

ریزنامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

مقاله ها:

پژوهشی در باب امام شناسی (I)
هنریک ساموئل نوبرگ، شرق شناس سوئدی
سهروردی و سیاست
زن و نشانه شناسی حجاب و نگاه در سینمای ایران
زین العابدین مراغه ای، منتقد ادبی
تهران و تجدد
تاویل داستان اول مثنوی (II)

نفت، دولت و صنعت گستری در ایران
میرزا آقاخان کرمانی: نامه های تبعد
ریشه های تشیع شمال هند در ایران و عراق

زبان، پیوند اصلها و نسله
دویتی های تاجیکی

صدیقی، استاد جامعه شناسی

محمد علی امیر معزی
زیگرید کاهله
حسین ضیائی
حمید نفیسی
ایرج پارسی نژاد
عباس میلانی
محمد حسین صدیق یزدچی

نقد و بررسی کتاب:

جهانگیر آموزگار
محمد توکلی طرقی
سیدولی رضا نصر

گذری و نظری:

اکبر تورسان زاد
عنایت الله شهرانی

یاد رفتگان:

جمشید بهنام

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

سر دبیر:

دار یوش شایگان

سر دبیر فنی:

دار یوش آشوری

بخش نقد و بررسی کتاب

زیر نظر: احمد کریمی حکاک، دانشگاه واشنگتن

هیأت مشاوران:

گیتی آذریبی، دانشگاه کالیفرنیا-برکلی

پیترو 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 نگاهبانی 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 هر یک از مقالات موافقت کتبی 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 صفحه بندی: شرکت اوربنت اسکریپت، لندن تلفن: ۵۳۰۰ ۷۴۸ (۰۸۱)

فهرست

سال نهم، شماره ۳، تابستان ۱۳۷۰

مقاله‌ها:

- ۳۵۵ محمد علی امیرمعزی پژوهشی در باب امام شناسی
در تشیع دوازده امامی اولیه (I)
- ۳۸۰ زیگرید کاهله هنر یک ساموئل نوبرگ، شرق شناس
سوئدی
- ۳۹۶ حسین ضیائی سپهروردی و سیاست
زن و نشانه شناسی حجاب و
نگاه در سینمای ایران
- ۴۲۷ ایرج پارسی نژاد زین العابدین مراغه‌ای، منتقد ادبی
تهران و تجدد
- ۴۴۱ عباس میلانی
- ۴۵۶ محمدحسین صدیق یزدچی تأویل داستان اول مثنوی (II)

نقد و بررسی کتاب:

- ۴۷۰ جهانگیر آموزگار نفت، دولت و صنعت گسترگی در ایران
- ۴۷۸ محمد توکلی طرقی میرزا آقاخان کرمانی: نامه‌های تبعید
- ۴۸۸ سید ولی رضا نصر ریشه‌های تشیع شمال هند در ایران
و عراق: مذهب و حکومت در آوده ۱۷۲۲-۱۸۵۹

گذری و نظری:

- ۴۹۶ اکبر تورسان زاد زبان، پیوند اصلها و نسلها
- ۵۰۹ عنایت الله شهرانی دویستی‌های تاجیکی در بدخشان

یاد رفتگان:

- ۵۲۳ جمشید بهنام صدیقی، استاد جامعه شناسی

نامه‌ها و اظهارنظرها:

- ۵۲۶ عباس امانت، احمد مه‌راد، پیمان وهاب‌زاده
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

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

سال نهم، شماره ۳

تابستان ۱۳۷۰ (۱۹۹۱)

محمد علی امیرمعزی

پژوهشی در باب امام شناسی در تشیع دوازده

امامی اولیه

I

در آغاز بی فایده نیست اگر اصول عقیدتی تشیع دوازده امامی را به سرعت یادآوری کنیم. مذهب امامیه یا اثنی عشریه یکسره دور محور «چهارده معصوم» یا «چهارده حجّت»، یعنی محمد رسول خدا، دختر او فاطمه، و امامان دوازده گانه، شکل گرفته است. این اشخاص مقدس تشکیل دهنده کلیتی هستند که، بنابر باور شیعه، بازتاب کامل حقیقت خداوندی است؛ حقیقتی که در تجلی خویش دارای دو وجه است: وجه آشکار یا بیرونی و ظاهری و وجه درونی و باطنی. ظاهر حقیقت از طریق نبوت پیامبران از برای عامه مردم و به کمک تنزیل آسمانی شناسانده می شود. محمد، درعین حال، نمونه بنیادین و غایت این وجه اول است. اما باطن حقیقت از طریق ولایت امامان^۱ شناسانده می شود. اینان همواره در کنار پیامبران حضور دارند و از برای خاصه مردم تأویل معنوی کتاب آسمانی را به ارمغان می آورند. مجموعه دوازده امام بطورکلی و علی بوژه، درمقام «پدر» یازده امام دیگر، تجلی ناب وجه باطنی حقیقت انگاشته شده اند.

فاطمه «محلّ» برخوردار این دو وجه بوده و از همین رو «مجمع النورین» لقب گرفته است.^۲ پیامبر (نبی) نیز از آنجا که از معرفتِ باطن دین برخوردار است، «ولی» هم هست، اما وی تعلیم باطنی خویش را تنها به امام یا امامان خود اختصاص می‌دهد. اما، در جهت عکس، امام هرگز نبی تلقی نمی‌شود. لزوم یادآوری این نکته از آن روست که در متون امامیه، اصطلاحاتی چون «ولی»، «حجّت»، «ولی امر» و مانند آنها، که معمولاً به امامان اطلاق می‌شود، گاه در مورد انبیا نیز بکار برده شده است.^۳

بخش نخست: امام شناسی کیهانی: ائمه نورانی و امر آفرینش

آغاز حکایت به چندین هزار سال پیش از آفرینش جهان بازمی‌گردد.^۴ در لامکانی به نام «ام-الکتاب»^۵، خداوند شعاعی از نور خویش و سپس شعاع دومی از آن منشعب می‌سازد. شعاع نخست، نور محمد است، نور نبوت، نور ظاهر. شعاع دوم، همگون با نخستین و برخاسته از آن، نور علی است، نور امامت یا ولایت، نور باطن.

دو هزار سال پیش از آفرینش، محمد و علی نوری بودند در برابر خدای عزوجل، نوری با يك تنه اصلی که شعاعی درخشان از آن شاخه زده بود. . . پس خداوند چنین گفت: «این است نوری از نور من، تنه آن نبوت است و شاخه آن امامت. نبوت از آن محمد است، بنده من و فرستاده من و امامت از آن علی است، حجّت من و دوست من». . . از این روست که علی همواره تکرار می‌کرد: من از محمّد (یا از احمد) چنانکه درخشش از درخشش دیگر.^۶

در احادیث امامیه، پیامبر خود بارها تکرار می‌کند که او و علی پیش از آفرینش جهان از يك نور واحد آفریده شده‌اند.^۷ حتی اسامی این دو نمونه بنیادین نبوت و امامت، از اسماء خدا بر گرفته شده‌اند. در حدیث نبوی آمده است:

خداوند نبوت و برکت را در من نهاد و امامت (به روایت دیگر: فصاحت) و شهسواری (الفروسیه) را در علی. پس آنگاه بر ما نام نهاد و نام‌های ما دو تن را از نام‌های خویش مشتق ساخت. از نام خویش «ذوالعرش محمود» (صاحب عرش ستودنی) نام من را ساخت و از نام دیگرش «الاعلی» (برترین)، نام علی را.^۸

در چند حدیث قدسی، به روایت پیامبر یا یکی از ائمه، خداوند اعلام کرده است که نام محمّد از نام خدایی «المحمود» و نام علی از «العلی الاعلی» برگرفته شده.^۹ بنابر احادیث دیگر، نور نخستین، نور اهل بیت، نور «پنج تن خرقه» (آل عبا: محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین) یا نور چهارده معصوم بوده است. در این موارد، نور ولایت نه تنها به علی بلکه به همه ائمه اختصاص یافته و نور فاطمه در برخوردارگانه دو نور نبوت و امامت قرار گرفته است. گاه از فاطمه و نور او سخنی به میان نیامده و تنها بر نور پیامبر و امامان دوازده گانه تأکید شده است.^{۱۰} باز در مورد پنج تن آمده است که نام‌های آنها از اسماء

خدا برگرفته شده و بر عرش حَكْ شده است. بنابراین حَکْ حدیث نبوی، هنگامی که آدم با دم روح خدایی زنده شد، به سوی عرش نگرست و پنج نوشته بر آن دید. در پاسخ به پرسش او درباره این پنج نوشته، خدا چنین می گوید:

نخست محمد است از آنجا که من محمود؛ دوم علی است از آنجا که من عالی هستم؛ سوم فاطمه است از آنجا که من فاطم؛ چهارم حسن است از آنجا که من محسن هستم؛ و پنجم حسین است از آنجا که من ذو الاحسانم.^{۱۱}

در تفسیر آیه ۳۷ از سوره بَقَرَه («و آدم کلماتی از ربّ خویش دریافت»)، امام جعفر صادق می گوید:

خدا بود و هیچ چیز از خلق او نبود. پس آنگاه خداوند پنج مخلوق از نور عظمت خویش آفرید و بر هر يك نامی برگرفته از نام های خویش نهاد. او محمود است و پیامبر خویش را محمد نامید. او عالی است و امیر مؤمنان را علی نامید. او فاطر آسمان ها و زمین است و از اینجا نام فاطمه را برگرفت. اوست صاحب اسماء حُسنی (زیباترین نامها) و از اینجا نام های حسن و حسین را برگزید. سپس این نام ها را در طرف راست عرش خویش جای داد. . . کلماتی که آدم از ربّ خویش دریافت داشت همین پنج اسم بود.^{۱۲}

در اینجا لازم است بخش معترضه ای بیاوریم و برخی از تعاریف ائمه را از «عرش» بازگو کنیم. از این تعاریف چنین برمی آید که «عرش» نامی است که به «علم» و «قدرت» خداوند داده شده. از سوی دیگر، درحالی که «کرسی» نام تأویلی جنبه آشکار و ظاهر جهان ناپیدا است (ظاهر من الغیب)، «عرش»، به همان ترتیب، نماینده جنبه پنهان و باطن آن جهان است (باطن من الغیب). «کرسی» سرچشمه جهان محسوس است، رویه پیدای جهان ناپیدا، حال آنکه «عرش» - که بر آن جوهر نبوت و امامت نقش شده - «دین است؛ دینی که در خود اسرار باطنی جهان غیب و کلید اسرار جهان پیدا را نهفته دارد. به گفته امام هشتم، «عرش، خداوند نیست. بلکه نامی است برای علم و قدرت خدا و دربر گیرنده همه چیز است.»^{۱۳} در حدیثی از امام باقر، به روایت فرزندش امام صادق، آمده است: «عرش یعنی دین حق.»^{۱۴} امام ششم درجای دیگر چنین می گوید: «این دو [یعنی کرسی و عرش] دو باب از بزرگترین ابواب جهان غیب هستند. این دو خود ناپیدایند و در جهان ناپیدا مقرون یکدیگر، زیرا کرسی باب ظاهری جهان غیب است و محل برآمدن مخلوقات. . . و عرش باب باطنی [جهان غیب] است و شامل علم چگونگی و آفرینش و اندازه و حد و کجایی و مشیت و صفت اراده و نیز علم الفاظ و حرکات و بی حرکتی (ترك) و علم بازگشت و آغاز.»^{۱۵}

علم (به معنای علم باطنی راز-آشنایان) و نتیجه آن یعنی نیروهای درونی سحرآسا (که در قاموس ائمه «قدرت» یا «اعاجیب» نامیده شده)، دو عامل اصلی زندگی امام هستند. علاوه بر این، ائمه تعالیم خویش را که اغلب بدان نام «دین حق» داده اند، دربر دارنده اسرار باطنی جهان و شامل پاسخ به هرگونه معما در ساحت قدسی معرفی نموده اند. چنانکه

می دانیم، دین از نظر امامان شامل دو جنبه وابسته به هم است: جنبه ظاهر که در تعالیم نبی متجلی است و دیگر جنبه باطنی که در تعالیم امام نهفته است. همچنین می دانیم که بنابر يك نظریه باستانی، چه در حیطه مذاهب و چه در میان سنت های جادویی، «اسم» تنها يك ندا نیست بلکه بیان مصوت جوهر مُسمی است. به این ترتیب، عرش که بر آن نام های پیامبر و امامان حك شده است، جوهر بنیادی نبوت و امامت یا، به عبارت دیگر، جوهر «دین» را در خود دارد. در دو حدیث پیاپی که کلینی در اصول کافی خود نقل کرده (جلد يك، ص ۱۷۹-۱۸۰، شماره های ۶ و ۷)، بر همگونی مضمون «عرش» با «دین» امامان تأکید شده است. در حدیث نخست حجت های خداوند (یعنی امامان) «حاملان عرش» نامیده شده اند و در حدیث بعدی خداوند ایشان را «حاملان دین و علم خویش» خوانده است. وقتی بدانیم که محتوای مذهب امامیه تا چه اندازه وابسته به شخص معصوم است، می توانیم دریابیم که عرش چگونه می تواند در عین حال حامل اسامی ائمه و محمول ایشان باشد. بنابراین، پرسشی که در اینجا مطرح می شود این است که آیا «عرش»، در چارچوب خاص امام شناسی، نام رمز بنیادی یا جفت آسمانی تعالیم امامان نیست؟ اصرار بر این نکته از آن جهت است که ما پس از این نیز با مضمون عرش در رابطه با امام شناسی سروکار خواهیم داشت و علاوه بر این به دست آوردن يك دید تحلیلی همه جانبه در این زمینه ضروری به نظر می رسد.

در مورد کیفیت انوار ائمه در چندین حدیث از ایشان به عنوان «اشباح نورانی» یاد شده است. در پاسخ به سؤال «شما [یعنی امامان] پیش از آفرینش آدم چه بودید؟»، امام سوم، حسین بن علی، چنین می گوید: «ما اشباحی از نور بودیم و دور عرش رحمان می گردیدیم». ^{۱۶} در احادیث مشابه، اصطلاحاتی چون «ارواح نور» ^{۱۷} یا «سایه های نورانی» ^{۱۸} بکار گرفته شده است. می توان چنین پنداشت که این موجودات نورانی از جوهری بسیار لطیف برخوردار بوده اند: «پیش از آفرینش [مادی]، امام سایه ای بود از جنس باد، وزان در طرف راست عرش خدا». ^{۱۹} با استناد به برخی اطلاعات که البته مبهم و رمزآمیز به نظر می رسند، چنین می نماید که این مرحله آفرینش نه در جهان «ام الكتاب» یعنی محل جهش نور نبوت و ولایت، بلکه در جهانی همچنان متعلق به پیش از آفرینش جهان محسوس اما آفریده پس از جهان اول صورت گرفته است. اصطلاحاتی چون «جهان اول سایه ها» (عالم الاظلة الاول) یا «جهان اول ذره ها» (عالم الذر الاول) که گهگاه در احادیث مربوط به امر خلقت به کار رفته، طبعاً به این جهان دوم اطلاق شده است. ^{۲۰} گذر از جهان «ام الكتاب» به «جهان اول سایه ها» گویا مرحله تبدیل نور بی شکل به نوری با هیأت انسانی باشد. در يك حدیث نبوی چنین روایت شده است: هنگامی که جبرئیل نام محمد را بر پرده عرش نگاشته دید، از خدا خواست تا محتوای این نام را به او بنماید. خداوند فرشته خویش را به «جهان

اول ذره‌ها» برد و در آنجا به وی دوازده شیخ بدن دار (اشباحاً ابداناً) را نشان داد و چنین گفت: «این است نور علی ابن ابیطالب، این است نور حسن و حسین» تا نور امام دوازدهم، قائم آل محمد.^{۲۱} پیامبر در بسیاری از معراج‌های خود به جهان سایه‌ها و ذره‌ها سیر می‌کند و در آنجا به مشاهده انوار دوازده امام (یا چهارده معصوم) می‌پردازد.^{۲۲}

و اما این موجودات لطیف نورانی چه می‌کنند؟ شناور («معلقه» یا «بین السماء والارض») به معنای شناور زیرا آسمان و زمین هنوز آفریده نشده‌اند) و در گردش دور عرش خداوند امامان نورانی به یگانگی خداوند گواهی می‌دهند و وی را می‌ستایند.

الفاظ بسیاری برای توصیف اعمال ائمه در این مرحله به کار گرفته‌اند و این واژه‌ها را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: شهادت به یگانگی (توحید، تهلیل) و ستایش خداوند (تحمید، تمجید، تسبیح، تقدیس . . .). «دوازده شیخ نورانی [شناور] میان آسمان و زمین . . . به توحید و تمجید مشغول اند.»^{۲۳} «خداوند از نور عظمت خویش محمد و علی و یازده امام دیگر را همچون ارواح پوشیده در نور خدایی آفرید تا از پیش از آفرینش وی را بپرستند و بستایند و تقدیس کنند.»^{۲۴}

از آن پس «سایه‌ها» یا «ذرات» دیگری در این جهان بی‌زمان وجود می‌یابند. هیچ‌گونه اطلاعی در مورد هنگام این آفرینش یا فاصله زمانی آن از آفرینش انوار امامان داده نشده است. تنها این را می‌دانیم که زمانی که امامان نورانی خلق شده و به پرستش پروردگار مشغول بوده‌اند، هنوز هیچ چیز وجود نیافته بوده است. بنابراین، خلقت سایه‌های دیگر مرحله جدیدی در آفرینش است. این سایه‌ها هستی ماقبل مادی «موجودات پاک» هستند. کتاب‌های حدیث و روایات از چندین نوع «سایه» سخن به میان آورده‌اند. دسته‌گریخته و نامنظم شاید بتوان این سایه‌ها را به سه دسته اصلی تقسیم کرد:

۱. سایه‌های موجودات غیرانسانی روحانی که در آینده در آسمانها و زمین ساکن خواهند شد (الروحانیون من اهل السماوات والارض). به عبارت دیگر، انواع مختلف فرشتگان و موجودات غیرانسانی زمین (از جمله اجنه).^{۲۵}

۲. سایه‌های پیامبران به عدد صد و بیست و چهار هزار، با تأکید خاص بر پیامبران اولوالعزم (از نظر امامیه: نوح، ابراهیم، موسی، عیسی، و محمد. در اینجا البته صحبت از سایه‌های چهار پیامبر اول است).^{۲۶}

۳. سایه‌های مؤمنان بنی آدم، یعنی سرسپردگان امامان در همه زمانها، راز-آشنایان تعالیم باطنی ادیان و نه متدینان عادی (مُسلم‌ها) که تنها سرسپرده ظاهر شریعت هستند.^{۲۷}

در اینجا مرحله بستن پیمان مقدس ماقبل زمان (میثاق) فرا می‌رسد. لفظ «میثاق» بیش از بیست بار در قرآن بکار رفته و در آنجا به معنای پیمانی است که میان خداوند و انسان‌ها و بویژه پیامبران بسته شده است (میثاق النبیین، مثلاً، قرآن، سوره آل عمران: ۸۱ و سوره

احزاب: ۷). اما کمابیش همه مفسران هم‌باندند که لفظ میثاق در مورد پیمانی به‌کار رفته که پیش از تولد آدمیان میان خداوند و ایشان بسته شده و در مورد درستی این قول به آیات ۱۷۲ به بعدِ سوره اعراف استناد می‌جویند که در آنها از قضا لفظ میثاق به‌کار گرفته نشده:

هنگامی که پروردگار تو نسلی را از پشت آدم به درآورد و آنگاه آنها را علیه خودشان گواه گرفت و گفت: «آیا من پروردگار شما نیستم؟» ایشان پاسخ دادند: «آری، گواهی می‌دهیم.» و این از آن روست که در روز رستاخیز نگویند ما بی‌خبر بودیم.^{۲۸}

در اخبار امامیه مربوط به امر آفرینش مضامین دیگری در اطراف این موضوع مرکزی شکل گرفته است. پیمان نخستین در جهان سایه‌ها و یا ذره‌ها واقع شده و به همین علت این جهان را «عالم میثاق» نیز نامیده‌اند. پیمان میان خداوند و سایه‌ها یا ذرات «موجودات پاک» بسته شده است.^{۲۹} در احادیث امامیه، این پیمان بنیادین شامل چهار سوگند است: سوگند به بندگی (عبودیت) خداوند؛ سوگند عشق و وفاداری (ولایت) به محمد و رسالت او؛ سوگند به امامان و مأموریت مقدس ایشان؛ و، سرانجام، سوگند به مهدی به عنوان نجات‌بخش جهان در آخر زمان.^{۳۰}

پس آنگاه خداوند از پیامبران سوگند گرفت و بدیشان گفت: «آیا من پروردگار شما نیستم؟ اینک محمد، آیا او فرستاده من نیست؟ و اینک علی، آیا او پیشوای مؤمنان نیست؟» پیامبران پاسخ آری دادند و به این ترتیب نبوت ایشان استوار شد. و خداوند از پیامبران اولوالعزم سوگند گرفت و بدیشان گفت: «منم پروردگار شما و محمد فرستاده من است و علی پیشوای مؤمنان و پس از او اوصیای او (یعنی امامان بعدی) عهده‌داران امر من و گنجینه‌داران علم من خواهند بود و مهدی کسی است که به توسط او دین خویش را پیروز خواهیم گردانید و نیروی خویش را آشکار خواهیم نمود و از دشمنانم انتقام خواهیم گرفت و خواسته یا ناخواسته پرستیده خواهیم شد.» [پیامبران اولوالعزم] پاسخ دادند: «پروردگارا، گواهی می‌دهیم و شاهد هستیم.»^{۳۱}

با اینکه در احادیث اشاره دقیقی نرفته است، به نظر نگارنده منطقی است اگر مرحله «تعلیم راز» را درست پس از پیمان چهار سوگند قرار دهیم. در روایت آمده که در جهان سایه‌ها انوار معصومین علوم مقدس را به سایه‌های موجودات پاک آموختند. حال، از سویی این علوم جزو اسرار بوده و از سوی دیگر طبق یک قاعده کلی که در همه مکاتب باطنی و تعلیمی رواج دارد، دانش سرّی پس از ادای سوگند به سالک تعلیم داده می‌شود. امام جعفر صادق می‌گوید: «ما ارواحی از نور بودیم در برابر عرش و به سایه‌ها اسرار علم یگانگی و ستایش را می‌آموختیم.»^{۳۲} در حدیث حسین بن علی آمده است: «ما اشباحی بودیم از نور، در گردش به دور عرش رحمان و به فرشتگان تسبیح و تهلیل و تحمید تعلیم می‌دادیم.»^{۳۳} از آنجا که انوار پیامبر و امامان نخستین آفریدگان خدا و نیز نخستین گواهان یگانگی و عظمت پروردگار هستند، علم و عمل خویش یا، به عبارت دیگر، توحید و تمجید را به سایه‌های جهان میثاق می‌آموزند. امام هشتم، علی بن موسی الرضا، در یک حدیث بلند که اسناد آن از طریق

پدرانش به پیامبر می‌رسد، نکات دیگری دربارهٔ این «تعلیم نخستین» ارائه داده است. این حدیث گاه با عنوان «حدیث برتری پیامبر و حجت‌های خداوند بر فرشتگان» معرفی شده است (حدیث فضل النبی و الحجج علی الملائکه).^{۳۴}

محمد: «... ای علی! چگونه ما برتر از فرشتگان نباشیم، حال آنکه ما پیش از ایشان به معرفت پروردگار خود و ستایش و گواهی یگانگی و تقدیس او دست یافته بودیم؟ آری، نخستین چیزی که خداوند آفرید ارواح ما بود و آنگاه زبان ما را به توحید و ستایش خویش گشود. پس چون خداوند فرشتگان را آفرید و ایشان ارواح ما را به صورت نوری یگانه مشاهده کردند، عظمت امر ما را بازشناختند و ما به تسبیح [خداوند] پرداختیم تا به فرشتگان بیاموزیم که ما مخلوقیم و خداوند منزّه از صفات ماست. پس فرشتگان نیز به تسبیح پرداختند و به تنزیه خداوند گواهی دادند. و هنگامی که فرشتگان والایی مرتبهٔ ما را مشاهده کردند، ما به یکتایی خداوند گواهی دادیم تا ایشان بیاموزند که خدای نیست مگر خداوند یگانه و ما تنها پرستندگانیستیم و نه خدایان... و هنگامی که فرشتگان بلندی جایگاه ما را مشاهده کردند، ما به بزرگی پروردگار گواهی دادیم تا ایشان بدانند که خداوند بزرگترین است... و چون فرشتگان سالاری و نیرویی را که خداوند در ما نهاده بود، مشاهده کردند، ما چنین سرودیم که: نیرو و قوتی نیست مگر از خداوند، تا فرشتگان بیاموزند که ما را نیرو و قوتی نیست مگر از خدا.^{۳۵} و هنگامی که فرشتگان آنچه را خدا به ما ارزانی داشته و به موجب آن فرمانبرداری از ما را واجب ساخته، مشاهده کردند، ما چنین سرودیم: ستایش مرخدای راست، تا فرشتگان بدانند که ما از دهش خداوند سپاسگزاریم و آنگاه تکرار کردند: ستایش مرخدای راست. پس بواسطهٔ ما بود که فرشتگان به شناخت توحید و تسبیح و تهلیل و تکبیر و تمجید پروردگار راه بردند...»^{۳۶}

بنا بر برخی اخبار ائمه، واقعهٔ دیگری نیز در جهان سایه‌ها رخ داده است: آفرینش فرزندان آدم به صورت ذرات از خاک و آب. می‌توان به این مرحله نام «جهان دومِ ذره‌ها» داد، زیرا این عنوان می‌تواند از یکسو روشنگر عنوان «جهان اولِ ذره‌ها» باشد که پیش از این ذکرش رفت، و، از سوی دیگر، منطبق با آفرینش تدریجی جهانهایی است که رفته-رفته از لطافتشان کاسته و به مادیتشان افزوده می‌گردد. امام محمد باقر در تفسیر آیهٔ ۱۷۲ از سورهٔ اعراف سخنی را که از پدر خویش، امام زین العابدین، شنیده، چنین بازگو می‌کند:

خداوند يك مشت از خاکی که با آن آدم را آفریده بود برگرفت و بر آن آب شیرین و گوارا افشاند و آن را چهل روز رها کرد. سپس بر آن آب شور و تلخ افشاند.^{۳۷} و دیگر بار چهل روز آن را به حال خود گذاشت. چون گل تخمیر شد، خداوند آن را محکم بمالید و فرزندان آدم به صورت ذرات از راست و چپ آن بدر آمدند. پس خداوند به ایشان دستور داد تا به آتش درآیند. «مردمان راست» (اصحاب الیمین) فرمان بردند و آتش بر ایشان سرد و بی‌آزار شد. «مردمان چپ» (اصحاب الشمال) از فرمان سر باز زدند و به آتش درنیامدند.^{۳۸}

در اینجا لازم به یادآوری است که در میان اخبار آفرینش احادیثی به موازات هم و در عین حال مکمل یکدیگر وجود دارد دربارهٔ تقسیم موجودات به دو گروه مخالف: از یکسو موجودات نور و خرد و، از سوی دیگر، موجودات تاریکی و نادانی. مثلاً «سپاه عقل» و «سپاه جهل»

(رجوع شود به پانویست ۳۷)، «مردمان راست» و «مردمان چپ» یا چنانکه پس از این خواهد آمد، «مردمانِ علیین» و «مردمانِ سَجین». بدیهی است که منظور همواره امامان و یارانِ رازآشنای ایشان، از یک طرف، و دشمنانِ ائمه و طرفدارانشان، از طرف دیگر، است. فرزندانِ آدم نیز در برابر خدا سوگند یاد می کنند، اما این سوگند تنها در مورد یک چیز است: یگانگی خداوند. دو نکته پراهمیت همراه این خبر آمده است. نخست آنکه، پس از ادای این سوگند، «فطرت» آدمیان با شناختِ یگانگی خدا سرشته می شود، شناختی که به آن نام «اسلام» داده شده است. چنانکه می دانیم، در اصطلاح امامیه، لفظ «اسلام» که در برابر «ایمان» آورده می شود، به معنای سرسپردگی و فرمانبرداری از ظاهر شریعت است. علاوه بر این، اضافه شده که همه فرزندانِ آدم، چه «مؤمن» چه «کافر»، همگی این سوگند را ادا کرده اند. «مؤمنان» یا «مردمانِ راست» در این مرحله آفرینش، تجسّد لطیفِ «موجوداتِ پاک» بشری متعلق به جهان اول سایه‌ها هستند. پس «مؤمنان» در جهانِ پیشین، سوگند سه‌گانه «ولایت» یعنی باطن دین را ادا کرده‌اند. حال آنکه «مردمانِ چپ» با آنکه از فطرتِ اسلام برخوردارند، از آنجا که «ولایت» را بازنشناخته‌اند فطرت و سوگند یگانه خود را فراموش کرده و در ورطه کفر سقوط خواهند کرد.^{۳۹}

نقش اصلی معصومان در جهان ذره‌ها البته آموزش اسرار علم توحید و علم تمجید به «موجوداتِ پاک» است و مشخصه اصلی آنها نیروی خارق العاده بصیرت است. به این معنی که پیامبر و امامان در بطن «ذرات» یا «گل» فرزندانِ آدم، اعم از «پاک» و «ناپاک»، نهاد و سرنوشت آینده ایشان را با تمام جزئیات آن «می بینند». گاه برخی از نیروهای درونی امامان، مثلاً، نیروی اشراف بر ضمیر یا نیروی فراست، در زمان حیات ایشان در جهان محسوس، به عنوان خاطره آنچه ایشان به گل آدمیان در جهان ذره‌ها دیده‌اند، شمرده شده است.^{۴۰} برای روشن تر شدن مطالب خالی از فایده نخواهد بود اگر آنها را در یک شکل خلاصه کنیم:

نام جهان



امّ الكتاب

جهانِ اوّلِ ذره‌ها (یا جهان سایه‌ها)

یا جهان میثاق

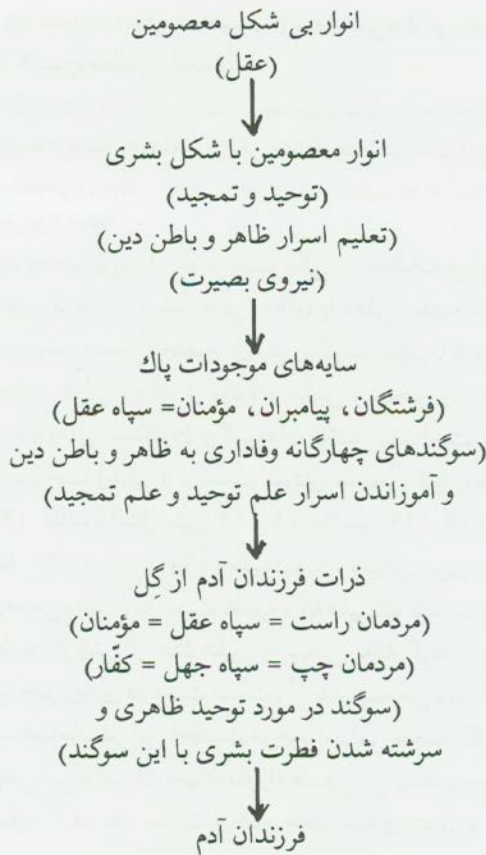


جهانِ دوّمِ ذره‌ها



جهان محسوس مادی

ساکنان و نقش آنها



آفرینش جهان مادی و در بطن آن امر اساسی آفرینش «ارواح»، «قلوب» و «ابدان» طبعاً باید پس از این مرحله قرار گیرد. در اینجا نیز موجودات یکباره به دو گروه مخالف همستیز بخش بندی شده‌اند: امامان و شاگردان ایشان از یکسو و دشمنان ائمه و طرفدارانشان از سوی دیگر. از خلال احادیث بسیار، مطالب زیر را که در آنها موازات دقیقی مراعات شده است می‌توان استخراج کرد: روح و قلب معصوم از خاکی که در بالای «علیین» قرار گرفته آفریده شده و

بدن او از خاکِ «علیین»؛ روح و قلب مرید امام، همچون روح و قلب انبیا، از خاک و بدن مرید و نبی از خاکی برگرفته از زیر «علیین» آفریده شده است. از طرف دیگر، ارواح و دلها و بدنهای دشمنان امام از خاکِ «سجین» و ارواح و دلهای طرفداران دشمنان از همین خاک و بدنهای طرفداران از خاکی برگرفته از زیر «سجین» آفریده شده‌اند.^{۴۱}

واژه‌های «علیین» (یا صورت فاعلی «علیون») و «سجین» قرآنی هستند و به ترتیب در آیات ۱۸ تا ۲۱ و ۷ تا ۹ سوره مطففین آمده‌اند:

براستی کتاب نیکان (ابرار) در علیین است. و چه چیزی علیین را به تو خواهد شناساند؟ [علیین] کتابی است پوشیده از نوشته. آنها که در نزدیکی خدا پذیرفته شده‌اند آن را درخواهند یافت. براستی کتاب بدکاران (فجار) در سجین است. و چه چیزی سجین را به تو خواهد شناساند؟ [سجین] کتابی است پوشیده از نوشته.

مفسران قرآن «علیین» و «سجین» را، به ترتیب، یکی از طبقات برین بهشت و یکی از گودالهای ژرف دوزخ تعبیر کرده‌اند. ریشه عربی «علو» یا «علی» مفهوم بالا بودن، بلند بودن یا چیرگی را می‌رساند و ریشه «سجن» مفهوم زندانی و گرفتار بودن یا فرورفتن. برخی دیگر از متفکران اسلامی به متن قرآن نزدیک تر مانده و علیین و سجین را نام دو کتاب خدایی دانسته‌اند که در آنها «نام»های رستگاران و گمراهان نوشته شده است. مضمون علیین با مفهوم اخیر با مضمون «درخت زندگی» در سنت یهودی-مسیحی قابل مقایسه است (سفر خروج. ۳۲: ۳۲-۳۳؛ کتاب دانیال بنی ۱۲: ۱؛ مزامیر ۶۹: ۲۹؛ انجیل لوقا ۲۰: ۲۰؛ کتاب وحی یوحنا ۲۰: ۱۵. . . واژه «علیین» در زبانهای عبری و کلدانی وجود دارد و معنای «بسیار بلندپایه» می‌دهد.) در سنت امامیه، آیه‌هایی که ذکر شد، کمابیش همیشه در بطن احادیث مربوط به آفرینش از خاک علیین و سجین به کار گرفته شده‌اند و با اینکه از تفاسیر ائمه از این آیات چیز زیادی در دست نیست،^{۴۲} با اینهمه می‌توان گفت هر دو مفهوم اسم مکان و اسم کتاب همزمان در این احادیث موجود است، خاصه آنکه در مذهب امامیه اولیه، یک «کتاب» کیهانی می‌تواند یک جهان ماوراء طبیعی نیز باشد (رجوع شود به پیش از این در مورد «ام الکتاب»).^{۴۳} در یک حدیث از امام جعفر صادق «عرش» جایگزین «علیین» شده است:

خداوند ما را [یعنی وجود نورانی ما یا ارواح ما را] از نور عظمت خویش آفرید و سپس از گلی سر به مهر و پنهان برگرفته از زیر عرش، خلقت ما را شکل بخشید و نور ما را در شکل ما جای داد. از این روست که ما بشرهایی نورانی هستیم و آنچه [خداوند] در آفرینش بهره ما قرار داد هیچکس را از آن نصیبی نیست. و خداوند ارواح مؤمنین ما را از گل ما آفرید و بدنهای ایشان را از گل دیگری، همچنان سر به مهر و پنهان، اما پست تر از گل ما و خداوند از میان آفریدگان چنین بهره‌ای را تنها از آن مؤمنین ما و پیامبران ساخت. از این جاست که تنها ما و ایشان [یعنی تعلیم یافتگان ما، انسانهای پاک، پیامبران و مریدان ائمه] سزاوار آنیم که انسان خوانده شویم، حال آنکه دیگران

مگسانی هستند سزاوار آتش دوزخ [ترجمه تحت اللفظی: «از اینجاست که ما و ایشان انسان شدیم و دیگر انسانها، مگسانی برای آتش و به سوی آتش.»]^{۴۴}

اینجا دو نکته دیگر این احادیث قابل بررسی است. نخست آنکه برابری وجودی میان مریدان امامان (یا، به عبارت دیگر، رازآشنایانِ باطن دین) و پیامبران بار دیگر برقرار شده است، برابری ای که درجه معنوی یکسانی به این دو گروه می بخشد. چنانکه پیش از این گفتیم، این دو گروه بشری و نیز فرشتگان در يك «زمان» به صورت سایه در جهان اول ذره‌ها آفریده شده و چهار سوگند توحید و ولایت را ادا کرده و سرانجام اسرار علوم مقدس را از معصومان فرا گرفته‌اند. بنابه عقیده امامیه، رازآشنایانِ باطن دین در ترازوی قدسی جهان و در نبرد علیه سپاه جهل، همسنگ پیامبرانند. نکته دوم، همجنسی و همسخنی قلب مرید امام و بدن امام است. این مضمون به نظر من پایه کیهانی و بنیاد آسمانی مهم ترین عمل معنوی مذهب امامیه نخستین یعنی عمل «دیدن با قلب» یا «دیدن در قلب» (الرؤية بالقلب) است. در اینجا تنها به این اشاره بسنده می کنیم، زیرا بخش دوم این مقاله یکسره به این مطلب اختصاص یافته است.

پس از آفرینش مادی نوع بشر نور یگانه و توأمان نبوت و امامت یا نور محمد و علی بوسیله خداوند در آدم نهاده شد.^{۴۵} به جهت این نور بود که فرشتگان فرمان یافتند در برابر آدم سجده کنند و ایشان همگی اطاعت کردند جز ابلیس که از فرمان الهی سر باز زد و بواسطه سرکشی غرورآمیز خویش ملعون خداوند گردید.^{۴۶}

سپس خداوند آدم را آفرید و ما را در پشت (صُلب) او نهاد و فرشتگان را فرمود در برابر او به سجده افتند تا ما [از وری آدم] ستایش شویم. سجده فرشتگان گواه پرستش خداوند و احترام به آدم و فرمانبری از او به دلیل حضور ما در پشت او بود.^{۴۷}

از آدم به این سو نور نبوت-ولایت «مسافرت» خویش را در نسلهای بشری آغاز می کند و مکانها و زمانهای تاریخ مقدس انسانیت (انسانیت فعلی؟) را در می نوردد تا به «محمل» های مُقدّر خویش، یعنی محمد و علی تاریخی، برسد و از طریق ایشان به امامان دیگر منتقل شود. پیامبر می گوید:

ما اشباحی از نور بودیم تا آنجا که خداوند اراده نمود صور ما را بیافریند و آنگاه ما را ستونی از نور ساخت و در پشت آدم افکند و ما را از پشت پدران و زهدان مادران گذرانید بی آنکه ناپاکی شُرك و زناي کفر ما را آلوده سازد و چون ما را به پشت عبدالمطلب [نیای مشترک محمد و علی] رسانید، نور را به دو بخش تقسیم نمود و نیمی را در پشت عبدالله [پدر پیامبر] و نیم دیگر را در پشت ابوطالب [پدر علی] قرار داد. نیمی که به من می رسید در بطن آمنه [مادر پیامبر] قرار گرفت و وی مرا به دنیا آورد و به همین ترتیب نیمی که به علی می رسید در شکم فاطمه دختر اسد [مادر علی] قرار گرفت و وی علی را زاد. پس از آن [خداوند]، عزوجل، ستون نور را به من باز سپرد و من والد فاطمه شدم و به همان ترتیب ستون نور را به علی سپرد و وی والد حسن و حسین شد. . . . پس این نور از امامی به امام دیگر تا روز رستاخیز منتقل خواهد شد.^{۴۸}

بنابراین حدیث و احادیث دیگر (رجوع کنید به مآخذ پانوش ۴۸) و با استناد به الفاظی که در آنها به کار رفته - بویژه «پشت‌ها» (اصلاب) و «زهدها» (ارحام) - چنین می‌توان اندیشید که انتقال «وصیتِ نورانی» از طریق جسمانی یا به عبارتی به وسیلهٔ مایع منوی انجام می‌پذیرد. این مایع حامل نور نبوت - امامت (یا به نظر اغلب نویسندگان اهل تسنن، حامل نور نبوت) است و بدن حامل خود و بویژه پیشانی او را درخششی غیرعادی می‌بخشد.^{۴۹} اما، بنابر گروه دیگری از احادیث، انتقال نور از طریق روحانی نیز انجام می‌گیرد، و در این صورت سلسلهٔ تعلیمی انبیا و اوصیای ایشان (یعنی امامان هر یک از پیامبران) را وسیلهٔ انتقال نور دانسته‌اند. برخلاف نوشته‌های اهل تسنن در این دوره، در احادیث امامیه گفته شده که تمامی نیاکان پیامبر، چه جسمانی و چه روحانی، همگی از نور محمد و علی روشن بوده‌اند، و چنانکه پیش از این اشاره شد، نور تنها پس از رسیدن به عبدالمطلب به دو بخش تقسیم شده است. در حدیث نبوی چنین آمده است:

من و علی از نوری یگانه آفریده شده‌ایم... هنگامی که آدم در بهشت بود ما در پشت او بودیم... هنگامی که نوح به کشتی برآمد ما در پشت او بودیم. هنگامی که ابراهیم به آتش افکنده شد، ما در پشت او بودیم... خداوند همچنان ما را از پشت‌های پاک به زهدانهای پاک منتقل نمود تا به عبدالمطلب رسیدیم و آنجا نور ما را دو بخش کرد.^{۵۰}

سنت امامیه دو دودمان مشخص برای پیامبر و امامان قائل شده است. دودمان نخست - که ما آن را «دودمان طبیعی» خواهیم نامید - با دودمانی که سیره‌های سنی برای پیامبر قائل شده‌اند مطابقت دارد. البته، گذشته از چند تفاوت جزئی، که آنهم معلول دگرگونی ناگزیر نامها در متون مختلف است، دودمان دوم، «دودمان روحانی»، از سلسلهٔ ناگسستهٔ پیامبران و امامان ایشان تشکیل شده و خاص سنت امامیه است.^{۵۱} برای برقرار کردن این دو دودمان، البته، از منابع اثنی عشریه (بویژه آثار ابن بابویه و ابن عیاش جوهری) استفاده کرده و برای تصحیح و تکمیل آنها از مطالب کتاب اثبات الوصیه، اثر قدیمی شیعی منسوب به مسعودی (درگذشت ۹۵۶/۳۴۵) که یکسره به مضمون «وصیت» اختصاص یافته^{۵۲} و نیز از نام‌های اشخاص مقدس کتاب‌های عهد عتیق و عهد جدید بهره گرفته‌ام، با اینهمه برخی نامها ناشناختنی باقی مانده‌اند:

۱. «دودمان طبیعی» در سیر صعودی: محمد - عبدالله (یا علی و ابوطالب) - عبدالمطلب - هاشم - عبد مناف - قُصَی (یا فُهر) - کِلَاب - مُرّه - کعب - لُؤی - غالب - (فُهر) - مالک النَّصْر (یا قریش) - کِنَانه - خُزَیمه - مُدْرکه - الیاس - مُضْر - نِزار - مَعْد - عَدْنان - اُود - اُدَد - الیسع - الهمیسع - سلامان - نَبْت - حَمَل - قَبْدَار - اسمعیل («پدر اعراب») [از اینجا دودمان به میان غیر اعراب می‌رود] - ابراهیم - تاره (Tharé) - ناحور (Nachor) - سَرُوخ (Sarug) - ارعُو (Reü) - فالج (Phaleg) - هابر (Héber) - شالِح (Salé) - ارفَحْشَد (Arphaxad) - سام - نوح - لَامَک (Lamech) - مَتَوْشَلَح (Mathusalem) - اخنوخ (Hénoch) یا ادریس - یارد (Jared) -

مهلائیل (Malaléel) - قینان (Cainan) - انوش (Enos) - شیث - آدم. ۵۳

۲. «دودمان روحانی» در سیر نزولی: آدم - شیث (یا هبه‌الله) - قینان - مخلت (?) (دگرگونه مهلائیل؟) - محوق (?) - غمیشا (یا غنمیشا یا غمیشا؟) - اخنوخ (ادریس) - نوح - سام - غئاس (یا عثامر؟) - برغیشاسا (یا برعیشاشا؟) - یافث (Japhet) - بره (?) (دگرگونه تاره؟) - جفنه (یا جفشه یا جفیش؟) - عمران - ابراهیم - اسمعیل - اسحق - یعقوب - یوسف - بثریا (?) - شعیب - موسی - یوشع (Josué) - داود - سلیمان - آصف بن برخیا - زکریا - عیسی - شمعون - یحیی - منذر بن شمعون - سلمه (یا سلیمه) - برده (یا برزه یا بالظ یا ابی . . آیا منظور از این نام اخیر یک پدر روحانی نیست؟) - محمد - علی - یازده امام دیگر. ۵۴

برخی از پیامبران بزرگ کتب عهد عتیق و عهد جدید (بویژه پیامبران اولوالعزم) و امامان ایشان در هر دو دودمان به چشم می‌خورند. مرتبه والای ایشان مرهون حضور نور محمد و علی در آنهاست (و در نتیجه نور یازده امام دیگر، زیرا علی نماینده همه ائمه است) و از اینجاست که در احادیث ائمه، امامان دوازده‌گانه همواره با انبیاء بنی اسرائیل مقایسه شده و همواره برتریشان تأیید گردیده است. در حدیث نبوی چنین آمده است:

منم برترین انبیا و وصی من [یعنی علی] برترین اوصیاست و وصیون او [یعنی ائمه دیگر]، برترین وصیون [آیا در اینجا «اوصیاء» و «وصیون» معنای متفاوت دارند؟ چرا دو واژه متفاوت بکار گرفته شده است؟]. دانشمندان (علماء) ورثه پیامبرانند . . . دانشمندان ائمت من همچون پیامبران بنی اسرائیل هستند. ۵۵

انتقال نور شاید مهم ترین عامل «وصیت» باشد. ۵۶ این انتقال را در متون امامیه با چند واژه نامیده‌اند: «نقل»، «تقلب» (به معنای تحت اللفظی «بازگشت» یعنی «سفر بازگشت» نور به سوی محمد و علی که در واقع سرچشمه نور بوده‌اند و یا شاید هم بر گرفته از لفظ «قالب» به معنای کالبد جسمانی حامل نور) و یا «تناسخ» (که چون اغلب در چارچوب عقاید «تناسخیان» مورد مطالعه قرار گرفته معنای انتقال روح از بدنی به بدن دیگر را یافته است، ۵۷ حال آنکه در اینجا به معنای انتقال نور نبوت - ولایت است). علی در یکی از خطبه‌های خویش می‌گوید: «خداوند ایشان را [یعنی انوار معصومین را] در برترین مخزنها نهاد [یعنی پشت پدران] و در بهترین قرارگاهها قرار داد [یعنی زهدان مادران] و به این ترتیب والاترین پشت‌ها ایشان را به پاکیزه‌ترین زهدان‌ها تناسخ دادند.» ۵۸ کُمت بن زید اسدی (درگذشت ۷۴۲/۱۲۵)، در ستایش نور پیامبر از همین واژه بهره گرفته است:

ما بَيْنَ حَوَاءِ اِنْ نُسِبْتَ اِلَى اَمِنَةَ اَتَمِّ تَبَتُّكَ اَلْهَدْبُو
قَرْنًا فَقَرْنَا تَنَاسُخُوكَ لَكَ اَلْمَقْسَةُ مِنْهَا بِيضَاءُ وَ اَلذَهَبُو

(شاخه‌های سترگ درخت تو دودمانت را از حواء تا آمنه در نور دیده است)

نسل اندر نسل تناسخ تو درخشان همچون سیم و زر انجام یافته است. ۵۹
گویا این واژه با معنای اولیه «انتقال نور نبوت - ولایت» ریشه امامی داشته است و سپس

از طریق شیعیان غالی، که با امامیه در ارتباط بوده‌اند، به میان تناسخیان رسوخ کرده و رفته‌رفته معنای «انتقال روح» پیدا کرده است.

تاکنون مطالعاتی چند در مورد مضمون «وصیت» در اسلام بطور اعم و در تشیع بطور اخص انجام گرفته است.^{۶۰} بیشتر پژوهشگران آن را در یک مضمون سیاسی خلاصه کرده‌اند (هاجسون، وات، شارون، مومن). دودمان‌های دوگانه «طبیعی» و «روحانی» برای برخی دیگر نشانه «ضدیت عرب و ایرانی» (گلدزیهر) یا نشانه «اختلافات اعراب شیعه شمالی و اعراب شیعه جنوبی» (روبین) بوده است. با وجود گستردگی اطلاعات و استواری استدلال‌های این پژوهندگان، برخی به دیدگاهی بسیار محدود و برخی دیگر به نتایجی قابل تردید رسیده‌اند. مسأله درهم آمیختگی اقوام و فرهنگ‌ها در آغاز اسلام هنوز روشن نشده است. شباهت جریان‌های فکری ناگزیر نشانه تأثیر فرهنگی نیست، خاصه آنکه گاه شکل‌های یکسان محتوای متفاوت دارند و گاه، بعکس، شکل‌های متفاوت محتوای یکسان. در چارچوب تاریخ اندیشه مسأله نیروی حیاتی یک عقیده قدیمی و قدرت تأثیر آن در شکل و محتوای عقاید جدید هنوز حل نشده است. با چنگ زدن به مفهوم قبیله و منطقه نمی‌توان همیشه مسأله پذیرش و گوارش عقاید و مضامین پیچیده را حل کرد و بدیهی است که نمی‌توان در طی یک فصل یا یک مقاله کلاف سردرگم تأثیر و تأثر عقاید مذهبی را از هم گشود. احتیاط چنین به بنده نگارنده حکم می‌کند که در محدوده مطلب خویش بمانم و مسأله را در چارچوب تعالیم امامیه و از خلال جهان بینی آن بسنجم. البته روشن است که مضمون «وصیت مقدس» از آنجا که مشروعیتی بدون چون و چرا به اوصیا می‌بخشد، خواه - ناخواه بُعدی سیاسی پیدا می‌کند، اما این مضمون، به نظر من، بیش از هر چیز به عنوان کاربرد دو عقیده جزمی امامیه قابل بررسی است: نخست اینکه، زمین هرگز نمی‌تواند از حجت خدا خالی باشد، زیرا در این صورت جهان زمینی محکوم به نابودی است («ان الارض لایخلو من الحجة»، «لو بقیت الارض بغير امام لساخت»، «لولم یبق فی الارض الا اثنان لکان احدهما الحجة...»). امامان دوازده‌گانه تاریخی در امتداد سلسله ناگسسته و ناگسستی همه امامان گذشته از آغاز آفرینش تا امروز قرار دارند، سلسله‌ای که ضامن هستی جهان است و آخرین حلقه این زنجیر مقدس، امام دوازدهم، مهدی موعود است که تا پایان زمان این دوره بشریت حاضر اما ناپیداست. دوم اینکه، بنابر عقیده شیعه، هر واقعیتهای دارای ظاهری است و باطنی. بنابراین نظریه، می‌توان چنین اندیشید که «دودمان طبیعی» جنبه ظاهری انتقال نور نبوت - ولایت بوده که به وسیله مایع منوی انجام پذیرفته، حال آنکه «دودمان روحانی» جنبه باطنی این انتقال بوده و از طریق تعلیم راز شکل گرفته است.

پانویس ها:

۱. واژه «ولایت» در زبان دیوانی، اجتماعی، و دینی آغاز اسلام و سپس در قاموس اصطلاحات صوفیه از مفاهیمی پیچیده و چند پهلو برخوردار است. اما در چارچوب تشیع اولیه مفهوم این واژه نسبتاً ساده و شامل دو معنای مرتبط با هم و مکمل یکدیگر است. هنگامی که لفظ ولایت در مورد امامان پیامبران مختلف به کار برده می شود، مقصود از آن یا مقام وجودی این امامان یا مأموریت مقدس آنان در تعلیم اسرار باطنی دین است. بسیاری از مفاهیم ریشه عربی «ولئی» در این دو معنا گنجانده شده: ولئی (یعنی امام) «دوست» پروردگار و نزدیکترین «یاور» خدا و پیامبر خداست. امام کسی است که بلافاصله رسالت پیامبر را «پیگیری» می کند و از این جهت «پیشوا» و «استاد» واقعی مؤمنان است. با مفهوم اخیر، «ولئی» با دو کلمه دیگر مترادف است: اول «وصی» یعنی وارث امر مقدس انبیا و دوم «مولئی» که چون در مورد امام به کار رود معنای پیشوا و راهنما و حامی دارد. اما اگر لفظ ولایت در مورد مریدان ائمه به کار رود، معنای عشق و ایمان و تسلیم می دهد، یعنی خصوصیتی که هر رازآشنایی باید نسبت به استاد خویش داشته باشد. در اینجا، «ولایت» مترادف «تولئی» است (یعنی دوست وفادار یا تحت حمایت کسی بودن) و از این رو «شیعیان حقیقی» (یعنی مریدان رازآشنای باطن دین) «متولئی» یا «مولئی» (در جمع، موالی) خوانده شده اند.

۲. در متون قدیمی اثنی عشریه نکته های عقیدتی در مورد فاطمه کمتر یافت می شود. نظریات دینی - عرفانی در مورد وی بیشتر در محیط های مرتبط با اسماعیلیان و یا در میان امامیه پسین به چشم می خورد. در مورد نکته اول رجوع شود، مثلاً، به L. Massignon, "Der gnostische Kult der Fatima im shiitischen Islam", "La Mubāhala de Médine et hyperdulie de Fatima," "La notion du voeu et la dévotion musulmane a Fatima", *Opera Minora*, Paris, 1969, Vol 1, pp. 514-522, 550-572, 573-591; H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste*, Paris, 1979, pp. 82-99.

در مورد نکته دوم رجوع شود به رساله دکتری قابل توجه Tahani Sabri که تنها به متون پسین و ویژه بحارالانوار مجلسی متکی است:

L'hagiographie de Fātima d'après le Bihār al-Anwār de Muhammad Bāqir Majlisi, Paris 3, 1969.

قابل توجه است که در کتاب

H. Lammens, *Fātima et les filles de Mahomet. Notes critiques pour l'étude de la Sira*, Rome, 1912.

و نیز در مقاله «فاطمه» اثر L. Veccia Vaglieri در دایرةالمعارف اسلام، ج دوم، ۷۰-۸۶، که هر دو بسیار مستند هستند، هیچ مأخذ قدیمی امامی به چشم نمی خورد.

۳. در مورد این اطلاعات پایه ای می توان به کلیه پژوهش هایی که در مورد امامیه انجام شده است رجوع کرد و در نتیجه اینجا لزومی به بسط آنها نیست. بهترین این پژوهش ها در مغرب زمین، به رغم برخی نارسایی ها، نوشته های هانری کربن است، مثلاً:

H. Corbin, *En Islam iranien*, Vol 1, Livre 1, "Aspects du shi'isme duodécimain"; *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1986, Vol I, pp. 69-85.

۴. ارقامی که بیشتر استفاده شده اند، دو هزار، هفت هزار یا چهارده هزار سال پیش از خلقت، پیش از آدم یا پیش از دنیا است. در مورد ۲۰۰۰ سال رجوع شود به ابن بابویه، *علل الشرایع*، نجف، ۱۳۸۵ قمری، باب ۱۱۶، ص ۱۳۴؛ باب ۱۳۹، ص ۱۷۴؛ همو، *امالی*، با تصحیح و ترجمه فارسی کمره ای، تهران، ۱۴۰۴ قمری، مجلس ۱۸، ص ۷۵؛

نعمانی ابن ابی زینب، کتاب الغیبه، تصحیح غفاری، تهران، ۱۳۹۷ قمری، ص ۱۳۱؛ ابن شهرآشوب مازندرانی، مناقب آل ابیطالب، نجف، ۱۹۵۶ میلادی، جلد ۱، ص ۱۸۳. درمورد ۷۰۰۰ سال، ابن بابویه، علل الشرائع، باب ۱۵۶، صص ۲۰۸ به بعد. درمورد ۱۴۰۰۰ سال، ابن بابویه، کمال الدین و تمام النعمه، تصحیح غفاری، قم، ۱۴۰۵ قمری، صص ۲۷۵، ۳۳۵-۳۶. ابن بطریق حلّی، کتاب العمله فی عیون صحاح الاخبار، بدون محل و بدون تاریخ، ص ۷۵ (با استناد به احمد بن حنبل «کُنتُ انا و علی نوراً بین یندی الله، عزوجل، قبل ان یخلق آدم باربعه عشره الف عام.» این حدیث در مستند ابن حنبل نیامده است).

۵. اصطلاح قرآنی (آل عمران: ۷؛ الرعد: ۳۹؛ الزخرف: ۴). ابن بابویه، علل الشرائع، باب ۷۰، ص ۷۹. از مآخذ سنّی: سیوطی، الخصائص الکبری، تصحیح محمد خلیل هراس، قاهره، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۱۰ (با استناد به احمد بن حنبل: «انی عندالله فی امّ الکتاب لخاتم النبیین و انّ آدم لمنجدل فی طبیته.» رجوع شود به مستند ابن حنبل، قاهره، ۱۳۱۳ هـ. ق، جلد ۴، صص ۱۲۷-۲۸ که در آن «عبد» به جای «عند» آمده است.

۶. حدیث امام جعفر صادق: ابن بابویه، علل الشرائع، باب ۱۳۹، ص ۱۷۴؛ احادیث دیگر امامان، همان، باب ۱۱۱، صص ۱۳۱ به بعد.

۷. ابن بابویه، امالی، مجلس ۴۱، شماره ۱۰، ص ۲۳۶. ابن بطریق، العمله، ۴۴-۴۵ و خصائص وحی المبین فی مناقب امیرالمؤمنین، بدون محل و تاریخ، صص ۳۷-۳۸، ۱۰۹-۱۰. درمورد نور علی که گاه از آن به عنوان «نور شمعانی» یاد شده، رجوع شود به: ابن بابویه، علل الشرائع، باب ۱۲۰، ص ۱۴۴؛ ج ۲، باب ۱، ص ۳۱۳. امالی، همان، مجلس ۵۵، شماره ۶، ۳۴۷-۴۸.

۸. ابن بابویه، علل الشرائع، باب ۱۱۶، ص ۱۳۴-۳۵.

۹. ابن بابویه، کمال الدین، همان، ج ۱، باب ۲۳، ص ۲۵۲؛ عیون اخبار الرضا، تصحیح لاجوردی، تهران، ۱۳۷۸ هـ. ق/ ۱۹۵۸، ج ۱، باب ۶، شماره ۲۷، ص ۵۸؛ نعمانی، کتاب الغیبه، همان، ص ۱۳۷؛ خزّاز رازی، کفایة الاثر فی النص علی الائمه الاثنی عشر، تهران، چاپ سنگی ۱۳۰۵ هـ. ق، ۱۵۲-۵۳؛ ابن عیاش جوهری، مقتضب الاثر، تهران، ۱۳۴۶ هـ. ق/ ۱۳۰۶ شمسی، ص ۲۳؛ شیخ طوسی، کتاب الغیبه، تبریز، ۱۳۲۲ هـ. ق، ص ۹۵. در اینجا فرصت بررسی مضمون اساسی «نور محمدی» در آثار متفکران سنّی مذهب نیست. در این مورد خواننده علاقمند را به پژوهش‌های زیر ارجاع می‌دهیم:

I. Goldziher, "Neuplatonische und gnostische Elemente im Hadit", *Zeitschrift für Assyriologie*, Berlin, 22, 1909, pp. 324 sq.; T. Andrae, *Die Person Muhammads im Leben und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1918, pp. 313sq.; F. Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Leiden, 1970, pp. 157 sq.; L. Massignon, "Nūr Muhammadi", in *Encyclopédie de l'Islam* (1^e éd.); U. Rubin, "Pre-existence and Light. Aspects of the Concept of Nūr Muhammad"; *Israel Oriental Studies*, 5, 1975, pp. 62-119.

درمورد «محمد»، در مقام نخستین آفریده و نور او در مآخذ غیرعرفانی، رجوع شود، از جمله به: ابن هشام، السیره النبویه، تصحیح سقا - ایبیری - شلی، چاپ سوم، بیروت، ۱۹۷۱، ج ۱، صص ۱۶۴-۶۶. ابن سعد، الطبقات الکبری، لیدن، ۱۹۰۹، ج ۱، صص ۱-۶۰؛ طبری، تاریخ الرسل و الملوک، قاهره، ۱۹۶۰، ج ۲، صص ۲۴۳ به بعد، بیهقی، دلائل النبوه، تصحیح محمد عثمان، قاهره، ۱۹۶۹، ج ۱، صص ۶۴-۸۶. گسترش و پرداخت به این مضمون البته در آثار عرفانی صورت گرفته است (از جمله رجوع شود به: ابن سبعین، «رساله فی انوار النبی»، در رسائل، تصحیح عبدالرحمن بدوی، مصر، بدون تاریخ، صص ۲۰۱-۱۱. در این رساله به ۳۳ کیفیت نورمحمدی پرداخته شده است) و برای کتابشناسی آن رجوع شود به پژوهش‌های بالا. درمورد واکنش اهل تسنن در برابر این احادیث شیعی، رجوع شود به

U. Rubin, *Ibid*, pp. 113-14; T. Andrae, *Ibid*, pp. 319 ff.

۱۰. ازجمله: ابن بابویه، علل الشرائع، همان، باب ۱۱۶، صص ۱۳۵ به بعد؛ کمال الدین، باب ۳۱، ص ۳۱۹؛ کتاب الخصال، تصحیح و ترجمه فارسی کمراهی، تهران، ۱۳۲۹ شمسی، ج ۲، صص ۳۰۷-۱۰؛ خزارازی، کفایة الأثر، صص ۱۱۰-۱۱ و ۱۶۹-۷۰.
۱۱. ابن بابویه، علل الشرائع، همانجا؛ ابن بطریق، العمده، ص ۱۲۰؛ خصائص، ص ۱۴۵؛ حرّ عاملی، الجواهر السنیة فی الاحادیث القدسیه، بغداد، ۱۹۶۴، صص ۲۳۳، ۲۷۸، ۳۰۴-۳۰۵، ۳۰۷.
۱۲. رجوع شود به ص ۷۲ گزیده تفسیر جعفر صادق به وسیله نعمانی که به اسم شیخ مرتضی علم الهدی و تحت عنوان المحکم و المشابه در تهران بدون تاریخ به چاپ سنگی رسیده است. این حدیث در هیچیک از دو نسخه چاپ شده تفسیر جعفر صادق نیامده است (تفسیر جعفر الصادق، تصحیح P. Nwyia، در مجله دانشگاه سن ژوزف، بیروت، جلد ۴۳، ۱۹۶۸، شماره ۴، ۱۸۸-۲۳۰ و التفسیر الصوفی للقرآن عندالصادق، تصحیح ع. زیور، بیروت، ۱۹۷۹). این دو متن براساس نسخه حقائق التفسیر ابوعبدالرحمن سلمی تنظیم شده اند و باید متذکر شد که سلمی هرگونه نکته شیعی را از نسخه خود حذف کرده است. عجیب اینجاست که حدیث مذکور در يك دستنوشته حقائق التفسیر حفظ شده است (دستنوشته ینی جامع ترکیه، شماره ۴۳. رجوع شود به: P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970, p. 159, note 3.
- باید افزود که در تفسیر امامیه از آیه نور (قرآن، ۲۴: ۲۴)، اشارات مختلف متن قرآن به نور و آلات و ادوات آن به عنوان تأویل انوار معصومین تعبیر شده است (ازجمله، رجوع شود به: کلینی، اصول کافی، تصحیح و ترجمه مصطفوی، چهار جلد، تهران، بدون تاریخ؛ کتاب الحجّه، باب «ان الائمه نور الله»، ج ۱، ص ۲۷۸، شماره ۵؛ ابن بطریق، العمده، صص ۱۸۶، ۲۱۹-۲۲۰؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابیطالب، جلد ۱، صص ۲۴۰ به بعد، مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۳۰۴ به بعد.
۱۳. کلینی، اصول کافی، «کتاب التوحید، باب العرش و الكرسي»، ج ۱، شماره ۲، ص ۱۷۷ و شماره ۶، ص ۱۷۹ (حدیث امام جعفر که در آن «عرش» مترادف «علم» شمرده شده است).
۱۴. ابن عیاش جوهری، مقتضب الأثر، همان، ص ۷۵.
۱۵. ابن بابویه، کتاب التوحید، تصحیح حسینی تهرانی، تهران، ۱۳۹۸ هـ. ق/۱۹۷۸، باب ۵۰، «باب العرش و صفاته»، شماره ۱، صص ۳۲۱-۲۲. متن حدیث پیچیده است: مقصود از این شمارش نامنظم چیست؟ آیا «المشیته» و «صفات الاراده» نیز به «علم» مربوط می شوند یا دربرابر «علم» قرار می گیرند؟ آیا لفظ «ترك» بهرآستی در اینجا به معنای بی حرکتی و سکون است؟ (مترجم کتاب به فارسی، شیخ محمدعلی بن محمد حسن اردکانی، این واژه را ترجمه نکرده است. رجوع شود به اسرار توحید، تهران، بدون تاریخ، ص ۳۶۹).
۱۶. ابن بابویه، علل الشرائع، باب ۱۸، ص ۲۳ و نیز باب ۱۵۶، ص ۲۰۸؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۱۵۰ به بعد و ۱۹۲ به بعد (با استناد به تفسیر امام حسن عسکری). در آثار سنی، اصطلاح «اشباح نور» یا «اشباح» معمولاً برای توصیف فرشتگان به کار رفته و از آنها به عنوان «اجسام لطیفه نورانی» یادشده (مثلاً: زرقانی، شرح علی المواهب اللدنیة للسلطانی، چاپ بیروت، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۹ به بعد.
۱۷. ابن بابویه، همان، باب ۱۳۰، ص ۱۶۲؛ کمال الدین، ج ۲، باب ۳۳، شماره ۷، صص ۳۳۵-۳۶.
۱۸. نعمانی، کتاب الغیبه، همان، ص ۳۲۸، شایع نیا ص مقتضب الأثر، همان، ص ۹۵؛ مجلسی، بحار الانوار، همان، ج ۲۵، ص ۲۵ (استناد به کلینی). گاه سایه های نورانی سبزرنگ توصیف شده اند (مثلاً: بحار الانوار، ج ۲۳، ص ۲۳-۲۴: «ما نزد پروردگار خود بودیم و غیر ما هیچکس نبود، پوشیده در سایه های سبز. . .» نخستین چیزی که خدا آفرید محمد بود و ما اهل بیت او و خدا ما را از نور عظمت خویش آفرید و سپس ما را به صورت سایه هایی سبزرنگ در برابر

- خویش قرار داد حال آنکه نه آسمان آفریده شده بود و نه زمین، نه روز و نه شب، نه آفتاب و نه ماه».
۱۹. نعمانی، کتاب الغیبه، همان، ص ۳۲۸؛ خزاز رازی، کفایة الأثر، همان، ص ۱۱۲.
۲۰. نعمانی، همان، ص ۲۷۴ و ۳۰۹؛ ابن بابویه، امالی، همان، مجلس ۸۹، شماره ۹، ص ۶۱۲.
۲۱. خزاز رازی، کفایة الأثر، همان، صص ۱۶۹-۷۰. باید گفت که در اینجا انوار امامان به عنوان محتوای اسم محمد و جوهر آن وصف شده است.
۲۲. خزاز رازی، همان، صص ۱۱۰-۱۱؛ ابن بابویه، خصال، همان، ج ۱، ص ۱۵۶. بنابر احادیث امامیه، پیامبر اسلام معراج های بسیار داشته است و عدد آنها اغلب صد و بیست برشمرده شده است (مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۳۷۸ به بعد، یا استناد به صفار قمی و کلینی).
۲۳. حدیث نبوی: خزاز رازی، همان، ص ۱۷۰. ابن عیاش، همان، ص ۱۲۳.
۲۴. حدیث حسین بن علی زین العابدین: ابن بابویه، کمال الدین، همان، باب ۱۸، ص ۲۳؛ باب ۹۷، ص ۱۱۸؛ باب ۱۵۷، صص ۲۰۸-۲۰۹؛ عیون اخبار الرضا، ج ۱، باب ۲۶، ص ۲۶۲ به بعد؛ خزاز رازی، کفایة الأثر، همان، ص ۱۷۱؛ ابن عیاش، همان، ص ۱۲۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۲۶.
۲۵. صفار قمی، بصائر الدرجات، تصحیح کوجه باغی، تبریز، چاپ دوم، بدون تاریخ، ص ۶۷، ۶۹؛ نعمانی، کتاب الغیبه، همان، ص ۱۳۷. ابن عیاش، همان، ص ۵۸؛ جعفر بن محمد ابن قولویه، کامل الزیارات، چاپ سنگی ایران، بدون تاریخ، صص ۲۶-۲۷. در سنت امامیه، «اجته» جزو موجودات روحانی برشمرده نشده اند. با اینهمه، چه بسا فرمانبر امامان اند و، بنابراین، موجوداتی سودمند شمرده شده اند و از این باب در برابر «نسناس» (به فتح یا کسر نون اول) قرار دارند. «نسناس» ها موجوداتی هستند ساکن زمین، عفریت و بدکار که همواره با دشمنان ائمه مقایسه شده اند. در مورد اعتقاد به جنّ نزد مسلمانان، رجوع کنید به: شهاب الدین بن حجر (درگذشت ۹۷۳ هجری)، الفتاوی الحدیثیه، قاهره، ۱۳۲۵ هـ. ق، ص ۱۶۶ به بعد. در مورد متون قدیم تر: ابن ندیم، کتاب الفهرست، تصحیح فلوجل، ص ۳۰۸.
۲۶. صفار قمی، بصائر الدرجات، همان، صص ۷۰، ۷۴-۷۵؛ ابن بابویه، علل الشرایع، باب ۱۰۱، ص ۱۲۲؛ ابن عیاش، همان، ص ۴۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۵۱، ص ۱۴۹ به بعد. در مورد گروه پیامبران اولوالعزم (قرآن، الاحقاف: ۳۵) و دلایل برنشردن آدم در میان آنان، رجوع شود به: ابن بابویه، همان، باب ۱۰۱.
۲۷. صفار قمی، همان، صص ۷۹-۸۰؛ کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر»، ج ۳، باب ۳، ص ۱۲ به بعد؛ ابن بابویه، فضائل الشیعه، تصحیح فشاخی (همراه با متن صفة الشیعه) با ترجمه فارسی، تهران، ۱۳۴۲ شمسی، صص ۱۱-۱۲. در دوره امامان دوازدهگانه تاریخی، لفظ «مؤمن» به معنای «شیعیان حقیقی» یعنی رازآشنایانِ تعالیم سرّی امامان و لفظ «مسلم» به معنای مسلمانان سنّی مذهب یا شیعیان معمولی بکار می رفته است.
۲۸. در مورد مضمون «میشاق» و بسط آن بویژه در ادبیات عرفانی، رجوع کنید به
- L. Massignon, "Le Jour du Covenant", *Oriens*, 15, 1962; *La passion de Hallāj*, Paris, 1975, s.v. "mithāq"; L. Garder, "Les noms et les statuts", *Studia Islamica*, 5, 1956; id. "Fins dernières selon la théologie musulmane", *Revue Thomiste*, 2, 1957.
۲۹. در پاسخ به اینکه «چگونه [موجودات پاک] پاسخ دادند حال آنکه ذره بودند؟»، امام ششم چنین می گوید: «در جهانِ میشاق، [خداوند] چیزی در آنها نهاد که به آنها اجازه پاسخ می داد.» (کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر»، باب ۴، ج ۳، ص ۱۹). به رغم ابهام سخن امام جعفر صادق، مفسران گفته وی را اشاره ای به قوه «شعور»، «ادراک» یا «نطق» شمرده اند (مثلاً، رجوع کنید به: مجلسی، مرآة العقول، ج ۲، صص ۱۲-۱۳ با استناد به شیخ مفید و مرتضی علم الهدی). شاگردی که پرسش را مطرح کرده ابویصیر است. سه تن از شاگردان امام ششم صاحب این کتبه بوده اند: (۱) عبدالله بن محمد اسدی کوفی؛ (۲) لیث بن بختری مرادی؛ (۳) یحیی بن ابی القاسم اسدی مکفوف (مدرس، ریحانة

الادب، تبریز، بدون تاریخ، ج ۷، صص ۳۴-۳۷).

۳۰. سوگندهای چهارگانه باعث شده که در احادیث ائمه گاه از لفظ «موثیق» (جمع ميثاق) استفاده شود (صفار قمی، بصائر الدرجات، صص ۷۰-۷۱ و ۸۰-۸۱؛ کلینی، اصول کافی، ج ۳، صص ۱۲-۱۳؛ نعمانی، کتاب الغیبه، ص ۲۷۴؛ ابن بابویه، علل الشرایع، ج ۱، باب ۹۷، ص ۱۱۷؛ باب ۱۰۴، ص ۱۲۴؛ ج ۲، باب ۱، ص ۳۱۲ به بعد؛ حرّ عاملی، الجواهر السنّیه، ص ۲۱۵؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۶، صص ۲۷۹-۲۸۰).

۳۱. صفار قمی، همان، بخش ۲، فصل ۷، شماره ۲؛ کلینی، همان، کتاب الایمان و الکفره، باب ۱، ج ۳، ص ۱۲، شماره ۱۴۵۱؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۲۷۹، شماره ۲۲. در دنباله حدیث چنین روایت شده که آدم (که جزو پیامبران شمرده شده)، دودل مانده و سوگندهای سه گانه ولایت را ادا نمی کند و در نتیجه جزو پیامبران اولوالعزم («صاحب اراده راسخ») نمی شود. آیه قرآنی «و ما پیش از این با آدم پیمان بسته بودیم ولی او فراموش کرد و ما عزمی در او نیافتیم»، (طه: ۱۱۵) را امامان در همین جهت تفسیر کرده اند. در احادیث دیگر چنین آمده که پس از آفرینش مادی، آدم به برتری معصومین اعتراف کرده و پس از توبه چهار سوگند را ادا کرده است (مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۱، ص ۳۱۱-۱۲ با استناد به کلینی و ابن بابویه). در مورد سوگند دیگر «موجودات پاک» (فرشتگان، موجودات روحانی و مؤمنان)، رجوع شود به مآخذ پانوش ۳۰ و نیز ابن عیاش، همان، ص ۵۹ و ابن قولویه قمی، همان، ص ۲۶.

۳۲. ابن عیاش، همان، ص ۶۳.

۳۳. ابن بابویه، علل الشرایع، همان، باب ۱۸، ص ۲۳.

۳۴. این حدیث با اختلافاتی اندک در متن، در چند کتاب ابن بابویه نقل شده است: علل الشرایع، باب ۷، ص ۵ به بعد؛ کمال الدین، باب ۲۳، شماره ۴، صص ۲۵۴-۵۵؛ عیون اخبار الرضا، ج ۱، باب ۲۶، شماره ۲۲، ص ۲۶۲ به بعد. در اینجا حدیث از مآخذ نخست ترجمه شده، زیرا روایت آن از دیگر روایات کامل تر می نماید. چه بسا ابن بابویه این حدیث را از یکی از منابع اصلی خود به نام کتاب تفضیل الانبیاء و الأئمه علی الملئکه برگرفته است (علل الشرایع، صص ۲۰-۲۷، ۲۱۱ به بعد). این کتاب اثر محمدبن بحر زهنی از نویسندگان شیعی سده های سوم و چهارم هجری است که دست کم صاحب سه کتاب بوده که هیچیک از آنها در دست نیست و تنها قسمتهایی از آنها در کتاب های نویسندگان بعدی نقل شده است: (۱) تفضیل، همان؛ (۲) الفروق بین الاباطیل و الحقوق (علل الشرایع، صص ۲۲۰-۱۱)؛ (۳) الحجّه فی ابطاء القائم (ابن بابویه، کمال الدین، ج ۲، صص ۳۵۲-۵۷، ۴۱۷-۲۲)؛ و نیز طوسی، کتاب الغیبه، صص ۱۰۴-۱۰۸، ۱۲۴-۲۸). برخی از طبقات نویسان شیعه محمدبن بحر را شیعه غالی انگاشته اند. در مورد این شخصیت رجوع شود به: کشی، رجال، بمبئی، ۱۳۱۷ هـ. ق، ص ۱۴۷؛ نجاشی، رجال، بمبئی، ۱۳۱۷ هـ. ق، صص ۱۸۹، ۲۱۹-۲۰، ۲۷۱؛ طوسی، الفهرست، چاپ نجف، ۱۹۳۷ میلادی، ص ۱۳۲؛ ابن داود حلی، رجال، نجف، ۱۹۷۲، صص ۲۷۰، ۲۷۷.

۳۵. «لا حول و لا قوه الا بالله». واژه «حول» دارای دو معنای اصلی است، یکی قوت، نیرو و دیگری تغییر، دگرگونی، تبدیل. در جمله مقدس «لا حول و لا قوه الا بالله» البته تنها معنای نخست را می توان پذیرفت، حال آنکه در جمله پیامبر «لا حول لنا و لا قوه الا بالله» که در آن لفظ «لنا» به جمله نخست افزوده شده، شاید عمداً دو پهلویی معنایی حفظ شده است، زیرا اگر به لفظ «حول» معنای دوم را بدهیم، ترجمه چنین خواهد بود: «دگرگونی را در ما راه نیست و ما را نیرویی نیست مگر از خدا». جمله پیامبر به این صورت در علل الشرایع (ص ۶) و عیون اخبار الرضا (ج ۱، ص ۲۶۳) آمده اما در کمال الدین (ص ۲۵۵) لفظ «لنا» از آن حذف شده و در نتیجه جمله مقدس دوبار تکرار شده است.

