

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

به یاد

استاد محمدجعفر محجوب

(۱۳۰۳-۱۳۷۵)

پیشگفتار

مقاله‌ها:

شاهرخ مسکوب	به یاد دوستی ادیب و فرزانه
نادر نادرپور	مردی با ویژگی‌های متضاد
حسین اسماعیلی	در بارهٔ ابو مسلم نامه
محمد جلالی چیمه	سندباد نامهٔ منظوم
احسان یارشاطر	نظری به دانشنامه‌های فارسی
گیتی آذری	ایران و جادهٔ ابریشم

گزیده

نقد و بررسی کتاب:

عباس میلانی	سمرقند (امین معلوف)
شهلا حائری	بنیادگرایی مذهبی (مارتین ریزبرات)
نصیر عصار	سیاست در فلسفهٔ اسلامی (مهدی حائری یزدی)
محمدعلی امیرمعزی	ملاحظات در بارهٔ یک نقد
جلیل دوستخواه	در معنای تعهد اجتماعی روشنفکر
رسول نفیسی	زیر آسمان‌های جهان (داریوش شایگان)

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

گروه مشاوران:

گیتی آذربی
احمد اشرف
غلامرضا افخمی
علی بنوعزیزی
سیمین بهبهانی
هاشم پسران
پیتر چلکوسکی
ریچارد ن. فرای
راجر م. سیوری

داریوش شایگان
بازار صابر
احمد کریمی حکاک
فرهاد کاظمی
ژیلبر لازار
سیدحسین نصر
خلیق احمد نظامی
ویلیام ل. هنری

دبیران دوره سیزدهم:

شاهرخ مسکوب
فرخ غفاری
احمد اشرف
دبیر نقد و بررسی کتاب:
سید ولی رضا نصر
مدیر:
هرمز حکمت

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 برای پژوهش درباره میراث فرهنگی و شناساندن جلوه‌های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران. این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحده آمریکا است.

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.

نامه‌ها به عنوان مدیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

تلفن: ۶۵۷-۱۹۹۰ (۳۰۱)

فکس: ۶۵۷-۱۹۸۳ (۳۰۱)

بهای اشتراک

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۳۵ دلار، برای دانشجویان ۲۰ دلار، برای مؤسسات ۶۵ 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

فهرست
 سال چهاردهم، شماره ۲
 بهار ۱۳۷۵
 به یاد
 استاد محمد جعفر محبوب

پیشگفتار		
مقاله ها:		
۱۷۳		
۱۷۵	شاهرخ مسکوب	به یاد دوستی ادیب و فرزانه
۱۸۷	نادر نادرپور	مردی با ویژگی های متضاد
۱۹۱	حسین اسماعیلی	در باره ابومسلم نامه
۲۱۷	محمد جلالی چیمه	سندباد نامه منظوم
۲۳۱	احسان یارشاطر	نظری به دانشنامه های فارسی
۲۴۱	گیتی آذری	ایران و جاده ابریشم
		گزیده
		خاطرات
۲۶۵	محمد جعفر محبوب	
		نقد و بررسی کتاب:
		سمرقند (امین معلوف)
۲۸۳	عباس میلانی	بنیادگرایی مذهبی (مارتین ریزبرات)
۲۸۹	شہلا حائری	سیاست در فلسفه اسلامی (مهدی حائری یزدی)
۲۹۳	نصیر عصار	ملاحظات در باره یک نقد
۳۰۳	محمدعلی امیرمعزی	در معنای تعهد اجتماعی روشنفکر
۳۱۶	جلیل دوستخواه	زیر آسمان های جهان
۳۲۱	رسول نفیسی	نامه ها و نظرها
۳۳۴		

فشرده مقاله ها به انگلیسی

کنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفترهای ۴ تا ۶ از جلد هفتم منتشر شد

Fascicles 4-6, Volume VII

Fascicle 4: Deylam, John of - Divorce

Fascicle 5: Divorce - Drugs

Fascicle 6: Drugs - Ebn al-Atir

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی فرهنگدوستی موجود باشد.

MAZDA PUBLISHERS

P. O. BOX 2603

COSTA MESA, CA 92626

Tel: (714) 751-5252

Tel: (714) 751-4805

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

بهار ۱۳۷۵ (۱۹۹۶)

سال چهاردهم، شماره ۲

پیشگفتار

محمدجعفر محبوب، استاد بنام زبان و ادبیات فارسی و پژوهنده بی همتای داستانهای عامیانه و فرهنگ عامه، روز ۲۸ بهمن ۱۳۷۴ بر اثر یک بیماری جانکاه زندگی را بدرود گفت.

همکاری ارزنده و گرانبهای استاد محبوب با *ایران نامه* از همان نخستین سالهای انتشار در شمار فعالیت های گوناگون و ثمربخش آن بزرگوار در زمینه زبان و ادب فارسی و فرهنگ ایران بود. به همین سبب، و نیز البته به سبب پایگاه فرهنگی و انسانی والای استاد، این شماره *ایران نامه* به یاد گرامی وی اختصاص یافته است.

گفتار نخست این ویژه نامه، «به یاد دوستی ادیب و فرزانه» شرح فشرده و فهرست وار کارنامه ادبی و اشاره هائی چند به خصوصیات او را دربر دارد. «مردی با ویژگی های متضاد»، نوعی جمع بندی خصلت های شادروان محبوب است از دید نکته سنج و تیزبین شاعری گرانمایه و دوستی دیرین، نادر نادرپور.

فهرست‌وار کارنامه ادبی و اشاره هائی چند به خصوصیات او را دربر دارد. «مردی با ویژگی های متضاد» نوعی جمع بندی خصلت های شادروان محبوب است از دید نکته سنج و تیزبین شاعری گرانمایه و دوستی دیرین، نادر نادرپور. سپس مقاله های «در باره ابومسلم نامه» و «سندباد نامه منظوم» به ترتیب از حسین اسماعیلی و محمد جلالی چیمه (سحر) می آید، هردو از دوستان محبوب بودند، اوّلی استاد زبان فارسی در "مدرسه زبانهای شرقی" پاریس و دیگری شاعری امروزی، سخندان و توانا در شعر کلاسیک فارسی. هردو مقاله در باره کارهائی است که به تشویق محبوب آغاز شد. دل بستگی پیگیر استاد به داستانهای مردمی، اثر نفس گرم و راهنمائیهای سودمندش را به روشنی در این مقاله ها می توان دید.

دو مقاله دیگر این شماره هرچند پیوند مستقیمی با محبوب و کوشش های فرهنگیش ندارد ولی به یاد او به ایران نامه هدیه شده است. «نظری به دانشنامه های فارسی»، از استاد ارجمند دکتر یارشاطر، استاد و دوست محبوب می آید. این مقاله در بررسی و سنجش دائره المعارف تشیع، کاستی های آن و کوشش دست اندرکاران است، از جانب تهیه کننده و سرپرست دانشنامه ایرانیکا، یعنی داناتر و آگاه تر از هرکسی به کار سترگ تدوین دانشنامه. مقاله دکتر گیتی آذرپی، «ایران و جاده ابریشم، هنر و تجارت در مسیر شاهراههای آسیا» مروری است بر انواع هنرهای تزئینی و بناهای یادبودی دوران ساسانی و چگونگی تاثیر این هنرها بر فرهنگ کشورهای آسیای خاوری و میانه دوران باستان و نیز بر برخی از شیوه های هنری امپراطوری های بیزانس و روم غربی.

در بخش گزیده این شماره یکی از غزل های استاد محبوب و نیز بخشهایی از خاطرات وی را از مصاحبه ای در «مجموعه تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران» آورده ایم تا نشانی از گوشه های ناشناخته زندگی استاد به زبان خود وی به دست داده باشیم.

ش. م.

به یاد دوستی ادیب و فرزانه*

امروز که برای بزرگداشت ادیبی سخندان و پژوهنده ای دوستدار دانش در اینجا گرد آمده ایم تا یاد او را گرامی بداریم، من در حقیقت از دوستی سخن می‌گویم که روزگاری پیش از این وقتی هردو جوان بودیم باهم آشنا شدیم. در سال ۱۳۲۷ محبوب در روزنامه **قیام ایران** نویسنده مسائل داخلی بود و من نویسنده تفسیرهای سیاسی خارجی.

قیام ایران به مدیریت شادروان حسن صدر و سر دبیری جهانگیر بهروز، روزنامه ای آزادیخواه بود و ما هر دو از جانب حزب توده در آن راه یافته بودیم تا حزب در آنجا نیز دستی درکار داشته باشد. روزنامه پس از حادثه بهمن ۲۷ و سوء قصد به جان شاه توقیف شد و همکاری هر روزه ما در تنها اطاق محقر هیئت تحریریه پایان گرفت اما دوستی ما ادامه یافت تا روزی که مرگ سر رسید.

* متن سخنرانی شاهرخ مسکوب در جلسه «بزرگداشت استاد محمدجعفر محبوب که به همت «انجمن فرهنگ ایران»، به تاریخ ۹ اسفند ۱۳۷۴ در پاریس برگزار شد.

می بینید که سخن گفتن از چنین دوست رفته ای آن هم در جمع دوستان آسان نیست اما، به پاس خاطر مردی که وجودش غنیمتی برای زبان و ادب فارسی بود، بهر تقدیر کوششی می‌کنم تا نگاهی، اگرچه سطحی و گذرا، به زندگی فرهنگی او بیفکنم.

کارهای این دوست عزیز دیرین را می‌توان بطور عمده به چهار رشته متفاوت و درعین حال پیوسته به یکدیگر تقسیم کرد: اول روزنامه نگاری و ترجمه ادبیات غربی به فارسی است که دراین عرصه قلم به دست می‌گیرد و نوشتن را شروع می‌کند. زمینه دیگر بررسی و تحقیق در ادب رسمی (کلاسیک) فارسی و ویراستاری یا چاپ انتقادی تعدادی از متن های ادبی است، به شعر یا به نثر. رشته دیگر شناخت، پژوهش و معرفی ادبیات و به ویژه داستان های عامیانه است که از این بابت همچنان که خواهد آمد فرهنگ ایران میون اوست چون که او بسیاری از این متن ها را یافت و شناساند و این بخش از ادب فارسی را به عنوان رشته ای آکادمیک وارد بررسی ها و تحصیلات دانشگاهی کرد. و بالاخره قلمرو دیگر و اساسی زندگی فرهنگی او آموزش و تدریس بود.

* * *

محبوب کار نویسندگی را تا آنجا که می‌دانم از میانه سالهای هزار و سیصد و بیست و سی بطور پراکنده با روزنامه نگاری آغاز کرد. اولین مقاله اش در مجله بانو، در سال ۱۳۲۵ یا ۱۳۲۶ به چاپ رسید. در این نخستین مقاله همانطور که خواهیم دید بحث برسر تصحیح و چاپ دیوان حافظ است. ولی مقاله های او به عنوان همکار دائمی و منظم تا چند سال بعد و تا وقتی هفته نامه کبوترصلح و ماهنامه صدف - از مطبوعات چاپ آن زمان - دائر بود، در آنها به چاپ می رسید. پس از آن در سال های دهه سی همکاری با ماهنامه سخن آغاز شد و در تمام سال هایی که این مجله وزین منتشر می شد محبوب از همکاران پایدار و با وفای آن بود و بسیاری از تحقیقاتش را در زمینه های گوناگون نخستین بار در آنجا به چاپ رساند. این همکاری برای هردو، بلکه هر سه: نویسنده و مجله و خوانندگان، ثمر بخش و پُربرکت بود. از شرح و تفصیل بیشتر چشم می‌پوشم چون بدون مجامله تنها نام بردن از آنها تمام وقت این گفتار را خواهد گرفت.

محبوب در سال ۱۳۲۸ برای اولین بار *انتقام مروارید*، ترجمهٔ رمانی از جان اشتین بک را، منتشر کرد و بعد به ترتیب *داستان های دریای جنوب* (۱۳۳۰) *میخائیل سگ سیرک* (۱۳۴۲، چاپ دوم) و *از خودگذشتگی زنان* (۱۳۳۵) همه از جک لندن، *آتش از هانری باربوس* و *خاطرات خانهٔ مردگان* از داستایفسکی (۱۳۳۵) و نیز ترجمهٔ *پاشنهٔ آهنین* رمان سیاسی و معروف جک لندن ولی با نام مستعار مترجم. ترجمه های دیگری هم از محبوب هست که من به آنها دسترسی پیدا نکرده‌ام ولی اگر هم پیدا می‌کردم شاید نام نمی‌بردم، همانطور که گفتم به سبب کمی وقت و زیادی این آثار.

و اما در بخش تحقیق در ادب کلاسیک می‌خواهم بدون رعایت ترتیب تاریخی، پیش از همه از رسالهٔ دکترای ادبیات او - که در سال ۱۳۴۵ منتشر شد - نام ببرم: *سبک خراسانی در شعر فارسی*. و این اولین بار بود که پژوهشی در این زمینه انجام می‌گرفت. خیلی پیش از آن ملک الشعرا بهار *سبک شناسی* را در شناخت سبک در نثر رسمی و ادبی فارسی نگاشته بود. با توجه به علاقهٔ محبوب به بهار، شاید این سرمشقی بود برای بررسی او، منتها در شعر. من سالهاست که دیگر این کتاب را ندیده‌ام و این روزها هم به آن دسترسی نداشتم، اما تا آنجا که به خاطر دارم در این تحقیق عالمانه محبوب همهٔ شاعران نامدار و کم شناخته تر سبک خراسانی را از نظر گذرانده و در شعرشان - آن هم نه در کلیات بلکه از نظر فنی - باریک شده و موشکافی کرده بود.

از این که بگذریم کار اساسی دیگر محبوب در پژوهش ادبی کتابی است به نام *در بارهٔ کلیله و دمنه* که در چاپ دوم (سال ۱۳۴۹) با افزوده های بسیار به صورت نهائی درآمد. می‌دانیم که این کتاب پُر آوازه از هندوستان به ایران آمد و به میان عرب ها رفت و پس از آن به قلمرو زبان های گوناگون راه یافت. محبوب در بررسی خود دربارهٔ اصل هندی، ترجمه های پهلوی، عربی، فارسی و گسترش *کلیله و دمنه* در سرزمین های دیگر، در ادبیات عرب و نیز اثر کتاب بویژه در نثر و ادب فارسی به تفصیل بحث کرده است.

پیش از تالیف *گلستان*، *کلیله و دمنه* مشهورترین و رایج‌ترین کتاب نثر فارسی بود و گمان می‌کنم که این دو کتاب در دوران های گذشته بیشترین تأثیر را در ادب و اخلاق اهل فضل و اهل دیوان، در ادب رسمی، داشته اند. البته در روزگاری که اجتماع سنتی ایران زیر و زبر شده، معیارهای اخلاقی ما نیز، خوب یا بد دیگر آن نیست که بود. و در باب اخلاق دیوانیان امروز اساساً نمی‌دانم که چیست و راه به کجا می‌برد.

کار ارزشمند دیگر محبوب در همین زمینه، تصحیح و چاپ انتقادی متن ویس و رامین است با مقدمه ای مفصل و بحث درچگونگی اثر که قدیمی ترین عشق‌نامه موجود در زبان فارسی و بی تردید زیباترین منظومه زبان ماست در عشق جسمانی و خواست بیتاب تن، فارغ از رنگ و لعاب عرفانی. درباره این داستان کهن مقاله‌هائی پراکنده به چاپ رسیده ولی پیش از محبوب پژوهش‌های ارزنده از آن مینورسکی، هدایت و محمدعلی اسلامی ندوشن است. مقدمه مشروح او چکیده همه اینهاست به اضافه آنچه خود دریافته و به دست آورده و این یکی از بهترین کارهای اوست در چاپ شاهکارهای زبان فارسی، آن هم در جوانی، در سال ۱۳۳۷. او در مقدمه این اثر به مذهب، تخلص، آثار و ممدوحان شاعر، تحلیل داستان، انتقاد و سنجش ادبی اثر و تأثیرش در ادب فارسی، به همه اینها، در بیش از پنجاه صفحه پرداخته است.

در اینجا حاشیه کوتاهی بروم و بگویم همانطور که مینورسکی و دیگران یادآور شده اند داستان ویس و رامین بسیار کهن است و اصل آن به دوران پارت ها می رسد (متن فارسی هم ترجمه شاعر است از پهلوی به زبان ما). در واقع، یک پژوهنده سرشناس سوئسی به نام Denis de Rougemont، در کتاب *L'Amour et L'Occident*، نشان داده است که چطور این قصه در زمان‌های پیش از شرق به مغرب زمین سفرکرد و از جمله در ساخت و پرداخت عشق‌نامه ترستان و ایزوت در سده‌های میانه چه اثری داشت. امیدوارم در آن چه از حافظه بازگو می کنم اشتباه لپی نکرده باشم. این را نیز اضافه کنم که متن ویس و رامین پیش از آن یک بار به تصحیح مینوی چاپ شده بود.

دیگر از تحقیقات ارزنده محبوب چاپ کلیات ایرو میرزا است. پیش از آن چاپ‌های سرسری و بازاری دیوان در بازار یافت می شد. وی اول بار در ۱۳۴۰ چاپ آراسته و درستی از کلیات فراهم کرد، با مقدمه ای در احوال و خاندان شاعر، تازگی زبان و شرح نوآوری هایش.

بعد تصحیح و چاپ دیوان قاآنی شیوازی است. به یاد دارم که وقتی علت توجه وی را به قاآنی جويا شدم تا بدانم چطور از میان پیغمبرها به سراغ جرجیس رفته جوابش این بود که قاآنی استاد کم مانند زبان فارسی است، تسلط غریبی بر لفظ دارد و آن را خوب به کار می‌برد، می شود از او خیلی چیزها یادگرفت به شرط آنکه به قصدش از این زبان آوری ها کار نداشته باشیم چون می دانیم که او شاعری مدیحه سرا بود و عاشق حاکم وقت یک روز مدح حاج میرزا آقاسی را می‌گفت و فردا که او می رفت میرزا تقی خان امیرکبیر

می‌آمد می‌گفت «بجای ظالمی شقی نشسته عادلای تقی...» و وقتی همین "عادل تقی" از کار برکنار می‌شد شاعر بی اخلاق او را "خصم خانگی" می‌نامید. دیگر، دیوان سروش اصفهانی (۱۳۴۰) و طرائق الحقائق (۱۳۴۵) است از معصوم‌علیشاه نعمت‌اللهی، در بیان مراتب عرفان و سیر و سلوک صوفی‌گری متأخر و همچنین همکاری در انتشار متن شاهنامه زیبا، خوش چاپ و بزرگ مؤسسه امیرکبیر به مناسبت - اگر اشتباه نکنم - جشن‌های دو هزار و پانصد ساله (۱۳۵۰).

از میان تألیفات او که به صورت کتابی مستقل به چاپ رسیده، فرهنگ لغات و اصطلاحات عامیانه با همکاری جمال‌زاده (۱۳۴۱) و آفرین فردوسی را نام می‌برم که در ۱۳۷۱ منتشر شد. این کتاب مجموعه مقاله‌هایی است در شناساندن شاهنامه و برانگیختن شوق جوانان به مطالعه این حماسه بزرگ.

از کارهای سال‌های اخیر محبوب ویراستاری و انتشار متن مکتوبات آخوندزاده است با مقدمه‌ای مبسوط در چهل صفحه و با نام مستعار م. صبّحدم و شرح و تحقیق و تصحیح متن توپ مرواری. این هر دو کتاب در سوئد چاپ شده است.

* * *

محبوب پژوهنده ادب عامه و یابنده و شناساننده داستان‌های عامیانه است. من ادب عامه و داستان‌های عامیانه را به دو بخش می‌کنم تا کوشش ارزنده او روشن‌تر نموده شود. در بخش نخست بیشتر با مقاله‌های او سر و کار داریم؛ مانند سخنوری، تعزیه، نقالی، آئین فتیان و جوانمردان و فتوت نامه سلطانی. رسم گمشده سخنوری را اولین بار او معرفی کرد که اساساً چیست، نوعی سخن‌ورزی و سخن‌گوئی به نظم که ظاهراً از زمان صفویه مرسوم شد و میان دو دسته در می‌گرفت و با آداب و آیینی از آن خود گاه تا بیست شب و بیشتر در قهوه‌خانه ادامه می‌یافت. باید اصل مقاله محبوب را - اگر حافظه خطا نکند - در ماهنامه سخن دید. آخرین بازمانده‌های درحال زوال سخنوران هنوز تا دهه چهل وجود داشتند و به همت و راهنمایی محبوب چند شبی مجالس سخنوری در یکی از قهوه‌خانه‌های جنوب شهر تهران برگزار شد. درباره "نقالی و قصه خوانی" فقط یکی از مقاله‌های او را به عنوان نمونه یادآوری می‌کنم که در ایران نامه ویژه نمایش‌های سنتی در ایران با همکاری فرخ

غفاری (سال نهم، شماره ۲، بهار ۱۳۷۰) به چاپ رسید. در آنجا پس از بحث در داستان زدن نقالان، تربیت و طومارها و طرز کار آنها، محبوب کتاب مهم *طراز الاخبار* عبدالنبی فخرالزمانی متعلق به قرن دهم هجری را به شایستگی معرفی می کند که در گذشته نقالی چگونه بود و امروز در چه وضعی است و نمونه های نسبتاً کافی از نثر کتاب و سبک و زبان چند طومار بدست می دهد. بنا به معرفی این مقاله، از *طراز الاخبار* فقط دو نسخه بیشتر موجود نیست که امیدواریم روزی به چاپ برسد.

در همین رشته باید کتاب معروف *فتوت نامه سلطانی* تألیف ملاحسن واعظ کاشفی صاحب *روضه الشهداء* را ذکر کنم. این فتوت نامه مهم ترین کتابی است که درباره یک پدیده فرهنگی شهری، استنباط، آداب و کاربرد آن نوشته شده. محبوب تصحیح و چاپ انتقادی متن را به انجام رساند و مقدمه مفصلی در ۱۱۳ صفحه بر آن افزود. در این مقدمه فاضلان از پیدایش صنف فتیان در بغداد و سرزمین های نزدیک، گسترش این آیین در میان پیشه وران شهرهای ایران و آسیای صغیر و دخالت فتیان در سیاست تا قرن هفتم هجری و خلاصه از سازمان و تاریخ اجتماعی- سیاسی آنان، بحث شده و از تحول بعدی این آیین، تبدیل آن به نوعی تصوف عوام و رابطه اش با زورخانه و پهلوانی نیز سخن به میان آمده است.

و اما درباره داستان های عامیانه. معروف تر از همه *قصه امیر ارسلان نامدار* است که در پژوهش و ویراستاری محبوب، داستانگوی ناشناخته و نویسنده آن هردو شناسانده شده اند و در مقدمه ای روشن کننده منابع کتاب، ساخت و زبان قصه و سابقه این گونه قصه گوئی را می بینیم. *ابومسلم نامه* داستان قدیمی و عامیانه دیگری است که در آخرین سال های پیش از انقلاب تصحیح و به وسیله صدا و سیمای ایران- و گویا سازمان سروش- چاپ شد ولی پخش نشد و من از سرنوشت آن بی خبرم.

و اما در باره کارهای نا تمام یا تمام شده و منتشر نشده محبوب بهتر است به سخنان خود او استناد کنیم در گفت و گو با خانم ژانت لازاریان که در ماهنامه *دنیای سخن* (شماره ۶۲، ابان و آذر ۱۳۷۳) به چاپ رسیده است:

. . . آنچه در دست چاپ دارم یکی کتابی است که هم به نفقه انتشارات مروارید چاپ خواهد شد و اکنون صفحات آن بسته شده است. چیزی است به سبک و روش آفرین *فردوسی* درباره سایر بزرگان شعر و نثر فارسی، مولانا، سعدی، بیهقی، عطار،

دیگر منظومه ای است به نام *سند پادنامه* از شاعری به نام سید عضدالدین یزدی از معاصران خواجه حافظ و عبید زاکانی که چیزی است به اندازه *بوستان* شیخ اجل سعدی و اتفاقاً شاعر که بد شاعری هم نیست. در سرودن آن بسیار تحت تأثیر شیخ و خاصه *بوستان* اوست. این کتاب در حال حروف چینی است و بنده هم مشغول تهیه مقدمه آن هستم. این کتاب درجزه موقوفات شادروان دکتر محمود افشار انتشار خواهد یافت.