۳۶. گفتنی است که در این تعلیم بنیادین ماقبل زمانی، چهار جمله مقدس مسلمانان بطور اعم و چهار «ذکر» بطور اخص آموزش داده شده است: «لا اله الا الله»، «الله اکبر»، «لا حول و لا قوه الا بالله» و «الحمد لله». نخستین جمله تعلیم

بازگو نشده است، ولی از لفظ «سبحنا» می‌توان نتیجه گرفت که جمله موردنظر «سبحان الله» بوده است که بازیکی از اذکار است. باید افزود که از نظر عرفا این جملات دارای نیروی خارق العاده‌ای بوده و حاوی اسرار روحانی و معنوی و حتی جادویی است (رجوع شود به حدیث امام جعفر صادق: «... ما به سایه‌ها اسرار علم یگانگی و ستایش را می‌آموزیم» در همین مقاله).

۳۷. در اینجا گفتن چند نکته ضروری است. به موازات احادیثی که اکنون به بررسی آنها پرداخته‌ایم، احادیث دیگری موجود است دربارهٔ دو نیروی کیهانی «عقل» و «جهل» (رجوع شود از جمله به: کلینی، اصول کافی، «کتاب العقل و الجهل»). عقل نخستین آفریدهٔ خداوند از طرف راست عرش او و از آب شیرین و گواراست و صفت او اطاعت از پروردگار و نزدیکی جستن به اوست. پس از عقل، جهل از آب تلخ و شور آفریده می‌شود و صفت او نافرمانی از خداوند و دوری جستن از اوست. سپس خدا دو سپاه از هفتاد و پنج صفت پسندیده و ناپسند را به ترتیب در اختیار عقل و جهل می‌گذارد تا این دو نیروی کیهانی از پیش از آفرینش مادی با یکدیگر به مبارزه پردازند. در تمامی احادیث مربوط به عقل و جهل و سپاهیان ایشان، همگونی این دو نیرو، به ترتیب، با ائمه و مریدانشان، از یکسو، و دشمنان ائمه و طرفداران آنها، از سوی دیگر، آشکار است. مضمون پیچیدهٔ عقل به عنوان «امام کیهانی» و تحول معنایی آن در سنت امامیه پس از متأثر شدن این سنت از تفکر کلامی معتزله، موضوع فصل دیگری است از کتاب زیر چاپ نگارنده.

۳۸. صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۲، فصل ۷، شماره‌های ۲ و ۶، صص ۷۰-۷۱ و نیز همان حدیث با اندکی اختلاف در: کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر»، باب ۱، شماره ۱۴۴۹؛ ج ۳، ص ۱۰. در حدیث شماره ۱۴۴۸ همین کتاب آمده که «مردمان راست» مردمان طاعت و بهشت و «مردمان چپ» مردمان معصیت و دوزخند. در مورد «اصحاب الیمین» و «اصحاب الشمال» همچنین رجوع شود به: ابن عیاش جوهری، مقتضب الأثر، همان، صص ۹-۱۰. این اصطلاحات هر دو قرآنی هستند (سورهٔ واقعه: ۲۷ و ۴۱).

۳۹. کلینی، اصول کافی، «کتاب الایمان و الکفر»، باب ۵ (باب فطرة الخلق علی التوحید)، ج ۳، صص ۱۹-۲۱. در اینجا پنج حدیث آورده شده که چهارتای آنها از جعفر صادق و یکی از محمد باقر است و در تفسیر آیات زیر روایت شده: سورهٔ اعراف: ۱۷۲ (پیش از این نقل شد. برابر پانوش ۲۸)، سورهٔ روم: ۳۰ (فطرتی که خداوند مردمان را طبق آن سرشته)، سورهٔ لقمان: ۲۵ («و چون از ایشان بررسی چه‌کس آسمان‌ها و زمین را آفرید، خواهند گفت خداوند.») و نیز در تفسیر حدیث نبوی: «هر نوزادی بنابر فطرت زاده می‌شود.» منظور از این احادیث یکی دادن بُعدی کیهانی و بنیادین به اختلاف «مسلم» و «مؤمن» و دیگر اثبات کفر پنهان اهل تسنن است که مضمون ولایت را نپذیرفته‌اند. بکار بردن واژه‌های «اسلام» و «مسلم» به معنای سرسپردگی به ظاهر دین و فراموشی بُعد باطنی آن، البته اتفاق نیست.

۴۰. در مورد نیروی «بصیرت» ماقبل زمانی معصومان که در احادیث با عناوین «رؤیت» یا «علم طینت» مشخص شده، گاه آشکار و گاه به اشاره سخن به میان آمده است. حدیث امام محمد باقر: «خداوند در روز میثاق، از شیعیان ما که به صورت ذره بودند، در مورد ولایت ما و اقرار به ربوبیت خدا و پیامبری محمد پیمان گرفت و سپس فرزندان آدم را که هنوز در گِل (طینت) به صورت سایه بودند به محمد نشان داد و آنگاه آنها را از گِل آدم آفرید و رسول خدا ایشان را شناخت و به علی شناساند و ما نیز ایشان را می‌شناسیم.» (صفار قمی، بصائر الدرجات، ص ۸۹). حدیث امام جعفر صادق: «امام چهره‌ها و اسامی مریدان خویش و دشمنان خویش را می‌شناسد زیرا گلی را که ایشان از آن خلق شده‌اند می‌شناسد.» (همان، ص ۳۹۰ و نیز بخش ۲، فصل‌های ۱۴ تا ۱۶: «پیامبر خدا آنچه را در [جهان] سایه‌ها و ذرات دیده می‌شناسد.» «امیر مؤمنان آنچه را در [جهان] میثاق دیده می‌شناسد.» «امامان آنچه را در [جهان] میثاق دیده‌اند می‌شناسند.»).

همچنین رجوع شود به این بابویه، علل الشرایع، باب ۱۳۹، ص ۱۷۳؛ عیون اخبار الرضا، ج ۲، ص ۲۲۷؛ فضائل الشیعه، ص ۳۱، شماره ۲۷؛ و نیز ابن عیاش، همان، ص ۴۱.

۴۱. صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۱، فصل ۹، صص ۱۴-۱۹ و فصل ۱۰، صص ۱۹-۲۵؛ کلینی، اصول کافی، «کتاب الحجّه»، باب «خلق ابدان الائمه و ارواحهم و قلوبهم»، ج ۲، صص ۲۳۲-۳۴؛ «کتاب الایمان و الکفر»، باب طینه المؤمن و الکافر، ج ۳، صص ۲-۱۶. این احادیث همیشه از روشنی و انسجام برخوردار نیستند و بویژه نزد کلینی، ابهام در نقل احادیث مربوط به موجودات آفریده شده از یکسو و گلی که موجودات از آن سرشته شده‌اند، از سوی دیگر، تعادل و موازات کلی نظام را بهم زده است. صفار قمی به نظر دقیق‌تر و اصولی‌تر از شاگرد خویش کلینی به نظر می‌آید و یکی از احادیثی که وی نقل کرده به بهترین نحو مطلب را خلاصه کرده است: «خداوند بدن‌های محمد و اهل بیت او را از گِلِ عَلَیْنِ آفرید و ارواح و دل‌های ایشان را از گِلِ بالاتر از عَلَیْنِ و بدن‌های مریدان ما و پیامبران را از گِلِ پایین‌تر از عَلَیْنِ و ارواح و دل‌های ایشان را از گِلِ عَلَیْنِ. از اینجاست که دل‌های مؤمنان ما از بدن اهل بیت محمد است. و خداوند دشمن اهل بیت را [یعنی روح و دل و بدن او] و نیز ارواح و دل‌های طرفداران او را از گِلِ سَجِّینِ آفرید و بدن‌های طرفداران را از گِلِ پایین‌تر از سَجِّینِ و از اینجاست که دل‌های این طرفداران از بدن‌های سرکردگانشان است و هر دلی مشتاقِ بدنِ خویش است.» (صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۱، فصل ۹، شماره ۲، حدیث امام پنجم، محمد باقر). در بخش دوم این مقاله، به بررسی عمل معنوی «دیدن نور امام در دل» خواهیم پرداخت و شاید به این وسیله بتوانیم کلیدی برای حلّ جملهٔ معماگونهٔ «هر دلی مشتاق بدن خویش است» بیابیم.

۴۲. تاکنون نتوانسته‌ام در قطعاتی که از تفاسیر ائمه بجا مانده، نکات عقیدتی مبسوطی دربارهٔ عَلَیْنِ و سَجِّینِ بیابم. در حدیثی منسوب به امام محمد باقر به نقل از تفسیر علی بن ابراهیمی قمی، «عَلَیْنِ» به آسمان هفتم و «سَجِّین» به زمین هفتم تعبیر شده است (تفسیر قمی، بدون محل، ۱۳۱۳ ه.ق، ص ۷۱۶). در حدیث دیگری منسوب به امام جعفر صادق، به نقل از همین کتاب چنین آمده که مقصود از «فُجَّار» (بدکاران) در آیهٔ قرآن، ابوبکر و عمر است (که از آنها به‌عنوان «فلانی و فلانی» و نیز «اولی و دومی» یاد شده) و همچنین مقصود از «ابرار» (نیکان) معصومین چهارده‌گانه است (تفسیر قمی، صص ۷۱۶-۱۷). علاوه بر این، در تفسیر امام جعفر صادق نکات جالبی دربارهٔ «ابرار» و «فُجَّار» آمده که، چنانکه دیدیم، بنابر نصّ قرآن، به ترتیب، با «عَلَیْنِ» و «سَجِّین» مرتبط هستند. در تفسیر آیهٔ زیر: «آری نیکان از برای نعیم هستند و بدکاران از برای حجیم»، (سورهٔ انفطار: ۱۲-۱۳)، امام ششم چنین می‌گوید: «نعیم یعنی شناخت و دیدار (النعیم المعرفة و المشاهده) و حجیم یعنی نادانی و پوشیدگی (الجحیم الجهل و الحجاب)» و بنابر یک روایت دیگر: «مقصود از حجیم نفوس است که برای آنها آتش دوزخ افروخته شده» (تفسیر جعفر، تصحیح P. Nwyia، ص ۲۲۸). با آنکه در حقائق التفسیر سلمی، که تفسیر امام ششم از آن برگرفته شده، واژه‌ها از چارچوب شیعی خود خارج شده‌اند، اما باید دانست که در درون این چارچوب منظور از «شناخت» البته شناختِ خداست که جز با شناخت امام ممکن نیست، زیرا امام، به دلیل رتبهٔ وجودی و نقش کیهانی خویش، تجلّی وجه شناختنی پروردگار است. در همین چارچوب، مقصود از «دیدار»، مشاهدهٔ نور امام در لطفهٔ دل یا، به عبارت دیگر، «مشاهدهٔ وجه خداوند» است (رجوع شود به بخش دوم این مقاله). واژه‌های «نادانی» و «پوشیدگی» درست مضامین مخالف «شناخت» و «دیدار» را می‌رسانند.

۴۳. در سنّت اثنی عشری، مضمون «کتاب» از اهمیت عقیدتی ویژه‌ای برخوردار است. «کتاب» عبارت است از حامل و قالب معرفت حقیقی و علم حقایق جزئی و کلی. از این دیدگاه میان «کتاب‌های علوی کیهانی» (أمّ الکتاب، علین) و «کتاب ناطق»، یعنی امام، ارتباط مستقیمی هست، زیرا امام حامل همهٔ دانش‌های سرّی مقدس است و اصطلاحاتی چون «کتاب ناطق» یا «قرآن ناطق» از القاب امامان است. همین ارتباط را می‌توان میان «کتاب سفلی کیهانی» (سَجِّین) و دشمنان ائمه، یعنی «پیشوایان تاریکی» (ائمه الظلام)، دید.

۴۴. کلینی، اصول کافی، «کتاب الحجّه»، باب خلق ابدان الائمه، شماره ۲، ج ۲، صص ۲۳۲-۳۳. در مورد جایگزینی «عرش» و «عَلَیْنِ»، رجوع شود به: صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۱، فصل ۹، شماره ۱۲، ص ۱۷.

خالی از فایده نیست اگر یادآور شویم که در متون سنّی، مکه (و گاه مدینه) «بازتابِ زمینی» آن مکان آسمانی معرفی شده که از خاک آن پیامبر اسلام آفریده شده است (رجوع کنید، از جمله، به: زرقانی، شرح علی المواهب اللدنیّه، ج ۱، ص ۴۳؛ حلبی، السیره الحلبیه، بیروت، بدون تاریخ، ج ۱، ص ۱۴۷. و برای مآخذ دیگر رجوع شود به:

M. J. Kister, "You Shall Only Set Out for Three Mosques", *Le Muséon* 82, 1969, p. 187, note 63.

اشاره به مدینه در این متون ناگزیر باید ریشه در این عقیده قدیمی داشته باشد که خاکِ سرشتِ هرکس از محل دفن او برداشته شده است («تربة الشخص مدفنه»): زرقانی، همان، ج ۱، ص ۴۲-۴۳.

۴۵. در اینجا چه بسا منظور آدمِ دورِ فعلی بشریت است، زیرا در سنت قدیمی امامیه اعتقاد به آفرینش دوره‌ای و بشریت‌های پیاپی به چشم می‌خورد، ولی امامان در این مورد توضیح گسترده‌ای نداده‌اند. در تفسیر آیه ۱۵ سوره قاف («آیا ما پس از آفرینش نخست خسته شده‌ایم که ایشان در مورد آفرینش جدید به تردید افتاده‌اند؟») امام محمد باقر چنین می‌گوید، «هنگامی که خداوند این آفریدگان و این جهان را نابود سازد و مردمان بهشتی و دوزخی به مقصد خویش رسند. خداوند جهان دیگری خواهد آفرید متفاوت با این جهان و مردمان دیگری که به زن و مرد تقسیم نشده‌اند و ایشان او را خواهند پرستید و به یگانگی وی گواهی خواهند داد و پروردگار برای حمل ایشان زمین تازه‌ای خواهد آفرید و آسمان تازه‌ای برای سایه افکندن بر ایشان. آیا چنین می‌پنداری که خدا تنها این جهان را آفریده و بشری غیر از شما خلق نکرده؟ نه، چنین نیست، او هزار هزار جهان آفریده و هزار هزار آدم و تو در آخرین این جهان‌ها و در میان آخرین آدمیان زندگی می‌کنی.» این بابویه، کتاب التوحید، باب ۳۸، شماره ۲، ص ۲۷۷؛ ابن عیاش، مقتضب الأثر، همان، ص ۱۴۳. مخاطب امام در این حدیث ابوسعیدالله جابرین یزید جعفی (درگذشت ۱۲۸ یا ۱۳۲ هـ.ق)، شاگرد معروف امام پنجم و ششم است که ناقل بسیاری از احادیث عرفانی و باطنی بوده است (در مورد او رجوع کنید به: کتبی، رجال؛ بخاشی، رجال؛ طوسی، رجال؛ ص ۱۱۱، شماره ۶ و ص ۱۶۳، شماره ۳۰؛ اردبیلی، جامع الرواة، قم، ۱۳۳۱ شمسی، ج ۱، ص ۱۴۴). مضمون آفرینش ادواری و اکواری و بسط آن بیشتر در متون اسمعیلیه به چشم می‌خورد. در این مورد رجوع شود به

H. Corbin, *Temps cyclique et gnose ismaélienne*, Paris, 1982.

۴۶. قرآن، سوره اعراف: ۱۱ به بعد؛ سوره حجر: ۲۶ به بعد؛ اسرئیل: ۶۱ به بعد؛ کهف: ۵۰؛ صاد: ۷۴ به بعد. در احادیث امامیه، ابلیس نمونه بنیادین «پیشوایان تاریکی» یعنی دشمنان ائمه و مریدان ایشان است. ابلیس نخستین کسی است که نور نبوت ولایت را بازنشناخته و از این دیدگاه مترادف با «جهل» یعنی نیروی کیهانی نادانی و تاریکی است.

۴۷. حدیث نبوی «برتری پیامبر و حجت‌های خداوند بر فرشتگان»، ابن بابویه، علل الشرائع، همان، ص ۶؛ عیون اخبار الرضا، ج ۱، ص ۲۶۳؛ کمال الدین، ص ۲۵۵.

۴۸. ابن بابویه، علل الشرائع، باب ۱۵۶، ج ۱، ص ۲۰۹. جمله مربوط به «پشت پدران و زهدان مادران پاکیزه از آلودگی شرك و کفر» در چارچوب کلی مسأله کیش نیاکان پیامبر قرار می‌گیرد؛ مسأله‌ای که در ادبیات وابسته به سیره نبوی و حدیث به تفصیل به آن پرداخته شده است. بنابر اعتقاد امامیه، همه نیاکان پیامبر، و در نتیجه امامان، «مسلمان» یعنی مؤحد بوده‌اند و آیین ابراهیم یعنی آیین «حنیفان» داشته‌اند. یکی از نتایج این امر آن است که فرزندان ایشان نامشروع نبوده‌اند (اصطلاح «زناهی کفر») (رجوع شود به: ابن بابویه، امالی، مجلس ۸۹، شماره ۱۱، ص ۶۱۴؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابیطالب، ج ۱، ص ۳۷ به بعد. ۱۳۲ به بعد؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۱۰ به بعد و ج ۱۵، ص ۱۱۷-۲۷: «امامیه در این امر اتفاق دارند که پدر و مادر پیامبر و نیاکان وی تا آدم همگی مسلمان و از صدیقان و حنیفان بوده‌اند.») بسیاری از سنّیان نیز همین نظریه را دارند و بویژه بر مؤحد بودن عبدالمطلب و دو پسر او عبدالله و ابوطالب تأکید می‌کنند (از جمله: ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۲ و ۳۱. حدیث نبوی: «من از آدم تا به حال از پیوند مشروع زاده‌ام و

نه از پیوند نامشروع. از زناهی اهل جاهلیت هیچ چیز مرا نیالوده است. «؛ بیهقی، دلائل النبوه، ج ۱، ص ۱۳۱؛ سیوطی، الخصائص الکبری، قاهره، ۱۹۶۷، ج ۱، صص ۹۳-۹۶؛ ابن جوزی، الوفا باحوال المصطفی، قاهره، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۳۵ به بعد و ۷۷-۷۸؛ فسطانی، ارشاد الساری لشرح صحیح البخاری، بیروت، ۱۳۲۳ هـ. ق، ج ۶، ص ۳۱ به بعد؛ حلبی، السیره الحلبیه، ج ۱، ص ۴۲ به بعد؛ زرقانی، همان، ج ۱، ص ۶۶ به بعد و ۱۷۴ به بعد. گویا ابن بنی هاشم بوده‌اند که در مبارزهٔ خویش علیه بنی امیه طرفدار شیعیان و بنی عباس بوده و بر والایی کیش نیاکان پیامبر همگی و عبدالمطلب بویژه تأکید داشته‌اند. یادآور می‌شویم که عبدالمطلب نیای مشترک عبدالله، ابوطالب، و عباس بوده است و به‌عنوان فردی مؤحد و متقی شناسانده شده که نور نبوت را در خویش داشته است. بعکس، امیه، نیای بنی امیه، با صفاتی درست خلاف صفات بالا نمایانده شده است (مثلاً، ابن هشام - که در تمایلات هاشمی استادش ابن اسحق تردیدی نیست - السیره النبویه، چاپ سوم، بیروت، ۱۹۷۲، ج ۱، ص ۱۸۰؛ بلاذری، انساب الاشراف، تصحیح Schloesinger، اورشلیم، ۱۹۳۸، ۴ب، ص ۱۸ گفتار عبدالله بن عباس علیه یزیدبن معاویه، خلیفهٔ اموی، و حدیثی به نقل از عوانه بن حکم، درگذشت ۱۴۷ هجری). درمورد ضدیت عبدالمطلب و امیه، همچنین رجوع کنید به: ابوالفرج اصفهانی، کتاب الاغانی، چاپ جدید بیروت، ۱۹۷۰، ج ۱، صص ۸-۹. فخرالدین رازی با آنکه کوشیده از طریق استدلال منطقی پاک‌ی نسب پیامبر را اثبات کند، با این همه برای این نظریه ریشه‌ای شیعی قائل شده است (التفسیر الکبیر، تهران، بدون تاریخ، ج ۴، ۱۷۳-۱۷۴). از سوی دیگر، برخی از علمای اهل تسنن در برابر این نظریه واکنش نشان داده‌اند. مسلم در صحیح خود حدیثی نقل کرده که در آن پیامبر به یک تازه‌مسلمان چنین می‌گوید: «هم اکنون پدر من و پدر تو در دوزخند.» (صحیح مسلم، قاهره، ۱۳۳۴ هـ. ق/۱۹۱۵، ج ۱، صص ۱۳۲-۱۳۳؛ و نیز زرقانی، همان، ج ۱، ص ۱۷۹ که به مسلم استناد می‌جوید و می‌افزاید که در این حدیث منظور پیامبر از پدر خویش ابوطالب بوده است، زیرا عرب سرپرست را نیز پدر می‌خوانند؛ همچنین حلبی، همان، ج ۱، ص ۲۹؛ و نیز طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، چاپ جدید بیروت، ۱۹۷۲، ج ۱۱، صص ۳۰-۳۱.

U. Rubin, *Ibid.*

۴۹. درمورد این موضوع و مآخذ آن، رجوع کنید به مقاله

درمورد نور عبدالمطلب، همین مقاله، صص ۹۴-۹۶؛ نور عبدالله و آمنه، صص ۸۴-۸۹؛ نور ابوطالب، صص ۷۶-۷۵.

۵۰. ابن بابویه، علل الشرایع، باب ۱۱۶، صص ۱۳۴-۳۵؛ کمال الدین، ج ۱، باب ۲۴، شماره ۲۵، ص ۲۷۵. درمورد حضور نور نبوت - ولایت در آدم، رجوع کنید به: ابن عیاش، مقتضب الأثر، همان، ص ۸۲؛ مجلسی، بحار الانوار، ج ۲۱، صص ۳۱۱-۱۲؛ حضور نور در موسی، ابن عیاش، همان، ص ۴۱؛ مجلسی، ج ۵۱، ص ۱۴۹. مضمون دودمان نبوی محمد در نزد اهل تسنن نیز پذیرفته است، اما، برخلاف نظریهٔ گلدزیهر که در این دودمان نوعی نسب روحانی نوافلاطونی می‌یابد Goldziher "Neuplatonische", *Ibid.*, p. 340

چنین می‌نماید که از نظر نویسندگان سنی، انتقال نبوت از طریق جسمانی و به‌وسیلهٔ مایع منوی انجام گرفته است. رجوع شود به: ابن سعد، الطبقات الکبری، ج ۱، ص ۵ (...). از پیامبری به پیامبر دیگر تا [خداوند] تو را پیامبر برآورد. «؛ ابن کثیر، تفسیر، بیروت، ۱۹۶۶، ج ۵، ص ۲۱۵ (یعنی قالب به قالب شدن او از پشت یک پیامبر به پشت پیامبر دیگر تا آنجا که [خداوند] او را پیامبر برآورد. «؛ سیوطی، الخصائص الکبری، ج ۱، ص ۹۴ «و پیامبر همچنان در پشت پیامبران انتقال یافت تا مادرش او را بزاد. «؛ زرقانی، همان، ج ۱، ص ۶۷؛ و حلبی، همان، ج ۱، ص ۲۹. از نظر برخی نویسندگان، «مهر» یا خاتمی که نور نبوت بریدن پیامبر حگ کرده بود، او را «خاتم پیامبران» ساخته بود. درمورد این موضوع و بحث و گفتگوهای کلامی در این باب که سرانجام به‌عنوان یکی از اصول عقیدتی اسلامی پذیرفته شد، رجوع کنید به:

H. Birkeland, *The Legend of the Opening of Muhammad's Breast*, Oslo, 1955; Y. Friedmann, "Finality of Prophethood in Sunni Islam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 7, 1986.

۵۱. این دو دودمان یادآور دو دودمان «طبیعی» و «شاهانه» عیسی مسیح است (انجیل لوقا، ۳: ۲۳-۳۸؛ انجیل متی، ۱: ۱-۱۷). بسیاری از نام‌ها در دودمان‌های محمد و مسیح مشترک هستند.
۵۲. اثبات الوصیه للامام علی بن ابیطالب علیه السلام، منسوب به مسعودی، نجف، المطبعة الحیدریه، بدون تاریخ. در مورد این کتاب و مسائل مربوط به انتساب آن، رجوع کنید به:

Ch. Pellat, "Mas'udî et l'imamisme", *Le shi'isme imâmite*, Paris, 1970, pp. 69-90.

۵۳. ابن عیاش، مقتضب الأثر، صص ۵۱-۵۲؛ اثبات الوصیه، صص ۷۵-۹۰. مقایسه شود با: مسعودی، مروج الذهب، تصحیح Barbier de Meynard، ج ۱، صص ۸۰-۸۳؛ ج ۴، ص ۱۱۵.
۵۴. ابن بابویه، کمال الدین، باب ۲۲، شماره ۱، ج ۱، صص ۲۱۱-۲۱۳ و باب ۵۸، شماره ۴-۵؛ جلد ۲، ص ۶۶۴؛ و نیز کتاب من لایحضره الفقیه، تصحیح آخوندی، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۹۰ هـ. ق/۱۹۷۰، ج ۴، باب ۷۲، صص ۱۲۹-۱۳۰. «دودمان روحانی» حدود ۷۰ صفحه از اثبات الوصیه را به خود اختصاص داده (صص ۸-۷۴) و گروه نیاکان پیامبر بیش از دو برابر گروه حاضر است (۷۵ نام به جای ۳۵ تا). نویسنده کوشیده تا زمان «تاریخی» پیامبران و ائمه آنها را با آوردن نام پادشاهان همروزگارشان تعیین کند و، به این ترتیب، نام‌های گروهی از شاهان کتاب عهد عتیق و نیز پادشاهان ایران و یونان را در متن آورده است (مقایسه شود با: مروج الذهب، ج ۱، صص ۷۲-۷۳).

۵۵. صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۱، فصل ۲؛ ابن بابویه، کمال الدین، صص ۲۱۱-۱۲. در مورد مقایسه معصومین با پیامبران و قدیسان عهد عتیق و عهد جدید، رجوع شود به کمال الدین، صص ۲۵-۲۶ (علی دارای فضایل پیامبران گذشته است)؛ ابن شهر آشوب، مناقب آل ابیطالب، ج ۳، ص ۴۶ (در این کتاب رابطه پیامبر و علی با رابطه موسی و یوشع مقایسه شده است. شهرستانی این نظریه را به عبدالله بن سبأ نسبت داده است. رجوع شود به: الملل و النحل، تصحیح گیلانی، ج ۱، ص ۱۷۴ (و مقاله «عبدالله بن سبأ» در دایرة المعارف اسلام، اثر E. G. Hodgson) و ج ۲، ص ۲۱۹ (مقایسه علی و هارون)، ج ۳، ص ۱۶۶ (مقایسه حسن و حسین با دو پسر هارون، شبر و شبیر)، ج ۲، ص ۱۶۴ (مقایسه علی و سام)، ج ۱، ص ۲۵۸ (مقایسه دوازده امام و دوازده نقیب بنی اسرائیل)؛ اثبات الوصیه، ص ۲۵۹ (مقایسه دوازده امام و دوازده حواری مسیح)؛ خوارزمی، المناقب، نجف، ۱۹۶۵ میلادی، ص ۸۵ (مقایسه امام حسن با حضرت ابراهیم، امام حسین با حضرت موسی، و امام زین العابدین با حضرت هارون). بنابر بعضی روایات، حتی گاه دشمنان ائمه ایشان را پیامبر می‌انگاشته‌اند (کلینی، الروضة من الکافی، تصحیح و ترجمه فارسی رسولی محلاتی، تهران، ۱۳۸۹ هـ. ق، ج ۱، ص ۱۷۳ گفتار خلیفه اموی، هشام بن عبدالملک؛ و ابن بابویه، امالی، مجلس ۴۷، شماره ۴، ص ۲۷۸ گفتار یکی از خوارج). در این مورد همچنین رجوع کنید به:

A. J. Wensinck, "Muhammad und die Propheten", *Acta Orientalia*, 2, 1924. R. Sellheim, "Prophet, Chalif und Geschichte", *Oriens* 18-19, 1965-66; M. J. Kister, "Haddithū 'an Banī Isrā'īl", *Israel Oriental Studies* 2, 1972.

۵۶. «وصیت» (الوصیه) یا «میراث مقدس» همچنین شامل برخی اشیاء نیز هست: کتاب‌های مقدس پیامبران گذشته، کتاب‌های سرّی ائمه (مانند جفر و جامعه و مُصحف فاطمه) و برخی اشیاء متعلق به پیامبران گذشته با خواصّ خارق العاده (پیراهن آدم، تابوت موسی، سلاح محمد...). در اینجا نیز حضور دو خصیصه اصلی امام، یعنی علم و قدرت، نمایان است. در حدیثی از امام جعفر صادق، «الوصیه» همچنین نام يك «کتاب سر به مُهر» (کتاب مختوم) است که از آسمان برای پیامبر نازل شده و در آن دوازده نامه مُهر شده حاوی مأموریت هر يك از امامان گنجانده شده است (نعمانی، کتاب

الغیبه، صص ۸۲-۸۳).

۵۷. در مورد مضمون تناسخ رجوع شود به:

R. Freitag, *Seelenwanderung in der islamischen Häresie*, Berlin, 1985; G. Monnot, "La transmigration et l'immortalité," *Islam et religions*, Paris, 1986, Chapitre 12, pp. 279-295.

۵۸. نهج البلاغه، تصحیح و ترجمه فارسی فیض الاسلام، تهران، ۱۳۵۱، شماره ۹۳، ص ۲۷۹. اعتقاد به نوعی «دوباره‌زایی» در احادیث قدیمی امامیه به چشم می‌خورد. واژه «مَسْخ» به معنای زاده شدن در بدن يك حیوان پست چندین بار به کار رفته است (مثلاً: صفار قمی، بصائر الدرجات، بخش ۷، فصل ۱۶، صص ۳۵۳-۵۴؛ کلینی، روضه کافی، ج ۱، ص ۲۸۵ و جلد ۲، ص ۳۷؛ ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ج ۱، باب ۲۷، ص ۲۷۱؛ نعمانی، کتاب الغیبه، ص ۳۸۷). این مطلب در متون باطنیه و بویژه در نوشته‌های منسوب به جابرین حیان بسط و گسترش یافته است. متون منسوب به جابر شاید قدیمی‌ترین نوشته‌هایی باشد که در آنها چندین واژه برای انواع دوباره‌زایی آورده شده است: «مَسْخ» (زاده شدن به صورت انسانی)؛ «مَسْخ» (زاده شدن به صورت حیوانی)؛ «فَسْخ» (زاده شدن به صورت گیاهی)؛ و «رَسْخ» (زاده شدن به صورت جمادی). رجوع شود به:

"Katib al-Bayān" in *The Arabic Works of Jābir b. Hayyān*, éd. E. J. Holmyard, Paris, 1928, p.11.

«کتاب الاشمال» در مختار رسائل جابرین حیان، تصحیح پ. کروس (P. Kraus)، پاریس-قاهره، ۱۹۳۵ میلادی، صص ۵۴۹-۵۵۰.

"Kitāb al-ma'rifa" in *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften*, éd. Abu Rida, 1, 1984, p.57.

۵۹. کمیت بن زید اسدی، هاشمیات، قم، بدون تاریخ، ص ۶۹.

60. I. Goldziher, *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern, London, 1971, 1, pp. 45, 135; Idem, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910, S. 217; M.E.S. Hodgson, "How Did the Early Shi'a Become Sectarian", *Journal of the American Oriental Society* 75, 1955, pp. 1-13; W. M. Watt, "Shi'ism Under the Umayyads", *JRAS*, 1960, pp. 158-172.

U. Rubin, "Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition", in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1, 1979, pp. 41-64; M. Sharon, "The Development of the Debate Around the Legitimacy of Authority in Early Islam," *JSAI* 5, 1984, pp. 121-142; M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam. The History and Doctrine of Twelver Shi'ism*, New Haven - London, 1985, Ch. 2.

در این پژوهش‌ها از احادیث قدیمی امامیه کمتری خبری است. منابع یا غیرمستقیم‌اند یا متأخر. U. Rubin اساساً به اثبات الوصیه متکی است که امر انتساب و تاریخ نگارش آن هنوز پرسش‌انگیز است.

هنریک ساموئل نوبرگ، شرقشناس سوئدی

هنریک ساموئل نوبرگ (Henrik Samuel Nyberg) ۲۸ دسامبر ۱۸۸۹ در جنگل‌های برگس‌لاگن (Bergslagen) زاده شد. از میان نه خواهر و برادر، دومین فرزند خانواده بود. پدرش، کشیش کمکی کلیسا، مردی حساس و با فرهنگ بود که تربیتی کلاسیک داشت و به شدت از اندیشه‌های کی‌یر که‌گور (Kierkegaard) و درام‌های ایبسن (Ibsen) تأثیر پذیرفته بود. او یک مسیحی مؤمن و خداشناسی سرشار از خوشبینی بود. خانواده پدری از معدنچیان فالون (Falun) و خانواده مادری از روستاییان ثروتمند وست‌منلند (Västmanland) بودند. پدرش از بخت بد، به سرگیجه منی‌یر^۱ (Ménière) دچار شده بود و گویا سرنوشتش این بود که هیچگاه نتواند امید پیشرفتی به دل راه دهد و، در نتیجه، ناگزیر شده بود سراسر عمر را در حاشیه جنگل و دور از زندگی شهری در قرارگاه کشیشان (Presbytère) سپری کند. این پدر نرم‌خوی و شوربخت مهم‌ترین شخصیت زندگی پدر من است؛ زیرا هموست که آموزش پسر بزرگش را تا سیزده سالگی به عهده می‌گیرد و این آموزش از سن پنج سالگی پدرم با تدریس زبان‌های آلمانی و لاتینی به او آغاز می‌شود. سه سال بعد، یعنی در هشت سالگی، پدرم خواندن کورنولیوس نپوس^۲ (Cornelius Nepos) را به پایان می‌رساند.

کتابخانه پدر محدود بود، ولی هنریک ساموئل با دو کتاب در آنجا آشنا شد که در زندگی آینده‌اش اثری بسزا داشت: یکی سفر به تبت نوشته هوک (Huc) و گابت (Gabet) و دیگری گذار از خراسان و ترکستان به قلم سون هدین (Sven Hedin). در هفت سالگی، هنریک

خردسال در دفترش چنین می نویسد: «خشایارشا پادشاه بزرگی است.» به لطف یکی از دوستان پدرش که معلم زبان‌های کلاسیک در مرکز استان بود، هنریک توانست دیپلم متوسطه‌اش را از دبیرستان اومانست وستراس (Västerås)، کهنترین و ارجمندترین دبیرستان سوئد بگیرد. راه‌یابی به زبان‌شناسی عالی را نیز، همچنانکه خود همیشه می‌گفت، وامدار همین معلم است.

و اما برای رفتن به دانشگاه از کجا می‌بایست پول تهیه کند؟ ناگزیر شد در شمال سوئد معلم سرخانه دو پسر یک کشیش بشود که چهارده سال بعد نیز می‌بایست با دختر او ازدواج کند. این کشیش دانشمند و ادیب و دکتر در یزدان‌شناسی (تئولوژی)، خیلی زود به استعدادهای شگرف هنریک پی‌برد و در تربیت وی اثری بسزا داشت. در فضای آکنده از موسیقی و فرهنگ این خانه کشیشی در آنگرم‌لند (Angermanland) و در کتابخانه غنی این خانه بود که هنریک ذوق ادبی‌اش را پرورش داد.

با پادرمیانی اسقف اعظم اوسالا (Upsala) در سال ۱۹۰۸ توانست فقط برای یک دوره شش ماهه در دانشگاه این شهر اسم‌نویسی کند. آینده‌اش در دانشگاه ناپایدار می‌نمود، ولی در اندک مدتی چندین وام و بورس تحصیلی برایش تأمین شد و تحصیلاتش او را به نخستین امتحانات دانشگاهی رهنمون گردید. رشته‌ای که بیش از همه او را به خود فراخواند زبان‌شناسی شرقی و کلاسیک بود. سانسکریت و دستور زبان مقایسه‌ای را نزد ک. ف. یوهانسون (K.F. Johansson)، زبان‌لاتینی را — که آموزش آن اجباری بود — نزد پرسون (Persson) و زبان یونانی را نزد آ. آ. دانی‌یلسون (O.A. Danielsson) آموخت. هر سه استاد از زبان‌شناسان برجسته بودند که در بیرون از سوئد نیز نامدار بودند. آموزش زبان عربی را نیز بلافاصله پیش یک عربی‌دان بزرگ به نام ک. و. زترس ته ان (K.V. Zetterstéen) آغاز کرد. تحصیلات عبرانی و توراتی نیز جدی بود. سپس به آموزش زبان‌های آرامی، سریانی، ترکی، فارسی، حبشی و جز اینها پرداخت.

دلبستگی خاصی به تاریخ و تاریخ اندیشه‌ها بویژه اندیشه‌های مذهبی، فلسفی، و سیاسی پیدا کرد. هیچگاه به چاپ و نشر متون بسنده نکرد. می‌خواست محتوای آنها را بداند. پس از دیدار با تور آندره (Tor Andrae)، که پنج سال از خودش بزرگتر بود، علاقه‌اش به اسلام ژرف‌تر شد. آندره یزدان‌شناس و عرب‌شناس بود و داشت رساله دکترایش را راجع به محمد، پیامبر اسلام، می‌نوشت. دو دوست که تا پای مرگ دوستی‌شان را نگاه داشتند، در سخن‌رانی‌های ایگناز گلدزیهر (Ignaz Goldziher)، که در سال ۱۹۱۳ به اوسالا آمد، شرکت کردند. این سخن‌رانی‌ها مطالعات آنها را بیش از پیش به سوی پژوهش‌های اسلامی کشاند. در این میان از دلگرمی‌های ناتان سودربلوم (Nathan Söderblom)، اسقف آینده سوئد و بنیانگذار دانش ادیان سوئدی (Religionswissenschaft suédoise) نیز برخوردار

شدند که رسالهٔ دکترایش را در پاریس راجع به موضوعی در زمینهٔ آیین مزدایی به زبان فرانسه و زیر نظر آنتوان میه (Antoine Meillet) به پایان رسانده بود.

گرایش به فرهنگ آلمانی بر حیات دانشگاهی سوئد فرمانروا بود. در سایهٔ سودر بلوم، جهت‌گیری جدیدی به سوی فرهنگ و زبان فرانسوی پدید آمد که برای پیشرفت شرق‌شناسی بسیار مهم بود. در سال ۱۹۱۷، در گیرودار جنگ، نویرگ همراه دوست حبشه‌شناس، ترک‌شناس و دیپلماتش به نام یوهانس کُلْمُدین (Johannes Kolmodin) برای دست‌یابی به دستنوشته‌های ابن عربی در کتابخانهٔ دولتی پروس (Preussische Staatsbibliothek) به برلن سفر کرد. دوست همراهش او را به انولیتمن (Enno Littmann)، مترجم آلمانی هزار و یک شب و متخصص زبان‌های حبشی بویژه تیگره (Tigré) (مهم‌ترین زبان زندهٔ سامی) معرفی کرد که نویرگ تا پایان عمرش با وی در تماس بود. دوستش او را هم‌چنین با اویگن میت‌وُخ (Eugen Mittwoch) آشنا کرد. در بازگشت به سوئد از میان نوشته‌های ابن عربی جهانی سرشار از نگرش‌های نوافلاطونی فراروی نویرگ گشوده شد که سرچشمه‌هایش به هلنیسم و عرفان دوره‌های پسین عهد باستان می‌رسید. نویرگ زبان‌های گرجی و روسی را نیز آموخت؛ چون، همچنانکه خود می‌گفت، دانستن این زبان‌ها برای یک شرق‌شناس ضروری است. در این هنگام، به‌خاطر جنگ تمرکزش را از دست داد. مواد غذایی حتی در سوئد نیز کم‌یاب شده بود و نویرگ «گریپ اسپانیولی» گرفت.

در سال ۱۹۱۹ در یک جلسهٔ عمومی از تز خود راجع به سه رسالهٔ کوچک ابن عربی دفاع کرد. مقدمهٔ استادانه‌اش را دربارهٔ حکمت الاهی این «شیخ اکبر» اهل اشبیلیه (Seville)، ر.آ. نیکلسون (R. A. Nicholson)، میگل آسین پالاسیوس (Miguel Acin Palacios) و سپس هانس هاینریش شِدر (Hans Heinrich Schaefer) ستودند. به نوشتهٔ لویی ماسینیون در مجلهٔ دنیای مسلمان (Revue du monde musulman)، «دست‌آوردهای شرق‌شناسی سوئدی تا اینجا مربوط به حوزه‌های دیگری غیر از حوزه‌های عربی و متوجه دستگاه‌های فکری دیگری غیر از اسلام بود. کمکی که دو اثر درجهٔ یک از دو سوئدی و دو دوست به اسلام‌شناسی کرد، ناگهان این دو نویسندهٔ سوئدی را در صَفِ نخستِ شرق‌شناسی ژرمنی قرار داد.»

عرب‌شناس آلمانی، هلموت ریتز (Hellmut Ritter) به زبان ستایش‌آمیز نوشت: «فکر می‌کنم که اثر شما یکی از مهم‌ترین آثار نشر شده در قلمرو کار ما باشد.» نویرگ، کارآزمودگی خود را در زبان‌شناسی سامی با انتشار دو مقاله دربارهٔ پیشوندهای سامی و ترکیب‌های بهووریهی^۳ (Bahuvrihi-Composites) نشان داد، و در سال ۱۹۲۳ با مطالعهٔ موشکافانهٔ چرم-نوشته‌های به دست آمده در اورامان کردستان، متنی را که تا آن زمان آرامی می‌انگاشتند، یک متن پهلوی شناسایی کرد که پر از ایده‌نگاری‌ها (idéogrammes) ی

آرامی بود. این ایده‌نگاری‌ها چنان او را شیفته کردند که به کار بی‌پایانی درباره فرهنگ پهلویک همت گماشت. این فهرست کهن ایده‌نگاری‌های آرامی همراه با تفسیرهایی که بر آن نوشت، در سراسر زندگی ذهن او را به خود مشغول داشت.

پس از انتشار اسناد اورامان (Documents d'Avroman) در سال ۱۹۲۳ که همیشه به آن همچون يك اثر پیشاهنگ نگریسته‌اند، زبان پهلوی وارد زندگی نوبرگ شد و هرگز او را ترك نکرد. ولی برای چیره شدن به این زبان فراموش شده کمابیش هیچ وسیله‌ای در دسترس نبود. با وسایل ابتدایی دفتر راهنمایی درباره این زبان بیش و کم ناشناخته تألیف کرد (زیرا چاپخانه‌ها حروف الفبای پهلوی نداشتند). این دفتر برابرنامه‌ای (glossaire) هم دربر داشت که ثمره کار چندین ساله بود. نوبرگ تازه شروع کرده بود ارزش و معنای ایران باستان بویژه دوره ساسانی را برای زندگی معنوی خاورمیانه بروشنی بفهمد و در کتاب دستورنامه پهلوی (Hilfsbuch des Pahlavi) (۱۹۲۸-۱۹۳۱) این نکته را تصدیق کند که نه تنها حادثترین و مهم‌ترین مسائل زبان‌شناسی تاریخی (فیلولوژی) و زبان‌شناسی ایرانی، بلکه شرق‌شناسی بطورکلی، در حوزه زبان‌های ایرانی میانه قرار دارد. او بیش از پیش به يك «سامی‌شناس ایران پڑوه» (sémitiste iranisant) تبدیل می‌شد.

دهه بیست برای نوبرگ دوران پیشرفت ژرف فکری و شخصی بود. در سال ۱۹۲۰ موفق به دریافت جایزه شد و در همین سال‌ها بود که ازدواج کرد و دختر و پسر نخستین‌اش به دنیا آمدند و برای نخستین بار به لندن رفت. در آنجا به دنبال دستنوشته‌هایی بود برای توضیح نخستین تاریخ پیدایش ایده‌ها در اسلام. مقاله‌ای درباره حلاج نوشت؛ به ردیه‌ای برخورد به قلم قاسم ابن ابراهیم در پاسخ به ابن مقفع معروف. توجهش به رافضیان جلب شد؛ بیش از پیش به مکتب معتزله و متکلمان خردباور بصره نزدیک شد؛ گزارش‌ها و مقاله‌هایی برای نشریه جهان شرقی (Le Monde Oriental) نوشت و از يك ایده، ایده دیگری زاده شد—اینکه، برای مثال، آیا يك مانویت عربی وجود دارد یا نه؟ يك حکمت گنوسی (gnose) اسلامی؟ آیا اندیشه معتزلی، که آن را آزاداندیش (liberale) انگاشته‌اند، بعکس، يك واکنش خشک در برابر فرقه‌گرایی و عرفان گنوسی نیست؟

مسائلی که با پرداختن به اندیشه‌های مبهم ابن عربی طرح شده بود، به کمک اندیشه‌های دانشمندان دیگری افزایش یافت و او را بیش از پیش به سوی ایران هدایت کرد. به‌عنوان مثال، «انسان کامل» ابن عربی چه وجه مشترکی با «انسان آغازین» ایرانی دارد؟ عناصر ایرانی در مانویت کدامند؟ با مطالعه کتاب رایتزنشتاین (Reitzenstein) به نام راز ایرانی رستگاری (Le mystère iranien de la rédemption) که در آن نویسنده قطعه‌ای مانوی از تورفان (Turfan) را يك راز زرتشتی انگاشته بود، نوبرگ را بر آن داشت که نقدی فراموش نشدنی بر آن کتاب بنویسد: به عقیده او، رایتزنشتاین با گرفتن ردپای همه پدیده‌های دینی

خاورمیانه در ایران، زیاده‌روی کرده است و نوبرگ خود در مانویت «يك عنصر بابلی» یافته بود. این مطلب او را به «هانس هاینریش شدر» (H.H. Shaeder) جوان نزدیک کرد و باب نامه‌نگاری میان آن دو را گشود.

در آن سال های بی‌روتی دهه بیست، برای پاسداری از خانواده کوچکش، درعین حال که می‌کوشید از بورس‌های تحصیلی در دسترس بهره‌مند شود، تمام وقت در يك دبیرستان سوئدی زبان عبری درس می‌داد که تنها دبیرستان در سوئد برای آموزش زبان عبری بود. يك استادیار حقوق ماهانه چشمگیری نداشت، وضع آینده اقتصادی نیز ناروشن بود، بدهی‌ها باید پرداخت می‌شد. ازینرو، جدا از سمینارها و درس‌هایش، در دانشگاه نیز به یزدان‌شناسان (تئولوگها) زبان عبری تدریس می‌کرد.

اما در سال ۱۹۲۴ برای تحقیق و آموزش عربی گفتاری در قاهره يك بورس تحصیلی گرفت. در همان روز اول در کتابخانه يك دست‌نوشته قدیمی از کتاب الانتصار به قلم الخياط (قرن نهم) پیدا کرد که رديه‌ای است از يك معتزلی بر رفض ابن راوندی. این يك كشف هیجان‌انگیز بود، چون نوشته‌های معتزلی‌ها کمابیش از میان رفته است. متن کتاب را هنگام اقامتش در مصر با شرح و تفسیر و با يك مقدمه به زبان عربی منتشر کرد. سپس، چنان ژرف‌نگرانه در این نوع ادبیات یزدان‌شناختی (تئولوژیک) به کاوش پرداخت که چندی پس از آن توانست در دانشنامه اسلام (Encyclopédie de l'Islam) مقاله‌ای جامع درباره تمامی دیدگاه‌های اساسی مربوط به معتزله بنویسد؛ یعنی درباره گرایشی که خشک اندیشی نظری را وارد اسلام کرده بود.

تا زمان درازی تنها تجربه‌اش از شرق امروز همان يك سالی بود که در مصر زندگی مسلمانانه را آزموده و گویش مصری را آموخته بود. زندگی آکادمیک سخت بود. سوئد مستعمره نداشت و از جهان عرب دور بود. و همچنانکه نوبرگ خود می‌گفت، «آشنایی با شرق و سفرهای شرقی در خوردن بازرگانان و دیپلمات‌ها بود.» پس از بازگشت به سوئد می‌بایست پول فراهم کند و ناگزیر شد پیشگفتارهای بلندبالایی برای دانشنامه‌های تاریخ شرق باستان بنویسد. به‌کار خود روی دستورنامه (manuel) زبان پهلوی ادامه داد و واژه‌نامه‌ای تنظیم کرد تا بتواند زبان‌های ایرانی را تدریس کند. این کار را مقامات دانشگاهی در سال ۱۹۲۷ به‌عنوان يك کار اضافی به او تحمیل کرده بودند. کپنهاگ از قرن هیجده برای تدریس زبان‌های ایرانی يك کرسی دانشگاهی داشت. در اوپسالا تنها پس از مرگ پدرم بود که این کرسی دانشگاهی ایجاد شد. بدینسان، درعین حال که بر شهرت جهانی‌اش می‌افزود، رنج و اندوه شخصی‌اش با پیشرفت و فعالیت علمی جانفرسا درمی‌آمیخت.

در پاریس

در بهار سال ۱۹۲۸ با خانواده‌اش به پاریس رسید. برای يك اقامت یکساله به منظور انجام تحقیقاتی در زمینه ایده‌های علمی، فلسفی، و خداشناسی صدر اسلام، بویژه درباره نوشته‌های دشوارفهم پیش از اسلام، يك بورس تحصیلی گرفته بود. می‌خواست درباره ایده‌های درهم آمیخته سده‌های نخستین اسلام يك تك نگاری (monographie) تهیه کند. برای پیدا کردن آپارتمانی در پاریس ماجراهای شگفتی را از سر گذراند؛ سپس در کتابخانه ملی پاریس خویشتن را غرق در مطالعه کتاب سزّ الحلیقه و صناعة الطبیعه از بالیناس (Balinas) و نوشته‌های اشعری و بغدادی و شهرستانی کرد. به کار خود روی واژه‌نامه دستورنامه پهلوی ادامه داد و در رساله پهلوی بندهشن (Bundahishn) نکته‌های شگفت انگیزی یافت.

در نامه‌ای به دوستش تورآندره (Tor Andrae) نوشت: «ماسینیون مرد جالبی است. در منزلش با او شام خوردم و هر دو تجربه‌ها مان را از شرق با هم در میان نهادیم. گودفروا دموم‌بونس (Gaudefroy Demombynes) پیرمردی است که از کتاب تو به نام شخص محمد در آموزه‌ها و باورهای امت وی (Die Person Muhammeds im Lehren und Glauben Seiner Gemeinde) با هیجان سخن می‌گفت و از من خواست به تو بگویم که کتابت را با لذت فراوان خوانده و همچنان می‌خواند. دعوتنامه ماسینیون به تاریخ ۱۵ مه ۱۹۲۸ هم اینک پیش روی من است و در آن چنین نوشته است: همکار بسیار عزیز، آیا میل دارید برای صرف شام بدون تشریفات به خانه من بیایید. . . ؟»

نوبرگ و ماسینیون از زمان چاپ رساله دکترای نوبرگ درباره ابن عربی و از خلال کتاب‌های یکدیگر با هم آشنا بودند. ماسینیون پس از دریافت کتاب الانتصار درنامه‌ای به او نوشت: «برای من که به ابن راوندی علاقمندم، این ردیه بویژه جالب بود و تصمیم دارم گزارشی از آن به دست دهم.» کنجکاو درباره رافضیان و معتزلیان آنان را به هم پیوند می‌داد و اغلب یکدیگر را می‌دیدند. نوبرگ در شگفت بود از اینکه دانشمندان فرانسوی اندکی گوشه‌گیراند و هر يك در دفتر کار خود سر در لاک خویشتن دارد. در اوپسالا، اندیشمندان بیشتر وقت‌ها در سمینارها و در بحث‌های غیررسمی با یکدیگر دیدار می‌کردند. از میان عرب پڑوهان، ژرژ مارسه (George Marçais) از همه بیشتر او را تحت تأثیر قرار داده بود.

در این هنگام، در ماه ژوئن، به عضویت «انجمن آسیایی» (Société Asiatique) برگزیده شد و در آنجا با همکاران تازه‌ای آشنا شد. در میان شرق‌شناسان پاریس متوجه شمار زیادی دانشمند روسی و لهستانی و یهودی شد و در نامه‌ای به آندره نوشت: «روس‌ها مردمان بسیار دلپذیری هستند و من مینورسکی ایران‌شناس را زیاد می‌بینم.» خانم مینورسکی هم با

خانم نوبرگ آشنا شده بود. پس از يك اقامت گروهی بهم فشرده در يك آپارتمان دو اتاقه در خیابان سن پر (Saints Pères) شماره ۴۲، آپارتمان دلگشتری در پشت پانتهئون، ساختمان شماره ۳، خیابان استراباد (Estrapade)، برای خانواده پیدا شد. این همان آپارتمانی بود که دیدرو در آن روی دانشنامه (Encyclopédie) خودکار کرده بود. در ماه سپتامبر دختر بچه‌ای، که من باشم، در آن آپارتمان چشم به جهان گشود.

نوبرگ از شرایط کار در کتابخانه ملی پاریس چندان راضی نبود. هر گامی که برمی داشت، متوجه وضع نارسا و نابسامان کاتالوگ دوسلان (de Slane) می گشت که از چند دهه پیش به این سو کامل نشده بود. در نامه‌ای به دوست سانسکریت شناسش در اوپسالا نوشت: «اجازه نمی دهند بیش از ده کتاب در روز درخواست کنم و برای روز بعد بیش از سه جلد نمی توانم رزرو کنم. اما از این که بگذریم، کتابخانه دارای گنجینه‌های بسیاری است که از چشم‌ها دور مانده است، زیرا توضیحات مربوط به مجموعه‌های دستنوشته‌ها سطحی اند و کمتر آموزنده. روشن است که برای مطالعه دستنوشته‌های عربی باید به قسطنطنیه رفت.»

در ماه اوت از طریق رنانی (Rhénanie) اشغال شده، در پی دعوتی که از وی شده بود، برای شرکت در «روز شرق شناسان» (Orientalistentag) به بُن رفت. در آنجا با هلموت ریتز (Hellmut Ritter)، که از قسطنطنیه آمده بود، آشنا شد. ریتز دستنوشته‌ها و عکس‌هایی از کتاب سرالعلیقه، از مجموعه‌های پایان ناپذیر توپکاپو سرای (Topkapu Serai) را برای او فرستاد. با پُل کاهله (Paul Kahle) نیز آشنا شد که مانند نوبرگ به متن Vertrotestamentaire^۴ معروف به masorète علاقمند بود با ارنست هرتسفلد (Ernest Herzfeld)، باستان‌شناس ایران‌شناس، نیز هم‌رأی درآمد. هرتسفلد کتیبه‌ای ساسانی به نوبرگ داد تا رمزگشایی کند. با رمزگشایی از این کتیبه بود که نخستین گام را در مقام يك کهن نویسه شناس (paléographe) برداشت. درجه اهمیت این کار از کارهای دیگرش کمتر نبود. سرانجام با سیدر آشنا شد. این آشنایی بعدها سرنوشت ساز شد. همچنین به سخنان میکل آنجلو گیدی (Michelangelo Guidi) گوش فرا داد که متن «ردیه قاسم ابن ابراهیم بر این مقفع» را به نوبرگ تقدیم کرد؛ همان متنی که شش سال پیش از آن نوبرگ خواسته بود آن را ویراستاری کند.

گردهم آبی روشنفکران و بحث‌های پُرتب و تاب علمی در چشم انداز زیبای رنانی به اندازه کافی بر انگیزاننده بود و بازگشت به شهر پاریس با روشنفکران پراکنده‌اش می توانست این فراز را به فرود تبدیل کند. هرگاه پای «انجمن آسیایی» در میان نمی بود اندیشمند ۳۹ ساله سوئدی ما با امیل بنونیست (Émile Benveniste)، دانشمند ۲۶ ساله‌ای که او نیز شیفته زبان‌های ایرانی میانه بود، آشنا نمی شد. با بنونیست می توانست ساعت‌ها درباره ریشه‌شناسی گفتگو کند و یا در خصوص زروان (Zervan)، خدای کهن زمان و سرنوشت، که نوبرگ گمان

می کرد آن را در متن های بُندهشن یافته است.

باری، زروان، خدای سرنوشت، تصمیم داشت زندگی پدرم را زیرورو کند. يك باستان شناس سوئدی که قرار بود در سوربن تدریس کند، از آمدن به پاریس چشم پوشیده بود و از نوبرگ خواستند که جای او را بگیرد. در نامه‌ای به زترس ته ان (Zettersteen) چنین نوشته است: «سیلون لوی (Sylvain Lévy) همین دیروز به من اطلاع داد که مقامات مدرسه پڑو هس های عالی تصمیم گرفته‌اند به من پیشنهاد کنند که در ماه‌های ژانویه و مارس يك رشته سخن رانی راجع به موضوعی در زمینه تاریخ دین ایرانی ایراد کنم. من این پیشنهاد را پذیرفته‌ام، اگرچه سخن رانی در برابر جمعیت پرتوقعی مانند جمعیت فرانسوی برگزار شود. موضوع سخن رانی مسائل کیهان شناسی و کیهان آفرینی مزدایی خواهد بود، و من آمادگی چندانی ندارم.» يك چند بعد به هلموت ریتز، که در قسطنطنیه بود، نوشت: «مجبور شدم کار روی کتاب سرالحلیقه را ناتمام بگذارم برای آنکه بتوانم چند ماهی در حوزه‌های دیگری جز الاهیات اسلامی کار کنم. . . برای پڑو هس های عربی و اسلامی به پاریس آمده‌ام، با این حال، به رغم نیت نیک من، پڑو هس های ایرانی است که در کارهای من جای مهمی را از آن خود می‌کنند.»

زترس ته ان قرار بود سه سال بعد بازنشسته شود و پدرم میل داشت کرسی استادی او را اشغال کند. در نامه‌ای به دوست او پسالایی اش کارپانتیه (Charpentier) نوشت: «چه کابوسی! اگر بُرد با رقیب من مُربک (Morbeck) باشد، دیگر پیوند ایران شناسی با زبان شناسی سامی خواهد گسست.» ولی به هرتسفلد نوشت: «خدایان را گواه می‌گیرم که اگر در سوئد برای زبان‌های ایرانی يك کرسی دانشگاهی می‌بود، آرزو می‌کردم آن کرسی از آن من باشد.» در آن هنگام زبان فرانسه بود که بزرگترین مشکل را برای او فراهم می‌ساخت. بنویست به او دلداری می‌داد: «شما نسبت به دوره آموزشی کوتاهی که گذرانده‌اید، فرانسه را خوب می‌نویسید. دیری نمی‌کشد که بتوانید بدون زحمت آثار خود را به فرانسه چاپ کنید!»

باری، نوبرگ رشته سخن را در مرکز پڑو هس های عالی راجع به موضوعی در زمینه ایران به‌دست گرفت، ولی با اندکی دودلی. چرا که می‌گفت: «هرچه آدم به این دانشمندان بزرگ می‌اندیشد که با استادی تمام در اینجا زبان‌های ایرانی تدریس کرده‌اند و همچنان می‌کنند، بیشتر از ناکافی بودن توانایی‌های خود بیمناک می‌شود. اگر کار من چنان ارائه شود که گوش فرانسوی را نیازارد، فقط در سایه مراقبت‌های دوستم بنویست است. اوست که مسئولیت تصحیح غلط‌های فرانسه مرا به عهده گرفته است. اگر قطعه‌ای از نوشته خوب بیان شده است، از بنویست باید قدردانی کرد؛ ولی اگر در جایی نبود ظرافت و دقت تو ذوق می‌زند، نویسنده خارجی — که من باشم — سزاوار سرزنش است.»

در نامه‌ای به کارپانتیه نوشت: «سخن‌رانی‌هایم را در سوربون تازه شروع کرده‌ام. در جلسات از جمله این افراد حضور دارند: یک فرانسوی (بنونیست)، یک روس (مینورسکی)، یک مجار، یک ایرانی، یک خانم انگلیسی که با یک ایرانی ازدواج کرده و مردی با ملیتی نامعلوم. کاری است بس دشوار، زیرا که باید موضوع کم و بیش مبهمی را به زبان فرانسه توضیح بدهم و از نظر منابع با کمبود وقت باری روبرو هستم. باید متن‌های پهلوی را ترجمه کرد! ولی یک چیز خوب در همه این مشکلات هست و آن اینکه این کار ناگزیرم می‌کند که بازنگری دست‌نویسنامه پهلوی را از هم اکنون شروع کنم و آن را به پایان برسانم؛ کاری که همیشه قصد انجام آن را داشته‌ام و پایه پژوهش‌های من در زمینه کهن‌ترین تاریخ اسلام است.»

کارپانتیه به شوخی نوشت: «آیا تاکنون به این خطر که زیادی محقق مدقق بشوید، اندیشیده‌اید؟» نوبرگ با اندکی فروتنی پاسخ داد: «با این مسأله هرگز روبرو نشده‌ام. با این حال، این خطر را بیش از پیش احساس می‌کنم که در یک زمان به زبان‌های بسیار می‌پردازم. بهر حال، یک سخن‌رانی بیشتر باقی نمانده و برای این منظور هرچه را که درباره خدای زروان می‌دانم بررسی کرده‌ام. همان خدای زمان که در این شهر، همچنانکه می‌دانیم، دوستانداران زیادی دارد. اینکه شنوندگان من از آگاهی تازه‌ای که در این باره به دست داده‌ام، بهره‌مند شده‌اند یا نه، مطلبی است که نمی‌توانم تصدیق کنم. ولی من به تبلیغات خودم در خدمت این خدا ادامه خواهم داد و متن سخن‌رانی‌هایم را، که بنونیست قول داده آن‌ها را ویراستاری کند، منتشر خواهم کرد. خدای زروان مرا بدبخت خواهد کرد. در سه ماه گذشته یک کلمه هم عربی نخوانده‌ام!»

خوشبختانه پدرم همه نامه‌های بنونیست را نگه داشته است. نامه‌های خودش به بنونیست گم شده‌اند. بهر حال، از خلال نامه‌های بنونیست بود که من با مردی آن چنان بانشاط و مهربان آشنا شدم، چندانکه امروز به آسانی می‌توانم تصور کنم که خودم از نزدیک او را می‌شناختم. هنگامی که نوبرگ در آوریل ۱۹۲۹ پاریس را ترک کرد، بنونیست از ورنون (Vernon) نامه‌ای سرشار از دریغ به او نوشت:

از تمام گفتگوهایی که با هم داشته‌ایم و در آنها کم و بیش همه مسائل و پیچیدگی‌های مطالعات ایرانی مطرح شده‌اند، خاطره دلپذیری برایم باقی مانده است. چقدر در انجمن آسیایی و در طول بولوار سن میشل راجع به ریشه‌شناسی گفتگو کرده‌ایم! مطالبی که بر پایه آنها می‌باید در همه فرهنگ‌ها تجدیدنظر کرد. بی شک، از این صحبت‌ها چیز دیگری جز خاطره به جا خواهد ماند. گویا دیگر شانس زیادی برای دیدن دوباره شما در پاریس ندارم. اما یکدیگر را خواهیم دید. چه وقت؟ الله بهتر می‌داند. اوپسالا و پاریس بیش از پیش به هم نزدیک خواهند شد و نامه‌نگاری‌های ما چاره‌ساز فاصله خواهد بود. پس، همراه با بهترین احساسات دوستانه از شما خداحافظی می‌کنم و صمیمانه آرزوی آن می‌کنم که در کارهاتان موفق باشید!

دریغا که نوبرگ نتوانست چنانکه باید سهم خود را ادا کند. پس از بازگشت به اوپسالا اشتغال خاطر زیادی پیدا کرد، از جمله جستجوی آپارتمان، تهیه و تنظیم جزوه برای کلاسهای دانشگاهی، خواندن سنگ‌نوشته‌های دربند (Derbend)، تدریس و کارهای اداری. با این حال، نامه‌های بلندی راجع به مانویت و درباره «هرآنچه در میان زمین و آسمان یافت می‌شود» به شیدر می‌نوشت.

دانشجویان جوانش در پاریس از جمله آندره وایدا (André Vajda) و هانری کربن (Henry Corbin) بودند که پس از رفتن نوبرگ احساس کرده بودند که در آموزش زبان پهلوی اندکی بی‌سریست مانده‌اند. خانم کربن لطف کردند و نامه‌ای را که نوبرگ به تاریخ ۲ ژانویه ۱۹۳۰ به شوهرشان نوشته بود، در اختیار من گذاشتند. در این نامه نوبرگ از شنیدن اینکه سخنرانی‌های نه‌چندان مهم او در پاریس، چنان گرایشهای فرخنده‌ای به ایران‌شناسی چنان فرخنده‌ای را برانگیخته، اظهار شادمانی کرده است:

من این را خوب می‌فهمم که بدون برابرنامه (glossaire) استفاده از دستورنامه من مشکل است و دلم خیلی می‌خواهد که بتوانم آن را هرچه زودتر برای شما بفرستم تا با تاریکی‌هایی که اهریمن دروند (بدکار) (Ahriman i druvand) بر نوشته‌های پهلوی گسترده است بجنگید. دردا که این برابرنامه خود نیز می‌باید با موانعی چند درگیر شود که بدون شك آنها را هم اهریمن بر سر راه آن قرار داده است. بزرگترین مانع، کندی کار چاپگر هولتس‌هاوزن (Holzhausen) است.

برای کمک به دانشجویان فرانسوی‌اش پنج ورق از برابرنامه را برای آنها فرستاد و خواهش کرد که فهرستی از واژه‌هایی که به هیچ طریقی نتوانسته‌اند مفهوم آنها را روشن سازند تهیه کنند و برای او بفرستند. در ضمن حاضر شد به پرسش‌های آنان پاسخ گوید. نامه بلندی است سرشار از پیشنهاد که در آن نوشته است: «برای چیره شدن بر دست و پاگیرترین مشکلات» که تأخیر در انتشار جلد دوم دستورنامه ایجاد کرده، «من در همین جا، در اوپسالا، در ششماه گذشته يك دوره زبان پهلوی تدریس کرده‌ام که در ششماه بعدی نیز ادامه خواهد یافت. اینجا، در اوپسالا، آموزش شفاهی جای خالی برابرنامه را پر می‌کند.» دانشجویانی که از آنها سخن گفته است یکی استیگ ویکاندر (Stig Wikander) است و دیگری گئو ویدن‌گرن (Geo Widengren) که هر دو بهترین دانشجویان ایران‌پژوه نوبرگ بودند و تا هم اینک نیز در شمار بهترین‌ها باقی مانده‌اند. ژرژ دومزیل (George Dumézil)، ایران‌پژوه دیگر، در آن زمان استاد مهمان زبان فرانسه در دانشگاه اوپسالا بود، ولی هیچگونه آشنایی با این سه تن نداشت و پس از جنگ جهانی دوم بود که با هر سه آنان دوست شد.

نوبرگ در نامه‌اش به کربن نوشته است: «بزودی نخستین فصل بندهشن را که رونویسی کرده‌ام، همراه با ترجمه و شرح و تفسیرهای من خواهید دید. دستنوشته آن نزد آقای بنونیست است و در آینده نزدیک در مجله آسیایی (Journal Asiatique) چاپ خواهد شد.» بنونیست

در نامه‌اش به نوبرگ نوشت: «راستی زوروان (Zurnan) چه شد؟ درباره زوروان بنویسید! او را بیافرینید! از نیستی بیرونش بیاورید! تصویری سزاوار وی از او برای ما ترسیم کنید!» هر دو در نامه‌هاشان بیشتر از نمونه‌های چاپی، پیش‌نویس‌های تصحیح شده، و چاپ جداگانه فصل نخست بندهشن سخن گفته‌اند: «خوشوقت و سپاسگزارم از اینکه به ما اجازه داده‌اید متن سخنرانی هاتان را طبق ضوابطی که تعیین کرده‌ایم به چاپ برسانیم. همین که دست‌نوشته آماده شد برای ما بفرستید. من بلافاصله شیوه نگارش آن را بازنگری می‌کنم و سریع به چاپ می‌سپارم.» ۳۱ مارس ۱۹۳۱ آن را دریافت کرد: «دست‌نوشته مهم شما رسید. با علاقه تمام و همراه با ستایش فراوان آن را خواندم. شما کوشش عظیمی در روشن کردن مسئله تاریک روابط میان آیین مزدایی و زروانیت به خرج داده‌اید. پیشرفت چشمگیر در این زمینه را مدیون کوشش شما هستیم.» مسائل کیهان‌شناسی و کیهان آفرینی مزدایی، سرانجام در دو بخش، یکی در سال ۱۹۳۰ و دیگری در سال ۱۹۳۱ در مجله آسیایی چاپ شد.

انتشار مجله اسکاندیناوی جهان شرقی (Le Mond Oriental) وقت زیادی از نوبرگ، سردبیر جدید مجله، می‌گرفت. این کار را یک تنه انجام می‌داد. اگر جواب نامه‌هایش را دیر به دیر می‌نوشت بنویست او را معذور می‌داشت: «می‌دانم که مسؤلیت مجله جهان شرقی مجالی برای شما باقی نمی‌گذارد. مشکل پیدا کردن کسی که بتواند متن‌های کهن را ویرایش کند خاص سوئد نیست، این مشکل برای ما نیز در انجمن آسیایی همواره گرفتاری ایجاد می‌کند...» در مجلد سال ۱۹۲۹ مجله بیشترین گزارش‌ها را خود نوبرگ نوشته است. مقالات اساسی درباره مسیحا باوری (messianism) هندو-ایرانی، مسائل مربوط به مانویت و آیین مزدایی، همگی ثمره این دوره از فعالیت نوبرگ‌اند. در نامه‌ای از بنویست به نوبرگ آمده است: «سلسله گزارش‌های درخشان شما را در جهان شرقی خواندم. تحلیل‌های باریک‌بینانه و بحث‌های موشکافانه و بکری که در پاسخ به پرسش‌هایی چنان گوناگون کرده‌اید، ستایش مرا برانگیخت.»

شیدر نیز نوشت: «چه کسی از ما می‌توانست آن گونه بینش‌های شخصی درباره موضوعات گوناگونی که شما مطرح می‌کنید به دست دهد؟ گزارش‌های شما یک کتاب واقعی است!» نوشته‌های نوبرگ در زمینه بازمینی و ویرایش متنها کهن برای کلاس‌های دانشگاهی «زترس‌ته‌ان» (Zetterstéén) جزوه‌های درسی کاملی بودند و نوبرگ هرچه بیش تر مطمئن می‌شد که جانشین وی در دانشگاه اوپسالا خواهد بود. گئورگ یاکوب (George Jacob) از وی خواست که جای او را در دانشگاه کیل (Kiel) بگیرد، ولی نوبرگ نپذیرفت.

در سال ۱۹۳۰ ایران شناس بزرگ، مارکوارت (Markwart) در یک تصادف در برلن جان سپرد. هنگامی که مقامات آلمانی پس از پرس و جوی زیاد در اوپسالا، پیشنهاد کردند که نوبرگ جانشین او در برلن بشود، زترس‌ته‌ان پابرجا مخالفت کرد. سرانجام، شیدر جای

مارکوارت را در دانشگاه برلن گرفت که دیرزمانی آن کرسی دانشگاهی را در اشغال خود داشت.

بنونیست در نامه‌ای نوشت: «از صمیم قلب آرزو می‌کنم که این کرسی استادی در اولین فرصت به شما واگذار شود. به نظر می‌رسد خود نیز چندان بی‌میل نیستید. عنوان‌های علمی شما به تنهایی کافی است برای آنکه این کرسی بی‌هیچ گفتگو به شما واگذار شود. این آرزو را به خاطر دوستی با شما نمی‌کنم. شما دانش زیادی دارید که عرضه کنید و برای همین است که این امکان را به شما خواهند داد. مطمئنم که بزودی این فرصت پیش خواهد آمد که به شما تبریک بگویم» در ژوئیه ۱۹۳۱ بدون مراسم دور و دراز معمول در سوئد، نوبرگ به عنوان جانشین زتس‌ته‌ان تعیین شد و رقیبش، مُربک (Morbeck)، به کار کشیشی پرداخت.

بنونیست و شیدر، بعنوان دو متخصص، تمام وقت خود را در اختیار نوبرگ گذاشتند تا او بتواند پژوهش‌هایش را دربارهٔ ایران دنبال کند. آن دو، مانند گذشته، استاد زبان‌های ایرانی بودند و نوبرگ همچنان به تدریس زبان‌های سامی ادامه می‌داد. يك سر داشت و هزار سودا. هم به مطالعات عبرانی می‌پرداخت و هم به مطالعات آرامی و عربی. هم پژوهش‌های اسلامی‌اش را دنبال می‌کرد و هم دلبستهٔ پهلوی بود که چندی بعد پژوهش دربارهٔ دین‌های کهن ایرانی نیز به همهٔ آن مشغله‌ها افزوده شد. این تکه در پایان نامه‌اش به هانری کربن بسیار گویاست:

آنچه دربارهٔ پژوهش‌های خود دربارهٔ «سهروردی مقتول» برای من می‌فرستید، بسیار مجذوبم می‌کند. من همیشه دلبستهٔ این مطالعات بوده‌ام و امیدوارم هرچه زودتر، پس از پیمودن این باریکه‌راه ایران‌شناسی که در آن پا نهاده‌ام، دوبارهٔ آن مطالعات را از سر بگیرم. از سوی دیگر، بزودی پژوهش‌های استادمان گلدزیهر دربارهٔ روابط آیین پارسیان (Parsisme) با اسلام را نیز می‌باید در مقیاس گسترده‌تری از سر گرفت.

در سال ۱۹۳۱، تنظیم برابرنامهٔ **دستورنامهٔ پهلوی** را به پایان رساند. بنونیست نوشت:

این يك اثر پایه‌ای است که از این پس شالودهٔ استواری برای واژه‌شناسی پهلوی خواهد بود. از این پس هر ایران‌شناسی راهنمای مطمئنی در دست خواهد داشت که می‌تواند از این ادبیات ممنوع-که ممنوعیتش ناشی از نوشته‌های دشوار فهم آن است- استفاده کند. شما به ایران‌شناسی خدمتی ماندگار کرده‌اید. فقط متأسفم از اینکه این کتاب نیز مانند پژوهش‌های **ایرانی (Iranische Beiträge)** شیدر دیر به دستم رسید و نتوانستم در چاپ جدید دستور زبان فارسی باستان که بزودی از چاپ در خواهد آمد، استفادهٔ مطلوبی از آن بکنم.

در ماه مه ۱۹۳۱ نوبرگ دربارهٔ «مذا آیینی ساسانیان طبق منابع مسلمانان» درس-گفتارهایی (lectures) بنام کاتراک (Katrak) در پاریس داد. اما رئیس دانشگاه پاریس نتوانست تاژوئن سال ۱۹۳۴ دستنوشتهٔ کامل آنها را دریافت کند. به گفتهٔ بنونیست: «نوبرگ هدف اعتراض و بازخواست دکتر کاتراک نیز بود.» متن این سخنرانی‌ها تازه در سال ۱۹۵۶ به زبان انگلیسی

و به صورت ناقص چاپ شد. این خود نشان می‌دهد که يك شرق‌شناس در سوئد چه بار سنگینی به دوش می‌کشد! پدرم، در عین حال عربی و عبری و دیگر زبان‌های سامی نیز تدریس می‌کرد. وظایف اداری و مسئولیت‌های سنگین دانشگاهی هم داشت. در سوئد يك شرق‌شناس می‌باید نقش اجتماعی نیز بازی کند، چون تنها نماینده کل جهان شرق به‌شمار می‌آید؛ مشاغلی را هم، از روی اعتمادی که به او هست، باید بپذیرد؛ هم‌چنین مناصب افتخاری را که ناگزیر از پذیرش آنهاست. بنونیست در نامه‌ای نوشت:

به خاطر درس‌هایی که مسئولیت‌ها تان فراهم می‌کند، صادقانه با شما احساس همدردی می‌کنم. ولی امیدوارم که هرچه زودتر مقام بلند این افتخارات جانفرسا را به کس دیگری واگذار کنید. ایران‌شناسی به شما نیاز دارد و هر روز مسائل تازه‌ای در این زمینه مطرح می‌شود.

آنروزها، روزهای پیشاهنگ مطالعات زبان‌های ایرانی میانه بود: دوره‌ای حماسی. بنونیست در سال ۱۹۳۳ نوشت: «از هر طرف خبر کشفیات جدید می‌رسد: چاپ اسناد منتشر نشده گویش سکایی در برلن، اسناد سغدی در روسیه، پاپیروسهای (papyri) تازه در آلمان. ایران‌شناسی پیشرفت می‌کند.» در سال ۱۹۳۴، بنونیست به خاطر پژوهش درخشان نوبرگ درباره تقویم مزدایی که بلافاصله آن را خوانده بود، در نامه‌ای به وی تبریک گفت. هنگامی که دومنی دوبویسون (Dumesnil du Buisson) عکس‌هایی را که تازه از روی نقاشی‌های دیواری کنیسه دورا (Doura) برداشته بود و حدس زده می‌شد که به خط پهلوی باشند، در اختیار بنونیست قرار داد، بنونیست آنها را برای نوبرگ فرستاد، ولی نوبرگ دیگر وقتی برای پرداختن به آنها نداشت. از سال ۱۹۳۴ تا ۱۹۴۶ دیگر نوبرگ و بنونیست به یکدیگر نامه نوشتند.

در سال‌های ۳۰ نوبرگ بیش از پیش به مطالعات عبرانی و Vertrottestamentaire روی آورد. دهه ۳۰، دهه کنگره‌های شرق‌شناسی در بُن و بروکسل و رُم بود. در سال‌های ۱۹۳۴ و ۱۹۳۶ و ۱۹۳۸ «روزهای شرق‌شناسان» (Orientalistentage) به ریاست پُل کاهله و با حضور افتخاری دانشمندان برجسته‌ای از فرانسه و انگلستان برگزار شد. هدف از برگزاری این مجلس‌ها کمک به مطالعات سامی‌شناسی و شرق‌شناسی در رایش سوم بود. نوبرگ دشمنی خود را با رایش آلمان از سال ۱۹۳۳ آشکار ساخته بود، اما پیوند هایش با شرق‌شناسی آلمانی بیش از پیش محکم‌تر می‌شد. دوستی عمیقی با هانس هاینریش شیدر داشت. این دوستی هنگامی که شیدر به افسار گسیختگی نازی گرفتار آمد، به فاجعه انجامید و برای همیشه گسست. کاهله را از دانشگاهش بیرون کردند و دانشمندان یهودی یکی پس از دیگری از دانشگاه‌های آلمان ناپدید شدند. در نتیجه، نوبرگ رابطه‌اش را با همه مجامع علمی آلمان برید و یکی از سرسخت‌ترین ضدنازی‌های سوئد شد.

با این حال، پژوهش‌های ایران‌شناسی نوبرگ در دهه ۳۰ با انتشار اثر استادانه‌اش

زیر عنوان دین‌های کهن ایران در سال ۱۹۳۷ به اوج خود رسید. این اثر، ثمرهٔ يك رشته سخنرانی‌ها در اویسالا به نام «سخنرانی‌های اولوس پتری» (Conférences Olaus Petri) بود. کتاب را شیدر در سال ۱۹۳۸ به آلمانی ترجمه کرد. او برای شناساندن آثار دوستش نوبرگ در آلمان از هیچ کوششی فروگذار نکرد. موضوع بخش بزرگی از زندگینامه‌ای که من [دربارهٔ پدرم] نوشته‌ام همین کتاب نوبرگ است که از زرتشت سیمای یکسره تازه به دست می‌دهد و همهٔ مباحثه‌ها و جدلهایی را هم که در پی داشت نقد و بررسی می‌کند. در اینجا نمی‌توانم همهٔ آن مطالب را بازگویم. کتاب را دانشوران بزرگی چون کرامرز (Kramers)، پتازونی (Pettazoni)، هارتمن (Hartmann) و دیگران به‌عنوان يك اثر استادانه پذیرا شدند و ستودند. درست پیش از جنگ دو ایران پژوه نازی دواتشه نیز به نام‌های ووست (Wüst) و پاول (Paul) آن را محکوم کردند. پیش از جنگ هیچکس در فرانسه کتاب را نمی‌شناخت.

در جنگ جهانی دوم کارهای علمی به سرنوشت دردناکی دچار شدند. بنویست به سویس رفت و کاهله به انگلستان، خیلی‌ها سربه‌نیست شدند. نامه‌نگاری و دادوستد کتاب ممکن نبود. در کشورهای اروپای شمالی همه در «زیربخ» کار می‌کردند. مورگشتیرن (Morgenstern)، پدیرسن (Pedersen)، کای بار (Kaj Barr)، و مووینکل (Mowinckel) می‌کوشیدند تا از طریق کارت پستال بدون پاکت پستی با یکدیگر نامه‌نگاری کنند، ولی تیغ سانسور همواره بالای سرشان بود. در اویسالا، مطالعات عبرانی گُل کرده بود. ویدن گرن و ویکاندر (Wikander) کتاب‌هایی دربارهٔ ایران منتشر کردند. انولیتمن (Enno Littmann) در توبینگن (Tübingen) تنها دانشمند آلمانی بود که نوبرگ در طول جنگ با وی نامه‌نگاری داشت.

وقتی جنگ پایان گرفت نامه‌نگاریها میان دانشمندان کشورهای گوناگون آهسته-آهسته از سر گرفته شد. در این میان اویسالا به‌خاطر حضور نوبرگ در آن ناگزیر نقشی کمابیش مرکزی بازی کرد. چاپ دانشنامهٔ اسلام از سر گرفته شد؛ کنفرانس‌های بین‌المللی دوباره سازمان یافتند؛ کتاب‌ها و نشریه‌های جدید منتشر شدند. بنویست وارد فرانسه شد و شغل پیشین خود را در کولژ دو فرانس (Collège de France) بازیافت. ماسینیون سفر دور و درازی به سراسر شرق آغاز کرد و همه بر مرگ دانشمندان در اردوگاه‌های نازی دریغ خوردند. نوبرگ پافشاری می‌کرد که آلمان نتواند در این جنبش بیداری روح [شرق شناسی] شرکت جوید. سال‌ها طول کشید تا دوباره با شیدر از دوستی درآید. سرانجام، در سال‌های ۶۰ با آلمان آشتی کرد، کشوری که همیشه دانش (Wissenschaft) آن را ستوده بود و دوستان بسیاری در آنجا داشت.

طی جنگ با ایران پژوه دیگری از فرانسه، بنام پردومنش (Père de Menasce) مرتب نامه‌نگاری داشت. این پژوهشگر فرانسوی در سال ۱۹۵۷ به نوبرگ نوشت: «آقای محترم و

همکار بسیار عزیز، از هر سو می شنوم که شما فعالانه برای دومین چاپ دستورنامه‌تان کار می کنید. پهلوی پژوهان نسل من نیک می دانند که چقدر به نخستین چاپ آن وامدارند و در نتیجه، نسبت به برتری چاپ دوم و سودمندی آموزشی آن شکی به دل راه نمی دهند. «نوبرگ» در دو دهه‌ای که از عمرش باقی مانده بود، بیشتر وقت و توان خویش را صرف بازنگری جلد‌های یکم و دوم دستورنامه پهلوی و انتشار قطعی فرهنگ پهلویک (Farhang-e Pahlavik) و نیز تنظیم فهرست ایده‌نگاری‌های (idéogramme) آرامی کرد. این فهرست را از سال ۱۹۲۵ به دست گرفته بود و مرتب روی آن کار می کرد. پس از جنگ جهانی دوم ناگزیر به زبان انگلیسی روی آورد و از آنجا که زبان انگلیسی هرگز زبان دلپسند پدرم نبوده ناگزیر برای ترجمه واژه‌های پهلوی به انگلیسی رنج بسیاری بر خود هموار کرد. به پایان بردن این اثر، در واقع، دیرپاترین ریاضت او در دوران پیری بود.

خانم‌ها، آقایان، به منظور بزرگداشت پدرم که به کشور فرانسه و زبان آن عشق می ورزید و همواره روش علمی و بی طرفانه اندیشمندان آن را می ستود و نیز برای قدردانی از انجمن آسیایی که پدرم از سال ۱۹۲۸ عضو آن بود، می خواستم کتاب خودم زیر عنوان هنریک ساموئل نوبرگ، زندگینامه یک دانشمند، از انتشارات «آکادمی سوئد» را به شما معرفی کنم. فکر می کنم با شرحی که درباره ارزش و مقام انجمن آسیایی، بویژه امیل بنونیست، برای او داشتند و نیز با اعلام سپاس وی نسبت به هر دو، نظر وی را برای شما بازگو کرده باشم. چنانکه از پیش هم بیمناک بودم، کتابم هنوز از چاپ در نیامده و من امروز، با نمونه‌های چاپی آن در دست، پیش روی شما ایستاده‌ام. کتاب با پشت خواهد آمد. ولی از آنجا که نامه‌ها در این زندگینامه جای بس مهمی دارند، فتوکپی همه نامه‌های امیل بنونیست، پردومنش و پل کراوس (Paul Kraus) را برای آرشیو انجمن آسیایی، خدمت شما تقدیم می کنم. متشکرم.

ترجمه علیرضا مناف زاده

■ این مقاله متن يك سخنرانی است که خانم زیگريد کاهله (Sigrid Kahle)، دختر نوبرگ، در هشتم فوریه ۱۹۹۱ در انجمن آسیایی پاریس ایراد کرده است. یادآور می شویم که نام نوبرگ در فارسی بیشتر به صورت «نیبرگ» آمده است که تلفظ اصلی نام او نیست.

پانویس ها (از مترجم):

۱. Ménière ، نوعی سرگیجه که از اختلالات گوش میانی ناشی می‌شود.
۲. مورخ لاتین (۲۴-۹۹ پیش از میلاد).
۳. ترکیب‌هایی که در زبان سانسکریت از بهم پیوستن دو کلمه مستقل ساخته می‌شوند و مفهوم مستقل و تازه‌ای را بیان می‌کنند. این گونه ترکیب‌ها در زبان فارسی نیز وجود دارند. مانند: جنگجو، شاهنامه، شیردل و جزاینها.
۴. صورت اصلی ضبط این کلمه در دستنویس متن همینگونه است که در واژه‌نامه‌ها نیافتیم، ولی در مراجع فرانسوی به صورت Vétéro-testamentaire همان تورات عبرانی (la Bible hébraïque) است که قطعاتی هم به زبان آرامی در آن هست. حدس زده می‌شود که کهن‌ترین متن‌های گردآوری شده در این کتاب در قرن یازدهم پیش از میلاد و جدیدترین آنها در قرن دوم پیش از میلاد تنظیم شده باشند. ماسورت‌ها (massorètes) در قرن ششم میلادی بازنگری نقادانه کتاب و تعیین مصوت‌ها در متن آن را به دست گرفته و در اوایل قرن دهم میلادی به پایان رسانده‌اند. ماسور (massore) به زبان عبری یعنی «سنت» و «انتقال»، و منظور از آن، مجموعه ملاحظات و تفسیرهایی است که علمای یهود به نام «ماسورت‌ها» بر تورات عبرانی نوشته‌اند. آنان وابسته به مدرسه‌های خاخامی بابل و فلسطین بودند (از قرن ششم تا قرن دوازدهم میلادی) و اساسی‌ترین کارشان اختراع علامت‌هایی برای مصوت‌های کتاب مقدس بوده است.

سهروردی و سیاست

بعثی پیرامون آیین سیاسی در فلسفه اشراق

شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرك ابوالفتح در سال ۵۴۹ در سهرورد، از توابع زنجان، به دنیا آمد و در سال ۵۸۷ به دستور سلطان صلاح الدین ایوبی کشته شد.^۱ گفته اند که صلاح الدین نامه‌ای به پسرش، ملک ظاهر غازی، حاکم حلب، می‌نگارد و در آن دستور قتل سهروردی را به او می‌دهد. ملک ظاهر جوان، که با سهروردی انس گرفته بوده و او را در دربار خود جای داده، از کشتن او سر باز می‌زند. اما، صلاح الدین بار دیگر نامه‌ای به پسر می‌نویسد و در آن تأکید می‌کند که اگر سهروردی را نکشد حکومت حلب را از وی خواهد گرفت. از این رو ملک ظاهر «ناچار» دستور قتل فیلسوف جوان را اجرا می‌کند.^۲

چنانکه از خلال متنهای تاریخی دیده می‌شود، قتل سهروردی در حلب کار ساده‌ای نبوده و جزئیات آن به درستی معلوم نیست و جز دلائل کلی «معمولی»، مانند این که فساد در دین می‌کرده یا ملحد و زندیق بوده، دلائل اصلی قتل وی بروشنی ذکر نشده است.^۳ ولی، اگر به سخنان و آراء فلسفی خود سهروردی رجوع کنیم شاید بتوان با نشان دادن جنبه‌های سیاسی مکتب او نظریه‌ای پذیرفتنی درباره قتل او عنوان کرد. از این رو، هم می‌باید، از سویی، به جزئیات گزارشهای تاریخی درباره زندگی و مرگ سهروردی رجوع کرد و اوضاع شهر حلب را در سالهای ۵۷۱ تا ۵۸۷ هـ. ق – یعنی دوران همنشین شاهزاده جوان با سهروردی – بررسی کرد، و هم نوشته‌های سهروردی را برای بیرون کشیدن جنبه‌های سیاسی و آراء فلسفی

وی، تا بینیم آیا می‌توان آیین سیاسی-فلسفی ویژه‌ای در نوشته‌های سهروردی یافت و به آن صفت «اشراقی» داد؟

بطور کلی، باید گفت که سهروردی به‌مبانی نظری فلسفه سیاسی، آنچنان که پیش از وی فلاسفه عنوان کرده‌اند، نپرداخته است و در آثار خود بخشی را به آن اختصاص نداده است. برای سهروردی، برخلاف فارابی، «مدینه» و انواع آن جایی برای تحقیق ندارد و حتی واژه «مدینه» را تنها در رابطه با شهرهای خیالی به‌کار می‌برد؛ شهرهایی مانند جابلقا، جابرسا (جابرسا) از اقلیم هشتم، یا هورقلیا، یعنی مکان‌هایی که تنها در «عالم خیال»، و رای عالم محسوس، جای دارند. از همین رو، وی هیچ‌گاه سخنی از «مدینه فاضله» یا «مدینه فاسده» پیش نمی‌کشد. آنچه وی، مثلاً دربارهٔ مدینه جابلقا، می‌گوید هیچ ربطی به مدینه فاضلهٔ آرمانی در فلسفهٔ سیاسی یونانی ندارد. باز در همین زمینه وی به‌یکی از مهمترین پرسش‌های فلسفهٔ سیاسی، یعنی «عدالت چیست؟» هرگز نمی‌پردازد. زیرا توجه او به چیز دیگری است و از دیدگاه اشراقی او معرفت بر مبانی دیگری جز آنچه در فلسفهٔ مشاء مطرح شده، استوار است. وی به‌مسئلهٔ انواع حکومت، آنگونه که در کتابهای فلسفهٔ سیاسی بحث شده، نمی‌پردازد، چون به‌نظر وی تنها حکومت «الاهی» عادلانه و درست است. سهروردی هیچ‌گاه دربارهٔ فضایل، آن‌گونه که در کتابهای اخلاق و فلسفهٔ سیاسی طرح می‌شود، سخنی ندارد. از این رو، هیچ‌یک یا هیچ‌بخش جداگانه‌ای از کتابها و رساله‌های فلسفی سهروردی را نمی‌توان با نام فلسفهٔ سیاسی، یعنی «سیاست مدنیّه» یا حکمت عملی یا علم نوامیس جدا کرد.

سهروردی سیاست و حکومت و تدبیر را در رابطه با «شهر» (مدینه) عنوان نمی‌کند و در هر موردی که دربارهٔ حکومت سخن می‌گوید آن را با «تدبیر الاهی» در پیوند می‌داند. از دیدگاه حکمت اشراق حکومت هنگامی دارای اعتبار است که سیاست مدینه در ارتباط با عالم غیب باشد و با تغییرات مدام عالم محسوس سر و کار پیدا نکند. حاکمان چنین مدینه‌ای، چه پادشاهان باشند چه حکما و فیلسوفان، باید «نشانی» از الاهی بودن حکومت در دست داشته باشند. نشانی که بواسطهٔ آن بر حق بودن آن حکومت آشکارا یا، به‌عبارتی دیگر، به‌گونه‌ای بدیهی پدیدار باشد. در چنین صورتی، حاکم یا، در اصطلاح فلسفهٔ سیاسی، «رئیس مدینه» از عالم برتر الهام می‌گیرد و واسطهٔ بین آن عالم و عالم حس می‌گردد. در فلسفهٔ اشراقی رئیس مدینه «واقعاً» به دلیل سیر و سلوکش در اقلیم هشتم، که اقلیمی است میان عالم محسوس و معقول و از راه قوهٔ مُخِیله می‌توان شناخت، می‌باید نمایانگر الهامی باشد که از جانب عالم برتر به‌وی افاضه شده. حکومت در این نظام تنها هنگامی دارای مشروعیت است که حاکم «الحاکم بامرالله» باشد. پس، تنها حکومت و تنها سیاست بر حق از دیدگاه نظام

اشراقی حکومتی است که در آن امر الاهی جاری باشد. از ارکان نظام سیاسی و آیین سیاست در حکمت اشراق این است که چگونه رئیس مدینه یا حاکم یا پادشاه-فیلسوف نظریه افلاطونی، خود را چنان پیوراند که بتواند پذیرای الهام الاهی شود و استعداد پذیرش فیض کسب کند، و چون چنین حالتی در وی پدیدار گشت بتواند آشکارا ظهور فیض را در نفس خود به دیگران نشان دهد و در عمل برتری خود را به گُرسی نشاند.

«آیین سیاسی اشراقی»، در واقع، ترکیبی است از دو بنیاد اندیشه سیاسی اسلامی و ایرانی، یعنی نظریه بنیاد نبوت در اسلام و اعتقادات اسلامی در باب معجزات و کرامات انبیاء، ائمه، و اولیاء^۴، و دیگر باورهای باستانی ایرانی درباره فرّه یا خُره کیانی پادشاهان که صاحب «نیرنگ» اند (همانند فریدون و کیخسرو).^۵ و اینکه بنا بر سنت ایرانی، آنگونه که در حکمت اشراق بازگو شده، هرکس که طلب علم کند و به «حکمت متعالیه» دسترسی یابد به وی فرّه ایزدی داده خواهد شد.^۶ و سرانجام سنت کهن ایرانی در باب وزرای خردمند، همچون بزرگمهر، که حکمت خود را در خدمت پادشاهان برای گسترش عدالت قرار می دهند. اما بیشترشان جانشان را نیز در راه همین خدمت از دست می دهند.

آیین سیاسی اشراقی بدون شك از خود به وجود نیامده بلکه ریشه‌های نظری آن را می باید در متون اصلی فلسفه اسلامی، به خصوص فلسفه سیاسی اسلامی، در آثار فارابی جست. و نیز در کتابهایی مانند کیمیای سعادت از ابوحامد غزالی که در آنها مسأله سیاست و آداب شاهان ایران - که در بینش سیاسی سهروردی سخت تأثیر گذاشته - مطرح شده، و از آیین پادشاهی ایران به عنوان نمونه یاد شده است. کتابهایی چون نصیحة الملوك غزالی، قابوسنامه قابوس بن وشمگیر، و سیاست نامه نظام الملک را سهروردی بی گمان می شناخته و بسیاری از نظریات خود را درباره مسأله مشروعیت حکومت برخی از پادشاهان کهن، چون افریدون و کیخسرو، از چنین متونی گرفته است. سرانجام، نوشته‌های ابن سینا - که مهمترین تأثیر را در منطقیات، طبیعیات، و الاهیات حکمت اشراق گذاشته اند - در برخی موارد اساس اندیشه‌های سیاسی اشراقی هم هستند.

بر این پایه می توان گفت که آیین سیاسی اشراقی بیش از هر چیز بیان باورهای همگانی زمان سهروردی بر پایه اعتبار حکومت افراد دانا و حکیم یا به عبارتی همان پادشاه-فیلسوف افلاطونی است. چنین باوری، آن گونه که در فلسفه سیاسی اسلامی مطرح شده، در اصل افلاطونی است، اما سهروردی ارزش‌های نمادین شاهان اساطیری ایران را هم با آن پیوند می زند. مثلاً، از کیخسرو به عنوان نمونه کاملی از حکومت حکیمانه عادلانه یاد می کند. و اما هر اندازه بخواهیم به این دید جنبه نظری بدهیم، جنبه عملی آن مهم تر خواهد بود. چون اساس آن نسبت حکمت و عمل حکومت در وجود حاکم آگاه و دارای صفات پدیدار است. اینچنین حکیم حاکمی اصل پایه «آیین سیاسی اشراقی» است.

البته چنین اصلی در فلسفه سیاسی اسلامی مدتها پیش از سهروردی شناخته شده و بویژه نظام مدینه فاضله فارابی بر آن استوار است. یکی از مهمترین مورخان کنونی فلسفه سیاسی، لیو اشتراوس، در مورد فارابی (و ناگزیر درباره اساس فلسفه سیاسی اسلامی) نقش بنیادی حکومت حکیم دانا را بیان کرده و چنین گفته است: «فارابی چنان تحت تأثیر کتاب جمهوریت افلاطون قرار گرفته بود که طرح نوین ساختمان فلسفه را بر مبنای چهارچوبی سیاسی بیان می کند.»^۷ اما سهروردی چنین حکومتی را بر مبنای «امرالله» می داند که از راه الهام به حاکم حکیم می رسد. در ساختمان نوینی که سهروردی بر اصول افلاطونی و علم المعرفة اشراقی استوار کرده، معرفت خاص فرایند اشراق است که به حکمت اشراقی می انجامد. و تنها کسی که به چنین حکمتی رسیده حکیمی حاکم می تواند باشد و مردم در پرتو سیاست او در راه عدالت و تحصیل سعادت گام نتوانند برداشت. حکیم متأله سهروردی، فرد فاضل دانایی است که از حکمت ذوقیه و بحثیه، هردو، تا سرحد کمال برخوردار است و آن دو نوع حکمت را در وجود خودش به منتهای هماهنگی رسانیده است. صاحب حکمتی است که وی را سیاستمدار عادل می سازد و به وی توانایی اجرای «امرالله» را در مدینه می بخشد.^۸ چنین کسانی، یعنی حکمای متأله، در عصر خود رؤسای کامل توانند بود و اگر سیاست حکومت در دست آنان باشد آن دوره از زمان «نورانی» خواهد بود.^۹

شاید مهم ترین جنبه «آیین سیاسی اشراقی» چگونگی کسب حکمت توسط «رئیس مدینه» باشد. از دیدگاه فارابی، ریاست مدینه یا حکومت نمی تواند در دست هر کسی باشد.^{۱۰} این اصل فلسفه سیاسی را سهروردی کاملاً می پذیرد، اما اضافه می کند که ریاست مدینه باید در دست انبیاء، پادشاهان ملکوتی، یا حکمای متأله قرار بگیرد.^{۱۱} اما دو شرط اساسی ریاست را که فارابی عنوان می کند، یکی طبیعت و فطرت و دیگر هیئت و ملکه ارادی، در نظر نمی گیرد. به زعم سهروردی، رئیس مدینه نه به خاطر طبیعت و فطرت، بلکه از راه درک حکمت اشراق به کمال انسانیت رسیده و نفسش به عقل فعال پیوسته است.^{۱۲} در عین حال، میان «رئیس» در فلسفه فارابی و سهروردی تفاوت اصولی وجود دارد. زیرا «رئیس مدینه» نزد فارابی کسی است که: «هو الذی یقف علی کل فعل یمکن ان یتلغ به السعاده. فهذا اول شرائط رئیس... فهذا هو رئیس لایرؤسه انسان... هو رئیس الأمة الفاضله و رئیس المعموره کلها.»^{۱۳} در حالی که حاکم حکیم سهروردی چنین است: «ان کان الغالب علی جوهر النفس الامر القهری. فیقع الشروق علی وجهه، یغلب فیهِ حصه الامور القهریه... فیکون المعنی الذی یسمیه الفهلویه «خره» ممّا یاتی فی الشهب النورانیة اثره فی القهر. فیصیر صاحباً شجاعاً قاهراً غالباً... فیکون ملیکاً معظماً صاحب هیبة و علم و فضیلة و اقبال، و هذا وحده یُسَمی کیان خرّه.»^{۱۴} رئیس اول مدینه فاضله فارابی افعال و رفتار و صفاتش یکسره دنیوی هستند، اما حکیم متأله حاکم و یا «ملک معظم» سهروردی شخصی

است که می‌تواند «مشی علی الماء و الهواء» کند و «طی الارض» کند، و سرانجام، «الواصل بالسماء» گردد.^{۱۵} در «آیین سیاسی اشراقی» حکمت الاهی سالکان و حکمای خارق العاده است که در خدمت مدینه قرار می‌گیرد و ازینرو در این مورد می‌توان صفت «الاهی» را به مدینه فاضله فارابی افزود.

قصد سهروردی در اکثر آثارش بازسازی ساختمان مابعدالطبیعه بر مبنای اصولی است که در برخی موارد با اصول اولیه مشائی متفاوتند. در بسیاری از موارد در کل با حکمت مشائی قبل از خود موافق است و از ابن سینا کاملاً پیروی می‌کند، اما در شناخت شناسی و هم در بحث هستی اندیشه سهروردی با حکمت مشاء تفاوت اصولی دارد. در هیچ یک از آثار سهروردی به‌بخشی یا رساله‌ای جداگانه در باب فلسفه سیاسی بر نمی‌خوریم، اما به تقسیم‌بندی فلسفه، چنانکه پیش از وی ابن سینا ذکر کرده، اشاره می‌کند، و حکمت عملی را به اخلاق، حکمت منزلیه، و حکمت مدنیّه تقسیم می‌کند. از این تقسیم بندی فقط یک بار در کتاب تلویحات یاد کرده است. اما مسائل مربوط به سیاست و حکومت و ریاست مدینه را در برخی از رسائل خود اینجا و آنجا مطرح می‌کند.

کتابهای اصلی نظری وی عبارتند از تلویحات، مشارع و مطارحات، مقاومات، و حکمة الاشراق. این چهار کتاب مجموعه کاملی را تشکیل می‌دهند که در آنها ساختار نوین مابعدالطبیعه اشراقی به‌گونه‌ای منظم بیان شده. به این دسته کتاب‌های مختصرتر الواح عمادی، هیاکل النور، و پرتونامه را هم می‌توان افزود. الواح عمادی و پرتونامه خصوصاً در رابطه با مسأله مورد نظر ما در مقاله حاضر، یعنی «آیین سیاسی اشراقی»، از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. زیرا که هردوی آنها را سهروردی برای ملوک سلجوقی، که گویا اهل فلسفه هم بوده‌اند، نگاشته است.

فصل نهایی هر یک از این رساله‌ها اختصاص به مطالبی دارد که از درون آنها به چیزی که می‌توان «آیین سیاسی اشراقی» نامید، پی برد، و نیز این رساله‌ها با مقدمه‌ای آغاز می‌شوند که در آنها سهروردی از غایت حکمت سخن به میان آورده و مطالبی پیرامون نقش حکیم متأله در حکومت بیان می‌دارد.^{۱۶} از جمله در حکمة الاشراق، قسمت دوم، مقاله پنجم «فی المعاد و النبوات و المنامات» و فصل پنجم «فی بیان سبب الانذارات و الاطلاع علی المغیبات.»؛ «تلویحات، علم سوم، مورد چهارم «فی النبوات و الآیات و المنامات و نحوها» و بخصوص تلویح دوم «فی سبب افعال خارقة العاده»؛ مشارع و مطارحات، علم سوم، مشرع هفتم «فی الادراک و علم واجب الوجود و المفارقات و بقاء النفس و السعادة و ما یتعلق بها» بخصوص فصل سوم «فی کیفیت ظهور المغیبات» و فصل ششم «فی سلوک الحکماء المتألّهین». فصل پایانی رساله فارسی پرتونامه هم اهمیت ویژه‌ای در زمینه مورد نظر ما دارد که در اینجا چند سطر از آن را می‌آوریم:

بدانکه چون هریکی از مردم به همه کارها و مهمات خویش قیام نتواند نمود. . . پس شاعری ضروریست. . . مؤید از عالم نور و جبروت، و اومتخصص به افعالی که مردم از آن عاجز باشند، و اگر نه سخن اونشنوند اورا معارضت و مزاحمت نمایند. . . کسی که نفس او به نور حق و ملای اعلی روشن شود، و آن نور اکسیر علم و قدرت باشد، عجب نباشد که مادّت عالم مستخر او شود و از روشنی روان او سخنش در ملای اعلام مسموع باشد.^{۱۷}

موضوع اصلی هریک از فصل های نامبرده عبارتست از اینکه از طریق ریاضات بدنی و روحانی، خلع بدن، تقلیل شواغل حواس ظاهر، و غیره، موضوع مدرك قابلیت درك انوار الاهی را می یابد و قدرتی کسب می کند که مجازاً به نور «بیان» شده و از این طریق می تواند کارهای خارق العاده کند و صاحب کرامات شناخته شود. از دیدگاه «آیین سیاسی اشراقی»، حاکم حکیم یا رئیس مدینه می باید «صاحب کرامات» باشد. تا اهل مدینه با دیدن کرامات وی از وی فرمان برند. چنانکه در هیاکل النور نیز می گوید:

و باشد که نفوس متألّهان و پاکان طلب گیرد بواسطه اشراق نور حقّ تعالی، و عنصریات ایشان را مطیع و خاضع گردند بسبب تشبه ایشان با عالم ملکوت. . . عجب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حقّ تعالی و آنگاه اکوان اور اطاعت دارند هم چنانکه طاعت قدسیان دارند.^{۱۸}

مانند اینگونه مباحث را درباره مسأله خلافت خدا در زمین و نقش نفوس پاکان و نفوسی که به عقل فعال متصل شده اند، در رسائل دیگر نیز می بینیم.^{۱۹} یادآور باید شد که میان فصلهای نهایی این کتابها و نمط نهم و دهم اشارات و تنبیهات ابن سینا شباهت هایی هست. عنوان نمط نهم اشارات «فی مقامات العارفين» است و عنوان نمط دهم «فی اسرار الآيات». ابن سینا با عنوان کردن این دو نمط در اشارات باب جدیدی در فلسفه اسلامی گشود و به مسأله نظری اتصال با عقل فعال نزد فلاسفه قبل از خود حیات تازه ای داد و تعبیر سیاسی از چنین مقامی بسیار مهم است.^{۲۰} سهروردی هم با ارائه همان مطالب، اما به تفصیل بیشتر و با تحلیل جدی تر و با ارائه تأویل آیات قرآنی، به همان نتایج فلسفی-سیاسی رهنمون می شود. ابن سینا ضمن سخن گفتن از مقامات عارفین طبقه زهاد، عابدان، و عارفان را از هم جدا می کند. اما سهروردی از «حکمای متألّه» تعبیر جامع تری می کند. وی رئیس مدینه را در هر عصری «خلیفه الله» می داند و از بحث صرفاً عرفانی ابن سینا پا فراتر می گذارد. به زعم سهروردی، حکومت یا ریاست مدینه و تأله می توانند با هم در شخصی یگانه ظاهر شوند که همان «خلیفه الله» است. اما شاید اختلاف اصلی تر میان دو فیلسوف در این خلاصه شود که ابن سینا به دنبال این است که دلایل «طبیعی» خوارق عادات و کرامات را بیان کند، اما سهروردی چنین کارهایی را از تجربه واقعی موضوع مدرك در عالم خیال می داند و از نظر او تجربه اشراقی تجربه ای است واقعی.^{۲۱}

مقدمه سهروردی بر حکمة الاشراق، در زمینه حکمت سیاسی و حاکم آرمانی گویاترین گفتار وی در این زمینه است:

عالم وجود هیچگاه از دانش حکمت و دانایی که نمودار و قائم به آن بود و حجت و بیّنات خدای به نزد او باشد تهی نباشد. وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ بود بر روی زمین و تاروژی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز این چنین خواهد بود. . .

هرگاه اتفاق افتاد که در زمانی حکیمی باشد که هم متوغل در تاله باشد و هم در بحث، او را ریاست تامه می باشد و خلیفه و جانشین خدا اوست. و هرگاه چنین اتفاقی نیفتد، پس آن کس که متوغل در تاله و متوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت، و هرگاه چنین نیز اتفاق نیافتد، پس ریاست تامه از آن حکیمی باشد متوغل در تاله و از بحث عاری و او خلیفه خدا باشد. جهان هیچگاه از حکیمی که متوغل در تاله باشد خالی نبود. و آن حکیم متوغل در بحثی را که متوغل در تاله نباشد ریاستی بر سرزمین خدا نباشد. زیرا هیچ گاه جهان از حکیمی که متوغل در تاله است خالی نبود، و وی شایسته تر است به ریاست از حکیمی که تنها متوغل در بحث است. . . و چون ریاست واقعی جهان به دست او افتد زمان وی بس نورانی و درخشان بود و هرگاه جهان از تدبیر الهی تهی ماند ظلمت‌ها و تاریکی‌ها چیره شوند.^{۲۲}

پادشاهانی که سهروردی با ایشان همنشین بوده گذشته از ملک ظاهرشاه، فرزند سلطان صلاح الدین ایوبی، چند نفر بوده‌اند، یکی امیر سلجوقی، علاءالدین کی قباد که گویا شاگرد سهروردی بوده و نزد وی فلسفه می خوانده و آوازه دانشش به گوش بسیاری رسیده بوده،^{۲۳} دیگر، سلطان سلیمان سلجوقی که گویا سهروردی پرتونامه را برای وی نگاشته است.^{۲۴} سه دیگر، ملک عمادالدین ارتق که از دوستان و هواداران سرسخت سهروردی بوده و شیخ الواح عمادی را به نام وی نوشته است.^{۲۵} با توجه به این واقعیت که سهروردی با برخی از پادشاهان سلجوقی، که اهل فلسفه بوده‌اند، مانوس بوده، آیا نمی توان در آن «مقدمه‌ها» جنبه‌های سیاسی یافت؟ و آیا این مقدمه‌ها هشدارهای درباره آیین سیاسی وی برای دیگران نبوده است؟ وی به پادشاهان می گوید که اگر می خواهید حاکم درست باشید و زمان حکومتتان نورانی باشد، باید به علم و بویژه تاله، پردازید، و مرا به عنوان معلمتان بپذیرید؛ همانگونه که ارسطو حکمتش را در اختیار اسکندر جوان گذاشته بود، من هم حکمتم را در اختیار شما می گذارم. سهروردی، چنانکه عادت وی است، به نمونه‌های پادشاهان کهن ایرانی نیز اشاره می کند؛ پادشاهانی که بواسطه داشتن فره کیانی با اعتبار فرمانروایی می کرده‌اند و کسب حکمت یعنی کسب فره.^{۲۶} نکته مهم دیگری که از گفتار سهروردی بر می آید آن است که سیاست می تواند بر حکمت یک فرد استوار باشد و چنین فردی حکیم متألهی است که می تواند قطب عالم باشد یا امام مدینه‌ای فاضله و همچون شاهان کهن دارای فره ایزدی و سیاست می باید بر دانش و حکمت او استوار باشد و بر قدرت و نیروی بی مانند وی که دیگران به چشم می بینند

هر که (یا هر پادشاهی که) حکمت بداند و بر سپاس و تقدیس نورالانوار مداومت نماید، چنانچه گفتیم، او را «فره کیانی» بدهند، و «فر نورانی» ببخشند، و بارق الهی او را کسوت هیبت و بها ببوشاند، و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلی نصرت رسد، و سخن او در عالم علوی

مسموع باشد، و خواب و الهام او به کمال رسد.^{۲۷}

بنابراین، هر زمان که حکیم پادشاهی کند، آن دوران نورانی خواهد بود و کسی که از او خوارق سرزند و صاحب کرامات و رؤیای صادقه باشد، می باید ریاست مدینه را در دست گیرد. آیا سهروردی با چنین پیامی آشکارا نمی گوید که شاهزاده‌ای مانند ظاهر فرزند صلاح الدین، اگر بخواهد به عدالت فرمانروایی کند و رئیس طبیعی عالم شود، می باید نزد حکیمی چون سهروردی شاگردی کند و از علوم الهی بهره گیرد تا صاحب معرفت و حکمت شود؟ پس، می توان گفت که «آیین سیاسی اشراقی» یعنی حکمت در خدمت حکومت؛ و هیبت و شکوه ریاست راستین از آن کسی است که حکمت جُسته، از علم انوار الهی آگاه شده به فرّه کیانی دست یافته، صاحب کرامات گشته، و در نتیجه می تواند از نور حق در راه گسترش خیر و عدالت بهره گیرد. چنانکه باز در الواح عمادی می گوید:

و چون نفس ظاهر گردد روشن شود به نور حق تعالی، مثنی در تنزیل آمد و گفت «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور»، ای از تاریکی جهل به نور معارف... و چون نور الهی و سکوت قدسی در ایشان حاصل آید روشن شود و تأثیر کند در اجسام و نفوس... و چون با روشنائی بزرگ آشنا شود و بر روشنی قدسی روشن گردد، نفوس از منفعل شوند و ماده از متأثر شود... چون فکر دایم دارد در آیات جبروت، و مشتاق شود به عالم روشن و لطیف شود به عشق نورانی و متصف شود به نیک‌بختی و به خیر و کرم و عدل، به افق اعلی برود و بر اعدای خویش قاهر گردد و محفوظ باشد و صیتی عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت‌تر پدید آید مر او را. و چون روشن شود به نور حق و قوی گردد به تأیید حق از جمله حزب خدا شود... و برسد به نور تأیید و ظفر، چنانکه بزرگان ملوک پارسیان رسیدند.

و نوری که معطی تأیید است، که نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد، در لغت پارسیان «خُره» گویند، و آنچه ملوک خاصّ باشد آن را «کیان خُره» گویند. و از جمله کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند خداوند «نیرنگ» ملک افریدون و آنکه حکم کرد به عدل، و حق قدس و تعظیم ناموس حق بجا آورد به قدر طاقت خویش، و ظفر یافت بدان که از روح القدس متکلم گشت و بدو متصل، و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت. آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوی. چون که نفس روشن و قوی گشت از شعاع انوار حق تعالی به سلطنت کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو خود.

و دوم از ذریت او ملک ظاهر، کبخیسر و مبارک، که تقدس و عبودیت را بر پای داشت و از قدس صاحب سخن شد، و غیب با او سخن گفت، و نفس او به عالم اعلی عروج کرد، و منتقش گشت به حکمت حق تعالی و انوار حق تعالی، او را پیدا شد و پیش او باز آمد، و معنی «کیان خُره» دریافت، و آن روشنائی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردن‌ها او را خاضع شوند.^{۲۸}

در نظام سیاسی-فلسفی سهروردی حکیم متأله، چنانکه گفته شد، شخصی است هم اهل حکمت ذوقی و هم حکمت بحثی. سهروردی چنین کسی را از «اخوان تجرید» می داند که در هر زمان و مکانی ممکن است یافت شوند، چنانکه، به نظر وی، حلاج و افلاطون از این

گروه از حکما شمرده می‌شوند. افراد این طبقه از حکما را نفوس کامله، اصحاب ریاضات، اصحاب سلوک، اصحاب مشاهده، صاحبان امر، اخوان بصیرت، روشن‌روانان، روان‌پاکان، اخوان حقیقت و مانند آنها می‌داند.^{۲۹} این افراد دارای صفاتی هستند همچون انبیاء و نیز حدس دقیقی دارند که با آن بدون تفکر مُتَمَد در زمان معقولات را درمی‌یابند و از سر حقیقت آگاه می‌شوند. اما جزو انبیای مُرسل قرار نمی‌گیرند، زیرا از جانب باری به رسالت مأمور نشده‌اند.^{۳۰} افراد این طبقه در مقام خاصی قرار دارند که آن را «مقام کُن» می‌داند.^{۳۱} (این اصطلاح به تأویل از آیه «أَنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ، فَيَكُونُ» (سوره النحل؛ ۴۲) و چنین افرادی قدرت خلاقه غیرمعمول دارند و می‌توانند هر نوع صورتی را که بخواهند ایجاد کنند و کارهای بی‌مانند کنند، مانند راه رفتن بر آب، طی ارض، قهر عنصریات. به این دلیل افراد این گروه را «صاحب‌البرایا» نامیده‌اند.

در رساله‌های اصلی سهروردی به بسیاری از شخصیت‌ها بر می‌خوریم که، به زعم وی، از این طبقه‌اند، از جمله خلفای راشدین، حسن بصری، دوالنون مصری، سهل تستری، ابویزید بسطامی، ابراهیم ادهم، جنید، و شبلی^{۳۲} این که سهروردی فلاسفه مشاء مانند فارابی و ابن سینا را از این گروه ندانسته از آن جهت است که، به زعم وی، حکمای مشاء به طور کلی با ارباب مشاهده مخالفند و مقامات و احوال نفسانی ایشان را در نمی‌یابند.^{۳۳} معقولات بر اصحاب مشاهده از «آن» تجربه اشراق وارد می‌شود. ایشان نیازی به آموختگی ندارند و حق مطالبی را بدون مطالعه کتاب درک می‌کنند. در واقع، حدس قوی است که این افراد را «خليفة الله في الارض» می‌کند.^{۳۴} افرادی از این گروه یادشده که بر فراز و نشیب‌ها و سختی‌های سلوک چیره شده‌اند، در نهایت صاحب قدرت می‌شوند و قاهر و صاحب تدبیر و صاحب امر، اذینرو، ریاست معتبر مدینه حق ایشان است و دیگران می‌باید فرمانبردار ایشان شوند.^{۳۵} از نظر سهروردی، اعتبار سیاسی و، بنابر آن، قدرت، هیبت، حکم، شوکت، و حکومتِ حقه از آن کسی است که کرامات و خوارق وی ظاهر باشد. همانطور که انبیاء به واسطه معجزات افراد را به پذیرش بعثت خویش فرا می‌خوانند، کردار خارق العاده رئیس مدینه فاضله نیز اهل آن مدینه را به اطاعت از او فرا می‌خواند. باید یادآور شد که ابن خلکان و دیگر مورخان به سهروردی نسبت سحر و «نیرنج» داده‌اند و او را «صاحب برایا» خوانده‌اند.^{۳۶} چنین گفتاری چه‌بسا در پادشاهان زمان سهروردی بی‌تأثیر نبوده، بخصوص که وی از فره کیانی پادشاهان اساطیری سخن می‌گوید، از این رو به نظر می‌رسد که پیام سیاسی سهروردی به پادشاهان روزگارش اینست که اگر طالب فره و قدرت و عدالت پیشینیان هستید و اگر می‌خواهید ریاستان معتبر باشد می‌باید نزد حکیمی مُتَّالَه حکمت بیاموزید. چه بسا چنین پیام سیاسی در سرنوشت سهروردی مؤثر بوده و کار را به کشتن او کشانده. به عبارت دیگر، قتل او چه بسا به دلیل نظریه سیاسی وی بوده نه «بر اثر حسدِ حاسدان.»

ماجرای قتل سهروردی

چرا سهروردی را در حلب به دستور سلطان صلاح‌الدین ایوبی کشتند؟ مگر از يك جوان سی و چند ساله اهل حکمت - که به روایتی لباس و ظاهرش «به خربندگان» می‌مانست - بیم چه می‌رفته است؟ می‌دانیم که وی در سال ۵۷۹ وارد حلب می‌شود و بزودی به دربار ملک ظاهر راه می‌یابد و پس از چند سال در ۵۸۷ به قتل می‌رسد.^{۳۷} چرا باید شخص سلطان نامه‌ای به خط قاضی القضاة خود به پسرش درباره او بنویسد؟^{۳۸} نباید فراموش کرد که سال ۵۸۷، سال قتل سهروردی، برابر است با یکی از شدیدترین مراحل جنگهای صلیبی، و نیز هم‌زمان است با ورود ریشارد شیردل پادشاه انگلستان به عکا.^{۳۹} يك سال قبل از این تاریخ هم سلطان صلاح‌الدین در چندین شهر مشغول جنگ با صلیبیان بوده و نیز سخت از دسیسه‌های رشیدالدین سنان «پیرمرد کوهستان» که در قلعه میسف «الموت ثانی» می‌زیسته، به‌ستوه آمده و با مشکلات فراوانی روبرو بوده است.^{۴۰} از طرف دیگر، صلاح‌الدین در معرض توطئه‌های سیاسی خلفای عباسی و حتی دسیسه‌های بازماندگان فاطمیان در قاهره هم بوده است.^{۴۱} می‌توان پرسید چرا صلاح‌الدین، با اینهمه گرفتاری و درگیری در جنگ و دفاع از مصر و بیت‌المقدس، می‌باید به‌مسأله حضور يك جوان صوفی ژنده‌پوش در حلب هم بپردازد؟^{۴۲} درباره این ماجرا تاریخ‌نویسان چیز چندانی روایت نکرده‌اند. اما، به‌رحال می‌توان پرسید که گفتار و رفتار يك جوان بظاهر گوشه‌نشین، هر قدر هم که از نظر بحثهای فلسفی و کلامی و فقهی گفتارش گستاخانه باشد، چگونه سبب دخالت شخصی سلطانی سخت‌گرفتار جنگ شده است؟ می‌توان بر پایه قرینه‌ها، حدس زد که ماجرای سهروردی می‌باید پیچیده‌تر از آن باشد که بظاهر به‌نظر می‌آید و او چه بسا درگیر ماجراهایی سیاسی بوده است. می‌توان حدس زد که صلاح‌الدین و قاضی القضاة وی آموزش‌های سیاسی سهروردی را به ملک‌ظاهر خطرناک دانسته‌اند. گفتیم که در این آموزه سیاسی «حکیم حاکم» نقش اساسی دارد. آیا نمی‌توان گفت که سهروردی چنین نقشی را برای ملک‌ظاهر در نظر گرفته بوده و خودش را بخشنده حکمت در نظام سیاسی نوینی می‌دانسته و برنامه‌ای برای ایجاد مدینه فاضله‌ای در نظر داشته که در آن شاهزاده جوان نقشی چون افریدون و کیخسرو داشته باشد؛ مدینه‌ای که رئیس آن صاحب کرامات باشد و کارهای خارق‌العاده وی ایجاد هیبت و شوکت و فره کند؟

و اما مورخان چه می‌گویند؟ بهاء‌الدین ابن شداد، قاضی بیت‌المقدس، و نگارنده التوادر السلطانیة، زندگینامه بسیار معروف صلاح‌الدین ایوبی، چه بسا نقش بسیار مهم اما رموزی در قتل سهروردی داشته است. وی که از ندیمان سلطان بوده، می‌توانسته وی را از مقاصد و نتایج سیاسی آموزه فلسفی سهروردی آگاه کند. ابن شداد اهل موصل بوده و مدتها در نظامیه بغداد تدریس می‌کرده و در سال ۵۸۴ به‌خدمت صلاح‌الدین درآمده و تا مرگ وی

در سال ۵۸۹ از نزدیکترین کسان وی بوده است. و نیز می دانیم که در همین سال به سمت مشاور ملک ظاهر در می آید و مصاحب وی می گردد. یعنی همان کاری که سهروردی تا زمان مرگش انجام می داده.^{۴۳} آیا چنین نیست که ابن شداد خیلی کمتر از آنچه می دانسته در کتاب خود آورده؟ می دانیم که مورخ بزرگ اسلامی، ابن خلکان، در اواخر عمر ابن شداد نزد وی رفته و وقایع الاعیان ابن خلکان یکی از مهمترین و قدیمی ترین منابع زندگانی و قتل سهروردی است. می توان گفته های ابن شداد را یکی از منابع اصلی ابن خلکان دانست. وی تنها مورخی است که از ابن شداد در این زمینه یاد می کند و به النوادر السلطانیة وی اشاره می کند و می گوید، قاضی حلب، بهاء الدین، معروف به ابن شداد، از سهروردی در کتاب خود درباره زندگی صلاح الدین نام برده است.^{۴۴}

ابن شداد خود در النوادر السلطانیة از سهروردی تحت عنوان «جوانک» (الشاب) یاد می کند. این قسمت از کتاب ابن شداد گویای نکات ظریفی است که خلاصه ای از آن را می آوریم:

صلاح الدین به دین سخت پایبند بود. به حشر اجساد معتقد بود و همواره کوشا بود تا از شریعت فرمانبرداری کند. از فلاسفه متنفر بود. و نیز از معطله و از دهریون و از هر که مخالفت با شریعت می کرد. به پسرش حاکم حلب، الملك الظاهر، دستور داد تا آن جوانک، که نامش سهروردی بود و در حلب به مقامی رسیده بود، بکشند. زیرا گفته شده بود که وی با شریعت ضدیت کرده و گفته که آن منسوخ می باشد. پس پسر صلاح الدین سهروردی را گرفت و دستور داد تا او را مصلوب کردند و سپس کشتند.^{۴۵}

از مطالب ابن شداد، که بی گمان برداشت رسمی دولت ایوبی از سهروردی است، چنین بر می آید که فیلسوف و حکیم متأله جوان فعالیت هایی داشته که از طرف دولت ایوبی ضد قانونی دانسته شده و ازینرو خود را از جانب او در تهدید می دیده است. می دانیم که اغلب مورخان به سهروردی نسبت سحر، شعبده (شعوذه)، حیل، نیرنج (معرب نیرنگ) و سیمیا زده اند. شهرزوری، که خود فیلسوفی اشراقی بوده، وی را «صاحب کرامات» می دانسته.^{۴۶} ابن ابی اُصیبعه گفته که سهروردی علم سیمیا می دانسته، و از وی کارهای شگفتی هم در این فن دیده شده است.^{۴۷} شهرزوری این گونه افعال را به خاطر آگاهی سهروردی از اسرار الهی می داند.^{۴۸} یکی از مورخان قرن هشتم، الذهبی، در کتاب العیار بر آگاهی سهروردی از علوم اوائل تکیه می کند و دلیل قتل وی را فاسد کردن عقاید پسر سلطان، یعنی ملک ظاهر، می داند.^{۴۹} در برخی نسخه های نزهة الارواح شهرزوری، به عبارتی شگفت بر می خوریم که در آن از قول برخی از اصحاب سهروردی می گوید که وی را «رسول الله» هم نامیده اند.^{۵۰}

می بینیم که از يك سو اکثر مورخان به سهروردی نسبت ساحری و شعبده می دهند و برخی دیگر، وی را صاحب کرامات و «المؤید بالملکوت» می دانند. چنین طیف وسیعی از داوری را درباره کمتر کسی در تاریخ اسلام سراغ داریم. بر مبنای گفتار مورخان چون بهاء الدین

ابن شداد، ابن ابی اُصبیعه و ابن خَلکان، می دانیم که سهروردی وارد حلب شده و در آنجا ابتدا در مدرسه جلاویه و سپس در مدرسه نوریه با فقهای حنبلی حلب به بحث می پردازد و بزودی به دربار ملک ظاهرشاه راه می یابد و در زمره همدمان و مشاوران طراز اول وی قرار می گیرد. برخی از فقها و علما گفتار وی را ضد شریعت می شمارند و وی را ملحد می نامند، و نسبت شعبده و ساحری نیز به وی می دهند و در این داوری پافشاری می کنند تا آنکه سلطان صلاح الدین دستور قتل وی را صادر می کند. برخی از مورخان اخیر، مانند ابوریان، چنین عنوان کرده اند که سهروردی اسماعیلی بوده و ازینرو عقاید باطنی وی باعث قتلش در حلب شده است.^{۵۱} اما، در هیچ یک از متون تاریخی اشاره ای به عقاید باطنی سهروردی نشده و خود سهروردی هم در هیچ یک از رساله ها و کتاب هایش اشاره ای به عقاید اسماعیلی نمی کند. و نیز اینکه برخی از معاصران گفته اند که سهروردی به اصل «ولایت» معتقد بوده هم خلاف حقیقت است. البته، این که سهروردی وارد حلب شده و به همراهش عده ای اهل شمشیر و قلم هم بوده اند و عقاید تازه ای بیان داشته که قاضی الفاضل، قاضی القضاة صلاح الدین و ابن شداد و دیگران آنها را خطرناک دانسته اند، شاید به حقیقت امر بسیار نزدیک باشد، و همانگونه که شهرزوری نقل کرده، علمای حلب، به هر حال، به او تهمت زندقه و دعوی نبوت زدند:

سبب کشته شدن او، چنانکه به ما رسیده، این است: او چون از روم برآمد و به حلب رسید، به حسب اتفاق میان او و ملک ظاهر بن صلاح الدین یوسف، که صاحب مصر و یمن و شام بود، دیداری دست داد. و ملک شیخ را دوست داشت و معتقد شد. علمای حلب بر شیخ جمع آمدند و کلمات او را می شنیدند و او در بحث ها بر عقاید حکما و تصویب آنها پای می فشرد و آرای مخالف حکما را نادرست می شمرد و در آن باب مناظره می کرد و الزام می داد و اسکات می فرمود. و در آن هنگام به قوت روح القدس چون عجایب بسیار اظهار می ساخت، بر کینه و عداوت ایشان می افزود. پس آن جماعت بر تکفیر و کشتن او اتفاق کردند و چیزهای بزرگ به او نسبت دادند. چنانچه گفتند، او دعوی نبوت می کند و حال آنکه او از این دعوی بری بود. حق، سبحانه و تعالی، حاسدان را زیانکار و بدروزگار سازد. سلطان را بر قتل او تحریک کردند. او [ملک ظاهر] ابا کرد. از جمله آنچه نوشتند به پدر او، صلاح الدین، این بود که اگر این مرد بماند دین و دنیا را بر شما می شوراند و فاسد می گرداند. [صلاح الدین] به پسر خود نوشت که او را بکش. او نکشت. مرتبه دیگر باز نوشت و تهدید بر آن افزود که اگر او را نکشی حکومت حلب را از تو باز می گیرم. . . چون شیخ را این حکم محقق گشت و حال را آنچنان دید، گفت مرا در خانه محبوس سازید و طعام و شراب ندهید تا آنکه به الله، که مبداء کل است، واصل شوم.^{۵۲}

می بینیم که سخنان شیخ چنان تهدیدآمیز و «آیین سیاسی اشراقی» وی چنان فتنه انگیز شمرده شد که وی را به این خاطر کشتند. اما باز باید تأکید کرد که آیین سیاسی ابن فیلسوف مانند آراء فلسفه سیاسی کلاسیک (از افلاطون تا فارابی) نیست، بلکه عقاید وی بر مبنای نقش بنیادی حکمتی خاص در مدینه و کاربرد آن توسط حکیمی حاکم استوار است و این

دستورالعمل سیاسی را نمی‌باید به صورت رأی مُجرّد فلسفی درآورد. پاره‌ای از عقاید سیاسی وی بیشتر در جهت به هیجان آوردن پادشاهان زمان خودش است و نه چیزی دیگر و در نهایت الهام شخصی خود وی نقشی اساسی را بازی می‌کند.

پانویس ها:

۱. منابع اصلی تاریخ حیات سهروردی عبارتند از:
 - ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء، تصحیح مولر، ۱۸۸۴؛ و نیز تصحیح رضا، بیروت، ۱۹۶۸، صص ۶۴۱-۶۴۶. یاقوت، ارشاد الاریب، تصحیح مارگولیو، ج ۶، ص ۲۶۹. قفطی، تاریخ الحکماء، تصحیح بهمین دارایی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۳۴۵. ابن خلّکان، ووفیات الاعیان، چاپ بیروت، ۱۹۶۵، ج ۶، صص ۲۶۸-۲۷۴. شهرزوری، نزهة الارواح، تصحیح خورشید احمد، حیدرآباد، ۱۹۷۶، ج ۲، صص ۱۱۹، ۱۲۳.
 ۲. نزهة الارواح، همان، ج ۲، صص ۱۲۵-۱۲۶.
 ۳. برخی از مورخان صحبت از الحاد سهروردی کرده‌اند. از جمله وفیات الاعیان، همان، ج ۶، ص ۲۷۳. محمدعلی ابوریان، به نقل از البستان الجامع تواریخ الزمان، از عماد اصفهانی، چنین نقل کرده که دو تن از فقهای حلب، برادران جَهبَل، بخصوص با آراء سهروردی درباره خلقت و اراده الهی مخالف بوده‌اند. ر. ک.، محمدعلی ابوریان، اصول الفلسفة الاشراقیه، بیروت، ۱۹۶۹، صص ۲۵-۲۶، و نیز مقاله وی در الثقافة (شماره ۷۰۲، ۱۹۵۲) با عنوان: «کیف أُبِح دم السهروردی الاشراقی». دکتر سیدحسین نصر در مقاله‌ای با عنوان «شیخ الاشراق» در کتاب التذکاری شیخ الاشراق (ویراستار ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۹۷۴، صص ۱۷-۳۶) نوشته است که سوریه (و ازینرو حلب) در قرن ششم هجری جزو مراکز شیعی بوده و عقاید باطنی سهروردی - مخالف عقاید حکومت ابویی حاکم - سبب مرگ وی شده است.
 ۴. ر. ک. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح هاتزی کرین، تهران، ۱۳۵۵، صص ۱۱۱-۱۱۳. «الصوفیه و المجردون من الاسلامین سلکوا طرائق اهل الحکمة و صلوا الی ینوع النور».
 ۵. محمد معین، مزدیسنا و ادب فارسی، ج ۱، تهران، ۱۹۸۶، صص ۴۱۲-۴۲۴.
 ۶. مجموعه مصنفات، همان، ج ۲، صص ۱۵۶-۱۵۸.
7. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glenco, 1952, p.9.
۸. حکمای متأله (الحکماء المتألّهون) بالاترین گروه فلاسفه‌اند. ابن حکماء چنانکه محمد شریف الهروی در انواریه (تصحیح حسین ضیایی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۶) آورده، «از حکمت و نبوت نصیبی تام داشته‌اند.» به گفته ناصر خسرو: متأله یعنی خدا شننده، و به گفته ابن سینا: «الشیء یتمیز عن سائر الناس بتألّه». ر. ک. سهیل افغان، واژه‌نامه فلسفی، بیروت، ۱۹۶۹، ص ۱۰. سهروردی اما «تألّه» را محدود به انبیا نمی‌کند.
۹. ر. ک. مجموعه مصنفات، همان، ج ۲، صص ۱۱-۱۳. هروی، صاحب انواریه، دو نوع حکومت حقه را مشخص می‌کند: حکومت ظاهر، مانند حکومت انبیا و برخی پادشاهان مانند افریدون و کیخسرو، و دیگر حکومت باطن، مانند حکومت اقطاب و ابدال. ر. ک. انواریه، همان، ص ۱۴. شهرزوری در شرح حکمة الاشراق ریاست را معادل حکومت دنیوی می‌داند. و می‌نویسد: «اذا كانت السياسة والحکومة والسیف بیدالمستألّه الباحث او المتألّه فقط، فیکون ذلك الزمان نوریا لتمکنه من نشر العلم والحکمة والعدل والسّایر الاخلاق المرضیه.» (نسخه خطی، برگ ۱۷ ظ).

۱۰. ابونصر فارابی، کتاب مبادی آراء اهل المدينة الفاضله، تصحیح ریشارد والترز، اکسفورد، ۱۹۸۷، ص ۲۳۸.
۱۱. مجموعه مصنفات، همان، ج ۲، ص ۱۱؛ ج ۳، صص ۱۷۸-۱۷۹.
۱۲. مجموعه مصنفات، همان، ج ۳، صص ۸۱-۸۲.
۱۳. فارابی، همان.
۱۴. مجموعه مصنفات، همان، ج ۱، ص ۵۰۴.
۱۵. همان، ص ۵۰۵.
۱۶. مجموعه مصنفات، ج ۲، صص ۳۵-۳۸ و ۱۸۶؛ جلد ۳، ص ۸۱.
۱۷. همان، ج ۳، صص ۷۵ به بعد.
۱۸. همان، ص ۱۰۸.
۱۹. همان، ص ۱۹۴.
۲۰. ابوعلی سینا، الاشارات و التنبیها، تصحیح حسن ملک شاهی، تهران، ۱۹۸۴، صص ۴۳۸ به بعد.
21. H. Corbin, *En Islam iranien*, paris, 1972.
۲۲. شهاب الدین سهروردی، حکمة الاشراف، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، انتشارات دانشگاه، بی تاریخ.
۲۳. بدیع الزمان فروزانفر در زندگانی مولانا جلال الدین، (تهران، ۱۳۵۶)، صص ۲۴-۲۸؛ از مختصر تاریخ سلاجقه چنین نقل می کند: «علاء الدین کی قباد، که از اکابر دهر و فضیلاي عصر بود... در اجزاء حکمت از مستفسدین شهاب الدین مقتول بود.»
۲۴. همان، ص ۱۸۴، و نیز محمدجواد مشکور، مقدمه ای بر اخبار سلاجقه روم، تهران، ۱۹۴۰، ص ۹۳.
۲۵. مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۱۱۰-۱۹۵، و ۴۶ به بعد.
26. H. Corbin, *En Islam iranien*, Vol 2, pp. 96-100, 336-340, 351-353.
۲۷. مجموعه مصنفات، همان، ج ۳، ص ۸۱.
۲۸. همان، صص ۱۸۵-۱۸۷.
۲۹. همان، ج ۲، ص ۲۴۲ حواشی.
۳۰. همان، ج ۱، ص ۵۹ به بعد.
۳۱. همان، ج ۲، ص ۲۴۲.
۳۲. همان، ج ۳، ص ۷۶.
۳۳. همان، ج ۱، ص ۴۹۶.
۳۴. همان، ج ۳، صص ۴۴۶-۴۴۷.
۳۵. همان، ج ۱، ص ۱۱۲.
۳۶. همان، ج ۱، صص ۱۰۳-۱۰۴.
۳۷. اصول الفسفة الاشرافیه، همان، ص ۱۹، حواشی؛ طبقات الاطباء، همان، ص ۶۴۳، و نیز:
- K. M. Schon, *A History of the Crusades*, Philadelphia, 1955, pp. 583 ff; H. Gilolo, *The Life of Saladin*, Oxford, 1983, p. 48, n.5.
۳۸. طبقات الاطباء، ص ۶۴۲.
39. G. Slangher, *Saladin*, New York, pp. 221. ff.
40. J.J. Saunders, *Aspects of the Crusades*, New Zealand, 1962, pp. 26, 567.

٤١. شهاب الدين المقدس، كتاب الروضتين في اخبار الدولتين، قاهره، ١٢٨٧، ج ٢، ص ١٢٠.
42. S. Lanepoole, *Saladin and the Fall of the Kingdom of Jerusalem*, London, 1898, p. 20;
النوادر السلطانية، تصحيح جمال الدين الشيبان، قاهره، ١٩٦٤، صص ٣١-٣٢.
43. Franz Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1968, pp. 170 ff.
٤٤. وفيات الاعيان، همان، ص ٢٧٣.
٤٥. النوادر السلطانية، همان، ص ٧.
٤٦. نزهة الارواح، ج ٢، ص ١٢٤.
٤٧. عيون الانباء في طبقات الاطباء، صص ٦٤١-٦٤٦.
٤٨. نزهة الارواح، ج ٢، صص ١١٩-١٢٠.
٤٩. كتاب العبار في خبر من عبر، تصحيح صلاح الدين منجد، ج ٤، صص ٢٦٣-٢٦٥.
٥٠. نزهة الارواح، همان، ج ٢٢، ص ١٢٦.
٥١. ابوريان، به نقل از:
M. Hörten, *Die Philosophie des Islam*.
٥٢. مجموعه مصنفات، همان، ج ٣، صص ٢٧-٢٨؛ و نزهة الارواح، همان، ج ٢٢، ص ١٢٠.

زن و نشانه‌شناسیِ حجاب و نگاه در سینمای ایران

سینما در ایران گذشته‌ای دراز دارد. در واقع، دهها سال است که ایران به عنوان یکی از تولیدکنندگان عمده فیلم در خاورمیانه بشمار می‌آید. نخستین فیلم مستند ایرانی در سال ۱۹۰۰ میلادی ساخته و نخستین سالن نمایش عمومی فیلم در سال ۱۹۰۴ گشوده شد. اما نخستین فیلم داستانی بلند ایرانی سالها بعد در ۱۹۳۰ به بازار آمد. گرچه کار سینمای داستانی در ایران نسبتاً دیر آغاز شد، صنعت سینمای ایرانی به سرعت شکوفا شد و در دهه‌های هفتاد و هشتاد میلادی، در دوران پادشاهی محمدرضا شاه پهلوی، به ساختن طیفی گسترده از فیلم‌های گوناگون دست زد که بسیاری از آنها در جشنواره‌های بین‌المللی فیلم به آوازه رسیدند یا برنده جایزه شدند. در همین دوران بود که بسیاری از کارگردانان ایرانی نام‌آور شدند.

احساسات ضد سینما در ایران اندک نبوده است. چه، از همان آغاز کار، رهبران مذهبی در ایران سینما را به عنوان يك عامل تباهی اخلاق و يك پدیده فسادانگیز غربی که بر انسان تأثیری مستقیم و گریز ناپذیر دارد نکوهیدند و محکوم کردند. در واقع، اهل دین در ایران با پیروی از نظریه "تزریقی" ایدئولوژی، معتقد بوده‌اند که برخورد با سینما انسان مستقل و پای‌بند به اخلاق را به فردی وابسته و فاسد مبدل می‌کند. بهمین علت هم در طول دهه‌ها رهبران دینی بهنگام تشریح سینما و عوارض و مفساد آن از واژه‌ها و استعاراتی چون "بیماری"، "کوره ذوب" و "تجاوز به عفت" کمک می‌گرفتند. نکته مهم دیگر این است که پیشوایان برجسته دینی تأثیر سینما را نه به تنهایی بلکه در قالب تأثیر گسترده غرب‌گرایی در ایران مورد توجه قرار دادند. از دید آنان، سینما تنها یکی از دستگاه‌های ایدئولوژیک غربی

است که، همراه با دیگر شکل‌ها و انواع هنرها و صنایع تفریحی و نمایشی، در دوران پهلوی وارد ایران شده است. اهمیت چنین نظریه‌ای در این است که بر ارتباط تنگاتنگ میان نهادهای نمایشی انگشت می‌گذارد. اما نارسایی آن آنجاست که رژیم پهلوی و نفوذ غرب و سینما همه را یکدست و یکپارچه می‌داند، مقاومت‌های فردی و اجتماعی را ندیده می‌گیرد و از اوضاع و احوال محلی و رقابت‌ها و تضادهای رسانه‌های توده‌گیر بی‌اعتنا می‌گذرد و، به این ترتیب، نقش و ویژگی‌های هریک از این عوامل و شرایط را که می‌توانند نفوذ فرهنگ غرب و سینمای آن را کاهش دهند و یا خنثی کنند ندیده می‌گیرد.

نکته مهم دیگر این است که بسیاری از رهبران دینی با سینما مخالفتی ندارند. اگر که برای آموختن اخلاق و ارزش‌های اسلامی بکار رود نه در راه "بدآموزی و فسادانگیزی". به گمان اینگونه رهبران، راه درست آنست که از سینما همچون یک دستگاه ایدئولوژیک برای پیکار با فرهنگ غرب‌گرای دوران پهلوی از سویی و بازتاباندن فرهنگ اسلامی از سوی دیگر بهره گرفت. مفاهیم عمده‌ای که این رهبران در محدوده فرهنگ و نظام ارزش اسلامی می‌شمرند عبارتند از: پیروی از سنت، حمایت از مستضعفین، توحید، ولایت فقیه، تعهد اخلاقی، استقلال اقتصادی و مبارزه با امپریالیزم.

برخی از خلاق‌ترین فیلم‌سازان و بارورترین جنبش‌های سینمایی را در دوران دگرگونی‌های اجتماعی می‌توان یافت. بنابراین، انتظار می‌رفت که انقلاب ۱۳۵۷ به آفرینش سینمای تازه‌ای در ایران بینجامد. در آن سوی این انتظار، و بویژه در غرب، این برداشت وجود داشته است که اسلام حاکم بر ایران امروز واپس‌گراست و با نوآوری در ستیز. محدودیت‌های شدیدی که بلافاصله پس از انقلاب از سوی جمهوری اسلامی نسبت به هنرهای نمایشی و تفریحات غربی گذاشته شد، بدرفتاری‌هایی که از سوی آن حکومت نسبت به هنرمندان و بازیگران نشان داده شد و سرانجام سانسور گسترده، همگی چنین برداشتی را تأیید می‌کردند. با این همه، ده سال پس از استقرار حکومت اسلامی سینمای تازه‌ای در ایران پا به عرصه وجود گذاشته که با سینمای پیش از انقلاب تفاوتی محسوس دارد و تنها در عرض پنج سال گذشته سالانه حدود ۵۰ فیلم به بازار عرضه کرده است. در همان حال باید به خاطر داشت که سینمای تازه در ایران را اسلامی نمی‌توان شمرد زیرا از آن یکسره به عنوان ابزاری برای تبلیغ به سود ایدئولوژی حاکم استفاده نشده است و بهر حال فرآورده‌های صنعت سینمای پس از انقلاب را یکدست نمی‌توان دانست. در واقع، به نظر می‌رسد که در این دوران دو گونه سینما دوش به دوش یکدیگر در حال تکوین و تکامل بوده است. یکی سینمای عامیانه و مردم پسند که از ارزش‌های اسلامی در پرورش داستان و روابط میان شخصیت‌های فیلم و صحنه‌پردازی فیلم بهره می‌جوید، و دیگری سینمای سنگین و روشنفکرانه که چنین ارزش‌هایی را به زیر پرسش می‌برد و از شرایط اجتماعی دوران حکومت اسلامی، گاه

نه‌چندان ظریفانه، انتقاد می‌کند.

در بسیاری از جوامع غیر غربی، چون هند و ژاپن و ایران، که سلسله مراتب اجتماعی و روابط میانگروهی همچنان به قوت دیرینه باقی مانده‌اند، فرد به آن استقلال و هویت فردی نرسیده که در غرب، بویژه در ایالات متحده آمریکا، رسیده است. در این گونه جوامع فرد همچنان جزیی از خانواده و جامعه بزرگتر بشمار می‌آید^۱ و این وضعیت تضادی بین شخصیت درونی یا باطنی انسان و شخصیت اجتماعی یا ظاهری وی بوجود می‌آورد. از دید روانشناسانه، شخصیت درونی یا باطنی انسان معمولاً متکی به خود، متعادل، صمیمی و قابل اعتماد است. در حالی که شخصیت اجتماعی یا ظاهری او عرصه تظاهر احساسات سطحی اوست، فساد پذیر است و آسان به سوی مادیات کشیده می‌شود، نه معتدل است و نه چندان قابل اعتماد.^۲ در فرهنگ معماری ایران، "درون" یا باطن در اندرونی که معمولاً محل سکونت زنان و کودکان خانواده‌های ثروتمند بود تجلی پیدا می‌کرد، و در بنا، بر حسب سنت، هسته مرکزی آن محیط درونی بود که خانواده ثروتمندان در آن می‌زیستند. در حالی که بیرون محل زندگی مردان خانواده و دید و بازدید آنان بود.^۳ در اختلاف و جدایی میان قلمرو مکانی زن و مرد است که حجاب و بی‌حجابی را در ابعاد اجتماعی و فرهنگی آن می‌توان جست. همانگونه که فاطمه مرنی سی تأکید کرده است، مسأله جنسی و رویارویی زن و مرد در دنیای اسلامی پدیده‌ای است در اساس مکانی. به این معنا که «جنسیت تابع مکانیزم‌هایی است که قلمرو مکانی هر یک از دو جنس را مشخص می‌سازد و از طریق آداب و رسوم پیچیده‌ای تضادهای ناشی از درهم آمیزی ناگزیر این قلمروها را حل می‌کند.»^۴ هدف این مقاله، اما، اثبات وجود قلمروهای مکانی و جداگانه بین زن و مرد نیست، بلکه تبیین نظری و تئوریک روشی است که بر پایه آن پدیده تبعیض جنسی^۵ با استفاده از حجاب یا بی‌حجابی به عرصه نبرد قدرت بین زنان و مردان راه می‌یابد و سرانجام تجلی دیگر خود را در زیباشناسی حجاب و بی‌حجابی و در منظومه نگاه در سینما پیدا می‌کند.

در آغاز باید بر سه نکته تأکید کنم. نخست اینکه، گرچه زمینه بررسی در این تحلیل سینما و فرهنگ ایران پس از انقلاب است، اما بسیاری از آنچه در این مقاله می‌آید در مورد دیگر فرهنگ‌های اسلامی و غیر غربی نیز کم و بیش صدق می‌کند. دوم اینکه، بیشتر رفتارهای فرهنگی و آداب اجتماعی ایرانیان، که من در این جا به آن اشاره می‌کنم، رفتارها و آداب تازه‌ای نیستند و به دوران پیش از انقلاب اسلامی برمی‌گردند. همانگونه که در جای دیگر گفته‌ام،^۶ برداشت انسان از خود و از تجربه‌های روزانه‌اش و از روابط اجتماعی سخت تابع تمدنی است که در آن زندگی می‌کند. به عبارت دیگر، برداشت‌های عینی و احساسی از "خود" و جهان بینی انسان‌ها در جوامع گوناگون یکدست نیست. با اینهمه، برخی از احساسات و برداشت‌ها در همه انسان‌ها، هر جا که باشند، یکسان است. این آخرین مرا به

نکته سوم می‌رساند، و آن اینکه، گرچه برای تسهیل این بررسی فرض را بر این گرفته‌ام که زندگی روانی انسان‌ها تا حدود بسیاری همه جا شبیه یکدیگر است، قصدم این نیست که روان را به عنوان مقوله‌ای غربی اساس کار قرار دهم (یا آن را باصطلاح غربزده کنم) و یا خوی و خیم جامعه خاصی را برتر از خوی و خیم دیگر جامعه‌ها بشمرم.

لازمه ساخت روانی دوگانه انسان (متشکل از ظاهر و باطن) وجود مرزی است که، اگرچه بی شکل و رسوخ‌پذیر، چون پرده یا حجابی در روان او جای گرفته. این پرده یا حجاب است که پاسدار درون انسان از آلودگی‌های بیرونی است و چون «پرده حافظه» ای که فروید از آن نام می‌برد^۷ مانع از آن می‌شود که راز درون به بیرون تراود. شیوه‌های دفاعی گوناگون، از جمله تقیه، انکار، پنهانکاری، طفره، زنگی، خودنمایی و تعارف، از آلوده شدن باطن انسان در رویارویی او با دنیای خارج پیش‌گیری می‌کنند. اما ریشه زیباشناسی حجاب را نه تنها در این دوگانگی درونی فردی بلکه در روابط خانوادگی و اجتماعی انسان هم باید جست. در واقع، حجاب به این معنا معرف روابط روانی درونی و بیرونی است که ویژگی زندگی انسان در جهان غیر غربی یا غیر مدرن است. در این جهان حجاب را هم در درون انسان می‌توان یافت هم در فرهنگ و روابط اجتماعی او.

در غرب دورویی معمولاً پرده‌ای است برای پوشاندن آنچه زشت و ناپسند است، آنچه انسان نمی‌خواهد دوستان و همسایگانش از آن آگاه شوند. اما در فرهنگ ایرانی دورویی نقشی واژگونه دارد و آن پنهان کردن چیزی است ناب و ارزنده که همانا باطن انسان است. نمونه‌های اینگونه پوشاندن و پنهان کردن در این فرهنگ بسیار به چشم می‌خورد. خانه اندرونی خانواده فرد را پنهان می‌کند و چادر زنان را. دیوارها فضای خصوصی را از فضای عمومی جدا می‌سازند و می‌پوشانند. معانی ظاهری متنها دینی مفاهیم و معانی پیچیده و سری آن‌ها را پنهان می‌کنند و، سرانجام، نقش‌های مینیاتور، بیگانه با قواعد پرسپکتیو، پیام خود را در سطح‌ها و بُعدهای گوناگون باز می‌تابند و نه در تصویری یگانه که آسان به چشم بیننده آید.