کتاب دیگری که آخرین مراحل تصحیح و تدوین را می گذراند *کلیات آثار عبید زاکانی* است. ده دوازده سالی است که گرفتار این کارم و آن را با دیدن دوازده نسخه از نقاط مختلف گیتی، تاجیکستان و مصر و ترکیه و تهران و لندن و پاریس و وین ترتیب داده ام. در گفتاری نسخه هایی را که مورد استفاده بوده معرفی کرده ام و امیدوارم که آن گفتار در شماره بهار ۱۳۷۳ مجله *ایران شناسی* انتشار یابد. خود دیوان را هم انتظار دارم به خواست پروردگار در سال جاری خورشیدی به دست چاپ بسپارم.

کتاب دیگر که یک بار تا آستانه انتشار نیز رفت و سپس متوقف شد و اکنون پانزده سال است که سرگرم تکمیل اسناد و مدارک مربوط بدان هستم اثری است در باره آیین جوانمردی (فتوت) و حزب جوانمردان و تحولات تاریخی و اجتماعی آن و بررسی اسناد و ارزیابی مدارک و منابع اسلامی (عربی، فارسی و اردو) و اروپایی فتوت. امیدوارم روزی سرانجام این کتاب نیز انتشار یابد، اگر خرده کاری ها و گرفتاری های گوناگون مجال دهد!

از آنچه گفته شد می توان به گستردگی میدان پژوهش و کنجکاوی های محجوب در زمینه های گوناگون ادب فارسی پی برد: از *شاهنامه* گرفته تا مقدمه بر کتاب *کریم شیره ای* دلک مشهور دربار ناصرالدین شاه (تألیف حسین نوربخش ۱۳۴۷) و تحقیق در معنا و ریشه کلمه دلکک گرفته تا امیرارسلان و تعزیه خوانی و شعر خواجه شیراز که بعداً به آن خواهیم پرداخت.

آموزش رشته دیگری از فعالیت فرهنگی روانشاد محمد جعفر محجوب بود. او از سال ۱۳۳۹ تا پایان عمر گرم تدریس و آموزش رشته های گوناگون فرهنگ ایران و ادب فارسی در مؤسسات زیر بود: دانشسرای عالی، دانشگاه تربیت معلم، دانشگاه تهران، دانشگاه اکسفورد، دانشگاه استراسبورگ، دانشگاه برکلی کالیفرنیا. در این میان به مناسبت دوری سالهای اخیر از ایران و زندگی در خارج چند وقفه کوتاه در کار آموزش او پیش آمد ولی ۵ سال رایزنی فرهنگی

دانشگاه تهران، دانشگاه اکسفورد، دانشگاه استراسبورگ، دانشگاه برکلی کالیفرنیا. در این میان به مناسبت دوری سالهای اخیر از ایران و زندگی در خارج چند وقفه کوتاه در کار آموزش او پیش آمد ولی ۵ سال رایزنی فرهنگی در پاکستان نیز نتوانست او را از کار آموزش زبان فارسی باز دارد. همچنان که وقتی محبوب در پاریس بسر می برد و هنوز کار در دانشگاه استراسبورگ را شروع نکرده بود در یک رشته سخنرانی هفتگی از داستان های عامیانه سخن می گفت و نادرپور از شش قله شعر فارسی (فردوسی- خیام- نظامی- مولوی- سعدی و حافظ)، من هم درباره "ملیت و زبان" حرف می زد. این سخنرانی ها به همت یحیی رویائی، در سال ۱۳۶۱ و در مدرسه فارسی او (École Pierre Brossolette) دائر می شد.

کسانی که محبوب را می شناختند همیشه از حافظه بی نظیر و اطلاعات فراوانش نه فقط در ادب کلاسیک و عامیانه بلکه از گوشه های تاریخ و گاه بی مقدار فرهنگ ایران شگفت زده می شدند. اضافه بر این او مرد شیرین سخنی بود که به خوشترین لهجه تهرانی حرف می زد. این لهجه که بجز مردم تهران بیشتر درس خوانده های اهل ادب نیز به آن گفت و گو می کنند نه سنت کهن و صلابت لهجه خراسانی را دارد و نه شکفتگی و کشش دلپذیر حرف زدن شیرازی ها را ولی محبوب همین لهجه عادی تهرانی را به لطف و گیرائی نقال های سخنرانان به زبان می آورد، بطوری که پس از چند لحظه مخاطب بی اختیار به گفتار او دل می داد و توجه می کرد. همه این خصوصیات توأم با علاقه دلسوزانه ای که به شاگردانش داشت و آن دانش وسیع، از او معلمی گرانبمایه و پربار ساخته بود. طی سالهای دراز کسان زیادی از دانش این معلم بهره مند شدند.

به گمان من محبوب یکی از بازماندگان برجسته آخرین نسل مکتب "ادبی- تاریخی" بزرگانی چون، دهخدا، پورداد، قزوینی، تقی زاده و بهار یا مینوی و خانلری، زیباب و استاد صفا بود. آنها با ریشه عمیق در سنت فرهنگ ایران، در اثر تماس با دانش غرب روش بررسی و نقد تاریخی را در سنجش و شناخت ادبیات به کار می بستند. در نسل های بعد بود که به اقتضای زمان راههای دیگری نیز در برابر پژوهندگان ادبیات گشوده شد.

تاکنون هرچه گفتم از محبوب با فرهنگ خدمتگزار دانش بود. از انسانیت او هیچ نگفتم. در اینجا فقط به یک چشمه از خصوصیات او، به دوستداری و وفاداریش در دوستی اشاره ای می کنم تا در یک زمان یادی از دو دوست رفته

با سایه، نادرپور، کسرائی و فریدون رهنما آشنا و دوست شدم. کیوان را در سال ۱۳۳۳ با نخستین دسته افسران توده ای تیرباران کردند. باری، در تابستان سال ۱۳۷۳ که در تهران بودم از خانم پوران سلطانی یار و همسرکیوان خواهش کردم تا نوشته های چاپ شده و نشده و نامه های کیوان را در اختیار بگذارد. او بزرگواران همه را به من سپرد و گفت محبوب هم اینها را خواسته است و گویا می خواهد چیزی درباره مرتضی بنویسد. من شماری از آن نوشته ها را به انتخاب خودم در دونسخه فتوکپی کردم و با اجازه خانم سلطانی یک نسخه را با نامه ای برای محبوب فرستادم. جواب او به تاریخ ۲۹ آذر ۱۳۷۳ چنین بود:

شاهرخ عزیز نازنین فدایت شوم. امیدوارم خوش و تن درست باشی و اوضاع و احوال روحیت هم خوب باشد. این بسته ای که تو در این آخرسال مسیحی برای من فرستادی یکی از بهترین هدیه هائی است که در عمرم دریافت داشته ام. تهران که رفته بودم یک مشت کتاب و کاغذ پاره را که . . . انبار کرده بودم به هم می زدم، به چند صفحه مدادی خط خودم برخوردم. از اولین ترجمه هایی بود که کرده بودم (و هرگز چاپ نشد). داستان کوتاهی بود از بالزاک و آن را داده بودم مرتضی بخواند، با قلم جوهر سبزش آن را ویراستاری کرده و به جراحی و شکست و بست تمام جمله ها پرداخته بود. آن را هم مثل یادگار عزیزی با خودم به اینجا آوردم.

درمیان این فتوکپی هایی که فرستادی، اولین مقاله جدی که من نوشتم و چاپ شد آن مقاله نقدحافظ هومن است. این مقاله را زیر فشار مرتضی نوشتم. حافظ را آورد و به من داد و گفت بخوان ببین چطور است. خواندم و کنارش یادداشت هایی کردم و به او پس دادم. گفتم نظر من این هاست و کنار کتاب نوشته ام. نگاهی کرد و گفت بردار همین ها را بنویس. گفتم باباجان تو که می دانی من دست به قلم ندارم و سالی یک انشاء مزخرف امتحان را زورکی می نوشتم. توی کنش نرفت و پایش را یک کفش کرد که باید بنویسی. آن را به زحمت تمام نوشتم و از رویش پاک نویس و آن را حک و اصلاح کردم اما باز به دلم نچسبید. روی دوصفحه کاغذ نیم ورقی بود. دادم به مرتضی و گفتم بگیر. اما من خودم که آن را نمی پسندم. باز نگاهی کرد و گفت تو به این خوبی چیز می نویسی و این قدر زیرش در می روی؟ من این را در "بانو" چاپ می کنم.

گفتم هرکاری می خواهی بکن فقط خواهش دارم اسم مرا زیرش نگذاری چون خودم قبولش ندارم. آن مطلب در بانو چاپ شد و همان آغاز کار نوشتن من بود. چندی بعد اتفاقی افتاد که کار نوشتن را به طور مرتب آغاز کردم.

خدایش بیامرزاد و خاک بر او خوش باد که از میان افراد نسل من، همه کسانی که با کتاب و دفتر سر و کار دارند مدیون و مرهون او هستند و این دست اوست که از آستین ایشان بیرون آمده و همین بزرگترین خدمت اوست.
می خواستم دوکلمه سپاس نامه بنویسم ببین چقدر شد! . . .
از قول من سلام به همه دوستان پاریس برسان. زیاده چه تصدیع دهد؟
با سلام گرم و بوسه فراوان

به این ترتیب اولین مقاله جدی محبوب به اصرار مرتضی کیوان نوشته شد و طرفه آنکه **انتقام مروارید** اولین ترجمه او نیز با مقدمه کیوان منتشر شد. و اما آن مقاله:

می دانیم که محبوب همیشه به خواجه شیراز دلبستگی بی دریغی داشت و به گفته خودش «بیش از نیم قرن غاشیه ارادت آن بزرگ مرد را بر دوش جان» می کشید. اولین مقاله جدی او همان طور که دیدیم درباره حافظ بود و از قضا آخرین مقاله مشروح او که خود رساله ایست در ۶۰ صفحه با عنوان «درباره حافظ به سعی سایه» و درست یکسال پیش در شماره اسفند ۱۳۷۳ مجله **کلک** به چاپ رسید، باز به شعر همان "بزرگ مرد" باز می‌گردد.

اکنون که محبوب در حجاب خاک است، به منظور گرامی داشت یاد عزیز او شاید بهتر باشد که برای حسن ختام رشته کلام را به جوان پنجاه سال پیش بسپاریم و این گفتار را با بخشی از "اولین مقاله جدی" خود او به پایان برسانیم زیرا در این مقاله به چند نکته که از همان نوجوانی تا پایان عمر مورد توجه محبوب بود برمی‌خوریم: عشق به حافظ، لزوم چاپ انتقادی دیوان حافظ و متن‌های ادب کلاسیک، مسئله زبان نوشتار، میانه‌روی در سره نویسی یا عربی زدائی، و دریافت "منطق" شعر.

و اینک بخشی‌هایی از نقد محبوب در باره **حافظ محمود هومن** که در مجله **بانو** منتشر شد:

شاید در میان ایرانیانی که سواد خواندن و نوشتن فارسی دارند، کمتر کسی است که با نغمه‌های آسمانی و سرودهایی که قدسیان آنرا از بر می‌کنند و از کلک «شمس الدین محمد حافظ شیرازی» تراوش کرده است، آشنا نبوده و تمام یا یک قسمت آنرا از بر نداشته باشد.

و شاید در اثر همین حسن استقبال است که دیوان این شاعر ارجمند، بعلت تجدید چاپ‌های پی در پی و تحریفات و دخالت‌هایی که ناشرین کم مایه و مصححین

بی‌سواد در آن کرده اند، تا اندازه‌ی زیادی از صورت اصیل خود خارج شده و کم‌کم بیم آن میرفت که گفتار اصلی این مرد بزرگوار چنان با اضافات و ملحقات درهم آمیزد که بدست آوردن صورت اصلی دیوان کاری دشوار و بلکه محال به نظر آید.

دانشمندان و محققین ایران که متوجه این خطر گردیدند در جلوگیری از آن سعی بلیغ مبذول داشته و بقدر همت خویش کوشیدند تا دیوان حافظ را از دستبرد حوادث مصون دارند؛ و در این زمینه هرکس با روش مخصوصی شروع به کار کرد و نسخه‌هایی چند از دیوان حافظ که به زعم مصححین آن تصور می‌رفت تا حد ممکن اصیل و دست‌نخورده باشند چاپ و منتشر گردید.

استاد محترم آقای محمود هومن نیز با روش علمی و خردمندانه‌ی، همانطور که از ایشان انتظار می‌رفت، بدین کار همت گماشته و دیوانی از حافظ را که با روش علمی و منطقی مخصوص به خودشان تصحیح کرده بودند در امرداد سال ۱۳۲۵ منتشر کردند. این کتاب محتوی ۲۴۸ غزل از حافظ است . . .

اساس کار مصحح بر روی سه نسخه‌ی چاپی آقایان قزوینی، خلخالی، پژمان بختیاری و نسخه‌های حاشیه‌ی آنها بوده . . . مصحح محترم با توضیحاتی که از نظر علمی در اطراف "اندیشه" و "اندیشیدن" داده اند و با روشی دقیق و منطقی که برای تصحیح دیوان حافظ به کار برده اند نتیجه‌ی بسیار درخشانی گرفته و دیوانی تقریباً خالی از نقص و غلط تحویل خوانندگان داده اند. ولی برای اینکه گفتار ما نیز «جز تعارف چیز دیگری در بر» داشته باشد بعض نکاتی را که بنظر ما رسیده و ذکر تمام آنها در این مختصر نمی‌گنجد تذکار می‌دهیم:

اولاً آقای دکتر هومن به آقای قزوینی این طور خرده گرفته اند:

«اگر نخواهیم بگوئیم که آقای قزوینی در بکار بردن واژه‌ها و اصطلاحات و صورت‌های صرف و نحوی زبان تازی تعمد داشته، بازهم از گفتن این سخن ناگزیریم که نامبرده چنان به این کار خو گرفته که حتی درجائی که آوردن واژه‌ی پارسی موجب کوتاهی، زیبایی و رسائی گفتار می‌شده نیز از تازی نویسی دست برداشته. . .»

با اینکه ما این ایراد ایشان را نسبت به آقای قزوینی می‌پذیریم باز نمی‌توانیم اجازه دهیم که کلمات عربی ساده را در زبان پارسی بصورتی غلط و خارج از قاعده استعمال کنند. . .

بعلاوه با اینکه از فحوای کلام ایشان چنین برمی‌آید که به کوتاهی و رسائی و زیبایی گفتار زیاد اهمیت می‌دهند بعضی جاها در اثر استعمال لغات فارسی ساخت فرهنگستان گفتار ایشان آن مزایا را از دست داده است مانند این جمله «زیرا در اثر یک باوری و یا تغییر زندگی بطور نامتناسب با یک باوری ویژه تنها از راه نادرست دانستن آن و یا شک داشتن به درستی آن ممکن می‌گردد و حالت‌های یک باوری اگر خاستگاه کردار متناسب با آن حالت نباشند و یا توسط مقتضیات زیست بریده نشوند از راه دیگری جز شک به درستی و یا یقین به نادرستی آنها از میان

نمی‌روند. . . .» (صفحه ۲۶۴) که بطور قطع اگر بجای این لغات عجیب فارسی لغات ساده و مانوس و مصطلح عربی استعمال می‌کردند بهتر و بیشتر قابل تفریم و تفاهم بود البته این انتقادات به عنوان مثال و برای تذکر به آن استاد محترم است و الا ما ارزش زیادی برای زحمات ایشان دراین راه قائل هستیم، همت و پشتکار ایشان را می‌ستاییم و از روشی که برای "تصحیح" پیشنهاد کرده اند جداً طرفداری می‌کنیم.

نکته: باید که متفکران و محققان در این باره به این نکته توجه نمایند که لغات ساده و رایج در زبان فارسی، همانند لغات ساده و رایج در زبان عربی، در طول تاریخ، در معرض تغییر و تحول بوده و در بعضی موارد، کلمات ساده و رایج، به کلمات پیچیده و تخصصی تبدیل شده و در بعضی موارد، کلمات پیچیده و تخصصی، به کلمات ساده و رایج تبدیل شده و این تغییر و تحول، در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات اجتماعی و فرهنگی بوده و در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده و این تغییر و تحول، در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده و در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده.

در بعضی موارد، کلمات ساده و رایج، به کلمات پیچیده و تخصصی تبدیل شده و در بعضی موارد، کلمات پیچیده و تخصصی، به کلمات ساده و رایج تبدیل شده و این تغییر و تحول، در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات اجتماعی و فرهنگی بوده و در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده و این تغییر و تحول، در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده و در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده.

در بعضی موارد، کلمات ساده و رایج، به کلمات پیچیده و تخصصی تبدیل شده و در بعضی موارد، کلمات پیچیده و تخصصی، به کلمات ساده و رایج تبدیل شده و این تغییر و تحول، در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات اجتماعی و فرهنگی بوده و در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده و این تغییر و تحول، در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده و در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده.

در بعضی موارد، کلمات ساده و رایج، به کلمات پیچیده و تخصصی تبدیل شده و در بعضی موارد، کلمات پیچیده و تخصصی، به کلمات ساده و رایج تبدیل شده و این تغییر و تحول، در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات اجتماعی و فرهنگی بوده و در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده و این تغییر و تحول، در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده و در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده.

در بعضی موارد، کلمات ساده و رایج، به کلمات پیچیده و تخصصی تبدیل شده و در بعضی موارد، کلمات پیچیده و تخصصی، به کلمات ساده و رایج تبدیل شده و این تغییر و تحول، در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات اجتماعی و فرهنگی بوده و در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده و این تغییر و تحول، در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده و در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده.

در بعضی موارد، کلمات ساده و رایج، به کلمات پیچیده و تخصصی تبدیل شده و در بعضی موارد، کلمات پیچیده و تخصصی، به کلمات ساده و رایج تبدیل شده و این تغییر و تحول، در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات اجتماعی و فرهنگی بوده و در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده و این تغییر و تحول، در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده و در بعضی موارد، در نتیجه تغییرات زبانی و صرفی بوده.

مردی با ویژگیهای متضاد

من از سالیان دور، شادروان "دکتر محمد جعفر محبوب" را به شش خصلت (که دو به دو با یکدیگر متضادند) می شناختم:

او، ساده مردی هوشیار بود که بسا رازها را می دانست و بسا نکته ها را درمی یافت اما سادگی کودکانه خود را حفظ کرده بود و علی رغم تجربه هائی که داشت، به "رند ناباور" تبدیل نشده بود.

و نیز: درعالم معنویات، توانگری گشاده دست بود که گرچه با حرص و شوق تمام، دانستنیها را می آموخت و در گنجینه خاطرش می اندوخت اما برخلاف بسیاری که از برکت لغات به توانگری می رسند هر آنچه را که به دست می آورد صمیمانه به دیگران می بخشید و در این بخشش "حاتم وار" هیچ حدّ و مرزی نمی شناخت، و یا به تعبیر پیشینیان: در بذل دانش خود، هیچ تأملی را روا نمی دانست.

حرص او در آموختن، زاده بیقراری روح و عطش فرو نشستن طبعش بود که به نوعی کنجکاو پایان ناپذیر بدل شده بود و میل بلعیدن تمام دانستنیهای جهان را داشت، و ما، برای اینکه شدت آن عطش را دریابیم: کافی است که به تالیفات گوناگون او نظری گذرا بیفکنیم تا کتاب *فن نگارش یا راهنمای انشاء* را در یک سو، آثاری نظیر *سبک خراسانی در شعر فارسی* و *آفرین فردوسی و داستانهای بید پای (کلیله و دمنه)* را در دیگر سو، و چاپ منقح داستان *ویس و رامین*

زمین و زمان آخرین مجموعه شعر نادر نادرپور است که توسط شرکت کتاب در بهار ۱۳۷۵ در لوس آنجلس منتشر شده.

"فخرالدین اسعد گرگانی" یا دیوانهای تصحیح شده "قائمی شیرازی" و "سروش اصفهانی" و "ایرج میرزا جلال الممالک" را با دو اثر از ادبیات عامیانه (فتوت نامه سلطانی و امیر ارسلان نامدار) روبرو بینیم و از گوناگونی این همه کار (که نمودار طبع کنجکاو اوست) حیرت کنیم. و اما من، "سنت گرائی" و "بدعت گذاری" را دو خصلت متضاد دیگر در سرشت "دکتر محبوب" شناخته بودم. صفت سنت گرای از آنرو براو می برآید که عشقی شگفت به ادب کلاسیک فارسی داشت و پایه آن عشق را بر شناخت کامل معشوق قرار داده بود و این سخن، بدان معناست که وی، علاقه فراوانش را به آثار ادبی ایران زمین با تحصیلات عالی دانشگاهی درآمیخته و به مقام بلند استادی دست یافته بود، و از این لحاظ: سنت گرائی تمام عیار شمرده می شد که همه ویژگی های ادب قدیم ما را خوب می شناخت و بسیار عزیز می داشت.

صفت بدعت گذار نیز بدان سبب شایسته او بود که بعد از "صادق هدایت" و یکی دو نفر دیگر، ادبیات عوام را به جد گرفته و درباره آن به تحقیق پرداخته بود، و این امر، از آن جهت اهمیت داشت که تا آن زمان، هیچ یک از ادیبان دانشگاهی و پژوهندگان فرنگ دیده ما، ابدأ به اشعار و نوشته های عامیانه اعتنائی نمی کردند و اصولاً آثار ادبی عوام را به رسمیت نمی شناختند و تحقیق در این گونه تالیفات را دون شأن خود می پنداشتند و طبعاً در میان دروس دبیرستانی و دانشگاهی نیز محلّ و مقامی برای این نوع ادبیات قائل نبودند. "دکتر محبوب" در اوج بی اعتنائی "ادیبان ایرانی" به آثاری که فرنگیان: فولکلورش می خوانند، کار خود را آغاز کرد و نه تنها به تصحیح متون فتوت نامه سلطانی و امیر ارسلان نامدار پرداخت بلکه انواع و اقسام هنرهای کلامی "قهوه خانه ای" نظیر "سخنوری" و "نقالی" را هم مورد مطالعه قرار داد، و نیز: به یاری دوستان زورخانه شناس خویش، آداب و رسوم این ورزشگاه قدیم ایرانی را در پرتو تحقیق، روشن ساخت و ضمناً پژوهشهای خود را در زمینه "آئین عیاری" دنبال کرد و استنباطهای عمیقش را در مقالاتی که برای ماهنامه سخن نوشت، بیان داشت. برآثر همین پژوهشها در فرهنگ و ادب عاّته بود که استاد فقید: "جلال الدین همائی"، به "دکتر محبوب" گفت: «شما، فصل گمشده ای را به تاریخ ادبیات ایران افزودید».

به گمان من: اگر "سادگی" را با "هوشیاری"، "توانگری" را با "گشاده دستی" و "سنت گرائی" را با "بدعت گذاری" متضاد بدانیم، شادروان "دکتر محبوب" نه تنها جامع این تضادها بود بلکه در زندگی خصوصی نیز خصلتهای متضاد

دیگری را آشکار می‌کرد که از آن جمله: "شرمگینی" و "بی‌پروائی" متناوب بود. به عبارت ساده تر: "دکتر محبوب" درعین داشتن شرمی که گوهر اصلی وجود و مصداق کامل نام او به شمار می‌آمد، گاه در شوخ طبعی و بذله گوئی چنان گستاخ می‌شد که حاضران - و به ویژه: بانوان - را نادیده می‌گرفت و هنگامی که به قول "سعدی": از آن حال باز می‌آمد، دوباره همان مرد آزرگینی می‌شد که بود.

نکتهٔ گفتنی دیگر در ترجمهٔ حال "دکترمحبوب"، این حقیقت است که ویژگیهای وجود و حضور او، حاصل تأثیراتی بود که از کسان و یا کارهای مورد علاقه اش پذیرفته بود. فی المثل: لحن بیانش - با شیوایی و گیرائی خاصی که داشت - شیوهٔ گفتار نقالان را به یاد می‌آورد و حرکات بدنش به هنگام راه رفتن (حتی در سالیان بیماری واپسین) منش زورخانه کاران را تداعی می‌کرد و اسلوب نوشتنش، آمیزه ای از طرز نگارش استادانی چون "فروزانفر" و "همائی" و "خانلری" را ارائه می‌داد.

اما در زندگی "دکترمحبوب"، آنچه شگفت می‌نمود: احترازی بود که از ادعای داستان نویسی و شاعری داشت. کسی چون او که بسیاری از قصه های مکتوب و منظوم را در ادبیات کلاسیک و یا عامیانه ایران به گنجینه خاطر سپرده بود و هرگاه که اراده می‌کرد به شاگردان مشتاق و یا مخاطبان علاقه مند خویش عرضه می‌فرمود، و نیز قادر بود که ابیات بی شماری از آثار شاعران خرد و بزرگ را در مجالس درس و یا بزم بر حاضران فرو خواند و گاهی نیز هوس می‌کرد که برخی از سروده های ماهرانه و متفنانه خود را برای دوستان قرائت کند: هرگز داعیه آفریدگاری در اقلیم ادب نداشت و خود را شاعر و یا داستان سرا نمی‌پنداشت، و همین فروتنی صادقانه بود که در آستان هفتادسالگی او، مرا به نوشتن قطعه کوتاهی برانگیخت که همچون برگی سبز به مجلس گرامیداشتش فرستادم، و اکنون همان قطعه را در ذیل این سطور می‌آورم.

*

"آندره ژید"، قصه ای را که از "أسکار وایلد" شنیده بود، چنین نقل کرده است: مردی میانسال در دهکده ای نزدیک دریا می‌زیست و پیشه اش صید ماهیان و پرندگان بود. یک روز به دریا، یک روز به صحرا، و یک روز به جنگل می‌رفت و شامگاهان، آنچه را که صید کرده بود به دهکده می‌آورد و در میدان بزرگش می‌فروخت و چون کودکان را دوست می‌داشت، برگرده خود جمعشان می‌کرد و قصه ها برایشان می‌گفت.

می‌گفت: امروز، در امواج دریا پریمای زیبائی دیدم که بر من لبخند زد.

می گفت: امروز، در آغوش صحرا گوزنی دیدم که شاخ های نقره ای و چشمان طلائی داشت.

می گفت: امروز، در تاریک و روشن جنگل، دختر شاه پریان را دیدم که تاج بر سر نهاده بود و مرا از دور به کاخ خود فرا می خواند. اینها را می گفت و کودکان را شیفته می کرد. تا اینکه یک روز، به جنگل رفت و در تاریک و روشن جنگل، به راستی دختر شاه پریان را دید: دختری زیبا که تاج بر سر نهاده بود و او را به کاخ خویش فرا می خواند. مرد، نخست پنداشت که خواب می بیند اما به زودی دریافت که آنچه دیده، در بیداری بوده است. پس، شامگاهان که به دهکده باز آمد و کودکان از او پرسیدند که: آیا امروز چه دیده ای؟ پاسخ داد که: امروز، هیچ ندیده ام. آری، او "حقیقت" را دیده بود و دیگر نیازی به توصیفش نداشت زیرا که پیشاپیش، در قصه های ابداعی خود وصفش کرده بود.

"محبوب" گرامی ما نیز، در امواج دریای شعر فارسی: پریمایان "احساس" را یافته و در صحرای افسانه های عوام: آهوی سیمین شاخ و زرین چشم "تخیل" را شناخته و در هفتخان شاهنامه: "دیوان اندوه" و "پهلوانان شادی" را دیده، و سرانجام، در جنگل تاریک و روشن اندیشه های خویش، با پریزاد "حقیقت" دیدار کرده و چنان شیفته او شده که از وصف دیدارش لب فرو بسته است. آری، "محبوب" گرامی ما هرگز از احوال درون خویش با کسی سخن نگفته و حقیقت وجودش را وقف خدمت به دیگران کرده است.

این حقیقت را عزیز بداریم، زیرا حقیقت مردی است که عمری به فرهنگ ما صادقانه عشق ورزیده و از دریای موج شعر و صحرای رنگین نثر فارسی، آنچه را که صید کرده، برای ما: ایرانیان، به ارمغان آورده است.

*

من، آن روز که آدینه بیست و هشتم خرداد ماه ۱۳۷۲ (برابر با هجدهم ژوئن ۱۹۹۳) و ثقارن با آغاز هفتادسالگی "دکتر محمد جعفر محبوب" بود: نوشته خود را با جمله "عُمرش درازباد" پایان دادم، و امروز که او روی درنقاب خاک کشیده و معنای دیگر نامش را تحقق بخشیده است دعائی جز این نتوانم کرد که: سایه نامش دراز باد.

لُوس آنجلس - آدینه ۱۴ اردی بهشت ماه ۱۳۷۵ = سوم ماه می ۱۹۹۶

در بارهٔ ابومسلم نامه

داستان ابومسلم یکی از نوشته های ادب عامهٔ فارسی است که بیش از هر اثر دیگری بازیچهٔ دست زمانه بوده است. و هنوز پس از هزارسال، در زمینه های گوناگون، تردستی زمانه با این اثر پایان نگرفته است. واپسین چشمهٔ این بوالعجبی همانا روی درخاک کشیدن یکی از شیفتگان **ابومسلم نامه** است. آری، گفتگو از همان شادروانی است که به تازگی ادب‌دوستان ما را در مرگش از اندوه و حسرت جدایی گریزی نیست.

استاد بزرگوار و پیشکسوت شیرین گفتار ادب عامهٔ فارسی، دکتر محبوب محبوب، از شیفتگان **ابومسلم نامه** بود و چهل سال با یاد و خاطرهٔ این داستان روزگار سپری کرد و سرانجام پیش از آن که محبوبهٔ خود را به لباس و زیور پیراسته و چاپ آراسته ای ببیند، ناکام چشم از او برگرفت. دیرزمانی از گفتهٔ علامه دهخدا در **لغتنامه** نگذشته بود که در مادهٔ ابومسلم خراسانی فرموده بودند: **ابومسلم نامه** از سوء خط از میان رفته است. . . .» که شادروان محبوب، در مجلهٔ

* استاد زبان فارسی در "مدرسهٔ زبان‌های شرقی" پاریس، نویسنده و مترجم. این نوشته تنها بخشی از پژوهش نویسنده در بارهٔ **ابومسلم نامه** و قصه های پیوسته به آن را در بر می گیرد.

سخن، خوانندگان ادب دوست را در حظّ نخستین دیدارش با *ابومسلم نامه* سپیم کرد و خبر از حضور راستین این اثر داد. در سال های پس از آن نیز استاد پایداری در شوق و شور خود را با ویرایش نسخه ای از دستنویس های این داستان نشان داد و به همت انتشارات تلویزیون ملی ایران، آن را برای طبع آماده ساخت. با فرا رسیدن انقلاب کار نشر به محاق تعطیل افتاد و دیگر آن گمشده را خبری باز نیامد. استاد فقید سعید بازهم از آن بت عیار در *ایران نامه*، طی دو شماره گفتگو کرد که اینها همه مشتی از خروار بود و دانه ای از انبار. همچنین، هر بار که دست می داد و رایحه ای از دل بستگی به این داستان در کسی می شمید، دریچه ای از دل و روزنه ای از خزانه پایان ناپذیر دانسته ها و باز یافت هایش می گشود. و موضوع گفتگو دیگر از *ابومسلم نامه* فراتر نمی رفت.

از جمله استاد را با من در این باب الفتی بود و ساعت ها درباره *ابومسلم نامه* گفتگو داشتیم. بارها از سر افسوس می گفت: «راجع به *ابومسلم نامه* دو مقال و نیم یادداشت دارم که فرصت جمع وجور کردنش نیست». البته با این توضیح که در زبان فروتن استاد مقال را باید "من" شنید، آن هم "من بزرگ".

در یکی از گفتگوهایمان آن قدر از آن یار جانی اش، *ابومسلم نامه*، گفت و گفت و گفت که مرا هم به دام او انداخت و افزود «دستنویس دوجلدی موجود در کتابخانه ملی پاریس از بهترین، کامل ترین و خوش ترین نسخه های *ابومسلم نامه* است. این نسخه را تو برای چاپ آماده کن! اگر من وقت داشتم، این نسخه را انتخاب می کردم». و این چنین شد که این کم ترین را خارخار این کار در دل افتاد، بدون آن که بضاعت علمی آن باشد. پس به مصداق «ای که پنجاه رفت و در خوابی»، و به پشت گرمی آن استاد کهنه کار و منبع فیاض و پُربار، سرانجام این وزنه را برشانه های ناتوان خود گرفتم، چرا که تکیه ام به او بود که از لغزشم نگره می دارد. با خود می گفتم «چه باک از موج بحر آن را که باشد نوح کشتیبان» و امید دیگرم دیده خطا پوش همگان بود.

امروز که خضر راه سفر دیگر کرد و این حقیر را به حال خود گذاشت، پناه دیگرم نیست مگر همان که مرا کس به چشم خطا ننگرد. اکنون دوسالی است که نسخه هائی از این متن که می بایست گرد آورده و به کارم. همیشه نیم نگاهی به واژه واژه ای این متن دارم و نیم نگاهی به چهره استاد که حس می کنم مرا می پاید. امروز، گذشته از کار دلباختگی به متن، برابر مسئله وسواس وظیفه و تکلیف هم هست که آنچه او می خواست، با آن همه دست که داشت، به

وظیفه و تکلیف هم هست که آنچه او می خواست، با آن همه دست که داشت، به دست این شاگرد ناتوان چگونه برآید؟ که فرزانه ای بزرگ گفته است: آنجا که عقاب پر بریزد ازپشه لاغری چه خیزد؟
این چند پاره یادداشت به بزرگداشت آن پیشکسوت روی در نقاب خاک کشیده فراهم آمده است و همان خواهم که روان استادم قرین شادی و غریق رحمت باشد به جاودانگی.

* * *

ابومسلم نامه داستان شگفتی است که خود داستان شگفتی دارد. به یقین این داستان یکی از کم پیشینه ترین قصه های عامیانه فارسی است. اگر نخستین روایت از این داستان، بی درنگ پس از کشته شدن ابومسلم به سال ۱۳۷ ه.ق. فراهم آمده باشد، باز این داستان در مقطعی از زمان جای گرفته که **اسکندرنامه**، **دراوآب نامه** و **حمزه نامه** و . . . را پشت سر دارد. با این حال تازگی و جوانی آن از شهرت برترش نسبت به دیگر افسانه های حماسی جلوگیری نکرده است. یافتن تاریخ نخستین روایت از **ابومسلم نامه** کاری پرمخاطره است، چرا که از یک سو ادب رسمی، همواره به افسانه هایی که در افواه شایع بود بی توجهی نشان می داد، و از سوی دیگر شاید در زادگاه ابومسلم و خاستگاه **ابومسلم نامه** ادب و تاریخ نگاری هنوز استوار نشده بود. تا آنجا که ما می دانیم نخستین سندی که از وجود روایات درباره ابومسلم گفتگو می کند، همانا **فهرست ابن الندیم** (و. ۳۷۸ ه. ق.) است. این روایات زیر عنوان **اخبار ابی مسلم صاحب الدعوة** به دست ابو عبدالله مرزبانی، در بیش از یکصد ورق گردآوری شد. مرزبانی که خراسانی نژاد بود، به گفته ی ابن ندیم «راویه ای است صادق اللهجه و معرفت بسیاری به روایات دارد»^۱ و به سال ۳۸۴ ه. ق. درگذشته است. پس از پایان سده چهارم دیگر درکتابی به **ابومسلم نامه** اشاره نشده است، و گمان همگان برآن بود که **تجارب السلف** نخستین کتاب فارسی است که از **ابومسلم نامه** ابوطاهر طرسوسی یاد می کند،^۲ تا اینکه شادروان دکتر محبوب سند دیگری از سده ششم معرفی کرد که به **ابومسلم نامه** اشاره دارد.^۳

اما، اطلاعاتی که از این منابع به دست می آید دلسردکننده است، و چنین نتیجه می شود که در سده چهارم کتابی صد ورقی، درباره روایات ابومسلم به عربی بوده است، در پایان قرن ششم کتابی فارسی وجود داشته، و در آغاز سده هشتم **ابومسلم نامه** ای از ابوطاهر طرسوسی دیده شده است. این داده ها، از یک

فراوانی دستنوشته هایی که از داستان ابومسلم، تاکنون شناسائی شده، و از ختن تا استانبول، و از هند تا قفقاز دست به دست می‌گشته و رونویس می‌شده، اندک است. دلیل بنیادی این کم آگاهی همان نگاه پر از خواری اهل قلم و فضل به افسانه‌ها، آداب و رفتار عامه است، چون عامه اهل زبان است نه قلم، یا به عبارتی اهل قال و نه حال. اگر نوشته‌ای هم داشته باشد بیشتر ضبط شفاهی است و چون منطبق با قوائد صرف و نحو اهل مدرسه نیست، صرف اشاره به آنها در دواوین و کتب کسر شأن است.

واقعیت امر این است که داستان ابومسلم، به گونه‌ای پراکنده و پاره پاره، در ذهن هزاران مردمی که هم زمان با ابومسلم زندگی می‌کردند، و یا با او همراه گشته، از دور و نزدیک، با واسطه یا بی واسطه شاهد آغاز و پایان کار شگفت او بودند، نطفه بست. سپس مادران برای فرزندان خود آن را بازگو کردند و اندک اندک، این پاره پاره روایات پراکنده سامان یافت و نوشته شد. بدیهی است که از میان این گروه بی شمار راویان، روایت‌های گوناگون بیرون آمد. هر روایت رنگی جداگانه داشت و هزار چهره از ابومسلم خراسانی باز می‌تافت. گمان بر این است که سپس تاریخ نگاران از این روایات بهره گرفتند، البته بدون ذکر مأخذ خویش، و اگرچه چگونه است که هر مورخی یک نسب نامه، متفاوت با دیگری بدهد: گاه ابومسلم ایرانی است، گاه عرب. به گفته‌ای پدرانش زردشتی هستند، به گفته‌ای از بنی هاشم. گاه علوی است، گاه عباسی. زمانی برده است و زمانی آزاد. هم در خراسان به دنیا آمده است و هم در اصفهان و یا بصره! این ضد و نقیض گویی در افسانه‌های ابومسلم رواست و از الزامات داستان است. پس بهترین منبع‌هایی که دربارهٔ ابومسلم نامه در دست است و تا اندازه‌ای به روشن کردن این نکته‌های تاریک کمک می‌کند، نه خست اهل مدرسه، بلکه همت اهل معرکه و راویان ابومسلم نامه است، و ما کوشش می‌کنیم تا با جستجوی در همین منابع تکوین ابومسلم نامه را، در خطوط کلی‌اش، ترسیم کنیم.

ابومسلم نامه‌ای که امروزه در دست است، اگر نگوییم در تمامی نسخه‌ها، دست کم در نود درصد آن به ابوطاهر طرسوسی منسوب است، و ما در این بحث از او سخن خواهیم گفت. اما اینجا و آنجا نسخه‌هایی وجود دارد که از راویان دیگری هم سخن به میان می‌آورد:

نسخه‌ای از ابومسلم نامه در کتابخانه بنیاد خاورشناسی شهر دوشنبه مضبوط است که روایتی است از «ابوالعلا زرنج و حکیم ابوطاهر طوسی و ملا

است که روایتی است از «ابوالعلای زرنج و حکیم ابوطاهر طوسی و ملا نخبی»^۴ ابوطاهر توسی، همان ابوطاهر طرسوسی (و گاه طرطوسی) است. ملا نخبی نیز عارفی است که در سده هفتم و هشتم هجری می زیسته و صاحب کتاب های متنوعی است همچون: *طوطی نامه*، *سلک السلوک* (در عرفان) و *لذات النساء* (از نوع الفیه شلفیه). از آنجا که چند داستان عامیانه دیگر هم به او منسوب است، این احتمال وجود دارد که او نیز روایتی از *ابومسلم نامه* داشته باشد.

کتابخانه جامع گوهر شاد در مشهد نیز نسخه ای نا تمام از *ابومسلم نامه* دارد که چنین آغاز می شود: «بسمه. . . اما بعد چنین گوید حکیم خواجه نصیر طوسی علیه الرحمه که در ولایت مرو شاهجان دو برادر بودند یکی را سید عمران و دیگر را سید اسد می گفتند. . .»^۵ سپس، در همین نسخه درجای های مختلف عبارات زیر را که فرمولواره ای است برای آغاز هر فصل داستان، می خوانیم:

راویان اخبار و ناقلان آثار و محدثان داستان کهن و خوشه چینان خرمن سخن و صرافان دارالعیار سخن دانی و جوهریان بازار معانی و صورت آرایان عجایب روایات و چهره گشایان غرایب حکایات، یعنی به نام اعلی زرنج و طلحه زرنج و حکیم ابوطاهر [ترتوسی] رحمه الله علیه این چنین روایت می کنندکه . . .

نخست ذکر خواجه نصیر توسی، به عنوان راوی داستان *ابومسلم شگفت آور* است، چون اگر منظور همان خواجه نصیرالدین توسی ملازم نامی هلاکو باشد، کار وی هرگز روایت داستان نبوده است. بعید به نظر می رسد که خواجه ای شیعی مذهب که شمشیر مغول را به مرکز خلافت عباسی نشانه گرفته است، با آن پیشینه اش جائی و روزی روایت داعی عباسیان را کرده باشد. مگر بپذیریم که در لابه لای این روایت منظورش نشان دادن عهدشکنی و نیرنگ بازی عباسیان با بنیانگذار دم و دستگاه خلافتشان بوده است. احتمال سست بودن این فرضیه از آن جا بیشتر می شود که در این نسخه دیگر نامی از خواجه نصیر نمی رود. احتمال دیگر این است که این خواجه نصیر همان وزیر مغولان نبوده و نام کاتب و یا گردآورنده روایات *ابومسلم* است که این نسخه بازنویسی از نسخه اوست. ناگفته نماند که شق دیگری هم هست که منظور از خواجه نصیر یادشده همان دانشمند سده هفتم و وزیر هلاکوست که کاتب برای

دادن اعتبار بیشتر به نسخه خویش از نام او بهره برداری نامعقولی کرده است. به هر حال، وجود این خواجه نصیر خیالی و یا واقعی تا زمانی که نسخه دیگری به نام او یافت نشود، مورد تأمل است.

اتا اعلی زرنج به همراه طلحه زرنج که به تاکید، و چند بار از او همچون *راوی ابومسلم نامه* نام برده شده است، همان ابوالعلای زرنج، راوی مشترک نسخه شهر دوشنبه است. و زرنج نیز، نه زرنج سیستان، بلکه مصحف همان زرنج است، که این واژه نیز خود تلفظی از "زرنق"، محله ای از محلات شهر مرو می باشد. نام اعلا و طلحه زرنج و یا زرنق را باید در خود *ابومسلم نامه* جست. این دو تن، که بنا بر برخی نسخه ها برادرند، از همراهان ابومسلم به شمار می روند که از آغاز کار با وی بیعت کرده و همراه گشته اند. طلحه و اعلا، با اینکه در همه نسخه ها حضور دارند، نه پیاده اند و نه سوار و در جنگ ها نام و نشانی از آنان نیست، با شبروی و عیاری نیز بیگانه اند. در یک نسخه *ابومسلم نامه*، که در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می شود، در مورد آنان می خوانیم که «طلح و آلائی زرنج دفتر بند خواجه سلیمان کثیر بودند». ^۷ به همین دلیل این دو، چون مردمانی دفتری اند و نه اهل شلتاق و ستیز، در داستانی حماسی، چون *ابومسلم نامه*، نه در صحنه، بلکه در سایه به سر می برند. این دبیران خواجه سلیمان کثیر، با سرورشان به زیر پرچم سیاه ابومسلم آمدند و به نظر می رسد که از جمله نقیبان لشکر بودند. کار نقیب سامان دادن سپاه، صف بندی، ضبط و ثبت نام رزمندگان، آرایش میدان و نظم جنگ و متارکه است. بیشتر از هرکس رویدادهای میدان و اردوگاه را زیر نظر دارند و ثبت می کنند. در گذشته هیچ سپاهی را از نقیبان گریزی نبود. خواجه سلیمان کثیر از محتشمان عرب بود، که وزارت خراسان را از پدران خود داشت و در دستگاه اموی دارای نفوذ بود.

«طلحه و اعلائی زرنق» ^۸ در یک فصل از داستان نقشی دارند، و آن هنگامی است که ابومسلم، پس از گرفتن منشور قیام از دست امام محمد باقر (ص) خروج می کند، پس از پیروزی هایی چند، شکست خورده از جلوی لشکر نصرین سیار، امیر خراسان، گریزان به ریگ خوارزم عقب نشینی می کند و یارانش به تدریج از تنگی معیشت و فشار تشنگی و حمله های بی امان لشکر مروانیان کشته می شوند تا هفتاد و دو تن با او باقی می مانند. در یکی از واپسین حمله های دشمن، این دو دبیر سلیمان کثیر دستگیر می شوند. مروانیان گوش و بینی و زبان آن هر دو را بریده، برشتران برنشانده در ریگ

خوارزم رها می کنند تا با هزار شکنجه بمیرند. از قضا شتران به نخجیرگاه خوارزم رسیدند و خوارزمیان اعلا و طلحه را طلحه را نجات دادند، و این دو چون توانایی سخن گفتن نداشتند، همه سرنوشت خویش و خروج ابومسلم و دوستان خانندان را برکاغذ نوشتند، و بدین ترتیب شاه خوارزم مضراپشاه را با سپاهی گران به یاری ابومسلم فرستاد. از قضا، خوارزمیان هنگامی به ابومسلم رسیدند که دشمنان آن هفتاد و دو تن را در آن صحرای سوزان، گرداگرد فرا گرفته بودند و مؤمنان از تشنگی یارای جنگ نداشتند. البته اعلا و طلحه، در پی یک معجزه به دست مبارک علی امیرالمومنین (ع) تندرستی خود را بازیافتند و دوباره به ابومسلم پیوستند. از آن پس دیگر سخنی از آنان نمی رود. باید دانست که در آن زمان در تمام لشکر ابومسلم کسانی که خواندن و نوشتن می دانستند از شمار انگشتان دو دست فراتر نمی رفتند. پس، اگر روایت ابومسلم به این دو دفتر بند منسوب شده خالی از حقیقت نیست، به ویژه که کار آنان در سپاه ابومسلم آگاهی بایسته را به آنان می داد. شاید بتوان اعلا و طلحه زرنق را از نخستین راویان محتمل ابومسلم نامه دانست.

در یک دستنوشته دیگر از داستان ابومسلم، موجود در کتابخانه فردوسی شهر دوشنبه، با عنوان جنگ نامه ابومسلم مروزی راوی داستان «حکیم ابوطاهر طوسی و خواجه محمد» معرفی شده است. در این نسخه با راوی تازه ای آشنا می شویم بدون هیچ نسبت و عنوان دیگر. این خواجه محمد خود یک معمای دیگر است که خوشبختانه کلید آن را دستنوشته ای دیگر از ابومسلم نامه، متعلق به گنجینه بنیاد خاورشناسی فرهنگستان علوم شهر تاشکند، به نام ابوریحان بیرونی به دست می دهد، آنجا که از دو راوی داستان ابوطاهر [ترسوسی] و خواجه محمد طاهر خجندی یاد می شود.^{۱۰} این خواجه محمد طاهر خجندی باید همان راوی نسخه شهر دوشنبه، یعنی خواجه محمد باشد. این خواجه کسی نیست مگر رایزن و وزیر نصرین سیار، که از سوی مروان حمار به وی تحمیل شده و بی صلاحدید وی نصرین سیار آب هم نمی خورد. از قضای روزگار، خواجه محمد طاهر خجندی، که بنا بر الزام شغلی کاری جز با دوات و قلم نداشت، در دل همفکر ابومسلم و دوستان اهل بیت بود، و تاکشته شدن نصرین سیار در دامغان در لشکر مروانیمان ماند و در حالی که با ابومسلم پنهانی سر و سری داشت نقش ستون پنجم را در لشکر دشمن بازی می کرد. او، پس از آنکه کار خود را کرد، به اردوی ابومسلم آمد و

تا پایان با او همراز و همراه شد. خواجه محمد طاهر خجندی نیز بیش از هرکس از پیرامونیان ابومسلم صلاحیت و توانایی آن را داشت که روایتی از جنبش ابومسلمی به یادگار گذارد، به ویژه که وی از اسرار هردوطرف ستیزه آگاه بود.