حجاب منشاء غنای تعبیرات و برداشت‌ها در زندگی است. به این معنا که فرد پیوسته از شیوه‌های تفسیر و تأویل بهره می‌جوید تا، از سوی، به معنای واقعی آنچه می‌بیند می‌شنود و یا در روابط متقابل او با دیگران نهفته است، دست یابد و، از سوی دیگر، مقاصد باطنی خود را بر دیگران بپوشاند. به عبارت دیگر، در ایران تفسیر و تأویل ناشی از ضرورت پنهان کردن ارزش‌های باطنی و روحی و بدگمانی به معنای ظاهری و ملموس است.^۸ در پرده سخن گفتن و گریز از رُک‌گویی خود جزئی از زندگی روزمره است. این شیوه از عناصر عمده آموزش مذهبی اسلامی نیز بشمار می‌آید. برای مثال، متنها مذهبی شیعه آکنده از فصول و مقالات درباره روش‌های تأویل و تفسیر است. در واقع، یکی از ضوابط دست یافتن به درجات عالی فقهی و مراتب بالای اجتهاد همانا نگارش تفسیر تازه‌ای بر یک متن عمده مذهبی است و نه

نوشتن متن تازه.^۹

از آنجا که زن و خانواده جزء جدایی ناپذیر وجود درونی مرداند باید از دید نامحرمان در امان ماند و این ممکن نمی‌شود مگر با مراعات قواعد آزرَم و حجاب که حاکم بر پوشش، رفتار، طرز نگاه، و سرانجام روابط انسان با جنس مخالف است. زنان باید از هنگام بلوغ با پوشش مناسب - از جمله چادر، روسری، شلوار گشاد و روپوش - مو و برآمدگی‌های اندام خود را بپوشانند. علاوه بر این، قواعد مربوط به محارم و محرمیت نیز به نوبه خود روابط میان زن و مرد را تعیین می‌کند.^{۱۰} بر پایه این قواعد زن موظف نیست در حضور اعضای مرد خانواده، از جمله همسر، پسران، برادران، پدر، عموها و دایی‌های خود، حجاب داشته باشد. مردان دیگر نامحرم‌اند و زن باید از آن‌ها رو بگیرد همانگونه که آنها نیز نباید بر او چشم بدوزند. در زیباشناسی حجاب صدا نیز نقشی مکمل دارد. پیش از ورود به حریم هر خانه‌ای، مرد باید به صدای بلند حضور خود را اعلام کند تا زنان ساکن در آن فرصت یابند تن و روی خود را بپوشانند و وضع خانه را متناسب با نگاه مرد نامحرم کنند. بطور کلی، قواعد آزرَم جای خود را در حجاب و بی‌حجابی در شیوه نگاه کردن و سرانجام در سینمای پس از انقلاب پیدا کرده‌اند.^{۱۱}

زیباشناسی حجاب و بی‌حجابی

آزرَم در معنای عام خود در قالب قواعد و مقرراتی که در سال ۱۳۶۱ در مورد صنعت سینما در ایران وضع شد بازتابی ویژه یافته است. بر پایه این قواعد، زنان مسلمانی که بر پرده سینما ظاهر می‌شوند باید نمونه‌هایی از زنان پارسا باشند؛ نمونه‌زنانی که در اجتماع نقش‌های مهم بر دوش دارند و بارآورنده فرزندان خداشناس و مسئولند.^{۱۲} افزون بر این، بر پایه این مقررات، زنان نباید کالا بشمار آیند و یا از آنان برای تحریک غریزه جنسی مردان بهره برده شود.^{۱۳} این مقررات کلی و نسبتاً مبهم بر نقش زن در سینمای ایران تأثیری ژرف گذاشته است. مهمترین تأثیر، بویژه در دوران بلافاصله پس از انقلاب، در زمینه خود-سانسورگری بوده است، یعنی پرهیز از داستان‌هایی که در آن‌ها زن نقشی عمده دارد، و در نتیجه، راه را برای مداخله سانسورگر باز می‌کند.^{۱۴} از نظر داستانی، همانگونه که از آمار جمع‌آوری شده توسط پورمحمد بر می‌آید، زنان کمتر وزنه‌ای در پیشبرد داستان یا طرح و توطئه آن بوده‌اند. این آمار نشان می‌دهد که در فیلم‌های ساخته شده در سال ۱۳۶۶ از قهرمانان زن چندان خبری نیست و در ۳۷ فیلمی که او بررسی کرده مردان در ۲۵ فیلم و زنان تنها در ۳ فیلم نقش اصلی را بازی کرده‌اند و در هفت فیلم زن و مرد نقش‌های اصلی همسان داشته‌اند.^{۱۵}

تا چندی پیش زنان اگر هم در فیلمی ظاهر می‌شدند، نقش‌های کوچک و فرعی داشتند و

با رعایت مقررات تازه بیشتر نقش زنان خانه‌دار یا مادران را بازی می‌کردند. علاوه بر این، مقررات مربوط به آرم و حجاب بر سینما تحمیل شد، مقرراتی که به موجب آنها بازیگران زن باید پوشش اسلامی را رعایت کنند. حجاب، از سوی دیگر، مستلزم رفتار به اصطلاح اسلامی هم شده است: زن باید در نشست و برخاست متین باشد و هیچ حرکتی نکند که برجستگی‌های اندامش را، حتی از زیر پوشش ساده و سنگین، بر تماشگر نمایان کند. در نتیجه، تنها نقش‌های کم جنب و جوش به زنان داده می‌شود و دوربین فیلمبرداری کمتر بر اندام آنان درنگ می‌کند.^{۱۶} افزون بر این‌ها، به‌موجب این احکام، هیچ‌گونه تماس بدنی بین بازیگران زن و مرد نمی‌باید روی دهد (حتی اگر نقش زن و شوهر یا خویشان نسبی را بازی کنند). نتیجه اجرای این قواعد این بوده است که در فیلم روابط میان بازیگران طبیعی نباشد و در مجموع چنین بنظر می‌رسد که در شش سال نخست پس از انقلاب، این احکام ارائه تصویری واقع‌گرایانه از زن را در سینمای ایران در عمل ناممکن کرده بود. از سوی دیگر، احکام حجاب بر هنر بازیگری اثری منفی گذاشته و هنرپیشگان زن را دچار مشکلات بزرگ روانی کرده است، چه بازیگران زن ناچار شده‌اند شیوه‌های تازه‌ای برای بیان احساسات خود نسبت به کسانی که در نقش پدر، برادر، پسر یا عمومی آنان ظاهر می‌شوند پیدا کنند بی آنکه حق تماس بدنی با آنها را داشته باشند. گذشته از این، فیلمسازان بطور کلی از برخی دوران‌های مشخص تاریخی صرف‌نظر کرده‌اند، زیرا استفاده از این دوره‌ها به عنوان موضوع فیلم با احکام حجاب سازگار نیست.

همه این محدودیت‌ها — که در سال‌های اخیر کاهشی تدریجی ولی آشکار یافته — بر روابط میان مردان بر پرده نیز اثر گذاشته و موجب دگرگونی‌هایی در نحوه تصویرپردازی آنان شده است. برای مثال در فیلم *نقطه ضعف* (۱۳۶۲) به کارگردانی محمدرضا اعلامی، روابط میان یک مخالف حکومت و یک مأمور امنیتی که او را دستگیر کرده نشانگر وجود احساسات ژرف و در همان حال مبهم جنسی میان آن‌هاست و این در جامعه اسلامی رخ می‌دهد که هم جنس‌گرایی و ابهام در جنسیت را به شدت محکوم می‌کند و کیفر می‌دهد. در واقع، چنین به‌نظر می‌رسد که مرد اسیر عملاً نقش «زن» را بازی می‌کند. به‌رحال، رفتار این دو با هم چنان رفتاری است که معمولاً در فیلم‌های عشقی میان زن و مرد به چشم می‌خورد. در پارک، عاشقانه با هم توپ بازی می‌کنند و در ساحل دریا نشسته در کنار هم به افق خیره می‌شوند. در همان حال، اسبی وحشی در آنسوی صحنه می‌تازد و نوای موسیقی رمانتیک صحنه را در خود غرق می‌کند. جالب است که در پایان فیلم نقش‌ها جابجا می‌شوند و اسیر در موضع قدرت و «مرد» قرار می‌گیرد.

زیباشناسی حجاب که بر رفتار، پوشش، و چگونگی ابراز احساسات و عواطف هنرپیشگان و بر ساختار داستان حاکم است، بر صحنه‌پردازی و شیوه فیلم‌برداری هم اثر

گذاشته است. این اثر را در فیلم خارج از محدوده (۱۳۶۶)، به کارگردانی رخشان بنی اعتماد - که در شمار زنان کارگردان پُرکار پس از انقلاب است - بیشتر از هر فیلم دیگری می‌توان دید. فیلم دربارهٔ زن و شوهر جوانی است که متوجه شده‌اند اشتباهی رخ داده و از خانه تازه‌ای که خریده‌اند و از محله‌ای که در آن خانه گزیده‌اند در نقشهٔ محدودهٔ شهر نام و اثری نیست و در نتیجه هم خانه و هم محلهٔ آنها بی بهره از هر نوع پوشش قضائی و پلیسی است. به همین دلیل دزدان در محلهٔ آنان - که به طنز "هرت آباد" لقب گرفته - آزادانه جولان می‌دهند. ساکنان محله هم به اعتباری خود خارج از محدوده‌اند و نامرئی. اما در تلاش برای تسلط بر سرنوشت، برای مرئی شدن، ساکنان محلهٔ خود مجری قانون می‌شوند و به دستگیری و گوشمال دادن دزدان و بزه‌کاران دست می‌زنند.

به نظر می‌رسد که پیام فیلم به جامعهٔ انقلاب زده و پر از هرج و مرج، که در آن همهٔ مرزها و قالب‌های پیشین تکه-تکه شده‌اند، پیام مثبت-اندیشیدن و عمل کردن، پیام راه گشودن به مرزهای تازه و به سوی سامان دادن است. اما سامان و نظم نوینی که جانشین هرج و مرج می‌شود خود از بی سامانی پیشین چندان بهتر نیست.

محدوده‌ها نه تنها جامعهٔ فیلم شده را کنترل می‌کنند بلکه بر سبک فیلم برداری و بر صحنه‌پردازی نیز اثر می‌گذارند. در این فیلم موانعی چون حصار، دیوار، و ستون پیوسته راه را بر نگاه می‌بندند. در نماهای طولانی، این موانع، که در پیش زمینهٔ صحنه قرار دارند، در واقع، کنایه‌ای از حجابند؛ همان حجابی که پوشانندهٔ زنان است و آن‌ها را از مردان جدا می‌کند و از تیر نگاه مردان نامحرم در امان می‌دارد. حجاب به عنوان یک عرف اجتماعی ثابت و یکسویه نیست بلکه طرز رفتار پویایی است که زن و مرد هر دو به کار می‌گیرند. علاوه بر این، میان حجاب و بی حجابی رابطه‌ای دیالکتیک وجود دارد و مشکل بدحجابی، که مقامات دولتی پیوسته بدان اشاره می‌کنند، از بازی بین این دو بوجود می‌آید. آنچه پنهان می‌شود عریان شدنی هم هست. اگرچه حجاب زن را ملزم به رعایت قواعد پوشش می‌کند، در عمل زنان برای پوشاندن خود از نگاه نامحرم شیوه‌های گوناگون در اختیار دارند.^{۱۷} همینگونه، موانعی که در برخی صحنه‌های خارج از محدوده بکار برده‌اند در همان حال که برخی چیزها را از نگاه می‌پوشانند پرده از چیزهای دیگر برمی‌دارند که نیت کارگردان نیز همان است.

این واقعیت در یکی از نخستین صحنه‌های فیلم کاملاً به چشم می‌خورد. پیش از آن که ساکنان "هرت آباد" به مسألهٔ محدودهٔ خود پی ببرند، دوربین از فراز دیوارهای یک خانه بر خیابان‌های اطراف متمرکز می‌شود. در پس زمینهٔ نما مردی که بازیگر اصلی فیلم است در خیابانی موازی دیوار خانه قدم می‌زند و دوربین چنان او را دنبال می‌کند که او و دیوار هر دو در کادر فیلم قرار گیرند. در پیش زمینه، حصار از سیم و بوته و شاخه‌های خشک بر بالای دیوار، دید تماشاچی را از خیابان کمابیش محدود می‌کند. نزدیک به پایان فیلم و پس از آن

که محله با اقدام به اجرای قانون جانی تازه پیدا کرده، به نمایی همینگونه بر می خوریم، اما با یک فرق اساسی. این بار پیش زمینه، که حصار زشتی از سیم و خار و بوته‌های خشک بود، جای خود را به بوته‌های گل و گیاه‌های سرسبز و پُر شکوفه داده است. بدین ترتیب، حصاری که در یک صحنه منظر را می پوشاند در صحنه دیگر خود نظر سینماگر را هویدا می سازد. ازینرو، در صحنه‌های پایانی فیلم، ساکنان محله اسم محل را از "هرت آباد" به "نوآباد" عوض می کنند. روشن است که شیوه برخورد فیلم با حجاب و بی حجابی از بینش پویای کارگردانی برخاسته است که لازمه نیک بختی را داشتن اراده سیاسی و دست زدن به حرکت و جنبش خودجوش می داند.

آزرم و منظومه نگاه کردن

از لوازم ساختار دوگانه فرد این است که باید فاصله میان درون و بیرون، ظاهر و باطن، خود و دیگران، و زن و مرد حفظ شود. بعد خانوادگی فرد نیز حکم می کند که چنین فاصله‌ای میان فرد مستقل و تنها و فرد پیوند خورده با خانواده بوجود آید. این دوگانگی‌ها، و جدایی‌ها هم منشاء ابهام و هم سرچشمه میل به یکی شدن فرمانبر و فرمانده (درون و بیرون، ظاهر و باطن، خود و دیگر، و مرد و زن) است. فاصله در عین حال می تواند بر لذت نگاه کردن بیفزاید. به اعتقاد فروید، لذت نظربارگی (scopophilia) در معادله بین لذت و رنج نهفته است. لازمه لذت بردن از نگاه این است که میان نگرنده و نگریسته فاصله باشد، زیرا فاصله مانند غیبت، خود اشتیاق برانگیز است.^{۱۸} حجاب و نظام نگرستن آزره‌های پاره‌هایی از صورت و اندام زن و مرد را می پوشانند و، به این ترتیب، فاصله‌ای بوجود می آورند که مایه لذت بردن از دیدن و شنیدن است. این گونه محدودیت‌ها در نگاه، در عین حال، به سوژه نگاه بعدی تحریک کننده می بخشد و، به این ترتیب، زن به عاملی اشتیاق انگیز بدل می شود و، سرانجام، همان نتیجه‌ای به بار می آید که با اصول و احکام دینی درباره حجاب و نگاه در تضاد است؛ یعنی احکامی که برای جلوگیری از هوس انگیز شدن زن وضع شده است. معمولاً انسان از دیدن منظره یا شنیدن صدایی که مجاز به دیدن یا شنیدن آن نیست لذت می برد. بی گمان دیوار و چادر هر دو انسان‌ها را از یکدیگر جدا می کنند اما این جدایی هرگز کامل نیست. نتیجه این جدایی‌های نیمه‌کاره کنج‌کاو بی‌شتر انسان و لذت بردن او از گوش سپردن و دزدیده نگاه کردن است. گرچه حجاب، خود عامل سرکوبگرانه‌ای است، اما سرانجام نه تنها انگیزنده نظربازی (voyeurism) و، در مقابل آن، میل به جلوه‌فروشی (exhibitionism) می شود، بلکه به ایجاد فرهنگی که شیفته کنترل و بازرسی است هم می انجامد. این‌ها همه را در مینیاتورهای ایرانی می توان دید که در آن‌ها زنان و مردان از درون خانه‌ها، کاخ‌ها و باغ‌ها به بیرون دیوارها و پنجره‌ها، پنهانی نظر دوخته و گوش سپرده‌اند.

در زندگی واقعی، برخی از زنان با حجاب پوشش را وسیله جلب نظر مردان قرار می‌دهند و به‌بهانه مرتب کردن چادر یا روسری آن باز می‌کنند و اندام و لباس خود را فرادید دیگران می‌گذارند.^{۱۹} شهلا حائری پویایی چگونگی استفاده از چادر، حجاب، و نگاه را در جملات زیر بخوبی ترسیم می‌کند:

حجاب نه تنها نگاه نافذ مرد را باز می‌دارد بلکه زنان را نیز قادر می‌سازد که از نگاه خود به نحوی عاقلانه و زیرکانه استفاده کنند. در کشور مسلمان ایران چون مردان و زنان از تماس و رفت و آمد اجتماعی با یکدیگر منع شده‌اند، نگاه‌هایشان ابعاد جدیدی پیدا می‌کند. نگاه را می‌توان به‌آسانی کنترل کرد و یا از نظر دینی منع کرد، به همین جهت نگاه‌اندازی یکی از پُر معنی‌ترین و پیچیده‌ترین راه‌های ارتباط بین دو جنس است.^{۲۰}

این "ارتباط" نه تنها شامل نظربازی و جلوه‌فروشی است بلکه يك منظومه کنترل و بازرسی دوسویه را نیز در بر می‌گیرد که در آن هنگام هم کنترل می‌شود و هم وسیله‌ای است برای کنترل کردن دیگران. در این نظام، نگاه کردن فرایندی يك سویه نیست. زن و مرد هر دو به نحوی دامنه دید و منظر یکدیگر را می‌بینند و تعیین می‌کنند.^{۲۱}

چنین بنظر می‌رسد که منظومه نگاه کردن و نشانه‌شناسی حجاب و بی‌حجابی که در ایران حاکم است بر پایه سه فرض قرار دارد. نخست این که چشم انسان، برخلاف گوش او، عضوی کُنش پذیر (منفعل) نیست که تنها به گرفتن و فرا بردن داده‌های دنیای خارج به مغز بسنده کند. بلکه اندامی است کُنشگر (فعال) و به اعتباری دست اندرکار که خیره شدنش با مایه‌ای از تجاوزگری دیداری همراه است.^{۲۲} این نکته را آیت الله علی مشکینی چنین بیان کرده است: «... زناي چشم نگاه است. زناي دهان بوسه است... چه فرج تصدیق کند چه تکذیب، یعنی خواه عمل زنا انجام گیرد یا نه.»^{۲۳} فرض دوم این است که غریزه جنسی در زنان آنچنان بی‌کران و نیرومند (و حتی "مفرط") است که اگر مهار نگردد و یا مرد با نگاه خود راهی به آن پیدا کند، به فساد کامل اخلاقی مردان و همه جامعه خواهد انجامید. و سوم اینکه، مرد در برابر کشش جنسی نیرومند زن موجودی است ضعیف و تأثیر نگاه زن بر او مستقیم و مطلق است.^{۲۴} جالب این است که درباره این معادله نابرابر قدرت که از به هم نگرستن ناشی می‌شود جهان اسلام تفسیری ناسازگار با تفسیر فمینیستها در غرب کرده و آن این که قربانی نگاه تجاوزگرانه مرد بیشتر از آن که زن باشد خود اوست. در نظریه‌های غربی درباره فیلم و نظربازی تأکید بیشتر بر نقش مرد و بر ماهیت تجاوزگرانه نگاه به عنوان عامل کنترل کننده و آزاددهنده‌ای است که فرادستی مرد را بر زن تثبیت می‌کند.^{۲۵} در سینما بطور کلی به دو نوع نگاه و نگاه انداختن می‌توان برخورد: یکی نگاهی برای چشم چرانی و دیگری نگاهی که نگرنده و نگریسته را یکی می‌کند. نوع اول، از نظر فروید، نظربازانه و دومی، از نظر لاکان، خودشیفته‌وار (narcissistic) است. اما از دید اسلام، در نگاه انداختن، خود فاعل است که با خیره شدن به دیگری از او اثر می‌پذیرد و دگرگون می‌شود (معمولاً فرض بر

این است که در نگاه‌اندازی مرد کُنشگر است و زن کُنش‌پذیر و هدف نگاه) زیرا در این باور مرد درگیر با وسوسه‌های شهوانی از زن ضعیف‌تر است. این مرد نیست که با نگاه خود زن را کنترل می‌کند بلکه خود اوست که در این فرایند به دام می‌افتد و اسیر منظر زن و یا، به‌گفته نویسنده‌ای، "خوار و ذلیل" می‌شود و در عین حال از این همه لذت می‌برد.^{۲۶} این نوع آزاردوستی دیداری نزد مردان تنها ناشی از قدرت چیره‌جنسی زنان نیست، بلکه تا حدی هم معلول رابطه مطلق و مستقیمی است که به گمان برخی میان نگاه و فساد وجود دارد.

به نظر می‌رسد که اخلاق‌گرایان مذهبی بطور کلی اثر سینما را اثری "تلقیحی" یا "تزریقی" می‌دانند. بر پایه این نظر، به صرف افتادن نگاه مرد بر زن بی‌حجاب یا بی‌آرم، مرد استوار و هشیار و نیک‌سرشت مردی می‌شود وابسته و فریب‌خورده و فاسد. این تئوری تلقیح از سوی بسیاری از علمای مذهبی ایران، از آن جمله آیت الله خمینی، پذیرفته شده است. وی اندکی پس از ورود به ایران در این زمینه چنین گفت:

از طریق چشم جوان‌های ما را فاسد می‌کردند. زندهای کذا و کذا را پشت تلویزیون نمایش دادند و جوان‌ها از این راه فاسد می‌شدند. و همه مقصد این بود که در ایران يك قوه فعاله‌ای که بتواند در مقابل دشمنان اسلامی و ایران بایستد، نباشد تا هر کاری که دلشان می‌خواهد بکنند.^{۲۷}

در گفتمان دینی، قدرت فرضی فیلم در اشاعه فساد و ناهنجاری‌های جنسی ناشی از رابطه مستقیم فیلم با هرزه‌نگاری (پورنوگرافی) است. همانگونه که ژیک اشاره می‌کند، پورنوگرافی بذات نمایشی است ناهنجار، زیرا هنگام تماشا کردن آن خط دید تماشاگر با خط دید بازیگران بر پرده یکی می‌شود و در نتیجه تماشاگر خود در موضعی ناهنجار قرار می‌گیرد.

در باور همگانی، انسان خوار شده‌ای که وسیله‌ای است برای ارضای هوس چشم چرانی، همانا بازیگر فیلم پورنوگرافیک است. اما در حقیقت این خود تماشاگر است که عملاً به يك وسیله تبدیل می‌شود. عاملین اصلی بازیگران بر پرده‌اند که در تحریک احساسات شهوانی ما می‌کوشند و ما تماشاگران را به يك وسیله بی‌اختیار و چشم‌چران مبدل می‌کنند.^{۲۸}

چنین فرمول بندی روشن می‌کند که چرا در باور معتقدان به اسلام دیدن منظر زن بر پرده سینما به حقارت و خواری مرد تماشاگر می‌انجامد، زیرا در نظر آنان منظره زن نامحرم بی‌حجاب عین هرزگی است. در چنین رابطه‌ای هم نگرنده (تماشاگر) و هم نگریسته (بازیگر) هر دو خوار می‌شوند.

برای پیش‌گیری از چنین خواری و لذت همراه با آزاردوستی یا حتی برای ترغیب این خواری و لذت آزاردوستی، حجاب از سویی و روانشناسی و ایدئولوژی انسان دوگانه، از سوی دیگر، منظومه نگاه‌کردنی را آفریده است که در نوع خود بی‌مانند است. در واقع، معتمدان طراز اول، از جمله آیت الله خمینی و آیت الله سید ابوالقاسم موسوی خوئی در رساله‌های خود به‌نگارش و یا تأیید "احکام نگاه کردن" دست زده‌اند. این احکام زن و مرد را از نگاه کردن به اعضا یا اندام برهنه نامحرم منع می‌کنند. مردان نباید به موی زنان نگاه کنند و زنان هم

می‌باید که موی خود را بپوشانند. نگاه کردن به آلات تناسلی جنس مخالف نیز، چه مستقیم و چه غیر مستقیم، چه با دوربین چه بر بازتاب آن در آینه یا در آب و چه ناگزیر در فیلم ممنوع است.^{۲۹}

درج تماشاگر در دنیای فیلم

تمیز میان انواع نگاه بر پایه روابط خانوادگی و ضوابط مذهبی حاکم بر محرمیت و جدایی زن و مرد در مورد فیلم بویژه صادق است. به این معنا که بازیگران زن در فیلم بر مردان تماشاگر نامحرمند و در نتیجه قواعد حجاب باید در فیلم رعایت شود. لازمه این امر اینست که مرد و زنی که بر پرده ظاهر می‌شوند، قواعد مذهبی آزر و حجاب و ضوابط نگاه کردن را نه تنها در مورد یکدیگر بلکه در رابطه با تماشاگر غایب نیز رعایت کنند و، بدین ترتیب، حضور وی را در دنیای فیلم شده درج کنند. مشکل وقتی پیش می‌آید که رابطه بر پرده با رابطه بیرون از پرده تناقض داشته باشد. این وضعیت هنگامی پیش می‌آید که بازیگران زن و مرد که نقش زن و شوهری را در فیلم بازی می‌کنند خود در زندگی واقعی همسر یکدیگر باشند. اما چون تماشاگر نامحرم شاهد آنهاست بازیگران نمی‌توانند روی پرده مانند یک زن و شوهر واقعی به یکدیگر نگاه عاشقانه بیندازند و همدیگر را در بغل بگیرند یا ببوسند. نامحرم بودن تماشاگر بر پرده سینما یک مسأله واقعی برای بازیگران و کارگردانان بوجود می‌آورد. محسن مخملباف، پُر آوازه‌ترین کارگردان متعهد اسلامی بعد از انقلاب، در سال‌های اول بعد از انقلاب در کتابی مشکل مزبور را چنین بیان کرد:

فرض کنید یک زن و شوهر در زندگی عادی به رعایت حجاب احتیاج ندارند. زن می‌تواند چادر را از سرش بردارد و جلوی شوهرش راه برود. اما جلوی دیگران نمی‌تواند چنین کاری را، حتی برای شوهرش، انجام دهد.

حال فرض کنید شما در نمایشنامه‌تان زندگی داخلی یک زن و شوهر را نشان می‌دهید. اگر زن بخاطر اینکه تماشاچی او را می‌بیند، حسابی رویش را بگیرد این حرکت نشان‌دهنده عدم صمیمیت و یا وجود اختلافی بین آنهاست و طبیعی است که در زندگی واقعی چنین چیزی رخ نخواهد داد. اگر بخواهیم آنها را همانگونه که یک زن و شوهر مجازند جلوی هم راه بروند حتی اگر واقعاً این دو هنرپیشه زن و شوهر هم باشند نشان دهیم، آنوقت غیر اسلامی می‌شود چرا که تماشاچی‌ها به آن زن نامحرم هستند.^{۳۰}

پیام اصلی در مورد درج تماشاگر در دنیای فیلم این است: هرگاه شکی وجود دارد، بهتر است به حجاب رو آورد چرا که تماشاگر نسبت به دنیای نقش بسته بر پرده سینما نامحرم است و حضور غیابی او باید در چگونگی نگاه کردن و رفتار بازیگران درج گردد.

در گفتمان سینمای غربی، تماشاگر معمولاً به عنوان "چشم چران" (voyeur) مطرح است زیرا او، چه زن و چه مرد، بی آگاهی بازیگران بر پرده به تماشای آنها نشسته است.^{۳۱}

اما در سینمای ایرانی تماشاگر را تنها يك چشم چران نمی توان بشمار آورد، زیرا حضور نامرئی او، چنانکه گذشت، در خود فیلم، در بازی هنرپیشگان و پوشش آنان، و در داستان پردازی و صحنه پردازی فیلم نهفته است.

نگاه کج، نگاه چپ، نگاه غیرمستقیم

آزم در نگاه نه تنها با استراتژی حجاب و بی حجابی بلکه با خود نگاه آمیخته شده و پدیده‌ای در سینمای ایرانی آفریده که آن را نگاه کج یا غیر مستقیم نامیده‌ام. نخست چنین به نظر می‌رسد که نگاه کج با نگاهی که ژیک آن را نگاه شکسته (anamorphic) می‌نامد، تفاوت اساسی دارد. به‌گمان ژیک، نگاه شکسته روشن‌تر از نگاه مستقیم می‌بیند. زیرا برخاسته از خواست‌ها و هواهای بیننده است و در نتیجه اشیاء را بهتر درمی‌یابد.^{۳۲} اما بررسی بیشتر روشن می‌کند که نگاه کج نیز همانند نگاه شکسته از هوس چشم‌چرانی بیننده، مایه می‌گیرد. علاوه بر این، نگاه کج چون با آداب نگاه کردن و دیده شدن درگیر است، با دریافت‌های ژرف‌تری همراه است تا نگاه مستقیم و بدون حجاب.

احکام نگاه، زن و مرد نامحرم را ناگزیر می‌کنند که به یکدیگر نگاه‌های شهوانی یا حتی غیر شهوانی نیفکنند. توجه به همین احکام است که نگاه کج را جانشین نگاه مستقیم کرده. بویژه ایرانیان سنت پرست از چشم دوختن بر زنان و مردان نامحرم و بیگانه می‌پرهیزند و هنگام برخورد با آنان معمولاً چشم به پایین می‌اندازند یا آنگونه به روی طرف نگاه می‌کنند که چشم به چشم نیفتد. در عین حال، در مواقعی که طرف ما متوجه نیست و یا با مردم غریبه روبرو هستیم، نگاه کج و غیر مستقیم ناگهان جای خود را به‌نگاه مستقیم یا خیره می‌دهد. شاید بازی بین این دو نگاه کج و خیره باشد که موجب شده است امریکایی‌ها به ایرانیان نسبت حيله‌گر و یا پرخاشگر بدهند.

اینگونه نگاه‌های کج و غیر مستقیم در سینمای پس از انقلاب جای ویژه‌ای یافته است. يك زن بازیگر مشهور که در فیلم‌های این دوران نقش‌های گوناگون بازی کرده است در مصاحبه‌ای در سال ۱۳۶۷ به من گفت که هنرپیشگان زن و مرد مجاز نیستند به یکدیگر با نگاه‌های مستقیم و هوس‌آلوده چشم بدوزند.^{۳۳} بررسی خود من از بیش از چهل فیلمی که از انقلاب ۱۳۵۷ تا کنون ساخته شده‌اند وجود چنین ضوابط زیباشناسی و اخلاقی را در کار هنرپیشگی و فیلمسازی تأیید می‌کند. صحنه‌های این فیلم‌ها تهی از نگاه‌های هوس‌آلوده زن و مرد به یکدیگر است. در واقع، نگاه، که در دوران پیش از انقلاب معمولاً مستقیم و هوسناک بود، امروزه نگاهی خنثی شده. در این مورد داریوش مهرجویی می‌گوید، «سینمای پس از انقلاب جایی برای نگاه حرام ندارد و با همه زنان فیلم باید همانگونه رفتار کرد که با خواهر خود.»^{۳۴} آنچه را که در سینما " نگاه خنثی " می‌نامیم معادل نگاه کج و غیر مستقیم در

برخوردهای روزانه است. چنین به نظر می‌رسد که تا مدتها پس از انقلاب یکی از پیامدهای خنثی سازی نگاه در سینما پرهیز از نشان دادن نماهای نزدیک از صورت زنان بازیگر و یا صحنه‌هایی است که در آن زن و مرد به هم چشم دوخته باشند. چنین شیوه‌هایی کار "بخیه" (suture) تماشاگر به فیلم را، که از راه نما-ضد نما (shot-revers-shot) و نگاه مستقیم بازیگران به یکدیگر انجام می‌گیرد، بهم می‌ریزد و پیروی از نظریه‌های سینمایی غربی را که بر پایه کشاندن تماشاگر به درون فیلم است دشوار می‌کند. علاوه بر این، در سینمای پس از انقلاب دیگر از نماهای درشتی که زیبایی اندام و صورت زنان را بر روی پرده باز می‌تابند و بخودی خود تماشاگر را راضی می‌کنند و به اولدت تماشای تخیلی می‌بخشد، اثری نیست.

این که زن در سینمای ایران پس از انقلاب نقش بنیادی ناچیزی دارد، به پس زمینه صحنه و به فضای خانه محدود شده و ناگزیر از رعایت ضوابط حجاب شده، چه بسا به آفرینش تصویری انجامیده که در آن زن به صورت موجودی پارسا و آزرمنگین درآمده است و نه وسیله‌ای برای شهوترانی مرد. اما، از سوی دیگر، چنین تصویری از زن به تداوم نظام فرودستی و فرادستی میان زن و مرد که خود از ویژگی‌های جامعه است، کمک می‌کند. زیرا به گفته مالوی «ساختارهای دیدن و نگاه کردن زاییده وجدان ناخودآگاهی است که خود در نظام حاکم ریشه دارد.»^{۳۵} شگفت اینکه، اجرای احکام و ضوابط حجاب در همه ابعاد صنعت فیلمسازی و در خود فیلم‌ها پیوند مستقیمی را که پیش از این در ذهن همگان میان سینما، زن، فساد و هرزه‌نگاری (پورنوگرافی) وجود داشت کمابیش از هم گسسته است. تنها در یک دهه سینمای پس از انقلاب بیشتر از هشت دهه پیش از انقلاب زنان کارگردان پا به عرصه آفرینندگی گذاشته‌اند. البته این کامیابی تنها با این شرط به دست آمده که آداب و مقررات مربوط به حجاب که حاکم بر پوشاک و رفتار و نگاه است، مراعات شود. علاوه بر این، کامیابی زنان در همه شئون سینما یکسان نبوده است. بهمین جهت اگر نقش اجتماعی زن در صنعت سینما روشن تر و مشخص تر از گذشته شده، تصویر او بر پرده سینما همچنان آمیخته با دوگانگی‌ها و تردیدهای ایدئولوژیک، دینی، و روانشناختی است. نه یکسره پذیرفته و نه یکسره محکوم. سرنوشت حجاب و بی‌حجابی با نوسانات نظام مردسالارانه پیوند خورده و چنین است که نگاه مبهم مانده و مه‌آلوده.

ترجمه از ایران نامه زیر نظر نویسنده

در کنفرانس "زیباشناسی و نشانه‌شناسی: دیده‌ها و صداها" تازه "در ژوئن ۱۹۹۰ در دانشگاه کالیفرنیا (لس آنجلس) عرضه شده است. از مارلین مَنرز، شهلا حائری و افسانه نجم آبادی که برای بهکرد این مقاله مرا یاری داده‌اند سپاسگزارم.

ح. ن.

پانویس ها:

۱. در زمینه بررسی تطبیقی روانکاوانه ساختار "خود" در ژاپن و هند رجوع کنید به: Alan Roland, *In Search of Self in India and Japan: Toward a Cross Cultural Psychology*, Princeton, 1988.
 ۲. انسان از درون خود غیورانه در برابر آلودگی‌های بیرونی آنگونه پاسداری می‌کند که به روابط و همزیستی گروهی او آسیبی نرسد. "درون"، که معمولاً از بار ارزشی مثبتی برخوردار است، گهگاه و در زمان‌های خاص خود را عریان و بیان می‌کند. اما "برون" که برخوردار با دیگران است معمولاً حامل بار ارزشی منفی است و ابراز وجودش محتاطانه. William Beeman, *Language, Status and Power in Iran*, Bloomington, 1986.
 3. Gaston Bachelard, *The Politics of Space*, Boston, 1969. pp.211-231.
 4. Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*, Revised ed., Bloomington, 1987, p.137.
 5. Shahla Haeri, *Law of Desire; Temporary Marriage in Shi'i Iran*, Syracuse, 1989, p.5.
 6. Hamid Naficy, *Exile Discourse and Television: A Study of Syncretic Cultures: Iranian Television in Los Angeles*, Unpublished Ph. D. Dissertation, UCLA, 1991.
 7. The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud (24 Volumes), London, 1953-73, vol. III. p.307.
 ۸. داریوش مهرجویی در فیلمی که بتازگی ساخته، به نام مدرسه‌ای که می‌رفتیم، (۱۳۶۸) شیوه‌های برداشت ایرانیان و اختلاف درون و بیرون آنان را به ظرافت جایجا کرده و برجسته ساخته است. داستان فیلم در یک دبیرستان پسرانه در تهران (عدل آفاق) روی می‌دهد که در آن یکی از دانش آموزان به قصد برگزار کردن یک نمایش به سیسج عده‌ای از دانش آموزان دبیرستان دست می‌زند. ناظم دبیرستان که سخت سرگرم مسائل شخصی و مالی است، برگزاری نمایش را قدغن می‌کند و، به این ترتیب، مقدمات یک کشمکش جدی فراهم می‌شود. به تشویق یکی از دبیران مدرسه که نسبت به اجرای نمایش نظر مساعدی دارد، دانش آموز مبتکر در روزنامه دیواری دبیرستان مقاله‌ای انتقادی می‌نویسد و در آن با دیدی غیر متعارف به مقایسه وجوه اختلاف میان حیاط پشتی و حیاط جلویی مدرسه می‌پردازد و ادعا می‌کند که حیاط جلویی آکنده از داد و دوستی و تحرک و کار است در حالی که حیاط پشتی مدرسه، پوشیده از چشم دیگران، لبریز از دروغ و بیداد است و در آن اثری از هیچ آزادی و صمیمیت دیده نمی‌شود.
- این مقاله به برچیده شدن روزنامه می‌انجامد که به نوبه خود دانش آموزان و دبیران هر دو را به واکنش برمی‌انگیزد. در این ماجرا نمودار اخلاق در فیلم، کتابدار دبیرستان است که جانب دانش آموزان را گرفته و خود از آرامشی که ناشی از تعادل میان درون و بیرون اوست، برخوردار است. با طنز بسیار و دیدی موشکاف و مسلط بر جهان بینی دانش آموزان و گوشه شنوا برای گفتگوهای آنان، مهرجویی ماهیت اقتدار سرکوبگرانه را باز می‌شکافد، آنهم از دید نوجوانانی که مستعد و توانا

در عربان دیدن دنیای بزرگسالانند. بزرگسالانی که سخن و کردارشان همخوان نیست. به این معنا داستان فیلم را می‌توان کنایه‌ای از ایران پس از انقلاب دانست که در آن چیزها آنچنان نیستند که می‌نمایند.

۹. در خاورمیانه، تشیع که مذهب اقلیتی از مسلمانان است در رویارویی با آزار و زورگویی دست کم دو نوع واکنش نشان داده است. یکی عملی و دیگر نظری. در عرصه عمل و در محیط خصمانه و روبرو با خطر مرگ، شیعیان مجاز به تقیه‌اند و می‌توانند بر خلاف آنچه به آن معتقدند سخن گویند. به این نحو، تقیه و تظاهر هم خود مؤثر در استراتژی حجاب و بی‌حجابی و هم متأثر از آن است. از دید تئوریک، نظریه اصالت معنا تفاسیر گوناگون از نص قرآن را مجاز می‌داند. بر پایه این نظریه، در هر نسل و با هر نگرش تازه‌ای می‌توان به‌گفته فضل الرحمان، به "معانی درونی" تازه‌ای در قرآن رسید تاویلی بارت (Barthes) همانند باشد. زیرا معنای پنهانی تا حدی معلوم و مشخص است و یکسره اختیاری نیست.

10. Sh. Haeri, *Ibid.*, p.126.

۱۱. در دنباله این مقاله توجه من به حجب (آزرم)، حجاب و بی‌حجابی در محدوده فیلم و سینما خواهد بود نه در عرصه اجتماع.

۱۲. برای بررسی مقولات سیاسی و نمادین حجاب در جریان تظاهرات علیه شاه در ۱۳۵۷ رجوع شود به:

Anne H. Bettridge, "To Veil or Not to Veil: A Matter of Protest Policy," in *Women and Revolution in Iran*, Guity Nashat, ed. Boulder, 1983, pp.109-128.

13. H. Naficy, "The Development of an Islamic Cinema in Iran", *Third World Affairs*, 1987, London, Third World Foundation, pp.447-463.

البته مقصود این نیست که در ایران اسلامی با زنان همچون کالا رفتار نمی‌شود، بعکس، بویژه در ارتباط با انواع گوناگون ازدواج. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به: Sh. Haeri, *Ibid.*

14. H. Naficy, "Islamicizing Film Culture in Iran", in *Iran: Political Culture in the Islamic Republic*, Samih Fowsoun and Mehrdad Machayekhi eds., London, 1991.

۱۵. اندک بودن شمار «قهرمانان» زن در فیلم‌های آمریکایی نیز پدیده‌ای است جدی که مورد انتقاد شدید زنان بوده است. گرچه دلایل مشخص چنین پدیده‌ای در سینمای آمریکا، از سوی، و سینمای ایران پس از انقلاب، از سوی دیگر، ممکن است یکی نباشند دلایل اصلی آن، که همانا مردسالاری باشد، یکی است.

۱۶. یکی از کارگردانان "اسلامی" پس از انقلاب با تأکید بر چنین رسومی می‌گوید که بازیگران زن در طنزهای نمایشی اسلامی باید همواره نقش‌های خود را در حال نشستن بازی کنند تا نظرها را به "راه رفتن تحریک‌آمیز" خود جلب نکنند و، در نتیجه، تماشاگران بخت تمرکز بر محتوای ایدئولوژیک هنر آنان را داشته باشند. «هنرپیشگان زن از فیلم حذف شده‌اند»، کیهان (لندن)، ۲۶ سپتامبر ۱۹۸۵، ص ۱۱.

۱۷. راه‌هایی که زن را به این هدف می‌رسانند عبارتند از حرکات بدنی، تماس چشمی، رنگ و نوع روسری و چادر، لباس زیر چادر و سرانجام شیوه باز و بسته کردن چادر در موقع مناسب که به بیننده فرصت دیدن اندام یا لباس زن را می‌دهد.

18. Annete Kuhn, *Women's Pictures: Feminism and Cinema*, New York, 1982, p.58.

۱۹. نظریه‌های لاکان می‌توانند روشنگر بحث درباره چادر به عنوان دام یا نقاب باشند. نگاه کنید به:

Jacque Lacan, *Ecrits: A Selection*, tr. Sheridan, New York, 1977.

20. Sh. Haeri, *Ibid.*, p.229.

۲۱. افزون بر این، اگرچه دوگانگی‌های مذهبی و غیر مذهبی دیگر چون محرم و نامحرم، حلال و حرام، باطن و ظاهر، ریشه‌های روانی و اجتماعی دارند و مقولاتی هستند برانگیزنده لذت‌های غیرمجاز.

۲۲. در اغلب غزلهای فارسی و نیز در گفتارهای مذهبی، نگاه به خدنگی تشبیه شده که از کمان رها می شود، خدنگی توانا که بکراست به سوی هدف، که همانا معشوق باشد، می نازد.
۲۳. آیت الله علی مشکینی، ازدواج در اسلام، نشر والعصر، بدون تاریخ، ص ۱۰۹.
۲۴. ابوالحسن بنی صدر، نخستین رئیس جمهور پس از انقلاب، در یکی از سخنرانی های خود مدعی شد که موی زنان اشعه ای پخش می کند که می تواند مردان را تحریک کند و بنابر این باید با چادر یا روسری آن را پوشانید.
25. Laura Mulvey, "Visual Pleasure and Narrative Cinema", in *Visual and Other Pleasures*, Bloomington, 1989, pp.19-26.
۲۶. عباسعلی محمودی، زن در اسلام، تهران، ۱۳۶۰، ص ۱۱۷.
۲۷. روح الله خمینی، صدا و سیما در کلام امام خمینی، تهران، ۱۳۶۳.
28. Slavoj Zizek, "Looking Awry", *October*, No. 51, 1990, p.37.
۲۹. درباره مقوله عکاسی آراء گوناگونند. برای مثال خمینی معتقد است که مرد مجاز به گرفتن عکس از زن نامحرم هست (۲۶۶). در حالی که خوبی می گوید مرد نه تنها نباید از زن نامحرم عکس بگیرد بلکه نباید حتی به عکس زنی که می شناسد نگاه کند. بهرحال، این باور که از نظر مذهبی و بر پایه خویشاوندی برخی از نگاه ها حلال و برخی حرامند بر کار عکاسی و آرشیوسازی تأثیر گذاشته است. هنگامی که پسری نوجوان بودم، زنان مسن در خانواده (مادر بزرگ ها و خاله ها و عمه هایم) به من اجازه عکس گرفتن از خودشان را نمی دادند و آنهایی هم که اجازه می دادند چادر بسر می کردند. استدلال آنها این بود که اگرچه من، یعنی عکاس، با آنها محرم و خویش بودم مردانی که در مغازه عکاسی فیلم ها را ظاهر و چاپ می کردند نامحرم بودند و بنابراین نگاه آنها بر تصویر زنان با قواعد حجاب و جدایی زن و مرد سازگار نبود (Naficy, 1989).
۳۰. محسن مخملباف، یادداشتهای درباره قصه نویسی و نمایشنامه نویسی، تهران، واحد انتشارات حوزه اندیشه و هنر اسلامی، ۱۳۶۰، صص ۱۳۶-۱۳۷.
31. Christian Metz, *The Imaginary Signifier: Psychoanalysis and Cinema*, Bloomington, 1975, p.2.
32. Zizek, *Ibid.*, p.39.
۳۳. مصاحبه شخصی در لس آنجلس، ۱۹۸۸. مصاحبه شونده مایل به افشا شدن نامش نیست.
۳۴. مصاحبه شخصی در لس آنجلس، آوریل ۱۹۹۰.
35. L. Mulvey, *Ibid.*, p.25.

زین العابدین مراغه‌ای، منتقد ادبی

حاجی زین العابدین مراغه‌ای (۱۲۵۵-۱۳۲۸ هـ/ق/۱۸۳۸-۱۹۱۱) از نویسندگان و منتقدان شاخص قرن نوزدهم ایران است که در آثارش ضمن بیان افکار اصلاح طلبانه و ترقی خواهانه و اجتماعی به نقد ادبیات نیز پرداخته است و ما در این جا مطالعه خود را محدود به این جنبه از کار او می‌کنیم.

زین العابدین در ۱۲۵۵/۱۸۳۸ در مراغه زاده شد. پس از تحصیل مقدماتی در شانزده سالگی در خدمت پدر، که بازرگان بود، به کار تجارت پرداخت و در بیست سالگی به قصد تجارت برای خود به اردبیل رفت، اما پس از ورشکستگی، همراه با برادر خود، در جستجوی کار و کسب راهی قفقاز شد و در کوتایسی (Kutaisi)، از شهرهای گرجستان، مقیم و مشغول کار شد و ضمن کار و کسب سرپرستی کارگران مهاجر ایرانی را در آن جا بر عهده گرفت و از سوی ژنرال کنسول ایران به عنوان نایب قنصل شهر کوتایسی تعیین شد. اما پس از ناکامی در کار و از دست دادن سرمایه به کریمه (Crimea) رفت (۱۲۹۴ هـ/ق/۱۸۷۷) و در آن جا با همکاری برادرش به دادوستد با استانبول پرداخت و کارش رونق گرفت. در یالتا حیثیت و اعتبار فراوان یافت و، به قول خود، به «تاجر راستگوی ایرانی» معروف شد و با امرا و مقامات دولت روس رابطه پیدا کرد و به تشویق ایشان، و به علت رنجشی که از کارگزاران ایرانی داشت، تابعیت روسیه را پذیرفت. اما پس از چند سال اقامت در یالتا به استانبول رفت (حدود ۱۳۰۸ هـ/ق/۱۹۰۲) و در آن جا زن گرفت و به یالتا بازگشت و صاحب سه فرزند شد.

زین العابدین پس از سی سال اقامت در روسیه از اینکه وطن را ترک کرده و فرزندانش باید در سرزمینی بیگانه بزرگ شوند احساس ناراحتی وجدان کرد. پس همه دارایی خود را فروخت و با خانواده‌اش به استانبول رفت و مقیم آن دیار شد. پس از چندی به سفر حج رفت، اما در بازگشت از حج به استانبول تابعیت روسیه همچنان آزارش می‌داد تا سرانجام به یاری و راهنمایی سفیر ایران از دولت روسیه درخواست ترک تابعیت کرد و پس از مدتی (ذیقعه ۱۳۲۱/ فوریه ۱۹۰۴) درخواستش پذیرفته شد. از آن پس مقیم دایم ترکیه عثمانی شد تا سرانجام در هفتاد و سه سالگی در استانبول درگذشت (۱۳۲۸ هـ ق/ ۱۹۱۱).

تحول و رشد اندیشه

در مطالعه زندگینامه زین العابدین مراغه‌ای می‌بینیم که او سال‌هایی از عمر خود را در تفلیس و استانبول به کار و زندگی گذرانده است. این شهرها در آن زمان از کانون‌های اندیشه و ادب مترقی بود. نویسندگان و شاعران روسی و گرجی و ارمنی، آزادی خواهان گرجی و روشنفکران دکابریست^۱ در این زمان همه در تفلیس گردهم آمده بودند.^۲ استانبول نیز در مقام پایتخت پادشاهان عثمانی، با برخورداری از قدرت و ثروت بسیار، مرکز زبان‌ها و فرهنگ بین‌المللی زمان بود و مکانی مناسب برای فعالیت بسیاری از نویسندگان و متفکران. چنین شهری با کتابخانه‌های بسیار و نشریه‌هایی به زبان‌های گوناگون، از جمله فارسی، می‌توانست در رشد فکری بازرگانی هوشمند چون زین العابدین مراغه‌ای، مانند دیگر هموطنان روشنفکر و آزاده‌اش چون میرزا آقا خان کرمانی و میرزا حبیب اصفهانی، مؤثر باشد.

زین العابدین، هرچند که به گفته خود «صرف و نحو نخوانده و منطوق و معانی و بیان ندیده و به تحصیل ادبیات نکوشیده»^۳ اما به علت هوش و استعداد بسیار و معاشران آزاداندیش و روشن‌بینی که در تفلیس و استانبول گرد خود داشت، رفته-رفته از پیشه‌وری هوادار علم و ادب به بازرگانی روشنفکر بدل شد تا آن جا که توانست کتابی چون سیاحتنامه ابراهیم بیک را بنویسد که «از حد تفکر سرمایه‌دار مترقی می‌گذرد و در برخی مسائل به رتبه روشنفکری رادیکال می‌رسد.»^۴

در پرورش و رشد اندیشه زین العابدین مراغه‌ای و آشنایش با مفاهیم جدید اجتماعی و سیاسی اروپایی از تأثیر آثار میرزا ملکم خان، میرزا آقاخان کرمانی، امین‌الدوله و پدرش میرزا محمدخان مجدالملک غافل نباید بود. زین العابدین مراغه‌ای در سیاحتنامه از اینان به نام یا به اشاره نام برده و گاه گفته‌ای نیز آورده است. اما از جنبه انتقادی زیر نفوذ میرزا فتحعلی آخوندزاده است، هرچند نامی از او نیاورده اما هرچا که در ضرورت و فایده و تأثیر انتقاد مطلبی نوشته در طرز برداشت یادآور مقاله قریبیکای آخوندزاده است.^۵ همچنین براساس اشاره‌ای که در سیاحتنامه کرده چنین پیداست که با عبدالرحیم طالبوف

و آثار و افکار او آشنا بوده است. زیرا در نامه‌ای از زبان ابراهیم بیک آگاهی طالبوف را از واقعیات اوضاع جامعه ایران، به طنز، چنین انکار می‌کند:

در میان کتاب‌های شما یک جلد کتاب احمد دیده برداشتم که در راه خود را به مطالعه آن مشغول دارم. اگرچه نویسنده کتاب مرد عالم و کاملی به نظر می‌آید و خیلی مطالب عمده و بزرگ به خرج داده، اما در خصوص وضع ایران به ایما و اشاره بعض چیزها نوشته است و مطلق چنان معلوم می‌شود که یا از ایران خبر ندارد، یا سهو کرده، یا اینکه از ماها نیست.^۶

سیاحتنامه ابراهیم بیک

مهمترین اثر زین العابدین مراغه‌ای سیاحتنامه ابراهیم بیک است. جز این کتاب او مقالات اجتماعی و سیاسی نیز در روزنامه‌های *حبل المتین* (چاپ کلکته) و *شمس* (چاپ استانبول) نوشته و از اوضاع حاکم بر ایران عصر خود به صراحت و شدت انتقاد کرده است.^۷

سیاحتنامه ابراهیم بیک را می‌توان رمان اتوبیوگرافیک خواند که «قهرمان و ماجراهای آن البته ساختگی است، اما از آن جا که در پرداخت آن کمتر اغراق شده احتمال واقعیت آن نیز می‌رود.»^۸ سیاحتنامه در سه جلد نوشته شده است. تاریخ چاپ جلد اول ذکر نشده، اما بنا به قرائن تاریخی باید در ۱۳۱۴ هـ ق/۱۸۹۶ منتشر شده باشد.^۹ جلد دوم در ۱۳۲۳ هـ ق/۱۹۰۵ در کلکته و جلد سوم در ۱۳۲۷ هـ ق/۱۹۰۹ در قسطنطنیه انتشار یافت.

صراحت و شدت لحن انتقادی کتاب در حدی است که در آن دوران استبداد و اختناق نویسنده با آنکه در خارج از کشور می‌زیسته صلاح ندانسته نام خود را فاش کند.^{۱۰} از این رو، بسیاری را نویسنده آن دانستند تا سرانجام دوازده سال پس از برقراری مشروطه در مقدمه جلد سوم نام زین العابدین مراغه‌ای به عنوان نویسنده آن فاش شد.^{۱۱} با این همه، واقعیت این است که نثر جلد اول سیاحتنامه به فارسی شیواتر و روان‌تری نوشته شده و دور نیست که آن را نویسنده دیگری ویراسته باشد. اما، به‌رحال، اصالت افکار و نظریات انتقادی زین العابدین مراغه‌ای در هر سه جلد یکسان است.

موضوع سیاحتنامه

ابراهیم پسر بازرگان ایرانی است که از کار تجارت در مصر ثروتی اندوخته است و هرچند دختری به نام محبوبه را دوست دارد، اما عشق واقعی او به ایران است که سرزمین مادری اوست و آرزوی دیدارش را دارد. از این رو از مصر همراه یوسف-عمو، معلم و لاله خود، راهی ایران می‌شود و از اسکندریه به استانبول می‌رسد. در آن جا کتاب احمد اثر عبدالرحیم طالبوف را می‌یابد و می‌خواند و انتقادهای او را از اوضاع سیاسی و اجتماعی ایران، به طعنه، حمل بر بی‌خبری نویسنده می‌کند، اما چون در مسیر سفر خود در قفقاز حال و روزگار ایرانیان مهاجر را می‌بیند بیدار و غم‌زده می‌شود تا سرانجام به ایران می‌رسد و در سفر به شهرها و وطن

خود را غرق فقر و نادانی و ستم می بیند. در این جا به حقیقت گفتار نویسنده کتاب احمد پی می برد و سخت متأثر و خشمگین می شود و از عوامل پدید آورنده این اوضاع سخت انتقاد می کند و خسته و دل شکسته به مصر بازمی گردد.

دنباله ماجرا را یوسف-عمو روایت می کند که چگونه ابراهیم بیک در بگو-مگوهای «تعصب آمیز» خود درباره حال زار وطن آتشی برمی افروزد که خود در آن آسیب می بیند. در این جا جلد اول سیاحتنامه به پایان می رسد.

جلد دوم به روایت یوسف-عمو همچنان ادامه می یابد. هرچند که ابراهیم بیک به علت سوختگی و آسیب دیدگی هنوز بیهوش و بیمار است، اما مژده پادشاهی مظفرالدین شاه و زمامداری صدر اعظم امین الدوله در ایران موجب بهبود حالش می شود و به اصرار اطرفیانش محبوبه را به زنی می گیرد. اما عمر این دوران خوش نیز کوتاه است. شاه در نتیجه نفوذ و وسوسه عوامل فاسد دربار صدر اعظم مصلح خدمتگزار را از کار برکنار می کند و برنامه اصلاحات اجتماعی ایران ناکام می ماند. رسیدن این خبرهای بد به ابراهیم بیک او را از پا می اندازد و سرانجام از غصه می میرد و محبوبه، همسرش، نیز همراه او جان می سپارد و جلد دوم سیاحتنامه نیز در این جا تمام می شود.

در جلد سوم سیاحتنامه یوسف-عمو، معلم و لله ابراهیم بیک، در رؤیا سفری به مصر می کند و به راهنمایی پیری روشن ضمیر در سفری روحانی به جهان دیگر می رود و ابراهیم بیک را در بهشت می یابد که همچنان در آن جهان هم با دیگران درباره مسائل جامعه ایران سرگرم بحث و گفتگوست. یوسف-عمو، پس از بیداری، دیدار ابراهیم را در رؤیا به فال نیک می گیرد و آن را به بهبود اوضاع وطن تعبیر می کند.

در این جا داستان سیاحتنامه ابراهیم بیک تمام می شود اما زین العابدین مراغه ای همراه با این فصل پایانی داستان مجموعه ای از شعرها و نوشته های کوتاه و پراکنده دیگر را هم برای عبرت خوانندگان آورده است. این آثار البته ربطی به موضوع کتاب ندارد و، به قول خودش، می خواسته علاقه اش را به شعر و سخن بنمایاند و از شاعران و نویسندگانی که در جلد های پیشین کتاب بر آنها تاخته است پوزش بخواهد. از سوی دیگر، شاید که پس از شهرت و موفقیت سیاحتنامه و مساعد دیدن نسبی اوضاع سیاسی ایران و بازگشتن به تابعیت ایرانی خود هویتش را به عنوان نویسنده آن اثر در جلدی دیگر فاش کند، از این رو مطالبی را سرهم کرده و جلد سوم بر کتاب خود افزوده است.

در سنجش کلی مایه و مضمون سیاحتنامه ابراهیم بیک البته باید به اوضاع و احوال تاریخی زمان انتشار آن توجه داشت و به یاد داشت که اندیشه آزادی و مشروطه خواهی در ایران از دهه آخر سلطنت ناصرالدین شاه (۱۲۹۳-۱۳۰۳ هـ ق/ ۱۸۸۶-۱۸۹۶) به بعد اوج و گسترش یافت. متفکران روشن اندیشی چون میرزا ملکم خان، میرزا آقاخان کرمانی،

سیدجمال الدین اسدآبادی، میرزا یوسف خان مستشار الدوله و همچنین نویسندگان مطبوعات خارج از کشور با نشر و تبلیغ آثار و افکار روشنگرانه خود در نقد اوضاع سیاسی و اجتماعی کشور اثر کردند و فضای سیاسی جامعه ایرانی نیز برای اعتراض به اصول سلطنت مطلقه و دفاع از برقراری حکومت قانون آماده بود.

در چنین زمینه و زمانی است که سیاحتنامه ابراهیم بیگ منتشر می‌شود و با نقد بی پروا و ستیزنده‌ای، که جوهر آن نواندیشی و ترقی خواهی است، در ذهن خوانندگان خود اثری عمیق به‌جا می‌گذارد؛ اثری که بیشتر مورخان عصر مشروطیت ایران، از ناظم الاسلام کرمانی گرفته تا احمد کسروی، آن را تأیید کرده‌اند.^{۱۲}

مضمون اصلی سیاحتنامه ابراهیم بیگ متوجه نظام سیاسی مستبد و فاسد، اقتصاد پریشان، بیسوادی و معتقدات خرافی مردم، روحانیت ریاکار و ادبیات سرشار از تکلف و تملق است.

نقد ادبی

زین العابدین مراغه‌ای کتاب مستقلی در نقد ادبیات ندارد، اما در همان سیاحتنامه ابراهیم بیگ می‌توان نظریات انتقادی او را درباره ادبیات گذشته و هم‌روزگارش یافت. یکی از مسائلی که او در نقد ادبیات بر آن تأکید می‌کند التزام شاعر و نویسنده ایرانی به خلق آثاری در ستایش و دوستی از وطن است.

اساساً دلبستگی ملی و میهنی (ناسیونالیسم) یکی از خصلت‌های اصلی اندیشه متفکران روشن اندیش ایرانی در قرن نوزدهم است که با وجود آنکه بیشتر عمر خود را در تبعید خارج از ایران به سر آوردند، اما از دلبستگی ملی و میهنی شان کاسته نشد. اینان که با آثار خود زمینه فکری و عقیدتی نهضت مشروطه را فراهم آوردند، در ستیز با استعمار روس و انگلیس و استبداد قاجار به تبلیغ «ناسیونالیسم» که بنیاد آن بر «حاکمیت ملی» (در معنی شناختن اراده ملت به‌عنوان منشاء قدرت دولت) پرداختند و در نقد و سنجش خود از ادبیات آن را منظور کردند و البته غرض آنها از ذکر «وطن» و «ملت» همه‌جا همان مفهوم اروپایی patri و nation بوده است.

در شناخت سرچشمه ناسیونالیسم ایرانی، هرچند برخی آن را حاصل آشنایی ایرانیان با اندیشه‌های اروپاییان دانسته‌اند،^{۱۳} اما واقعیت این است که «ناسیونالیسم پدیده‌ای نبود که مانند دانش و فن جدید یکسره از مغرب زمین به ایران راه یافته باشد. پیش از پیدایش فلسفه ناسیونالیسم در اروپا همه عناصر سازنده آن در ایران وجود داشتند و شناخته گردیده بودند. . . البته با برخورد با دنیای مغرب زمین عوامل تازه‌ای به کار افتادند و از ترکیب عناصر مزبور ایدئولوژی متشکلی به‌وجود آمد که قدرت فعال تازه‌ای یافت.»^{۱۴}

در بررسی تاریخ ناسیونالیسم در ایران میرزا فتحعلی آخوندزاده و جلال الدین میرزای قاجار را باید از پیشروان دانست که بر روشنگران پس از خود چون میرزا آقاخان، عبدالرحیم طالبوف و زین العابدین مراغه‌ای تأثیر کردند. از این روست که در سیاحتنامه ابراهیم بیگ نیز، مانند آثار روشنفکران ایرانی پیش از او، بر التزام شاعران و نویسندگان بر تبلیغ و تعلیم وطن خواهی بارها تأکید شده است. زین العابدین مراغه‌ای نیز از نوشتن سیاحتنامه ابراهیم بیگ هدفی جز این نداشته است. می نویسد:

هرچند تا حال در وطن عزیز ما این گونه مطالب نگاشته نیامده و کسی از حُب وطن دم نزده و مطالب مفیده را، به طرزی که عموم بتوانند از او حصه بردارند، به حسب اقتضای وقت به قلم نیاورده. هرچه نوشته‌اند از سودای عشق بلبل و گل و پروانه و شمع، یا راجع به اظهار فضیلت مؤلف و مصنف و یا مدح ممدوح غیر مستحق بوده. . . هموطنان ما بدانند که سوای عشق مجنون و لیلی و فرهاد و شیرین و محمود و ایاز که بین ادبا و شعرای ایران معروف و موصوف است و در نامه چکامه خود جز از غیر آن سخن نمی‌سرایند عشق دیگر هست. چه عاشقان وطن در این راه زحمت کشیده جان دادند و هستی خود را طفیل هستی او دانسته‌اند.^{۱۵}

او تبلیغ و تعلیم وطن دوستی را وظیفه و رسالتی برای نویسندگان عصر جدید ایران می‌داند:

این ایام نه آن زمانست که ارباب قلم و افکار اوقات خود را به ماخولیا و افسانه‌های واهی و اراجیف بی‌معنی مثل گذشتگان صرف نمایند که جز موهوم چیزی حاصلشان نخواهد بود، بلکه مانند فضلی افرنج و ژاپون وظیفه نوع پرستی و آداب انسانیت را به عوام بفهمانند و حالی نمایند که مصدر تمام نیک بختی‌ها نام مقدس وطن و حفظ آن به عموم اهل وطن واجب عینی است. . .^{۱۶} حالا وقت آن است شعرا و سخن‌سنان ملت که تاکنون عمرشان را به تمدیح و توصیف جبابره صرف می‌نمودند، دیگر از حب وطن و آیین وطن پرستی چامه‌ها سرایند و چکامه‌ها آریند. چنانکه مدتی برای هر مصایب گریه می‌کردیم، یک چندی نیز مرثیه وطن بخوانیم و بدان گریه کنیم. چه در صورتی که وطن نباشد به اجرای هیچ آیینی ما را رخصت نمی‌دهند. چنانکه سالها از وطن پرستان مذمت گفته‌اند، یک چندی نیز کردار خائنان را به نظم و نثر نکوهش کنند.^{۱۷}

و در جایی دیگر می‌گوید:

بدبختانه در ایران یک نفر ندیدم بدین خیال که عیوب دولت و ملت را به قلم آورد. آنان که شعرایند خاک بر سرشان. تمام حواس و خیال آنها منحصر بر این است. که یک نفر فرعون-صفت مغرور-روش را تعریف نموده یک رأس یابوی لنگ بگیرند.^{۱۸}

زمانی نیز آنچنان از شنیدن «قصیده وطنیه» ادیب الممالک فراهانی در نقد شاعران زمانه، که به جای ستایش وطن به مدح ممدوح یا عشق معشوق پرداخته‌اند، به هیجان می‌آید که از زبان ابراهیم بیگ می‌نویسد:

به‌به، آفرین به چنان شعر و شاعر! مرحبا شاعر زرین قلم! در حقیقت اصل شعر و شاعری و سخن صدق و دیانت این است. . . در این مدت یک نفر شاعر عجیب پیدا نشد که به این اسلوب قصیده

بسراید. ابدأ حیا نمی‌کنند. ممدوح که در پیش روی مردم ایستاده مانند کاکاسیاه، یوسف مصری نامند و چشمان کورش را، که هر بی‌بصر می‌بیند، نرگس شهلا گویند. مردکه را هر روز زنش تف به رویش می‌اندازد و پس گردنی می‌زند و از ترس بی‌چراغ به خلا نمی‌تواند رفتن، در شجاعت به رستم دستان و سام نریمان برتری می‌دهند. پست‌ترین مخلوقات را فضیلت مدار می‌نامند. ممدوح پدر-نامرد هم خجالت نمی‌کشد و محبوب نمی‌شود. با آنکه می‌داند اوصافی را که به او نسبت می‌دهند همگی برعکس و بی‌اصل است. اگر گل و خار، لیلی و مجنون، فرهاد و شیرین، خسرو و پرویز، ماه و آفتاب نبودی، ندانم این شاعران بی‌مشعر چه کردند و تشبیه ممدوح به چه نمودی.^{۱۹}

اما زین العابدین مراغه‌ای آنچه‌ای در اعتقاد به تعهد شاعر و نویسنده در تبلیغ و تعلیم حب وطن پیش می‌رود که ساده‌لوحانه می‌پندارد:

اگر عموم شعرای ما درین مسلک قدم زده، آواز به آواز یکدیگر داده، داد وطن پرستی می‌زدند، یقیناً ما را از گرداب مهلك جهالت به ساحل نجات و از تپه گمراهی به شاهراه هدایت و سعادت می‌رساندند.^{۲۰}

و در جایی دیگر می‌نویسد:

اگر مؤلفین و شعرای ما به مفاد «دوست آنست که عیب دوست را همچو آینه روبرو گوید» عمل می‌نمودند، ملت این گونه گرفتار نمی‌شد. بلی، اگر ادبای ما به ملت و دولت دشمنی نکرده، خیانت خائنان را آشکار می‌کردند و کسی که اباً عن جد خائن دولت و ملت بود محسن نمی‌خواندند، خیانت را از امانت تمیز می‌دادند، نسب را بدون ادب منفور می‌داشتند. . . بدین سختی‌ها گرفتار نمی‌شدیم.^{۲۱}

البته نظر کلی زین العابدین مراغه‌ای در تأثیر مضامین انتقاد اجتماعی در قالب شعر و ادبیات در حد خود درست است، اما این خطای عموم روشنگران قرن نوزدهم ایران است که منطق شعر و ادبیات را با منطق حکمت و اخلاق می‌آمیزند و چنین می‌پندارند که غرض ادبیات اصلاح اخلاق جامعه است و فساد و انحطاط اخلاقی را می‌توان با بند و موعظه ادبی رفع کرد. اما چه می‌توان کرد که زین العابدین مراغه‌ای در عشق به وطن «متعصب» است. عنوان کتاب او سیاحتنامه ابراهیم بیک یا بلای تعصب نیز اشاره‌ای طنزآمیز به این معنی دارد. او وقتی سرزمین خود را در قیاس با کشورهای صنعتی پیشرفته دنیا عقب افتاده می‌بیند، خیال می‌کند گناه این عقب افتادگی از ادبیات فارسی است که اگر مضمون آن از موضوعات غنایی و عاشقانه به مباحث اجتماعی و میهنی روز بدل شود کار و بار وطن نیز سامان می‌گیرد. از این روست که در جایی از سیاحتنامه، در مجلسی خیالی، که طرحی واقعی از مجالس رجال اعیان عصر است، ضمن انتقاد شدید بر شمس الشعرا^{۲۲} توقعات خود را از شعر و ادبیات مطرح می‌کند:

هی غلیان و جایی است می‌آید. صحبت نیز گرم است. يك نفر از مهمانان را، که در صدر مجلس جای داشت، یکی از حضار مخاطب داشته به آواز بلند گفت: جناب شمس الشعرا، به تازگی

چیزی انشا فرموده‌اید؟ گفت: بلی. دیشب چیزی به نواب والا امیرزاده نوشتم. فردا جمعه است، برده حضوراً خواهم خواند. دست کرد به بغل، کاغذی درآورد. بنا کرد به خواندن. و در اتمام هر بیتى از مستمعین صدای بارک‌الله، احسنت، احسنت است که بذل می‌شود. یکی از آن میان گفت: آفرین به خیال مبارک شما. به، به، به، چه خوب گفته‌اید. پس روی به من کرد که چه‌طور است مشهدی؟ گفتم: بنده از این چیزها نمی‌فهمم. گفت: چه‌طور نمی‌فهمی؟ کلامی است که سرپای روح است. گفتم هیچ روحی ندارد. این شیوه کهنه شده، مقتضیات زمان امروز در امثال این ترهات روحی نگذاشته. به بهای این سخنان دروغ در هیچ جای دنیا یک دینار نمی‌دهند، مگر در این مملکت، که سبب آن هم به جز بیکاری و بی‌عاری و بی‌علمی و غفلت و ذنات نفس نیست، که ظالمی را دانسته و فهمیده به عدالت و جاهلی را به فضیلت و لثیمی را به سخاوت ستایش کنی و به سبب بافتن این دروغ‌های بی‌معنی نیز بر خود ببالی. زمان آن نیست که مرد دانا بدین سخنان دروغین مژور فریفته شود. شاعری یعنی مداحی کسان ناسزاوار مانند آن است خوشنویس کشیده کاف و یا دایره نون را خوب می‌کشد و نیکو می‌نویسد: دیگر امثال این کارها چندان از فضائل انسانی معدود نیست. تو مطلب را درست بنویس. گو کشیده کاف کج باشد. همه متصفان می‌گویند راست است. امروز بازار مار زلف و سنبل کاکل کساد است. موی میان در میان نیست. کمان ابرو شکسته. چشمان آهو از بیم آن رسته است. به جای خال لب از زغال معدنی باید سخن گفت. از قامت چون سرو و شمشاد سخن کوتاه کن. از درختان گردو و کاج جنگل مازندران حدیث ران. از دامن سیمین بران دست بکش و بر سینه معادن نقره و آهن بیاویز. بساط عیش را برچین، دستگاه قالی بافی وطن را پهن کن. امروز هنگام استماع صدای سوت راه‌آهن در کار است نه نوای عندلیب گلزار. باده عقل فرسای را به ساقی بی‌حیا واگذار، تجارت تریاک وطن را ترقی و رواج بده. حکایت شمع و پروانه کهنه شد، از ایجاد کارخانه شمع کافوری سخن ساز کن. صحبت شیرین لبان را به دردمندان واگذار، سرودی از چغندر آغاز کن که مایه شکر است.

والحاصل، این قبیل خیالات فاسده را، که مغلّ اخلاق اخلاف است، بهل کنار. از حب وطن، ثروت وطن، از لوازم آبادی وطن ترانه‌ای بساز. ازین شاعری که پیش گرفته‌اید برای دنیا و آخرت شما چه فایده حاصل تواند شد؟ وطن شما از مظالم این حکام بی‌مروت نه چنان خراب شده که دیگر آبادی آن را تصور توان نمود. هرگاه تو شاعری و از حکمت شعر خبرداری سرگذشت امروزی ما را نظم کرده در شهر سمرکن تا خلق بدانند در ایران چه خیر است و هموطنان را از حقوق بشریه خودشان بی‌گناهان که در مقابل تعدیات این مشبّ خذله بیش از این بردباری نکنند. . .

مرد عزیز، وطن شما پایمال جور شده، از غایت جهل هیچ در پی دفع آن نیستید و علم و فضلی که دارید همین بستن چند کلمات بی‌معنی به هم دیگر و بافتن بعض دروغ‌های بی‌فروغ درباره جمعی از اراذل ناس است که بافنده آن را ملک الشعرا شمس الشعرا نام داده در صدر مجلس می‌نشانید.^{۳۳}

جنبه دیگر از نقد ادبی زین العابدین مرغه‌ای انتقاد او بر سبک نویسندگی متکلف تاریخ نویسان ایرانی است. در این زمینه البته سابقه پیشروی با میرزا فتحعلی آخوندزاده است و نقدی که او بر تاریخ روضة الصفا تألیف رضا قلی خان هدایت نوشته است. این آخوندزاده بود که برای نخستین بار از مغلط نویسی، اغراق‌گویی، و پرحرفی ادیبان تاریخ نویس سخت

انتقاد کرد و به فن درست تاریخ نویسی و تحلیل منطقی تاریخ توجه نشان داد و بر آثار لفظ پردازانه تاریخی مانند تاریخ وصاف و دُرّه نادره تاخت.^{۲۴} پس از او، البته، سهم میرزا آقاخان کرمانی در نوشتن تاریخ واقعی قابل توجه است.^{۲۵} اما بر روی هم نظرگاه زین العابدین مراغه‌ای در نقد ادبی زیر نفوذ آخوندزاده است.

در زمینه نقد تاریخی اشاره انتقادی زین العابدین مراغه‌ای در سیاحتنامه نشان دهنده آگاهی او از مفهوم درست تاریخی نویسی و آشنایی او با نقد منتقدان پیش از خود اوست. می نویسد:

نمی دانم اهل ایران بالای یاهوگویی چه قدر وقت شریف و عزیز خود را ضایع و چه قدر تکالیف شاقه به مردم حمل می نمایند. در کتب و مراسله جات آن قدر عبارات و الفاظ مغالطه مخلوط به مطلب کرده اند که کتاب و مکتوبشان غلیظ شده، که اگر يك ساعت بخوانی هیچ مطلب مفهوم نمی گردد. نه سر دارد و نه بُن. سه دفعه تاریخ وصاف را خواندم، يك كلمه از آن را خاطر ندارم. آدم بی انصاف مثل حمال حطب در عوض آن قدر زحمت بر خود مایه شماتت می گذارد. کسی نیست که بخواند و نویسنده را شماتت نکند، چه ابداً مفهوم نمی شود چنگیز چه غلط کرده و چه ظلم نموده و برای چه کرده و هلاکوها چه . . . خورده؟ با وجود این مشکلات چنین کتاب را می دهند دست اطفال مکتبی؛ اگر نفهمد پای چوب و فلک به میان می آید. و حال آنکه معلم خود نفهمیده و مُصنّف هم جز قلبه گویی و لغت پردازی منظوری از معنی نداشته است.^{۲۶}

زین العابدین مراغه‌ای هر نوع مبالغه شاعرانه‌ای را در نظم و نثر جایز نمی داند. نظرگاه او در ادبیات و در تاریخ بیان واقعیات و پرهیز از هر نوع خیالبافی و اغراق است. او وقتی آثار رجال ادیب دربار قاجار را می خواند که نظم و نثر خود را در خدمت خوشامدگویی شاه قرار داده اند و راه دروغ و اغراق پیموده اند، برمی آشوبد و می نویسد:

بهرای که از آیین وزارت و حکومت دارند همانا پیوند کردن دو سخن دروغ به همدیگر است که شعرش نام گذاشته اند. بعضی به واسطه آن سخنان به هم پیوسته پادشاه را به آسمان برده معراج می دهند و برخی هم دارا و اسکندر را از گور در آورده تفنگ به دوشش داده به قراولی و درباری درگاه سلطنت وامی دارند. زمره‌ای نیز در عدالت نوشیروان و در زهد و تقوا ثانی اباذر و سلیمان می شمارند و فرقه‌ای از آن بی آرمان نیز خرس کشتن پادشاه را در جنگل ردیف ضربت اسدالله الغالب در روز خندق می نگارند. ایمبراتور آلمان همه ساله صدبرابر پادشاه ایران در شکار چرنده و پرنده و درنده به تیر می زند، اما هیچ يك از شعرای آلمان در ستایش تیر و کمان آن قصیده‌ای نمی سرایند. چه می دانند که مشتبه نمی شود. گروهی نیز که در نثر نگاری دستی دارند سفر فرنگستان او را از مسافرت پسر فیلیپ، که کمر تسخیر جهان را بسته بود، بالاتر گرفته ملاقات او را با ملکه انگلستان همرنگ داستان بلقیس و سلیمان جلوه می دهند و آن بیچاره را بدین سخنان که از معنی بسی دورند فریفته به خود مشغول می سازند.^{۲۷}

و در جای دیگر می نویسد:

شاعری بدیهه گویی و عربی دانی را مافوق کمالات می انگاشتند. کسی که دایره نون را خوب می کشید و حروفات را در شکم یکدیگر می گنجانید او را صاحب قلم می دانستند، مانند اطفال دو

ساله که بزرگتر از پدر را در خانه خود بهتر و از خود قوی‌تر نمی‌دانند. چنین بودند افراط‌گویان و یاهو‌سرایان و متملقان. و شاعران ایشان را مشتبه کرده بودند، مزاج و تملق آنان را حقیقت می‌دانستند. در دست جباران و ظالمان و خونخواران سندها از علما و فضلا و حکما و شعرا بود از گردون مداری، رعیت پروری، عدالت گستری سکندر، حشمتی دارا، درباری ملایک را پاسبانی بودن.^{۲۸}

ساده‌نویسی

از دیگر نکته‌های مورد تأکید زین العابدین مراغه‌ای در نقد ادبی همین است. او خود این شیوه را در نوشتن سیاحتنامه اختیار کرده است: نثر خود را به زبان ساده گفت‌وگوی توده مردم نزدیک ساخته و تعبیرات و اصطلاحات آنها را به کار گرفته است. از این نظر می‌توان گفت که زین العابدین مراغه‌ای نویسنده پیشروی است که سبک او بر نویسندگان بعدی از علی اکبر دهخدا (در چرند و پرند) گرفته تا محمدعلی جمال زاده (در یکی بود، یکی نبود) اثر گذاشته است.

او در «دیباچه» سیاحتنامه ساده‌نویسی را یکی از فواید کتاب خود می‌داند و می‌نویسد:

فواید دیگرش سرمشق اختصار و ساده‌نویسی مطالب با زبانی [است] که مقبول خاص و عام [باشد]، که با سواد و بی سواد بتوانند عبارات او را تمیز بدهند و در مطالعه‌اش ماحصل کلام را فهم نمایند. ابتدا واجب نشد که در تحریر کلمه عروس به داماد ختم شود. وجود را بی ذیجود هم می‌توان نوشت. واصل را هیچ لازم نیست با حاصل نگاشت. اگرچه این ساده‌نویسی در سبک ایرانیان تازگی دارد، ولی مقتضای زمان ما ساده‌نویسی است.