تا اینجا می توان گفت که احتمالاً چهارچوب کلی داستان ابومسلم در همان آغاز، به وسیله همزمان وی، در حیات و یا درمات او، ریخته شد. این طرح نخستین، با گفته‌ی یارانی از ابومسلم، که توانایی نوشتن نداشتند، آمیخته و با عناصر ماوراء الطبیعه، چون رؤیا و معجزات و جادوگری آراسته گردید. بدین ترتیب مواد خامی فراهم شد که یک دست نبود، و به ویژه با آرمان و آرزوهای فردی و اجتماعی و امیال سرخورده سرشته شده بود؛ و شاید از هر ماجرای چند روایت پرداخته گردیده بود. این انبوه مواد خام، که به گونه‌ای کتبی-شفاهی، در سراسر خراسان، و شاید عراق پراکنده می گشت، دست مایه تاریخ نویسان و داستان پردازان آینده شد. سپس این روایات پراکنده نیز از یادها، و از دفترها ناپدید گشت، درحالی که رد پای خود را در نسخه‌های فراوان *ابومسلم نامه* و تناقضات بی شمار موجود در آن برجای گذاشت. برای روشن تر شدن مطلب نمونه ای از این روایت های متفاوت را بررسی می کنیم:

پس از به خلافت رسیدن ابو جعفر دوانقی، دوشین خلیفه عباسی، که خلافت خود را مدیون ابومسلم بود، اطرافیان مروان یکایک از مخفی گاه خود درآمده از ملازمان ابوجعفر گشتند. خلیفه عباسی، چون از ابومسلم کینه در دل داشت، به این دشمنان قسم خورده ابومسلم نیازمند بود تا نقشه شیطانی خود را درکشتن ابومسلم به انجام برساند. از جمله مروانیان عبدالجبار ازدی، وزیر مروان حمار بود که مشاور ابوجعفر شد و طرح نابودی ابومسلم را با وی ریخت. از جمله، به ابوجعفر گوشزد کرد که برای کشتن ابومسلم باید نخست خواجه سلیمان کثیر را از میان برداشت. این طرح بسیار زیرکانه بود، چون ابومسلم بازو و سلیمان کثیر مغز جنبش خراسانیان بودند. بنابراین نسخه بسیار ممتازی که در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می شود،^{۱۱} و متن مورد ویرایشی است که من بنده برای چاپ آماده می کنم، ابوجعفر و یارانش:

نامه ای نوشتند و در آن نامه سلیمان کثیر را امیدها دادند به وزارت و مال و غنیمت دنیایی و انواع و حکومت مرو. چون نامه بنوشتند، دوشمال زهر هلاهل به دست

معمدی دادند که صاحب راز ایشان بود و به جانب مرو شاهجان روان کردند. و آن نامه را ببرد چنان که کسی ندانست به سلیمان کثیر داد. سلیمان کثیر، چون بر مضمون آن نامه اطلاع یافت، راوی روایت کند که فریفته شد، در روایت ابومحنف. اما روایت ابوطاهر برخلاف این است و او هم گفته شود که تا هیچ فرو نگذاشته باشیم.

می بینیم که گردآورنده این نسخه به دو روایت متفاوت از توطئه ابوجعفر دسترسی داشته است، یکی روایت ابوطاهر طرسوسی، و دیگر روایت ابومحنف. یادآوری کنیم که این تنها موردی است که در این نسخه از روایت ابومحنف نام برده می‌شود. اما نسخه در دیگر بخش‌های داستان نیز دارای تفاوت‌هایی است مشهود، که گمان می‌رود نتیجه استفاده توأم این دو روایت، و یا چند روایت باشد، اگرچه روایت ابوطاهر، در همه جا برتری دارد. پیش از آن که در باره ابومحنف گفتگو کنیم، برای روشن کردن یک نکته به دنباله این توطئه نگاهی بیندازیم. در روایت ابو محنف، سلیمان کثیر فریفته شده سببی را به زهر آلوده می‌کند و به دست ابومسلم می‌دهد. اشاره شود که پیش از آن لحظه، ابومسلم به وسیله امیرالمؤمنین، درعالم واقعه از دسیسه باخبر شده است. پس به سلیمان کثیر تکلیف می‌کند که خود سیب زهرآگین را بخورد، و خواجه درچاهی می‌افتد که خود برای یار غار خویش کنده بود. از بین بردن دشمنان به وسیله زهر، در فرهنگ و سنت عرب پرسابقه است، و نمونه‌های آن از صدر اسلام تا واپسین روزهای خلافت فراوان است، و نیازی به اشاره کردن نیست. روایت ابوطاهر، در مورد این دسیسه رنگی حماسی دارد و با ذوق فرهنگ ایرانی سازگار تر است. بنابراین روایت عبدالجبار و ابوجعفر چهار کس از معتمدان خویش را، همچون خدمتکار به خراسان روانه می‌کنند، دوکس را برای خدمتگزاری، و در حقیقت برای زیر نظر داشتن ابومسلم، و دو نفر برای نزدیکی و ملازمت خواجه سلیمان کثیر. توطئه گران به این چهار کس همان کاری را تعلیم دادند که از گرسیوز در داستان سیاوش و افراسیاب برآمد. هر خدمتگزاری بدگویی از رقیب را آغاز کرد و بذر دشمنی در دل دو یار دیرین کاشت. خواجه را واداشتند تا در زیرجامه زره پوشیده و تیغ پنهان کند و به نزد ابومسلم رود، و باقی داستان را نیازی به گفتن نیست. بدین ترتیب خواجه سلیمان جان باخت، و صد البته پس از محروم کردن ابومسلم از مشاوری چون خواجه سلیمان کثیر، کشتن او آسان گشت. ابومسلم نیز، همچون

گوسفندی که به کشتارگاه رود، به دام ابوجعفر رفت و بهای بدگمانی خویش را به خواجه سلیمان پرداخت.

ابومخنف که روایتی با صبغه تازی از کشته شدن خواجه سلیمان داشته است، راوی ناشناخته ای است. تا آنجا که در نسخه های در دسترس دیده شد، جای دیگر نام او نیامده است. نگارنده، براین گمان می باشد که ابومخنف، باید همان تاریخ نگار سده یکم و دوم اسلامی باشد که در کتاب ها به نام ابومخنف یاد شده است. مسعودی درنگارش کتاب هایش، به ویژه *مروج الذهب* از نوشته های او بسیار بهره گرفته و از وی به عنوان مورخی قابل اعتماد نام برده است. در *الفهرست* او را صاحب کتب اخبار فراوان، به ویژه در مقتل خاندان پیامبر می بینیم. ابن ندیم می گوید که وی از اصحاب علی (ع) است.^{۱۳} بنا بر *تاریخ یعقوبی* ابومخنف تا پایان خلافت ابوجعفر (۱۵۸ هـ ق) زنده بوده است. ظاهراً گزارش ابومخنف از مرگ سلیمان کثیر با حال و هوای آثار باقی مانده از ابومخنف سازگاری دارد.

می توان گمان برد که روایات پراکنده در افواه در باره ابومسلم نیز مورد استفاده یک تاریخ نگار عرب ایرانی نژاد به نام مدائنی قرار گرفته است. مدائنی برده بود و از سال ۱۳۵ تا ۲۱۵ هـ. ق می زیست. او مؤلف صدها کتاب است که شرح آن در *الفهرست* آمده است.^{۱۴} صاحب *الفهرست* چند کتاب از مدائنی یاد می کند که به طور غیر مستقیم می بایست به اخبار ابومسلم پرداخته باشد از جمله *عبدالجبار الازدی و مقتله* و نیز *ولایة نصرین سیار*. این دو کس در داستان و زندگی ابو مسلم نقش اساسی دارند. نخست عبدالجبار ازدی، که ذکر او رفت. پس از کشته شدن ابومسلم، عبدالجبار حکمران خراسان گردید، و در آن دیار آن چنان خونی از بنی هاشم ریخت و عصیان کرد که ابوجعفر او را گرفت و به زاری کشت. نصرین سیار، حاکم خراسان نیز دشمن ترین مروانیان است با ابومسلم که سرانجام به دست او کشته می شود. تصوّر این که مدائنی در این دو کتاب به ابومسلم نیز پرداخته باشد چندان دور از واقعیت نیست، اگرچه این نوشته به دست ما نرسیده و جای اثبات این مدعا نیست. یک سده بعد، این قدم های برداشته شده راه را برای مرزبانی هموار ساخت تا کتاب خود را درباره ابومسلم، به گونه ای مستقل روی کاغذ بیاورد. نگاهی به آثار مرزبانی نشان می دهد که او به زادگاهش خراسان دلبستگی داشته، و نیز از تاریخ پارسیان قدیم ناآگاه نبوده است. بیشتر آثار او در اخبار شاعران، دلباختگان، مطربان و در توصیف غنا و آواز است. پس او

مردی است اهل بزم، و ای بسا که اشعار، روایت‌ها و ستایش‌هایی از ابومسلم در مجالس بزم و محافل خراسان شنیده و آنها را نگاشته است. مردی از این‌گونه، با خلق و خوی رندانه می‌توانسته خود راوی داستان ابومسلم باشد و ناقل شفاهیات رایج در سرزمین خراسان. واقعیت امر هرچه باشد و مرزبانی هرخوی و عادت‌ها برای زندگی برگزیده باشد، او نخستین نویسنده کتاب در باره ابومسلم است که ما می‌شناسیم، هرچند که کتابش از دستبرد زمان در امان نمانده باشد.

شاید نیم سده ای پس از نگارش، همین کتاب مرزبانی مورد نظر ابوالفضل بیهقی، دبیر غزنویان بوده که در احوال کشورگشایان و مردان مرد گفته است: «و اخبار ابومسلم صاحب دعوت عباسیان . . . بسیار خوانند»^{۱۵} فراموش نکنیم که بیهقی با آن که سخت‌ترین داوری‌ها را در باره قصه‌های شگفت‌عامیانه ابراز می‌کند،^{۱۶} به تأیید کتاب ابومسلم می‌پردازد چون نسبت به دیگر داستان‌های مردمی از عناصر شگفت و دیو و پری عاری است. داوری بیهقی بیانگر این نکته نیز هست که نوشته مرزبانی، یا نوشته‌هایی دیگر در زمان محمود و مسعود غزنوی وجود داشته و خوانده می‌شده است.

دربار سلطان محمود غزنوی، بنا بر گفته بیهقی، مرکزی بوده است برای قصه‌گویان، و یا محدثان. داستان‌های عامیانه فراوانی که درباره سلطان محمود غزنوی رایج بوده و به دست ما رسیده بیانگر اقبالی بوده است که قصه در این دوره داشته است. از قضا، بنا بر نسخه‌های بسیار، دربار غزنوی زمینه تازه‌ای برای شکوفایی *ابومسلم نامه* بوده است. یک نسخه *ابومسلم نامه*، به زبان ترکی که در فروع و ماجراهای حاشیه‌ای با نسخه‌های فارسی موجود تفاوت‌هایی دارد، و همچون بیشتر نسخه‌های این داستان به ابوطاهر توسی منسوب است، در این زمینه اطلاعات تازه‌ای در بردارد. این دست‌نوشته چهار جلدی در کتابخانه ملی پاریس نگهداری می‌شود،^{۱۷} و به دست حاجی شادی از فارسی به ترکی ترجمه شده است. به گفته خانم Irene Melikoff ترجمه مزبور پس از سال ۱۴۵۸ میلادی انجام گرفته است.^{۱۸} مترجم داستان حاشیه‌ای چند که صبغه محلی دارد به روایت ابوطاهر توسی افزوده است. در این نسخه آمده است که روایت در حضور سلطان محمود غزنوی نقل شده است.^{۱۹} در همین نسخه نام راویان دیگر *ابومسلم نامه* آمده است که آنان نیز در دربار محمود همین قصه را می‌گفته‌اند. این راویان عبارتند از: ابوبکر رازی، ابوالمجید ساوجی و هشام سرخسی. بنا بر سخنان حاجی شادی، گاه روایت اینان با نقل

ابوطاهر توسی مفایرت دارد و حاجی شادی این تفاوت ها را هم آورده است. نکته با ارزش دیگر این که، در همین نسخه، حاجی شادی می افزاید که چهار روایت مختلف از *ابومسلم نامه* در اختیار دارد که یکی از آنها به عربی و دیگر روایت ها به فارسی است.^{۲۰} پرسش اینجاست که این روایت عربی از کدام یک از این راویان است، چون ظاهراً صحبتی از مرزبانان در میان نیست. وجود سه روایت مستقل به فارسی در زبان حاجی شادی امری بسیار محتمل است، چون ما خود از چندین راوی *ابومسلم نامه* یاد کردیم. از سوی دیگر، روایت های گوناگون که از *ابومسلم نامه* در دست است مؤید این گفته می باشد. ادعای دیگر حاجی شادی مبنی بر اینکه چهار داستانرا در دربار غزنین قصه خوان بودند، و هریک روایت خود را به گوش درباریان سلطان عشرت جوی غزنوی می رسانند، با توجه به شهادت بیهمتایی که بارگاه سلطان هیچگاه خالی از محدث نبوده، ادعای دور از باوری به نظر نمی رسد. به هر حال، اگر گفته حاجی شادی را بپذیریم، دوره غزنوی اوج شکوفایی *ابومسلم نامه* است. اینکه در شمار قابل توجهی از نسخه های *ابومسلم نامه* به نحوی از انحاء نامی از سلطان محمود برده می شود، مؤید این نکته است. در این دوره یک راوی برجسته تر و درخشان تر جلوه می کند، و او همان ابوطاهر توسی است.

از این پس، روایت های گوناگون *ابومسلم نامه*، با تمام تفاوت هایی که با یکدیگر داشت، رشد می کرد و حوادث فرعی و تکمیل کننده ای بر آن افزوده می شد. به نظر می رسد ماجراهایی که مربوط به دنباله کشته شدن *ابومسلم* بود در سده های بعدی ساخته و پرداخته گردیده و به داستان اصلی افزوده شده است. از این جمله *زمجی نامه* است که پیامد منطقی *ابومسلم نامه* می باشد، و در آن شرح خونخواهی *ابومسلم* توسط یارانش آمده است. شاید *زمجی نامه* در زمان حاجی شادی هنوز نبوده است، زیرا اگر بود مترجمی چون او که شیفته بال و پر دادن به داستان است، و تا آن جا که بتواند از خود نیز بر آن می افزاید، از آن چشم پوشی نمی کرد، به ویژه که این قصه، برخلاف *ابومسلم نامه*، سرشار است از عناصر شگفت آور چون دیو و جادو و کوه قاف.

آفریدن بخش تازه ای بر *ابومسلم نامه*، این دریچه را برای داستانسرایان می گشود تا خود را از بند واقعیت های تاریخی رها کرده و زمام سخن را به دست خیال بسپارند تا درجهانی شگفت و منطبق تر با آرمان و آرزوهای برآورده نشده بتازانند. به این ترتیب است که در *زمجی نامه* می بینیم که

خونخواهان ابومسلم، خلیفه قاتل ابوجعفر دوانقی را از میان می برند و منصور را به جای او به خلافت می نشانند، درحالی که می دانیم که ابوجعفر و منصور یک نفر هستند. این خیالپردازی ها باید زمانی صورت می گرفت که از واقعه تاریخی چندان گذشته باشد تا شنونده یا خواننده بیگانه با تاریخ آن را بپذیرد. و یا خاطره خونخواهان راستین و تاریخی ابومسلم، که یکی پس از دیگری در خراسان شورش کردند، چنان از ذهن پاک شده باشد که شخصیت های افسانه ای چون احمد زمجی، مضراب خوارزمی و زرباد تبریزی جای سنبادگیر، اسحق ترک و المقنع بنشینند.

از دوره شکوفایی ابومسلم نامه، در دربار غزنوی تا برآمدن دولت صفوی، راویان دیگری همچون ملاضیاء الدین نخشبی، و خواجه نصیر توسی نامی به بازگویی ابومسلم نامه پرداخته اند. با آمدن صفویان، ابومسلم نامه طوفانی را از سر گذرانید که نتایج آن فراوان بود. چنین به نظر می رسد که صفویان در آغاز با نظری مخالف به ابومسلم نامه نگاه نمی کردند، اگرچه به تدریج گرایش خود را به قصه های دیگری چون حمزه نامه و اسکندرنامه آشکار ساختند. با اینکه این دو قصه، بسیار پیش تر از چیرگی صفویان دوران رشد و تکامل خود را گذرانیده، و همچون داستان های مورد پسند عامه و برگزیدگان نمایان شده بود، اما دوران شکوفایی این داستان ها با روایت های بسیار پُر حجم فراهم آمده در این دوران مانند حسین کرد و شیرویه نامه، آغاز شد و به تدریج ابومسلم نامه را تحت الشعاع قرار داد. درست پیش از قدرت گرفتن شاه اسماعیل، اگر نقالی در حضور امیر علیشیر نوایی، وزیر دانشمند و ادیب نوادگان تیمور گورکانی، به خود می بالید و ادعا می کرد که بهتر از هرکس داستان های امیر حمزه، ابومسلم و داراب را روایت می کند^{۲۱} دیگر از زبان نقالان دوره صفوی جز داستان های اسکندر و امیر حمزه و رستم شنیده نمی شود.

اما، ضربه نهایی به ابومسلم نامه نه از رقابت داستان های همانند، بلکه از تحریم روحانیون قشری سده یازدهم وارد آمد. در نیمه این سده ملائی به نام سید محمدبن سید محمد موسوی سبزواری (مشهور به میرلوحی) معاصر با محمدتقی مجلسی، که به اصفهان آمده بود رساله ای درباره ابومسلم نوشت سراسر بیداد. از جمله اینکه ابومسلم خاندان ابوطالب را کنار گذاشت و خلافت را به آل عباس واگذارند. میر لوحی همچنین از اختلاف روایات در نسب ابومسلم یادکرد و او را مردی بی ریشه و بی اصل و نسب خواند، و مدعی شد که کشته

شدنش به دست منصور چیزی جز سزای کردارهای نادرست او نیست، و در نتیجه او را نفی می باید کرد.^{۲۲} این رساله زمانی نوشته شد که ملایان رسمی وابسته به دربار صفوی قدرت را قبضه کرده و جنگ بی امان خود را بر علیه روحانیون روشن بین، و به ویژه صوفی مسلکاناً با شتاب به پیش می بردند. نشانه گرفتن ابومسلم و داستان های مربوط به او در چهارچوب سیاست مذهبی دربار صفوی و به قصد کوبیدن صوفی های آزاده ای بود که ابومسلم را گرامی می داشتند. مخدوش کردن شهرت *ابومسلم نامه* در میان مردم راه را برای یاهوهایی از نوع حسین کرد باز می نمود. بنا به گواهی نگارنده *ذریعه*، رساله میرلوحی شورشی در مردم برانگیخت و آزارهای فراوانی برای نویسنده اش به دنبال داشت، تا آنجا که واکنش روحانیون طرفدار وی را در دفع این شرّ موجب گردید.

در دفاع از نظریات میرلوحی هفده رساله نوشته شد که از آن میان دو رساله برجای مانده است.^{۲۳} گرچه گفته های میرلوحی واکنش پیش بینی نشده ای در مردم برانگیخت، که این نشان زنده بودن یاد و داستان ابومسلم است، ولی تیر به هدف نشسته و از این پس دیگر *ابومسلم نامه* از میدان رانده شده بود. کمیابی نسخه های *ابومسلم نامه* در ایران، در مقایسه با نسخه های فراوان موجود در کتابخانه های کشورهای همجوار، شاهد افول اقبال این داستان در ایران است. نسخه هایی که در سده های یازده و دوازده در ایران استنساخ شده کمیاب است در حالی که در آسیای میانه، هند، افغانستان و ترکیه دهها نسخه بازمانده است.

پس از دوره صفوی، *ابومسلم نامه* دیگر قد راست نکرد. حتی ورود چاپ سنگی، که موجب رواج بیشتر قصه های عامّه چون کلیات هفت جلدی *رموز حمزه*، *اسکندرنامه*، *شیرویه نامه* و *امیر ارسلان گردید* به رستاخیز *ابومسلم نامه* کمکی نکرد. در حالی که دهها دستنوشته آن در کتابخانه های عمومی و خصوصی بود، پاره ای از ادیبان گمان داشتند که *ابومسلم نامه* از میان رفته است.

از آن چه درباره راویان ابومسلم نوشته آمد چنین برداشت می کنیم که یک راوی، یعنی ابوطاهر چیره دست تر و شیرین زبان تر از دیگران بوده است. ابوطاهر را چه توسی بنامیم، و چه طرسوسی و یا طرطوسی، مراد یکی است: همان ابوطاهر بن حسین (گاه حسن) بن علی بن موسی (وگاه محمد) است که استاد روایانش خوانده اند. در مورد ابوطاهر توسی، به آنچه شادروان محبوب در *ایران نامه* نوشته اند می توان اندکی افزود.

نخست این که، ابوطاهر نامبرده، داستانسرایی یگانه در تاریخ ادبیات عامیانه فارسی است، که ذهن بارورش آثار کم نظیری آفریده. استاد محبوب چهار اثر از ابوطاهر معرفی کرده اند، که در مقایسه با سه اثری که استاد ذبیح الله صفا در پیشگفتار *داوانامه طرسوسی*، شناسانده بودند، گامی به پیش است. چهار اثر شناخته شده از ابوطاهر تا سال ۱۳۶۴ عبارت است از *ابومسلم نامه*، *داواب نامه*، *قهرمان قاتل (قهرمان نامه)* و *قران حبشی*.^{۲۴}

استاد محبوب حق کلام را درباره این چهارکتاب ادا کرده اند و دیگر نیازی به یادآوری آن نیست. خوشبختانه آثار دیگری نیز از ابوطاهر وجود دارد، که به اجمال یادآوری می‌گردد:

(الف) *تواریخ نامه*.^{۲۵} نسخه منحصر به فردی از این داستان در کتابخانه دانشگاه لنینگراد، بخش نسخه های ترکی نگهداری می‌شود. این نسخه نا تمام از ابوطاهر طرسوسی است و شامل داستان سلیمان نبی و دیوان و پریان است. داستانی است تخیلی که به نظر نگارنده نرسیده است و مشخصات دیگری هم درباره حجم داستان و شخصیت ها در فهرست ها مشاهده نشد.

(ب) *مسیب نامه*. داستانی مذهبی است از فاجعه کربلا و شهادت امام حسین (ع). روایتی خیالی از مسیب شاه است که به یاری شاه شهیدان به کربلا لشکر می‌کشد، و ناگوار اینکه تا به مقصد برسد امام شهید گشته است. در این داستان با گروه دیو و اجنه، عیاری های ثمریخت و قمریخت و خروج یاران حسین چون شیده عرب و مسیب به خونخواهی او و سرکوبی قاتلان او به رو می‌شویم. این قصه، بدون نام راوی به چاپ سنگی هم رسیده است و چند دستنوشته، به روایت ابوطاهر، در کتابخانه های مختلف با عنوان های دیگر دیده می‌شود. مجلس های تعزیه ای هم به اختصار از این داستان باقی مانده است که حکایت از عمومیت و شهرت آن دارد.^{۲۶}

در کتابخانه دانشگاه لس آنجلس، از جمله نسخه های ترکی، دستنوشته ای با عنوان «مقتل حسینی»، سده ۱۱-۱۲ ه. ق. وجود دارد که ترجمه ای است از فارسی و نشان دهنده قدمت داستان است. آغاز داستان در این نسخه چنین است: «هذا نقل حسین، اولاد علی در وصف کربلا. راویان اخبار و ناقلان آثار، ابوبکر عراقی و سعید شامی و هشام اصفهانی و مشروعی بغدادی و ابوطاهر طوسی رضی الله عنه سویت روایت ایدر لر. . .»^{۲۷} به نظر می‌رسد که این متن همان مسیب نامه باشد. به شهادت این دستنوشته راویان دیگری نیز داستان مسیب را نقل می‌کرده اند که از این گروه راویان، ابوبکر عراقی شاید همان

ابوبکر رازی باشد که معاصر ابوطاهر و رقیب او در روایت *ابومسلم نامه* بوده است. (ج) «داستان . . .» در فهرست نسخه های خطی فارسی شهرتاشکند، دستنوشته ای وجود دارد در ۲۱۵ برگ، که در سال ۱۰۲۰ هـ. ق. (۱۶۱۱ م.) رونویس شده است. متأسفانه این نسخه از آغاز اقتادگی داشته، و در نتیجه عنوان قصه افتاده است. در برگ ۲۸۸ / نام ابوطاهر بن حسین بن علی بن موسی طرطوسی به عنوان روایت کننده داستان آمده است. تا دریافت فتوکپی این نسخه تنها می توان گفت که ظاهراً قصه مفصل دیگری از استاد نقالان، ابوطاهر توسی، است.^{۲۸}

(د) *عیار نامه*. خانم Melikoff این داستان را از ابوطاهر می دانند و نشانی یک نسخه ترکی آن را در کتابخانه شخصی Ismail Hikmet Ertaylan می دهند.^{۲۹} ایشان در باره مشخصات این نسخه تنها به بدخطی آن اشاره دارند، و به این که داستان از قهرمانی ها و اصل و نسب عیاران سخن می راند.