باید ادبای ایران که در قلم و اظهار افکار باهنر هستند بعد از این حب وطن را نظماً و نثراً با کلمات واضح و عبارات ساده به خاص و عام تقدیم نمایند. مؤسس و مهیج و مشوق ساده‌نویسی شوند. ما خود قائلیم که ادبای ایران قادرند به نگارش همه سبک و سیاق و رمز ساده‌نویسی، که صد مرتبه نیکوتر و مرغوب‌تر ازین نامه باشد. انشاء‌الله در آینده خواهیم دید.^{۲۹}

ناگفته نماند که زین العابدین در تأکید بر ساده‌نویسی و نقد بر نویسندگان دشوارنویس زیر نفوذ میرزا ملکم خان و رساله فرقه کج‌بینان (سیاحی گوید) اوست. جزین رساله، آثار دیگر ملکم خان را نیز مطالعه کرده است و از او به احترام یاد می‌کند.^{۳۰} و به قرینه ارجاعاتی که به آثار ملکم خان می‌کند می‌توان به مراتب این تأثیر پی برد.

در جای دیگری باز با الهام از رساله فرقه کج‌بینان و به همان سبک در انتقاد از سبک پر آب و تاب مرسوم ادبی می‌نویسد:

یک نفر مؤلف مُنصف می‌نویسد که انشاء‌آت ایران عجب تماشا دارد. [...] هرچا که کلمه «واصل» باشد، حکماً کلمه «حاصل» هم لازم و ملزوم گشته باید به دم او چسبیده باشد. هر وقت که لفظ «وجود» دیدم، ندیدم «ذیجود» بعدش نباشد. «مزاج» بی «وهاج» نمی‌آید. اگر در آخر صفحه اول «دروغ» خواندی، البته در اول صفحه دوم «بی فروغ» را خواهی دید. «خدمت» بی «زحمت» صورت نیندد.

نوشته‌اند روزی یاهوگویانی چند در محفلی جمع بودند. هرکس از نظم و نثر آنچه گفته بود به نظر همدیگر عرضه می‌داشت و افتخار می‌نمود. یکی از ادبا با کمال وقار لوله کاغذی از کمر بیرون آورده با منتهای مفاخرت بنای قرائت گذاشت:

«شهباز بلندپرواز طبع که همواره گلستان سخن‌پروری را به رشحاتِ سحابِ کَلکِ کُزُر-سَلکِ خضارت و طراوت افزوده و پزند پرنیان-اوراق را به لالی ازهار معانی مَلون و مَزین ساخته، اَشَهَبِ خوش خرام، همتِ قضا نهمت را بر این دارد که در بزمِ نظمِ هنروری حدایقِ حقایق را بر شقایقِ دقایق بیاراید و دوشیزهٔ کلام را به دستیاری مشاطهٔ فکرت از پردهٔ خیال به ایوانِ بلاغت درآورده به رواجِ فوایح فصاحت رخسار شاهدِ مقصود را از لوٲِ هموم و سمومِ غموم بزداید و به میامن برکاتِ مکارمِ بحرِ کامکاری را در کانِ کرامت بر گاه کیاست نهاده کامِ دل را از کامِ نهنگِ زمانه برآورد.»

تا این جا خواننده بود. ژولیده مویی که در گوشه‌ای نشسته بود صدا بلند کرد و گفت: «ای پدر فلان بی‌دین! چه خواهی گفت؟ زود بگو. حوصلهٔ من که تنگ شد. آخر ای کم‌گو، 'کانِ کرم' تا کجا خواهد کشید و آخرش چه چیز است؟ ای جلالِ نفسِ مردم، منظورت ازین یاهو‌سرایی چیست؟ بگو بفهمم. هر یک ازین ادبا اگر گوید فهمیدم غلط می‌کند. چه چیز را فهمید؟ با این همه یاهوگویی، با این شیوهٔ ناپسند، به خود هم می‌بالید و توقع صدرنشینی هم دارید و متوقعید در حین قدمتان یساول بگوید: کنار شوید، فاضل آمد. خاک بر سر شما! ازین فضل در دنیا و آخرت چه یادگار گذاشتید که دولت و ملت به او تفاخر نمایند و از آن به فقرا فایده رسد. مردکهٔ دیوانه، هیچ خیال نمی‌کنی مردم را به این قدر سخنان لغو و بی‌حاصل معطل ساخته‌ای؟ بیست سال عمر در تحصیل لفاظی تلف کرده‌ای و آخر در تفسیر یک سطرِ جُنگِ پوچِ مسجع سه روز در تحیر مانده‌ای؟ از شما سؤال می‌کنم: لغت تابع معنی یا معنی تابع لغت است تا شما این‌طور اوقات خود و ما را تمام نمایید؟ مردکهٔ فرنگی از علم خود یک ماشین اختراع می‌نماید دفعاً صاحب یک کرور فرانک می‌شود، شب هم به آسودگی می‌خوابد. شما شبی سه بار برخاسته، شمع روشن کرده که فردا پنج تومان صله از فلان فرعون صفت به دروغ بافی خواهید گرفت، خواب را بر خود حرام می‌کنید.

بالجمله ژولیده آن قدر گفت که از ساده‌گویی او هم ادبا چیزی نفهمیدند!^{۳۱}

زین العابدین مراغه‌ای پس از نقد تند و صریحی که در جلدهای اول و دوم سیاحتنامه از شاعران می‌کند، گویا به این فکر می‌افتد که جُنگی از شعرهایی را که خود پسندیده و یادداشت کرده، به ضمیمهٔ جلد سوم آن منتشر کند تا در عین حال گمانِ احتمالی خوانندگان به دشمنی او با شعر و شاعران رفع شود. در این باره در مقدمه می‌نویسد:

نگارندهٔ سیاحتنامه در بعض مقام از کثرت تعصب در حُبِ وطن و ملت و بی‌رونقی کار و کاستن ثروت مملکت خویش، خوشتن‌داری نتوانسته و عنان سخن از دستش به در رفته و در بعض مواقع از شعرا، که ارباب فضل و هنزند، با طعن یاد نموده؛ نباید قارئین محترم سوءظن در حق نگارنده فرمایند. . . . نگارنده را ارادت خاص و اخلاص بی قیاس به شعرای نیک فرجام. . . . نه به حدی است که در حیز بیان آید. بخصوص در حق این گروه باخرد و دانش. . . . بدیهی است که گنج غیب در کلام ایشان مضمور و حکمتِ لازیب در سخنان آنان مخمّر است. پس نباید سخنی صادر شود که خالی از سود دنیا و آخرت باشد، زیرا سعادت هر قوم و ملت بسته بر وفق معارف است، و رونق

معارف حاصل نمی‌شود مگر از افکار عالیّه ادبای با دانش و بینش که گوهر کلام را نظماً و نثراً به رشته بیان کشیده، داروی تلخ نصیحت را به شهد شیرین کلام در آمیخته، به مذاق جان و گوش روان ملت و دولت خود ریخته‌اند. و خامت خاتمۀ ظلم و سعادت عاقبت عدل را به حکمداران عالی تبار نموده، پندهای مفید و مواعظ حسنه چون شیر و شکر به هم آمیخته... در تهذیب اخلاق نصایح سودمند گفته... حکایات عبرت آمیز به طرز مثنوی به رشته بیان کشیده، ثمره اعمال نیک و جزای کردار بد را به عموم نشان داده‌اند و مردم بی استحقاق را ثنا نگفته و مدهانه در قول و فعل خود ننموده و بلکه عام و خاص را به یک نظر دیده، تملق و چاپلوسی روا ندیده، زحمتی که در تحصیل علوم و فنون کشیده به‌ها وهدر نداده‌اند.^{۳۲}

مراغه‌ای در پی این مقدمه نمونه‌هایی از شعر شاعران موردپسند خود را به دست داده و خلاصه‌ای از شرح حال هریک را نیز آورده است. اما حقیقت این است که به گفته کسروی: «تنها خرده‌ای که به کتاب ابراهیم بیک توان گرفت، آن شعرها و گفته‌های بیهوده پراکنده است.»^{۳۳}

درین تذکره از شاعران بد و خوب و گمنام و نامدار ایران آثاری آورده و درباره شعرشان با عباراتی کلی و مبهم، چنانکه رسم تذکره‌نویسان پیشین است، یاد کرده است. اما تنها اشاره انتقادی که در شرح حال شاعران این مجموعه می‌توان دید، ایراد زین العابدین است بر قآنی شیرازی، اینکه این شاعر، با این همه فصاحت و بلاغت، افسوس که آن فضل و کمال را در غیر موقع صرف کرده و خدمتی به ملک و ملت خود نکرد. حاجی زین العابدین مراغه‌ای را می‌توان یکی از منتقدان اجتماعی ایران در قرن نوزدهم دانست که به دلیل اقامت درازمدت در تفلیس و استانبول و تأثیر آثار روشنفکران ایرانی پیشین و همزمان خود به نقد عقب ماندگی جامعه ایرانی در قیاس با کشورهای اروپایی و ژاپن پرداخت و استبداد سیاسی و خرافات دینی و بیسوادی عامه و فساد اجتماعی را از علل و عوامل آن دانست.

او ادبیات ایران عصر خود را نیز، که همچنان راه تملق و تقلید و تکلف و اغراق می‌سپرد، سخت به باد انتقاد گرفت و همچون دیگر روشنفکران ایرانی بر آن بود که نویسندگان و شاعران باید متعهد به ادبیاتی در خدمت به وطن و تهذیب اخلاق جامعه شوند و در راه تحریک بیداری مردم و غرور ملی مؤثر باشند.

نکته آخر اینکه، سیاحتنامه ابراهیم بیک، با همه ضعف‌هایی که در زبان و ساخت و پیوستگی معانی دارد، برای نویسندگان ایرانی در کاربرد زبان ساده عامه مردم و نوشتن رمان به سبک جدید اروپایی از سرمشق‌های نخستین بوده است.

پانویس ها:

۱. از عناوین انجمن‌های سری بود که در زمان سلطنت الکساندر I در روسیه از اعضای جوان و آزادی‌خواه گارد سلطنتی تشکیل شده بود. هدف آنها این بود که با وسایل انقلابی حکومت سلطنتی مشروطه در روسیه برقرار کنند و سرف (Serf) های روسی را آزاد سازند. پس از مرگ الکساندر I، در عهد برادر او نیکلای یکم شورش کردند و خواستار قانون اساسی شدند. شورش سرکوب شد، اما یکی از نتایج آن پراکنده شدن نظریات انقلابی ایشان در میان دانش‌آموختگان بود که چشمه انقلاب‌های بعدی روسیه شد.
 ۲. دربارهٔ اوضاع اجتماعی و فرهنگی قفقاز و تأثیر آن در رشد افکار ایرانیان مهاجر آن زمان نگاه کنید به: ف. آدمیت، فکر دموکراسی اجتماعی در نهضت مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۵۵ ش، صص ۱۴-۱۶.
 ۳. زین العابدین مراغه‌ای، سیاحتنامهٔ ابراهیم بیک، ج ۳، قسطنطنیه، ۱۳۲۷ هـ.ق / ۱۹۰۹، ص ۲۰۸.
 ۴. ف. آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، ۱۳۵۵ ش، ص ۸۷.
 ۵. مقایسه کنید سیاحتنامه ابراهیم بیک، ج ۱، قاهره، ص ۲۳۹ و قریتیکا، نسخهٔ خطی، شمارهٔ ۲۷۷۶ کتابخانهٔ مدرسهٔ سپهسالار (مطهری)، تهران ۱۲۸۳ / ۱۸۶۶، ترجمهٔ انگلیسی: I. Parsinejad, *Mirza Fath'Ali Akhundzadeh: Literary Critic*, CA, U.S.A. 1988, p. 19.
 ۶. سیاحتنامه، ج ۱، همان، ص ۱۶.
 ۷. به گفتهٔ براون، زین العابدین مراغه‌ای ۵۰۰ نسخه از هر شمارهٔ حیل‌المتمین را مشترک شده بود تا برای علمای شیعه به نجف و دیگر مکان‌های مقدس بفرستند تا ایشان بتوانند با خواندن مقالات آن روزنامه از واقعات جاری ایران آگاه شوند. نگاه کنید به:
- E. G. Browne, *The Press & Poetry of Modern Persia*, Cambridge, 1914, p. 25.
8. E. G. Brown, *A History of Persian Literature in Modern Times*, Cambridge, 1924, p. 467.
۹. زین العابدین مراغه‌ای در جلد سوم سیاحتنامه به تألیف جلد اول آن «در ده سال پیش» اشاره دارد. باتوجه به تاریخ تألیف این جلد (۱۳۲۵ هـ.ق / ۱۹۰۱) ظاهراً باید جلد اول در ۱۳۱۵ هـ.ق / ۱۸۹۷ منتشر شده باشد. نگاه کنید: سیاحتنامهٔ ابراهیم بیک، همان، ج ۳، ص ۲۱۶.
 ۱۰. کسروی گمان می‌کند که این نویسنده «میرزا مهدی خان» نویسندهٔ روزنامهٔ اختر یا «نویسندهٔ آگاه دیگری» باشد. نگاه کنید به: تاریخ مشروطه ایران، بخش یکم، تهران، ۱۳۴۰، ص ۴۶. آدمیت میرزا آقاخان کرمانی را در کار ویرایش جلد اول سیاحتنامه مؤثر می‌داند. نگاه کنید به: ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، همان، ص ۸۷.
 ۱۱. زین العابدین مراغه‌ای علت اصلی پنهان کردن نام خود را به‌عنوان نویسندهٔ سیاحتنامه، جلای وطن و ترک تابعیت ایرانی می‌داند، اینکه «نگویند فلان فلان شده، قول تو با فعلت مطابق نیست، نه از ترس غضب و جریمه.» «سیاحتنامه، ج ۳، همان، ص ۲۰.
 ۱۲. ناظم الاسلام کرمانی از تأثیر آن بر اعضای انجمن‌های مشروطه‌خواه سخن می‌راند که این کتاب را در جلسات مخفی خود می‌خواندند و حتی بعضی مطالب آن را از بر داشتند. نگاه کنید به: ناظم الاسلام کرمانی، تاریخ بیداری ایرانیان، جلد اول، تصحیح سعیدی سیرجانی، ۱۳۴۷، صص ۸ و ۲۰.
 - احمد کسروی نیز از کسانی سخن می‌گوید که «با خواندن این کتاب بیدار شده و برای کوشیدن به نیکی کشور آماده گردید، و به کوشندگان دیگر پیوسته بودند.» تاریخ مشروطه ایران، همان، ص ۴۵.
 ۱۳. احمد کسروی، تاریخ مشروطهٔ ایران، همان، ص ۴۶.

۱۴. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ۱۳۵۷، ص ۲۶۴.
۱۵. سیاحتنامه، ج ۳، صص ۲۷-۲۸.
۱۶. همان، ص ۳۰.
۱۷. همان، ج ۱، ص ۲۴۱.
۱۸. همان، ج ۲، کلکته، ۱۳۲۳ هـ/ق/۱۹۰۵، ص ۹۱.
۱۹. همان، ج ۲، صص ۱۹۰-۱۹۱.
۲۰. همان، ص ۱۸۵.
۲۱. همان، ج ۳، ص ۲۱۱.
۲۲. شمس الشعرا لقب سروش اصفهانی، شاعر مداح دربار ناصرالدین شاه قاجار است که آخوندزاده در قریتیکا نقد تند و صریحی بر او دارد. زین العابدین مراغه‌ای در نوشتن این بخش در تأثیر لحن و نظرگاه کلی آخوندزاده در قریتیکا است. مقایسه کنید: قریتیکا و ترجمه انگلیسی آن، همان.
۲۳. همان، ج ۱، صص ۱۲۴-۲۶.
۲۴. نسخه خطی شماره ۱۴۹، کتابخانه ملی ایران؛ آثار آخوندوف، ج ۲، بادکوبه ۱۹۶۱، صص ۳۷۸-۳۹۲. ترجمه انگلیسی:

I. Parsinejad, *Mirza Fath'Ali Akhundzadeh: Literary Critic*, Ibid, pp. 39-46.

۲۵. نگاه کنید به: ف. آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ۱۳۵۷/۱۹۶۸، بخش ششم.
۲۶. سیاحتنامه، ج ۲، همان، صص ۱۰۱-۱۰۲.
۲۷. سیاحتنامه، ج ۱، همان، صص ۸۸-۸۹.
۲۸. سیاحتنامه، ج ۳، همان، ص ۲۲۸.
۲۹. سیاحتنامه، ج ۳، همان، ص ۲۹.
۳۰. «یگانه گوهر دانش: پرنس ملکم خان» نگاه کنید به: سیاحتنامه، ج ۲، همان، ص ۲۹۶.
۳۱. سیاحتنامه، ج ۲، همان، صص ۱۰۲-۱۰۳؛ مقایسه کنید با فرقه کچ بینان، نسخه خطی متعلق به فریدون آدمیت، صص ۱-۷؟ «سیاحی گوید»، کلیات ملکم، چاپ هـ. ربیع زاده، تهران ۱۳۲۵ هـ ق، صص ۱۹۲-۲۰۰.
۳۲. سیاحتنامه، ج ۳، همان، صص ۸۱-۸۲.
۳۳. تاریخ مشروطه ایران، همان، ص ۴۶.

تهران و تجدّد

تجربه تجدّد محور تاریخ معاصر ایران است که در دو سده اخیر، به درجات گوناگون، کمابیش بر همه جنبه‌های جامعه ایران سایه انداخته. بسیاری از کشاکشهای سیاسی و نظری تند و تیز این دوران، از اتحاد اسلامی «افغانی» تا «غریزدگی» آل احمد، از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی، از مارکسیسم تا تجدّد سیدضیایی و پهلوی، از شیعه علوی تا اندیشه ترقی، همه جزئی از تلاش در جهت تنفیذ، دگرگون کردن، تعدیل و یا حتی تعطیل تجدّد بوده‌اند.

در یکی دو دهه اخیر مسأله تجدّد (modernity) نظریه پردازان غربی را نیز چنان به خود مشغول داشته که، به گمانم، اغراق نیست اگر بحث این قضیه را یکی از داغ ترین مباحث نظری چند سال اخیر بشماریم. البته رواج این بحث به هیچ روی به پیدایی نوعی همراهی در باره کم و کیف و تعریف تجدّد نینجامیده، برعکس، چنان هزارتویی پدید آمده که خروج از آن کار چندان آسانی نیست. برخی حتی ادعا کرده‌اند که ابهام و گونه‌گونی کاربرد این مفهوم آن را به برجسی بدل کرده که فاقد کارکرد و دقت تبیینی است.^۱

بهرحال، تجدّد در برخوردگاه تحولاتی در عرصه شناخت شناسی، زیبایی شناسی، گیتی شناسی، اقتصاد، نظام اخلاقی و سیاسی و تفکر اجتماعی، شکل گرفت. تجدّد تنها يك برهه تاریخی و نظام اجتماعی که در عین حال جهان بینی به هم پیوسته‌ای است که زندگی خصوصی و عمومی انسان و جامعه سنت زده را دگرگون می کند.^۲

اگر وجه مشخص جوامع فئودالی نوعی تفکر خدامدار، اقتصاد طبیعی، و حاکمیت سنت ایستا است، تجدّد پرچمدار خردمداری، اقتصاد کالایی و جهانگشای سرمایه‌داری،

فروپاشی سنت و پیدایش جامعه مدنی است. در نظام‌های سنتی حرکت زمان تاریخی دایره‌ای است. تقویم سال را فصل‌ها و طبیعت رقم می‌زنند و شمارش ساعت روز هم به «حرکت» خورشید باز بسته است. جامعه متجدد عرفی می‌شود و عرصه‌های هرچه محدودتری از هستی فردی و اجتماعی زیر نگین الاهیات و دین باقی می‌ماند. زمان تاریخی تجدید حرکتی خطی دارد و اندیشه پیشرفت‌جویی جدایی‌ناپذیر از آنست. زمان خود به کالاً بدل می‌شود، چون مقیاس خرید و فروش نیروی کار قرار می‌گیرد و اندازه‌گیری‌اش ارزش و اهمیت می‌یابد. ساعت و تجدید همزاد یکدیگرند.^۳

شهرنشینی همزاد دیگر تجدید است. نبض شهر به صنعت و بازار باز بسته است. شمار بی‌سابقه‌ای از انسانها در محدوده شهر گرد هم می‌آیند. برج و باروهای شهر فئودالی فرو می‌ریزد. مرز شهر و حومه از میان بر می‌خیزد. شهر دایم دامن خود را به این سو و آن سو می‌گستراند. گرد آمدن خیل بی‌سابقه مردم در شهر نظام نظارت و آرایش نوینی می‌طلبد. خیابان‌ها نامگذاری، خانه‌ها شماره‌بندی، و افراد شناسنامه‌دار می‌شوند. نظام شهرسازی و معماری تازه‌ای رواج می‌یابد.^۴

ساکنان این شهر، البته، دیگر رعایای سلطان نیستند، بلکه، برعکس، شهروند دولتی هستند برخاسته از يك «قرارداد اجتماعی». هریک از آنان در مقام انسان و شهروند از حقوقی طبیعی و جدایی‌ناپذیر برخوردارند. رواج این حقوق به نوبه خود نظام کیفری را نیز دگرگون می‌کند. برخلاف جامعه سنتی که در آن کیفر اغلب بر اساس قصاص و همواره بر شالوده تنبیه بدنی است و به عنوان وسیله‌ای برای هراس افکنی به کار می‌رود، بزهدکار متجدد را از حقوق طبیعی‌اش محروم می‌کند و غایت نظام کیفری، بجز در مواردی اندک، ارشاد و اصلاح شهروند است نه قصاص او و هراس افکنی در میان دیگر رعایا.^۵ در حالی که در نظام سیاسی سنتی دولت با تکیه بر مشروعیت الاهی خود، مالک جان و مال مردم است، دولت متجدد، دست کم در عرصه نظری، خدمتگزار شهروندان است. به عبارت دیگر، عالم مقال و زبانی که دولت برای احراز و اثبات مشروعیت خود به کار می‌گیرد یکسره دگرگون می‌شود. حاکمیت مردم به جای حکومت ظل‌اللهی می‌نشیند.^۶ بعلاوه همگام با فروپاشی قدر قدرتی دولت، خانواده مردسالار هم، که در حقیقت شالوده آن گونه استبداد سیاسی است، فرو می‌پاشد. فردگرایی رواج می‌یابد و زن به عرصه اقتصاد گام می‌گذارد و با کسب استقلال اقتصادی هویتی مستقل از مرد، و به تدریج برابر با او، پیدا می‌کند.^۷

تجدد با انقلاب علمی مترادف است. نه تنها طبیعت که انسان و جامعه و تاریخ نیز در کمند تفکر علمی قرار می‌گیرند.^۸ در این میان نفس مفهوم تاریخ و تاریخنگاری دگرگون می‌شود. اگر در آغاز، آنچنان که هانا آرنت می‌گوید،^۹ تاریخ کوششی برای برگردشتن از هستی عارضی انسان بود، و به تدریج به شرح رخدادهای بزرگ و اعمال شاهان بدل شد،

و اگر در همین راستا، در تاریخ فرهنگ خود ما، واژه شاهنامه مترادف تاریخ شد،^{۱۰} با آغاز تجدد، که خود بر شالوده انسان‌گرایی استوار بود و انسان خاکی را سزاوار بازمینی و مطالعه تاریخی می‌دانست و خود آدمی را به درک رمز و راز تاریخ و کشف قوانین آن توانا می‌شمرد، به تدریج زندگی روزمره عوام، اخلاق و آداب آنها، همه پدیده‌هایی تاریخی شدند. شکل و شمایل تاریخ دگرگون گشت. «زندگی خصوصی» اهمیتی عمومی یافت.

نه تنها تاریخ که هنر و ادب نیز نخبه‌پرستی را وا گذاشت و عوام الناس را موضوع مناسب يك تجربه زیبایی شناختی دانست. زبان عوام به عرصه ادب راه پیدا کرد و چهره روستاییان و کارگران بر پرده نقاشان ظاهر شد.^{۱۱} و سرانجام رمان پدید آمد که دستاورد بزرگ ادبی تجددش خوانده‌اند.^{۱۲}

در واقع، یکی از ویژگی‌های تجربه تجدد این واقعیت بود که هم ارزش‌های فلسفی و زیبایی شناختی و هم اسباب فنی ثبت و ضبط تحولات تاریخی و اجتماعی تجدد را فراهم آورد.^{۱۳} به عبارت دیگر، تجدد تجربه‌ای است که به خودشناسی تاریخی و اهمیت تجربیات خود، به عنوان لحظه‌ای از يك فرایند دیرپای تاریخی، آگاهی دارد و در راه حفظ «داده‌هایی» که اسباب این خودشناسی اند می‌کوشد.

ایران نیز، گرچه دیر با تجدد رویارو شد، از این قاعده برکنار نبود. در حالی که دوره‌های مهمی از تاریخ این دیار، به لحاظ کتاب سوزی‌ها و ویرانگری‌های حاکمان از یکسو، و ترس و بی‌اعتمادی اهل قلم و شاید حتی بی‌اعتنایی شان به ضرورت ضبط و حفظ جزئیات تاریخی در پرده ابهام مانده، از دوران صد سال اخیر اسناد فراوانی در دست است که کار تاریخ نگاران حال و آینده را آسان می‌کند. در میان این خاطرات و اسناد نادراند کتاب‌هایی که بتوان همسنگی دو اثر مهم جعفر شهری، شکر تلخ^{۱۴} و تهران قدیم^{۱۵} دانستشان. این دو کتاب برآستی کانی از اطلاعات بسیار مهم بی‌نهایت جالب تاریخی درباره تجربه تجدد در تهران‌اند، اما به هیچ يك از این دو اثر تا کنون اعتنای چندانی نشده و شاید ریشه این بی‌عنایتی را باید در یکی از ویژگی‌های تجربه جامعه ما با تجدد سراغ کرد.

از آغاز رویارویی جامعه ایران با پدیده تجدد، مفهوم روشنفکر و هنرمند با نوعی سیاست‌زدگی همراه شد. انگار تنها کسانی به جرگه هنرمندی و روشنفکری راه می‌یافتند که آثار «سیاسی» می‌نوشتند و ملاحظات اجتماعی محور بارز آثارشان بود. بی‌شک این واقعیت ریشه‌های گوناگون داشت. فقدان يك فضای باز و دموکراتیک به همه چیز رنگ سیاسی می‌زند. هرگونه تلاش اجتماعی ناچار به نوعی رادیکالیسم می‌انجامد که تسخیر قدرت سیاسی هدف نهایی آن است. از سوی دیگر، ریشه تاریخی مفهوم روشنفکر، آنچنانکه جامعه ما از آن مراد می‌کند، بیشتر در سنت فکری روسیه جای می‌گیرد. متفکران روس مفهوم روشنفکر را از سنت عصر روشنگری اروپا وام گرفتند و این مفهوم را که خود تهرنگی از

پرومته‌پرستی داشت، به زیور نجات‌بخش طلبی اجتماعی آراستند و روشنفکر به قالب نجات‌بخش و مهدی‌ای درآمد که می‌باید پیام روشنایی بخش خود را به گوش توده‌ای برساند که سازندگان بی اختیار و سر به راه تاریخ اند.^{۱۶} رواج این مفهوم در تفکر ایران به این واقعیت انجامید که رشادت و شهادت سیاسی هنرمندان و متفکران از عمده سنجه‌های نقد و ارزیابی آثارشان شد. در نتیجه، بسیاری کم‌مایگان هنری و فکری، به‌یمن رشادت سیاسی خود، ارج ادبی فراوان یافتند و در عوض بسیاری از نویسندگان پر قدر، تنها از آن جهت که در قالب این نجات‌بخش نمی‌گنجیدند، اقبالی ندیدند و از رده خارج شدند و قدر آثارشان شناخته نشد. مصداق بارز این سرنوشت زیان‌بار و تأسف‌انگیز را باید در آقای شهری و شکر تلخ و تا حد کمتری تهران قدیم او سراغ کرد.

این دو کتاب از چند جنبه اهمیت فراوان دارند. هر دو را می‌توان نوعی دانشنامه فرهنگ و زبان عامیانه مردم تهران در آغاز سده بیست دانست. از این جنبه، ارج این دو کتاب را باید چیزی در حد امثال و حکم دهخدا دانست. آنچه رستم‌التواریخ^{۱۷} برای دوره مهمی از تاریخ و عقاید النساء^{۱۸} در سطحی محدودتر، برای زمانی دیگر انجام داده، شهری برای تهران آغاز قرن بیستم به‌انجام رسانده است. صفحات دو کتاب پر از اصطلاحات و ضرب‌المثل‌ها و عقاید و خرافات و رسوم مردم تهران است، از آیین عروسی گرفته تا مناسک پهلوانی؛ از نحوه ورود به گرمخانه تا جزئیات طلسم شمامه و دمامه؛ از قسمت حمام و یک دست چلوکباب و آداب اجاره‌نشینی تا رواج امردبازی؛ از آیین عرق خوری تا چگونگی سفر؛ از اصطلاحات بنایی و رمالی و درویشی و کفاشی تا فحش‌های زنانه و مردانه؛ از ریزه‌کاری‌های زفت‌اندازی کچل‌ها تا عرصه‌های آشکار و پنهان روابط جنسی. و بی‌اغراق صدها جنبه جالب فرهنگ عامیانه را می‌توان در این کتاب سراغ کرد. به مدد آنها در می‌یابیم که، مثلاً، اگر کودکی در سال ۱۹۱۶ در تهران قصد تفریح داشت، می‌توانست به‌خیل تماشایان «معرکه‌گیرها»... مارگیرها، بزرقصان‌ها، خرس کشتی‌اندازها، پرده‌شمایلی‌ها، تعزیه‌خوان‌ها... و مهره‌گردان‌ها^{۱۹} بپیوندند. از سوی دیگر، اگر بخواهیم بدانیم که پیش از ورود طب جدید سقط جنین چگونه صورت می‌گرفت، باز هم کتاب جعفر شهری جزئیات ماجرا را در بر دارد: دختر تو هنو سنی نداری که وخت حامله‌گیت باشد. شاید کمرت چاییده عذرت بند اومده یا مال چاقیته که ماشاءالله هرروز گوشت بهم می‌پیچونی. آدم بلغم زیاد کنه عذر بند می‌آره. کرفس و کاسنی می‌خوری و می‌کنی. تازه اگر آبستن باشی یدسته جعفری می‌خری آبشو می‌گیری سر می‌کشی... من خودم عطاری داشتم بچه انداختن کاری نداره. اینم چن جور دیگه: به‌تیکه نبات لاهوری ورمی‌داری، بچه میندازی... بازم نمی‌خوای، آب پیاز قرمز یا آب جوشونده تاپاله گاب سر می‌کشی؛ راحت‌ترشم می‌خوای فضله خرگوش زیر دومنت دود می‌کنی...^{۲۰}

کتاب در عین حال پر از دشنام‌های جاننداری است که در آن زمان در تهران رواج داشت. بسیاری از نویسندگان معاصر دیگر نیز به این جنبه از زبان فارسی توجه داشته و در حفظ و

بازآفرینی اش کوشیده‌اند. برخی چون شهری و چوبک در این کار سخت موفق بوده‌اند، و بعضی چون هدایت، بیشتر بر سبیل يك محقق و گردآورنده ضرب‌المثل‌ها و دشنام‌های عامیانه را کنار هم گذاشته‌اند و ناگزیر گاه اصطلاحات در متن تحمیلی جلوه می‌کنند و نابجا. علویه خانم هدایت، به گمانم، نمونه این نوع کاربرد تحمیلی اصطلاحات است. انگار هدایت دستی از دور بر آتش داشته، حال آنکه شهری در دل آن آتش زیسته و بیش و کم تمام اصطلاحاتی که به کار برده به‌زیبایی در جای خود می‌نشیند.

همه این مسائل بخشی از فرهنگ عوام و شکل هستی روزمره جامعه تهران در آغاز سده بیست‌اند و شهری با گردآوری‌شان خدمتی ماندگار به تاریخ ایران کرده است. در واقع، فلسفه تاریخ او، آنچنان که خود صورت بندی‌اش کرده، سخت متجدد است. همپای تاریخنگاری جدید، او بیش و کم تاریخ اجتماعی-انسانی می‌نویسد. رمز و راز حرکت‌های بزرگ تاریخ را در جزئیات ذهن و زندگی مردم کوچه سراغ می‌کند.

جالب اینجا است که او گرچه از لحاظ چشم انداز و محتوای آنچه «تاریخی» می‌داند، نگاهی متجدد دارد، اما روشش سخت سنتی است. درباره روش خود می‌نویسد: «مجموعه‌ای مستخرج از دیده‌ها و شنیده‌ها و محفوظات و ملموسات خویش از تهران. . . اطلاعاتی تنها قائم به ذات خود حقیر با اصالت و بکارت و صداقت تمام بدون قرض و مدد و کمک و شریک و در یوزه از این و آن.»^{۲۱} ولی روش تحقیق جدید متکی بر استفاده نقادانه از تحقیقات دیگران است و خود و شناخت تاریخی را در گرو کاربرد روشی درست و استفاده بجا از انباشته‌ای از دستاوردهای افراد و نسل‌های مختلف می‌داند، نه در گرو «اصالت و بکارت و صداقت» محقق.

شکر تلخ از جنبه دیگری نیز اهمیتی ویژه دارد. محور کتاب زندگی غمبار و در عین حال قهرمانانه زنی است به نام کبری. برای شناخت آنچه بر زنان ایران رفته (و تا حدی هنوز می‌رود) این کتاب اهمیتی کم مانند دارد. انتظارت جامعه سنتی از زنان و توجیهای آن جامعه برای این بی‌عدالتی‌ها و نیز چگونگی درونی شدن این رفتار و توجیه آن در ذهن خود زنان در کتاب طرف توجه خاص قرار گرفته است: گرچه می‌توان گفت که ادبیات معاصر ما به‌مسأله زنان بی‌توجه نبوده و از شوهر آهوخانم تا سووشون و طوبا و معنای شب هریک به طریقی گرد مسأله زنان دور زده‌اند، اما به گمان من هیچ کدام از این سه اثر وسعت و عمق اطلاعات شکر تلخ را درباره زنان ندارند. بعلاوه، گرچه نگاه شهری به زن بیش از نویسندگان آن سه اثر دیگر سنتی است، اما انگار همدلی او با سرنوشت زنان چنان است که بیشتر از آن سه رمان خواننده را به کارنامه سیاه جامعه ما در این زمینه حساس می‌کند. نه تنها نگاه ریزبین و نقاد شهری به جامعه سنتی که زبان زیبا و پرتوانی که برای شرح ابعاد سنت و گذار به تجدد به کار می‌بندد، نیز اهمیت دارد. در سالهای اخیر بسیاری از ایرانیان از فقر و ناتوانی زبان

فارسی نالیده‌اند. می‌گویند فارسی از پس بیان تجربیات و نیازهای عصر جدید بر نمی‌آید. اما شهری نشان می‌دهد که ریشهٔ این «فقر» در دانش ما است، نه در زبان فارسی. واژگانی که او به‌کار می‌برد وسعتی حیرت‌آور دارد. بعلاوه، توانش در توصیف معماری شهر و حرفه‌های گوناگون شگفت‌انگیز است. او در توصیف مکان‌ها و بناها دقتی پدیده‌شناختی به‌کار می‌گیرد. جملگی جزئیات را باز می‌سازد و واژهٔ مناسب و دقیق هر چیزی از شمار عظیمی از جنبه‌های حیات اجتماعی را می‌شناسد. چه بحث دربارهٔ لولئین خانهٔ حمام باشد چه دربارهٔ فالوده، هر دورا با دقت و وسواس تمام شرح می‌کند، به‌طوری که وقتی شرح لولئین خانه را می‌خوانیم به راستی به‌تروع می‌افتیم و از وصفش دربارهٔ فالوده نه‌تنها مزه‌اش را زیر دندان حس می‌کنیم، بلکه دستور ساختنش را هم فرا می‌گیریم.

شهری به ذکر جزئیات عنایتی خاص دارد و این جزئیات، در واقع، در هر دو کتاب چنان اهمیتی دارد که هیچ‌یک را به‌آسانی نمی‌توان تلخیص کرد. نمونهٔ کوچکی از گستردگی واژگان و عنایتش به جزئیات را می‌توان در وصفش از اصطلاحات بنایی دید:

... آجر و سقظ و خطایی و قزاقی و نظامی و نیمه و پاره و خورده و شفته و گل ملات و گل حرومزاده و گچ دستی و گچ کشته زنده و ماسه آهک و ساروج ... جرز، پایه، مجرای، بتو، کنج، نبش، بر، هره، قرینه، روکار، آستونه، کله‌درگاه، سرسفت، وافتاده، سینه، کاس، لوچ، گونیا، کونال ... ریسمون و شاوول و طراز و شمشه ... ماله و تیشه و قلم و الک و غربیل و چشم بلبلی و الک تخت و سرند و ناوه و فورقون و کپه و زنبه و چوب بست و سوراخ مشهور...^{۲۲}

حیرت‌آور این است که شهری با همین دقت و وسعت اصطلاحات ده‌ها حرفهٔ دیگر از جمله کفاشی، رمالی، تون تابی، چلوپیزی، عطاری، دعانویسی، نقیبه، آجیل فروشی، تعزیه‌خوانی، چارواداری، امردبازی، و کله‌پزی را ذکر می‌کند. البته زیبایی و اهمیت زبان‌شناختی کتاب تنها در اصطلاحات و ضرب‌المثل‌های آن نیست. به گمان من، در بخش مهمی از آثار ادبی فارسی معاصر، گفت و گوها اغلب نه ضرب و آهنگ محاوره که زنگ زبان نوشتار دارند. اما شهری اغلب توانسته گفتگوها را چنان طبیعی و جا افتاده و زیبا بیاورد که خواندنشان مثل پرسه‌زدن در خیابان‌های تهران قدیم و شنیدن گفت و گوهای مردم است.

... من که چیزی نمی‌دونم خواهر! اما آن‌ده می‌دونم چن وخته به زن بل و باریک با به دختر بچه در دکونش میان و میرن و حرف می‌زنن و بعضی وختام زنه که میره بعد چند دقیقه‌شم شاطر را میفته، که به نظرم با هم خاکه رو خاکه کرده باشن.

- خیلی زحمت دادم. ببخشین. تورو خدا پیش خودمون بمونه. حرفارو همین جا خاکش کنین که اگر بفهمه پوست سرمو قلفتی درمیباره

- خاطرت جم باشه همشیره! اما به سفارشت بکنم. توام نمی‌خواد پایی اش بشی و به روش بیاری.

لج می‌کنه، به‌حال خودش بذار. جیش خالی می‌شه سر می‌خوره، بر می‌گرده...^{۲۳}

سوای همهٔ این نکات، دو کتاب شهری از جنبهٔ دیگری نیز سخت پر اهمیت‌اند. شهری راوی

تجربه تجدد و نقاد ارزش‌ها و ساخت‌های سنتی تهران در آغاز سده بیست است. دو کتاب او با هم رابطه‌ای تنگاتنگ دارند. یکی نما و ساختار تهران قدیم را نشانمان می‌دهد و دیگری روایت زندگی مردمانی است که در هزارتوی این شهر می‌زیستند. شکر تلخ رمان‌گونه‌ای است درباره زندگی پرمشقت کبری که به‌دام شوهری به‌نام میرزا باقر می‌افتد. باقر بیکاره‌ای لذت‌پرست و حقه‌باز است. در ذنات یدی طولی دارد. با چند زن دیگر هم رابطه برقرار می‌کند. کبری و کودکانش را - که یکی از آنها جواد است و زندگی جواد قاعدتاً گونه‌ای از زندگی جعفر شهری است - به‌مشهد می‌کشاند و در آنجا بی‌توشه و پول رهایشان می‌کند. کبری، در مقابل، شیرزنی است با عفت و استقامت و بزرگواری کم‌نظیر. درایتی فراوان دارد و در بسیاری از مسایل فردگرا است. با آنکه از خانواده‌ای ثروتمند و سرشناس آمده، به کلفتی تن در می‌دهد تا جوادش را به مدرسه بگذارد. سرانجام هم در مقابل آخرین هوویی که میرزا بر سرش آورده و می‌ماند. هووی تازه پیرزنی است جواهر نام. نه‌تنها اهل جادو-جنبل است، بلکه از داروهای محرکی چون «بهمن سرخ و سفید و شقاقل کوبیده... حلوی آرد گندم پرروغن زعفرانی... قرنفل و خولنجان مصری و گل سرخ»^{۲۴} استفاده می‌کند و کبری هم که کاسه صبرش لبریز شده، طلاق می‌گیرد و «به میرزا باقر نامحرم» می‌شود. داستان در پاییز آغاز می‌شود که خود فصل تحول و دگرگونی است، و با فرو شکستن خانواده سنتی به پایان می‌رسد.

می‌گویند آینه نماد آغاز تجدد بود و خودشناسی انسان را نوید می‌داد. از آن پس انسان برای درک رمز هستی و کلید ناکامی‌های فردی و تاریخی نه به آسمان که به خود می‌نگریست. انسان ذهن و عین تاریخ شد. شکر تلخ آینه تاریخ ما است. می‌توان در آن نگریت و بی‌قوارگی‌های تاریخ ایران و نیز جنبه‌های مثبت آن را، به دور از وهم و خودستایی یا تعصب و بیگانه‌پرستی، بازشناخت. در عین حال، می‌توان سرنوشت کبری و رابطه‌اش با میرزا را تمثیلی از تجربه تجدد دانست. کبری از جهات بسیار نماد مناسبی برای تجدد است: فردگرا و مستقل است؛ بر خدا خرده فراوان می‌گیرد و به علم و آموزش تعلق خاطر دارد. اگر از این چشم‌انداز به کتاب بنگریم، پایان آن معنای ویژه‌ای پیدا می‌کند: میرزا، که بی شک عصاره تمام زبونی‌های سنت است، با کبری بیگانه شده و آبشان دیگر به یک جوی نمی‌رود. فرزندانشان، که به سوز دل فراوان کبری بزرگ شده‌اند، سرانجام به دست جواهر و میرزا می‌افتند که هر دو سخت سنت زده‌اند. جامعه ایران نیز از بسیاری جهات تجدد را تجربه کرده، بسیاری از جوانب و ظواهر و حتی نهادهای تجدد را پذیرفته، اما پوسته سنت هنوز باقی است و به شیوه‌های گوناگون بر ساخت و بافت اجتماعی، در سطوح فردی و گروهی و نهادی، سایه انداخته است.

این دو پارگی تجربه تجدد نزد ما نه‌تنها در مضمون تمثیلی کتاب که در شکل و پرداخت

آن نیز پدیدار است. اگر بپذیریم که رمان، به عنوان يك شکل هنری، خود بستگی تام به تجدد دارد، آنگاه می بینیم که شکر تلخ گرچه به ظاهر شکل رمان دارد، اما منطبق روایی و زبان آن سخت سنتی است. شهری نه رمان نویس که همان قصه گو و نقال سنتی ما است. در رمان خلاقیت ذهن نویسنده ملاک اصلی است؛ در قصه گویی و نقالی خاطره راوی سنجیده توانایی اوست^{۲۶} و شهری حافظه ای حیرت آور دارد. ساخت روایتش هم از سنت پیروی می کند. راوی همه دانی است خداگونه. همه چیز را درباره همه کس می داند. از قصه اش قصه خیزد و در میان این هزارتوی حکایت ها، پند و اندرز اخلاقی هم می دهد. بعلاوه، اگر در تجدد، آنچنان که شکسپیر می گوید، «ایجاز جوهر خرد است»^{۲۷} نثر شهری، به پیروی از شهرزاد قصه گو، که طول عمرش به طول قصه اش باز بسته، به پرگویی گرایش دارد.

حتی در تهران قدیم، که نوعی تک نگاری تاریخی است، هم نشانی از شکل تحقیقاتی جدید نمی بینیم. دایرةالمعارف و نظم و سامانش را نماد ساخت اندیشه تجدد دانسته اند.^{۲۸} اما تهران قدیم گشت و گذاری است در يك دکان سمساری پر از عتیقه های دیدنی و پر اهمیت که بی هیچ نظم و ترتیبی در کنار هم قرار گرفته اند. می توان در هر صفحه ای از کتاب جداگانه درنگ کرد و لذت برد و در عین حال دریغ خورد که اگر نظمی بیشتر در کار بود، بهره بیشتری بر می توانستیم گرفت.

ریشه این دوپارگی را باید هم در ساخت دیرپا و پر قدرت سنت سراغ کرد و هم در ویژگی تجربه تجدد نزد ما؛ و در این زمینه نیز دو کتاب شهری اهمیتی اساسی دارند. هردو روایت جامعه ای هستند که انگار به دام تجدد افتاده است و از آن گزیری نمی بیند، اما از شناخت چند و چون آن نیز ناتوان است. به عبارت دیگر، شهری تب و تاب جامعه ای را وصف می کند که به زور به راه تجدد گام گذاشته، برخی از نماهای آن را برگرفته، اما نه از این نماها شناختی کافی دارد و نه اسباب کافی برای رویارویی با آن.

شهری از زمان هایی می گوید که در آن هنوز مردم تقویم تاریخ خود را گرد رخدادهایی بزرگ (که اغلب هم از بد حادثه شوم و نکبت بار بود) سامان می دادند و شاخص های تاریخشان وقایعی چون سال قحطی دمپختکی و سال شمشه بود. محله های شهر را هم بناهای شاخص و خانه های سرشناس مشخص می کرد. شناسنامه ای در کار نبود و هر کس نام و کنیه ای داشت که تبار یا حرفه یا ویژگی جسمانی اش را می شناساند. جامعه مدنی در کار نبود و انسان ها برای گذران امور روزانه خود به شبکه ای از روابط خویشاوندی نیاز داشتند. رسم ریش سفیدی همچنان بر جا بود. در تجربه تجدد این شبکه فرو می ریزد و نهادهای اجتماعی و روابط تجربیدی جای این روابط خونی و خویشاوندی را می گیرند. در تهران قدیم حتی برای رساندن نامه ای، مردم نیازمند این روابط شخصی بودند. وقتی کبری برای گریز از غربت و مشهد سرانجام دست به دامان مادرش می شود، آدرسش را چنین می نویسد:

از مشهد به تهران، حیاط شاهی، دم چنار بدست کربلایی بقال رسیده زحمت کشیده به منزل حاج الله‌یار رسانیده خدیجه خانم دریافت فرمایند یا قبول زحمت کرده به حاج مهدی صراف کوچه حوله‌یافها برسانند.^{۳۹}

تهران آن زمان هنوز خندق داشت و از پنج محله تشکیل می‌شد و سیزده دروازه حدود آن را مشخص می‌کرد. رفت و آمد به شهر تنها بین اذان صبح و غروب میسر بود و عوارضی به همراه داشت.^{۳۰} خندق‌ها محل سکونت «الواط و ارادل و فقرا و غربا و کولی‌ها و شترزدان و فواحش و دراویش و قلندران بود.»^{۳۱} چرس و بنگ و حشیش در آن رواج داشت و «دوغ وحدتش»^{۳۲} مشهور بود. گاهی هم «در مهتاب» محل تمرین ساز و کمانچه و تازه آوازخوانها و مطربهای مبتدی^{۳۳} بود. بعد از چندی خندق‌ها را پر کردند و دروازه‌ها ویران شد و «چهار خیابان شهباز و شاهرضا و سی متری و شوش در محل آنها احداث گردید.»^{۳۴}

شبهها، بعد از غروب آفتاب و زدن شیپور بگیر-وبیند، محله‌های تهران دویست و پنجاه هزار نفری در قرق‌نایب‌هایی بود که با مستی داروغه جان و مال مردم را در چنگ قدرت خود داشتند. اصل حاکم بر نظام قضایی این ضرب‌المثل بود که «تا نباشد چوب تر، فرمان نبرد گاو و خر.»^{۳۵} البته، «از چندی پیش دولت با استخدام مستشاران خارجی و مطلعین انتظامی دست به اقدامات تازه‌ای زده، برای حفاظت شهر اداره نظمیه‌ای به وجود آورده... لیکن مخصوصاً شبهها نظم و نسق همچنان به عهده داروغگان و چهار نایب سابق بود.»^{۳۶}

شکنجه و ضرب و شتم و اعدام نه فقط برای مجازات که برای ارعاب و اخاذی هم صورت می‌گرفت. وقتی دولت قصد امن کردن راه‌ها را پیدا کرد «اشرار و مزاحمین را سرکوب کرده در هر گوشه و کنار یاغیان و راهزنان را ستونهای گچ گرفته در انظار نهاده، سرها و اجساد آنها را نیز از تیرهای تلفن و شاخه‌های درختان کنار جاده می‌آویختند.»^{۳۷} رسم اعدام مجرمان در شهر تهران حتی دلخراش‌تر ازین بود:

قاعده اعدام در پاقاپق چنان بود که محکوم از انبار (زندان) تحویل میرغضب می‌گردید... میرغضب مردی بود خشن و مدهش و دایم‌الخمر با لباس سرخ و خنجر و هیاتی کریه و کلاه‌پوست بلند پریشم و سیبهای کلفت پریشان... شغلش افتخاری بدون موجب بود و امرش مانند غالب مأموران دولت که جیره و مواجی نداشتند و مخارجشان از مداخل و لفت و لیس و درآمد حقانه و درانه و فتانه و مانند آن فراهم می‌گشت، از انجام مأموریت تأمین می‌گردید:

ترتیب کار چنین بود که محکوم قبلاً باید روزها بلکه هفته‌ها برای او گدایی و کسب عایدات کند تا به تلتگاه کشیده شود به این صورت که محکوم را تحویل بگیرد و زنجیری به دست و پا و زنجیری به گردنش ببندد، سر زنجیر را به میج دست بیندازد و سینی‌یی که وسط تشتکی و کنارش خنجرش را گذارده بود به دستش می‌داد... و وادار به گدایی و درخواستش می‌کرد.

البته این طریق ساده محکوم گردانی و استفاده از او بود. حالت بدتر این بود که تارقت و ترحم مردم بیشتر شود و اعانت بیشتری کنند. گوش و بینی وی را نیز می‌برید و در سینی

می گذاشت.

پس از آن نوبت به حق تیغ می رسید که در روز اعدام وصول می گردید. میرغضب می رسید و تشنگ به دست و حق تیغ حق تیغ گویان، دوری از جلو تماشاچیان می زد و به نزد محکوم باز می گشت و وی را به زمین می کوبید و انگشت در پره‌های بینی اش می کرد و سرش را به عقب می کشید و خنجر را به گلویش آشنا می کرد. و در اینجا بود که باید اجرت تیزدستی خود را دریافت کند... و کسی از نزدیکانش یا اهل خیری پیدا شود و رضایت جلااد را که برای دفع الوقت، دامن قبا به کمر می زد و سبیل می تابید و خنجر به مصلف می کشید، حاصل کند.^{۳۸}

در حالی که میرغضبان نماد قدرت قاهر دربار و باشی های شاه بودند، قدرت معنوی در انحصار روحانیون بود که با تأکید بر مجازات‌های وحشتناک در دوزخ بر رفتار مردم نظارت می کردند و به کوچکترین بهانه‌ای چوب تکفیر و بایبگری بر می داشتند و خطاکاران و سرکشان را مجازات می کردند. گاه، البته، آنچه این روحانیون در خلوت می کردند با جلوه روحانی آنان سخت ناسازگار بود. در اوایل شکر تلخ میرزا که، البته، حسب معمول قصد لهو و لعب دارد، چنین استدلال می کند:

ای بابا مگه خدا تون تابه که زیر آدم تون بتابه و یا درویش غدیر معرکه‌گیره که هی مار و عقرب از تو کیسه‌اش درآره گردن آدم بیچونه، به نظرم همه این حرفا کشکه... بعله اگر دروغ نباشد پس چطور خودشون از قمار و عرق شرابش گرفته تا مال صغیر و کبیر و زن بی شوور و شووردار و بچه‌های کم پشم و پر پشم مردم از هیچ چیش رو بر نمی گردونن؛ مگه همین عین الواعظینش نیس که تا مست و لول نباشه رو منبر لب از لب نمی تونه واکنه و اون یکی آخوند نورالسورور، که چهار تا ملافه لحاف کرسی رو برای خودش یه عمامه کرده، نبود که همیشه دو تا نره‌خرو به اسم محرر تو اندرونش نیگر می داشت تا رو خودش بکشه...^{۳۹}

در جایی دیگر راوی به ذکر داستان شیخ اکبر مسأله‌گومی پردازد که در سال ۱۹۱۸، از «معرکه‌گیرهای بنام رسوای»^{۴۰} تهران بود و «بیچاره آن ریش تراشیده و غیر خوشنام و متجدد مآبی» که باج سبیل به شیخ نمی داد.^{۴۱} یکی از این بیچاره‌ها، از کسبه خیابان ناصریه بود، میرزا غلامعلی دوا فروش نام داشت و از روشنفکران و مخالفان این گونه شایدان بود، دوا فروشی او هر از گاهی مورد حمله اوباشی قرار می گرفت که به تحریک شیخ اکبر بابی سیتزی می کردند.

البته در آن روزها دوافروشی کار تازه‌ای بود و مردم هنوز به داروهای سنتی و حکیم باشی‌ها ایمان داشتند تا به داروها و پزشکان جدید. وقتی اولین داروخانه فرنگی در تهران توسط دکتر شورین، یکی از معلمان دارالفنون، برپا شد، تا مدتها فقط خارجی‌ها به آن مراجعه می کردند و تهرانی‌ها تنها به قصد مسخرگی و لودگی و دست انداختن دکتر شورین به آنجا می رفتند.^{۴۲} اگر این قول فوکورا به خاطر بیاوریم که پیدایش کلینیک تجسم تجدد در عرصه بهداشت است،^{۴۳} آنگاه برخورد مردم با دواخانه و دکتر جدید چندان غریب جلوه نمی کند.

حکیم باشی ها و عطارها دواهایی چون «قدومه و اسفرزه و هلیله زرد و سیاه و عناب و سیستان و فلوس و شیرخشت»^{۴۴} تجویز می کردند و در صورت بی نتیجه ماندن این داروها، رمال و دعانویس وارد معرکه می شد.

شهری شرحی مفصل از کسب و کار عطاران و شگردهای رمالان و دعانویسان دارد که به گمانم در ادبیات معاصر ایران بی نظیر است.

در تهران قدیم شهری دکان قلمدونسازی را وصف می کند که درمان هم می کند و می نویسد که «حق العلاج او، همراه دوا، ده شاهی بود. پس از او پسرهایش جانشینش شدند و با مداخله وزارت صحیه (بهداری)»^{۴۵} به بوبته فراموشی افتاد.

اما دوا فروشی تنها کسب جدید تهران نبود. دوچرخه سازی حسین آقا شیخ هم تازه بود. «دوچرخه سازی از مشاغلی بود که تا آن زمان در تهران بی سابقه بود. مردم به آنهایی که بر این مرکب سوار می شدند «بچه شیطان» و «تخم جن» می گفتند. . . اولین باری که این مرکب را به تهران آوردند و دو پسر بچه انگلیسی در میدان مشق با شلووارهای کوتاه سوار آنها شدند پیرها و سالمندانی که به تماشایشان رفته بودند بسم الله گویان و لاجول گویان و شگفت زده که گویی به تماشای غول و آل پرزاد رفته باشند، بر می گشتند و آمدن آنها را یکی از علایم ظهور امام زمان می دانستند.»^{۴۶}

دیری نپایید که اتوموبیل و کامیون هم به تهران آمد. خیابان چراغ گاز، که پیشتر محل گرد آمدن و تعمیر گاری بود، به مرکز گاراژها بدل شد. رانندگان منزلتی عجیب یافتند. درآمدشان سرشار بود و مایه مباهات هر دخترداری این بود که «شوفری به خواستگاری دخترش برود.»^{۴۷} سالها طول کشید تا مردم وسایل قدیمی رفت و آمد مانند «اسب و الاغ و قاطر و شتر و کجاوه و پالکی و عماری و کالسکه و درشکه و دلیجان»^{۴۸} را رها کرده و به ماشین رو آوردند. بسیاری از مردم از ماشین گریزان بودند یا آن را در شمار عجایب هفتگانه می انگاشتند و مانند دوچرخه از علایم آخرالزمانش می دانستند. می گفتند «همان مرکب هایی [هستند] که خبرشان رسیده — که نه خر هستند و نه اسب و بدون کاه و جو و یونجه و علیق حرکت می کنند — و با ظهور آنها زمان به آخر می رسد. . . مخصوصاً که نزدیک شدن شهرها به هم را که در کتابهای بحار مجلسی و دارالسلام و حلیه المتقین جزو علایم ظهور آورده بودند به وسیله این ماشین ها تعبیر می کردند.»^{۴۹}

همزمان با این تحولات، چراغ گازی و ماشین دودی و اندکی بعد چراغ برق هم به تهران رسید و بخش های مهمی از شهر را از خاموشی شبانه نجات داد. جالب اینجا است که برخی از این تحولات مهم نخست از سوی سرمایه داران ایرانی، مانند حاجی امین الضرب، صورت پذیرفت، اما پس از چندی تلاش اینان برای آوردن عوامل تجدد با مانع دخالت های دول و سرمایه های خارجی روبرو شد. طولی نکشید که سید ضیاء کباده کش نوعی تجدد دوستی

شد. شاید بدنامی کابینه او، که به «کابینه سیاه» و «کابینه نیم بند» شهرت داشت و به معماری انگلیس بر سر کارآمده بود، به ناکامی تجربه تجدید در ایران کمک کرد. شهری سیاهه‌ای از این اقدامات و تصمیمات کابینه سیدضیاءالدین تهیه کرده که نمونه‌هایی از آن عبارت اند از:

... هر کاسب بجز نانوا و کله‌پز و حمامی باید دکان خود را اول آفتاب باز و اول غروب تعطیل کند. هیچ کاسب بجز بقال و پزنده و نانوا حق ندارد روزهای جمعه دکان خود را باز و داد و ستد کند. ... هر نانوا مکلف است برای نان‌ها که از تنور بیرون می‌آید سکوی آجری بسازد. ... هر خوراکی فروشی اعم از نانوا و قصاب و کله‌پز و آبگوشی و کبابی و یخنی‌پز و فرنی‌پز باید کف دکان خود را آجرفروش کند. سطح خیابان مخصوص چهارپایان، گاری، درشکه و واگن و پیاده‌روها مخصوص رفت و آمد پیاده‌ها می‌باشد. ... سگ‌های خانگی باید قلاده شده زنجیر داشته باشند. ... کبوتربازی اکیداً قدغن است. ... سر بریدن حیوانات امثال گوسفند و مرغ و خروس در انتظار و ملاء عام بکلی ممنوع است. داد زدن توی کوچه‌ها توسط طواف، دوره‌گرد، طبقی، کاسه‌بشقابی، قبارخلاقی، قفل و کلیدی، میوه‌فروشی، گردویی و امثال آن و همچنین تعارف و اصرار کسبه به مشتری و بفرما زدن چلوئی و آبگوشی و غیره ممنوع. ... از این تاریخ کلیه احزاب منحل می‌شود. ... مصرف تریاک و شیره در انتظار و قهوه‌خانه ممنوع. ... هر کاسب باید سنگهای فلزی داشته باشد و آن را به نظر اداره اوزان بلدیه برساند. عموم فروشندگان موظفند بر روی اجناس خود مقوای قیمت نصب کنند. ... هیچ کس از اهالی حق ندارد در معابر به دفع بول و غایط و قضای حاجت بپردازد. ... قداره‌کشی و نزاع و عربده‌کشی و حمل‌کارد، چاقو، قمه و قداره موجب مجازات سنگین است. ... نایبانیان باید بازوبند از پارچه زرد و عصا در دست داشته باشند. ... اجتماعات خیابانی قدغن است. ... معرکه‌گیری، مارگیری، تلکه‌گیری، گدایی، کلاشی، رمالی، دعانویسی و ولگردی ممنوع. ... آب خزینه‌های حمام باید همه هفته تعویض شود. ... کوره‌های حمام باید دودکشی داشته باشد. ... گاری‌ها و چهارچرخه‌ها باید در شب چراغ و درشکه‌ها باید نمره، بوق و چراغ داشته باشند. از اقدامات و قوانین حکومت سه‌ماهه سید ضیاء دیگر اینها بود: پوشاندن مجاری آب، نصب فانوس‌های نفتی در معابر در شب‌ها، استخدام سپور، آب‌پاشی خیابان‌ها، بستن سینماها و تماشاخانه، فاحشه‌خانه‌ها، انتقال فاحشه‌ها از محلات داخل شهر مانند محلات چاله سیلاب. ... به‌شهر نو، تعیین سه قران تاکس رسمی برای هر نوبت سیگار کشی. ... پوشاندن نشیمن مستراح‌ها. ... تأسیس رختشویخانه. ... قدغن کردن رختشویی و ظرف‌شویی بر سر نهرها. ... جلوگیری از شستشوی جنازه اموات در خانه و دفن متوفیات در منازل و مساجد. ... قدغن کردن نقالی، سخنوری، مسأله‌گویی. ... تأکید در تعیین تکلیف شاکي و متشاکي در عدلیه ظرف چهل و هشت ساعت. ... نصب صندوق شکایات.^{۵۰}

انگار در این گزیده فعالیت‌های کابینه سید ضیاء کلیه فراز و نشیب‌های تجربه تجدید ایران را می‌توان سراغ کرد. بسیاری از این اقدامات بی‌گمان بخشی از تلاش لازم برای تحمیل مدنیت متجدد بر تهران قدیم است. انحصار خشونت را، آنچنان که شرط همه دولت‌های متجدد است، در اختیار دولت می‌خواهد؛ می‌کوشد داد و ستد را نظم بخشد و بهداشت شهر را تضمین کند و آیین شهرنشینی را به مردم بیاموزد. ولی، در عین حال، هنوز مردم را رعیت

دولت می‌داند، نه شهروند. لابه‌لای این اقدامات احکامی استبدادی به چشم می‌خورد که همه حکایت از سیاست سنتی دارند و با تفکر قرارداد اجتماعی و حقوق طبیعی انسان‌ها ناسازگاراند. شاید بگویند شبکه سنت استبدادی پرتوان و دیرپایی چون سنت ایران را تنها می‌توان به زور برهم زد. اما کاربرد چنین زوری نه‌تنها با برخی از اصول تجدد ناسازگار است، بلکه سنت قلدری را تقویت می‌کند و آب قلدری و تجدد به یک جوی نمی‌روند.

پانویس‌ها:

۱. مثلاً، ر. ک. به: Leszek Kolakowski, *Modernity on Endless Trial*, Chicago, 1990, pp.3-13.
۲. برای بحث جنبه‌های سیاسی و اخلاقی این تحولات، ر. ک. به: Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, 1988.
۳. برای بحث مفصل تحول مفهوم زمان در تجدد، ر. ک. به: Reinhart Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Tr. by Keith Tribe, Cambridge, 1985.
۴. برای بحث کوتاهی درباره ابعاد کلی این تحول، ر. ک. به: Robert Adams, "Metropolitan Opera", *New York Review* 25, 1991, pp. 48-51
- برای بحث درخشانی درباره آمدن تجدد به شهر وین ر. ک. به: Carl E. Schorske, *Fin de siecle Vienna*, New York, 1981.
۵. میشل فوکو این تحول نظام کیفری را به تفصیل بحث کرده. ر. ک. به: Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Tr. by Alan Sheridan, N. Y. 1979.
۶. برای بحث تحول عالم مقال و زبان (discourse) مشروعیت در تجدد، ر. ک. به: Jean-Francois Lyotard, "Notes on Legitimation", *The Oxford Literary Review*. Vol.9, Nos.1-2, 1987.
۷. متفکران مکتب فرانکفورت، بخصوص اریک فروم، که گریز از آزادی او به فارسی برگردانده شده، به این مسأله توجه خاصی داشتند. برای بحث کلی مطالعات آنها در این زمینه، ر. ک. به: Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and Institute of Social Research: 1923-1950*, N. Y., 1973.
۸. برای بحث ابعاد شناخت شناسی تجدد، ر. ک. به: Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Tr. by C.A. Koelln And James P. Petier Grove. N. Y., 1951.
۹. برای بحث تحول مفهوم تاریخ در نتیجه تجربه تجدد، ر. ک. به:

Hanna H. Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, N. Y., 1968.

۱۰. جلال متینی، «در معنی شاهنامه»، ایران شناسی، سال دوم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۶۹، ص ۷۴۲.

۱۱. برای بحث تحولات هنری و ادبی تجدد، ر.ک. به:

Arnold Hauser, *The Social History of Art*, Tr. by Stanley Godman, N. Y., 1950, Vol. II.

۱۲. بسیاری از متفکران و منتقدانی که رمان را شکل ادبی تجدد می دانند. مثلاً، ر.ک. به:

George Lukacs, *Theory of the Novel*, Tr. by Anna Bostock, Cambridge, 1971.

۱۳. از این جنبه صنعت چاپ یکی از مهمترین دستاوردهای تجدد است. برای بحث رابطه چاپ و تجدد، ر.ک. به:

Elizabeth Eisenstein, *The Printing Press As An Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, Cambridge, 1980.

۱۴. جعفر شهری، شکر تلخ، تهران، ۲۵۳۷.

۱۵. جعفر شهری، تهران قدیم، (به همت ابوالقاسم انجوی شیرازی)، تهران، ۱۳۵۷. انتشارات بازتاب، در آلمان،

در سال ۱۳۶۴ کتاب را تجدید چاپ کرد. چاپ جدید و مفصل تر همین کتاب بنازگی در تهران نیز نشر شده است.

۱۶. برلین در کتاب متفکران روس که توسط نجف دریابندری به فارسی زیبایی برگردانده شده، این مسأله را به تفصیل

بحث می کند. ر.ک. به:

Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, London, 1986.

هم او در کتاب درخشان دیگری رابطه میان نجات بخش طلبی و اندیشه ناکجاآبادی و تجربه تجدد را بررسی کرده است. ر.ک. به:

Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity*, N. Y., 1991.

۱۷. رستم التواریخ، تاریخ اجتماعی و فرهنگ عامیانه ایران از زمان شاه سلطان حسین صفوی تا اواسط پادشاهی

فتحعلی شاه قاجار را در بر می گیرد و در نوع خود شاهکاری است مستحق بررسی های جداگانه. ر.ک. به: محمد هاشم

آصف (رستم الحکما)، رستم التواریخ، به اهتمام محمد مشیری، تهران، ۱۳۵۲.

۱۸. عقاید النساء و مرآت البلهاء، دو رساله درباره فرهنگ توده مردم در زمان صفویه و آغاز مشروطیت است.

۱۹. شهری، شکر تلخ، ص ۴۹۷.

۲۰. همان، ص ۳۷۹.

۲۱. همان، ص ۲.

۲۲. همان، ص ۲۷۱.

۲۳. همان، ص ۳۶۳.

۲۴. همان، ص ۵۷۵.

۲۵. همان، ص ۶۰۰.

۲۶. برای بحث تفاوت میان قصه گویی و رمان، ر.ک. به:

Walter Benjamin, "The Storyteller", *Illuminations*, Ed. by Hannah Arendt, N. Y., 1969. pp.

83-111.

27. William Shakespeare, *Hamlet*, Act II, Scene II, Penguin Edition, N. Y., 1985, p.69.

28. Lucien Goldmann, *The Philosophy of the Enlightenment: The Burgess and the Enlightenment*, Tr. by Henry Maas, Cambridge, 1973.

۲۹. شهری، همان، صص ۱-۵.
۳۰. شهری، تهران قدیم، ص ۶.
۳۱. همان، ص ۱۰.
۳۲. همان، ص ۱۰.
۳۳. همان، ص ۱۳.
۳۴. همان، ص ۱۳.
۳۵. شهری، شکر تلخ، ص ۱۲۸.
۳۶. همان، ص ۲۲۹.
۳۷. همان، ص ۳۲۴.
۳۸. شهری، تهران قدیم، صص ۲۰۵-۲۰۶.
۳۹. شهری، شکر تلخ، ص ۲۴۹.
۴۰. همان، ص ۲۵۱.
۴۲. شهری، تهران قدیم، ص ۲۹.
43. Michel Foucault, *Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, N.Y., 1974.
۴۴. شهری، شکر تلخ، ص ۲۲۱.
۴۵. شهری، تهران قدیم، صص ۳۱-۳۳.
۴۶. همان، ص ۲۴.
۴۷. همان، ص ۱۳۰.
۴۸. همان، ص ۱۳۰.
۴۹. همان، ص ۱۳۰.
۵۰. همان، صص ۱۳۹-۴۰.

تأویل داستان اول مثنوی

II

تخیل (Imagination)

در نهایت، اگر عقل در تلاش اندیشیدن به شیء است، تخیل در کار ادراک صورتهای نوعیه‌ای است که اشیاء از آنها بهره‌ورند. اما پرسش این است که این اصول بنیادی اشیاء چیستند؟ قوه تخیل دو عالم را در بر می‌گیرد، یکی عالم وهم (imaginaire) و دیگری عالم خیال (imaginale). عالم وهم در سازش با عقل جزئی است. این تخیل (وهم) به ما می‌گوید که عالم عینی (le monde phénoménal) چگونه عمل می‌کند. و بعد "خیال" در جریانی هستی‌شناسانه ارتباطات میان فرمهای محض یا "صور نوعیه" را برقرار می‌سازد. این صور نوعیه همان جوهرها یا ایده‌ها هستند. عالم تخیل از جهتی صورتهای حسی و از جهتی صورتهای خیالی را متحقق می‌سازد.^۱

الف) وهم

عالم وهم از اشکال گوناگونی تشکیل می‌یابد. معرفت در مراتب خود این اشکال را که حاصل حساسیت (sensibilité) است به خود می‌گیرد. در این عالم می‌توان دو حوزه اصلی را از هم بازشناخت. در مرحله نخست عالم حس (شهادت) را می‌یابیم. عالم حس در ارتباط با

معرفت حسی است. در مرحله دوم ادراک تخیلی یا عالم خیالی (le monde imaginative) را داریم که نتیجه عمل محض ذهنی انسان است. میان این دو حوزه و در واقعیت خارجی آنچنان مرز جداکننده‌ای که ما در عالم نظر در صدد تحدید آن هستیم، یافت نمی‌شود. زیرا حالات ادراکی‌ای که این حوزه‌ها را تشخیص و تعیین می‌بخشد و حدود هر یک را روشن می‌سازند، می‌توانند همزمان با یکدیگر برای یک فرد حضور داشته باشند. در این وضعیت نخواهیم توانست بگوییم که این ادراکات از کجا و چه زمانی شروع شده‌اند و در کجا پایان می‌گیرند.

در نگاه مولانا، کل معرفتی که خرد (sagesse) را به وجود می‌آورد، در جستجوی یقین است. هر جستجویی دو مسأله اساسی به همراه دارد. قبل از هر چیز معرفت انسانی یقین را در عالم عینی می‌جوید. اما واقع امر چنین نیست. یعنی معرفت برآمده از عالم عینی به یقین نمی‌انجامد، زیرا بر ادراک حسی استوار است. از طرفی فرض وجود وسیله دیگر شناسایی از نوع ادراک حسی برای وصول به یقین مطلقاً منتفی است. در نتیجه، همانطور که پیش از این توضیح داده شد، چنین معرفتی به تأسیس دانشی غیر از وهم (illusion) نائل نمی‌آید. معرفتی از این نوع، که حاصل حساسیت است، با فریبندگی حقیقت جلوه می‌کند. از طرفی تمام یقینی که از جریان چنین معرفتی تحقق می‌یابد، نوعی ضد یقین است. بدین ترتیب، ما هرگز نسبت به چیزی که پیشاپیش در خصوص درستی یا نادرستی آن شک نکرده‌ایم، نمی‌توانیم یقین پیدا کنیم. به عبارتی دیگر، تا زمانی که نسبت به وجود امری پیشاپیش شکی نداشته باشیم، هرگز نخواهیم توانست درباره آن یقینی به دست آوریم. بنابراین، در حقیقت، این شک است که ادراک تخیلی (عالم خیال) را متحقق می‌سازد و این ادراک تخیلی است که ما را از دست‌یابی به کل معرفت باز می‌دارد، معرفتی که با تکیه بر آن موضوع مورد تحقیق ما، درست یا نادرست، نمی‌تواند هویت خود را دریابد. به دیگر سخن، درستی یا نادرستی موضوع مورد تحقیق هرگز امکان شناخت خود را پیدا نمی‌کند. به این ترتیب، می‌توان گفت که ما درون معرفتی جای می‌گیریم که نیستی محض بوده و بی‌بهره از هر نوع تماسی با واقعیت است. بر چنین بافت و نظامی از دانایی که در فرض و خیال بیدار می‌شود و خود را می‌نماید و به دنبال کشف یقین است و در آخرین کوششهای خود خویشتن را ناچار می‌بیند که شناخت را از جریان معرفت حسی تحقق بخشد، مولانا "حکمت" می‌نامد. این "حکمت" در دایره جهنمی زندانی است و همواره در مدار بستگی به یقین و از یقین به شک می‌گریزد و پیوسته به نقطه آغازین خویش باز می‌گردد تا تسلسلی بهبوده را چندباره آغاز کند. چنین است که معرفت یقینی کسب شده از جریان "حکمت" فقط از طریق "حساسیت" و در مرحله عالم عینی تحقق می‌یابد. بنابراین، همانطور که در بخش پیشین روشن ساختیم، عالم عینی خود متکی بر امری است که ما آن را از حس بدست می‌آوریم. به دیگر

سخن، بنیان عالم عینی معرفت حسی ماست. چنین عالمی خود مجموعه‌ای است از تغییرات همیشگی که در متن آن هرگز به یقینی استوار دست نمی‌یابیم. ازینرو، بر بستر این مجموعه عالم عینی فرض تحقق یقین ثابت امری باطل است. همینکه به وجود امری یقین پیدا می‌کنیم آن امر دچار تغییر می‌گردد و یقین ما نیز در تیرگی نیستی غوطه می‌خورد و چنین است که دوباره و سه‌باره و چندین و چندباره در شك فرو می‌رویم. در سخن عزیزالدین نسفی دقیق می‌شویم:

بدان که دانایان این عالم رابه دریا و احوال این عالم را به موج دریا تشبیه کرده‌اند؛ و به آن می‌ماند. از جهت آنکه هر زمان صورتی پیدا می‌آید و هر زمان نقشی ظاهر می‌شود و هیچ يك را بقا و ثبات نمی‌باشد. صورت اول هنوز تمام نشده و استقامت نیافته، که صورتی دیگر آمد و آن صورتهای اول را محو گردانید.^۲

و چنین است که معرفت حاصل از "حکمت" که خود نتیجه اسارت و بندگی نفس آماره است، در بند حساسیت اسیر است و هرگز از آستانه شك و گمان فراتر نمی‌رود. معرفت برآمده از حکمت در وضعیتی بی‌ثبات به سر می‌برد، زیرا در نفس وجودی آن حقیقت دیده نمی‌شود. حال اگر خیال برای ارسطو چونان عملکردی از نفس انسانی کمابیش اعتبار دارد و این عمل نفسانی در جهت خلق صورتهای ذهنی است، برای مولانا این خیال ناشی از نفس آماره‌ای است که خود در اسارت جسم است و ناگزیر فاقد هر گونه اعتباری است. این عمل نفسانی چیزی نیست مگر وهم و نیستی و تیرگی محض.

از اینجاست که می‌گوییم وهم (imaginaire) همچون کودکی روح است. در این مرحله روح، چونان کودکی غافل، آرزوهای خود را واقعیت می‌پندارد و برای آنها قائل به وجود خارجی می‌شود. در صورتیکه چنین نیست. معرفتی اینچنین در واقعیت خارجی مابه‌ازائی ندارد و برآمده از فعالیت حسی است. این نوع معرفت از تشخیص چند و چون داده‌های واقعی در ذهن و نتایج آنها ناتوان است. همچون کودک نمی‌تواند تصویر شیء را از خود شیء بازشناسد. هنگامی که فعالیت شعوری ما گرفتار "وهم" است، ما خویشتن را در اختیار ادراک تخیلی از نوع وهمی آن می‌نهییم و همواره شبه و صورت وهمی شیء را به‌جای شیء واقعی می‌گیریم و مهمتر آنکه گمان می‌کنیم حقیقت را یافته‌ایم. اما رها شدن از وهم و برخاستن و گذشتن از بندهای استوار گمان خود بلوغ دوباره است.

این تصوّر وین تخیلُ لعبتست تا تو طفلی پس بدانت حاجتست
چون ز طفلی رست جان، شد در وصال فارغ از حس است و تصویر و خیال^۳
"وهم" نوعی ضدّ خرد است، ضدّ خردی که چونان کودکی در دنیایی از شبه‌ها می‌زید. این دنیای وهم به تصویرهای ذهنی خود اعتماد می‌کند. صاحب چنین معرفتی هرگز نمی‌پرسد که آیا این تصویرها با چیزی از امور واقعی در انطباق است یا نه. عالم ادراک وهمی در نهایت

خود دنیایی است ضدّ خرد که تا بی نهایت مرزهای خود را می گسترده. دنیایی است که فقط "وهم" در آن جای دارد و تا آنجا که امکان دارد، هرگونه راه جویی و ورود به واقعیت را ناممکن می سازد.

معرفتِ وهمی کوریِ کامل است. وهم پیوسته حقیقت را با جایگزینی تصویر شبه‌گونه، شیء به جای شیء واقعی در پرده می افکند. مولانا این جنبه عمده از معرفتِ وهمی یا بخش نادرستِ تخیل را در داستانی تمثیلی روشن می کند: در زمان عمر، خلیفه دوم، مردم برای رؤیتِ هلال در پایان ماه رمضان بر بلندی کوهی گرد می آیند. مردی از میان جمع به عمر خطاب می کند که: هان! این ماه است. عمر در جهت نشانی این مرد می نگرده. اما چیزی نمی بیند. ماهی پیدا نیست. دیگران هم نمی بینند. پس هلالی رؤیت نمی شود. اما مرد بر نظر خویش پای می فشارد و می کوشد تا هلالی را که وجود خارجی ندارد نشان دهد. او باور دارد که ماه در آسمان پیدا است. در برابر این تأکید که می رود تا تردیدی را بپراکند و بَدَر شک را نسبت به امر نیست، بیفشاند، عمر دوباره و از سر نو به آسمان می نگرده. در حالی که چیزی در آسمان نمی بیند، مرد را از نزدیک می آزماید و به او می گوید:

چون عمر بر آسمان مه را ندید گفت، کین مه از خیالِ تودمید^۴

آنچه این مرد به جای ماه می گیرد چیزی نیست مگر يك تار ابرو. مرد تار ابرو را ماه فرض می کند یا بهتر بگوییم، وهم می کند. شکل هلالی تار ابرو شبیه وهمی است از ماه واقعی. آری، آن شبه "فریبنده" از ماه است و آن خطایی است ناشی از حس بینایی که می خواهد از خلال آن به درون شیء فی نفسه راه جوید. این مرد وسیله دیگری جز مشاهده حسی در اختیار ندارد. او اشیاء را از راه مشاهده ادراک می کند. او همواره در دام وهم گرفتار است و پیوسته دچار اشتباه می گردد و در "گمان" غوطه می خورد. در اصل او نایبناست و به یقین نایبناست از نایبنا. این نایبنايي نتیجه ناگزیر همان ادراکِ وهمی است. اما آن کس که نایبنا است، آن کس که چیزی نمی بیند و ادراکی از واقعیت پدیدار ندارد، البته ادعایی هم ندارد؛ در صورتی که آن کس که به جهت ادراکِ وهمی خویش نایبنا شده، نه تنها در غلط و اشتباه غوطه می خورد بلکه می کوشد تا وهم خود را به جای حقیقت نهد.

ب) خیال

سبزواری متأله در شرح مثنوی خود، در ذیل همین داستان و در تعریف تخیل می گوید: «و آن قوتی از قوای نفس ناطقه را خوانند که حافظ است صوری را که حس مشترك درك آنها کرده و آن قوت خزانه حس مشتركست و گاه هر يك از صور مخزونه را خیال گویند.»^۵ این رابطه میان نفس ناطقه و صور نوعیه به یاری شهود تحقق می یابد و در عالم خیال حاصل می شود. محقق فرانسوی، هانری کربن، که باریک بینی های سنجیده اش در حوزه های تفکر شیعی و

توأمانِ آن، عرفان، از اهمیتی ویژه برخوردار است، در این باره می‌گوید:

میان عالم عقلی و عالم حسی، عالم خیال (mundus imaginalis) واقع است و آن عالمی است مطلقاً واقعی و نه چنان عالم وهم (imaginaire) که فلاسفه ناآگاه و دور از حقیقت بر آن کفایت می‌کنند، بلکه آن عالمی است که باید بهیاری اصطلاحی کاملاً ناب و دقیق یعنی تخیل (imaginal) نامیده شود.

این بیان کربن به صورتی دیگر از زبان حکیم سبزواری گفته می‌شود. صاحب شرح اسرار به تقسیم بندی خیال به وهم و مفهوم یکسره متفاوت و متضاد آن، که از خصلتی مطلقاً واقعی برخوردار است، یعنی تخیل، در آراء مولانا توجه دارد. او می‌گوید:

کیفیت تخیل چنان است که حس مشترک مانند آینه دوروی است. گاه صور از عالم شهادت در آن روی آن که به ظاهر است می‌افتد و آن احساس است؛ و گاه صور از لوح خیال در آن روی آنکه به باطن است می‌آید و آن تخیل است.^۷

عالم خیال که یکسره مجرد از ماده است، در مقابله با عالم حس است. آن "عالم صور مجرد و مستقل از ماده است". معرفتی که با دسترسی به عالم تخیل حاصل می‌شود، از تمام وجوه مادیّت بری است و دربرگیرنده صور نوعیه است. موضوع این معرفت امور فوق حس (supernaturel) در معنی حقیقی کلمه است. لازم به یادآوری است که امر فوق حس برای مولانا معنایی متفاوت از آنچه این اصطلاح القا می‌کند و ما امروزه بکار می‌بریم، در بر دارد. در تفکر معاصر "فوق حس" یعنی غرابت، امر فوق العاده یا هر آنچه از قوانین طبیعی سر می‌پیچد و فراسوی امور طبیعی جای می‌گیرد. فوق حس (supra natura) طبیعت طبیعت یا معنایی غایی را القاء می‌کند.

در نظام تفکر مولوی هستی مجموعه‌ای است که عوالم گوناگون را در بر می‌گیرد. اعتبار هر عالمی بستگی به مقام و موقع آن نسبت به خورشید حقیقت دارد. به عبارتی، مرتبه هر عالم بسته است به دوری یا نزدیکی آن به خورشید حقیقت که در مرکز هستی قرار دارد. در پایین‌ترین و پست‌ترین مرتبه، عالم حس واقع است و در کنار آن عالم صور. بالای عالم حس عالم عقلی را می‌یابیم. این عالم عقل عالم جوهرها است. در بالای این عالم، عالم صور نوعیه را می‌یابیم که فروپوشیده در انوار است. وسایل و ابزار انسانی مناسب و درخور معرفت این عوالم، به ترتیب، عبارتند از حواس و عقل جزئی، ادراک تخیلی، عقل کلی (noûs)، شهود، و سرانجام عشق.

میان عالم انوار مطلقه و ناب (lucis victorialis)، که یکپارچه روحانی‌اند، یعنی عالم "بنیانها" در اصطلاحات اشراقی، و عالم حس - که تا فلک نهم (فلک الافلاک) دامنه دارد - عالم تخیلی (mundus imaginales) واقع شده که خود عالم روحانی (غیرمادی) است و متشکل است از صورتهای نوعیه یا صورتهای متجلی شده، عالم فرشتگان انواع و فرشتگان افراد. در این میان دیالکتیک فلسفی ضمن انکار ضرورت وجودی آن، به حذفش می‌پردازد. و سرانجام،

مشاهده‌ای که ازین عالم حاصل می‌آید از آن ادراك شهودی (aperception visionnaire)^۹ است.

و چنین است که صورتهای نوعیهٔ جای گرفته در مرتبهٔ فرودین حقیقت، خود اصل غایی و معانی روحانی (غیر مادی) و مجرد اشیاء شمرده می‌شوند. این صور که در فراسوی عالم حس واقع اند، نه هرگز به حواس قابل درک اند و نه به یاری کلام بازگفتنی. و از این جاست که زبان و حس هر دو يك نقش را دارند: زبان برای آنست که اشیاء و اموری را نام گذاری کند که آنها را از راه حس درک می‌کنیم. ازینرو، همینکه عالم حس را ترك می‌گوییم یا از آن می‌گذریم، زبان ناتوان می‌شود و از عمل می‌ایستد. زبان همچون ایده، از بیان امور فوق حس ناتوان است، اموری که متعلق عالم خیال اند. در اینجا حواس باید جای خود را به شهود بدهند و زبان نیز مقام خود را به "قلب" واگذارد.

"کلام" این ابزار آفت دیده، مسوول تمامی خلطها و اشتباهات است. زبان سرچشمه و بنیان تفاوت هاست. مولوی در بافت داستانی بدیع این نکته را توضیح می‌دهد: گروهی از ملیتها و زبانهای گوناگون به گرد یکدیگر جمع شده‌اند. آنان "انگور" می‌خواهند. هر يك کلمهٔ "انگور" را به زبان مادری خویش به زبان می‌آورد. یکی می‌گوید «من انگور می‌خواهم.» دیگری متعرض شده، می‌گوید: «خیر، من عنب می‌خواهم.» آن دیگری و دیگری، هر يك کلمه‌ای خاص جهت ادای مقصود به زبان می‌آورند و هر بار مورد اعتراض دیگران واقع می‌شوند. نکته در این است که این افراد هر يك "انگور" را به زبان مادری خود ادا می‌کنند و می‌پندارد که حق به‌جانب اوست. هر يك با تأکید و ابرام بر نظر خود پای می‌فشارد. می‌خواهد چیزی را که خود یافته است، یعنی همین الفاظ را، که صوتهایی بیش نیستند، همچون واقعیت خارجی به دیگران تحمیل کند. مهم این است که هر کس نه تنها بر درک خود از يك امر استوار است، بلکه در صدد مطلق گردانیدن آن نیز هست. نتیجه نزاعی بیرحمانه است.

در تنازع آن نفر جنگی بُدند که ز سر نامها غافل بُدند
مشت بر هم می‌زدند از ابلهی پُر بُدند از جهل، وز دانش تهی^{۱۰}
مولوی می‌گوید که: اگر هر يك از آنان می‌کوشید به معنی بیندیشد و نه به لفظ، بی‌گمان نزاعی در میان نبود:

اختلاف خلق از نام اوفتاد چون به معنی رفت، آرام اوفتاد^{۱۱}
ولی معانی را با حس نمی‌توان دریافت. اصلاً حس پرده و حجاب معنی است. نیز لفظ و زبان پرده و حجاب حقیقت اسم.

چه تعلق آن معانی را به چشم چه تعلق فهم اشیا را به اسم
حال اگر ما آدمیان نه به یاری حساسیت و نه به یاری زبان سر، که پیوسته جسم است،

نتوانیم حقیقت اشیاء را درک کنیم، پس برای رسیدن به مقصود چه طریقتی را باید طی کنیم؟ مولانا می‌گوید: "شهود"، "ادراک شهودی". اگر ما آدمیان پیشاپیش به این مهم پرداخته باشیم، یعنی دیده‌باطن را گشوده باشیم، آنگاه با زبان قلب سخن خواهیم گفت. "ادراک شهودی" زمانی دست می‌دهد که دو شرط پدید آمده باشد. از یک طرف، ما خویشتن را از چنگال زبان روزمره رها کرده و سکوت (صمت) اختیار کنیم و، از جهت دیگر، از حواس و متعلقات آن بگذریم و حس را پشت سر نهیم. به عبارتی، نابینا گردیم. آنگاه به برکت این سکوت و این جهل و نادانی است که به سوی معنی و روشنائی راه می‌یابیم و در پرتو معنی به "حیرت" می‌رسیم.

عقل بفروش و هنر، حیرت بخر، رو به خواری، نی بخارا، ای پسر!^{۱۳} هنوز یک پرسش باقی است: چگونه می‌توان "زبان قلب" را آموخت و آن را در اختیار گرفت و صاحب دیده‌باطن شد که به دیدار معنی می‌رسد؟ برای پاسخ دادن بدین پرسش می‌باید نظریه "نفس" و مراتب آن را - که در فصل اول به اجمال بررسی کردیم - به خاطر آوریم. چنانکه یاد آور شدیم، در تفکر مولانا سه نوع نفس از هم بازشناخته می‌شود: ابتدا "نفس اماره" را داریم. این نفس نتیجه ناگزیر اسارت روح در قالب جسم است. «عمل نفس اماره تمایل به بدی است. من درونی و پنهان، انفعالی و شهوانی است.»^{۱۴} بعد از آن، "نفس لوامه" واقع شده که همان نفس مورد استناد فلاسفه است و نقش آن نوعی مراقبه باطنی و نقد خویشتن است. سرانجام "نفس مطمئنه" قرار می‌گیرد که از جهتی "قلب" نام دارد.^{۱۵} این تقسیم‌بندی بر اساس این آیه است: «یا ایتهالنفس المطمئنه. ارجعی الی ربک راضیه مرضیه.»^{۱۶} (ای نفس قدسی مطمئن و دل آرام [به یاد خدا]، امروز به حضور پروردگارت باز آی که تو خشنود [به نعمتهای ابدی او] هستی و او راضی از توست.)

این سه مرتبه نفس، در واقع، طریقتی را به وجود می‌آورند که روی به سوی تأمل باطنی از جریان قلب دارد و در تداوم خود جستجو به طرف عالم تخیل را به انجام می‌رساند. حساسیت و اعتبار آن، جسم و من انفعالی در یک نوبت و با هم، به برکت توجهات و عنایات دستگیر و معلم روحانی یا پیر، مغلوب می‌شوند و از عمل باز می‌ایستند. در این زمان نفس اماره به مرتبه لوامگی بر می‌شود. با دست یافتن به یقینی نسبی آگاه می‌شویم که عالم حس و ادراک وهمی وجودهای ممکن و محتمل یا صورتهای بی‌محتوایی بیش نبوده‌اند. اما هنوز به درستی چیز چندانی در اختیار نداریم. بی‌گمان در مرتبه لوامگی از حد ادراک حسی گذشته‌ایم و آن را بیش و کم پشت سر نهاده‌ایم و یا در جریان انجام آن هستیم، اما می‌دانیم که "حساسیت" چیزی از حقیقت نشان نمی‌دهد. از جهتی ما خویشتن را در مقابل وضعیتی می‌یابیم که فضایی خالی است و ما را به سوی نوعی شك می‌کشد. این شك یکپارچه منفی است، اما می‌تواند چیزی خطرناک باشد و اسارت‌بار. می‌تواند ما را به سوی

نوعی شکاکیتِ ماندگار بکشاند و در جریان خود مانع حرکت بیشتر آدمی در جستجوی حقیقت مطلق باشد.

اما آیا همیشه چنین است؟ خیر. یعنی، نفس لَوّامه باید از مرحله شُك بگذرد و جای خود را به نفس مطمئنّه بسپارد. در جریان این گذر همه چیز رنگ می‌بازد و محو می‌شود. روح اشتغال و دلبستگی دیگری جز تأمل در ربوبیت ندارد. بی‌گمان، روح در عالم تخیل ناب، که عالم صور محض و نمونه‌های انتزاعی است، خود را در جوار حقیقت و مقام ربوبیت باز می‌یابد.

نظریه‌پردازان و تجربه‌گران عملی عرفان اسلامی، از جمله مولوی، حوصله‌ای را که روح و به قول مولوی "دم هستی" در قرب ربوبیت خانه می‌کند یا "خانه می‌سازد" و آنگاه به آستانه عالم راز پای می‌نهد، "ولایت"^{۱۷} می‌خوانند. هر آن کس که به مرتبه ولایت می‌رسد "ولّی" خوانده می‌شود. رسیدن به مرتبه مطمئنّه برای نفس، در سلسله مراتب قلب—که بزرگان نظریه‌پرداز عرفان آن را "اطوار هفتگانه" قلب نام گذاری کرده‌اند—در "طور چهارم" قلب میسر می‌شود. در این مرحله ولّی می‌تواند به درستی و با چشم باطن به تأمل راز پردازد و از خلال زبان قلب با حقیقت مرتبط گردد. به نظر می‌رسد که اوج معرفت در این مرحله فرا می‌رسد. صوفی یا جستجوگر راستین حقیقت، به مدد نفس خود، که از تعلقات پاک گشته است، خویشتن را در عالم تخیل و در جوار خداوند باز می‌یابد. این جوینده حقیقت از تجلیات جمال ربوبی سرمست می‌گردد. به نظر می‌رسد که در این مرحله باید سفر پایان گیرد.

اما در حقیقت این صوفی هنوز به چیزی دست نیافته است. این مرحله کمال برای سالک حقیقت، نوعی خود آزمودن است و از جهتی دام راه است تا مسافر طریقت بداند که آیا وی به درستی از خویشتن خویش و از آن "من" گذشته است یا آنکه همواره در سودای حقیقت گم شده است؟ باری، مسافر طریقت از عالم حس می‌گذرد و به دنبال آن عالم عقل را نیز پشت سر می‌نهد و آنگاه حضور عالم تخیل را شهود می‌کند و در آنجا به ادراک و تأمل در جلوه‌های حقیقت، که همان صور نوعیه باشند، می‌پردازد. این مرحله عالم صور—که در اصطلاحات بعضی از نویسندگان تصوف به "عالم جبروت" تعبیر گشته—به هیچ وجه پایان سیر باطنی عارف نیست. عالم صور نوعیه و انواع مجردّه، که البته فرمهای ناب و کامل اند، به هیچ روی کلّ حقیقت نیستند. می‌توان گفت که آنها بهره‌های ناب‌تر حقیقت مطلق اند. آنان که در مرتبه‌ای والا در سلسله مراتب موجودات هستند، مرتبه معانی مَقْدَره اشیاء و دیگر هستندگان اند. این صور هرگز "وجه اعظم" و "تجلی کمالی" خداوند نیستند، بلکه تجلیات و ظهورات آن "وجه اعظم" اند. به عبارتی، وجهی از ظهورات ربوبیت اند. سالک در سیر باطنی خود در مرتبه صور چه بسا می‌پندارد که سلوک او در این تأمل متعالی پایان گرفته است. اما اینهم وهمی بیش نیست. چنین پنداری بر دو وجه قرار می‌شود: اول اینکه صوفی به مظاهر متجلی

شده حقیقت، که در صور نوعیه تحقق یافته، آگاه است و بسا می‌داند که آنها نیز چون أعراض بهره‌هایی از کمال مطلق اند و انعکاسی از زیبایی مطلق آن. اما آنکه بدینها کفایت کند از دنباله راه باز می‌ماند. دوم اینکه، چنین کسی صور را بجای حقیقت کامل می‌گیرد و از نسبی بودن حقیقت آنها غافل می‌شود. باری، در هر دو حال و هر دو شق، توقف در این صور بازماندن از هدف نهایی و جدایی از طریقت است. و چنین است که حتی "عالم خیال" که خود والاترین مراتب عوالم و کاملترین آنهاست، چون دام راهی، سد راه ولی، این کاملترین انسان، می‌گردد.

آن خیالاتی که دام اولیاست عکس مهریابان بستانِ خداست^{۱۸}

بنا براین، صورتهای ناب و مجرد عالم خیال، که باید چونان ظهورات جمال ربوبی شمرده شوند، هرگز کامل نیستند. این صورتهای نوعی ما را از غایت باز می‌دارند و سیر ما را در طریقت می‌بُرند. سفر باطنی بعد از مرحله "عالم خیال" به برکت عشق راه خود را ادامه می‌دهد.

نگاهی دوباره به داستان

پزشکان که به ناتوانی خویش آگاهند، می‌گویند که از درمان کنیزک ناتوانند. پادشاه روی به سوی خداوند می‌آورد:

شہ جو عجز آن حکیمان را بدید	پایرهنہ جانب مسجد دوید
رفت در مسجد، سوی محراب شد	سجدہ گاہ از اشگ شہ پر آب شد
چون بہ خویش آمد ز غرقاب فنا	خوش زبان بگشاد در مدح و ثنا:
کای کمینہ بخششت مُلکِ جہان	من چہ گویم، چون تو می‌دانی نہان
ای ہمیشہ حاجت ما را پناہ	بار دیگر ما غلط کردیم راه ^{۱۹}

در پایان خلوتی بلند که در درازایش وجود پادشاه خود زبان نپایش است، خواب بر او چیره می‌شود. شاه رؤیایی می‌بیند در رؤیای خود مردی غیبی را که برای شفای بیمارش به عالم محسوس می‌آید. پرسش این است که چرا حقیقت در رؤیایی نمودار می‌شود که از نظرگاه اندیشه امروزی وهم مطلق است. اما معنی رؤیا نزد مولوی، مثل تمام صوفیان، جز اینست. با شروع دوران جدید تفکر، هندسی کردن فضا و ریاضی (کمی) کردن زمان و ماده با کاوشهای گالیله به انجام می‌رسد. با نیوتن و دکارت طبیعتی مثبت (positive)، طبیعت پیش رو، در برابر انسان حضور می‌یابد. حضور (sujet)، این عامل شناسنده، به عنوان مرکز عالم و نقطه تمرکز هستی و عقلانی کردن هستی و احاطه مطلق این عقلانیت (rationalité) بر همه جهات و وجوه عالم، نوعی بطلان و انکار هر امر غیر واقعی و ناپدیدار را به دنبال دارد. در این جریان همه معنای هستی انسان در عالم و چگونگی برخورد انسان با کیهان

دگرگون می‌شود. در متن چنین برخوردی با هستی، رؤیا، که روزگاری تجلی گاه ربوبیت بوده، به مرتبه وهم فرود می‌آید.

این دیدگاه تازه محتوای جدیدی به مفاهیمی مانند رؤیا و هوشیاری می‌بخشد و استقرار این دیدگاه جدید از عالم بدون اعتبار بخشیدن به عالم حس قابل تحقق نیست. فلسفه از خلال نظام کانتی به ناتوانی خویش در راه جویی به عالم نومن (noménal) یعنی عالم (ایده من، ایده عالم، و ایده خداوند) اعتراف می‌کند. فلسفه با کانت بطور کامل از کلام (théologie) فاصله می‌گیرد و آن را از پیکره خود جدا می‌کند و مبدل به عرصه‌ای می‌گردد که تمام مسائل و پرسشهای مربوط به عالم فوق حس از متن آن بیرون می‌رود، یا بگوئیم بیرون رانده می‌شود. ازین پس، اشتغالات عمده فلسفه عبارتند از بررسی شرایط ممکن علم و شرایط میسر سازمان اجتماعی.

بنابراین، اگر مسائل و پرسشهایی ازین نوع را در متن تفکر نوین مطرح سازیم، به سادگی و کاملاً بی‌پرده بر این باور خواهیم بود که نه تنها مسائلی از این نوع برای نظامات تفکر معاصر عاری از هرگونه محتوا و معانی است، بلکه اصولاً هیچ دلیل موجهی در جهت طرح آنها نداریم. نیز این تصور که عالم محسوس وهمی گذرا است، از دیدگاه اندیشه معاصر خود چیزی واهی است.

اما، در تفکر مولوی، کسی که رؤیایی اینچنین می‌بیند، نه تنها در وهم نیست، بلکه در تماس رویاروی با واقعیت مطلق، یعنی حقیقت، می‌باشد. و برعکس، آن کس که به حُجیت و اصالت عالم حس پیش روی، پای می‌فشارد، در حال «خواب دیدن» است.

نیستوش باشد خیال اندرجهان تو جهانی بر خیالی بین روان
از خیالی صلحشان و جنگشان وز خیالی فخرشان و ننگشان^۲

تا شب راز و نیاز، پادشاه در خوابی وهم گونه (song) بوده و زندگی وی و تمام کردارهای وی، آنچه می‌گفته و می‌کرده، همگی رؤیایی بوده در معنی جدید آن، یعنی خیال و هیچ. او پادشاهی بوده صاحب قدرت، اما نه دارای قدرت واقعی، بلکه توهمی. او صاحب گنجینه‌های بسیار بوده، اما نه گنجینه‌های واقعی بلکه سنگهایی که پندارهای واهی ما بدانها اعتبار بخشیده است. او متقی بوده اما با توهمی از تقوی. و سرانجام، زندگی او خوابی وهم گونه بوده است و بی محتوا. زندگی او تصویرها و شبه‌های مداومی بوده عاری از واقعیت.

در واقع، زندگی حقیقی او زمانی آغاز می‌شود که وی به برکت رؤیای الهی خود، عالم خیال را کشف می‌کند و بدان وارد می‌شود. این رؤیا است که به وی فرصت می‌دهد تا صور نوعیه را و اسرار را، که همگی ظهورات الهی اند، ادراک کند و به تأمل در آنها بپردازد. سرانجام به برکت همین رؤیا است که او به وجود انسان کامل زمان خویش پی می‌برد. این کاملی که در رؤیا بر او پدیدار می‌شود گویی الطاف خداوند را با خود همراه دارد. حال اگر

این کامل تجلی کرده در رؤیا به نوعی جوهره همان معنای در پرده افتاده باشد، پس آن فضای خاصی که از خلال آن این جستجوگر حقیقت، یعنی پادشاه، امکان مشاهده راز را خواهد داشت، همان رؤیا یا عالم خیال خواهد بود.

از همین دیدگاه، رؤیا در مفهوم درست آن در "واقعیت" تداوم می یابد و با گام نهادن روی وهم آن را یکسره خنثی می کند. باری، طریقت درست گشوده شده و ازین زمان به بعد، پادشاه مرتبه و مقام قابل اطمینانی یافته که می تواند با بال آن "کامل" بپرد و جستجوی خود را دنبال کند. او همواره خواهد توانست میان صورتهای ناب و "خیال" واهی تفاوت بگذارد. آن "کامل" همواره برای پادشاه حضور خواهد داشت و او خواهد توانست این حقیقت مسلم "وجود واقعی کامل زمان" را در میان تصویرهای غلط، واهی و گذرای عالم محسوس بشناسد.

می رسید از دور مانند هلال نیست بود و هست بر شکل خیال^{۱۱}

عشق

اندیشه مولوی از نقطه ای آغاز می شود که تفکر متداول عقلی، در هر معنی آن، به پایان خود می رسد و کمال پیدا می کند. تفکر معمولی جهت ادای این مقصود از تمام امکانات زبان بهره می گیرد. اندیشه مولوی گشایشی است در ورای ناتوانی تفکر فلسفی.

اندیشه مولوی سکوت و حیرت در مقابل حقیقت است و بیانی است از ارتباط ناپذیری آن ارتباط ناپذیر، یعنی "راز". مولانا محدودیتهای کل بیان (discours) و اشکال گوناگون روشهای معرفتی را که در صدد برقراری ارتباط با "راز" هستند، نشان می دهد. آغازگاه تفکر مولوی آن نقطه انجام و کمال تمامی تفکر فلسفی-عقلی است که با افلاطون و ارسطو آغاز شده است. این مجموعه، که متافیزیک نامیده می شود، در حرکت خود از دکارت می گذرد و با به اوج رسیدن در نظام هگلی با نیچه به پایان می رسد. این مجموعه بر غفلت و غیبت افقهای اصرار دارد که هایدگر و ویتگنشتاین در دیدگاههای فلسفی قابل تأملشان بدانها اشاره کرده اند.

تفکر مولوی در "زبان و بیان شعری (le signe vers)" تحقق می یابد و آن گشایش و آغازی است بر اینکه: آن وصف ناپذیری را که نه در هیچ زبانی گفتنی است و نه با هیچ منطقی فهمیدنی، من نمی شناسم و نمی دانم. تفکر مولوی در نفس امر نوعی ناگفتار (non discours) است که در کلمات نمی گنجد. این تفکر تنها در واژه "عشق" بیان می شود. مولانا، این ژرف اندیش ترین عارف تمام تاریخ عرفان ایران چه دقیق و بدیع همین معنا را القا می کند:

چون قلم اندر نوشتن می شتافت چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت

عقل در شرحش چو خر در گل بخت
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت^{۲۲}

در جریان داستان "پادشاه و کنیزک" مولوی درباره مفهوم عشق از دو جهت تأمل می کند، یکی عشق جسمانی و دیگری عشق روحانی. پادشاه در بند عشق کنیزک گرفتار می شود. در جریان این عشق او در صدد تحقق تمایلات جسمانی است. موضوع این عشق همان عالم عینی است. رویدادهای این داستان همواره و جا به جا عشق و شیدایی پادشاه نسبت به کنیزک و شیدایی این دومین را نسبت به زرگر نشانی می دهند و می گویند که این عشق چیزی جز وهم نیست و نه در شأن انسان است. پادشاه در نهایت آگاه می شود که وی عاشق خداوند است و نه در بند سودای کنیزک. اما آیا زنجیره ای پیوسته از عشق میان پادشاه و کنیزک و زرگر را می باید امری عَرَضی بدانیم که از هیچ عنصر جوهری برخوردار نیست؟

تمام این روابط عاشقانه حتی اگر وهمی باشند و عاری از عنصری جوهری، باز ضروری و لازم می نمایند. اینهمه حوادث عاشقانه، اینهمه پیوند پنهان و مرموز برقرار می شود تا پادشاه بتواند سیر باطنی نسبت به حقیقت را به انجام رساند. چون در حوادث این داستان بیشتر باریک شویم، می بینیم که تمام این عشق های عاری از حقیقت و به قولی مجازی، از سر ضرورت رخ می دهند. رخ می دهند تا پادشاه به این مهم آگاه شود که وی دلباخته گوهر حقیقت است.

گفت معشوقم تو بودستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان^{۲۳}

تمام این رویدادها که در نظر اول عَرَضی و حتی غیر لازم به نظر می آیند، در حقیقت دستاویزهای از پیش محاسبه شده ای هستند که به دنبالشان پادشاه از "من" می گذرد و نفس آماره را در مهار می آورد و بر طریقت راستین گام می نهد.

از دیدگاه انسان معاصر و بر بنیان ارزشهای او، پادشاهی که قتل زرگر را تأیید می کند، خود قاتل است و سزاوار کیفر. و آن کاملی که طیب راستین جانهاست و در رؤیای صادق پادشاه بر او پدیدار می شود و در این قتل دست دارد، شریک جرم قتل است. بنابراین، منطقاً خداوند منشأ چنین قتل نفسی است. حال اگر مسأله را طوری دیگر، آنطور که مولوی می بیند، ببینیم، چنین برداشت و استدلالی نوعی مسخرگی است و صرافای های عقل بوالفضول. اما حق داریم بپرسیم که برآستی انسان چیست؟ اگر نه آنست که وی وجودی است گذرا که پیشاپیش فرو رفتن وی در دل نیستی مقدرگشته است؟ شاید انسان، این موجود گذرا، دستاویزی است تا آن هويت یگانه از جریان هستی وی خود را نمایان سازد.

حدیث نبوی می گوید که جهان آفریده شده از نیستی و هستی یافته زیرا خداوند می خواست تا دوست داشته شود: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَجَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أُعْرَفَ» (گنج پنهان بودم. می خواستم تا شناخته شوم، پس عالم را آفریدم تا مرا بشناسند.) و چنین است که عشق علت آفرینش و جوهره هستی خداوند است و همزمان، همچون يك

راه، یگانه طریقتی که پیوستن به خداوند را میسر می گرداند. روزبهان بقلی، عارف نامی، می گوید: «پیش از بودش عوالم، خداوند (ربوبیت رب) خود عشق بود و عاشق و معشوق.»^{۲۴}

از نقطه آغاز عشق و احوالات ابتدایی آن نمی توانیم به عشق مطلق دست یابیم. برای رسیدن به مقصد غایی باید از مراتب میانی گذشت و آن عشق هایی است که آمیزه ای است از تمایلات جسمانی و شوقهای روحانی. چون باطن آدمی از تعلقات جسمانی پاک شد، کشش درونی او به سوی کسی خواهد بود که مظهر جمال و کمال و جلال خداوند است. به این ترتیب، جستجوگر حقیقت آماده می شود تا جمال ربوبیت را دیدار کند. پادشاه ابتدا اسیر عشق کنیزک می شود، زیرا وی آمادگی درک و پذیرش عشق دیگری را ندارد. هنوز درون وی از شوقهای روحانی بی بهره است. عشق روحانی چونان خورشیدی هر آن کس را که نزدیکش شود، می سوزاند و خاکستر می کند. ازینرو، شیدایی پادشاه به کنیزک آغاز طریقت اوست. کنیزک او را آماده می کند تا آن مظهر صفات الهی و آن کسی را که وحدت ذاتی خداوند در وی تجلی دارد، یعنی پیر کامل و دستگیر را بشناسد و در جذبۀ عشق او گرفتار آید. این کامل نیز به نوبه خود پادشاه سالک را به عشق خداوند، که مطلقیت عشق است، راه می نماید. در اینجا اشارتی به افلوطن داریم که در این باب با جلال الدین محمد مولوی هم سخن است:

اروس (Eros) همان عمل و کردار روح است. هر زمان که روح به سوی نیکی مطلق میل کند، اروس، روح را در این شوق به نیکی یاور می شود. اروس روح، در آن اوج ها خداوندی است که با نیکی مطلق از ازل متحد گشته است. اما نفسی که با ماده آمیخته، خود یک شیطان است.^{۲۵}

مراحل سفر به هم پیوسته است، اما این راهرو طریقت نمی تواند بیش از این اطلاعی به ما بدهد. آن هنگام که وی از مرزی می گذرد تا عالم خیال را پشت سر نهد و به مراتب برین حقیقت راه یابد، زمان فیزیکی از حرکت باز می ایستد. آگاهی و درک آدمی محو می شود و زبان به نهایت امکان خود می رسد. این سالک حقیقت تنها می ماند. او پیش روی جمال وصف ناپذیر خداوند ساکت و حیرت زده می ماند.

■ بخش نخست این مقاله در ایران نامه، شماره یکم، سال نهم (۱۳۶۹) آمده است.

پانویس ها:

1. Henry Corbin. *Corps spirituel et terre céleste*, Paris, 1979, p.10.

۲. عزیزالدین نسفی، کتاب الانسان الكامل، تهران، ۱۳۶۲، ص ۲۷۰.
۳. مثنوی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۷، صص ۱۳-۴۸.
۴. مثنوی، همان، دفتر دوم، ص ۱۱۴.
۵. حاج ملاهادی سبزواری، شرح اسرار، چاپ سنگی، تهران، ص ۱۴۰.
6. Henry Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophique*, Bibliothèque des Idées, Livre IV, p. IV.
۷. سبزواری، شرح اسرار، همان، ص ۱۴۰.
8. H. Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971, p. 153.
9. *Ibid.*, p. 67.
۱۰. مثنوی، همان، دفتر دوم، صص ۳۶۸۵-۸۶.
۱۱. همان، همانجا، ص ۳۶۸۰.
۱۲. همان، همانجا، ص ۳۲۹۱.
۱۳. همان، دفتر سوم، ص ۱۱۴۶.
14. H. Corbin, *L'homme de lumière*, op. cit. p. 103.
15. *Ibid.*, p. 103.
۱۶. قرآن، ۸۹: ۲۶-۲۷.
۱۷. ورود در مفهوم «ولایت» و مراتب آن در نظام اندیشه مولوی مستلزم بررسی تفصیلی و جداگانه است. برای اطلاع بیشتر و نام گذاری اطوار هفتگانه قلب نگاه کنید به: شیخ نجیب الدین رضای تبریزی، نورالهدایه، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۲۵، صص ۹۸-۱۸۳.
۱۸. همان، دفتر اول، ص ۷۳.
۱۹. همان، همانجا، صص ۵۵-۶۰.
۲۰. همان، همانجا، صص ۷۱-۷۲.
۲۱. همان، همانجا، ص ۷۰.
۲۲. همان، همانجا، ۱۱۴-۱۱۵.
۲۳. همان، همانجا، ص ۷۷.
24. H. Corbin, *En Islam iranien*, *Ibid*, Livre IV, p. VIII.
25. Plotin, *Ennéades* III, 4, p.80.

نقد و بررسی کتاب

جهانگیر آموزگار

نفت، دولت و صنعت گستری در ایران

Oil, State and Industrialization in Iran.

by Massoud Karshenas

Cambridge: Cambridge University Press, 1990

هدف اساسی این تحقیق دقیق و عالمانه آنست که نشان دهد درآمد نفت، برخلاف تجربیات گروهی از کشورهای نفت خیز (از جمله صادرکنندگان نفت در جهان سوم و همچنین انگلستان و هلند) نه تنها پانگیر توسعه اقتصادی نیست بلکه می تواند در سایه سیاست های اقتصادی معقول و متناسب به صنعتی شدن کشورهای در حال رشد و با توسعه بخش صنعت در کشورهای پیشرفته کمک کند. نویسنده با انتخاب ایران بعنوان نمونه، به ذکر عوامل تاریخی و سیاسی محدود کننده در ظرفیت های سازمانی اقتصاد ایران و ناتوانی های سیاستی دولت های حاکم می پردازد و سعی می کند یک چارچوب کلی برای تشریح روابط میان درآمد نفت، دولت و صنعت گستری ادامه دهد.

گرچه کانون توجه اصلی کتاب، سرعت رشد تولید و فراگرد تغییرات بنیادی اقتصاد ایران در سالهای ۱۳۵۶ - ۱۳۳۲ می باشد، دو فصل بزرگ به شرح توسعه اقتصادی ایران در دوران پیش از نفت اختصاص داده شده است. این فصول تاریخی به سوابق بنیادی واپس افتادگی اقتصادی ایران اشاره می کنند و ذهن خواننده را برای درک عوامل ریشه داری که در رابطه میان درآمد نفت و صنعتی شدن کشور نقش عمده ای بازی کرده اند آماده می سازد.

در این اثر ارزنده (که در اصل تز دکترای آقای کارشناس در دانشگاه کمبریج بوده است) رابطه کلی میان توسعه اقتصادی و تغییرات بنیادی در کشورهای صادرکننده نفت (بویژه ایران) بر مدار سه عامل همربط یعنی (۱) طرز تأمین هزینه های سرمایه گذاری، (۲) تعادل میان رشد بخش های مختلف اقتصادی و (۳) ارتباط میان توزیع درآمد و رشد اقتصادی جستجو می شود.

فصل اول کتاب به تشریح وضع اقتصادی کشورهای نفت خیزی اختصاص داده شده

است که در آن‌ها برخی از عوامل اولیه تولید بسیار کمیاب‌اند. نویسنده در این فصل بصورت قانع‌کننده‌ای استدلال می‌کند که گرچه می‌توان برخی از این عوامل کمیاب را در کوتاه‌مدت با کمک درآمد نفت از خارج بدست آورد ولی این کمبودهای بنیادی دیر یا زود دوباره ظاهر خواهد شد و رشد اقتصادی را در بلندمدت دچار اشکالات فراوانی خواهد ساخت. این واقعیت بخصوص از این جهت حائز اهمیت است که نفت یک ماده معدنی پایان‌پذیر است و اگر دولت بخواهد از وضع شکوفان ولی موقتی بازار نفت جهانی استفاده کند و با افزایش صادرات نفت به رشد سریع تولید ملی در کوتاه‌مدت بیفزاید زمینه را فقط برای رشد کاذب و ناپایدار فراهم خواهد ساخت. بهمین سبب نقش دولت در توسعه اقتصادی کشورهای نفت‌خیز حائز اهمیت خاصی است.

فصول دوم و سوم درباره ریشه‌های تاریخی واپس‌ماندگی اقتصادی ایران بحث می‌کند و بر دو عامل اصلی یعنی نوع حکومت مرکزی و ساختار روابط میان زارع و مالک تکیه می‌نهد. این دو فصل در واقع از سیر تکامل تدریجی اساس حکومت در ایران در دو دوره یعنی از اوایل قرن ۱۹ تا آخر دهه ۱۳۱۰-۱۳۰۰ و دوره میان جنگ‌های جهانی اول و دوم سخن می‌گویند و به تبدیل تدریجی نقش دولت در یک اقتصاد باز و آزاد (در سال‌های بعد از جنگ اول) به یک اقتصاد درون‌نگر و ملی‌گرا (در دهه ۳۰-۱۳۲۰) اشاره می‌کند.

فصل چهارم به بحث درباره پیدایش سازمان‌های سیاسی و افزارهای سازمانی تازه (مانند سازمان برنامه و بودجه) در دولت‌های بعد از جنگ دوم اختصاص یافته و در آن به نقش خاص درآمد نفت در تأمین هزینه‌های سرمایه‌گذاری دولت اشاره شده است. در این دوره، بزعم نویسنده، نقش دولت که در گذشته متوجه توسعه اقتصادی کشور در چارچوب یک اقتصاد روستایی بود به نقش تازه‌ای در نحوه توزیع و تخصیص مازاد درآمد نفت مبدل گردید. به نظر نویسنده، دو عامل مؤثر در این تحولات یکی قدرت خودکامه دولت (یعنی دربار و سرآمدان حکومت) در برابر مجلس و ملت، و دیگری نقش مرکزی دولت در تعیین و تخصیص قسمت اعظم سرمایه‌گذاری در اقتصاد کشور بود.

فصل پنجم درباره نقش دولت به تشریح جریان سرمایه‌گذاری در دوره ۱۳۴۲-۱۳۳۲ می‌پردازد و این دوره را دوران شکوفائی «نیمه آزاد» اقتصاد ایران پس از حل مسأله نفت می‌شمارد. در این دوره، سرمایه‌های برون‌مرزی شایان توجهی (بصورت کمک‌های خارجی و افزایش فروش نفت به خارج) به دست دولت رسید. ورود این سرمایه‌ها به کشور و توزیع آنها بوسیله دولت و سازمان برنامه باعث گردید که تغییرات

بنیادی ژرفی در اقتصاد ایران بوجود آید. نقش دولت در این تغییرات در دو جهت خاص تجلّی داشت. جهت اول، سوق دادن سرمایه‌گذاری به صنایعی که تقاضاهای داخلی را ارضاء می‌کرد و جهت دوم اصلاحات ارضی و کشاورزی بود. هر دو این اقدامات، موضع سرمایه‌داران سنتی (یعنی بازاریان و مالکین) را به خطر انداخت و به بحران اقتصادی سالهای ۴۱-۱۳۴۰ منجر شد. بحران مزبور بنوبه خود سبب تغییرات سازمانی تازه‌ای گردید که مقدمات رشد سریع اقتصادی سالهای ۱۳۴۱-۱۳۵۶ را بر اساس تازه‌ای فراهم ساخت.

بزعم نویسنده، بازرگانی و صنعت گسترگی «نیمه آزاد» دولت در دهه ۴۰-۱۳۳۰ برای ائتلاف گران سه‌گانه سنتی ایران (یعنی بازاریها، مالکین و رژیم سلطنتی) بسیار پرثمر بود. لیکن این سیاست به کسری شدید ترازپرداختهای خارجی و تورم بهای کالاها و خدمات انجامید و بحران سالهای آخر این دهه را پدید آورد. در نتیجه بروز این بحران که رشد اقتصادی را متوقف می‌ساخت، رژیم ناگزیر گردید که خود را از متحدین و مؤتلفین سنتی خویش جدا کند. یکی از مظاهر عمده این روش تازه همان زیر و رو کردن نظام کشاورزی کشور بود که بنوبه خود اثرات گسترده‌ای در رشد اقتصادی بعدی بوجود آورد. دخالت دولت در تغییر نظام سنتی روستائی در تاریخ معاصر ایران تالی نداشت و اصلاحات ارضی کلیه جوانب توسعه کشاورزی ایران را تحت الشعاع خود قرار داد.

بحث درباره اصلاحات ارضی و نتایج آن در اقتصاد کشور موضوع اصلی فصل ششم کتاب را تشکیل می‌دهد. نویسنده معتقد است که علی‌رغم تصوّر عمومی، بخش کشاورزی در این دوره نه تنها تحت الشعاع صنایع قرار نگرفت بلکه کمکهای فراوانی نیز دریافت کرد که بهمراه نوآوریهای بنیادی به افزایش تولید این بخش منجر گردید و یکی از عوامل اصلی بی‌ثباتی اقتصادی در دهه ۴۰-۱۳۳۰ یعنی افزایش بهای خواربار را از میان برداشت. لیکن همانگونه که اصلاحات ارضی به موانع کشاورزی سنتی در راه صنعت گسترگی پایان داد، توزیع درآمد را در داخل این بخش بصورت نامطلوبی دگرگون ساخت و به توقع روستائیان برای تملک زمین افزود.

توسعه بخش کشاورزی ایران پس از اصلاحات ارضی به نظر نویسنده نمونه بارزی از تجربیات سایر کشورها را نشان می‌دهد. بدین معنی که پس از این اصلاحات، اختلاف درآمد میان روستائیان افزایش یافت، مالکیت زمین رو به تمرکز گذاشت و از نیروی کار

در این بخش بطور نسبی و مطلق کاسته شد. راه صحیح برای جلوگیری از این رویدادهای نامطلوب این بود که دولت اعتبارات بیشتری به بخش کشاورزی اختصاص می‌داد، اعتبارات موجود به نحو بهتری میان روستائیان فعال توزیع می‌گردید، از سرمایه‌گذاری در طرح‌های عظیم کم بازده پرهیز می‌شد، نحوه تصمیم‌گیری در مسائل کشاورزی از صورت متمرکز و دستور از بالا بشکل دموکراتیک محلی درمی‌آمد، نظام مالیاتی بهتری بمنظور توزیع عادلانه درآمد و بهره‌برداری بهتر از زمین برقرار می‌گردید و زمین‌های زیر سد میان روستائیان متعددی تقسیم می‌شد. بگفته نویسنده، اتخاذ سیاست‌های فوق هنوز درمان قاطعی برای رفع گرفتاریهای بلندمدت کشاورزی سنتی ایران (یعنی کمبود بازدهی کار و زمین) نمی‌توانست باشد و فقط چاره میان‌مدتی به حساب می‌آمد. تنها قدمی که می‌توانست به کاهش فقر روستائی در بلندمدت کمک کند همان مهاجرت روستائیان به مراکز شهری و جذب آنان در فعالیتهای صنعتی بود.

فصل هفتم به طرز دخالت دولت در فراگرد صنعت گسترده‌تری ایران در بخش خصوصی و بخش عمومی در سالهای ۵۶-۱۳۴۲ اختصاص داده شده است و تأثیر سیاست‌های دولتی را روی عرضه و تقاضای ملی بررسی می‌کند. بنظر نویسنده فراوانی ارزشهای خارجی در دست دولت بدنبال توسعه صادرات نفت فرصت داد که کالاهای سرمایه‌ای و نیمه ساخته مورد نیاز صنایع به آسانی از بازارهای خارجی تهیه شود. تخصیص اعتبارات هنگفت از سوی بانکهای صنعتی به بخش خصوصی موجب شد که افراد تازه‌ای از این تسهیلات استفاده کنند و با بهره‌گیری از سرمایه‌گذاران عظیم دولت در بخش عمومی و بسته بودن بازار حمایت شده داخلی فرصت‌های کم نظیری را که در پیش بود دریابند. افزایش روزافزون هزینه‌های بخش دولتی، فراوانی نیروی کار و ارزانی نسبی خواربار (با کمک واردات مواد غذایی) باعث شد که صنعت گسترده‌تری کشور در محیطی بسیار مساعد و فارغ از فشارهای تورمی انجام گیرد. لیکن این توسعه صنعتی بعقیده نویسنده نقاط ضعف فراوانی داشت. همان فراوانی درآمد نفت که رشد چشمگیر صنعتی را امکان‌پذیر ساخت در عین حال سبب شد که برنامه‌ریزان از توجه به مسئله ایجاد کار و توزیع عادلانه درآمد غافل بمانند و در نتیجه انبوه کارگران صنعتی در فعالیت‌های کم بازده و تکنولوژی‌کنند و متمرکز شدند. سیاست مالیاتی دولت هم از تمرکز درآمد و ثروت در میان گروه‌های مرفه جلوگیری نکرد. نتیجه این سیاست، و عدم توجه دولت به توزیع عادلانه درآمد، باعث گردید که درآمد ملی در دست یک دسته کوچک از کل جمعیت کشور متمرکز گردد و ساختار بازار داخلی و تقاضای نهائی برای فرآورده‌های

صنعتی بالمآل از سوی این اقلیت تعیین شود. بدین ترتیب، با آنکه رشد اقتصادی کشور در دوران مورد نظر بسیار چشمگیر می نمود امکان ادامه این رشد سریع در بلندمدت قابل تردید بود و گرفتاریهای تراز ارزی مطمئناً و یکی پس از دیگری در رشد متوالی کشور وقفه ایجاد می کرد.

فصل هشتم به بخش نفت و درآمد حاصل از آن توجه دارد. نویسنده در این فصل به نقش منابع خارجی در شکل دادن به توسعه اقتصادی ایران اشاره می کند، از وابستگی زیاده از حد سرمایه گزاری داخلی به کالاهای وارداتی سخن می راند، و رشد تولید ملی را رشدی «منحط» می خواند. استدلال نویسنده در این است که گرچه منابع خارجی برای توسعه داخلی هر کشور رشدجو بسیار لازم و مفید می باشد اما ورود سرمایه از بیرون به ناچار نظام توزیع درآمد را در داخل کشور به نحو نامطلوبی دگرگون می سازد و پیش از آنکه به ظرفیت تولید ملی برای عرضه کالا بيفزاید سطح تقاضا برای مصرف را بالا می برد و در غیاب سیاست های موثر به انحطاط رشد ملی دامن می زند. بنظر نویسنده، چنانچه توزیع درآمد در ایران بطور عادلانه تری انجام می گرفت، رشد داخلی با وابستگی کمتری بر درآمد نفت پیش می رفت و دوام پذیرتر می شد.

فصل کوتاه نهم، خلاصه و نتیجه بررسی کلی کتاب را به دست می دهد. نویسنده با الهام گرفتن از تجربه توسعه اقتصادی ایران میان سالهای بعد از ملی شدن نفت و انقلاب ۱۳۵۷ یک الگوی کلی برای کشورهای نفت خیز جهان سوم به دست می دهد. او برای تهیه این الگو از سوابق تاریخی اقتصاد ایران در دوران فترت (قرن نوزدهم) و سالهای جنبش (آغاز سلسله پهلوی تا شروع بهره گیری وسیع از منابع نفتی) استفاده کرده، تز اصلی خود را بر پایه یک رابطه سه جانبه میان ساختار تاریخی اقتصاد کشور، امکانات موجود برای دخالت دولت، و اتخاذ سیاست های مطلوب استوار می سازد.

بزعم نویسنده، پیوستن ایران به اقتصاد جهانی در قرن نوزدهم منجر به یک رشته تغییرات پی گیر اقتصادی، سیاسی و اجتماعی در کشور شد که نتیجتاً به اقتصاد قرون وسطایی ایران پایان بخشید. در این گیر و دار، دولت مرکزی هم از لحاظ موقعیت ممتاز خود در رابطه با کشاورزی سنتی و هم از جهت فراهم ساختن وسائل جهانگرایی اقتصاد کشور نقش بسیار مهم و حساسی بازی کرد. ولی عدم تمرکز قدرت در دوران قاجار و رقابت ابرقدرتها در ایران باعث گسیختن رشته های حکومت شد و اقتصاد ایران را بیش از پیش بصورت بازرگانی درآورد. از هم پاشیدگی حکومت و همچنین نظام زمین داری سنتی، ایران را به نظام مالکیت های بزرگ وابسته به اشراف و مالکین دور از ده نشین

مبتدل کرد، آزادی تجارت در این دوره از قدرت انحصاری اصناف کاست ولی واردات ارزان بهای کالاهاى صنعتى مانع از آن شد که نظام سرمایه‌دارى پیشرفته در ایران بوجود آید و در نتیجه بخش تولید کالا فقط بصورت ساده و ابتدائى جانشین نظام اصناف شد. سعى برخى از بازرگانان معتبر برای ایجاد صنایع مدرن، در اثر نبودن زیربنای لازم و کمبود حمایت دولت با شکست روبرو گردید و وابستگی مشترکى میان بخش‌هاى صنعتى و کشاورزى بوجود نیامد.

رابطه تازه میان دولت و اقتصاد ملی از دهه ۱۳۰۰ به بعد آغاز گردید. هرج و مرج داخلی و ترس از سلطه کمونیسم موجب شد گروه‌هاى حاکم که در قرن ۱۹ مانع اصلاحات بنیادى بودند همگى در حمایت از یک دولت مرکزی پرقدرت همصدا شوند. کاهش اهمیت رقابت روس و انگلیس در ایران به رضاشاه فرصت داد که از پیشرفتهای اقتصادى گذشته، افزایش بازرگانى جهانى، امکانات برقرارى مالیات‌هاى غیرمستقیم و درآمد نفت استفاده کرده موقعیت خود را مستحکم سازد و نیازی به اصلاحات اساسى و بنیادى (مثل اصلاحات ارضى) نداشته باشد. در عین حال افزایش قدرت مالکین و ادامه نظام نیمه فئودالى در کشاورزى مانع رشد سریع اقتصادى گردید. فعالیت‌هاى دولت در صنعت در دهه ۱۳۱۰ نیز زاینده یک برنامه حساب شده نبود بلکه بدنبال رکود اقتصادى جهانى و لزوم مقابله با آن صورت گرفت.

در دوره میان دو جنگ اول و دوم، که بازرگانى خارجى کندتر شد، قیمت‌هاى جهانى بزیان صادرکنندگانى مثل ایران گرائید و دسترسی به سرمایه‌هاى خارجى نیز بسیار محدود گردید. هزینه سرمایه‌گزارى دولت در این دوره ناچار از راه تجهیز منابع داخلی یعنی کشاورزى فقیر کشور و از طریق تحمیل مالیات‌هاى غیرمستقیم و انحصارات دولتى تأمین شد. لیکن بعلت نفوذ مالکین بزرگ، بار سنگین این سرمایه‌گزارىها بطور عادلانه بر دوش ملت گذارده نشد. ضعف دولت در برابر شرکت نفت ایران و انگلیس نیز موجب شد که ایران بیش از ۱۰ تا ۱۵ درصد از فروش نفت بعنوان سهم مالکیت دریافت نکند، و درآمد نفت نقش عمده‌اى در توسعه اقتصادى ایران نداشته باشد.

پس از جنگ جهانى دوم، ملی شدن صنعت نفت و اصلاحات اقتصادى اساسى در سرلوحه اقدامات دولت قرار گرفت. رویدادهای برون‌مرزى مانند افزایش مداوم بازرگانى بین‌المللى، فراوانى سرمایه‌هاى دولتى و خصوصى خارجى، و پیدایش شرکت‌هاى چند ملیتى و تحرک تکنولوژى تازه به رشد اقتصادى ایران کمک کرد. مهمتر از همه جهش بی سابقه درآمد نفت بعد از سال ۱۳۳۲ و دستیابى به سرمایه‌هاى خارجى

دست دولت را در فراگرد توسعه اقتصادی و سرمایه‌گذاری روزبه روز قوی‌تر کرد. وظیفه دولت رفته رفته از کارتجهیز منابع برای تشکیل سرمایه به وظیفه تخصیص و توزیع سرمایه‌های آماده و متمرکز در دست خود تبدیل گردید. سازمان برنامه و بودجه و بانکهای اختصاصی کشاورزی و صنعتی جانشین شرکتها و انحصارات دولتی گذشته شدند. افزایش درآمد نفت نه تنها صنایع فراوان تازه‌ای برای سرمایه‌گذاری در اختیار دولت گذاشت بلکه موانع دیگری را نیز که در گذشته در سر راه دخالت دولت وجود داشت از میان برداشت.

لیکن گروه‌های حاکمی که در دوران کوتاه آزادی سیاسی بعد از جنگ از دولت پشتیبانی می‌کردند (یعنی مالکین بزرگ، بازاریها، و روحانیون) رفته رفته با خود کامگی حکومت در ستیز شدند و بحران سیاسی و مذهبی سال ۱۳۴۲ را پیش آوردند. اقدامات دولت در زمینه اصلاحات ارضی و تشویق صنعت گسترده‌تری برای تأمین نیازمندیهای داخلی رویدادهای تازه‌ای را به میان آورد. اتحاد دولت با مالکین بزرگ، بورژوازی بازار و روحانیون تضعیف گردید و بجای آنها یک دسته صنعتگر وابسته به رژیم بوجود آمدند که در سایه دسترسی به سرمایه‌های خارجی و وامهای کم بهره دولتی صنایع نوینی را در کشور بوجود آوردند. در عین حال نظام اصلی حکومت بجای گرایش به دموکراسی رفته رفته بسوی تمرکز بیشتر گرائید و گروه محدودی از سردمداران کشور که در رأس آن پادشاه و دربار بود هیأت حاکمه نوین ایران را پیاساختند. در این نظام تازه، بر بهره‌گیران از خوان نعمت دولت افزوده شد. طبقات متوسط اجتماع، کشاورزان تازه مالک شده و کارگران کارگاههای صنعتی به گروه بهره‌مندان دولتی پیوستند و حاضر شدند در قبال رفاه مادی و امتیازات اقتصادی، از دخالت در سیاست خودداری کنند.

بعقیده نویسنده، گرفتاری اصلی توسعه اقتصادی ایران در سالهای ۵۶-۱۳۳۱ را می‌توان در رشد ناموزون و کم‌بازده بخش صنعت یعنی اتکاء زیاد از اندازه به واردات مواد اولیه و نیمه ساخته، بوجود نیاموردن امکانات کافی برای ایجاد کار و استخدام کارگر، و توزیع نامناسب درآمد دانست. گناه بخش نفت در این ماجرا آن بود که به دولت امکان داد هزینه‌های خود را بالا برد و سرمایه‌گذاری بخش دولتی را وسعت دهد بدون آنکه ناگزیر باشد از مصرف گروههای مرفه بکاهد. نتیجه این دست و دل بازی دولت همانا سوق دادن تقاضای داخلی به سوی تولید کالاهای و اثره دولتمندان و عدم توجه به تولید کالاهای مورد مصرف عامه بود و چنین بخش محدودی از صنعت در بخش خصوصی طبعاً نمی‌توانست در بلند مدت و در غیاب درآمد سرشار نفت پایدار بماند.

یک نقد کوتاه از اثری استادانه و پیچیده، هر اندازه نیز که به منظور نویسنده وفادار باشد باز کار آسانی نیست. رو بهمرفته، ارزش والای علمی کتاب آقای کارشناس بقول معروف و بگفته منطقین، بیشتر مدیون صغرا و کبرای قضیه است تا نتیجه آن. جان کلام نویسنده، دائر بر این که درآمد نفت گل بی خاری در جمع اقتصاد ایران (یا سایر کشورهای فروشنده نفت) نبوده است، برای اکثریت صاحبنظران مورد تردید نبوده و نیست. بررسی های گوناگونی که در سالهای اخیر به صورت مقاله یا کتاب در باره آثار نفت در توسعه اقتصادی کشورها منتشر شده است همگی ناظر بر این حقیقت اند که درآمد نفت فقط کلید گشایش دروازه های ترقی و رفاه نبوده، بلکه در اثر دگرگون ساختن وضع عرضه و تقاضا سدهای تازه ای در پیش راه تداوم رشد اقتصادی بوجود آورده است.

و یژگی برجسته و شایان توجه کتاب «نفت، دولت و صنعت گسترده در ایران» مدیون ژرفا و طرز پژوهش آن است. آگاهی وسیع آقای کارشناس از منابع علمی موجود، تجزیه و تحلیل عمیق عقاید و دلائل دیگر نویسنده گان، جمع آوری، تنظیم و ارائه اطلاعات دست اول در باره گذشته اقتصاد ایران، و موشکافی های بخردانه (و متکی به پانویس های بیشمار) در رد و قبول نظرات مختلف از جمله عواملی هستند که به کتاب ایشان ارج خاصی می بخشد.

انتقادهای آقای کارشناس از سیاست های رژیم سابق در بخش های کشاورزی و صنعت گرچه مورد تأیید اکثر پژوهشگران غربی و برخی از ناراضیان ایرانی است شاید برای قاطبه پایه گذاران صنعت و بانیان اصلاحات کشاورزی در ایران قابل قبول نباشد و یقیناً با اعتراضاتی رو برو خواهد بود. از این گذشته، تأکید نویسنده در مربوط ساختن نتایج توسعه اقتصادی ایران به ساختار سنتی و تاریخی کشور تا حدی با واقعیات معاصر مغایر بنظر می رسد. تجربه کشورهای مختلفی مانند انگلیس، نروژ، هلند، مکزیک، نیجریه و اندونزی که با داشتن سوابق تاریخی، فرهنگی، سیاسی و مذهبی کاملاً متفاوت با ایران در سایه درآمدهای نفت یا گاز با گرفتاریهای اقتصادی نظیر ایران مواجه گشته اند، پذیرفتن وجود ارتباط مستقیم میان تجربه ایران در اواخر قرن بیستم و ساختار سنتی آن در قرن نوزدهم را تا حدی مشکل می کند.

بهر تقدیر، وجود چنین ایرادات و اعتراضاتی از اهمیت اساسی کتاب آقای کارشناس برای علاقمندان به مسائل اقتصادی (بویژه پژوهشگران اهل فن) نمی کاهد، و گرچه کتاب مزبور برای آگاهان در رشته اقتصاد و توسعه اقتصادی نوشته شده است مطالعه آن برای تاریخ نویسان دوران پهلوی و محققین انقلاب اخیر ایران از هر جهت

سودمند بنظر می رسد.

محمد توکلی طرقي

میرزا آقاخان کرمانی: نامه‌های تبعید

به‌کوشش هما ناطق و محمد فیروز، چاپ اول (بُن: مؤسسه انتشارات حافظ، ۱۳۶۵) ۲۰۱ صفحه

همزمان با دگرگونی‌های سیاسی و اجتماعی در دهه گذشته، تاریخ‌نویسی ایران نیز دگرگونی‌های بزرگی را تجربه کرده است. با دگرديسي نگرش اکنونیان، گذشته و درگذشتگان نیز دگرسان شده‌اند: گمنامان نامدار، خوشنامان بدنام، رویدادهای بی‌اهمیت تاریخ‌ساز، و حادثه‌های دوران‌ساز رخدادهایی روزمره بازشناخته شده‌اند. رویدادها و متن‌هایی کنار گذاشته شده و حادثه‌ها و اسناد نویافته و نوپرداخته‌ای جلب‌توجه کرده‌اند. در این روند بازنگریها و بازکاوها، تاریخ و گذشته بازآفریده شده است.^۱

این بازآفرینی گذشته بیانگر پیوند تاریخ، تاریخ‌نگر، و تاریخ‌نویس است. هر زمانه و نسل و گرایش اسناد و رویدادهای تاریخی را با حال و خیال و آرزوهای خویش درمی‌آمیزد و از آمیزشی اینگونه «حقیقت» و «واقعیت» تاریخی را باز می‌سازد. چگونگی بازسازی و بازپردازی حقایق و واقعیت‌های تاریخی اهمیتی تاریخ‌شناسانه دارد.^۲ بی‌توجهی ناقدانه و سنجش‌گرانه^۳ به دگرگونی همزمان گذشته و حال و روش‌شناسی تاریخی، تاریخ‌نویسی را به حرفه‌ای مُنتاژگرانه برای سندسازی، مدرک‌پردازی، قهرمان‌پروری، حقیقت‌سازی، و یکتا‌پرستی تاریخی تبدیل می‌کند. بدین‌سان تاریخ‌نگاری علمی و دانشگاهی با تاریخ‌پردازی سیاسی و ایدئولوژیک یکی می‌شود.

وقایع و حقایق تاریخی کشف شدنی نیستند و تاریخ‌نویسی حرفه‌ای خنثی و بی‌طرف نیست.^۴ تاریخ‌نگار و تاریخ‌پرداز، چون شاعر و داستان‌سرا، آفریدگار جهانی هستند که خود می‌جویند.^۵ هر دو تاریخ‌نویس‌اند و گذشته و اسناد را، که خمیرمایه حرفه‌شان است، با

حال و فکر و خیال و آمال خویش درمی آمیزند. تاریخپرداز، اما، در گذشته و مدارک تاریخی حقیقتی یگانه را می جوید که به خدمت سیاست و ایدئولوژی گیرد. تاریخنگار، اگرچه به گفتگوی با تاریخ می پردازد و گذشته را با حال خویش درمی آمیزد، اما به گذشتگان نیز گوش فرا می دهد، حقایق چندگانه را باز می شناسد، و داستانی می پردازد که با مدارک و اسناد هم‌آوا و هم‌نواست.^۶ هم‌آوایی با گذشتگان و چندگانگی حقایق تاریخی، تاریخنگاری را از تاریخپردازی، که یگانگی حقایق و واقعیت‌های تاریخی را می جوید، جدا می سازد. تاریخنگار شخصیت چندگانه چهره‌های تاریخی، و اختلاف، ناسازگاری، ناهماهنگی، و چند آوایی اسناد و مدارک را می پذیرد و داستانی می نگارد که بیانگر این چندگانگی هاست.^۷ ولی تاریخپرداز چهره‌ها، واقعیت‌ها و حقایق یگانه را می پسندد و آنچه را که با فکر و خیالش همسان نباشد از روایت و اسناد می زداید.

در بازآفرینی‌های تاریخ در دهه گذشته، سده پیش از پهلویان چشمگیرانه دگرگون شده است. چاپ نسخه‌های خطی، مدارک و اسناد خصوصی، و انتشار دوباره کتاب‌ها و نوشته‌های کمیاب در این دگرگونی‌ها سهم بسیاری داشته است. واکنش به تاریخپردازی دوره پهلوی و کوشش برای بازآفرینی شخصیت تاریخی مناسب در مبارزات سیاسی و فرهنگی پس از انقلاب نیز در تغییر چهره آن زمانه نقش مهمی داشته است. بازنگاری تاریخ انقلاب مشروطیت و چهره‌هایی چون شیخ فضل الله نوری از این دست است.

میرزا آقاخان کرمانی (۱۲۷۰-۱۳۱۳ هـ/ق/ ۱۸۵۴-۱۸۹۶)، که خود به گونه‌ای آغازگر سنجشگری تاریخنگاری در ایران بوده است، نیز از جمله کسانی است که در چندین سال گذشته بازشناخته شده و کوشش‌هایی نیز برای نشر و بررسی آثارش آغاز گشته است.^۸ انتشار نامه‌های تبعید به ویراستاری هما ناطق و محمد فیروز تلاشی در این زمینه است.

نامه‌های تبعید عنوانی است که ویراستاران برای مجموعه نامه‌های میرزا آقاخان کرمانی به میرزا ملکم خان ناظم الدوله (۱۲۴۹-۱۳۲۶ هـ/ق/ ۱۸۳۳-۱۹۰۸) برگزیده‌اند. نامه‌های تبعید در برگیرنده ۳۵ نامه است که میرزا آقاخان کرمانی بین ۱۳۰۸ تا ۱۳۱۱ به ملکم خان نوشته است (صص ۴۷-۱۶۸). به پیوست نیز نمونه‌ای از اشعار میرزا آقاخان، نامه‌هایی از شیخ احمد روحی، محمود فاضل کرمانی، میرزا طاهر تبریزی و «یکی از اصحاب باب» که به میرزا ملکم خان نوشته‌اند همراه با یک نامه «ناتمام از يك ناشناس» به چاپ رسیده است (صص ۱۷۱-۱۹۶). پیشگفتار نامه‌های تبعید به قلم هما ناطق، تاریخنگار برجسته و پرکار، که چندین رساله ارزنده درباره قرن نوزده ایران نگاشته، نوشته است.^۹

ویراستاران توضیح می دهند که نامه‌های میرزا آقاخان را «محمد فیروز از نسخه‌های خطی کتابخانه ملی پاریس» نسخه‌برداری کرده و «رونوشتی دیگر از همین نامه‌ها هم همراه با

عکس‌هایی از خط میرزا آقاخان» را محمدعلی جمالزاده در اختیارشان گذاشته است (ص ۴۳). دریغ است که عکس اصل این نامه‌ها، بجز نامه‌ای که آذین بخش روی جلد است، به چاپ نرسیده است. ویراستاران هیچگونه توضیحی نیز درباره یکسانی یا فرقه‌های نسخه کتابخانه ملی پاریس با آنچه در اختیار جمالزاده است نمی‌دهند. چه‌بسا برای پژوهشگران، این نسخه چاپی نامه‌های میرزا آقاخان کرمانی جانشین اصل شود و اساس بررسی‌های آینده قرار گیرد. به این ترتیب، اگر اصل دست‌نوشته‌های میرزا آقاخان کرمانی نیز همراه او می‌بود به ارزش علمی نامه‌های تبعید می‌افزود.

«پیشگفتار» همانا ناطق نظام تفسیری خاصی را برای بازخوانی این نامه‌ها و بازاندیشی تاریخ فراهم می‌آورد. سنجش این «پیشگفتار» می‌تواند درآمدی برای سنجش تاریخنگاری و تاریخ‌پردازی در ایران کنونی باشد.

در صفحه آغازین «پیشگفتار» آمده است، «از نظر عموم میرزا آقاخان متفکری است ناشناخته. آثار مهم و ارزنده او هنوز نایاب و یا به صورت دست‌نوشته در مجموعه‌های خصوصی مدفونند. نظام شاهی بدان عذر که این آثار ضد سلطنت بودند، حق انتشار نداد. حکومت اسلام هم از آن روی که آن نوشته‌ها با دیانت درافتاده‌اند، نسخه‌های معدود و باقی را از کتابخانه‌ها جمع‌آوری نمود.» (ص ۱۳). در اینکه میرزا آقاخان هنوز ناشناخته است و بسیاری از آثار او نیز به چاپ نرسیده حرفی نیست. اما اینکه چرا چنین بوده است پرسشی است که نیاز به بازاندیشی دارد. برای پاسخ گفتن بدین پرسش لازم است بدانیم: کی، کی و کجا کوشید آنها را منتشر کند و «نظام شاهی» حق انتشار نداد، و کی و کجا «حکومت اسلام» نسخه‌ها را جمع‌آوری کرد؟ تاریخ‌پرداز نیازی به پاسخ بدینگونه پرسش ندارد. اما پاسخ بدین پرسش، که بیانگر چگونگی رابطه قدرت و دانش تاریخی است، وظیفه تعهدهای حرفه‌ای تاریخنگار است. تاریخنگار متعهدی که به اجتماعش نیز متعهد است مسئولیتی دوجانبه دارد: هم تعهد به تاریخ و هم تعهد سیاسی. این مسئولیت و تعهد دوجانبه است که یک تاریخنگار را از یک تاریخ‌پرداز، که برای پیشبرد اهداف خود به نام «تاریخ» حکم عام صادر می‌کند، جدا می‌سازد.

اصل نامه‌های تبعید را همسر میرزا ملکم خان به کتابخانه ملی پاریس اهدا کرده که در مجموعه ۱۱ جلدی شماره‌های ۱۹۸۷ تا ۱۹۹۷ رده نسخه‌های خطی فارسی نگهداری می‌شود.^{۱۰} در سالهای ۱۳۴۸-۴۹ محمد کشمیری بیست و هشت فقره از نامه‌های میرزا آقاخان کرمانی به میرزا ملکم خان را همراه با عکس آنها در نشریه بررسی‌های تاریخی به چاپ رسانیده است.^{۱۱} کشمیری، برخلاف ویراستاران نامه‌های تبعید، نامه‌ها را یک به یک شماره‌گذاری کرده و نمره برگ و مجموعه را نیز برای هر نامه ذکر می‌کند. بدینسان خواننده می‌تواند متن چاپی نامه‌های میرزا آقاخان کرمانی را در بررسی‌های تاریخی با متن اصلی،

که به پیوست آمده، بسنجد. اما نامه‌های تبعید، بعکس، از هرگونه نظم و ترتیب زمانی عاری است و هیچگونه اطلاعات مدرک شناسانه در اختیار خواننده قرار نمی‌دهد. ویراستاران نامه‌های تبعید در متن از نشر نامه‌های میرزا آقاخان کرمانی در مجله بررسی‌های تاریخی که «نشریه ستاد بزرگ ارتشداران» «نظام شاهي» بود سخنی نمی‌گویند، اما در یکی از حاشیه‌ها (یادداشت ۹، ص ۱۹۷) چندین بار به نامه‌های میرزا آقا خان در بررسی‌های تاریخی ارجاع داده می‌شود.^{۱۲} آیا شایسته است که يك تاريخنگار با حکمی شعارگونه بر علیه «نظام شاهي» و «حکومت اسلام» اسناد و مدارکی را که به چاپ رسیده نادیده بگیرد؟

در بازشناسی میرزا آقا خان کرمانی — که بی شک یکی از اندیشمندان بزرگ ایران در قرن گذشته است — ناطق لازم دیده است چهره تاریخی میرزا ملکم خان را بازپردازد؛ کاری که چندی پیشتر با برداشتی جدید از پیدایش اندیشه «حکومت اسلامی» آغاز کرده بود:

اندیشه و پرداخت حکومت اسلامی در جلوه امروزی آن از روحانیان نبود. از روشنفکران بود. . . در این زمینه نقش بسزا را میرزا ملکم (۱۸۳۲-۱۹۰۸)، صاحب روزنامه قانون و «پدر قانون اساسی ایران» داشت. او بود که نخستین بار در روزنامه قانون برنامه حکومت اسلامی ریخت.^{۱۳} این نوشته، همانند بسیاری از دیگر نوشته‌های هما ناطق، نوسانی است میان تاریخنگاری و تاریخپردازی. ناطق در بازنگری به مقدمه‌ای که در سال ۱۳۵۴ بر نشر دوباره روزنامه قانون نوشته بود، می‌نویسد:

پیش از آنکه برنامه اسلامی ملکم را بشکافم، به یادآوری این نکته بسنده می‌کنم که روزنامه قانون را من خود در سال ۱۳۵۴ به چاپ سپردم. درآمدی هم نوشتم. امروز باید اعتراف کنم که یا آن روزنامه را درست و چنانکه می‌بایست نخوانده بودم، و یا چون هنوز رژیم اسلامی در کار نبود، از روی هر آنچه بیش از همه فراخور پژوهش بود، سرسری گذشتم. امروز در این نوشته به نقد خود می‌نشینم و می‌کوشم که به جبران خطای آن دید و دیدگاه برآیم.^{۱۴}

این خودسنجی و بازاندیشی البته ستودنی است، اما ملکم خانی که این بار نمودار می‌شود کار تاریخ نگاری است که هر بار در نشریه قانون به نام «اسلام»، «ولایت»، «حزب الله»، «الله اکبر»، و «امت» برمی‌خورد، آوارگی و تبعید خویش را به یاد می‌آورد.

در «پیشگفتار» لغزشها و سهل انگاری‌های فراوان وجود دارد. بسیاری از نقل قولها با اصل متنی که چاپ کرده‌اند یکسان نیست و مراجعی نیز که ذکر کرده‌اند دقیق نیست. مثلاً، در صفحه ۱۴ «نان یومیه را تحصیل . . . آمده در حالی که در مأخذ «مقتدر بر نان یومیه . . .» است و «مدتها معطل و سرگردان» در مأخذ «مدتها در ولایت غربت معطل و سرگردان» است.^{۱۵} در این دو مورد (نقل قول ۴، ص ۱۴) به صفحه ۲۹۹ اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی نوشته فریدون آدمیت رجوع داده شده، اما آن نقل‌ها در صفحه ۳۰۰ است. یادداشت بعدی (نقل قول ۵، ص ۱۵) خواننده را به «همانجا» (یعنی اندیشه‌های میرزا آقا

خان کرمانی، ص ۲۹۹) رجوع می‌دهد (یادداشت ۵، ص ۱۹۷). اما آنچه نقل شده در نامه «مورخ اول جمادی الاول ۱۳۱۲ به میرزا علیرضای طبیب»، که نزدیک به دو سال بعد از نامه پیشین («مورخ ۷ ذیقعدۀ ۱۳۱۰») نوشته شده، پیدا می‌شود. نامه اینچنین نقل می‌شود: «این جزئی جیفه دنیا آنقدر ارزش ندارد که به تصور غصب حرام آن، یکدفعه شما طایفه نجیب و خاندان اصیل اینطور علاقه و دوستی و برادری و مادری را گسسته نمایید» (ص ۱۵). به روایت آدمیت این عبارت در اصل چنین است: «این جزئی جیفه دنیا اینقدر اهمیت ندارد که به تصور غصب حرام آن، یکدفعه شما طایفه نجیب درویش و خاندان قدیم اصیل، اینطور علاقه دوستی و خویشاوندی و برادری و مادری را گسسته و قطع نمایید. . .»^{۱۶} ناطق «اینقدر اهمیت» را به «آنقدر ارزش»، «طایفه نجیب درویش و خاندان قدیم اصیل» را به «طایفه نجیب و خاندان اصیل»، و «علاقه دوستی و خویشاوندی» را به «علاقه و دوستی» تبدیل کرده است. وی در نمونه دیگری از همان نامه «حرکت حق ناشناسانه» را به «حرکت ناحق» و «زیاده بر حد نادم و پشیمان» را به «زیاده بر حد پشیمان» بدل کرده است (ص ۱۵).^{۱۷}

در یادداشت ۱۰ (ص ۱۹۷) توضیحی پیرامون اشتباه عبدالحسین آگاهی داده می‌شود، ولی نامی از عنوان مقاله، سال و شماره آن در نشریه دنیا برده نمی‌شود. در همان یادداشت اگرچه شماره و سال نشر یکی از «انتشارات مزدک» نام برده می‌شود، اما از ویراستار آن انتشارات، خسرو شاکری، و صفحه سندی که نقل شده نامی نمی‌آورند. در چند یادداشت دیگر تنها نام نشریه و نویسنده مقاله را می‌برند و هیچگونه اطلاعات دیگری درباره منابع در اختیار خواننده نمی‌گذارند. مثلاً، در یادداشت ۹ (ص ۱۹۷) می‌نویسند: «خلاصه‌البیان» را چند سال پیش آقای محمد گلبن برای نخستین بار از یک مجموعه خصوصی به دست آورد و در مجله راهنمای کتاب معرفی کرد. راهنمای کتاب بیست و یک دوره بین سالهای ۱۳۳۷ تا ۱۳۵۷ به چاپ رسیده، آیا نباید پرسید که چند سال پیش «چند سال پیش» است؟ «چندسال پیش» برای مقاله‌ای که در دو شماره راهنمای کتاب در سال ۱۳۵۲- یعنی ۱۸ سال پیش - منتشر شده به تنهایی رسا است؟^{۱۸} یادداشت ۲ (ص ۱۹۷)، درباره سخنرانی باقر مؤمنی در دانشگاه تهران، خواننده را به «نشریه اندیشه، شماره آخر، ۱۳۵۹» ارجاع می‌دهد. پژوهشگری که علاقمند به دستیابی به این سخنرانی است، چگونه باید بداند که آخرین شماره نشریه اندیشه چه شماره‌ای بوده است؟ اینگونه یادداشت نویسی و کتابشناسی تنها به سرگردانی پژوهشگر می‌انجامد.