* * *

مشاهده می کنیم که آبشخور داستان مایه های ابوطاهر نخست فرهنگ و تاریخ باستانی ایران زمین است (د/ا/نامه، قهرمان نامه، قران حبشی)، و سپس فرهنگ اسلامی و به ویژه رویدادهای صدر اسلام با گرایش شیعی (ابومسلم نامه، مسیب نامه). در این میان، فرهنگ شهری و منش جوانمردی صنفی پیوسته حضور دارد. وجود عیاران در بیشتر داستان های ابوطاهر و نیز کتاب *عیارنامه* اش مؤید این مدعاست. آن چه در نظر نخست به چشم می خورد این است که ابوطاهر ایرانی تبار است و به احتمال قوی شیعه و شاید از شعوبیه. علاقه او به ایران باستان و یادگارهای آن، همچون فردوسی، از این رهگذر است. نکته دیگر آن که او را طرطوسی و یاطرسوسی می خوانند. گرچه این دو شهر به سبب نزدیکی به یکدیگر و داشتن حوزه مشترک اجتماعی-سیاسی بیشتر با هم خلط می شده اند، هرگز در حوزه زبان فارسی نبوده و تازی زبان اند. پس چگونه است که ابوطاهر اثری به عربی نداشته؟ پاسخ به این پرسش را در دنباله گفتگو خواهیم یافت.

در اینجا باید یادآور شویم که نسخه های ترکی *ابومسلم نامه*، در مجموع ابوطاهر را معاصر سلطان محمود غزنوی و داستان سرای دربار او معرفی می کنند. اگر بپذیریم که ابوطاهر قصه گو معاصر محمود غزنوی بوده است، پس باید در یکی از سال های میان ۳۸۷ و ۴۲۱ هـ. ق. (دوره پادشاهی محمود)، در غزنین به سر برده باشد. می دانیم که دوران محمودی عصر شکوفایی داستان های

ایران کهن است، و محمود ترک تبار مشتاقانه در طلب آن. اما چه ارتباطی میان طرسوس (یا طرطوس) و توس و غزنین وجود دارد؟

در آغاز کشورگشایی مسلمانان، دو شهر طرطوس و طرسوس، درشام و مرز آسیای صغیر گشوده شد، و پایگاه مهم مسلمانان گردید. به ویژه شهر طرسوس مرکز بازرگانی و سوق الجیشی بود، و در طول جنگ های میان مسلمانان و بیزانس، غازیان و مجاهدان اسلام، گروه گروه به این شهر می آمدند و هر ساله به جهاد برضت مسیحیان می رفتند. جنگ و غنیمت و اسارت در این منطقه رواج تمام داشت. این دوشهر، چندین بار میان این دو قدرت دست به دست گشت. در سال ۱۶۲ هـ. ق. (۷۷۹ م.)، در زمان خلیفه مهدی، طرسوس ویرانه ای بیش نبود. در این سال حسن بن قحطبه، از یاران همرمزم ابومسلم، با لشکری از مردم خراسان به این شهر و پیرامون آن هجوم برد و به خلیفه پیشنهاد کرد که شهر را آبادان کند و بارویی استوار در آن بسازد. سپس در سال ۱۷۱ هـ. ق. (زمان هارون الرشید) هرثمه بن عیان خراسانیان را در این منطقه اسکان داد.^{۳۰} مردم خراسان بارها به این منطقه کوچ داده شدند و تا زمانی که جنگ در این حوزه ادامه داشت رزمندگان داوطلب، صوفیان و عیاران، از سراسر امپراتوری اسلامی، به ویژه خراسان به این شهرهای مرزی سرازیر می شدند و در جستجوی ثواب جهاد جان می باختند.

با توجه به این که غازیان، نه هر روزه، بلکه هر از چندگاه به جهاد می رفته اند و با پولی که از شهر و دیارشان به آنان می رسید کمتر دچار اندوه خوراک و نیازمندی های روزانه بودند، برای ساعات فراغت باید بجز دعا و روزه و نماز سرگرمی های دیگری هم می داشتند. چون اینان، بنا بر سرشت و نهادشان، اهل عیش و طرب نبوده اند پس الزاماً به سالم ترین سرگرمی آن زمان، یعنی گوش فرا دادن به داستان های روزگار دور و نزدیک می پرداختند. خراسانیان و فارسی زبانان که به گرد یکدیگر می آمدند به نقل فارسی گرایش نشان می دادند.

فرض براین است که ابومسلم در این دوران، یعنی در اوج دولت عباسی، بهترین قهرمانی است که داستان های مربوط به او می توانسته به گوش جهاد گران طرسوس برسد. خراسانی بودن علمدار عباسیان، غازی بودنش و زنده بودن کار او در سرزمین شام، بهترین انگیزه هایی است که مجاهدان اسلامی را دوستار افسانه های او کند. به ویژه او مناسب ترین قهرمان جنگاوری است که خراسان را به شام پیوند می زده. هر خراسانی غازی، که به امید یافتن ثواب و

شاید شهادت به این سرزمین می آمده است، خود را در پوست ابومسلم، جنگنده‌ای شکست ناپذیر می دیده که باید همان مسیر جهاد او را از خراسان تا شام پیماید تا در این حد و مرز کفر، همان گونه که ابومسلم مروان را برانداخت، او نیز کافران رومی را براندازد. در *ابومسلم نامه*، پیوند و هم پیمانی که میان مروان و قیصر روم وجود دارد، به این هم هویتی چند جانبه کمک می کرد. این پدیده، شاید ناشی از همین تخیلات، و زائیده این شرایط ویژه بوده باشد.

برای خراسانیان حاضر در طرسوس، که گهگاه به یاد نژاد و دیار خود هم می افتادند، یاد ایران و افسانه های ایران باستان و جنگاوری های دخت دارا بر ضد اسکندر خالی از کشش نبوده است. هم اینان، به عنوان غازی از شنیدن داستان فاجعه کربلا و شهادت حسین در راه ایمان و خونخواهی مسیّب شاه پس از عاشورا رویگردان نمی شده اند و همچون شهروندان خراسان، صوفی و صنعتگر مجاهد، قصه های عیاران و جوانمردان جز به پایداری و کوشش آنان نمی افزوده است. ای بسا که ابوطاهر مورد سخن ما، داستانسرایبی باشد در همین کاروانسراها، که قصه های باستانی ایران، داستان ابومسلم، انتقام یاران حسین و شیرین کاری های جوانمردان را به گوش این غازیان می رسانده است.

در سال ۳۵۴ ه. ق. (۹۶۵ م.) امپراتور بیزانس نقفور (Nicephore) در پی حمله ای سخت طرسوس و دیگر مراکز غازیان را اشغال کرد. وی شهر را ویران ساخت، قرآن ها را بسوخت، مسجدها را خراب کرد و مردمی را که از کشتار جان در برده بودند مجبور به ترک شهر کرد، یا به دین ترسا در آورد و یا به پرداخت جزیه سنگین واداشت. طرسوس از این پس مدت ها در دست رومیان باقی ماند و دیگر هیچ گاه اعتبار گذشته خود را باز نیافت. همین سرنوشت در انتظار طرطوس هم بود که در سال ۳۸۶ ه. ق. (۹۹۵ م.) بازایل دوم آن را از چنگ مسلمانان در آورد، ویرانش کرد و مردمش را پراکنده ساخت.

شاید پس از سقوط این پایگاه ها، آنانی که هنوز نسبت خویش را به زادگاه پدری فراموش نکرده بودند، به سرزمین نیاکان بازگشتند. در پایان سده چهارم و آغاز سده پنجم هجری در خراسان به «طرسوسی» های دیگر برمی خوریم. در *اسراوات التوحید* با دوکس به نام طرسوسی سروکار داریم که هردو از هم دوره های ابوسعید ابوالخیر، صوفی وارسته خراسان، بوده اند: ابوعلی طرسوسی، که در نیشابور خانگاهی داشت و ابوسعید در نخستین سفر

نیشابورش به خانقاه او فرود آمد. دو دیگر خواجه علی طرسوسی، پدرزن ابوسعید، است.^{۳۱}

به گمان بنده، این طرسوسی‌ها، که معاصر ابوطاهر داستان پرداز هستند، پس از سقوط طرسوس و کشتار مردم این شهر هم زمان به زادگاه خویش بازگشتند، و چون از شهر طرسوس آمده بودند آنان را منسوب به این شهر می‌شناختند و می‌خواندند. به این ترتیب، ابوطاهر قصه گو گاه توسی، و گاه طرسوسی، و یا طرطوسی خوانده شده است، که در مورد شخص او می‌توان گفت جمع بین الاضداد نیست.

طرسوس سی و سه سال، و طرطوس یک سال پیش از تاجگذاری محمود غزنوی به دست رومیان افتاد. ابوطاهر راوی، که احتمالاً از این دیار به خراسان بازگشته بود، می‌توانست در بارگاه شاه غزنوی روایت ابومسلم را گفته باشد. هیچ مانع منطقی و تاریخی برای نفی این امر وجود ندارد. برعکس، با ولعی که سلطان غزنوی در گردآوردن سخنگویان و سخنسرایان در پایتخت خویش داشت، و در این راه از تهدید و ترغیب هم روی گردان نبود، بسیار محتمل است که نه تنها ابوطاهر، که اینک به نشان بازگشت از طرسوس طرسوسی خوانده می‌شد، بلکه دیگر راویان یادشده نیز در حضور شاه غزنوی روایت ابومسلم را نقل کرده باشند.

با وجود روایت‌های گوناگون از *ابومسلم نامه*، وجود راویان متعدد توجیه‌پذیر است. اختلاف در روایت‌ها آن چنان است که به درستی می‌توان از *ابومسلم نامه*‌ها سخن گفت. روایت‌هایی که در زمان محمود غزنوی، یا در زمان‌های دیگر و مکان‌های دیگر، از روایت شفاهی نقالان به روی کاغذ کشیده شده و زبان خطابی و شفاهی همهٔ این نسخه‌ها گواهی این امر است. کمتر نسخه‌ای را می‌توان یافت که، مگر درگسترش کلی داستان، با نسخه‌ای دیگر برابر باشد. به همین دلیل، تصحیح *ابومسلم نامه* از رهگذر مطابقت چند نسخه به هیچ عنوان میسر نیست. تنها روش ممکن تصحیح قیاسی است چون هر یک را می‌توان همچون نسخه اصلی قلمداد کرد. انتشار چندین نسخه از *ابومسلم نامه* خالی از فایده‌های جامعه‌شناختی، زبان‌شناختی نیست و به آگاهی در زمینهٔ هنر داستان پردازی، و در نهایت تاریخ‌قصه پردازی در ایران نیز کمک می‌کند. از *ابومسلم نامه*، نسخه‌های فراوانی در کتابخانه‌های گوناگون پراکنده است. این امر دربارهٔ هیچ‌یک از دیگر داستان‌های فارسی مصداق ندارد. شگفتی این‌جاست که تردستی روزگار بیشتر این نسخه‌ها را از نعمت کامل ماندن

محروم کرده است و از همین رو نسخه های کامل از شمار انگشتان دو دست فراتر نمی رود.

به موضوع آمیختگی *ابومسلم نامه* با دیگر قصه های همگون، پیش از این اشاره شد. گذشته از تأثیرهایی که این یا آن داستان در پرداخت پاره ای از روایت های *ابومسلم نامه* گذاشته است، و نمونه هایی از آن را بررسی کردیم، آمیختگی هایی هم، به ویژه با قصه حمزه روی داده است. از آنجا که *ابومسلم* در همگی روایت های موجود عرب نژاد و هاشمی نسب است، نزدیکی میان *ابومسلم نامه* و حمزه نامه آسانتر صورت گرفته است. *ابو مسلم* و حمزه پسر *عبدالمطلب*، هر دو از یک خاندانند. در واکنش ها، خلق و خوی و زور بازو شباهت دارند. هر دو برای گسترش اسلام برضد کافران می جنگند. همچنین، هر دو پهلوان هاشمی رزم افزار و بارگاه و تیغ از پیامبران به ارث می برند. هر دو در راه حق جان می بازند. از سوی دیگر، *ابومسلم* گاه با شاه مردان علی (ع) نسبت مستقیم پیدا می کند. برای نمونه، در همین نسخه اخیر نسب او چنین آمده است: «*ابومسلم بن اسد بن جنید بن شهاب بن منظر بن قیلان بن زید علی*». در هر حال، *ابومسلم* نایب شاه مردان است و *امیرالمؤمنین* در هرتنگنا براو پدیدار شده، گشایشی در کارش پیش آورده. از دیدگاه موضوع داستان نیز *ابومسلم نامه* دنباله تاریخی و منطقی *حمزه نامه* و *خاورنامه* است. پس رشته هایی می بایست تا این سه داستان را به هم پیوند زدند. گذشته از نسب *ابومسلم*، یاران همززم او نیز به ملازمان حمزه و علی (ع) وابستگی دارند. *احمد زمجی*، یار با وفای *ابومسلم*، پسر محمد حنیفه فرزند علی *امیرالمؤمنین* است. از همززمان *ابومسلم*، *حارث پیر* و پسرانش نوادگان *مالک اشتر*، یار علی هستند. یکی از عیاران *ابومسلم*، *بادیلدای سمرقندی*، درپاره ای از نسخه ها، *نبیره عمروامیه*، پیاده چالاک و زیرک قصه حمزه است. در *خاورنامه* نیز، همین عمروامیه عیار نخستین امام شیعیان است.

این همه زمینه مشترک و خویشاوندی میان این داستان ها، راهی برابر تخیل زاینده داستانسرایان می گشود تا، از یک سوی در پیوند زدن *ابومسلم نامه* به *حمزه نامه*، داستان های میانی، و، از دیگر سوی، در دنباله و کنار *ابومسلم نامه*، داستان های پیرامونی بیافرینند. این گسترش به اجبار شخص *ابومسلم* را نقطه آغاز حرکتی قرار می داد که در دو جهت ممکن، یعنی پیشروی و پسروی در زمان، و در نتیجه در اسلاف و اخلاف او، ژرفا پیدا می کرد. به زبان دیگر، *ابومسلم نامه* در دل کهکشانی از قصه ها جای می گرفت.

داستان میانی حلقه ای است که زنجیره نَسَبی و افسانه ای ابومسلم را به حمزه پسر عبدالمطلب می پیوندد. در مرکز این حلقه پدر بزرگ ابومسلم، سید جنید قرار دارد. جنید در همه روایت های ابومسلم نامه، پدر اسد و پدر بزرگ قهرمان خراسانی است، و خود پهلوانی است که در نیمه راه ابومسلم نامه و حمزه نامه، از مخیله راویان بیرون آمده و قهرمان داستان دل انگیز دیگری است با عنوان جنید نامه. نگارنده تنها یک نسخه از این داستان را به فارسی یافته است که در کتابخانه ملی تهران نگهداری می شود.^{۳۳} این نسخه به ظاهر یگانه، در سال ۱۳۲۶ ه.ق. کتابت شده است و همه نشانه ها بیانگر آن است که تحریر آن از روی روایت شفاهی نقال صورت گرفته. اگر ترجمه ترکی آن در دست نمی بود، این گمان می رفت که داستان چندان هم پُرسابقه نیست. اما، نسخه ترکی تاکید دارد که ترجمه آن از فارسی به سال ۹۱۴ ه.ق. انجام یافته است.^{۳۴} نسخه ترکی دیگری که در پاریس موجود و مورد مراجعه نگارنده بوده است نیز اشاره دارد که ترجمه ای است از فارسی. این نسخه بسیار کهن تر از نسخه فارسی در دست است. نسخه فارسی از آغاز چند برگ افتادگی دارد، و عنوان آن از بین رفته است ولی ترجمه های ترکی عنوان «جنید نامه» را دارد.^{۳۵}

جنید نامه نگاهی به حمزه نامه، و نگاهی به ابومسلم نامه دارد. از این نظر دارای اهمیت ویژه ای در تاریخ قصه شناسی فارسی است. اما، پیوندهای این قصه با آن دو داستان چند جانبه تر و استوار تر از آن است که تفصیل آن در این مختصر گنجد.

شهرت و اهمیت ابومسلم نامه، دست کم تا به قدرت رسیدن سلسله صفوی، موجب گردید که راویان برای جلب هرچه بیشتر شنونده به مجالس خویش داستان هایی را پیرامون آن بیافرینند. موضوع این داستان های پیرامونی، کم و بیش، ادامه نهضت ابومسلمی، پس از کشته شدن اوست. قهرمانان این داستان ها، گاه خویشاوندان و گاه یاران اویند، مخالفین نیز یا مروانی منشانند که گرد خلیفه عباسی، ابوجعفر، حلقه زده اند، و یا کافران بت پرست اند. به زبان دیگر، درونمایه قصه همان نبرد پایان نیافته میان کفر و دین، ظلمت و نور و باطل و حق است. این پیکار ابدی و ازلی است. حمزه و جنید و ابومسلم، همچون علی و حسین سرخود را باختند، اما پیکار را پایانی نیست. یاران ابومسلم و بازماندگانش، پرچم او را افرشته می دارند و به همان رزم گاه ها و قتل گاه ها می روند. خصلت ایرانی این قصه ها نیازی به گوشزد ندارد. اینک ببینیم که این قصه های پیرامونی چه می گویند:

۱. *زمجی نامه*. این داستان دنباله منطقی *ابومسلم نامه* است که به احتمال فراوان پس از استقبال گسترده از *ابومسلم نامه*، به دست راویان متأخر آفریده شده است. ذوق رمانتیک ایرانی بر نمی تافت تا قصه *ابومسلم* با قتل پُر از نیرنگ قهرمان به پایان برسد. بدیهی است که فاجعه در سنت روایی فارسی جای مهمی دارد، اما اگر کینه خواهی در پی آن نباشد، پسندیده نیست و گویی داستان پایان نگرفته است. از سوی دیگر، هیچ کدام از جنبش های خونخواهانه راستین پس از کشته شدن *ابومسلم* به کامیابی نرسید. پس راویان، برای پاسخگویی به نیاز روحی قصه نپوشان ارضا نشده، جنبشی خیالی آفریدند که چون آتشی خرمن ملحدان و قاتلان *ابومسلم* را سوزانید. بازیگران این جنبش، یاران وفادار *ابومسلم* و پیشرو آنان، احمد زمجی، همرمز خاکسار *ابومسلم* بودند. جنگ یاران با نوخليفة عباسی، *ابوجعفر دوانقی* سال ها به درازا کشید، تا او که از یاری مروانیان، *جادوگران*، دیوان و هیولاهای کوه قاف برخوردار بود کشته شد و به جای او منصور (نام دیگر همان *ابوجعفر دوانقی*) به خلافت نشست. اینک یاران *ابومسلم* به هدف خویش رسیده، می توانستند پراکنده شوند. هرکس از گوشه ای فرا رفت که احمد زمجی باز قربانی توطئه ای ناجوانمردانه گردید و به دست یک خارجی کشته شد، و حرکت دوآر بی پایان شتابی تازه گرفت. پسر احمد زمجی به خونخواهی پدر خارجی نامبرده را کشت و دور خونریزی و خونخواهی موقتاً آرام گرفت. *زمجی نامه* آن چنان به *ابومسلم نامه* پیوسته است که کمتر به صورت داستان مستقل دیده می شود. در بیشتر نسخه ها، که بدبختانه افتادگی زیاد دارد، در پی *ابومسلم نامه* آمده است، گاه بی آن که حتی نام جداگانه ای هم بر آن باشد.^{۳۶}

۲. *مضرب شاه نامه*. داستانی است که باز هم موضوع خونخواهی *ابومسلم* را پیش می کشد، اما، نقش بنیادی را برعهده *مضرب شاه خوارزمی* می گذارد. از این داستان، بنا برگرفته خانم Melikoff تنها یک نسخه به زبان ترکی جغتایی وجود دارد،^{۳۷} و ظاهراً نسخه ای است منحصر به فرد که از فارسی ترجمه شده. در میان نسخه های فارسی، تاکنون این داستان شناسایی نشده است. می دانیم که *مضرب جهانگیر خوارزمی*، معروف به *ابوالکارم*، از یاران وفادار *ابومسلم* است که از آغاز تا انجام با وی همراه بود و همرمز. بنا بر پاره ای از نسخه های *زمجی نامه*، *مضرب* به نادرستی از سوی *ابوجعفر* به عنوان قاتل *ابومسلم* معرفی شد. البته این نیرنگی بود تا میان یاران دو دستگی بیندازند، و تا اندازه ای هم چنین شد. *مضرب شاه خوارزمی*، بنا بر پاره ای از نسخه ها، داماد *ابومسلم* است

و با خواهر وی پیوند زناشویی بسته است.

۳. **دانشمند نامه.** از پیوند مضراب با فاطمه خواهر ابومسلم پسری زاده شد علی نام، و علی را پسری شد به نام ملک دانشمند که وارث پرچم سیاه ابومسلم بود و زندگی او درجنگ با کافران آسیای صغیر و دیگر جای ها گذشت. **دانشمند نامه** شرح پهلوانی و جنگ های ملک دانشمند است که به ترکی نوشته شده و به نظر می رسد که راویان ترک زبان آناتولی، این داستان را که از قصه های محلی آنجا است پس از شهرت دامنه دار **ابومسلم نامه** به آن مربوط ساخته اند.^{۲۸}

۴. **صلتیخ نامه.** این داستان نیز از روایت های منطقهٔ آناتولی است که با **ابومسلم نامه** پیوند خورده است. زمان آن درست پس از ابومسلم است. یاران او پراکنده می شوند و پهلوانانی چون فرامرز و بهزاد (که در روایت های فارسی **ابومسلم نامه** دیده نمی شوند و ظاهراً قهرمانان منطقه ای هستند، و حاجی شادی در ترجمهٔ خود از روایت فارسی ابوطاهر آنان را وارد **ابومسلم نامه** کرده است) در رکاب صلتیخ دکه، غازی و مجاهد اسلام، جنگ های خود را علیه کافران، از آدمی و دیو و پری، ادامه می دهند.^{۲۹}

بدین ترتیب، با آن که **ابومسلم نامه** مورد بی مهری سردمداران صوفی نمای صفوی قرارگرفت و اندک اندک از نقل و روایت آن در ایران کاسته شد و نسخه هایش درکتابخانه ها متروک ماند، و قصه های مذهبی دیگری از قبیل **مختارنامه** و **جنگ نامه** محمد حنفیه به صحنه آمد، چون درختی تناور و گشن از پای نیفتاد و گاه با امتزاج با این قصه و آن داستان، شاخه ای تازه دوآید، و گاه خود درگرداگردش بیشه ای از داستان های پیرامونی پدید آورد.

پانوشت ها:

۱. ابن الندیم، **الفهرست**، ترجمه محمد رضا تجدد. تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶، صص ۳۱۷-۲۲۱.
- مرزبانی بیش از سی کتاب نوشته است که در مجموع حدود بیست هزار ورق را شامل می شده است. برخی از دیگر نوشته های او عبارت است از: **کتاب المستنیر** (در اخبار شاعران، در شصت جلد و شش هزار ورق)، **کتاب الیهام** (در اخبار دلباختگان، در سه هزار ورق)، **کتاب الایق** (در احوال مفتیان، در هزار و ششصد ورق)، **کتاب الواثق** (در توصیف غنا و آواز)، **کتاب اخبار بومکه** (در پانصد ورق)، **کتاب المغازی** (حدود سیصد ورق) و **سرانجام کتاب الاوائل** (در اخبار پارسیان قدیم و اهل عدل و توحید، در هزار ورق). **ذریعه** مرزبانی را متوفی به سال ۳۷۸ هـ. ق. می داند و آثار دیگری از او ذکر می کند. (ن. ک. به: **ذریعه**، یکم، صص ۱۶۲۷، ۱۶۳۳، ۱۶۴۲، ۱۶۴۶،

۱۶۶۸ و ۱۶۷۲).