چگونگی ارائه ویژگیهای نسخه‌های خطی از دیگر مسائل این «پیشگفتار» است. در یادداشت ۱۹ (ص ۱۹۸) اینچنین آمده است: «اسناد امین الضرب، مجموعه خصوصی در اختیار نگارندگان». معرفی اینگونه نسخه‌های خطی خواننده را با این پرسش سندشناسانه

روبرومی کند که آیا این اسناد با دیگر مجموعه اسناد امین الضرب یکسان است؟ اگر نیست، آیا نمی‌بایستی سند دقیق‌تر معرفی شود و ذکری از عنوان، شماره برگ، و سال نگارش آن برود؟ اینگونه سهل‌انگاریها در یادداشت‌های ۲۵، ۳۱، ۳۳، ۳۴، ۳۵، و ۳۶ چشمگیرتر است. در یادداشت شماره ۲۵ (ص ۱۹۸)، که مرجع دیگر یادداشتهاست، منبعی اینچنین معرفی می‌شود: «میرزا آقا خان کرمانی، سه مکتوب، خطی، در دست چاپ». آیا نمی‌بایست در این مورد نیز همانند یادداشت ۴۰، عنوان، شماره ثبت، برگ، تاریخ، مخزن و نام آرشیو مبدأ را معرفی کنند؟ در یادداشت ۵۵ (ص ۲۰۰)، در ذکر نکته‌ای از قول شوقی افندی، مأخذ اینچنین معرفی شده است: «نسخ خطی دانشگاه پرینستون». آیا نیازی به ذکر عنوان دقیق نسخه خطی و شماره بایگانی «الواح» شوقی افندی نیست و نمی‌بایستی از شماره برگ و یا صفحه‌ای که نکته ذکر شده از آن نقل می‌شود، یاد کنند؟

نقل و ذکر دقیق منابع مهمترین وجه تمایز تاریخ نویسی از داستان نویسی است. تاریخنگار با ذکر منابع دانش تاریخی را همگانی کرده و جویندگان را به بازنگری اسناد و مدارک راهنمایی می‌کند. اما ناطق، همچون بسیاری از تاریخ‌نویسان و پژوهشگران وطنی، گویا کتابشناسی و یادداشت‌های پاورقی را تنها برای بر نمودن دانش خویش، نمایش «آرشیو خصوصی» بکار می‌گیرد. اینگونه رفتار بیانگر سر باز زدن از سنجه‌های تاریخنگاری حرفه‌ای و دانشگاهی، بی‌توجهی به تاریخشناسی، جدی نگرفتن نقد تاریخ، و انحصاری کردن دانش تاریخی است. تداوم شیوه‌هایی اینگونه نه‌تنها از رشد دانش تاریخی جلوگیری خواهد کرد بلکه بحران هویت و شخصیت تاریخی ایرانی را، که در مواردی فراساخته اسنادی بی‌اساس و گذشته‌ای خیالی است، حادثر خواهد کرد.

سهل‌انگاری و نادیده گرفتن روش دقیق علمی نه‌تنها به تعهد حرفه‌ای بلکه به تعهد سیاسی - اجتماعی تاریخنگار لطمه می‌زند. مورخ متعهدی که در کارهایش دقت عمل تاریخنگارانه را بکار نگیرد از ارزش علمی آثار خود می‌کاهد و دیگران نیز آن بی‌دقتی را ناشی از تعهد سیاسی اش می‌پندارند و به حساب ناسازگاری تعهد حرفه‌ای با تعهد سیاسی می‌گذارند. نمونه‌ای می‌آورم: ناطق درباره ملکم خان می‌نویسد، «از ۷۷ سال عمر او (۱۸۳۴-۱۹۰۹) به درستی ۴۰ سال خدمت در دیوان و در طلب نشان و لقب و امتیاز و مقام بود.» (ص ۱۸) البته این جمله می‌تواند اساس بازاندیشی تاریخشناسانه به دوره‌بندی زندگی اشخاص و ارزشگذاری بر آن دوره‌ها قرار گیرد. اما این بار نیز این پرسش تاریخشناسانه جای خود را به این پرسش ابتدایی می‌دهد که چگونه شخصی که بین سالهای ۱۸۳۴ تا ۱۹۰۹ زیسته است می‌تواند ۷۷ سال عمر کرده باشد؟ این سهل‌انگاری به مشکلات خواننده‌ای که با کارهای پیشین ناطق آشنا باشد می‌افزاید. وی در مقاله «ما و ملکم خان‌های ما»، درباره ملکم خان نوشته بود: «از هفتاد سال عمر او (۱۸۳۴-۱۹۰۸ / ۱۲۴۹-۱۳۲۶) چهل سال

آن به گرفتن لقب و عنوان و نشان و امتیاز گذشت و فقط ده سال آن در توبه و انتشار روزنامه قانون سپری شد.^{۱۹} از معنی و مفهوم «توبه» در این جمله هم که بگذریم، آیا سال ۱۹۰۹ که در «پیشگفتار» سال درگذشت میرزا ملکم خان ذکر شده است حاصل پژوهشی جدید است؟ اگر چنین می بود آیا مسئولیت حرفه‌ای ایجاب نمی کرد که توضیحی داده می شد که چرا، برخلاف نوشته‌های پیشین، ملکم خان در سال ۱۹۰۹ درگذشته است و نه ۱۹۰۸ و اینکه او هفتاد و هفت سال عمر کرده است و نه هفتاد سال؟ آیا ایشان نمی بایستی توضیح می دادند که، برخلاف نوشته کسی چون حامدالگار، ملکم خان در روز ۱۳ جولای ۱۹۰۸ در گذشته است؟^{۲۰} البته روانکاو متن «پیشگفتار» و بی دقتی های نویسنده نکات با اهمیت دیگری را برمی نمایاند و پرسش های بیشتری را مطرح می کند. بمثل، می توان پرسید که چرا ناطق تاریخ عمر ملکم خان را ۱۸۳۴-۱۹۰۹ میلادی می نویسد اما ۷۷ سال عمر او را براساس تاریخ هجری قمری محاسبه کرده است؟ با پرسشی اینگونه می توان از سرکوبی های متنی به سرکوبی های شخصیتی که در متن های تاریخی، ادبی و سیاسی فراوان یافت می شوند پی برد.^{۲۱}

به کار بردن سه نقطه پی در پی با يك فاصله در بین نقطه‌ها (. . .) در نوشته های تحلیلی تاریخی و ادبی کاری رایج و شایسته است، زیرا پژوهشگر بدون آنکه مجبور به نقل جمله یا سطرهایی طولانی باشد آنچه را که برای برنمایاندن نکته ای لازم می شناسد برمی گزیند. نقل آن برگزیده اما می بایستی نماینده فکر نقل شده باشد. برگزینی که قصد دگرگون جلوه دادن کسی یا سندی را داشته باشد نقض اخلاق و تعهد تاریخنگاری است. البته در مواردی اینگونه داورها زیباشناسانه و مربوط به سلیقه می باشد. نمونه ای می آورم: ناطق بخشی از نامه مورخ ۱۳۱۲ / ۱۸۹۵ میرزا آقاخان به علیرضا طبیب را این چنین نقل کرده است: «اگر تصور کرده اند که من دیگر نمی توانم به کرمان بیایم، تصور باطل است. . . دو سال دیگر به اقتدار خواهم آمد.» (ص ۱۵). در مرجع این جمله اینگونه آمده است: «اگر تصور کرده اند که من دیگر نمی توانم به کرمان بیایم تصور باطل است. دو سال دیگر بحول الله و قوته با کمال اقتدار خواهم آمد.»^{۲۲} منطق جابه جایی علامت حذف روشن نیست و شاید با حذف عبارت «بحول الله و قوته» منظور پیراستن متن از عبارات عربی بوده باشد.

مورد دیگری از اینگونه حذفها چه بسا نکته ای را در مورد روابط میرزا آقاخان کرمانی پوشیده می دارد. از نامه «شهر ذی حجة الحرام سنه ۱۳۱۱ از اسلامبول» به ملکم خان این عبارت حذف شده است: «خدا رحم کرده است که اشخاص طرف مقابل، آنانکه سر پاکت باسم ایشان نوشته بودم و قانون برایشان فرستاده، همه از معتبرین امنای دولت و مجتهدین و شاهزادگان بودند، والا اگر از اشخاص ضعیف می بودند خود آن بیچاره ها نیز در معرض خطر سخت می افتادند.» (نقل ص ۲۸؛ اصل در صص ۱۶۱-۱۶۲). حذف این عبارت ارتباط

میرزا آقا خان را با «امنای دولت و مجتهدین و شاهزادگان» می‌پوشاند. در ادامه همین نامه آمده است که: «یکی از رفقای اصفهان کاغذی مشتمل بر هزار التماس و آه و ناله و التجا می‌نویسد. . .» (ص ۱۶۲) در نقل قول این عبارت اینچنین شده است: «یکی از رفقای اصفهان. . . به هزار التماس و ناله می‌نویسد.» (ص ۲۸).

پاکسازی متنهای تاریخی بی‌شبهت به پاکسازی مخالفان سیاسی نیست. تعهد به متن تاریخی همانند پایبندی به آرمانهای انسانی است. پایبندی به «هستی ملی» که آرمان «سازمان انتشارات فرهنگی حافظ»، ناشر نامه‌های تبعید، می‌باشد با تعهد به تاریخ پیوسته است. سازمان انتشارات فرهنگی حافظ، در صفحه پیش از فهرست (ص [۷]) در بیان «معیارها و ضوابط سنجیده» خود بر آنست که:

با در دسترس گذاشتن کتابهای ارزنده و نوشتارهای شایسته، از گسترش تنش‌هایی که گونه‌ئی به «هستی ملی» ما گزند می‌رساند، جلوگیری، و از این راه در بازسازی و تنویر فرهنگ ملی و قومی ایرانیان سهمی داشته و در بنای «جهان‌بینی» و افزایش «اندوخته‌های معنوی» نسل جوان که به حکم تاریخ، سازنده «ایران فردا» خواهد بود یاری نموده باشد. بنابراین در این رهگذر تنها نوشتارهایی برای انتشار برگزیده میشوند، که با توجه به «واقعیت جوشان زمان»، حتی المقدور جامع و مانع و تحلیل‌گرایانه باشد و از لابلای مندرجات آنها بروشنی، دو رشته سیاه و سپید نبرد «اهریمن و یزدان»، «نادانی با دانائی»، «ارتجاع با انقلاب»، «خشک مغزی با آزاداندیشی»، «پیروی کورکورانه با خردگرایی»، و سرانجام «ناشایست با شایست» جلب توجه کند.

کسانی چون ناشران نامه‌های تبعید که تاریخ را گستره نبرد «اهریمن با یزدان» می‌پندارند، همانگونه که نابودی «اهریمن» را وظیفه‌ای «ایزدی» می‌شناسند، چه بسا دستکاری اسناد و مدارک «اهریمنی» را نیز کاری «ایزدی» و خردپسند بدانند.

اینگونه دوگانه‌انگاری (dualism) که بر فکر سیاسی و دینی و تاریخی ما حاکم بوده است، دشواری تاریخ و سیاست ایران است و برگزیدن از آن تاریخ‌نگاری را از تاریخ‌پردازی جدا خواهد کرد. تاریخ‌نگاران واعظانی نیستند که جویندگان راه رستگاری را به سوی حقیقتی یگانه رهنمون شوند. اساس تاریخ‌نگاری علمی پذیرش چندگانگی واقعیت در تاریخ است.

پانویس ها:

۱. این مقوله را پیشتر فریدون آدمیت مطرح کرده است: فریدون آدمیت، «آشفته‌گی در فکر تاریخی»، جهان اندیشه،

۱۳۶۰.

۲. «تاریخ‌شناسی» را معادل historiology (دانش تاریخ) و «تاریخ‌نگاری» را برابر با historiography (شرح تاریخ)

بکار می‌برم.

۳. «سنجشگری» را برابر criticism «سنجشگرانه» را معادل critical بکار می‌برم.

۴. در این باره بنگرید به:

Allan Megill and Donald N. McCloskey, "The Rhetoric of History." In *The Rhetoric of the Human Sciences: Language and Argument in Scholarship and Public Affairs*. Eds. John Nelson, Allan Megill, and Donald McCloskey (Madison: University of Wisconsin Press, 1987), 211-238; Dominick LaCarpa, "Rhetoric and History", in *History & Criticism* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 15-44; Hans George Gadamer, *Truth and Method* (New York: , 1975); David Harlan, "Intellectual History and the Return of Literature," *American Historical Review* 94 (June 1989), 581-609.

۵. درباره همسانی خیال و نقل و گزارش در تاریخ و داستان بنگرید به:

Dominick LaCapra, *History, Politics, and Novel* (Ithaca: Cornell University Press, 1987); F.R. Ankermit, "Historiography and Postmodernism," *History and Theory* 28 (1989): 137-153; Peres Zagorin, "Historiography and Postmodernism: Reconsiderations," *History and Theory* 29 (1990): 263-274.

۶. تاریخشناسی جدید با بر نمودن پیوند زبانی تاریخ‌نویس و تاریخ از علم باوری (scientism) رنسانس فراگذشته و بازخوانی «متن»، «سند»، و «مدرك» تاریخی و ادبی را، که نه خود گذشته بلکه اثر و یادگاری از گذشته است، بازسازی و بازپردازی آن می‌داند. بدینسان، تاریخ‌نویس رابطه‌ای «گفتگویی» (dialogical) با گذشته برقرار می‌کند. در تاریخشناسی سنتی و علم باورانه که واقعیت‌های تاریخی مستقل از تاریخ‌نویس و زبان نگارش پنداشته می‌شوند، تاریخ‌نگار گزارشگر بی‌طرف واقعیت‌ها پنداشته شده و بدینگونه رابطه‌اش با گذشته رابطه‌ای «تک‌گفتارانه» (monological) است.

۷. در این باره بنگرید به:

Dominick LaCapra, "Rethinking Intellectual History and Reading Texts," in *Rethinking Intellectual History: Texts, Contexts, Language* (Ithaca: Cornell University Press, 1983), 23-71.

۸. در کنار هما ناطق که در یادداشت ۲۵، ص ۱۹۸ نامه‌های تبعید نوید انتشار سه‌خطابه را می‌دهد، گویا خسرو قدیری و محمد جعفر محبوب نیز هر دو نسخه‌ای از صدخطابه را برای چاپ آماده کرده‌اند. برای گزارشی نو از آثار میرزا آقا خان کرمانی بنگرید به: ایرج پارسی نژاد، «میرزا آقا خان کرمانی منتقد ادبی»، «ایران نامه سال ۸، شماره ۴ (پاییز ۱۳۶۹)، صص ۵۴۱-۵۶۶. از جمله نوشته‌های انگلیسی درباره میرزا آقا خان اینهاست:

Mangol Bayat, "Mirza Aga Khan Kirmani: A Nineteenth Century Persian Nationalist," *Middle Eastern Studies* 10 (1974): 36-59; idem, "Religion and Government in the Thought of Mirza Aqa Khan Kirmani," *International Journal of Middle Eastern Studies* 5 (1974): 381-400; idem, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982); Mohamad Tavakoli-Targhi, "The Formation of Two Revolutionary Discourses in Modern Iran" (Ph. D. diss., University of Chicago, 1988.

۹. برخی از نوشته‌های هما ناطق بدین قرارست:

از ماست که بر ماست (تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۵۴)؛ مصیبت ویا و بلاى حکومت (تهران: نشر گستره، ۱۳۵۸)؛ کارنامه و زمانه میرزا رضا کرمانی [پاریس]: انتشارات افرا، ۱۳۶۳)؛ ایران در راهیابی فرهنگی ([پاریس]: انتشارات خاوران، ۱۳۶۸ / ۱۹۹۰)؛ فریدون آدمیت و هما ناطق، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشر نشده دوران قاجار (تهران: انتشارات آگاه ۲۵۳۶ / ۱۳۵۶)؛ از او مقالات زیادی در نشریاتی چون الفبا (دوره ۱ و ۲)، زمان نو، و دبیره نیز منتشر شده است.

۱۰. جهانگیر قائم مقامی، «اسناد و نامه‌های تاریخی: چند سند از مجموعه اسناد میرزا ملکم خان ناظم الدوله»، بررسی‌های تاریخی سال ۵، شماره ۱ (فروردین - اردیبهشت ۱۳۴۹ / آوریل - مه ۱۹۷۰)، صص ۲۷۱-۳۰۱، در صص ۲۷۲؛ درباره اسناد ملکم خان همچنین بنگرید: فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی. چاپ ۲. تهران: انتشارات پیام، ۱۳۷۵، صص ۲۸.

۱۱. محمد کشمیری، «نامه‌هایی از میرزا آقاخان کرمانی، ۱-۱۰»، بررسی‌های تاریخی، سال ۴، شماره ۵-۶ (آذر- اسفند ۱۳۴۸ [نوامبر ۱۹۶۹ - مارس ۱۹۷۰])، صص ۱۱۹-۱۶۱؛ همو، «نامه‌هایی از میرزا آقاخان کرمانی، ۱۱-۱۹» بررسی‌های تاریخی سال ۵، شماره ۱ (فروردین - اردیبهشت ۱۳۴۹ [آوریل - مه ۱۹۷۰])، صص ۲۰۳-۲۴۵؛ همو، «نامه‌هایی از میرزا آقاخان کرمانی، ۲۰-۲۸»، بررسی‌های تاریخی سال ۵، شماره ۲ (خرداد - تیر ۱۳۴۹ [ژوئن - ژوئیه ۱۹۷۰])، صص ۲۰۹-۲۵۱.

۱۲. به یادداشت ۱۸ درباره محمد گلبن رجوع کنید.

۱۳. هما ناطق، «روزنامه قانون پیش درآمد حکومت اسلامی، ۱۸۹۰-۱۹۰۳»، دبیره شماره ۴ (پاییز، ۱۳۶۷)، صص ۷۲-۱۰۲، نقل در صص ۷۲.

۱۴. هما ناطق، «روزنامه قانون پیش درآمد حکومت اسلامی»، صص ۷۲-۷۳.

۱۵. میرزا آقاخان کرمانی، «از نامه میرزا آقاخان مورخ ۷ ذیقعد ۱۳۱۰ به میرزا علیرضای طبیب»، به نقل از: فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، صص ۳۰۰. دو پاره نقل شده را آدمیت اینچنین گزارش داده است: «در ولایت غربت سرگردان و معطل ماندم که مقتدر بر نان یومیه نمودم.»

۱۶. میرزا آقا خان کرمانی، «از نامه میرزا آقا خان مورخ اول جمادی الاول ۱۳۱۲ به میرزا علیرضای طبیب»، به نقل از: فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، صص ۲۹۹.

۱۷. نقل ناطق بدین‌گونه است: «ترسم روزی بیاید که از این حرکت ناحق و سلوک نابکارانه خود زیاده بر حد پشیمان شوید و پشیمانی هم سودی نداشته باشد.» (صص ۱۵) گزارش آدمیت بدینسان است: «ترسم روزی بیاید که از این حرکت حق ناشناسانه و سلوک نابکارانه خود زیاده بر حد نادم و پشیمان شوید و پشیمانی سودی نداشته باشد.» (به نقل از آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقا خان کرمانی، صص ۲۹۹)

۱۸. مقاله گلبن در دو بخش به چاپ رسیده بود: محمد گلبن، «فصل الخطاب فی ترجمه احوال الباب و خلاصه البیان از آثار میرزا آقاخان کرمانی»، راهنمای کتاب سال ۱۶، شماره ۴-۶ (تیر - شهریور ۱۳۵۲)، صص ۲۳۰-۲۳۷؛ محمد گلبن، «خلاصه البیان میرزا آقا خان و نظر میرزا حسینعلی»، راهنمای کتاب، سال ۱۶، شماره ۱۰-۱۲ (دی - اسفند ۱۳۵۲)، صص ۷۰۶-۷۱۳. جالب توجه است که در این دو مقاله چندین بار به نامه‌های میرزا آقا خان در بررسی‌های تاریخی ارجاع داده شده است.

۱۹. هما ناطق، «ما و میرزا ملکم خان‌های ما»، در از ماست که بر ماست (تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۵۴)، صص ۱۶۵-۱۹۹، نقل در صص ۱۶۷.

(Berkeley: University of California Press, 1973).

۲۱. دربارهٔ تاریخنگاری و روانکاوی بنگرید به:

Domicick LaCapra, "History and Psychoanalysis," in *Soundings in Critical Theory* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), 30-66.

۲۲. میرزا آقاخان کرمانی، «از نامهٔ میرزا آقاخان مورخ اول جمادی الاول ۱۳۱۲ به میرزا علیرضای طبیب»، به نقل از فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۲۹۹.

سید ولی رضا نصر

ریشه‌های تشیع شمال هند در ایران و عراق: مذهب و حکومت در آوده،
۱۷۲۲ - ۱۸۵۹ م

Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722-1859

By J. R. I. Cole

Berkeley and London: University of California Press, 1988. 327p.

«ریشه‌های تشیع شمال هندوستان در ایران و عراق» بررسی نسبتاً مفصلی است از چگونگی پیدایش حکومت شیعه در آوده (Awadh) در سالهای ۱۷۲۲-۱۸۵۹ م، یعنی از پایان حکومت آخرین سلطان مقتدر گورکانی، اورنگزیب تا آغاز حکومت مستقیم انگلستان در هند، و نحوهٔ انسجام سازمانهای سیاسی و اجتماعی آن حکومت در تحت سلطهٔ نوابهای خاندان نیشابوری که از امرای ایرانی تبار دربار گورکانیان بودند. لازم به اشاره است که آوده نام ولایتی بود واقع در شمال شرقی دهلی در هند که مراکز مهم فرهنگی مسلمانان شبه‌قارهٔ هند بسان لکنهو (Lucknow)، رامپور (Rampur)، فیض آباد (Faizabad)، بیلگرام (Bilgram)، و همچنین شهر مقدس هندوان، بنارس (Benares) در آن قرار گرفته بودند.

اَوَدَه در آخر دوره سلطنت گورکانیان بصورت يك مملکت مستقل شيعه تحت سلطه خاندان نيشابوری در آمد. هنگامی که هند مستعمره انگلستان بود، اَوَدَه جزئی از استانی بود که انگلیسیان آن را United Provinces می خواندند، و در هند امروز جزئی از استان Uttar Pradesh (UP) است.

خوان کُل (Juan Cole)، مورخ امریکایی تحقیقات خود را برای تهیه مطالب مورد نظر این بررسی در طی يك اقامت دوساله در هند و پاکستان تکمیل نموده است. وی با استفاده از بسیاری منابع اولیه ای که برای نخستین بار مورد توجه قرار گرفته اند - مثلاً مدارک موجود در کتابخانه موقوفه شيعه ناصریه در لکنهو - نکات بسیار جالب توجهی را با نظر به درک بهتری از برخورد مذهب و حکومت در تشیع مطرح می سازد. بررسی کُل در ضمن شناخت عمیق تری را از ریشه های حکومت در شبه قاره هند بدست می دهد. هدف نویسنده روشن ساختن این مسأله است که آیا این رهبران سیاسی بوده اند که با استفاده از مذهب به تفرقه سیاسی دامن زدند و تفکیک شبه قاره هند را پس از استقلال آن در سال ۱۹۴۷ را موجب شدند، و یا مذاهب شبه قاره بودند که با تأکید و پافشاری بر خصوصیات و جهان بینی های پیروان خود پایه گذار ملی گرایی مذهبی در آن منطقه از جهان گردیدند. در مطرح ساختن اینگونه مقولات، کُل به استنباط ماکس وبر (Max Weber) از نحوه تداعی و برخورد عقاید و کردار مذهبی با تصمیمات سیاسی-اجتماعی در لوای يك گسترش سیاسی و تاریخی خاص تکیه دارد.

حکومت اَوَدَه در سالهای ۱۷۲۲-۱۷۷۵ م پایه گرفت. در این دوره مهاجران شيعه که از منصب داران دربار تیموری بودند به هند آمدند و در دربار گورکانیان که پس از مرگ اورنگزیب نسبت به تشیع متحملتر گشته بود، و بخصوص در دوران سلطنت بهادرشاه که خود تمایلات شيعه داشت، به مقامهای مختلف دست یافتند. این طبقه از شيعیان ایرانی، که قدرت آنها اغلب بسان قدرت خاندان برمکی در بغداد بر استمرار نفوذ خانواده آنان در دربار قرار داشت، بزودی زمام امور دربار گورکانیان و ولایات نیمه مستقل شمال هند، از جمله اَوَدَه، را در اختیار گرفتند. به گفته کُل سلطه آنان بر دربار گورکانیان بی شباهت به اعمال قدرت آل بویه و یا امیران ترک در بغداد عباسی نبوده است. در این زمینه سرگذشت خاندان نیشابور و بخصوص میر محمد امین نیشابوری معروف به برهان الملک (وفات ۱۷۹۳ م) که اولین نواب اَوَدَه بوده است و سرگذشت خاندان او که به مدت ۱۳۶ سال حکمرانان آن خطه بوده اند، اهمیتی ویژه دارد. برهان الملک از خانواده ای خراسانی بود که شاه اسماعیل صفوی در پی ترویج تشیع در ایران آنان را از عراق به ایران آورده بود. در زمان ورود برهان الملک به اَوَدَه هندوان در مناطق روستایی و اهل تسنن بیشتر در شهرهای آن سرزمین می زیستند. حکومت خاندان نیشابوری بر اَوَدَه در ابتدا نه تنها با تکیه بر سلطه تشیع، بلکه در اتحاد با اهل تسنن در لکنهو و راجپوتهای (Rajput) - که قبیله ای سلحشور و هندومسلک مستقر در شمال غربی هند است - در

نواحی جنوبی آوده بنا گشته بود. هنگام فتح لاهور توسط نادرشاه افشار، برهان‌الملک به حمایت از حکومت گورکانی علیه پادشاه ایران وارد جنگ گردید، ولی شکست خورد و به اسارت نادرشاه درآمد. برهان‌الملک، پس از اسارت، نادرشاه را به فتح دهلی و مقهور ساختن ارکان اصلی قدرت آوده یعنی حکومت گورکانی ترغیب نمود. به دنبال سقوط دهلی در برابر حمله نادرشاه حکومت گورکانی عملاً از میان رفت و ولایت آوده قادر به گسترش قدرت و اعاده استقلال گردید. در ضمن، انتصاب برهان‌الملک به عنوان نماینده نادرشاه در هند بر قدرت و اعتبار او و دارالسلطنه خاندان نیشابوری افزود.

کُلُّ بحث خود را با پیدایش حکومت شیعه در آوده آغاز می‌کند و سپس به بررسی نفوذ روندهای فکری و عقیدتی رایج در ایران و عراق از دوره صفویه تا پایان حکومت زندیه می‌پردازد. به نظر وی ترکیب اسلوب حکومت-مذهب صفوی، بحث میان مجتهدان اصولی و علمای اخباری، ساخت فرهنگی تشیع رایج در دکن (Deccan)، و جهان‌بینی شیعیان تحت حکومت گورکانیان در شمال هند دست در دست داده تا شکل نهائی حکومت شیعه در آوده را تعیین نمایند. کُلُّ آنگاه به بررسی گسترش تشیع در بین عوام و خواص از یکسو و نضج گیری آن بصورت مذهب عامی و مذهب غائی در تحت سلطه علماء، از سوی دیگر، می‌پردازد و چگونگی تبلور قدرت علماء را که نمونه آن در دوران صفویه نیز بچشم می‌خورد مطرح می‌سازد. به‌طور اخص، کُلُّ به اختلافات طبقاتی میان زمین‌داران، بازرگانان، کارگران و خرده‌پایان شیعه در دوران مورد بحث اشاره می‌نماید و سعی می‌کند تا چگونگی تشکیل طبقه علماء را - به عنوان یک طبقه مشخص در برابر اختلافات طبقاتی موجود روشن کند. نتیجه‌گیری کُلُّ در اینجا دالّ بر این است که تشکّل طبقه علماء در آوده در لوای تفکیک افقی جامعه هند بنا بر اشتغال حرفه‌ای، وابستگی صنفی و موضع طبقاتی بوده است. بدین ترتیب جامعه شیعه هند از نفوذ فکری مذهب هندو زیاد بدور نبوده است. به گفته کُلُّ در حالیکه اختلافات طبقاتی برخورد مذهب با جامعه را بین شیعیان آوده به صور مختلف متبلور ساخته، نقش علماء در انسجام جامعه شیعه، برغم اختلافات طبقاتی موجود در آن، در برابر دیگر فرق و مذاهب موجود در منطقه بوده است. برای کُلُّ جای شکی نیست که نقش سیاسی-اجتماعی امروز علماء فاقد ریشه‌های تاریخی و یا عقیدتی است و به دنبال افزایش امکانات دنیوی آن طبقه گسترش یافته. علاوه بر این، قدرت مراجع تقلید شیعه، از زمان غیبت کبری به بعد، نه تنها از نظر کمی افزایش یافته، بلکه حیطه نفوذ آن نیز بسط یافته است. لیکن در نظر نویسنده، ازدیاد قدرت طبقه علماء به معنای تجاوز آن به حیطه قدرت حاکمان نبوده است. کُلُّ بر این نظر است که علماء شیعه در اصل با حکومت سلاطین و امراء مخالفت اصولی و عقیدتی، نظری، فلسفی و یا بنیادی نداشته‌اند. برخوردهای بین حکومت و مذهب زاده شرائط خاص تاریخی اجتماع مورد نظر بوده است. مورد آوده این امکان را به نویسنده

می دهد تا نظریه های مختلف مربوط به «ضد حکومت» بودن علماء شیعه را در محک آزمایش قرار دهد. زیرا شرایط تاریخی ایران امکان تشخیص قطعی موضع گیری سیاسی-عقیدتی علماء در برابر حکومت را بدست نمی دهد. لیکن نحوه عملکرد سیاسی طبقه علماء شیعه در جامعه ای چون آوده در برابر حکومت می تواند شاهدی بر صحت و سقم «ضد حکومت» بودن علماء شیعه باشد.

بحث کُل در ضمن روشنگر نکته جالب توجه دیگری است، و آن اهمیت تشیع بصورت عامی در تداوم، بقا و تشکُل سیاسی این مذهب است. سرگذشت آوده روشنگر نقش فرهنگ عامی شیعیان در بین طبقه زحمتکش جامعه به عنوان نیروی معاند قدرت علماء در تشکُل ساختهای فرهنگی و سیاسی و جامعه است. علماء آوده در بسیاری موارد دور از طبقه زحمتکش قرار داشتند و نفوذ آنان در بین اعیان و اشراف محسوس تر بوده است. نقطه نظر فقهی و یا فلسفی آن بطور مشهود از مجالس و ماتمها و تعزیه و جشنهای مذهبی عوام مجزا قرار گرفته بود. ثنویت میان تشیع عوام و تشیع خواص هم بازتابی بود از تقسیم بندی اجتماعی آوده در آن زمان و هم تأکیدی بود بر آن.

تمرکز قدرت در حکومت شیعه آوده با از میان برداشته شدن تعدادی از مدارس و موقوفات اهل تسنن و متصوفه که دارای درآمدهای سرشار بودند، آغاز گردید. نیروی پشتوانه نواب در این جریان سربازان گورکانی بودند. پس از مقهور ساختن پایگاههای قدرت محلی در آوده، برهان الملک زمین داران سنی و رهبران هندوان آوده را از راه شریک ساختن آنان در نظام مالی آوده به تشریک مساعی با حکومت خود ترغیب نمود. برهان الملک با همه وفاداری به تشیع هیچگاه در پی ترویج آن مذهب به سبک شاه اسماعیل بر نیامد و در نتیجه هم لزوم اعمال قدرت در تحکیم حکومت آنچنان ضروری نشد و هم اتحاد بین حکومت شیعه و طبقه زمینداران و منصب داران سنی و هندو را ساده تر کرد. اما کُل می نویسد که انسجام قدرت برهان الملک با ازدیاد تعداد سربازان قزلباش در ارتش او همراه بود. ترویج تشیع در آوده، پس از استقرار حکومت، به طور کلی تدریجی و از طریق ایجاد موقوفات و مدارس شیعه صورت گرفت.

تهاجم قبایل افغان و ماراتای (Marata) هندومسلک به مناطق حاصلخیز آوده و شهرهای غنی این ولایت نیز به اتحاد میان حکومت و طبقات سنی و هندویی که به استقرار یک حکومت قوی در آوده علاقه مند بودند کمک بسیار نمود. قابلیت نوابهای نیشابوری در دفاع از آوده در برابر تهاجم قبائل از یکسو به حکومت آنان مشروعیت بخشید، و از سوی دیگر موجب آن شد که اهل تسنن و هندوها در برابر رواج تشیع مقاومت کمتری از خود نشان بدهند. با این همه، تداوم سلطنت نیشابوری در گرو تأیید منبع قدرت دیگری نیز بود و در نتیجه برهان الملک مجبور به پرداخت ۲۰ میلیون روپی به نادرشاه گشت تا پادشاه ایران اجازه دهد که نواب آوده

برادرزاده خود، صفدرجنگ، را به عنوان جانشین خود معرفی نماید و به این ترتیب سلطنت شیعه موروثی خاندان نیشابوری را بنا گذارد. بدین ترتیب سنی‌گراترین پادشاه ایران از صعود شاه اسماعیل صفوی به قدرت بنای سلطنت شیعه را در شمال هند نهاد.

حکومت صفدرجنگ نیز بر پایه همکاری با اهل تسنن و هندوان بنا شد. در دوران حکومت وی این همکاری به درجه‌ای رسید که برای استخدام دولتی حتی شیعیان نیز به‌مدرك فارغ التحصیلی از مدرسه سنی مسلک «فرنگی محل» نیاز داشتند. عناد با تسنن و خلفای راشدین که در ترویج تشیع در ایران نقش عمده‌ای داشت در آوده پای نگرفت. قدرت صفدرجنگ در حفاظت از این سرزمین حاصلخیز در مرکز هند در برابر تهاجم افغانه و ماراها حیطه قلمرو خود را در جهت غرب و شمال گسترش داده بود، در پی درگیری با شرکت «هند شرقی» (East India Company) و سپس دولت «راج» (Raj) موقعیت خود را به عنوان يك واحد سیاسی، کم و بیش تثبیت کرده و قلمروش بیش از پیش شکل «کشور» بخود گرفت. کل می نویسد که اگر نوآبهای آوده از زمان سقوط دهلی به دست نادرشاه اندیشه حکومت بر تمامی هند را در سر داشتند، ورود انگلستان به هند آنان را از این خیال منصرف کرد و توجه آنان را معطوف به پایگاه اصلی قدرت آنان، یعنی آوده نمود. شکست شجاع الدوله نیشابوری در بنگال در برابر نیروهای انگلیس موجب آن شد که خاندان حاکم به آوده توجه خود را از دهلی، بنگال و شمال غربی هند برگرداند و ارتباطات خود را با حکومت مرکزی هند کاهش دهد. از پی آمدهای انسجام حکومت آوده در این دوره این بود که هم تشیع به صورت مذهب رسمی حکومت اوده درآمد و گسترش یافت و هم فرهنگ این اقلیم به عنوان نمودار قدرت اقتصادی و سیاسی حکومت مورد حمایت هرچه بیشتر نوآب و طبقه حاکمه اوده قرار گرفت. در نتیجه اوده به‌طور اعم و لکنه‌و به‌طور اخص شاهد برخوردهای شدید بین شیعیان و اهل تسنن شد. چنین برخوردهایی بر پیکر مراکز مهم علمی اوده، از جمله مدرسه «فرنگی محل» تأثیری قابل ملاحظه کرد.

کل یادآور می‌شود که انسجام قدرت سیاسی در آوده نیز بسان انسجام قدرت سیاسی در دوران صفویه، از شاه اسماعیل تا شاه عباس بزرگ، با گسترش تعلیم و تربیت شیعه، ترویج فقه و کلام جعفری، رواج اجتهاد اصولی و افزایش قدرت علماء همگام بود. این امر در حکومت شجاع الدوله نیشابوری که مانند سلطنت شاه عباس بزرگ معرف عصر طلائی حکومت شیعه بود منعکس است. لیکن نفوذ شاهنشاهی ایران باستان که به سلطنت صفویه معنی بخشید در حکومت آوده یافت نمی‌شود. در مجموع می‌توان گفت که نمونه صفوی تشکل حکومت شیعه، برغم نفوذ فرهنگی ایران در آوده، منحصر به ایران نبوده است. کل نیز بر این نکته اذعان دارد و متذکر می‌شود که از نقطه نظر اجتماعی علماء شیعه شمال هندوستان در زمان شجاع الدوله همگی از طبقه اعیان زمین دار و یا ملاکان طبقه متوسط بودند.

اکثر این علماء از نظر اصول فقه تابع مسلک اخباری بودند و از نظر فرهنگی تحت تأثیر جو علمی و مذهبی ایران قرار داشتند. به گفته نویسنده یکی از مهمترین علماء و مدرّسان این دوره، شیخ محمدعلی حزین، شاعر، نویسنده و مجتهد ایرانی ساکن بنارس، بود. در طول زمان و در پی انسجام قدرت طبقه علماء روحیه تشیع در آوده تغییر نمود. اهمیت سلاطین در ترویج تشیع جای خود را از یکسویه علماء و از سوی دیگر به فرهنگ عامی شیعه داد. اشاعه فقه جعفری و عناد با تسنن دست در دست دادند تا اصالت امت شیعه را در برابر دیگر فرق و مذاهب حفظ نمایند. این تشدید علائق مذهبی و تکیه بر آن نمایانگر تأکید بیشتر بر حفظ تشیع بود تا به ترویج آن، و تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر روابط میان شیعیان و اهل تسنن داشت. اما نضح تفکر و فرهنگ شیعه در این دوران با مورد صفویه فرق داشت. برخلاف ایران صفوی که در آن علوم غیرمذهبی نیز جزء قلمرو علماء بشمار می آمد، در آوده علوم غیرمذهبی در حیطه صلاحیت طبقه‌ای از اطباء، منجمان و حکماء قرار داشت که در مجموع از پیروان آراء ابوعلی سینا و مکاتب فلسفی و علوم عقلی زمان بودند. این طبقه علی‌رغم مهاجرت شماری فراوان از علماء شیعه به آوده، استقلال فکری خود و نزدیکی به دربار نیشابوری را حفظ کرد و بصورت قطب مهم علمی و اجتماعی در مقابل علماء شیعه ماند. در این دوران طبقه درباریان و پیروان علوم عقلی ریشه در هند داشتند و عمدتاً از دهلی به آوده مهاجرت کرده بودند، حال آنکه علماء شیعه اکثراً از ایران آمده بودند. در نتیجه، علاوه بر تأکید بر جوانب جدید مذهبی، علماء به عنوان حامیان فرهنگ ایران عنوان قطب مهم زندگی فکری آوده را داشتند، درست به همان سان که اجداد آنان با مهاجرت از سرزمینهای عرب حاوی فرهنگ عرب در ایران بودند. اگر ترویج تشیع در ایران در پی مهاجرت علماء عرب و نفوذ بیشتر فرهنگ عرب در ایران صورت گرفت، ترویج این مذهب در آوده در جنب ازدیاد نفوذ فرهنگ ایران و به توسط علماء ایرانی انجام پذیرفت. تنش میان فرهنگ بومی و فرهنگی که تشیع به همراه آورد در هر دو مورد یکی بود، فقط موضع فرهنگ ایران در هریک از این موارد فرق داشت.

تنش بین علماء ایرانی تبار و درباریان و متفکران هندی الاصل بالاخره در سال ۱۷۷۹ به برخورد مستقیم میان آنان در فیض آباد انجامید. اما، در طول زمان نفوذ تشیع در تحت نظارت علمائی چون سید دلدارعلی فیض آبادی گسترش یافت و همان گونه که در ایران صفوی علماء طبقه سادات را مقهور خود کردند، علماء آوده نیز رقبای هندی الاصل خود را از میدان راندند. نویسنده کتاب از این روندها و رویدادها، که آنان را به صراحت تشریح می نماید، چنین نتیجه می گیرد که تشیع غائی مبنی بر فرهنگ و نظریات طبقه علماء با استفاده از پایگاه‌های مذهبی شیعه در ایران و عراق، و تحت نفوذ مستقیم فرهنگ ایران، با حمایت دربار نیشابوری در حکومت آوده ریشه دواندند. ترویج تشیع در بین مردم، در این ضمن، در جنب دیدگاه

دیگری از تشیع، یعنی تشیع عامی، صورت گرفت. کُل می نویسد که تاریخ تشیع در آوده گویای این واقعیت است که علماء شیعه نه تنها عناد ذاتی و یا اصولی با حکومت نداشتند، بلکه آشکارا خواهان حکومت نیشابوری بودند و از آن پشتیبانی کردند. علاوه بر این، از نظر اجتماعی، علماء شیعه نظر به حفظ منافع خواص و اطرافیان دربار نیشابوری داشتند، و از اینرو ساختار مسلکی آنان معطوف به تحقق بخشیدن به خواستهای طبقات خرده مالک، اصناف، بازار، تجار و یا دهقانان و رعایا نبود. وجود يك فرهنگ عامی شیعه در میان مردم، در عین حال، مانع پدیدار شدن گسست طبقاتی میان علماء و پیروانشان و حکومت شیعه و ساکنان آوده گردید. تشیع عامی نه تنها میان دربار نیشابوری، علماء و صاحب منصبان شیعه آوده و خرده پایان آن ولایت استمرار فکری ایجاد کرده بود، بلکه میان تشیع و مسلک هندو نیز پیوندهای عقیدتی پدید آورده بود که به حکومت شیعه در بین هندوان مشروعیت می بخشید. تشیع عامی خود، همزمان با ترویج تشیع غائی در لکنهو و فیض آباد، در بنارس پدیدار گردید و پا گرفت. برعکس تشیع غائی، تشیع مردمی پایه ای در تعلیم و تربیت فقهی، کلامی و یا فلسفی نداشت، بلکه بدور علائق به اهل بیت و چهارده معصوم، در مراثی و مجالس ماتم و تعزیه، در زیارتخوانی و روضه و در امام باره های و عاشورخانه ها (معادل حسینیه) ریشه گرفت و گسترش یافت. این مکتب تشیع اگرچه مدیون حمایت خاندان نیشابوری بود — که معظمترین بناهای لکنهو بسان امام باره بزرگ حسین آباد، امام باره شاه نجف و امام باره کوچک را جهت اجرای مراسم مذهبی مردم شیعه ساخته بودند — اما بر پای خود در بین طبقات مختلف آوده، بویژه اصناف و طبقات زحمتکش ریشه دوانید. اهمیت گسترش تشیع مردمی چنان بود که به گفته کُل زیربنای حکومت شیعه در آوده و دلیل استقرار و استمرار آن همین فرهنگ عامی شیعه بوده است.

نویسنده بر این نظر است که گسترش تشیع عامی در شمال هند گویای این واقعیت است که دوپاره شدن هند پس از سقوط استعمار انگلستان در سال ۱۹۴۷ صرفاً به علت بهره برداری سیاستمداران و دولتمردان از الفاظ و عقاید مذهبی، چه هندو و چه اسلامی، نبود. ریشه این دوپارگی را باید تغییر و تطوّر فرهنگ هند، و نقش مذهب در آن، جستجو کرد. تاریخ آوده می تواند وسیله و راهنمایی برای شناختی جدید از چگونگی گسترش تاریخ شبه قاره هند در عصر اخیر باشد.

کتاب خوان کُل را باید بحث مهمی در تاریخ اسلامی در هند، ریشه های دوپارگی شبه قاره پس از جنگ جهانی دوم، و تاریخ تشیع دانست، و آن را شناخت عمیق تری از نحوه عملکرد «حکومت شیعه»، که قبلاً صرفاً نمونه صفوی آن مورد بررسی قرار گرفته بود، به شمار آورد. سرگذشت آوده از سوی دیگر، روشنگر اهمیت فرهنگ ایران در هند و نیز تأثیر ایران زمین است بر آراء و افکار و زندگی مردمی از نژاد و مسلکی دیگر. مطالعه این کتاب

خواندنی که ایران شناسی و شیعه شناسی را غنی تر نموده است، بر علاقه مندان به فرهنگ ایران و تاریخ تشیع واجب است.

گذری و نظری

اکبر تورسان زاد
(از تاجیکستان)

زبان، پیوند اصلها و نسلها

تاریخچه زنده ماندن و گسترش یافتن زبان فارسی در آسیای میانه

قصه مرغ سمندر پیش من افسانه نیست
سرگذشت مردم پیچیده، فریاد من است
بازار صابر، شاعر معاصر تاجیک

در تاریخ هر ملتی، خواه زاده عهد قدیم باشد و خواه عهد جدید، ناگزیر روزی فرا می‌رسد که روشنفکرانش خواهند پرسید: ما کیستیم؟ راه تاریخیمان را چگونه طی کرده‌ایم؟ و از این بابت کدام جانب رفته‌ایم؟

پس از انقلاب بلشویکی در روسیه، که بیش از هفتاد سال پیش به سرانجام رسید، شورویها بار نخست است که در وضع انقلابی عقلانی و روحانی قرار دارند. در اثر دگرگونیهای چشمگیری که از نیمه دوم دهه هشتاد میلادی به این طرف در اتحاد جماهیر شوروی پیوسته به عمل می‌آید، در جمهوریهای مسلمان آسیای مرکزی هم مردم به جنبش آمده‌اند و از حقوق پایمال شده و آرمان‌های بر باد رفته خود با جوش و خروش حرف می‌زنند و به امید هرچه زودتر عملی شدن آنها سازمانها و مؤسسات نو اجتماعی و سیاسی و فرهنگی تشکیل می‌دهند. از جمله در سرزمین باستانی و زررود که اکنون يك پاره آن را تاجیکستان می‌خوانند، امروز يك نهضت فرهنگی دامن گسترده که پیرامون آن بومیان فارسی زبان این دیار برای دوباره زنده کردن سنتهای اجباراً از میان رفته، بر قرار ساختن پیوندهای از هم گسسته و برگردانیدن میراثهای معنوی به یغما رفته‌شان کمر همت به میان بسته‌اند.

پیش از این، قیام روح و روان عجم در تاجیکستان از نبرد نابرابر برای حفظ زبان فارسی

که سالیان دراز چون دیگر زبانهای ملی مورد تعقیب و تحقیر سیاسی قرار گرفته بود، آغاز شد. برای آن که خوانندگان محترم ایرانی درباره کلیات و جزئیات نهضت کنونی برادران و خواهران همزبان خود بحد شاید و باید اطلاع داشته باشند، صلاح می دانم سابقه نبرد آنها را برای حفظ و بزرگداشت زبان مادریشان و فرهنگ ملی شان هر قدر مختصر هم باشد نقل نمایم.

نخست می خواهم تاجیکستان امروزه را به شما معرفی نمایم:

تاجیکان می گویند، سخن از زبان لقمان حکیم خوش است. طبق این حکمت سنتی به نقل قول شخصی می پردازم که خودش چهره‌ای شناخته در فرهنگ ایران کنونی بود و نیز با تاریخ و فرهنگ تاجیکان از نزدیک آشنایی داشت. نام این شخصیت معروف سعید نفیسی است که او را در تاجیکستان شوروی نیز بخوبی می شناختند و احترامش می کردند. در یکی از مقاله‌های این دانشمند و سخنور معروف، تاجیکستان به خوانندگان ایرانی اینطور معرفی شده است:

تاجیکستان امروز شامل دامنه‌های غربی و جنوبی کوهستان پامیر است که در قدیم قسمتی از آن را که مجاور افغانستان امروز در کنار رود جیحون بود چغانیان و به تازی سغاتیان می گفتند. قسمتی از شرق آن را که به سرزمین مرو منتهی می شد، قبادیان و قسمتی از شمال آن را که به شهر بلخ می رسید خوتل یا ختلان می گفتند. امروز یک حد آن (تاجیکستان) شهر ترمیس در سرحد افغانستان و یک حد آن شهرهای سمرقند و خجند و پنجه‌کند در کنار رود زرافشان است. پایتخت آن شهری است که اکنون دوشنبه نام دارد. زیرا که در سابق آبادی بسیار کوچکی بوده است که روزهای دوشنبه در آنجا بازاری برپا می شدست و به اصطلاح دوشنبه‌بازار بوده است. بدین‌گونه هرگاه تاجیکستان بگویند مقصود همان سرزمینی است که از آغاز آریاییان ایرانی و پارسی زبان در آنجا زیسته‌اند و سرزمین اصلی زبان دری یعنی زبان فارسی ادبی امروز است. تاجیکان و تاجیکستان تا آغاز قرن دهم هجری که ازبکان بر آسیای مرکزی مسلط شدند همیشه با تاریخ ایران شریک بودند و تاریخ ایران و تاجیکستان را نمی توان از هم جدا کرد.

به این دیباچه رنگین سعید نفیسی در نوبه خود یک نکته تاریخی دیگر را علاوه می کنیم. مرزهای جغرافیایی و سیاسی تاجیکستان کنونی با قلمرو فرهنگ ایرانی که وارث و حامل آن در حدود شوروی تاجیکانند مطابق نیستند. در عرض یک قرن مرزهای سیاسی تاجیکان دو بار تغییر یافته که بدون شرکت بلاواسطه خود آنان صورت گرفته است. بار اول در آخر قرن ۱۹، ضمن معاهده نظامی سیاسی روسیه و انگلستان، و بار دوم در نیمه اول قرن ۲۰، هنگام تقسیم‌بندی حدود جمهوریهای تازه‌بنیاد در شوروی.

در مورد اول تاجیکان را رود کوچک موسوم به «پنج» جدا ساخت. در مورد دوم مرز سیاسی میان وادیهای تاجیک‌نشین بسان کاردی گذشت که تن زنده‌ای را دوپاره کرده باشد. در نتیجه تاجیکان میان سه دولت مختلف روسیه، افغانستان، چین، و چهار جمهوری شوروی

(تاجیکستان، ازبکستان، قرقیزستان و قزاقستان) پراکنده شدند. بدین احوال می‌توان نتیجه گرفت که بعد از انقلاب اکتبر در روسیه هم تاریخ با تاجیکان مثل قرنهای پیش حسن نظر نداشته است. راستی که انقلاب روس آنها را از اسارت چندین قرنه ترکان آزاد کرد، ولی از بس که این انقلاب در نهایت کار کمال مطلوبش را بر باد داده و مردم را ناامید کرد، در روزگار تاجیکان و سایر مردمان مسلمان شوروی اصولاً تغییرات کلی بوجود نیامد. در واقع، يك نوع اسارت اقتصادی، اجتماعی، و فرهنگی با دیگر نوع اسارت عوض شد و بس. گذشته از این، در مورد تاجیکان يك بیعدالتی تاریخی انجام شد. مرزبندیهای خودسرانه استالینی بخاطر تشکیل باصطلاح جمهوریهای ملی صاحب اختیار (خودمختار)، باعث آن شد که بومیان فارسی زبان ترکستان سابق از مراکز اصلی و اساسی فرهنگ و تمدن سنتی شان، بویژه سمرقند و بخارا، جدا ماندند. در نتیجه تعداد قابل توجهی از فارسی زبانان شوروی که اغلب آنان افراد تحصیلکرده و صاحب فرهنگ بودند و در رشته‌های معارف و مطبوعات و دیگر بخشهای فرهنگ ملی فعالیت داشتند از این مرزهای مصنوعی جمهوری تازه‌بنیاد تاجیکستان بیرون ماندند. باصطلاح «تاجیکستان سرخ» به يك گوشه عقبمانده و نظرناگیر اتحاد جماهیر شوروی تبدیل یافت که مدتی مدید به کمک جمهوریهای دیگر بخصوص ازبکستان و روسیه محتاج ماند، و هنوز هم عاقبتهای آن خودسریهای سیاسی سالهای ۲۰ را در خون و پوستش و مغز و گوشتش حس می‌کند.

حالا از سرنوشت تاریخی ملت تاجیک می‌آییم بر سر سرنوشت تاریخی اسم آن که نیز مسأله جالب و مهم علمی است. مردم ایرانی نژادی که از قدیم الایام در وادیهای ماوراءالنهر خراسان سکونت دارند و در طی دست کم ۱۳۰۰ سال اخیر با نام تاجیک یاد می‌شود، این اسم را از کجا گرفته است؟ و این اسم چه معنی دارد؟

در این باره مستشرقان ایرانی و خارجی ملاحظات گوناگونی را بیان کرده‌اند که برخی از آنها مضموناً بر خلاف یکدیگرند. بنا به معنی عوامانه اصطلاح تاجیک (تاج + يك) تاجدار گفتن است. بقول باروکف مستشرق قرن گذشته روس، این معنی داد احتمالاً زمینه تاریخی داشته است. برخی از اهل بومی این دیار کلاهی بر سر داشتند که شکلاً به تاج یا شانه مانند بوده است. علی اکبر دهخدا در نوبه خود اظهار عقیده کرده که «تاجیک» کلمه‌ای پهلوی بوده است که از اسم قبیله‌ای از قبایل ایرانی با نام تاج، برآمده است. متأسفانه فرهنگ‌شناس محترم عقیده خود را با سند یا حجت تاریخی ثابت نکرده است. برخی از مستشرقان اروپایی عقیده داشتند که «تاجیک» همان کلمه مرکب «تات - جیک» (به معنای ایرانیان مغلوب ترك) است. ولی این عقیده نیز به حدی که باید از نظر علمی ثابت نشده است. میان خاورشناسان اروپا از سالهای ۲۰ به این طرف يك تعبیر اتیمولوژیک دیگر نفوذ یافته که حتی به صحیفه‌های کتاب باباجان غفوراف، تاجیکان، که همچون مفصل‌ترین و بهترین تاریخنامه قول تاجیک

از عهد باستان تا آغاز قرن ۱۹ شناخته شده، راه یافته است. موافق با این تعبیر اسم تاجیک از نام يك قبیله معروف سامی موسوم به «طایی» گرفته شده است که از همسایگان نزدیک و دیرین ایرانیان قدیم بوده است. این عقیده اصلاً بنیاد علمی ندارد. در رد آن باید به چهار جنب مهم مسأله مذکور دید و اعتبار داد.

۱. در میان دو کلمه تازی فرق کلی هست. یکی از اسم عربی «طایی» مشتق شده است که با «ط» نوشته می شود. دیگری از فعل فارسی تاختن یا تازیدن گرفته شده که با «ت» نوشته می شود. تازی تاجیکی که از آغاز به معنی عرب و زبان عربی استعمال می شد، زمینه تاریخی هم دارد: قبایل عرب قبل از عهد اسلام بارها به ایران زمین تاخت و تاز کرده آن را به تاراج دادند و خود را مثل ترکان بدنام کردند.

۲. اسم «تاجیک» یا «تازیک» ذاتاً کلمه سغدی و پارتی یا سکایی است، نه عربی یا ترکی. این نام باستانی و قدیمی روستایی مختص و محدود به کشورهایی است که در آنها طایفه های آریایی از همان عهد باستان زندگی می کردند و حکومت داشتند. پس تاجیک اقلأ به اندازه تازیک قدیم است.

۳. اگر کلمه تاجیک در آثار ثبت شده تا عهد اسلام و رسیده تا زمان ما بکار نرفته باشد، (این اصطلاح بار اول در آثار تاریخی چینی و تبتی مشاهده می شود که به قرن هفتم میلادی منسوب است) پس این دلیل بر آن نیست که نام مذکور قرنهای بعد بوجود آمده است. شاید نام تاجیک در زمانهای خیلی قدیم هم در استعمال مردمان بومی آریایی و همسایگان آنها بوده باشد، ولی بعلمت تاریخی که ما نمی دانیم از بین رفته و فقط در گفته ها و نوشته های همسایگان آنان باقی مانده است.

۴. نام تاجیک از آغاز پیدایش نسبت به تمام پارسی گویان عجمستان بکار رفته است. برای تأیید این نکته، در وقتش صدرالدین عینی سر دفتر ادبیات نوی پارسی در شوروی، تحقیقاتی را انجام داده که در ضمن آن به آثار مورخان قرون وسطی استناد کرده بود. از جمله استنادات او سه تایش را نقل می کنیم: در روضةالصفای میرخواند از زبان خرقه داغ مغول آمده است: «افراسیاب که حاکم لرستان بود تاجیک بود. پادشاه احوال ممالک فارس را استفسار نمود. خرقه داغ زانو زد و گفت اول حال این تازیک را بهم رسانم!»^۳ مسلم است که در زمان استیلای مغول اهالی ناحیه فارس و لرستان که يك قسمت از این ناحیه را تشکیل می دهد تاجیک نام داشتند. در صحیفه دیگر از این اثر تاریخی یکی از مغولان استیلاگر در حق ملک غیاث الدین، زاده و حاکم سیستان، می گوید: «این تازیک ما را می ترساند.»^۴ مؤلف روضةالصفای از واقعه ای که در قلعه التزیک (که در آن قاضی عمادالدین نخجوانی استقلال یافته بود) واقع در آذربایجان، پس از وفات امیر تیمور رخ داده نقل کرده، ضمناً می نگارد: «ترکان مشاهده کردند که وزیر و مشیر و قاضی همه مردم تاجیکند.»^۵

در سرچشمه‌هایی که ذکرشان گذشت، يك نکته جالب نیز به نظر می‌رسد که صدرالدین عینی نیز آن را متذکر شده بود. منظوم تبدیل یافتن کلمه اصلی تاجیک به «تازیک» و یا «تازیك» است. قبایل ترك و مغول حرف «ج» را تلفظ کردن نمی‌توانستند و آن را به «ز» بدل می‌کردند. در آثاری که ذکرشان گذشت این خصوصیت تلفظ کلمه تاجیک از طرف بیگانگان به نظر گرفته شده است. چنانکه، مثلاً، می‌خواند ضمن بیان احوال خوارزمشاهیان کلمه مذکور را «تاجیک» نوشته است ولی هنگام متذکر شدن از استیلاي مغول «تاجیک» را طبق تلفظ استیلاگران یعنی از زبان آنان به شکل تازیک آورده است.

باز يك دليل تاريخی هست که شامل تمام فارسی زبانان، چه ایرانیان کنونی و چه تاجیکان، می‌شود و بودن اسم تاجیک را ثابت می‌کند. منظوم کتب ترکی قرون وسطی است. یوسف بلاساقونی مؤلف ترکی زبان قرن یازدهم میلادی در کته‌قوبلیغ کلمه‌های تاجیک و تاجیکی را بارها ذکر کرده و از جمله چنین نوشته است: «عربچه، تاجیکچه، کتاب لر آقوش». یعنی به (زبانهای) عربی و تاجیکی کتابها بسیارند. یوسف بلاساقونی شاهنامه را از جمله «کتب تاجیکی» می‌داند و در این معنی می‌گوید «تاجیکان درباره او (اوتارتان، قهرمان حماسه‌های قدیمی ترکی) در آثارشان نوشته‌اند و او را افراسیاب خوانده‌اند.» (بدیهی است که در اینجا سخن از شاهنامه می‌رود.)

قرنهای ثانی اصطلاح زبان تاجیکی در آثار برخی شعرای فارسی زبان هند، مانند غنی کشمیری، کاریست شده است. در اینجا بمرورد است که از دلیل تاریخی دیگری یاد شود. در بین ایرانیان شرقی ساکنان مقیم ماوراءالنهر یا، باصطلاح قرن اخیر، ترکستان روس، اسم «فارسی» همچون مرادف نام «تاجیک» استفاده شده است. برای تصدیق و تأیید این نکته از اثر دلشاد برناو، تاریخ مهاجران، که به آخر قرن ۱۹ و اول قرن ۲۰ متعلق بوده و مؤلفش از اهل تاجیکان استراشنی است اقتباس چندی می‌آورم:

«... بعد از فهمیدن فارس بودن من به لفظ فارسی غلیظ سخنوری می‌کرد...» و یا «... به من می‌گفت بیا دختر غزلخوان تاجیک...» و یا «... به من با زبان فارسی گفت ای عاجزه بهمراه این آدم روانه شو تا يك منزل...»

بنا بر آنچه گفته شد، اصلاً فرقی ندارد که در مواردی جداگانه نسبت اصل و نسب شخص و یا زبان او چه گفته شود: تاجیک یا ایرانی، زبان فارسی یا زبان تاجیکی. ولی امروز از بس که به علت سیاست بازیها و ایدئولوژی‌گریها که در شوروی سالیان دراز جای داشته و غرض اصلی اش جدااندازی میان اقوام ایرانی بود، دوباره برقرار کردن اسم مشترک و از نظر تاریخی معمول و مشهور زبانهای رایج در ایران، تاجیکستان و افغانستان، یعنی زبان فارسی، اهمیت بزرگ تاریخی-فرهنگی پیدا کرده است.

اما، اصلاً اینها همه يك طرف کار بود. طرف دیگرش که به نزدیک روشنفکران تاجیک

مهمتر از همه می شود تقاضای مشخص سیاسی است که عبارت بود: اغلب مردم از حکومت خواست که زبان تاجیکی (فارسی) زبان رسمی جمهوری تاجیکستان اعلام شود، و در ضمن مقام پیشینه آن در جامعه برقرار کرده شود. برای افشا کردن حقیقت و مرام اصلی این تقاضا، اندکی هم تاریخ مسأله را در قلم آوردن شاید.

ما تاریخ سنت دولت داری تاجیکی را از عهد آل سامان آغاز می کنیم. مسلماً سامانیان اولین و آخرین سلاله ایرانیان شرقی نبوده اند. قبلاً طاهریان و صفاریان بودند. تاجیکان افغانستان کنونی دولتهای غوریان و کورت را تشکیل کردند که تا قرن چهاردهم میلادی وجود داشتند و در انکشاف فرهنگ سنتی ایرانی سهم بزرگی داشتند. اما در برابر این، تاریخ نیز گواه است که تاجیکان ماوراءالنهر پس از انقراض دولت سامانیان در انتهای قرن دهم میلادی تا ابتدای سالهای قرن حاضر از حاکمیت محروم ماندند. ولی از نگاه تاریخ تمدن این حقیقت چندان اهمیتی ندارد. مهم این است که با وجود هجوم بی فاصله و فسادآور اجنبیان ترک و مغول نژاد بخصوص ضربه های سنگین چنگیز و تیمور و شیبانی خان و وارثان او، مردم تهجانی و وزررود به طریقه شان تن ندادند و در وضع و شرایط ناگوار سیاسی که در اثر آن اقوام دیگر ناگزیر نابود شدند و یا سیمای مشخص ملی فرهنگی شان را گم کردند، اینان زنده ماندند و توانستند استمرار سنتهایشان را حفظ کنند.

متکای ایشان در این نبرد نابرابر روزگار، کتاب و فرهنگ والایشان بود. نفوذ و اعتبار همین فرهنگ مثبت بود که در طول بیش از نهصد سال محرومیت از حاکمیت سیاسی، زبان آموزش و پرورش و زبان کارگردانی و دفترداری همان زبان فارسی ماند. بقول صدرالدین عینی، تأثیر سنتهای غنی همین فرهنگ ایرانی و همین تمدن باستانی بود که تیمور گورکان با وجود عرقاً مغول بودنش سرای خود را از علما و ادبای تاجیک زینت داد. کتیبه های همه عمارتهایش را فارسی کنانید. عبدالله خان ازبک و اهل دربار او نیز هر قدر بناهای خیریه ساختند همه کتیبه هایشان را با زبان تاجیکان ثبت کردند. ضمناً عبدالله خان شیبانی که از اولاد ازبکان صرف است خود شعرهای تاجیکی می سرود. در تأیید گفته استاد عینی می توان افزود که در تذکره فخری هروی منسوب به قرن شانزدهم میلادی موسوم به *روضه السلاطین* نام هشتاد نفر پادشاه و شاهزادگان شعرگو ذکر شده است که اکثر از روی اصل و نژادشان ترک و مغول بوده اند و لیکن همگان تحت نفوذ فرهنگ و زبان فارسی قرار داشتند.

در عهد شورویها به ریشه این سنت غنی و توانای فرهنگ تبر زدند، تا جایی که مجرای تاریخ خود حامل این سنت را بکلی تغییر دادند. نهضتی که با تکان و تقویت حزب بلشویکی آغاز شد مثال امواج دریای به خروش آمده تمام سواحل آباد فرهنگهای ملی را خراب کرد و این ویرانی عوامفریبانه «انقلاب مدنی» نامیده شد. آن تکان در واقع توفانی را می ماند که پس از خود جز درختان بی بن، خانه های ویران، و کشت های زیر آب کثیف مانده، چیزی دیگر

باقی نمی‌گذارد. چنانچه در تاجیکستان و ازبکستان انقلاب مدنی استالین زاد، از گلخن عظیمی آغاز شد که در کام بی‌تک آتش بارش تعداد بزرگی از کتابهای فارسی و عربی نابود شدند. بعد نوبت مسجد و مدرسه و دیگر یادگارهای معماری گذشتگان رسید که همگان آثار دینی خوانده شدند و اغلب آنها را ویران کردند. (مثلاً در خجند پس از انقلاب ۴۰۰ مسجد بود که از آنها فقط یکتایش باقی مانده) باقیمانده‌هایشان را به سائیزخانه (اصطبل)، انبار چوب و سوزش‌واره، و حتی زندان تبدیل کردند. در نهایت تیغ استالین بر سر افرادی آمد که از طرف حاملان ایدئولوژی استالینی-کمونیستی «مُلا» خوانده شدند. اکثر آنها که خطر و سواد کهنه داشتند و بموقع نتوانستند و یا نخواستند جلای وطن کنند (ضمناً پس از انقلاب بخارا و در ضمن جنگ داخلی که در تاجیکستان تا آغاز سال‌های سی‌ام قرن حاضر ادامه داشت، بیش از یک میلیون مردم تاجیک و ازبک به افغانستان و سایر کشورهای مسلمان مهاجرت کردند) یا کشته شدند و یا زندانی و یا به مناطق سرد کشور شورواها بدرقه (تعید) شدند.

در پایان این همه بیدادگرهای بربرانه بر سر مردمانی که ادبیات مَثَب هزار و دوست ساله داشتند، الفبای روسی معروف به حروف سرلیک تحمیل شد. در نتیجه تاجیکان، از یک سو، از میراث ادبی، علمی و دینی نسلهای پیشین جدا شده و، از سوی دیگر، به علت برپا شدن سدّ چینی (دیوار چین) مصنوعی میان همسایگان آنها از سعادت دیدار برادران همزاد، همکیش و همزبانشان محروم ماندند.

در اثر این همه انواع فشار سیاسی و ایدئولوژیکی، که ذکرشان گذشت، دایره فعالیت و نفوذ اجتماعی زبانهای ملی، از جمله زبانهایی مثل زبان فارسی تاجیکان که حامل فرهنگ مَثَب چند صد ساله بودند، تنگتر شده و از نیروی تاریخی و فرهنگی آنها بحد چشمگیری کاسته شد. نتیجه همین شد که در فرهنگهای ملی شوروی یک بحران‌گیری معنوی سرزد و تمام بخشهای آنها را فرا گرفت. تأکید می‌کنم: سیاست تعقیب و تحقیر زبانهای ملی سیاستی نبود که استالین و یا برژنف از فرط جاهلی و یا کورنظری فرهنگی برای مدتی معین طرح ریزی کرده باشند. اولاً، سیاست مذکور از مقدمات دکترین مشخص ایدئولوژیکی برمی‌آمد که در آینده‌ای نه‌چندان دور، در زمینه و چارچوب یک زبان و یک فرهنگ همگانی، متحد شدن جمیع زبانها و فرهنگهای ملی را آشکارا اعلام داشت. و، ثانیاً، این سیاست همچون همه پدیده‌های اجتماعی و ایدئولوژیکی که پس از انقلاب اکتبر صورت پذیرفتند، در تاریخ صد-صد و پنجاه ساله دولت امپراطوری روسیه ریشه داشت. روسیه تزاری بجز سیاست مستملک دارانه که هدفش مبدل کردن ترکستان سابق به منبع مواد خام بود، غرضهای استعماری و سیاست شوونیستی خود را پیوسته بعمل می‌آورد، که عبارت بود از معیوب و فاسد ساختن فرهنگهای ملی و همواره کور کردن حس خویشتن شناسی و خودآگاهی مردمان غیرروسی. پس از انقلاب روسیه این سیاست کهنه در قالبی نو با شکلی ظریفتر و دقیقتر

به صورتی که عوامفریب بود عملی می شد.

سعدی شیرازی فرموده: سه چیز بی سه چیز پایدار نماند، ملک بی تجارت، علم بی بحث و ملک بی سیاست. در مورد آخرین می بایست افزود. فقط همان سیاستی برای بهداشت ملک بود که حد نفوذ دارد و ملاک اخلاق را مراعات می کند.

در تاریخ طولانی انسانیت دولتی را نمی توان یافت که مثل دولت شوراهای سیاست برایش اینقدر عامل بزرگ گردیده و اینقدر تمام بخشهای زندگی کل مردم را فرا گرفته باشد و دل و میل هر یک فرد را تسخیر کرده و زیر نگینش آنچنان زهر ایدئولوژیکی داشته که پادزهر یافتن برایش این چنین دشوار بوده باشد.

فرهنگ نخستین قربانی این سیاست بازیها و این ایدئولوژیگریها بود. زبان هدف اول و غرض آخر بود، در واقع، سیاست استالین و میراث خوارانش از جمله خروشچف عبارت از این بود که مردمان غیرروسی را در چارچوب زبان و فرهنگ روسی هرچه زودتر جذب و تفکیک کنند و بدین وسیله آرمان شوروی را وحدت همگانی بخشد. در راه عملی کردن این نقشه ایدئولوژیکی که مستقیماً از نظریه مارکسیستی-لنینیستی برمی آید، زبانهای ملی برخلاف آنچه گمان می کردند سدی بودند ناشکستی. از این روز زبانهای ملتهای غیرروس حتی سایر زبانهای اسلاوی مورد فشار و تعقیب قرار گرفتند.

صلاح است که سه جهت این فشار و تعقیبهای سیاسی-ایدئولوژیکی بطور علیحده شرح و بیان گردد.

۱. از آغاز برقرار شدن حاکمیت بلشویکی همه سعی و کوشش به خرج رفت که زبانهای ملی از جمله زبانهای ملتهایی که باصطلاح جمهوریهای مستقل اتفاقی داشتند و تا حد امکان سیمای معنویشان را گم کردند، هرچه زودتر از عرصه هستی اجتماعی دور شوند. سالیان دراز دستگاه تبلیغات حزبی و دولتی پیوسته تأیید و ترغیب می کردند که زبانهای مردمان شوروی صرف نظر از صغیر و کبیر بودنشان با هم برابرند. اما در عمل فقط برای انکشاف و گسترش یک زبان یعنی زبان روسی شرایط مساعد اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و ایدئولوژیکی فراهم آوردند.^۷

در نتیجه نبودن امکانات یکسان، برابری رسمی زبانها عملاً به نابرابری واقعی آنان تبدیل یافت. با مرور زمان عیناً همانطور که ناظران سیاسی می خواستند دایره استعمال زبانهای ملی، حتی در محیط زیست خودشان، تنگتر شد. حتی برخی از آنان با بحران سنگینی روبرو شدند. (ضمناً در ردیف زبانهای ملی که در وضع بحرانی قرار داشتند زبانهای بیلوروسی و اوکراینی ها بودند که مثل زبان روسی به خانواده زبانهای اسلاوی منسوبند. در سالهای دهه هفتاد شدت این بحران به درجه ای رسید که بخش ادب و زبان فرهنگستان علوم شوروی قریب بود که از بین رفتن زبان بیلوروسی را همچون امری قانونی بپذیرد.)

۲. خیلی جد و جهد کردند که زبانهای ملی از روند تحقیق قانونمندانه یعنی تطور باطنی شان بیرون شوند و هرچه زودتر با زبان روسی درآمیزند. این امر ناصواب و کوتاه اندیشانه، زیر نقاب بهم نزدیک شدن ملت‌های سوسیالیستی صورت می‌گرفت. و چون اقدام «انترناسیونالیستی» قلمداد می‌شد گویا بهر منفعت همگان بود. یکی از وسایل مؤثر اجرای نقشهٔ ایدئولوژیکی بهم نزدیک کردن ملت‌ها پر کردن گنجینهٔ لغوی زبانهای ملی با اصطلاحات «روسی و انترناسیونالیستی» بود. از این گذشته قرار بود که این اصطلاحات در شکل و شیوهٔ اصلی شان در زبانهای ملی وارد شوند. این امر اجباری که معیارهای معمول زبانشناسی ملی را می‌شکست نه فقط مورد انتقاد علمی قرار نگرفت بلکه از طرف عالمان زباندان رسمی شوروی همچون عامل مهم «وسعت لغوی زبانهای ملی» اعلام گردید. بر اثر این شیوهٔ به ظاهر علمی و در باطن سیاسی کار به جایی رسید که حتی کوشش نه‌چندان جسورانهٔ برخی از زبانهای ملی، بخصوص آنها که تاریخ مثبت هزار ساله دارند، در جهت خودمختاری ترمینولوژی با استفاده از اصطلاحات مستعمل خودی همچون یک ادعای ملی گرایانه ارزیابی گردید و سعی کردند برای جدااندازی مردمان هم‌ژاد و هم‌فرهنگ و هم‌زبان از یک زبان واحد سه زبان مختلف بسازند. یعنی زبان فارسی در ایران، زبان دری در افغانستان، و زبان تاجیکی در تاجیکستان را همچون سه زبان متفاوت و دارای قوانین خود ویژهٔ انکشاف و معرفی کنند. این عقیده البته با علم واقعی مناسبتی نداشت و آن را زاده و پرورده علوم سیاست زده خواندند. نمایندگان این علوم بخاطر زبان مخصوص ملی قلمداد کردن زبان تاجیکان، از یک طرف به‌ویژه تراشی پرداختند یعنی تفاوت‌های واقعی را در گویشها و لهجه‌ها از آنچه بود زیاده‌تر نشان دادند و از طرف دیگر نفوذ عوامل اجتماعی را در روند ترقی و تغییر زبان مبالغه جلوه دادند در همین زمان قانونمندیهای تطور زبان ادبی را یا عموماً از نظر ساقط می‌کنند و یا به حدی که علم حقیقت پسند را باید، به اعتبار نمی‌گیرند. هر آینه این هم باعث تعجب نیست. چون خود سرچشمهٔ اقدام مذکور از چارچوب علم واقعی زبانشناسی بیرون است.

امروز وقتی که به شعور اجتماعی جامعه بر جای ماندهٔ شوروی، به اصطلاح تفکر نحوهٔ سیاسی راه می‌یابد، و مردمان در غفلت مانده و فریب خورده به تجدید کلی روزگارشان می‌پردازند، اولین و مهمترین چیزی که در مد نظرشان است، البته اقتصاد است. ولی این جا یک وظیفهٔ مهم و مبرم دیگر پیش می‌آید که اصولاً به دورنمای تاریخی هر ملتی منسوب است.

اکنون بخوبی می‌بینیم که مدل کمونیستی رشد همگانی یعنی ترقی یکرنگ و یکنواخت همهٔ ملل صرف نظر از زمینهٔ فرهنگی و ملی شان و تجارب تاریخی شان با حقیقت حال راست نمی‌آید. هرچه بیشتر و برملاتر ثابت می‌شود که رشد تکنولوژی و صنعتی بدون همبستگی با

رشد و تکامل فرهنگ، بنیاد و بنیان معنوی جامعه را خراب می کند و در نهایت کار باعث آن می گردد که جامعه رو به تنزل برود. پس در جامعه شوروی، اگر تجدید اقتصاد خرابشده و احیای فرهنگی هر قوم و ملت جداً با هم توأم نگردد تیر مقصود به هدف مراد نخواهد رسید.

خوشبختانه در عهد پروسترویکا، که آنرا ما در تاجیکستان بازسازی نام داده ایم، نهضت فرهنگی پیشاپیش نهضت سیاسی می رود و هر یک دیگری را تکان و الهام می بخشد. چنانچه در بالا متذکر شدم جنبش فرهنگی در تاجیکستان از مبارزه برای اسم و رسم زبان مادری آغاز شده و مردم در مرحله اول حرب و ضربشان به موفقیت‌های زیر دستیاب شدند:

۱. از بیستم ژوئیه ۱۹۸۹ میلادی برابر با ۲۹ تیر ۱۳۶۸ خورشیدی، پارلمان تاجیکستان «قانون زبان» را پذیرفت که موافق آن زبان مادری تاجیکان همچون زبان رسمی جمهوریشان شناخته شد.

۲. در سطح دولتی اقرار کرده شد که زبان تاجیکی همان زبان فارسی است که تا سال ۱۹۲۴ یعنی تا زمان تأسیس جمهوری مختار تاجیکستان، با همین اسم در سراسر امارات بخارا، خانگیریه‌های خوکند و بخشی از خیوه (خوارزم) رایج بود.

۳. رسماً اعلام شد که از این به بعد از حق و حقوق زبان تاجیکی (فارسی) نه فقط در قلمرو خود جمهوری بلکه بیرون از آن هم در سطح دولتی حمایت خواهد شد.

۴. رسماً اجازه داده شد که در دبیرستانها (مکتبهای میانه) الفبای نیاکان تدریس شود و نیز دولت بعهده گرفت که به طبع و نشر روزنامه و مجله و کتابها با حروف فارسی مساعدت کند.

۵. پارلمان اعلام داشت که مسأله زبان آموزش و پرورش کوهستانیان بدخشان از این به بعد ادارات محلی خود پالمیر با نظر داشت و درخواست آرمانهای مردم تهجایی بدون دخالت و دالت مؤسسات عالیمقام جمهوری حل و فصل گردد.^۱

حالا در تاجیکستان مرحله دوم نهضت فرهنگی آغاز شده است که هدف اساسی اش برقرار کردن دوباره الفبای فارسی در نظام آموزش و پرورش و علم و فرهنگ جامعه است. روشنفکران تاجیک اطمینان دارند که فقط توسط بازگشت به دبیره سنتی پیوندهای گسسته روحانی و روانی نسل دیروز را از یکسو با نسلهای گذشته و از سوی دیگر با همزمانان همزبانان می توان دوباره برقرار کرد.

برای مشخص شدن این مسأله صلاح می دانم که باز به وضع کنونی زبان فارسی در تاجیکستان رو آورم و برخی جهتهای حاضر آن را شرح دهم:

البته در آغاز در آن وضع ناگوار ایدئولوژیکی فرهنگی که سالیان دراز در جامعه شوروی برقرار بود، همه زبانها و فرهنگهای ملی بویژه ملل مسلمان حال بدی داشتند. لیکن احوال زبان و فرهنگ تاجیکی نسبتاً بدتر بود، زیرا تاجیکان، چنانچه قبلاً گفتم، همگان در قلمرو یک جمهوری مسکون نیستند. تعداد بزرگی از آنان در محللهایی سکونت دارند که در عین

آنکه میهن اصلی شان است به جمهوریهای دیگر پیوسته شده‌اند. در نتیجه زبان ما را ضرورتی پیش می‌آید که در حلقه محاصره فرهنگی دو خانواده پرنفوذ زبانها فعالیت کنند. یکی حلقه زبانهای اسلاوی و بیش از همه زبان روسی که بجهت مقام بلند سیاسی و فرهنگی که در جامعه شوروی داشت و هنوز هم دارد و به سایر زبانهای ملی نفوذ کرده است؛ و دیگر حلقه خانواده زبانهای ترکی بویژه ترکی جغتایی است، که آن را از یکی خوانند. البته زبان فارسی قبلاً هم بارها در محاصره هم‌مانند فرهنگی قرار داشته و چنانچه تاریخ گواه است هر دفعه برایش میسر شده است که از محاصره برآید و چهره فرهنگی خود را حفظ کند.

متأسفانه این بار کار به رنگی جریان گرفت که جسم و جان زبان ما را زیر خطر گذاشت. زبان تاجیکی به جهت خصوصتهای ملی و فرهنگی که از سالهای دهه بیست به این طرف پیوسته جریان داشته، مخصوصاً در ازبکستان با خطر جدی روبرو شد. حکومت داران این جمهوری که در عهد رشیداف به بیماری مزمن بزرگ منشی دولتی گرفتار شدند تا حد امکان سیاسی شان کوشیدند که دایره فعالیت اجتماعی و فرهنگی زبان مادری قدیمیترین مردم این دیار را محدود کنند و حتی آن را از بین ببرند. بخاطر هرچه زودتر عملی شدن همین غرض شورونستی که اصولاً دوام مستقیم جد و جهدهای مرام پان تورکیستهای دهه بیست بود، موافق فرمانهای نوشته و نانوشته مقامات محلی و مرکزی درهای کودکان و دبستان و دبیرستان و مدرسه‌های تاجیکی را بستند. تاجیکان را به آستانه رسانه‌های ارتباط جمعی بخصوص رادیو و تلویزیون راه ندادند و حتی در پارلمان جمهوری نگذاشتند نمایندگان محل‌های تاجیک‌نشین با زبان مادری شان سخنرانی کنند. دسته‌های هنری هم نبودند که به تاجیکی ترانه بخوانند و رقصهای تاجیکی کنند. کسی هم بخصوص در مقامات عالی حزبی و دولتی شوروی، که می‌بایست در باب بهداشت وضع ملی و فرهنگی در جمهوریهای جداگانه و عموماً همه مملکت قبل از همه فکر و اندیشه می‌کرد به داد تاجیکان ازبکستان نرسید و بعلت غرضهای سیاسی خودشان نخواستند که برسند.

* * *

در اینجا باید گفته شود که در دوران پروسترویکا شرایط قدری بهتر شد. چون مردم در قیام آمدند. از جمله در ازبکستان سازمانها و نهضت‌های تاجیک بوجود آمد، که یکی سمرقند نام داشت و دیگری «آفتاب سعیدیان» که در بخارا عمل می‌کند. در سمرقند کار به جایی رسید که برخی روشنفکرانش از جمله شاعر «نعمت آتش» گرسنه‌نشینی (اعتصاب غذا) اعلام داشتند و تقاضا کردند که مقام فرهنگی زبان فارسی در این شهر باستانی عجم از نو برقرار کرده شود. نتیجه همین فشار پیوسته مردم تهجایی است که امروز شرایط اجتماعی فرهنگی در محل‌های تاجیک‌نشین ازبکستان بویژه در سمرقند و بخارا اندکی تغییر یافته. در برخی مکتب‌های قبلاً بسته را به روی کودکان تاجیک باز کردند، و طبع و نشر روزنامه تاجیکی را اجازه

دادند. برای دوباره برقرار ساختن رابطه فرهنگی سمرقند و بخارا با تاجیکستان به حدی که در پیش بود مانع نمی شوند، و غیره. ولی حکومت داران جمهوری ازبکستان هنوز مثل قبل زبان فارسی را نادیده می گیرند. چنانچه در «قانون زبان» که همزمان با قبول قانون همگون در تاجیکستان، در ازبکستان هم پذیرفته شد، از زبان تاجیکی حتی یاد هم نشده است، تا چه رسد به حمایت زبان تاجیکان در ازبکستان در سطح دولتی. درحالی که در تاجیکستان زبان ازبکی در ردیف زبان دولتی قدر و حمایت می شد. در تاجیکستان هر جا که ازبکان سکونت دارند همیشه مکتب ازبکی بوده و هست. روزنامه ازبکی بوده و هست. از طریق رادیو و تلویزیون و از منبر پارلمان سخن ازبکی پیوسته شنیده می شد و می شود. گذشته از این در محلهایی که اغلب مردمش ازبک، قرقیز و یا روسند، دفترداری و کارگزاری با زبان اکثریت برآورده می شود. وقتی روشنفکران تاجیک در باب وضع زبان مادریشان در ازبکستان اظهارنگرانی می کنند آنها فقط غم فرهنگ خودشان را نمی خورند، بلکه قسمت تاریخ و فرهنگ ازبکان نیز در مد نظر آنهاست. چون این فرهنگ در جریان تأثیر متقابل با فرهنگ تاجیکی تشکیل یافته است و من بعد هم از آن بهره یافته است. به جهت آن که در پی هزار سال اخیر زبان فارسی نه فقط زبان رسمی خانگیهای ترک واقع در آسیای مرکزی بود، بلکه وظیفه زبان علم و فرهنگ و آموزش و پرورش را هم ادا می کرد. به همین جهت به خزانه لغوی زبانهای ترکی بخصوص ازبکی تعداد بزرگی کلمات فارسی وارد شده که حامل فرهنگ مشخصی اند. فرهنگ ایرانی به فرهنگ مردمان ترک زبان فقط توسط زبان وارد نشده است. ادبیات قرون وسطای ازبکی را بدون ادبیات فارسی عموماً نمی توان تصور کرد. باید افزود که اغلب نمایندگان علم و ادب کلاسیک ازبک دوزبانه بوده اند. از این رو آنهایی که امروز زبان فارسی را در ازبکستان تنگ کرده جریان انکشاف فرهنگ ملی تاجیکان آنجا را با سدهای مصنوعی باز می دارند، بیش از همه به فرهنگ ملی خودشان خیانت می کنند. زیرا بدین وسیله از یکی از سرچشمه های معنوی مرحوم می شوند که در طول عصرها فرهنگ ترکی را غنی می کردند.

* * *

در اثر آن چه در باب وضع زبان فارسی در قلمرو تاجیکستان و مخصوصاً بیرون از آن گفته شد می توان برملا تصور کرد که تبدیل الفبای سنتی تاجیکان چه عمل کوتاه اندیشانه و فسادآوری بود. بعلت این که آنها به یکبارگی هم از سرچشمه های تاریخی ثروتهای معنوی گذشتگان محروم شدند و هم از جریانات روابط دوجانبه معنوی با معاصران همزبانان برکنار گردیدند. زبانشان در مقابل تند باد سخت زبان و فرهنگهای بیگانه برهنه ماند. نتیجه همین شد که زبان کنونی تاجیکان چه از جهت لغات و اصطلاحات و چه از جهت صرف و نحو تحت نفوذ زبانهای روسی و ترکی قرار گرفت و در بسیاری موارد بخصوص شعرهای با

گوشه‌های محلی خود ویژگی‌های فرهنگی اش را از دست داد. پس چه باید کرد؟ راه نجات یکی است: تا حد امکان به مجرای مشترك زبان فارسی پیوستن جریان دهها سال بیگانگی جسته زبان تاجیکان. زبانی که بعلت گرفتاریهای سیاسی ایدئولوژیکی مجبور بود سالیان دراز از سایر اعضای خانواده اش جدایی جوید، ولی باوجود آن همه فشار و تعقیبی که نصیبش شد توانست با حفظ اسم و رسمش پیوند روحانی اش را با خویشاوندانش نگه دارد. در وضع فرهنگی که امروزه در آسیای مرکزی حکمفرماست، زبان تاجیکی برای تماس و ارتباط مستقیم و مداوم فرهنگی با زبان فارسی ایران و زبان دری افغانستان بیش از پیش نیاز دارد وگرنه همسایگان دیوار در میان او که الان از گریبانش گرفته‌اند، دور نیست که دست به گلویش ببرند.

این يك نوع تقاضای تاریخی است. عملی شدن این تقاضا نیز يك راه دارد و آن بازگشت تاجیکان به خط و الفبای نیاکانشان است. ولی با رعایت کردن يك شرط مهم: در اجرای این کار نازک، عجله‌پسندی نباید. چون ما قبلاً الفبایمان را با سرعتی که تاریخ هیچ ندیده و نشنیده بود دوبار عوض کردیم و بدین وسیله دو نسل زنده تاجیکان را به حساب بی سوادان درآوردیم، که بس است.

می دانیم که امروز میان عده‌ای از روشنفکران ایرانی مسأله اصلاح الفبا و حتی تبدیل خط فارسی مطرح است. جای بحث نیست که خط سنتی مان کمبودهای زیادی دارد. در صد سال اخیر برخی دانشمندان بر کمبودهای الفبای مذکور بارها مصرانه تأکید کرده‌اند. من در اینجا بر سر این مسأله که به اندیشه و تحقیق زیاد نیاز دارد، توقف نمی‌کنم. اما می‌خواهم که خوانندگان ایرانی به يك نکته مهم توجه فرمایند: تحمیل و بخصوص تبدیل الفبای سنتی فارسی اصولاً و کلاً کار منحصر به يك قوم ایرانی نیست. نباید فراموش کرد که فارسی زبان رسمی فقط ایران کنونی نیست. تاجیکستان و افغانستان هم حامل و حامی و متولی برابر حقوق زبان فارسی و فرهنگی اند که به این زبان ثبت و نقل شده است.

پس دست درازی به بنیاد و بنیان این زبان مشترك، اگر امری یکجانبه و سهل انگارانه توسط یکی از صاحبان زبان باشد باید در ردیف جنایت تاریخی ارزیابی شود. عجم چین زیادی بر پیشانی دارد و آژنگ هزارساله‌ها بر چهره اش نشسته است، ولی روح و روان اصلی و ازلی اش زنده است و هم از غرور جوانی اش چندان نکاسته. او که نگهبان استمرار سنتهاست، اقوام ایرانی را بیش از پیش به وحدت معنوی هدایت می‌کند. بقول مولانا جلال‌الدین

هرکسی که دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

پانویس ها:

۱. باستانشناسان تاجیک در این بین حفریاتی کردند که موافق آن در جای دوشنبه امروز در قرن سوم قبل از میلاد شهرک یونانی و باختری وجود داشته است. بعد از آن هم - در عهد کوشانیان و قرون وسطی - در اینجا شهر وجود داشته است. دوشنبه همچنین نام شهر بار اول در آثار خطی قرن هفدهم میلادی ثبت شده است.
۲. ر. ک. سعید نفیسی، «تاریخ ملت تاجیک»، مجله پیام نوین، دوره ششم، ۱۳۴۳ خورشیدی، شماره ۱۱ و ۱۲، ص ۱۳۶.
۳. روضةالصفاء، میرخواند، ج ۴، ص ۲۱۱.
۴. همان، ج ۵، ص ۱۶۴.
۵. همان، ج ۶، ص ۱۹۹.
۶. در اینجا باید گفت که امروز در سمرقند که در سالهای بیستم این قرن با یک ایمای موی لب (اشاره سبیل) استالین به جمهوری ازبکستان شوروی پیوسته شد، وقتی سیاحان خارجی از تاریخ کتیبه‌های فارسی شهر سؤال می‌کنند، راهنمایان می‌گویند «آن وقتها ازبکها زیر نفوذ فرهنگ ایرانیان اجنبی ماندند و زبان مادریشان را موقتاً فراموش کرده و به بیگانه‌پرستی راه دادند.»
۷. در سالهای دهه هفتاد کار به جایی رسید که دایره صلاحیت قانونی استالینی آموزش اجباری زبان روسی در مکتبهای ملی، کودکانها را نیز شامل می‌شد. همزمان با آن، مقدار ساعتهایی که برای تعلیم زبان مادری جدا کرده شده بود سال به سال کمتر می‌شد. در اغلب دانشگاهها و دانشکده‌های مملکت تدریس به زبان روسی بود. چنانچه در تاجیکستان خوشامدگويان محلی به حد افراط رسیدند و فرمان دادند که در دانشکده‌های طب و زراعت، که اکثر محصلان آن جوانان روسی‌اند که زبان روسی را به حد شهربان نمی‌دانند، با زبان روسی تدریس شود.

عنایت الله شهرانی

دوبیتی های تاجیکی
در بدخشان

دوبیتی ها را در بدخشان و گوشه‌های از تخارستان به نام «فَلک» یاد می‌کنند. در دره زیبای پنجشیر که همه باشندگان آن تاجیک زبان می‌باشند دوبیتی ها را به اسم «سنگ گردی» یاد می‌کنند. هم چنان دوبیتی را به زبان پشتو «لُنْدی» و به زبان اوزبکی «فلک»، و یا «قوشغ» می‌گویند.

در دره‌ها، کوها، دشت‌ها، کنار دریاها و جوار چشمه‌های شفاف، چوپانها و دهاقین و جوانانی که مصروف کار و بار زنده‌گی خوداند، آوازخوانی می‌نمایند. و این بیت گویان (در

اصطلاح تاجیکی «بیدگو» و یا فلک خوانها چند فلکی را که از زبانها می‌کشند در حقیقت از عمق قلوبشان می‌برآید و در عمق‌ها تأثیر می‌کند.

فلک‌ها عموماً بیرون از خانه‌ها خوانده می‌شوند و این آوازخوانی‌ها تنها آواز و صدا است بدون اینکه همراهی صدا آلات موسیقی نواخته شود. زیرا در دشت‌ها و صحراها نواختن موسیقی را عادت ندارند.

در قوش‌خانه‌ها (میهمان‌خانه) هنگام زمستان در توی‌ها و جشن‌ها که در قریه‌ها، دهکده‌ها و شهرها صورت می‌گیرد، نواختن یکی دوآله موسیقی، بویژه دَنبُورَه و یا غِیجَک یا زیربغلی (طبله) با خواننده‌گان انباز می‌گیرد. این خواننده‌گان طبعاً با فلک خوانهای دشت و صحرا تفاوت دارند.

کسانی که در بیرون خانه آوازخوانی و فلک‌سرایی می‌کنند تعدادشان زیاده‌تر از کسانی است که در وقت اعیاد و جشن‌ها و غیره می‌خوانند. زیرا هر کس می‌تواند در بیرون از خانه‌ها به‌خاطر شادمانی و یا غمگساری دل‌های خود را بدینوسيله تسکین بخشد و عقده‌ها را بگشاید.

بسیار شنیده و دیده شده است که هنگام سرودن فلک، پرنده‌های خوش آواز با برآوردن صداهای دلکش خود، فلک‌زن‌ها را همراهی می‌نمایند. بلبلان خوش صدا، سَبَه‌ها، زَرغَاژُلوکُ‌ها و پرنده‌گان دیگر را گویی که با فلک‌خوانها خواندن‌های دوگانگی داشته و با آنها صداهای جوره بر می‌کشند. کبک‌ها و کبک‌های دری ازین خواننده‌گان عقب نمانده، آنها نیز صداهای بلند و خوش خود را به‌گوش‌ها می‌رسانند و صداهای‌شان در کوه‌ها انعکاس می‌کند.

بدخشان گرچه يك ولايت خیلی بزرگ و دارای مناطق مختلفه است و زبان‌های زیادی درین محیط تکلم می‌گردد، که هر زبانی از خود شعرها و سرودهای بخصوصی دارند، اما دوییتی‌ها و یا فلک‌های کهسار تاجیکی سخت مورد دلچسبی مردم است که از شنیدن آن، کسان غیر تاجیک زبان نیز لذت می‌برند.

در ولایت بدخشان مردم زیاده‌تر در کنار دره‌ها، کنار آب‌ها و چشمه‌ها، و اطراف دریای خروشان کوچکچه زنده‌گی می‌نمایند و مردم این کوهساران گرچه از نگاه وضع اقتصادی بسویه که لازم باشد حیات مرفه ندارند، اما محیط سرسبز و شاداب آن مردم را استعداد شعردوستی، شعرشناسی و شعرگویی داده است. باشندگان بدخشان اعم از خواص و عوام به‌شعر و ادب تاجیکی علاقه فراوان داشته و هر آن فی‌البدیهه بعضی اشعار را از قبیل نیم مصرع و یا مصرع با وزن و قافیه می‌سرایند و اشخاص مقابل در جواب مصرعی دیگر را علاوه نموده و به همان شکل بیتی و بعداً بیت‌ها را از آن تشکیل می‌دهند. این شکل تشکیل بیت‌ها و مسابقات شعری را در بدخشان «قافیه» و یا «قافیه‌گویی» می‌گویند، و ظریف‌ترین شخص در بین مردم

همانا قافیه‌گویان آنها بشمار می‌روند.

هنگام مسابقات شعری و قافیه‌گویی بعضاً صدها مصرع سروده می‌شود که البته همه آن مصرع‌ها قابل قبول و پسند نمی‌باشند. از جمله ده‌ها و صدها مصرع و یا یک تعداد زیاد فراموش شده و تعداد کم بخاطرهای می‌ماند که از آن جمله یک تعداد کم فلک‌های سروده‌شده را گردآورنده‌گان از زبان مردم به رشته تحریر در می‌آورند.

گوینده‌گان دوبیتی‌ها، بعد از پخش شدن به محیط ناشناخته می‌مانند و بیت‌های سروده‌شده محصول تصادم افکار یک جمعیت می‌گردد و به نام کسی تمام نمی‌شود. دوبیتی‌ها را به صورت انفرادی نیز می‌سرایند. هم اکنون زنان و مردانی موجوداند که اشعار روان، نغز و سلیس می‌سرایند. اما متأسفانه به اثر نداشتن سواد تحریر بسیاری از این ابتکارات عوام از میان می‌روند.

زنان نیز در کنار مردان، در ولایت‌های تخارستان و بدخشان و دره‌های اطراف آن ولایات از برآوردن سوزها و عشق‌ها بدور نمانده، با پوشیدن البسه زیبا و قشنگ و آویختن زیورات در مراسم عروسی میله‌ها و جشن‌ها اشتراک می‌ورزند و قسمی که مردها اشعار می‌سرایند، زن‌ها از مواقع حاصله استفاده نموده قافیه‌گویی‌ها می‌کنند. اما به وضاحت دانسته می‌شود که گوینده‌گان دوبیتی بیشتر مردها بوده و تعدادشان بمراتب بیشتر از زن‌هاست.

گاهی هم دوبیتی‌ها و یا رباعیات ادبی را مردم عوام به شکل عامیانه ساخته‌اند و تغییرات زیادی بر اصل شعر می‌آورند. و لازم است که گردآورنده‌گان آن تغییرات را هنگام نوشتن توضیح دهند تا گوینده‌گان اصلی شان معرفی گردد.

طوری که گفته آمد، اگر از زبان شخصی مصرعی بلند می‌گردد، مقابلتاً مصرع دیگری در جوابش گفته می‌شود و بیتی از آن ساخته می‌شود که بعداً بالترتیب مصرع سوم و چهارم سروده شده و دوبیتی و یا فلک از آن تشکیل می‌گردد و گوینده‌گان سعی می‌دارند که در یک فلک از چهار مصراع زیاده‌تر در یک فلک نگنجانند. اما دوبیتی‌ها را جمعی از مردم چاربیتی گویند، درحالی که تعداد مصراع آن چهاربیتی به هشت مصرع می‌رسد، و دوبیتی را که تعداد مصراع چهار است، بغلط مشهور چاربیتی گفته‌اند.

دوبیتی را مردم «رباعی عوام» یاد می‌کنند که از احساس و تصادم افکار مردم عوام منشاء گرفته و رباعی از احساس ادیب و خواص سرچشمه می‌گیرد.

تفاوت قافیه‌گویی‌ها و مسابقات شعری در میان عوام از شعر جنگی‌های بین علماء و ادباء زیاد است. زیرا قافیه‌گویان و شعر سراپان ابتکارات می‌نمایند و افکار و سخنان نو به میان می‌آورند و یادگاری از خود می‌گذارند. اما در مجالس شعر جنگی کسانی گوی سبقت می‌ربایند که اشعار زیاد را به حافظه سپرده باشند و بزودی جواب شخص و یا اشخاص حریف را توسط شعر ادا نمایند.

مقرره شعر جنگی طوری است که حرف آخر مصرع دوم بیت را مقابله‌کننده طوری جواب بدهد که مصرع اول بیت بدان حرف آغاز یافته باشد. مثلاً:

شخص نسیان نکته سنج خاطر احباب نیست
تا فراموشی به خاطر هاست در یادیم ما
بیدل

چون بیت به «الف» خاتمه یافته است از آن سبب شخص حریف باید شعری بخواند که از «الف» شروع شده باشد. مثلاً:

اگر آن ترك شیرازی بدست آرد دل ما را
به خال هندیش بخشم سمرقند و بخارا را
حافظ

معمولاً در شعر جنگی‌ها فقط يك بیت گفته می‌شود و در جواب يك بیت شنیده می‌شود. و شاید شعر جنگی‌ها به اشکال دیگری هم باشد، که نویسنده این سطور از آن واقف نمی‌باشد.

دوبیتی‌ها و یا فلک‌ها، از نگاه سیلاب و موازنه، بخاطر اینکه چکیده عوام می‌باشند، بصورت درست و صحیح، مطالب تحت نظام وزن و قافیه و سیلاب گنجانیده نشده‌اند و بوضاحت گفته می‌شود که اکثراً دارای وزن و قافیه بوده و خواص شعری در آنها مشاهده می‌گردد.

در قسمت وزن و قافیه دوبیتی‌ها چنین گفته‌اند که: خوشترین وزن دوبیتی‌ها همان وزن هزج مسدس محذوف است و اوزان معمولی دوبیتی را بیست و چهار نوع آورده‌اند که دوازده از آن با صدر آخر (به وزن مفعولن) و دوازده دیگر آن با صدر آخرم (وزن مفعولن) می‌آید. مجموعه فلک‌ها را که درین مقاله می‌خوانید، جمع‌آوری آنها توسط ده‌ها شخص از اهل خبره بدخشان صورت گرفته و چندین بار در مجالس ادبای بدخشان توسط نویسنده این مقاله بخاطر محقق بودن و درست بودن خوانده شده است. و بعضاً با کسانی تماس گرفته شده است که صدها فلک از فلک‌های کهسار را از یاد داشته و در مجالس و جمعیت‌ها بحیث شخص، شخص قبول گردیده است و مثال برجسته آن را می‌توان از رجب محمد جوهرزاده نام برد، که یکی از گوراوغلی‌خوانان مشهور بدخشان و فلک‌خوان مشهور است که صدها مجلس را با هنر خود رونق داده است. و وی این هنر را از پدرش جوهریك مرحوم که مردم به وی لقب پدرگوراوغلی را داده‌اند، آموخته است.

دوبیتی‌هایی را که درین جا مطالعه می‌نمایید امانت مردم و توده است. از آنرو، اینجانب تصرف نکرده‌ام و آنچه که شنیده‌ام آن را ثبت نموده‌ام، بناءً اگر سؤالی بعد از خواندن این فلک‌ها بخوانندگان پیدا شود، بر من منت گذاشته خورده‌گیری ننمایند.

صورت سرودن و تشکیل دوبیتی ها را مطابق به دید و مشاهده شخصی و مشوره با دوستان ادیب و شاعر خود تحریر داشته ام. و بسیار احتمال دارد که این دوبیتی ها در مناطق غیر از بدخشان بشکل دیگری سروده شوند.

طوریکه در بدخشان کلمات ترك و تاجیک در ردیف هم قرار داده می شوند، و کلمات ترکی خیلی ها و بوفرت در زبان تاجیکی داخل گردیده است، همچنان تداخل زبان تاجیکی بر زبان ترکی، که اوزبکی اش خوانند، زیاد است.

در دوبیتی های زیر عوض نام شاعر جائیکه در آنجا دوبیتی ها معمول و گفته می شود ذکر می گردد و شاید غیر از جای های متذکره در جاهای دیگری نیز خوانده شوند. که درینجا اسم شان ذکر نگردیده است. و ذکر محل درینجا معنی آن را نمی آورد که این دوبیتی و یا آن دوبیتی مخصوص این محیط یا آن محیط است.

در زیر بسیاری از فلک ها «جرم» نوشته شده است و منظور از جرم آنست که این و یا آن دوبیتی در جرم شنیده شده است و بعداً ثبت گردیده است و معنی این را نمی دهد که در مناطق دیگر خوانده و یا سروده نشده است.

چون این مجموعه دوبیتی های تاجیکی در بدخشان جمع آوری گردیده است و تخارستان و تاجیکستان به آن ولایت همجوار می باشند و در کلچر و زبان قرابت های زیادی فیما بین موجود است، از آنرو می توان گفت که مخصوصاً در ولایت تخارستان این دوبیتی ها گفته می شوند.

ارمان کسی به سوزه و باغ روه
ایلاق روه به چشمه تاب روه
ارمان کسی قه یارش ایلاق روه
روز گرمی کنه و شو به مهتاوروه

«کشم»

قَه بمعنی قَتِي و یا همراه و بعضاً قِي نیز گویند و این کلمه به عین تلفظ بمعنی استفراغ و «گرداندن» آمده است. اَيْلَاق یا يَيْلاق بمعنی جای بود و باش تابستانی و مقابل آن قِشلاق است و کلمات ترکی می باشند. چشمه ناب: چشمه ایست معروف در کشم.

ارخچین سرت دوختم رفیق جان
خدا جانم مرا پیدا نمیکد
شب و روز ای غمت سوختم رفیق جان
که در عشقت نمی سوختم رفیق جان
به عوض مصرع سوم گاهی این مصرع را می آورند، «خداجان کاشکی پیدايم نمی کرد».

«جرم»

ارخچین: عرفچین (نوعی از کلاه سر که بزیر تاقین و یا کله پوش می پوشند).

اریف های تره ده گوشه دیدم صفت های تره بیشتر شنیدم
مگم آرام نمیگیره دل من اگه روزی دصد بارت نبینم
«جرم»

اریف: رقیب؛ تره: تورا؛ مگم: مگر هم؛ دصدبارت: دوصدبار ترا.

ارکس که درین مقام طاعت نکنه پنج وقته نمازه با جماعت نکنه
امسایه مسجد و نیایه به نماز پیغمبر ما او را شفاعت نکنه
«جرم، فیض آباد، کشم»

اجل آمد به زردآلو که نشکفته است آلو و بالو
که در خوف است شفتالو بیادام هم ضرر داره به آلو
این قافیه در جرم خوانده می شود و بشکل خوب دوبیتی نیامده است، اغلباً ارتباطات درختها
مثمر را در نظر گرفته اند.

آن جا که ته یی نمیرسه آوازم مه نی بخرم تره به نی بنوازم
نی نی برسه، نی سرو آزادم دلگیر شوم دغل شوه آوازم
«جرم»

مه: من؛ برسه: برسد؛ شوه: شود.

آن روز که آتش محبت افروخت عاشق روش سوزه ز معشوق آموخت
ای جانب دوست سرزد این سوز و گداز تا درنگرفت شمع که پروانه نسوخت
«جرم»

اسیر زیرلب خندیدنت مه بزیر چشم پنهان دیدنت مه
خدایا نی گناهی نی خطایی فدای بی سبب رنجیدنت مه
«جرم»

اگه ای آل من باشی خوردار دل سنگت بسوزه با من زار
تمام خاک عالم را ببیزی نیاوی مثل من یار وفادار
«جرم»

خوردار: خبردار؛ آل: حال؛ ببیزی: فعل التزامی (شرطیه) از بیختن.

عقیق بند دستت گشته لاجور که یار نوجوانم رفته نوکر

که بخت و تالی ام چپه بگرده
که یار ما سوی ما پس بگرده
لاجور: لاجورد؛ نوکر: خدمت عسکری و یا پاسداری؛ تالی ام: طالع.
دوبیتی فوق به این شکل نیز آمده است:

عقیق بند دستم گشته لاجور
که بخت و تالی ام چپه بگرده
دادر: برادر.
دادر نو نهالم رفته عسکر
دادر نونهالم پس بگرده

نگه ای ته جدا کردم نفس جان
نمیتانم خور گیرم ز آلت
نمیتانم: نمیتوانم؛ خَوْر: خیر؛ مگم: مگر؛ آلت: حالت.
غریب و بی نوا کردم نفس جان
مگه باد صبا کردم نفس جان
«جرم»

الا یارجان بخاو دیدم شماره
خودت میری گلم زودتر بیایی
خودت میری به کی می سپاری ماره
به مه ضامن بتی شیر خداره
«جرم»

الا یارجان نپوش کالای سیاره
بجلوه میکشی خون دار و می شی
خون دار: قاتل.
بجلوه میکشی ظالم ته ماره
جوان استم بین روی خداره
«کشم، جرم، فیض آباد»

الا دختر بین روی خداره
به غمزه میکشی خوندار و می شی
به غمزه میکشی آخر ته ماره
جوان هستم بیسی روی خداره

الا دختر قد کولوله داری
به زیر چادریت مور سلیمان
کولوله: کوتاه؛ مور: مهر؛ اَجْو: عجب؛ غوره: نارس و ناپخته؛ میرموره: میرمهره.
به زیر چادریت میرموره داری
اجو سینه گک های غوره داری
«کشم»

الا یارجان قد چارشانه داری
به مکتب میروی سامانه داری

به مکتب میروی بکست بگیرم به دمی سینما عکست بگیرم
دمی: پیش روی، مقابل؛ سامانه: آراسته، کرشمه کردن با لباسهای جالب و زیبا.

الا دختر سفید لاغر استی سرت عاشق شدم بی مادر استی
سرت عاشق شدم والله به بالله بدست ظالمان کافر استی
«جرم»

مصراع چهارم به اشکال ذیل نیز آمده است:
- به دست کافر جادوگر استی
- به دست پیر زال کافر استی

الا یار جان چرا ای مه رمیدی کدام ارف غلط ای مه شنیدی
مه کو ارف بدی با ته نگفتم چرا تار محبت را بریدی
ارف: حرف. «جرم، فیض آباد»

الا یارجان بهار آمد برآی بسوی باغ و تاکستان برآی
خدا فصل زمستانه کنه گم که انداخته میان ما جدایی
در مصراع چهارم عوض «انداخته» گاهی «پرتافته» آورند و آن به معنی پرتاب است.
«جرم»

الا دختر قدت با چوب شمشاد به آشنایی دوروزت آفرین باد
مکن ای مه جدایی دلبر من تو شیرینی که مه مألند فرهاد
ای مه: از من؛ مألند: مانند. «جرم»

الا ای نازنین گلعدارم انیس و مونس شبهای تارم
به يك جلوه ریودی ای بر من توان و طاقت و صبر و قارم
«جرم»

الا دختر گرفتار تو استم به والله عاشق زار تو استم
اگر با مه نداری آشنایی مه خود بازم بفادار تو استم
«جرم»

به لوهایت زدی سرخی فراوان
مرا ای عاشقی کردی پشیمان
«جرم»

صدای بوت بلغارت مره کشت
امو (همو) چشمهای بیمارت مره کشت
«جرم»

سون ما سیل نه که مردم اشیارست
رفیقی مه و ته سالا مدام است
«جرم»

اوش: هوش؛ کшал: آویزان، پریشان؛ اشیار: هشیار؛ سون: سوی؛ سَیْل: نگاه؛ فم:
فهم؛ سالا: سالها.

به آن قد بلند دل بسته دارم
به غیر ای ته دیگر خواهش ندارم
«جرم»

دو زلفت میکنه شمشیربازی
میان ترك و تاجیک سرفرازی
«جرم»

غم نیستی بخورم یا غم یار
مره کشته غمای یارِ بفسادار
«جرم»

بدخشان آدمم رویت ندیدم
مثال تار گیسویت ندیدم
«کشم، فیض آباد، جرم»

الا دختر کجا هستی تو مهمان
سر رایت بشینم مثل مجنون

الا دختر که رفتارت مره کشت
صدای بوت بلغارت چه باشه

الا یارجان چرا اوشت کшал است
بسون ما سیل نه که مردم رموز فم

الا یارجان بیا که بی قرارم
به آن قد بلندِ دلبر خود

الا دختر به روی جای نمازی
خدا داده به ته حسن و جمالی

الا یارجان دو درد آمد به یک بار
غم نیستی ره پروایش ندارم

الا یارجان به انخویت ندیدم
ای ایجا تا به کابل شهر هلمند

انخوی: اندخوی؛ ای ایجا: از اینجا.

گلی چینه بتی بیمار دارم
به مالند گلت يك يار دارم
«جرم»

الا باغوان به باغت کار دارم
گل چینه بتی چیزی نگویی

بتی: بده.

ویا:

بتی يك دسته گل بیمار دارم
که مالند گلت يك يار دارم
«جرم»

الا باغوان به باغت کار دارم
بتی یکدسته گل ای کنج باغت

عوض مصرع سوم بعضاً این مصرع را می آورند: «بتی يك دسته گل زودی بزودی».

بره ته يار جانی ره خبر کن
دوم بر حال این مسکین نظر کن
«جرم»

الا ای باد به فرمانم گذر کن
بگو اول ای جان و ای دل

بره: برو.

به گل چیندن بریم سیل زمینا
الهی دربگیره این زمینا
«جرم»

الا یارجان ته گل باشی مه مینا
به گل چیندن بریم گلایش نیاویم

سیل: تماشا. نیاویم: نیایم. بریم: برویم.

دودست را خم کنسی با گردن مه
خدا آسان کنه جان کندن مه
«جرم»

الا یارجان بیا با مردن مه
دودست را خم کنسی بار رفاقت

بار: بهر.

فدای نام شیرین و گلت مه
بصد فیراد و زاری بلبلت مه
«جرم»

الا یار جان اسیر کاکلت مه
به هر گلشن که گل باشی نگارجان

فیراد: فریاد.

پختی نان گندم می شویی ظرف
بیا جانا مکه عمر مرا صرف
«جرم»

الا یارجان به ما کی میزنی حرف
پختی نان گندم بازگردی

درخت بی‌ثمر داره جدایی
چه مرگهای بی‌خبر داره جدایی
«جرم»

الا یارجان خطر داره جدایی
درخت بی‌ثمر داره نداره

ترا با من نمی‌ته مادرته
که میل بوسه داره گردن ته
«جرم»

الا دختر سَفیدسُ چادر ته
الهی مادر زالت بمیره

صدای خواندنت آمد به گوشم
بزن جاری که عاشق می‌فروشم
«جرم»

الا یارجان ته بردی عقل و هوشم
بگی دستم ببر با سونِ بازار

وطن در کنجِ باغم کرده‌ای ته
بمثل دمبه داغم کرده‌ای ته
«جرم»

الا دختر کبابم کرده‌ای ته
وطن در کنجک باغت چه باشه

مراد از «دنبه داغ» سوختن و از دست دادن؛ چنانچه روغن دنبه هرچه سوختن گیرد جسامت آن خورد شده و روغن و شیمه آن بیرون می‌رود، هم چنان «دنبه داغ» نوعی از سحر و جادو است. بدین صورت که ساحر يك پارچه دنبه را گرفته در آن تعداد زیاد سوزنها را می‌خلاند و آن را به نام شخصی که مد نظر است طلسم می‌کند و پارچه دنبه را در کنار تنور یا دیگدان دفن می‌کند، تا توسط حرارت بتدریج آب شود. آن شخص گویا زار و نزار می‌شود و اندام‌هایش کرخت می‌گردد تا اینکه به مرور ایام با آب شدن پارچه دنبه، آن شخص نیز آب می‌شود و سرانجام می‌میرد. چنین شخص را گویند «دنبه‌داغ» شده است.

به تن کرتۀ گلنارت مبارک
به یار نو گرفتارت مبارک
«جرم»

الا دختر به گشتارت مبارک
به تن کُرتۀ ی گلنارت چه باشد
کُرتۀ: پیراهن.

بگو با غم فتاده روزگارم
کُشا رفتی رفیق داغدارم
«جرم»

الا قاصد برو با نزد یارم
دعای من همی باشه شو و روز

کشا: کجا.

ته بیغم شیشته‌ای من در عذابم
ده آخرت چه می‌گویی جوابم
«جرم»

الا یارجان ته سیخی من کبابم
درین دنیا بفاداری نکردی

اگر بانی لبانت را بکامم
دلم مایل به ته جز ته آرامم
«جرم»

الا ای دلبر شیرین زبانم
کنم مه جان خود قربان جانت

ارام: حرام.

چه خصلت داده با ته ذات سبحان
به قصر شاهی و بام غریبان
«جرم، فیض آباد»

الا ای کُرّه مهتاب تابان
که می‌پاشی فروغ خویش یکسان

ته ره دادن به‌این خرس بروتی
بغیر ای خیت کهنه نو ندیدی
«جرم»

الا ای چوب توتی، چوب توتی
آی ای خرس بروتی خیر ندیدی

در مصرع سوم عوض «خیر»، «چیز» هم آمده و به‌عوض خرس، شیر را هم استعمال می‌کنند.

شکوفه گرد دامانت بگیریه
نمک پیش دو چشمانت بگیریه
«جرم»

الهی باد و بارانت بگیریه
نمک خوردی نمکدان را شکستی

به غضب خدا بفتی ته پیرزال
به دوزخ سر به پا بفتی ته پیرزال

الهی ده بلا بفتی ته پیرزال
دعای من همی باشه شو و روز

کسی قی یار خود شیشته نمانه
خبراره برن خانه به خانه
کمپیر (کم پیر): زن پیر و کهن سال و عوض «خانم» هم استعمال می‌گردد.

الهی دربگیریه ای زمانه
الهی تخم کمپیرا نمانه
کمپیر (کم پیر): زن پیر و کهن سال و عوض «خانم» هم استعمال می‌گردد.

به يك قاغذ بگیریم عکس رویت

الا یارجان مه ره آرزویت

به هر فرصت که یاد مه بیایی

کشم قاغذ ببینم عکس رویت

«جرم»

قاغذ: کاغذ.

الا یارجان مه ره ده آرزویت
طلا را حلقه گوشت نتانم

طلا را حلقه گوشت کنم من
به بین دخترا خوشت کنم من
«جرم»

«الم نشرح» به قران اس گل من
اگر يك شو به آن سینه بخواوم

جمالت ماه تابان اس گل من
صبایش عید قربان اس گل من
«جرم و فیض آباد»

الا ای بی وفا بر من وفا کن
اگر ترکت کنم ای بی وفایی

اگر ترکت کنم لعنت به ما کن
بکش خنجر سرم ای تن جدا کن
«جرم، فیض آباد»

الا بچه چرا سله ره بستی
مه که دل داده ام والله بالله

مه که دل داده ام پشتم نگشتی
چرا سله بی نامردی ره بستی
«جرم»

سَلَه: لنگی و لنگوته.

الا دلبر بیردم کامی ای ته
کشیدم سالها رویت ندیدم

کشیدم سالها بدنامی ای ته
نیامد بی وفا پیغامی ای ته
«جرم»

الا یارجان سفید خاصه باشی
میان صد جوان دل با ته دادم

میان صد جوان ایستاده باشی
بقول عاشقی ایستاده باشی
«جرم، کشم، فیض آباد»

عوض کلمه «سفید» در مصرع اول «جوان» هم آورند.

الا یارم الا شازاده یارم
به چارده سالگی دل با ته دادم

کمر باریک پانزده ساله یارم
به پانزده سالگی کی می شی یارم
«جرم»

عوض مصرع چهارم بعضاً چنین آورند: «به پانزده سالگی می شه ته یارم».

زمین و آسمان باشه ته باشی
 سلیمان ده هوا باشه ته باشی
 «جرم»

الهی تا جهان باشه ته باشی
 زمین و آسمان تخت سلیمان

یادِ رفتگان

صدیقی، استاد جامعه‌شناسی

صدیقی معلم، مرد سیاسی و انسانی دوست داشتنی بود. به ایران عشق می‌ورزید، تقوای سیاسی داشت، کار مملکت را بجد می‌گرفت، در دفاع از عقایدش سخت راسخ بود. درباره زندگی سیاسی او بسیار نوشته‌اند، در اینجا فقط از صدیقی معلم یاد می‌کنم.

صدیقی پس از چند سال تحصیل در دانشگاه پاریس با دفاع از رساله خود تحت عنوان «نهضت‌های مقاومت ایرانیان در برابر اعراب» به درجه دکتری رسید و به ایران بازگشت. ابتدا در دانشکده‌های ادبیات و الهیات درس فلسفه گفت و سپس برای نخستین بار در ایران درس جامعه‌شناسی آغاز کرد.

او و یاران دوران تحصیلش، علی اکبر سیاسی و یحیی مهدوی، زمینه اصلی تدریس و تحقیق را در علوم انسانی و اجتماعی در دانشگاه تهران فراهم آوردند و آنگاه به سال ۱۳۳۸ گروهی کوچک به دور استاد صدیقی گرد آمدند: احسان نراقی، شاپور راسخ، علی محمد کاردان، عباسقلی خواجه‌نوری، جمشید بهنام. و بدینسان گروه آموزشی علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و نیز مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی پایه‌ریزی شد و صدیقی به مدیریت گروه و ریاست مؤسسه انتخاب گردید.

نظر استاد صدیقی بر آن بود که جملگی تحصیلکردگان ایرانی باید با علوم اجتماعی آشنایی داشته باشند و تنها از این راه است که می‌توان ایرانیان را در دفاع از حقوق فردی و اجتماعی خود مدد کرد؛ و به همین سبب هم مؤسسه در دوره فوق لیسانس خود لیسانس‌های رشته‌های گوناگون را پذیرفت و جماعتی از پزشکان، مهندسان، کارمندان دولت، و نظامیان تحصیلکرده در کنار جوانانی که بتازگی دوره لیسانس را به پایان رسانده بودند، مشغول تحصیل شدند.

در سال نخست ششصد دانشجوی فوق لیسانس نام نویسی کرده بودند و متوسط سن دانشجویان از متوسط سن استادان بالاتر بود. در میان این دانشجویان همه نوع عقاید سیاسی دیده می‌شد. برخی از آنان در دوره‌های قبل و بعد از انقلاب به مناصب عالی رسیدند و گروهی نیز به عنوان محقق و یا کادر آموزشی در مؤسسه ماندند و با روزی پنج-شش ساعت

کار طی سالها حقوقی نگرفتند و یا به پیروی از رویهٔ استاد صدیقی به کم قناعت کردند. آنچه همهٔ این افراد را به هم پیوند می‌داد وجود صدیقی و علم‌دوستی و بی‌نظری او در امور دانشگاهی بود.

رشتهٔ علوم اجتماعی و مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات اجتماعی روز به روز وسیعتر شدند و معروفیت بین‌المللی یافتند. صدیقی همواره لزوم ایجاد دانشکده‌ای را یادآوری می‌کرد و سرانجام در ۱۳۴۹ شرایط لازم فراهم آمد و او مرا برای ریاست دانشکده پیشنهاد کرد و خود با کمال فروتنی مدیریت گروه جامعه‌شناسی را به عهده گرفت. بیست و دو سال همکاری با استاد صدیقی و خصوصاً سه سالی را که با یاری او دانشکدهٔ علوم اجتماعی را بوجود آوردیم هرگز از یاد نخواهم برد.

صدیقی بیش از چهل سال درس گفت، با دانشجویان خود سختگیر اما مهربان بود. در امور تحصیلی دانشجویان دقت بسیار بکار می‌برد و با حوصله و صرف وقت زیاد به امور تحصیلی آنان می‌پرداخت. شاگردان خود را دوست داشت و دانشجویان نیز به خاطر علم و عقایدش او را گرامی می‌داشتند هرچند که در دادن نمره زیاد دست و دل باز نبود.

در چند دههٔ آخر زندگی تنها علاقهٔ صدیقی تدریس بود و هرگز فراموش نمی‌کنم روزی را که در دفتر ریاست دانشکده به دیدن من آمد، دستم را فشرد، و چنانکه رویهٔ او بود با لحنی بسیار جدی گفت: «آمده بودم به رئیس دانشکده اطلاع دهم که از امروز من به سن بازنشستگی رسیده‌ام و آنگاه سخت منقلب شد و پس از چند دقیقه‌ای اضافه کرد اگر بتوانم دلم می‌خواهد باز هم به درس ادامه دهم.»

صدیقی جامعه‌شناسی غرب را بخوبی می‌شناخت و در میان جامعه‌شناسان به آگوست کنت ارادتی خاص داشت. دورکیم را نیز محقق بزرگ می‌دانست. معمولاً متون علمی را به زبان فرانسه می‌خواند ولی انگلیسی را نیز آموخته بود. صدیقی در آنچه «اجتماعیات ایران» می‌نامید تتبع بسیار داشت و در این زمینه بی‌نظیر بود. متأسفانه بخاطر وسواسی که در تحقیق داشت بسیار کم نوشت و از او غیر از رسالهٔ دکتری (که امیدوارم ترجمه شود) و چند مقدمه و مقاله اثر دیگری بجای نمانده است.

صدیقی از پیروان مکتب پوزیتیویسم بود و به نسلی تعلق داشت که میراث فرهنگی ایران را با تمدن واقعی غرب پیوند دادند. مبادی آداب و پایبند راه و رسم قدیم بود، اما در عین حال نمونه‌ای از یک انسان متجدد. به یاد دارم روزی که با او دربارهٔ مسألهٔ تجدد صحبت می‌کردم اشاره به تعریفی کرد که تقی‌زاده در خطابه‌ای از این مفهوم کرده است. متن این خطابه را به دست آوردم و آن تعریف چنین بود: «متجدد کسی است که روح تساهل و آزادمنشی و آزاده‌فکری و مخصوصاً خلاصی از تعصبات افراطی و متانت فکری و وطن‌دوستی محکم ولی معتدل و شهامت و فداکاری در راه عقاید خود داشته باشد.»

صدیقی مردی بود که همه این صفات را در خود جمع داشت و به آنها عمل می کرد. صدیقی به قانون احترام می گذاشت و معتقد بود تا روزی که قانونی رسمیت دارد باید از آن تبعیت کرد و اگر آن قانون اشکالی دارد باید برای تغییرش مبارزه کرد اما هیچگاه قبول نمی کرد که برخلاف قانون و مقرات اقدامی کند.

بیهوده درباره اشخاص قضاوت نمی کرد. آدم ها را می شناخت، به علم آنها احترام می گذاشت و چه بسا که درباره بعضی رجال قائل به تفکیک می شد و مراتب علمی آنها را از زندگی سیاسی آنها جدا می کرد.

صدیقی مرد قانون و حقیقت و معلمی اندیشمند و وارسته بود. روانش شاد.

جمشید بهنام

درگذشت یک استاد و مترجم

امیرحسین جهاننگلو، استاد اقتصاد و مترجم پرکار درگذشت. تولد وی ۲۵ بهمن ۱۳۰۲ و درگذشتش در ۳۰ خرداد ۱۳۷۰ بود. درجه دکتری اقتصاد از دانشگاه سوربن پاریس داشت و در وزارت دارایی، شرکت ملی نفت، آپک سالهایی کار کرد. از ۱۹۶۹ تا ۱۹۷۱ مشاور اقتصادی شرکت ملی نفت الجزایر بود. با مجله های سخن، نمایش، و تحقیقات اقتصادی همکاری داشت. به ادبیات و فلسفه نیز دل بسته بود و در این دو زمینه ترجمه هایی کرده است. از جمله ترجمه های وی کتاب های زیر است:

نفت و کشورهای بزرگ جهان (نوشته پیتر ادول)؛ جهان سوم در بن بست (نوشته پل بروک)؛ جهان سوم در برابر کشورهای غنی (نوشته آنجلو پولوس)؛ بحران دلار (نوشته ر. ترینین و دیگران)؛ سیاست از نظر افلاطون (نوشته الکساندر کویره)؛ سپیده دم (نوشته امانوئل روبلس)؛ مردی که زیر زمین زندگی می کرد (نوشته ریچارد رایت)؛ روش تفکر سیستمی (نوشته ژوئل دوروئه)؛ گفتاری درباره دکارت (نوشته الکساندر کویره) (در دست چاپ).

همسر وی خانم خجسته کیا، نویسنده پژوهنده و تنها فرزندش رامین جهاننگلو، پژوهنده و نویسنده و مترجم است.

درگذشت وی را به دوستانمان خجسته کیا و رامین جهاننگلو تسلیت می گویم.

داربوش شایگان، داربوش آشوری

پاسخ به نقد:

سر دبیر محترم ایران نامه در شماره یازدهم از سال نهم نشریه شما شرحی بر کتاب من (Resurrection & Renewal) از آقای ایوب‌البشر فرمانفرمائیان به عنوان «نقد و نظر دربارهٔ پیدایش جنبش باب» (صفحات ۱۵۰-۱۳۵) درج شده است که قریب ۱۱ صفحه آن تقریباً هیچ ارتباطی به مباحث کتاب مذکور ندارد و ۴ صفحه مابقی نیز شامل ایرادات و اشارات و کنایاتی است که بخوبی معرف عدم صلاحیت نویسنده است. چاپ چنین مطلبی که بیشتر رنگ منازعات جدلی را دارد تا نقد بی نظراتهٔ تحقیقی، بویژه در کنار نقد محققانهٔ آقای دکتر سعید ارجمند که در همان شماره آمده است و بدو بدعوت ایران نامه نوشته شده است، بکلی با عرف مجلات تحقیقی و دانشگاهی متفاوت است.

لب مطلب و مرکز ثقل نوشتهٔ بسیار مفصل و ملال‌آور آقای فرمانفرمائیان، البته تا بدانجا که از نثر فارسی ایشان می‌توان فهمید، بر این تصور مبتنی است که آراء ملاصدرا ابداع ربطی به عقاید شیخ احمد احسائی و بالمره به عقاید سیدعلی محمد باب ندارد. ایشان چون بر ذمهٔ خودشان می‌دانند که خوانندگان را «براه راست» هدایت فرمایند تا از «وسوس شیطان» در امان بمانند (ص ۱۴۸) این نکته را شانزده بار در مقاله‌شان تکرار کرده‌اند بی آنکه بخودشان زحمت داده گفته مرا دقیقاً نقل کنند. چنانکه از فحوای کلام و طرز استنتاج ایشان بر می‌آید ظاهراً ایشان معانی مفاهیم «امتزاج» (fusion) و «التقاطی» (syncretic) را که من در نحوهٔ تأثیر آراء ملاصدرا بر احسائی آورده‌ام نمی‌دانند و چنین تصور می‌کنند که تأثیر و تأثر آراء فلسفی نیز نظیر اقتدای مقلدین به مراجع تقلید است. وانگهی بر هر صاحب بصیرتی که با دقت و

بی نظری به کتاب مذکور نظر افکنده باشد بخوبی روشن است که نکتهٔ فوق صرفاً یک بحث ثانوی است که اندک ربطی به متن اصلی و مباحث اساسی کتاب دارد و لذا تأکید و تفصیل ایشان بر این نکته حکایت از عدم توازن منطقی و خرده‌بینی ملا نقطی ایشان دارد و معرف عدم ممارست در زمینهٔ مطالعهٔ تاریخ افکار فلسفی است. باضافه هرکس که اندک تأملی در آثار احسائی و جانشین او سید کاظم رشتی کرده باشد برخلاف رأی فرمانفرمائیان بخوبی می‌تواند رد پای تفکر متألهین را در آثارشان از جمله در شوح حکمت عوشیه احسائی ببیند. ایرادات دیگر نویسنده که ظاهراً در مطالعات عالیّه فلسفی به «مرحوم ناصرالدین شاه» توجه دارند در خور پاسخ جدی نیست ولی در پایان لازم به تذکر است که طرح این قسم مباحثات جدلی اگرچه ممکن است بر شمار خوانندگان جنجال پسند بیفزاید ولی به اشاعهٔ اصول بی نظری تحقیقی و مدارای علمی در مطالعهٔ تاریخ و فرهنگ ایران مددی نخواهد رسانید و فائده‌ای جز تقلیل سطح ایران نامه نخواهد داشت.

عباس امانت

دربارهٔ تجدّد

[...] [دومین مقالهٔ جناب آقای جمشید بهنام] ایران نامه، سال هشتم، شمارهٔ ۴ را در پیرامون تجدّد ایران [...] خواندم. اجازت می‌خواهم که در مورد مطالبشان پیرامون مجلهٔ کاوه چاپ برلین، تذکر دهم که آقای بهنام از کلمهٔ «رادیکالیسم ایرانیان» چه می

وزن افسانه

[۰۰۰] در شماره یکم سال نهم (زمستان ۶۹) آن نشریه در مقاله «نیما و نوآوریهایش» در صفحه ۴۶، پاراگراف سوم، وزن شعر نیما و همچنین وزن مثنوی مولوی در بحر هزج مُسَدَّس ذکر شده که صحیح نیست. مثنوی (و به طبع آن شعر نیما) در بحر رمل مُسَدَّس محذوف می باشد [۰۰۰].

پیمان وهاب زاده

ونکوور، کانادا

فهمند. اگر وزارت امور خارجه‌ای عده‌ای را به خدمت خودش بگیرد و آنها را وسیله‌ای در جهت استراتژی [=استراتژی؟] جنگی خویش به کار گیرد و از منزل تا کتاب و چاپ و غذا و پوشاک [ایشان] را تأمین نماید و به آنها حقوق دهد که رادیکال باشند و بازی کنند [و] وقتی که هیم به آنها احتیاج ندارد آنها را چون «ته سیگار اشنو» در کوچه‌های برلین «ول کند» در این مورد به بعضی از کتاب‌هایم که برای شما ارسال می‌نمایم مراجعه گردد.

ضمناً باید عرض کنم که در صفحه ۵۲۳ اشتباه شده است. زیرا شادروان کاظم زاده ایرانشهر نبود که مجله ایرانشهر را در پاریس منتشر می‌کرد. نشریه‌ای به نام ایرانشهر قبل از جنگ اول جهانی در پاریس منتشر می‌شد از کاظم زاده نبود. زیرا ایشان در سال ۱۹۱۶ از تبریز به بغداد و بعد به استانبول آمدند که از آنجا به معرفی آقای تربیت و با . . . [توصیه؟] آقای تقی زاده به برلین آمدند و در آنجا مستقر شدند و بعد از آنکه کاوه مرحله دوم یعنی بعد از پایان جنگ جهانی اول پس از مدتی کوتاه منتشر شد، ایشان شروع به فعالیت انتشار نشریه ایرانشهر را نمودند.

همچنین در آخر صفحه ۵۲۳ ذکری از دانشجویان بازگشته از غرب و اعضای پیشین محفل برلین صحبت می‌کنند. اعضای محفل برلین تا سالهای سال در برلین باقی ماندند و به تهران برگشتند که تا محفلی درست کنند. در این مورد به تحقیقات من در کتب دیگر ارجاع گردد که اکنون نسخه‌ای اضافی ندارم. بر آقای بهنام لازم و واجب است که در قلم زنی تاریخ را آنچه که بود منعکس نمایند و سعی فرمایند اگر راجع به روشنفکران به قول معروف از محفل برلین چیز می‌نویسند تحقیقات زیادی که در آلمان شده است پی‌گیری کنند.

لطفاً به آقای بهنام سلام برسانید که من منظور بدی از اظهار نظر و انتقاد نداشتم.

پروفیسور دکتر احمد مه‌راد

هانور، آلمان غربی

کتابها و نشریات رسیده

- برهان، پورسینا، ابن سینا: یزشک سالار جهان، لس آنجلس، کانون پژوهش و آموزش، ۱۳۶۹.
- حسن رفاهی مهران، اشعار و نوشته‌جات، [بدون ناشر، بدون تاریخ].
- نورالله خرازی، قلب گریان، نبی بریت، ۱۹۹۱.
- سنجش فرهنگ پارسی با فرهنگ تازی، [بدون ناشر] به سالمه ۲۶۹۹ ایرانی.
- معارف، شماره ۲، دوره هفتم، مرداد - آبان ۱۳۶۹.
- کلک، شماره ۱۲-۱۱، بهمن و اسفند ۱۳۶۹، تهران.
- کلک، شماره ۱۳ فروردین ۱۳۷۰، تهران.
- نشر دانش، شماره پنجم، سال دهم، مرداد و شهریور ۱۳۶۹، تهران.
- نشر دانش، شماره دوم، سال یازدهم، بهمن و اسفند ۱۳۶۹، تهران.
- مجله زبانشناسی، شماره اول، سال هفتم، بهار و تابستان ۱۳۶۹، تهران.
- ره آورد، شماره ۲۶، سال هفتم، پائیز - زمستان ۱۹۹۱-۱۹۹۰، لس آنجلس.
- پر، شماره ۶۵، سال ششم، خرداد ۱۳۷۰، واشنگتن دی. سی.
- روزگار نو، دفتر سوم، سال دهم، اردیبهشت ۱۳۷۰، پاریس.
- علم و جامعه، شماره ۹۱، فروردین ۱۳۷۰، واشنگتن دی. سی.
- کنکاش، دفتر هفتم، زمستان ۱۳۶۹، نیویورک.
- ایرانمهر، شماره ۱، سال اول، بهمن ۱۳۶۹، تهران.
- فصل کتاب، شماره اول، سال سوم، بهار ۱۳۷۰، لندن.
- فصلنامه ارشاد، شماره چهارم، دوره سوم، زمستان ۱۳۶۹، لندن.
- Zabih Ghorban, *Medical Education in Shiraz, A personal Memoir*, (n. P.), 1989.
- Massoud Karshenas, *Oil, State and Industrialization in Iran*, N.Y., Cambridge University Press, 1990.
- *Periodica Islamica*, Vol.1, no.1, 1991, Kuala Lumpur.
- *Hamdard Islamicus*, vol. XIII, no. 4, Winter 1990, Karachi.

لغزش چاپی

در مقاله «جنش سرخ جامگان» به قلم علی میرفطروس در ایران نامه سال نهم، شماره ۱ چند غلط چاپی رخ داده است به این شرح:
ص ۷۹ سطر ۳ «در این باره» زائد است.

ص ۸۴ سطر ۳۲	داك (نادرست)	دارك (درست)
ص ۸۸ سطر ۳	Bakaks (نادرست)	Babak (درست)
ص ۸۸ سطر ۳۰	نبوده است؟ (نادرست)	بوده است (درست)
ص ۸۱ سطر ۳۲	ed. and tr.by (نادرست)	ed. Dr. Tion, trad. W. Muir (درست)

مرکز اسناد و پژوهشهای ایرانی

«مرکز» يك آرشیو اسناد و مدارك (روزنامه‌ها، مجله‌ها، کتابها، نشریه‌های گهگاهی، اعلامیه‌ها، نوارها) برای تاریخ سیاسی، اجتماعی، و اقتصادی ایران معاصر، بویژه دوران اخیر است و تنها مرکزی است که کلیه نشریه‌ها و اعلامیه‌های سازمانها و گروه‌های سیاسی ایرانی خارج از کشور در دوران پس از انقلاب در آن یافت می‌شود. مرکز تا کنون نشریه‌های زیر را برای معرفی مجموعه‌های خود منتشر کرده است:

— فهرست نشریه‌های فارسی ایرانیان در خارج از کشور (زمستان ۱۳۵۷-زمستان ۱۳۶۸)

— کتابنامه پژوهش‌های دهقانی

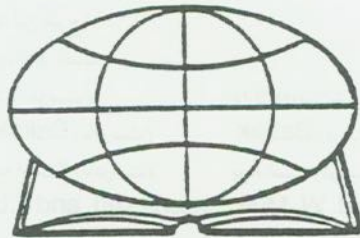
— فهرست فراخوان‌ها و اعلامیه‌ها

— فهرست بیانیه‌ها و جزوه‌ها

برای دریافت نشریه‌ها و استفاده از منابع و کسب اطلاعات به این نشانی نامه بنویسید:

C.I.D.R., B.P. 325, 75327, Paris Cedex 07

علم و جامعه



جنگ اجتماعی - سیاسی - فرهنگی

مدیر: دکتر ناصر طهماسبی

نشانی:

Persian Journal for
Science and Society

P.O.Box 7353

Alexandria, Virginia 22307

بهای اشتراک: یکساله ۳۰ دلار

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

زیر نظر هیأت مدیره:

محمد خجندی

علی سجادی

محمد شریف - کاشانی

محمود گودرزی

حسین مشاری

امیر حسین معنوی

بیژن نامور

کوروش همایون پور

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون

هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

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

PAR Monthly Journal

P.O.Box 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

The archetypes of all matter are found in such a world, whose perception is supersensual. The path toward the world of form is not the methodology of traditional learning, but the path of mysticism and love. The individual gains this stage of awareness by means of love of, and oneness with, the Truth through self-annihilation. Perceptions that come to the individual through love are ineffable. They can only be related indirectly by means of parables, inferences, and instructive tales, for the tongue belongs to the realm of the senses and thus is incapable of describing the supersensual. In his tale, Rumi shows how the profusion of human tongues has prevented the apperceptions of the essence of reality. The tongue of Truth is the language of the heart and the heart is the epicenter of love, the place where Truth alights. The tongue of the heart loosens when we are free of the world of the senses and its languages and when we gain the vision of the true nature of reality in the world of form. This is achieved by means of purification of the soul and by traversing the stages of gnosticism in the Sufi path.

But the quest in the unseen world does not end with one's arrival in the world of form. The wayfarer bursting with love must pass through this world to find union with his eternal beloved, to achieve a vision of the "formless face".

* Abstract translated by Paul Sprachman.

Interpreting the First Parable of the *Mathnavi* (II)

Mohammed-Hosayn Sadiq Yazdchi

This is the second part of an article published in *Iran Nameh* (vol. IX, no. 1). In that article the author investigated the first tale of Jalal al-Din Rumi's *Mathnavi* in light of the contrast between particular and universal intellect. In this section he reviews another basic element in Rumi's thought in particular and in Irano-Islamic gnosticism in general; namely, imagination in the human mind as opposed to imagination in the world of eternal forms, emanations from the universal intellect of the Necessary Being. The author divides his discussion of imagination in Rumi's thought into two parts. The first part, illusion (*vahm*), deals with a kind of perception that is related to the realm of the senses and that never reaches certainty, but is forever vacillating between doubt and certitude. Certainty is impossible because of illusion's reliance on our senses and particular intellect, which are mired in this world and which have no sure path toward the Absolute Truth. In so far as they originate in the senses, Rumi also considers knowledge and philosophy to be in the category of illusion. They are types of knowledge related to this world, and this world is nothing but a pale imitation of the essence of Truth. Therefore, knowledge is an illusion without recourse to Truth. The world of illusion and illusory knowledge are the provenance of the soul's childhood. In this childhood, the soul cannot distinguish between the image of a thing and the thing itself, and it is through the development of true wisdom that we pass from spiritual childhood into sentient adulthood and to a vision of the world of pure form (*mundus imaginalis*). In this vision, the gnostic wayfarer forsakes the road of sensory perception to achieve another view of reality and an awareness of the secrets and hidden causes behind the events in the realm of the senses. This world of form is one of the stages in the manifestation of Truth, situated above the senses, completely divorced from the material world.

Tehran and Modernity

Abbas Milani

Modernity is the central problematic of contemporary Iranian history. As a concept and a vision, Modernity entails radical changes in epistemology, aesthetics, ethics, economics and politics. It fosters the transition of a theocentric, feudal society in the throes of tradition to a logo-centric, capitalist economy mediated by civil society. Cyclical historical time is supplanted by the idea of progress and the linear progression of history.

Urbanity is another consequence of Modernity and in turn requires a new structure of surveillance. The discourse of legitimacy also changes. The very concept of history is transformed both in terms of its scope and method. Aspects of civil society and of the quotidian become valid historical data.

Iranian society has had a tumultuous encounter with Modernity. Some of the most important aspects of this encounter are chronicled in two often neglected works by Jafar Shahri. His *Bitter Sugar* is a long novel about the life of a woman, while *Old Tehran* is a monograph on the architecture and institutions of the city in its earliest experiences with Modernity. Through a rich tapestry of characters, events, idioms, rituals and cultural history both works provide the existential flavor of what the transition to Modernity entails and offer important clues to the continuous hegemony of tradition in much of Iranian society.

* Abstract prepared by the author.

Zeyn al-'Abedin Maraghe'i, Literary Critic

Iraj Parsinejad

This article is another in a series of studies which the author has devoted to leading figures in the modern Iranian thought of the nineteenth century (his study on Mirza Aqa Khan Kermani was published in *Iran Nameh* vol. 8, no.4).

Haji Zeyn al-'Abedin Maraghe'i (1839-1911) was one of the influential Iranian writers of the nineteenth century. Born in Maraghe, he went to Ardebil at the age of twenty and from there to the Caucasus region. He eventually settled in Georgia and began to make his living there. Through the efforts of the consul-general of Iran, he was appointed vice-consul for the Caucasus. However, after losing all his wealth, he went to Crimea and to Istanbul to engage in commerce. At Yalta his prestige and credit grew considerably to a point where, in his own words, he became famous as "the honest Iranian merchant." After thirty years of residence in Russia, he began to regret the fact that his children were being raised on foreign soil, so he left the country for Istanbul. He gave up his Russian citizenship and died at the age of seventy two in Istanbul.

Haji Zeyn al-'Abedin's residence in Teflis (Tbilisi) and Istanbul, both of which were crucibles of progressive Eastern thought at the time, made him aware of the advanced intellectual currents of the age. Among the Persian intellectuals who, at the time, resided in Istanbul were Mirza Aqa Khan Kermani and Mirza Habib Esfahani.

* Abstract translated by Paul Sprachman.

Women in post-revolutionary Iranian cinema, structurally absent and relegated to the background, limited to the domestic space, and governed by codes of modesty and strategies of veiling and unveiling, may have constructed a representation of women as modest and chaste and helped prevent them from becoming sexual fetishes. Such representation, however, has also tended to reinforce the dominant/subordinate relations of power that exist between men and women in the society at large. It has also tended to strengthen the constitution of the self as dual and the distances that are posited between inside and outside, self and others, and women and men.

Ironically, the incorporation of a system of modesty in the motion picture industry and in the cinematic texts has also served to break the direct link previously established between cinema, women, corruption and pornography in societal consciousness. Thus "purified", the film industry has become open to women as realistic and proper profession.

Women and the Semiotics of Veiling and Vision in Iranian Cinema

Hamid Naficy

Anti-cinema feelings of the Iranian religious leaders who have subscribed to the "hypodermic theory" of ideology have been evident throughout the 90 year history of Iranian cinema. These leaders have traditionally condemned this medium as well as westernization and Pahlavi regime, as monolithic agents of corruption in society. Their theory of cinematic power--coupled with their belief that the mere exposure to unveiled or immodest women turns otherwise autonomous and moral men into dependent and corrupted subjects--has led to the encoding of an Islamic system of looking and a semiotics of veiling and unveiling in Iran's post-revolutionary cinema.

Modesty in its most general sense is encoded in the regulations put into effect in 1982 which govern the film industry and according to which women must be shown to be chaste and to have an important role in society as well as in raising God-fearing children. These general and ambiguous guidelines have had a profound effect on the use and portrayal of women in cinema. Until recently, if women were portrayed at all, they were given limited parts depicting housewives and mothers. Furthermore, women actors have usually been given static parts or filmed in such a way as to avoid showing their bodies. In addition, these guidelines have tended to undermine the art of acting and created enormous psychological problems for the female actors. The aesthetics of veiling has also affected the mise-en-scene and the filming style, and modesty in vision has resulted in the construction and inscription in cinema of what may be called "the averted look."

like Key-Khosrow and Kiumars, defined the divine ruler as one who is blessed with divine light. Suhrawardi also intimates that politics can be buttressed by the wisdom of an influential philosopher-theologian who has traversed the gnostic path to the magisterial level of the pole of the universe. Would not Suhrawardi's invitation of worldly leaders to follow and obey the teachings of a spiritual leader be one of the reasons why Salah al-Din turned against him? Would not the mullas of the time have seen a potentially dangerous rival in the figure of the young, fiery gnostic? These are some of the questions Ziai attempts to answer in this article.

It is known that Suhrawardi did not live the life of a reclusive ascetic in Aleppo, rather he was one of the close associates of Malek Zaher, the ruler of the city and son of Salah al-Din. His own very proximity to power is all the more reason to suspect Suhrawardi's interest in politics. That he tried to establish a city of God, on the one hand, and his utterances and demeanor, on the other, provided the chief judge of Jerusalem and biographer of Salah al-Din, Baha' al-Din Shaddad, with ample motivation to go to the Ayyubid ruler and disparage Suhrawardi. Ibn Shaddad was the first person to mention, in print, the execution of Suhrawardi.

On the basis of the historical evidence, Ziai concludes that Suhrawardi was an influential and powerful figure, whose political ambitions, in all likelihood, proved to be his own undoing.

On the Political Doctrine of the Illuminationist Philosophy

Hossein Ziai

Salah al-Din (Saladin), the Ayyubid ruler and victorious commander in the Crusades, put the illuminationist philosopher Shahab al-Din Suhrawardi to death in 1191. This article explores the works of Suhrawardi, some historians and biographers in order to find the sociopolitical reasons behind his execution. Though the ostensible charge behind the punishment was heresy, by referring to the works of Suhrawardi and the intimations of his contemporaries, Ziai suggests that the ultimate causes of the philosopher's death were his political ambition and his interpretation of the politics and government of the time.

None of Suhrawardi's books and treatises deals specifically with issues of public morals and politics. Unlike Farabi, Suhrawardi never discussed the city as a unit of the state or society. However, from dispersed passages in, and the introductions and conclusions of, his works, one can glean references to political matters and to government, which form a kind of illuminationist political philosophy. In this respect, the works *Alvah-e 'Emadi* ['Emadian tables], *Partow-Nameh* [Epistle of Emanation] and the introduction to *Hikmat al-Ishraq*, are of particular importance. In these works, Suhrawardi refers to a just ruler as being one who has attained illuminative and divine knowledge and one who has traversed all of the stages of the Sufi path and reached the supreme stations of asceticism and gnosis and has gained intuition and performed personal feats of spirituality. Such a person can rule in a truly "divine government"; otherwise, rulers and kings should be guided by his ideas. In other words, Suhrawardi, referring to the mythical kings of the Iranian past

was a noted theologian and Arabist; the two maintained their friendship for the rest of their lives.

After the publication of his pioneering *Documents d'Avraman* in 1913, Pahlavi entered Nyberg's intellectual life and never left it thereafter. Intending to master this little known language but lacking instructional materials, he composed his own manual (publishers at the time lacked a Pahlavi typeface). The manual included a glossary of Pahlavi terms, the fruit of many years' labor. He spent the remaining two decades of his life rewriting the first and second volumes of his *Hilfsbuch des Pahlavi*, publishing sections of his Pahlavi dictionary, and compiling his index of Pahlavi ideograms.

Sigrid Kahle ended her talk with these remarks: "Ladies and Gentlemen, in honor of my father, who loved France and her language and who always praised the methods of her scholars, and in gratitude to the Societe Asiatique, of which my father became a member in 1928, I introduce the work *Henrik Samuel Nyberg: A Scholar's Life* (published by the Swedish Academy). I think that the Societe, especially Emile Benveniste, valued my father's ideas and I would, therefore, like to express his gratitude to both."

* Abstract translated by Paul Sprachman.

H. S. Nyberg, Swedish Orientalist

Sigrid Kahle

This is the text of the lecture delivered by Sigrid Kahle, H. S. Nyberg's daughter, at the Paris Societe Asiatique on February 8, 1991. The lecture in turn is a distillation of the speaker's book, *Henrik Samuel Nyberg: A Scholar's Life*, a comprehensive study of the life and works of the Swedish orientalist, based on the author's personal knowledge of her father and on his library archives. She shows how her father's capacity for scholarship and his considerable talent developed in the familial and social atmosphere of the time and how, despite the difficulties of his life and his family's financial problems, the meticulous care and attention he lavished on his work never flagged. When confronted by a question in his studies, he would never rest until he found the answer. New acquaintances and familiarity with other scholars served to whet his curiosity and to extend his investigations into other fields.

At the outset of his intellectual career, a friend of his father's who taught classical languages encouraged Nyberg to pursue advanced philology. One of the admirable aspects of Nyberg's intellectual life was his linguistic reach, which spanned such modern languages as German, French, English, Russian, Arabic, Persian, Georgian, Turkish, Greek, Amharic, Hebrew and extended to such ancient languages as Sanskrit, Latin, and Pahlavi.

Nyberg was particularly attracted to history, especially the history of religious and philosophical ideas. He was never content with merely editing and publishing texts without delving into their contents. After meeting Tor Andrae, who was five years his senior, his interest in Islam deepened. Andrae

The Imamology of Early Shi'ism (I) Cosmic Imamology

Mohammad Ali Amir-Moezzi

Despite numerous works on the Twelver Shi'ism, many aspects of this "Religion of the Truth," including its meaning and nature, particularly as related to the formative phases of its doctrine, have remained obscure. Cosmogony remains one of these unexplored aspects of the original world of imamate.

For reasons of clarity and coherence this article is divided into two parts. In the first part, the phases of the cosmogony are reconstructed on the basis of data which is scattered through the original writings of the Imams, and in the light of their acts and their central mission. These phases are: the emanation of primordial light; the formation of the preexistent luminous entities of the imams; the creation of the first and second worlds of shadows; the introduction of the "particulars" of the "pure beings" by the imams from the light of the secret sciences; the creation of the world of senses; the clash between the forces of intelligence and ignorance; and the voyage of the "light" through centuries of humanity's sacred history.

The second part of the article (individual spiritual imamology: the vision of the imam's light in the heart) is devoted to the elaboration of the application of the cosmogonic data to the plane of practical spirituality through the technique of the "vision of the heart."

* Abstract prepared by the author in French.

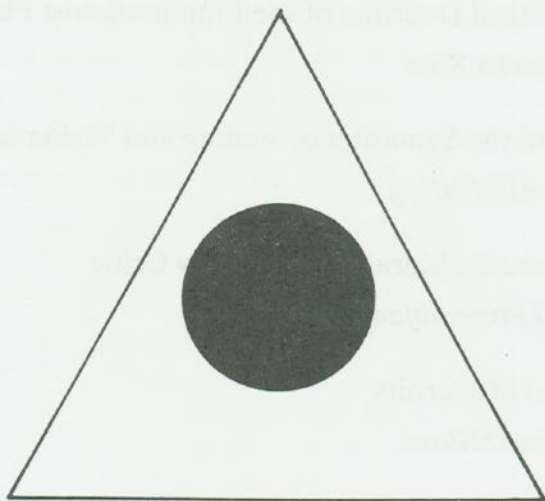
DARYUSH SHAYEGAN

HENRY CORBIN

LA TOPOGRAPHIE SPIRITUELLE DE L'ISLAM IRANIEN



ÉDITIONS DE LA DIFFÉRENCE



Contents

Iran Nameh
Vol. IX, No. 3, Summer 1991

Persian:

Articles

Book Reviews

Communications

English:

The Imamology of Early Shi'ism (I)

Mohammad-Ali Amir-Moezzi

H. S. Nyberg, Swedish Orientalist

Sigrid Kahle

On the Political Doctrine of the Illuminationist Philosophy

Hossein Ziai

Women and the Semiotics of Veiling and Vision in Iranian Cinema

Hamid Naficy

Zeyn al-'Abedin Maraghe'i, Literary Critic

Iraj Parsinejad

Tehran and Modernity

Abbas Milani

Interpreting the First Parable of the *Mathnavi* (II)

Mohammad-Hosayn Sadiq Yazdchi

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 1991
by the Foundation for Iranian Studies
Requests for permission to reprint
more than short quotations
should be addressed to the Editor

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

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

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

The Imamology of Early Shi'ism (I)

Mohammad-Ali Amir-Moezzi

H. S. Nyberg, Swedish Orientalist

Sigrid Kahle

On the Political Doctrine of the Illuminationist Philosophy

Hossein Ziai

Women and the Semiotics of Veiling and Vision in Iranian
Cinema

Hamid Naficy

Zeyn al-'Abedin Maraghe'i, Literary Critic

Iraj Parsinejad

Tehran and Modernity

Abbas Milani

Interpreting the First Parable of the *Mathnavi* (II)

Mohammad-Hosayn Sadiq Yazdchi