۲. هندو شاه نخجوانی، تجارب السلف، به همت عباس اقبال. تهران، طهوری، ۱۳۴۴، صص ۷۹،

۸۴ و ۸۶.

۳. محمدجعفر محجوب، «سرگذشت حماسی ابومسلم خراسانی، ابومسلم نامه»، ایران نامه، شماره

۲، سال چهارم، ۱۳۶۴، صص ۲۰۳-۲۰۴.

۴. ابومسلم نامه، شماره ۵۵، نستعلیق سده ۱۲، ۲۳۲ برگ، ص ۱ پ.

۵. ابومسلم نامه، شماره ۱۰۰، نستعلیق سده ۱۲، ۵۰۸ برگ.

۶. همانجا، صص ۱۸۱، ۳۹۲ و ۵۸۰.

۷. ابومسلم نامه، شماره 844 Supp.Persan، برگ ۵۷ ر.

۸. ابومسلم نامه، کتابخانه ملی پاریس، شماره 843 Supp. Persan برگ ۲۵۴ پ.

۹. جنگ نامه ابو مسلم مروزی. کتابخانه فردوسی شهر دوشنبه، شماره ۶۱۵، نوشته ۱۲۸۰ هـ. ق.

بخارا، برگ ۱ پ.

۱۰. ابومسلم نامه، کتابخانه ابرویحان بیرونی در شهر تاشکند، شماره ۷۵۵۰، نستعلیق ۱۲۹۷

هـ. ق.، ۷۶۳ برگ، برگ ۱ ر.

۱۱. ابومسلم نامه، کتابخانه ملی پاریس، شماره 842 et 842a Supp. Persan، نستعلیق، سده ۱۶،

۳۳۴+۴۴۰ برگ.

۱۲. همانجا، 842 A، برگ ۳۲۱ ر.

۱۳. ابن ندیم، همان، صص، ۱۵۷-۱۵۸.

۱۴. همانجا، صص ۱۶۸-۱۷۳. ابن ندیم مدائنی را از خبرگان امور خراسان و فارس می‌داند

و کتاب های او را چنین دسته بندی می‌کند: در اخبار پیامبر، بیش از ده کتاب، دهها کتاب

در اخبار قریش، دهها کتاب در اخبار زنان اشراف، دهها کتاب در اخبار خلفا، از ابوبکر تا

معتصم عباسی؛ دهها کتاب در وقایع و همچند آن در فتوحات و کتب بسیار در اخبار شاعران.

۱۵. ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، به اهتمام دکتر فیاض، چاپ سوم، تهران، نشر علم، ۱۳۷۱،

ص ۴۸۶.

۱۶. همانجا، ص ۹۰۵.

۱۷. ابومسلم نامه، شماره 57, 58, 59 et 60 Anciens Fonds Turs

۱۸. ن. ک. به: Irene Melikoff, Abu Muslem name, Adrien Maisonneuve, Paris, 1962

۱۹. در برگ ۱۳۵ پ، جلد اول (شماره ۵۷) چنین می‌خوانیم: «ابوطاهری طوسی روایت

کنند/ به نزدیک سلطان محمود حکایت کنند».

۲۰. همانجا، جلد سوم (شماره ۵۹)، برگ ۲۷۳ پ.

۲۱. به نقل از ح. لسان، «شاهنامه خوانی» هنر و مردم، شماره ۱۵۹-۱۶۰، تهران، ۱۳۵۴،

ص ۱۱.

۲۲. دریمه، چهارم، ص ۱۵۰.

۲۳. همان، صص ۱۵۰-۱۵۱.

۲۴. محمدجعفر محجوب، همان. ص ۲۰۰.
۲۵. تواریخ نامه، نسخه شماره ۷ کتابخانه دانشگاه لنینگراد، نستعلیق ترکی، سده ۱۲-۱۳ (به نقل از نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۸، ص ۲۷۹).
۲۶. نسخهٔ چاپ سنگی این داستان در سال ۱۲۹۸ هـ. ق. در تهران در ۱۹۲ صفحه انجام گرفته است و به شماره ۱۱۲۷ در کتابخانه مبارکه مدرسه فیضیه قم نگهداری می‌شود. ن. ک. به: حاجی آقا مجتبی عراقی، فهرست کتابخانه مبارکه مدرسه فیضیه قم، ج ۲، قم، ۱۳۳۸، ص ۲۲۰. نسخه‌ای خطی با عنوان مسیب نامه، ش ۸۸۸، نستعلیق ۱۲۶۰ هـ. ق. در کتابخانه جامی دانشکده ادبیات شهر دوشنبه وجود دارد. نسخهٔ خطی دیگر به شماره M341 با عنوان داستان مسیب بن قعقاع، مسیب نامه، ۱۲۹۱ هـ. ق. با تصویر در نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران (نسخه‌های خطی)، ج ۱۱ و ۱۲، ۱۳۶۲، ص ۳۶ معرفی شده است. برای نسخه‌های مجالس تخریه از داستان مسیب به مجموعهٔ چرولی، کتابخانه واتیکان، به شماره‌های زیر مراجعه شود:
- ش ۳۴، مسیب ابن قعقاع؛ ش ۳۹۳، آمدن دو زوار به سوی کربلا و گرفتار شدن به دست خلیفه بر سر جسر مسیب، سر دادن در راه سیدالشهدا و آمدن امام حسین و زنده کردن؛ ش ۵۳۳، خروج مسیب قعقاع و ساختن جسر معروف مسیبی را در کربلا؛ ش ۸۵۷، حرکت مسیب به کربلا برای یاری امام حسین و نرسیدن او.
۲۷. به نقل از نشریه کتابخانه مرکزی. . . (نسخه‌های خطی)، ج ۱۱ و ۱۲، ص ۴۵۹.
۲۸. داستان. . . ش ۱۸۵۷، نستعلیق، ۱۰۲۰ هـ. ق. ۳۱۵+۱۵.
۲۹. ن. ک. به: Irène Mélikoff, op.cit., p. 33.
۳۰. ن. ک. به:
- Ibn al-Fagih al-Hamadani, *Abregé du Livre des Pays*, traduction: Henri Massé, Damas, Institut Francais de Damas, 1973, PP. 137-138
۳۱. محمدبن منور، اسرار التوحید، ۲ جلد، تصحیح دکتر شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۶۶. ج ۱، صص ۶۱ و ۲۱۶. استاد شفیعی کدکنی در تعلیقات همین کتاب به کسان دیگری که نام طرسوسی یا طرطوسی داشته‌اند اشاره دارد، از جمله: ابوالحسن طرطوسی، خلف بن افلق بن قاسم طرطوسی، ابراهیم بن عمادالدین طرسوسی و محمد بن احمد بن محمد الطرسوسی. ن. ک. به: ج ۲، ص ۶۶۸ به بعد.
۳۲. ابومسلم نامه، نسخهٔ کتابخانه ملی پاریس، شمارهٔ Supp. Persan 844 برگ ۳ (در نسخه ترکی حاجی شادی نسب ابومسلم چنین است: «عبدالرحمان بن اسد بن جنید بن عبدالوهاب» و عبدالوهاب برادر علی (ع) و پسر ابوطالب است).
۳۳. کتاب سید جنید. کتابخانه ملی تهران. ش ۲۷۸۸ / ف. نستعلیق شکسته، ۱۳۲۶ هـ. ق.، ۳۲۶ صفحه (یادآوری این نکته را وظیفه اخلاقی خود می‌دانم که، پس از یافتن این نسخهٔ منحصر به فرد در کتابخانه ملی از شادی سرشار شدم و با حسن نظر خانم بابک، مدیر بخش دستنوشته‌های کتابخانه توانستم، درعین تنگی وقت یک کپی از آن به دست آورم. از این بانوی فرهیخته سپاس گزارم. آغاز نسخه مرا در حسرت فرو برده بود. وجود چنین داستانی را

با پیشکسوت قصه شناسی ایران شادروان محبوب، تلفنی در میان گذاشتم و جزئیات آن را نوشته برای ایشان فرستادم. پیر راه با یک اشاره به من گفت «درطرف های ترکیه به دنبالش بگرد!» به مصداق سمعاً و طاعتاً، چنین کردم و گمشده را یافتم. روانش شاد باد!

۳۴. نسخه ای از چند نامه در کتابخانه سلیمانیة استانبول به شماره Fatih 4354 وجود دارد که به سال ۹۶۹ هـ. ق. (۱۵۶۱ م.) از روی نسخه ای کهنه تر رونویس شده است. نسخه بردار در آنجا می گوید که این داستان درسال ۹۱۴ هـ. ق. (۱۵۰۸ م.) یعنی آغاز دوره صفوی، از زبان فارسی به ترکی ترجمه شده است. برگ ۳۳۷ ا و پ.

۳۵. قصه سید جنید، جنیدنامه، کتابخانه ملی پاریس، Supp. Turc 636، نسخ ترکی، سده ۱۷، ۱۴۰ برگ.

۳۶. برای نمونه ن. ک. به: نسخه فارسی کتابخانه ملی پاریس، Supp Persan 844 که دو سوّم آن داستان ابومسلم و باقی داستان احمد زمجی است که نا تمام می ماند.

۳۷. ن. ک. به: Irène Mélikoff, *op.cit.*, pp. 78-79

۳۸. ن. ک. به: *Ibid.*, p. 65

۳۹. ن. ک. به: *Ibid.*

محمد جلالی چیمه (سحر)*

سندباد نامه منظوم

سندباد نامه که «مسعودی و ابن ندیم آنرا از اسمار و احادیث هندوان دانسته‌اند»^۱ از کتاب‌های باستانی مشرق زمین است که در زمان خسرو انوشیروان، به پارسی ساسانی نوشته شده بوده و استاد مینوی برآنست که: «این کتاب در ایران تألیف شده . . . و منشی آن می‌باید همان برزویه طیب بوده باشد، که کتاب کلیله و دمنه را نگارش کرده است»^۲

ماجرای این کتاب که در گذرگاه زمان به جامه زبان‌های گوناگون آراسته شده، بی‌شبهت به سرگذشت کلیله و دمنه نیست. سندباد نامه، چنان که محققان گزارش کرده‌اند،^۳ نخست از پارسی به زبان سریانی و از سریانی به یونانی ترجمه و به نام سنتیپاس (Syntipas) مشهور شده و نیز به زبان عبری درآمده و از عبری به لاتینی برگردانده شده و ترجمه لاتینی آن شهرتی فراوان به دست آورده و به زبان‌های دیگر مغرب زمین ترجمه شده و انتشار یافته است.^۴

آخرین دفتر شعر محمد جلالی چیمه (سحر) با عنوان صد امین فردا، در سال ۱۹۹۳ در پاریس منتشر شده است.

سندباد نامه «نخست به دستور نوح بن منصور سامانی (۳۶۶-۳۸۷ هـ ق)، توسط خواجه عمید ابوالفوارس قنارزی^۵ به فارسی دری ترجمه شد و نیز آن را به عربی ترجمه کردند.»

در حدود ششصد هجری، ظهیری سمرقندی، ترجمه قنارزی را اصلاح و تهذیب کرد و نثر مصنوع و فنی خود را - که بی شباهت به نثر کلیله و دمنه نصرالله منشی نیست - به آیات و احادیث و امثله و اشعار عربی و پارسی آراست. «تقریر و تهذیب دیگری از ترجمه قنارزی در دست بوده که به شمس الدین محمد دقیقی مروزی شاعر اواخر قرن ششم هجری منسوب است»^۶ اما این اثر متأسفانه باقی نمانده و سندباد نامه ظهیری، تنها اثر منثور ازین کتاب باستانی است که به زبان پارسی برجای مانده.

سندباد نامه دست کم سه بار به نظم پارسی و یک بار به نظم عربی درآمده است. «منظومه عربی آن از شاعری بوده است به نام ابان لاحق»^۷ دو منظومه پارسی این اثر که رد پای آن ها را در لغت نامه ها و تذکره ها می توان یافت، متعلق به رودکی سمرقندی (۳۲۹ هـ ق) و ازرقی طوسی (۴۷۶ هـ ق) است.

اما جدا از این دو منظومه - که متأسفانه از حوادث زمان جان به سلامت نبرده و به روزگار ما نرسیده اند - از منظومه دیگری می توان یاد کرد به نام کتاب حکیم سندباد که مربوط به قرن هشتم هجری است و این همان کتاب یافته استاد دکتر محمد جعفر محبوب است که به همت ایشان تصحیح و به مقدمه کاملی آراسته شده^۸ مرحله مقدماتی چاپ را گذرانده و امید است که مرحله نهایی خود را نیز به انجام رساند.

این منظومه در بحر متقارب (وزن شاهنامه و بوستان) سروده شده و از شاعری است به نام سید عضدالدین یزدی که هم عصر حافظ بوده و چنان که خود می گوید، این کتاب را در سال ۷۷۶، به امر شاه شجاع به نظم درآورده است.^۹ متأسفانه بیش از نسخه منحصر به فردی از این کتاب برجای نیست و این نسخه یگانه نیز از دستبرد روزگاران مصون نمانده و بخش نسبتاً مهمی از آن به غارت ایام رفته است.^{۱۰}

مضمون کتاب

سندباد نامه داستان پادشاهی است که هفت وزیر دارد و فرزند جوانی و کنیزی که در نهان برشاهزاده عاشق است. پادشاه، فرزند را به سند باد معلم می سپارد و سند باد آنچه بایسته است بدو درمی آموزد، اما هنگامی که آموزش

شاهزاده به سر انجام خود نزدیک می شود و روزِ عرض هنر فرا می رسد، استاد در طالع وی چنان می بیند که جان او در خطر است، مگر آن که تا هفت روز لب به سخن نگشاید. شاهزاده چنین می کند و هنگامی که پدر از آموخته هایش باز می پرسد، خاموشی برمی گزیند. پادشاه براین پندار که شاهزاده گرفتارِ خجالتی است، او را به پرده سرای می فرستد، مگر زبان فروبسته جوان، در حریم زنان حرم باز گشوده شود. در این جا سیر داستان به سرگذشت «سیاوش و عشق سودابه» و نیز قصه «یوسف و دلدادگی زلیخا» همانند می شود.

پس کنیزک، رازِ عشق را با جوان در میان می نهد و جوان خاموش پاک سرشت، به انکار برمی خیزد و کنیزک از بیم رسوایی به ترفندِ ثَهْمَتِ چنگ می زند. فرمان قتل شاهزاده صادر می شود و داستان سیر دیگری به خود می گیرد. از این پس هر روز یکی از وزیران هفتگانه پادشاه، در مکر زنان و بی گناهی شاهزاده و ضرورت بخشایش درگوش شاه قصه ای می گوید و او را به لغو فرمان قتل، و دست نیالودن به خون فرزند، ترغیب می کند، اما هر بار، کنیزک داستانی درباره وزیران و ندیمان نداشت و ناشایسته و ضرورتِ اجرای سیاست و فرمان شاه روایت می کند و پادشاه را به تأیید حکم قتل فرا می خواند.

این مبارزه داستانی میان وزیران و کنیزک همچنان ادامه می یابد تا آن که هفته خطرناک به پایان می آید و شاهزاده زبان می گشاید و حقایق را باز می گوید و سرانجام کنیزک رسوا می شود و شاهزاده بی گناه جان به سلامت می برد.

باز سرائی قسمت های گم شده کتاب

یکی از روزهای ماه اوت ۱۹۹۳ بود که تلفن زنگ زد و صدای گرم و پُرمهر استاد را شنیدم. دکتر محبوب به تازگی از آمریکا به پاریس آمده بودند و قصد داشتند که تا چند روز دیگر باز گردند. روز بعد در یکی از کافه های حوالی "مونپارناس" در خدمت ایشان بودم. از هر دری سخنی می رفت و از آن جمله درباره سندباد نامه.

من همچون جوینده ای که نغمه های آشنا، اما نایابی را باز می شنود، سراپا گوش بودم و صدای استاد محبوب بود که مرا از کافه ای در "مون پاراناس" به سرزمین های گم شده می برد، درکوچه های کهنسال تهرانِ قدیم می گرداند و

به محضر خردمندِ مهربانی باز می آورد که اصالت و فروتنی و وسعتِ دانش خود را به حدّ اعلای هنر خوشگویی و شیرین بیانی آراسته بود.

اینک سخنانِ دکترِ مَحجوب دربارهٔ نسخهٔ منحصر به فرد و ناقصِ *سندباد نامه* منظومی بود که متن دستنویس آنرا به همراه آورده بودند. مختصری در ویژگی‌های این کتاب سخن گفتند. پس از آنکه نگاهی گذرا به متن دستنویس افکندم، پیشنهاد کردند تا قسمت‌های ساقط شده و از میان رفتهٔ این منظومه را بر مبنای *سندباد نامه* منثورِ ظهیری سمرقندی بازسازی و بازسازی کنم.

ضمن آنکه از پیشنهادِ حاکی از اعتمادِ ایشان به شوق آمده بودم، ترسیدم که مبادا از عهدهٔ این کار بر نیایم، چون در منظوم کردن یک متن منثورِ کلاسیک تجربه‌ای نداشتم، اما سخنانِ دلگرم کننده و امید بخشِ استاد که لطفش دائم بود - مرا به انجام این کار متعهد ساخت.

فردای آن روز در مقابل دانشگاهِ "ژوسیو" پاریس متن سیصد و پنجاه صفحه‌ای دستنویس استاد را به ماشین فتوکپی سپردیم. اوراق فتوکپی شده را به من دادند و قرار بر آن شد که پاره‌های گم شدهٔ این منظومه را از روی متن منثورِ سندبادنامهٔ ظهیری سمرقندی بازنویس کنند و برایم بفرستند. پس از بازگشت ایشان به آمریکا، چندی در انتظار رسیدن متن منثور، خود را برای وفای به عهد آماده می کردم که در ماه نوامبر ۱۹۹۳، نامهٔ استادِ مَحجوب رسید:

... از حال مخلص هم بخواهید، بد نیستم. در آن فراغت نسبی که در فرانسه داشتم بسیاری از کارهای سندبادنامه را انجام دادم. اما از وقتی که پایم به آمریکا رسیده چنان دست و پایم در زنجیرِ مَلابستِ اشغالِ دنیوی بسته شده که پروای هیچ کاری نیست.

درسِ نسبتاً سنگین (ده ساعت در هفته) و پیری و بیماری و گرفتاری و فراموشی و کارهای مبتذلِ روزانه چنان بنده را در خود غرقه کرده بود و هست که اگر آقای اسماعیلی نازنین کاغذی نوشته و یادآوری نکرده بود، معلوم نبود که بنده باز کی بر سر این کار توانم بازگشت. و حال آنکه از همان روزهای اول بازگشت، کاغذهای مربوط به این کار را نوشته و قطعات لازم را از سندبادنامه استخراج کرده و منظم و مرتب ساخته بودم و الان هم هیچ کاری ندارم جز نوشتن این یادداشت و پست کردن آن کاغذها»

"آن کاغذها" هم رسیدند، در ثه قطعه شامل شش داستان کامل و ده پاره داستان که از روی *سندباد نامه* منثورِ ظهیری سمرقندی بازنویسی شده، واژگان دشوار و

عبارت و أمثلة عربی، معنی شده بودند و در حاشیه هر کدام از قطعات قید شده بود که این قطعه به ادامه کدام یک از ابیات منظومه ارتباط می یابد. همان روز دست به کار شدم و پاره نخستین، که کوتاه تر از پاره های دیگر بود، سروده شد. برای آنکه نمونه ای به دست دهیم، بد نیست تا ابیاتی چند، مربوط به قبل از این قطعه را از خود منظومه نقل کنیم و ادامه داستان را به نثر ظهیری بسپاریم و ابیات بازسرائی شده را از پی آن بیاوریم:

از منظومه کتاب حکیم سندباد:

جوابی نگویی خطا یا صواب	زهرچت پرسند در هیچ باب
ضرورت ملالی بیاید کشید	دُنب چون به تیسیر و طالع رسید
در آن هفته نیکو شود حال و کار	تحمل بکن هفته ای روزگار
در آن قصد جان باشد و بیم سر	گرآید حدیث از دهانت بدر
چو آتش که گردد در آهن نمان	من اینک برون جستم از آن میان
که سردر و بال است و جان درخطر	نبیند کسم هفت روز دگر
چه خواهد نمودن؟ سهش یاسه یک	ببینیم تا کعبتین فلک
مجلس کردن شاه و طلب کردن شاهزاده و سند باد	
و حکایت پرسیدن و سخن نگفتن شاهزاده ^{۱۴}	

از اینجا به بعد چنان که سند بادنامه منثور نشان می دهد، پاره ای از داستان که در میان دو نشانه [] قرار گرفته از منظومه ساقط شده است:

[روزدیگر که آثار انوار خسرو اختران برصحایف اطباق آسمان، چون دُنب سرحان و دسته های ریحان پدید آمد، شاهزاده به خدمت حضرت رفت و خاموش بیستاد. وزرا و ندما هرچند الحاح کردند و از وی سخن پرسیدند هیچ جواب نشنیدند. شاه و حاضران گفتند: مگر از این جماعت خجالت می پذیرد و در حضرت ما زبان مقال نمی گشاید، او را به حرم سرای باید فرستاد، باشد که با اهل پرده سخن گوید.] و در حرم شاه کنیزی بود این جهانی، مدت ها عاشق جمال این پسر بوده، و چون برکعبه وصال او ظفر نمی یافت در بادیه فراق او متحیر مانده بود، و از وصال او به خیال خرسند شده، و در شب های یلدای فراق دفتر مسرت اشتیاق، برطاق افتراق نهاده . . . الخ^{۱۵}

این بخش گم شده از سوی اینجانب به صورت زیر باز سرائی شده است:

دگر روز چون خسرو اختران درخشید برصفحه خاوران

ملک زاده رو کرد زی بارگاه
سزاوار شاهان به رسم ادب
به پرسش ندیمان شه سخت کوش
گمان بُرد جمعی که در بارگاه
سرانجام، شه را چنین بود رای
مگر لب فروبسته نوجوان
به پرده سرا لُعبتی ماهرو

به آرامی آمد به نزدیک شاه
در استاد، اما فروبست لب
در آن سوی، شمه زاده اماخوش
مگر شرمگین است فرزند شاه
که او را فرستد به پرده سرای
به پیش زنان برگشاید زبان
دلی داشت در پرده، شیدای او^{۱۶}

و بقیه داستان، در منظومه چنین ادامه می یافت:

پری چهره ماهی چو حور بهشت
هوادار آن سرو نو رُسته بود
مجالی که او را بگوید نداشت
همه روزه مانند گل خون جگر

به خوبی پری پیش او دیو زشت
دلش چون گل از خار غم خسته بود
زبانی که او را بگوید نداشت^{۱۷}
که این خار چون آزد از پا بدر

تنها اختلافی که میان داستان های این اثر منظوم و قصه های سند بادنامه ظهیری می توان یافت، حکایتی است به نام «داستان بازرگان لطیف طبع» (ص ۲۰۵) که در نسخه منظوم نیامده، اما به جای آن قصه دیگری به نظم درآمده به نام «داستان ده کیای سفر کرده و زن عاشق وی». اتفاقاً بخشی از آغاز این قصه نیز جزء افتاده های کتاب است و دکتر محبوب در دستنویس مربوط به این بخش آورده اند که:

قسمت هایی که در این صفحه در درون () گذاشته شده، من خود به اقتباس از جاهای دیگر کتاب نوشته و بخش افتاده داستان را بازسازی کرده ام، به صورتی که تاحدی سیاق عبارت از دست نرود.^{۱۸}

بد نیست این پاره داستان را، که بازسازی شده استاد محبوب و به نثر و خط ایشان است، بیاوریم و ابیات منظوم اینجانب و بیتی چند از اصل داستان را که سروده سید عضدالدین یزدی شاعر گمنام عصر حافظ است با آن همراه کنیم تا هم پاره داستان منشور استاد، در یادنامه او محفوظ بماند و هم نمونه دیگری از روش کار، در بازسازی و باز سرائی این اثر آسیب دیده کهنسال ارائه شده باشد:

وزیر گفت: در روزگار گذشته ده کیایی بود به توانگری و ثروت معروف و در ابواب عمارت و دهقانی تار. وقتی از برای مصالح معیشت مسافرتی کرد و چندی از برای اتمام و اهتمام آن در سفر بماند. زنی داشت بغایت هوسناک که هر روز با حریفی نزد الفت می باخت و هر شب با قرینی راه عیش و عشرت می سپرد. آن فرصت غنیمت شمرد... چون در زیبایی شهرکی داشت... عاشقان جمال او طالبان وصالش شدند... زن نیز حجاب عفت و نقاب عصمت از روی برگرفت و هر شب برای کسب لذت به خانه معشوقی می رفت. چندی با حریفی راه مرافقت و وداد سپرد اما در اثنای آن روزی در راه برنایی نوحط بدید و شیفته آفتاب جمال و زلف و خال او شد و مهر او را در دل گرفت. شبی که در حجره حریف نخستین اسباب طرب مهیا بود در میان زخمی درگرددش مستوره جامی چند بنوشید و شور مستی در وی اثر کرد و خردش به زیان رفت...

وزیر گفت: در روزگار گذشته ده کیایی بود به توانگری و ثروت معروف و در ابواب عمارت و دهقانی قادر. وقتی از برای مصالح معیشت مسافرتی کرد و چندی از برای اتمام و اهتمام آن در سفر بماند. زنی داشت بغایت هوسناک که هر روز با حریفی نزد الفت می باخت و هر شب با قرینی راه عیش و عشرت می سپرد. آن فرصت غنیمت شمرد... چون در زیبایی شهرتی داشت... عاشقان جمال او طالبان وصالش شدند... زن نیز حجاب عفت و نقاب عصمت از روی برگرفت و هر شب برای کسب لذت به خانه معشوقی می رفت. چندی با حریفی راه مرافقت و وداد سپرد اما در اثنای آن روزی در راه برنایی نوحط بدید و شیفته آفتاب جمال و زلف و خال او شد و مهر او را در دل گرفت. شبی که در حجره حریف نخستین اسباب طرب مهیا بود و پیمانه می در گردش، مستوره جامی چند بنوشید و شور مستی در وی اثر کرد و خردش به زیان رفت...^{۱۸}

و من این قطعه را چنین بازسرائی کرده ام:

که می زیست مردی در این بوم و بر
 زنی داشت، مپاره ای دلربا
 به رمز آشنا، عشوه گر، اهل حال
 قناعت به یک ده کیای می کنند
 زنی دوستی پیشه و دوستدار
 جدا اوفتاد از زن خوش ادا
 فراق افکن و دل گدازنده است

چنین گفت دستور اندیشه ور
 توانمند و نام آور و ده کیای
 زنی زینتش ناز و غنج و دلال
 نه زآنان که مردانه تاملی کنند
 زنی بود مفتون و مجنون شکار
 شنیدم سفر کرد آن ده کیای
 سفر گر چه پریار و سازنده است

به ویژه که ماهی نهی در قفا
 بُتی افکنی پیش عشاق مست
 چو آن ده کیازی سَفر بار بست
 دلی داشت، دریاوشی بی کران
 شبی را در این انجمن شمع بود
 بر این رفت تا نوحطی خوبرو
 همه دل بدو باخت، دیوانه وار
 شب و روز با یاد آن یار بود
 شبی گشت در هجر یار جوان
 گل و سبزه بودومی و چنگ بود
 کنار شب و شمع و ساز و سرود
 پیای پیرو بیمود می

کنی یار، در کوی رندان رها
 همه بت نواز و همه بُت پرست
 زن ده کیا عشق را کار بست
 که گاهی در این باخت، گاهی در آن
 شبی نیز مهتاب آن جمع بود
 چو سروی روان رُست در راه او
 دلی ناشکیبا، دلی بی قرار
 که در بند مهرش گرفتار بود
 به بزم حریفی کهن میهمان
 خوش اسبابِ عشرت فراچنگ بود
 به می تازه کردند عهدی که بود
 که اکنون ننوشیم، نوشیم کی؟^{۲۰}

اینک ادامه داستان از نسخه منظوم:

به وقتی که خاتون زمی مست شد
 به سوز جگر ناله ای برکشید
 فراموش کرد آنکه او خود کجاست
 در او جست ناگه حریف کهن
 به ناخن خراشید رخسار او
 سحرگه برون آمد از خانه زن
 چو در خانه شد گریه آغاز کرد
 پیچید موها بر انگشت خویش
 رسانید فریاد و افغان به ماه
 که یعنی کیا را سرآمد زمان
 زنان جمع گشتند در کوی او
 یکی گفت بیچاره در مرگ شو

به یاد آمدش یار و از دست شد
 بزد دست و ناگه گریبان درید
 ندانست کو در کدامین سراسر
 به خنجر بیرید مویش زبن
 به خون غرقه شد روی گلنار او
 بر آشفته چون طره خویشتن
 گریبان بدرید و سرباز کرد
 به ناخن همه روی خود کرد ریش
 همه راه چون که کشان ریخت کاه
 غریبی رساند این خبر ناگهان
 همه گشته آشفته چون موی او
 بین تا زبن چون بریده است مو^{۲۱}

از آوردن بقیه داستان - که قابل پیش بینی است - در می گذریم و پاسخ کنجکاوی
 علاقمندان را به انتشار اصل کتاب موکول می کنیم.

بدین گونه در طی دو سه ماه کار، گسستگی ها و پاره های از میان رفته
 کتاب حکیم سند باد در ۶۰۰ بیت (حدود یک هشتم کل کتاب) باز سرائی و
 منظومه آسبید دیده کهنسالی ترمیم شد و خوشبختانه کوشش ناچیز من که مایه

از نَفَس گرم و سخنان امید بخش و دلگرم کننده استاد می گرفت مورد رضایت و عنایت ایشان واقع شد:

فرزند گرامی و نورچشم عزیز. امیدوارم شادان و تندرست باشی. مدتی است که مریم دخترم نامه عزیز تو را همراه شعرهایی که بدان خوبی سروده ای برایم آورده است و لازم به گفتن نیست که مثل بچه های شکم پرست شعرها را همان شب اول تا پایان خواندم و چیزی از آن را برای فردا نگذاشتم. وقتی ادیب السلطنه سمیعی نامه ای همراه یک قطعه شعر برای بهار فرستاد. خط سمیعی بسیار خوش بود و خود او نیز ریاست انجمن ادبی فرهنگستان ایران را برعهده داشت. بهار در جواب نامه او مثنوی سرود که نامه و شعر تو بیتی چند از آغاز آن نامه را به خاطرم آورد و آن این است:

نامه تو رسید و چامه تو
چامه خیر الکلام قلّ ودلّ
آن خط خوب چون پرتاووس
خط و شعر خوش از که قرض کنم
چون توانم جواب خواجه نوشت؟

ای سمیعی رسید نامه تو
نامه شیرین و دلنشین چو عسل
آن عبارات با روان مأنوس
متحیر شدم چه عرض کنم
با چنین طبع خسته و خط زشت

اما برای آن که بنده هم ریشی جنبانده و اظهار وجودی کرده باشم یکی دو نکته را که به نظرم رسیده است می نویسم و بعد از این نامه نیز خودم تلفن خواهم کرد . . .

حقیقت آنست که سخنان محبت آمیز استاد را در این نامه می باید به فروتنی و بزرگواری کم نظیر معلمی تعبیر کرد که درس او زمزمه محبتی است و مقصود او به مکتب آوردن شاگردانی چون من است که در این غربت تنگ، بیش از همیشه، جای خالی دکتر محمد جعفر محبوب را به تلخی همچون زخمی دیگر برجان و روان خود احساس می کنند.

شاید بی مناسبت نباشد که این نوشته را با آوردن یکی از داستان های بازسازی و بازسازی شده کتاب حکیم سند باد به پایان آوریم. این قصه مربوط به لحظه ای است که هفتمین روز خاموشی شاهزاده به سر رسیده، خطر از سر او گذشته، به سخن آمده و کنیزک را رسوا ساخته است. اینک مجلسی در حضور پادشاه برپاست و کنیزک در برابر شاه و وزیران و ندیمان از خود دفاع می کند:

در آن شاه را اختیار آمده ست
 سزایم به پادافره این گناه
 وز آن خُرمَت حق فرو کاسته ست
 ز شهزاده ترسی در این ماجرا
 که طبلی نهمان بود زیر گلیم
 که بد دشمنی بدگمان داشتم
 بکوشند همواره در پاس جان
 تن وجان غیر از تن وجان خویش
 سرافکنده بر درگه آستاده ام
 که او را چه کیفر بود ناگزیر؟
 که جلاد از او بر کند دیدگان
 از آن برگزیدش که بیننده دید
 که بُهتان نبندد بر این و بر آن
 که دیگر نگرده به گرد هوا
 بود کز هوس برگراید دلش
 دگر، خامشی ناسزاوار دید
 چو احوال رویاه در شارسان
 زن آن داستان را زبان برگشود:

گناهی است کز من به بار آمده ست
 به هر شیوه فرمان دهد پادشاه
 چنین ناصوابی که برخاسته ست
 زمن سر نزد گر نبودی مرا
 من این بد نکردم مگر خود زبیم
 من از بیم جان، پاس جان داشتم
 ملک نیک داند که چُنبنندگان
 نداند نکوتر، چه گرگ و چه میش
 کنون تن به فرمان شه داده ام
 پرسید شاه از ندیم و وزیر
 یکی گفت، بایسته می بینم آن
 که در کار دل، آنچه دل برگزید
 یکی گفت، باید بریدش زبان
 یکی گفت، باید بریدش دو پا
 یکی گفت، برکنند باید دلش
 کنیزک چو زین گونه گفتار دید
 بگفت آنکه حال من است این زمان
 ملک گفت: احوال روبه چه بود؟

داستان رویاه و کفشگر و اهل شارسان

یکی کفشگر در یکی شارسان
 که دزدانه از خانه کفشگر
 وز آنجا گذر کردی آرام و نرم
 که رویاه از آن سو زدی دستبرد
 شد آن کفشگر عاجز و بیقرار
 چو دزد اندر آمد، در رخنه بست
 در افکنده دندان غارت به پوست
 براو حمله ور گشت، رویاه کوب
 به خود گفت: حق آست زدی چنین
 ورا هم سفر، زجر و خواری بود
 در این ورطه مُهلک افکند باز
 به در بُرد جان باید از موج خیز

مگر داشتی روزگاری دکان
 شد از رویهی این حکایت سَمَر
 شبانگه ربودی ورقهای چرم
 در آن شارسان رخنه ای بود خُرد
 زبیداد یغماگر چرم خوار
 شبی راکمین کرد و آنجا نشست
 سوی خانه شد دیدگان چرم دوست
 به تأدیب شیرو برافراشت چوب
 چورویاه دید آن همه خشم و کین
 که دزد و تمهکار هر جارود
 مرا نیز کثر راه حرس و آرز
 خردگوید ای ناگزیر از گریز

که درکوی تن، جان پیاید تو را
 ره رخنه بگرفت و آن سو دوید
 به سنگ، آن گذرگاه را بسته یافت
 به وحشت کنون در نباید خزید
 ره رستگاری فرو بسته نیست
 دگر باید این دل زجان بگسلم
 مگر جان، ازین رخنه بیرون بری
 تو گوئی کز او مانده برجای تن
 عدو را چنین غرق پندار کرد
 گمان بُرد کفّاش، روبه بمرد
 بلاتی گران بود و از سرگذشت
 ظفرمند، زی بستر خواب شد
 بلا را به نرمی گراینده یافت
 بود گاه ماندن، نه وقت فرار
 سگان درپی اند و دری نیست باز
 گشایند درهای این شارسان
 از این ورطه، جان آورم برکنار
 بروبید شب را از آن شارسان
 پی کار، هریک به راهی دلیر
 فکنده است رویه مُردارسان؛
 گرفتند رویه را در میان
 بر آری، بمانی زسگ در امان
 زبان زبان بسته رویه بُرید
 که از بیم، دردش فراموش بود
 به کاشانه، بالین توان زُفت خوب
 براین نیز روبه صبوری گزید
 به گهواره بیگه کند قیل و قال؛
 فراموش کند زاری و آه را
 بر این نیز از او برنیامد خروش
 به هر درد، دندان رویه کرد
 بدان سنگ، دندان رویه شکست
 فرو بُرد دندان به خون جگر
 کباب دل رویه‌هان بآیدت
 و زاین حمله رویه برداشت خیز:

فراری به هنگام باید تو را
 دراین فکر ازخانه بیرون پرید
 هراسان، به سرسوی روزن شتافت
 به خودگفت حالی بلادرسید
 که گرچند گاه سرافکنندگیست
 اگر بیم، ره یابد اندر دلم
 کنون گاه مکر است و حیلتگری
 نهان کرد جان درتن خویشتن
 براین شیوه خود را چومردار کرد
 سبک جان و تن را به روزن سپرد
 به خودگفت کاین بدگنیش درگذشت
 زشادی، شکر دردلش آب شد
 چو رویه‌ها، دشمن پراکنده یافت
 به خودگفت بعد از چنین گیرودار
 که با ظلمتی این چنین دیر یاز
 سحر چون زند شعله برآسمان
 من آن گاه سنجیده و هوشیار
 چو خورشید زد خیمه برآسمان
 برون آمد از خانه، بُرنا و پیر
 چو دیدند بر روزن شارسان
 به کردار پرگار، پیر و جوان
 یکی گفت رویه را گر زبان
 براین آرزو، کارد بیرون کشید
 براین درد، رویه خاموش بود
 یکی گفت با این دم نرم روب
 پرید و به خنجر از او دم بُرید
 یکی گفت اگر کودک تازه سال
 در آویزی اش گوش رویه را
 به گزلق ز رویه برکند گوش
 یکی گفت درمان دندان مرد
 در این حال بگرفت سنگی به دست
 براین نیز رویه جان در خطر
 یکی گفت اگر دل به درد آیدت
 بدین قصد، خنجر برآورد تیز

دگر کاسه صبر لبریز شد
 که از قتلگاه آنکه اوجست رست
 توانستم از گوش و دندان گذشت
 مرا کارد بنشست در استخوان
 به تک جست واز شارسان وارheid
 توانم گرفتن به هردرد، خو
 کزین پای صبرم بماند به گل
 در این داوری، دادگر پادشاست
 چه کیفر سگالی براین بدسگال؟
 که قتل زنان نیست آئین و راه
 نشانند وارونه گون بر خرش
 چنین تا خلیق دراو بنگرند
 که این است پادافره خائنان
 هم آوای تدبیر فرزند شد
 که ای پرهنگر دانشی اوستاد
 رهین تو باشیم یا پور خویش؟
 که داریم این متت از کردگار
 زکشمیر شاه آورم داستان
 ملک گفت: آن داستان بازگو

که دشمن به جانم گلاویز شد
 کنون گاه کوچ و هنگام جست
 سخن تا به گرد دل و جان نگشت
 کنون، کین درآویخت با بند جان
 بدین باور از حلقه بیرون پرید
 مرا نیز احوال مانند بدو
 مگر آنکه از من شکافند دل
 براین نیز فرمان خداوند راست
 زفرزند پس شاه کرد این سوال
 چنین داد شهزاده پاسخ به شاه
 همان به که مو بستند از سرش
 سیه روبه بازار و برزن برند
 بگویند هر جا منادی زنان
 بدین داوری شاه خرسند شد
 پس آنکه چنین گفت باسند باد
 بگو تا به منت دراین کار، بیش
 چنین پاسخ آورد دانای کار
 ملک گبربراین است هم داستان
 که چون رفت با پور دستور او

پانوشت ها:

۱. زهرا خانلری، فرهنگ ادبیات فارسی دری، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، بی تاریخ، ص ۲۷۸.
۲. سند بادنامه، به اهتمام احمد آتش، مقدمه مجتبی مینوی، تهران، چاپ فروزان، ۲۱۳۶.
۳. مجتبی مینوی، همانجا.
۴. درمیان ترجمه هائی که به زبان های فرنگی از سند باد نامه موجود است، می توان از ترجمه فرانسۀ Dejan Bogdanovic به نام *Le Livre des sept vizirs* (کتاب هفت وزیر) نام برد که در سال ۱۹۷۶ از سوی انتشارات سند باد در پاریس منتشر شده است.
۵. در مقدمه استاد مینوی بر سند بادنامه، تصحیح احمد آتش، "قناوزی" ضبط شده است و درحاشیه آورده اند که «قناوز اسم دهکده ای بوده است بیرون شهر نیشابور». اما لغت نامه دهخدا (به نقل از فرهنگ فارسی دکتر معین) در مدخل مربوط به سند بادنامه این اسم را به صورت "قناوزی" (به واو) آورده است. همین فرهنگ فارسی دکتر معین درحرف ق، مدخلی به نام "قناوزی" ندارد، اما "قناوز" را دهی درحوالی نیشابور دانسته «که گروهی از بزرگان بدان نسبت دارند». در فرهنگ ادبیات فارسی دری دکتر زهراخانلری، این نام به صورت "قناوزی" قید شده و در لغت نامه دهخدا،

ذیل "فنا روز" به نقل از برهان می خوانیم که: «فنا روز نام جایی و محلی است از سمرقند که شراب آنجا نیکو شود. مؤلف انجمن آرا این نام را تصحیف فیاروز می داند» و «لغت نامه در این باره اطلاع بیشتری بدست نمی دهد. اما با مراجعه به فرهنگ فارسی دکتر معین ذیل "فنا روز" مقاله نسبتاً مفصلی می یابیم و در آن می خوانیم که: «به احتمال قوی ابوالفوارس مترجم سند بادنامه به فارسی به امر نوح بن منصور منسوب به همین فنا روز است، چه در یک نسخه مأخذ چاپ احمد آتش از سندبادنامه ظهیری "فنا روزی" و در نسخه دیگر "فیاروزی" و در نسخه دیگر "فناوندی" آمده است . . .»

به هر حال، مانده بودم که میان "قنازی" (ضبط مینوی در مقدمه سند بادنامه) و «قناوزی (لغت نامه دهخدا) به نقل از فرهنگ معین) و "فنا روزی" (فرهنگ معین، ذیل فنا روز) و تصحیف ها و تخیلیط های دیگر این نام، کدام یک را انتخاب کنم. سرانجام بدون آن که به انتخاب درست خود اطمینان داشته باشم، به مقدمه استاد مینوی برسد بادنامه چاپ احمد آتش رضایت دادم و "قنازی" را برگزیدم. امیدوارم که پاسخ سؤال خود را در مقدمه دکتر محبوب بر کتاب حکیم سند باد بیابم. اما این سؤال هم برایم طرح شد که آیا آشفستگی ها و ناهمخوانی هایی از این گونه در فرهنگ های معتبر فارسی نادر است یا خدای نا خواسته شستی است نمونه خرواری؟

۶. لغت نامه دهخدا (به نقل از فرهنگ معین) ذیل سند بادنامه.

۷. فرهنگ ادبیات فارسی دری ذیل سند بادنامه.

۸. ن. ک. به: مقدمه مجتبی مینوی برسد بادنامه، چاپ احمد آتش.

۹. این مقدمه که قرار بود استاد محبوب از امریکا برای من ارسال دارند، متأسفانه به علت تشدید بیماری ایشان، به دستم نرسید و تاکنون توفیق خواندن آنرا نیافته ام.

۱۰. این کتاب قرار است از سوی «موقوفات دکتر افشار» انتشارت یابد.

۱۱. شی شمس حضرت شاه بیدار بخت که در خواب بیند چو او چشم بخت

به من گفت کای مرد بادستگاه پسندیده حضرت میر و شاه (. . .)

چنان خواهی درسخن اوستاد که در سلک نظم آوری سندباد (. . .)

چو بر هفصد افزود هفتاد و شش در ایام سلطان جمشید و ش

جهان بخش شاه شجاع دلیر که بگریزد از جنگ او بیرو شیر

من این خانه را برگرفتم زجا چنان ساختم از بلندی هوا

که چون سقف مرفوع معمور شد که چون بیت معمور مشهور شد

۱۲. نزدیک به یک هشتم کتاب (شامل ۶ داستان کامل و چندین پاره داستان).

۱۳. از نامه دکتر محبوب، مورخ ۱۴ آبان ۱۳۷۲ (چهارم نوامبر ۱۹۹۳).

۱۴. کتاب حکیم سند باد، نسخه دستنویس دکتر محبوب، ابیات شماره ۶۵۴ تا ۶۶۰.

۱۵. دستنویس دکتر محبوب، شماره ۱ (صفحه ۶۷ سند بادنامه چاپ احمد آتش).

۱۶. باز سروده قطعه دستنویس شماره ۱.

۱۷. کتاب حکیم سند باد، نسخه دستنویس دکتر محبوب، ابیات شماره ۶۶۱ تا ۶۶۵.

۱۸. دستنویس دکتر محبوب، شماره ۷.

۱۹. همان.

۲۰. باز سروده دستنویس دکتر محجوب، شماره ۷
۲۱. کتاب حکیم سند باد نسخه دستنویس دکتر محجوب، ابیات شماره ۲۱۱۹ تا ۲۲۱۰.
۲۲. نامه مورخ ۱۱ دیماه ۱۳۷۲ (اول ژانویه ۱۹۹۴).
۲۳. ...
۲۴. ...
۲۵. ...
۲۶. ...
۲۷. ...
۲۸. ...
۲۹. ...
۳۰. ...
۳۱. ...
۳۲. ...
۳۳. ...
۳۴. ...
۳۵. ...
۳۶. ...
۳۷. ...
۳۸. ...
۳۹. ...
۴۰. ...
۴۱. ...
۴۲. ...
۴۳. ...
۴۴. ...
۴۵. ...
۴۶. ...
۴۷. ...
۴۸. ...
۴۹. ...
۵۰. ...
۵۱. ...
۵۲. ...
۵۳. ...
۵۴. ...
۵۵. ...
۵۶. ...
۵۷. ...
۵۸. ...
۵۹. ...
۶۰. ...
۶۱. ...
۶۲. ...
۶۳. ...
۶۴. ...
۶۵. ...
۶۶. ...
۶۷. ...
۶۸. ...
۶۹. ...
۷۰. ...
۷۱. ...
۷۲. ...
۷۳. ...
۷۴. ...
۷۵. ...
۷۶. ...
۷۷. ...
۷۸. ...
۷۹. ...
۸۰. ...
۸۱. ...
۸۲. ...
۸۳. ...
۸۴. ...
۸۵. ...
۸۶. ...
۸۷. ...
۸۸. ...
۸۹. ...
۹۰. ...
۹۱. ...
۹۲. ...
۹۳. ...
۹۴. ...
۹۵. ...
۹۶. ...
۹۷. ...
۹۸. ...
۹۹. ...
۱۰۰. ...

احسان یارشاطر

به یاد گرامی زنده نام
دکتر محمدجعفر محجوب

نظری به دانشنامه های فارسی

در ایران اکنون چندین دانشنامه (دایرة المعارف) منتشر می شود. تا جایی که من دیده ام اینها عبارت است از *دایرة المعارف تشیع*، *زندگینامه علمی دانشوران*، *دایرة المعارف بزرگ اسلام*، *فرهنگنامه کودکان و جوانان و دانشنامه جهان اسلام*. دانشنامه مفصلی نیز به نام *دانشنامه بزرگ فارسی* پایه ریزی شده است. باید گفت یکی از سودمندترین هزینه هائی که در ایران صرف می شود هزینه این دانشنامه هاست، چنانکه یکی از بی حاصل ترین آنها هزینه ایست که خرج سمینارسازی و کنگره پردازی می شود.

۱. دایرة المعارف تشیع

مقدمت *دایرة المعارف تشیع* از حدود ۱۳۶۰ شروع شد. بانی آن ابوالفضل تولیت از متولیان پیشین آستانه قم بود که "بنیاد طاهر" را به این منظور تأسیس کرد و اموال خود را وقف آن نمود. بنیاد از دکتر مهدی محقق، استاد دانشگاه تهران، دعوت کرد تا طرحی فراهم کند و کارها بانظارت وی انجام بگیرد. وی طرحی فراهم کرد و دفتری مشتمل بر توضیح دایرة المعارف و فهرست مدخلهای آن منتشر نمود. اما در سال ۱۳۶۲ به کنار رفت و کار تدوین دایرة المعارف به هیئتی مرکب از احمد صدر حاج سید جوادی و کامران فانی و بهاء الدین خرمشاهی واگذار گردید.

غرض از تدوین این دانشنامه، چنانکه پردازندگان در مقدمه گفته اند، بسط معارف شیعه و جبران کوتاهی و نقصی است که در سایر دایرة المعارف ها،

حتی چند دائرة المعارف شیعی قبلی، دیده می‌شود. در مقدمه شرحی در کمبود این‌ها و دیگر دانشنامه‌ها از قبیل *دائرة المعارف اسلام* و *دائرة المعارف ایران و اسلام* و پیروی نکردن برخی از آنها از روش درست علمی آورده‌اند. جلد اول *دائرة المعارف* در ۱۳۶۶ با سرعتی شایسته در ۵۳۴ صفحه متن و سی صفحه مقدمات در قطع رحلی انتشار یافت. جلد دوم در سال ۱۳۶۸ در ۶۶۰ صفحه و جلد سوم در ۱۳۶۱ در ۶۶۲ صفحه منتشر گردید. این سه جلد که هرکدام در ۵,۰۰۰ نسخه به طبع رسیده حروف آ و ا و ب و پ را در برمی‌گیرد. در آغاز جلد سوم مختصراً توضیح داده شده که ادامه انتشار *دائرة المعارف* با برخورداری از «میراث مادی و معنوی شادروان شهید سعید محبتی، الهام بخش تأسیس بنیاد خیریه و فرهنگی شط» انجام گرفته. ناشر نیز بنیاد خیریه شط است.

در جلد اول مقالات بی امضاست و فقط نام شانزده تن «مؤلفان اصلی» *دائرة المعارف* در صفحه اول آمده است. در جلد دوم هم همینطور است، ولی برای جبران بی امضاء بودن مقالات نام مؤلفان همه آنها در آخر جلد دوم قید گردیده. مقالات جلد سوم با امضاست.

این *دائرة المعارف* حدودی معین دارد و چنانکه در مقدمه جلد اول ذکر شده غرضش «معرفی فرهنگ و ادب تشیع» است، چه «بی اطلاعی از فرهنگ و ادب شیعه در جهان اسلام نقص بزرگ و آشکاری است که انتشار این مجموعه تا حدودی رافع آن نقص و مفید فواید بسیار و موائد بی شماری خواهد بود» (ص ۵). رویهمرفته این *دائرة المعارف* به منظور خود وفادار مانده و مطالبی را موضوع مقالات قرار می‌دهد که مربوط به اعتقادات شیعه و یا از آثار شیعیان است. گذشته از مفاهیم اساسی قرآن و حدیث، این مطالب مشتمل است بر اصطلاحات فقه و کلام شیعی، سرگذشت امامان و شهداء و بزرگان شیعه و اماکن متبرکه از آرامگاه و آستانه و امامزاده و بقعه، و آداب و مراسم جشن و عزا (بیشتر عزا) و کتابها و رسائل مؤلفان شیعه به فارسی و عربی و هم چنین سلسله‌ها و خاندان‌های شیعی و مناطق شیعی نشین و برخی عناوین جغرافیائی و تاریخی که ارتباطی آشکار یا پوشیده با تشیع دارند.

در شرح حال کسان، حتی مخالفان شیعه (مثلاً ابن زیاد) و نیز افراد سیاسی که در تاریخ ایران اهمیتی داشته‌اند (مثلاً نصرالله و ابوالحسن و حسن و حسین پیرنیا) از قلم نیفتاده‌اند. ولی «ربط شیعی» عموماً مورد نظر بوده است (مقدمه، جلد اول، ص بیست)، چنانکه در میان بیهقی‌های متعددی که شرح حال

آنها آمده، از مهمترین آنها، ابوالفضل بیهقی، مؤلف تاریخ مسعودی ذکرى نیست. برعکس خواننده با کمی شگفتی می بیند که مقاله ای درباره ایرج میرزا، با وجود "عارفانه" اش و قطعاتی که ضد حجاب سروده و اشعاری که در ذم عزاداری محرم گفته است با نظر مساعد در دائرة المعارف درج شده. عذرخواه این مدخل "چهره شیعی" او و ابیاتی است که ایرج میرزا در منقبت پیغمبر اسلام و امام اول و ستایش اسلام و تشیع سروده.

سبک مقالات، چنانکه مسئولان دائرة المعارف خود گفته اند، بیشتر توصیفی است و کمتر تحلیلی و انتقادی و طبعاً براساس اعتقادات و نگرش اهل تشیع. شیوه نگارش نیز در خور این سبک، ساده و قابل استفاده خوانندگان عادی است. ذیل هر مقاله عموماً منابع ذکر شده، اما این منابع اصولاً محدود به منابع فارسی و عربی و خالی از آثار پژوهشگران غربی است، مگر در مواردی معدود. مثلاً در مورد آذربایجان شوروی یا شهر بمبئی معدودی منابع انگلیسی قید شده و در برخی موارد *دایرة المعارف اسلام و دانشنامه ایرانیکا* (مثلاً در مقاله "اخباریه") جزو منابع آمده است. در مواردی هم که ذکر منابع غربی ضرورت داشته عموماً به ترجمه آنها اکتفا شده است، مثل ترجمه تاریخ ادبی ادوارد براون (درمقاله مربوط به "بکتاشیه" و جز آن) و گاه ترجمه های بی اعتبار، مثل ترجمه محمد عباسی از *سفرنامه شاردن* در منابع "آستانه قم". این البته از ارج علمی دایرة المعارف کمی می کاهد، ولی چون روی سخن آن با خوانندگان فارسی زبان است طبعاً ذکر منابعی که در دسترس باشد بیشتر به حال خواننده مفید است. از طرفی چون غالب همکاران دایرة المعارف تألیف تعداد زیادی از مقالات را به عهده داشته اند طبعاً نمیتوان انتظار داشت که در صدد تفحص همه آثار لازم و نقد محتوای آنها برآمده باشند.

دایرة المعارف تشیع، چنانکه باید، آئینه فرهنگ شیعی و نمودار منظر عمومی آن است. مثلاً با توجه به رسم قبرگرائی و مرگ اندیشی درمیان اهل تشیع (و در خاورمیانه بطور عموم) جای شگفتی نیست که تعداد بسیار زیادی از مقالات به قبور بزرگان شیعه، ذیل "آرامگاه" (یکم، ۲۳-۵۰، از آرامگاه ابوعلی سینا، که شیعی بودنش محل تردید است، تا آرامگاه هرثمه بن اعین) و "آستانه" (یکم، ۱۱۳-۶۳، از آستانه آل الحسن تا آستانه یحیی پیغمبر در دمشق که زیارتگاه شیعیان است) و "امامزاده" (دوم، ۴۸۶-۳۹۳، از جمله یازده امامزاده یحیی) و "بقعه" (سوم، ۳۸۳-۳۰۰) اختصاص یافته. هم چنین عنوان عدّه زیادی از مقالات وصف کتابها و رساله ها و شرح ها و حاشیه هائی است که عالمان شیعه درمسائل

فقهی و کلامی نوشته اند و ذکر همه آنها با تفصیل بیشتر در *الذریعة* آقا بزرگ طهرانی آمده است.

از مقالات سودمند این دایرة المعارف مقالاتی است که در وصف بناهای تاریخی از مسجد و مدرسه و پل و غیره و هم چنین صنعتگران از خطاط و کاشی ساز و نجار و جز اینها (عموماً بقلم پرویز ورجاوند) درج شده. از مقالات سودمند دیگر مقاله "اجتهاد" است (یکم، ۸۳-۴۷۳) که در آن منابع احکام شرعی از نظر شیعه مورد بحث قرار گرفته و مقاله "اخباریه" (دوم، ۱۳-۶) که قبل از غلبه اصولی ها در قرن یازدهم هجری مدتی به پیشوائی محمد امین استرآبادی علمدار میدان بودند و در مخالفت با اهل اجتهاد فقط اخبار و احادیث امامان را در فتاوی شرعی معتبر می شمردند و از جهت اکتفا به قرآن و حدیث و پرهیز از رأی و قیاس باحنبلیان شباهت داشتند (مؤلف مقاله علت شکست آنانرا ضعف منطوق نمی شمارد بلکه می گوید «شاید مهمترین علت خصومت مجتهدان با اخباریان که منجر به انقراض ایشان شد آن بود که وساطت مجتهد را بین امام غایب (عج) و شیعیان، و وجوب تقلید عوام را از مجتهد، و نیابت مرجع تقلید را از امام غایب (عج) انکار می کردند و سبب سلب قدرت از مجتهدان شده بودند» (دوم، ص ۱۳).

"اصلاح و اصلاح گران" (به معنای *Shi'ite Reformists*) یکی از مقالات جالب دایرة المعارف است که به برخی جنبه های اجتماعی و سیاسی در عقاید شیعی، از قبیل آنچه در آراء علی شریعتی و محمود طالقانی آمده، معطوف است. پس از مقدمه ای درباره اصلاح سیاسی و اجتماعی که امام دوم شیعیان جان خود را بر سر آن گذاشت، این مقاله به دوره معاصر می پردازد و شرحی درباره هریک از اصلاح گران عمده، یعنی جمال الدین اسدآبادی، هادی نجم آبادی (که سید صادق طباطبائی او را تکفیر کرد و به بابی بودن منسوب شد) و سید محمد طباطبائی و اسدالله ممقانی و محمدحسین نائینی غروی و سیدحسن مدرس و محمود طالقانی و محمد تقی شریعتی مزینانی (پدر دکتر علی شریعتی که در مشهد با حزب توده و کسروی مبارزه می کرد) و مرتضی مطهری، و دکتر علی شریعتی (با شرحی نسبتاً مفصل و مساعد درباره آراء او) و محمد حسین آل کاشف الغطاء در عراق و سید محسن امین عاملی در لبنان و عبدالحسین شرف الدین عاملی در عراق و نیز میرحامد حسن هندی و امیرعلی هندی، هر دو در هندوستان، می آورد.

دیگر مقاله درباره "حلال و حرام" است که ذیل "اطعمه و اشربه" آمده.

شرح حال امامان همه زیر عنوان "امام" آمده (دوم، ۷۷-۳۳۳) و شرح حال امام جمعه های معروف ذیل "امام جمعه" قرار گرفته (آخرین آنها در تهران پیش از انقلاب، دکتر حسن امامی، ظاهراً بعلت همکاریش با حکومت سابق ذکر نشده). انقلاب اسلامی موضوع مقاله نسبتاً مشروح و مفیدی است (دوم، ۷۶-۵۶۲) شامل مقدمات این رویداد از زمان جمال الدین افغانی و توضیحی درباره موجبات تاریخی و اجتماعی آن و شرح وقایع انقلاب بیشتر از نظر عاملان اسلامی آن. درعین حال، مقاله از اشاره به عوامل دیگر مؤثر در انقلاب تهی نیست. مثلاً تحت عنوان فرعی "هویت اسلامی انقلاب"، ص ۵۷۵، چنین می خوانیم: «با اینکه در طول دوران مبارزه جریانهای فکری مختلف، به وسیله اشخاص و گروههای سیاسی و انقلابی و تلاشهای مستمر آنها در بُعد اندیشه و عمل نقش مؤثر و گاه تعیین کننده ای در روند انقلابی شدن مردم داشته اند، درعین حال در فرجام کار "انقلاب" مشخصاً هویت "اسلامی" یافت». در قسمت آخر مقاله مؤلف از جنبه توصیفی دور می شود و به توجیه انقلاب و ضرورت و حقانیت آن می پردازد. مقاله "بازار" نیز سودمند است و زیرعنوانهای فرعی آن بازارهای اردبیل و اصفهان و تبریز و تهران و قزوین و قیصریه لار و کاشان و بازار وکیل شیراز و نیز بازار تاریخی ری و بازار سیدالشهدا در کربلا و بازار شام در دمشق وصف شده اند. جای بازار نائین و بازار رشت (نه به مناسبت قدمت دومی، بلکه به مناسبت تفاوتش) در این مقاله خالی است. از مقالات مفید دیگر دایرة المعارف مقاله "بحارالانوار" مجلسی است (سوم، ۹۸-۹۱) که در آن فهرست ماندنی از مطالب این اثر که خود در حکم دایرة المعارفی درباره تشیع است به دست داده شده. شرح حال بعضی افراد دوران پهلوی مثل سید محمد بهشتی و محمد پروین گنابادی و ابوالقاسم پاینده که در منابع دیگر دشوار می توان یافت و گاه به مناسبتهای خفیف ذکر شده اند مغتنم است.

باید گفت که با وجود تمایلی که در سنت شیعه، خاصه پس از صفویه، به سب و لعن پدید آمد و نتیجه قرنهای شکست و محرومیت و فشاری است که در دوران دراز خلافت اموی و عباسی بر شیعیان وارد شد، و با توجه به خشم و خصومتی که میان اهل تشیع نسبت به اهل سنت وجود داشته و با در نظر داشتن غیظ فروخورده ای که محرومیت های دوره پهلوی و غرب گرائی آن زمان پیش آورد. غیظی که ذهن پیشوایان اسلامی را در دوره انقلاب رنگ بخشید و هنوز بر برخی مطبوعات ایران نیز سایه افکنده است. باید گفت دایرة المعارف تشیع رویهمرفته اثری ملایم و معتدل است و هرچند از تبلیغ و توجیه و داوریهای

عقیدتی خالی نیست، کوشیده است تا جایی که ممکن است از تعصب پرهیزد و جانب واقع بینی و تکیه براسناد و منابع را نگاهدارد و از مبالغه هائی که خوش آیند عوام و رایج در مذهب عامه است دوری بجوید. مثلاً مقاله "انقلاب مشروطیت" با لحنی مساعد با مقاصد انقلاب و با پیشوایان مشروطه نوشته شده و از طرفداری از شیخ فضل الله نوری و عقایدش بری است، و منابع آن از قبیل تاریخ بیداری ایرانیان مجدالاسلام کرمانی و تاریخ مشروطیت کسروی و تاریخ مؤسسات تمدن جدید محبوبی و ایدئولوژی نهضت مشروطیت آدمیت نشان دیدگاه و برداشت مساعد آن با این نهضت است. و لحن مقاله "باب" (دوم، ۴-۳)، به قلم مشایخ فریدنی و عبدالحسین شهیدی، نیز با آنچه در ردیه های شیعه در مورد او نوشته اند متفاوت است و در منابع آن نیز به هیچ یک از این ردیه ها استناد نشده (حتی از تاریخ متنبیین در رد عقاید بابیه اعتضادالسلطنه هم نامی به میان نیامده). جز اظهار نظر درباره آئین باب، مقاله کم و بیش با آنچه در تواریخ بابیان دیده می شود برابر است. هم چنین در مدخل «پهلوی» به قلم دکتر باقر عاملی که شامل شرح حال و سلطنت رضا شاه و محمد رضا شاه است شیوه کلام معتدل است و "وقایع" اصلی با بیطرفی درج شده. هم چنین مثلاً در مقاله "آدم" سعی شده است آنچه در قرآن و احادیث درباره آدم آمده (یکم، ۲۳) «با موازین علمی و یافته های باستان شناسی و فسیل شناسی و زمین شناسی و علم توارث» تطبیق داده شود، یعنی آراء کسانی که آدم را فردی از نوع بشر و نه "ابوالبشر" خوانده اند با نظر مساعد ذکر شود.

باید در نظر داشت که درین دایرة المعارف منظور از تشیع، تشیع دوازده امامی است و آلا آنچه درباره اسماعیلیه آمده که اهمیت تاریخی آنها با در نظر گرفتن خلافت فاطمی مصر (۵۶۷-۴۹۷ هجری) و مبارزات نزاریها در ایران و سوریه و تأثیر علمی و عقلانی آنها در عالم اسلام و اعتبار کنونی آنان در شبه قاره هند و مصر و شرق افریقا کم از شیعیان امامی نیست. خیلی کوتاه است، چنانکه شیعه پنج امامی یعنی زیدیه و مبلغان و عمال آنها نیز به اختصار برگزار شده است.

هم چنین برخی کمبودها در دایرة المعارف به چشم می خورد. مثلاً در مقاله بنی عباس (سوم، ۷۸-۴۷۱) به همان منابع و اقوال کهن اکتفا شده و منابع تازه ای که درباره دعوت عباسی و ریشه شیعی آن و سهم قبایل عرب خراسان و برخی نقبا و داعیان عرب مثل سلیمان خزاعی و علی بن جدیر کرمانی و قحطبه بن شیبیب بدست آمده از نظر دور مانده است و بخصوص کتاب

اخبار العباس و ولده از مؤلفی گمنام و ظاهراً از قرن سوم هجری مورد توجه قرار نگرفته. این اثر بسیار مهمی درباره آغاز کار عباسیان است که عبدالعزیز دوری نسخه یگانه آن را در یکی از کتابخانه های بغداد کشف کرد و در سال ۱۹۷۱ با همکاری عبدالجبار مطلبی با عنوان اخبار الدولة العباسیه و فیه اخبار العباس و ولده در بیروت بطبع رسانید. نیز اثر دیگری بنام ذکر بنی العباس و سبب ظهورهم که قاسم سامرائی در ۱۹۷۵ کشف نمود، و یا تلخیصی از اخبار العباس به نام تاریخ الخلفاء که Gryaznevich مقدم بر دو اثر فوق برآن دست یافت و در ۱۹۶۷ منتشر نمود، و بحث های مفصلی که این آثار بمیان آورده است، مورد توجه قرار نگرفته. این آثار مدار مباحثات تازه ای در باره میزان شرکت ایرانیان و تازیان در برانداختن خلافت اموی گردیده که در آثار عبدالعزیز دوری و فاروق عمر و M. A. Shaban و بخصوص E. Daniel و J. Lassner و M. Sharon و S. Humphries دیده می شود. به جز ذمورد دانیل و همفریز این مؤلفان به صورتی مبالغه آمیز و ناروا اصراری در تقلیل سهم ایرانیان و کاهش اثر آنان در تکوین سیاست عباسی و اداره امور آن دارند و در خور توجه کسانی اند که به تاریخ جنبشهای ایرانی و خلافت عباسی می پردازند.

جای بعضی عناوین نیز خالی است، مثلاً باطنیه مقاله ای ندارد و مقاله "اسماعیلیه" و "اسماعیلیه الموت" به نسبت اهمیت آنها بسیار کوتاه و بدون توجه به متون خود اسماعیلیان و تحقیقات و اکتشافات جدیدی است که بخصوص در سالهای اخیر توسط H. Corbin و V. Ivanov و H. Lewis و B. Madelung و W. Stern و H. Halm و I. Poonawala و فرهاد دفتری و P. Walker و چند تن دیگر صورت گرفته.

"بُکیربن ماهان" از نخستین رؤسای دعوتِ ضد اموی که بعداً به دعوت عباسی بدل شد از قلم افتاده است و حال آنکه در مقاله "بنی عباس" او را به حق شیعی شمرده اند و مقاله ای در باره او به قلم زنده نام دکتر عباس زریاب در ایرانیکا بطبع رسیده بوده است.

تلفظ برخی کلمات بدون زیر و زبر به دست نمی آید، مثلاً خواننده از کجا بداند "توبله دروعلی" از پیشوایان مسلمانان سیاه در امریکا را (ذیل "امریکا"، ۲۳۱)، که اشتباهاً "تدبله" چاپ شده، چطور تلفظ کند (منظور Noble Drew Ali است). برخی لغزشها نیز اینجا و آنجا دیده می شود، مثلاً در مقاله "پامیر" شوگنی بجای "شُغنی" از زبانهای آن ناحیه آمده است و در باره زبان "وخی" از زبان های پامیر گفته شده که « لهجه وخی همان لهجه قدیم خراسان است و مثل

قدیم تلفظ می شود» که نادرست. زبان قدیم خراسان پارتی بود که تعصب و خشونت سیاسی و مذهبی ساسانیان موجب زوال آن شد و شاید در لهجه سنگسری اثری از آن مانده باشد؛ و هیچ زبانی مثل قدیم تلفظ نمی شود. ولی اینها نقص مهمی نیست و اینگونه لغزش های جزئی طبعاً در هر دایرة المعارفی پیش می آید. مقالاتی نیز هست که به انتظار انسان پاسخ نمی گوید و نتیجه اکتفا کردن مؤلفان به نوع آثاری در فارسی و عربی است که نگرش علمی ندارند. از آن جمله است مقاله "ابلیس" که هم بلحاظ نافرمانیش در برابر خداوند و هم کامیابیش در فریفتن آدم و بخصوص از آترو که در دل غالب ما خانه دارد و حاکم بر اعمال بسیاری از ماست شایسته توجه بیشتری است. اینکه نام شخصی او را "حارث" و کنیه اش را "ابوثره" یاد کرده اند نمونه ای است از اخباری که در مراجع عربی و فارسی درباره ابلیس می توان یافت. در دایرة المعارف اسلام مقاله مفصلی که بیشتر در خور شأن ابلیس است به قلم دو دانشمند اروپائی L. Gardet و A. J. Wensinck می توان یافت (و مقاله مبسوط تری بزودی در *ایرانیکا*). ابلیس به احتمال بسیار قوی صورت ملّخصی از Diablos یونانی است، چنانکه نام دیگرش "شیطان" هم رومی (لاتینی) است. امکان تأثیر مفهوم اهریمن مزدیسنان نیز در میان است. برخی از مورخان مذاهب، از جمله E. Blochet و I. Goldziher و S. Nyberg و A. Jeffrey و G. Widengren و J. Duchesne-Guilleman و A. Bausani و M. Boyce و C. E. Bosworth و S. Shaked به تأثیر عقاید و آراء مذهبی ایران در عربستان جاهلی و اسلام پرداخته و تأثیرات خارجی را درین دو منحصر به تأثیر یهودیت و مسیحیت و آراء بومیان آرامی زبان عراق و شامات نشمرده اند. از موارد آن یکی اعتقاد ایرانیان به ایزدان و امشاسپندان (نزدیک به مفهوم فرشته) و اهریمن (نزدیک به مفهوم ابلیس و شیطان) است. صوفیه نیز که بزرگان آن غالباً به خلاف آمدِ مأنوس و معتاد توسل کرده و به نقیضه گوئی تشخص جسته اند، گاه عذر خواه ابلیس شده و از کرامات و توحید حقیقی و معشوق شناسی و دیگر فضائل او سخن گفته اند (نمونه خوب آنرا در تفسیر *کشف الاسرار* میبیدی می توان دید). از اینهمه در مقاله ابلیس اثری نیست. البته دور از انصاف خواهد بود که مشکلاتی را که مؤلفان هر دایرة المعارفی با آن روبرو هستند کوچک بگیریم و این نوع کمبودها را بزرگ بشماریم.

به علت اهمیتی که این دایرة المعارف از نظر مرام جمهوری اسلامی دارد یا باید داشته باشد انسان گمان می کند که تکمیل آن در سرلوحه کارهای فرهنگی

و انتشاراتی جمهوری اسلامی قرار دارد. ولی از مصاحبه ای با آقای بهاء الدین خرمشاهی با کمال شگفتی بر می آید که *دائرة المعارف تشیع* در عسرت فوق العاده قرار داشته و دارد. وی می گوید «اگر سرمایه و همت یک بانوی متعهد و کوشا و خادم فرهنگ شیعه، سرکار خانم محبتی (مدیر بنیاد شط) نبود، درحال حاضر چند سال از تعطیل این *دائرة المعارف ضعیف البنیه* می گذشت. بعضی تصور می کنند دولت حمایت عظیمی ازین طرح به عمل می آورد. حقیقت اینست که حمایت دولت در حد ناچیزی است. . . مشکلاتی که ما درین ۱۴-۱۳ سال تحمل کرده ایم و همچنان تحمل خواهیم کرد، تاحدی است که بنده به شوخی حاکی از حقیقت نام *دائرة المعارف تشیع* را *دائرة المصائب تشیع* گذارده ام».

تدوین و انتشار این *دایرة المعارف* قدم سودمندی در روشن ساختن معارف شیعه است و باید امیدوار بود که، با وجود مشکلات مالی و بی اعتنائی دیوانیان، به همت بنیاد شط و کوشش پردازندگان آن سرانجام به پایان برسد.^۲

اگر جزء ناچیزی از مبالغ گزافی که در طبع برخی انتشارات بیسوده دولتی با کاغذ براق و تصاویر زنگی صرف می شود و یا در تشکیل سمینارها و بزرگداشت های بی حاصل "بین المللی" بکار می رود صرف کارهایی می شد که اقل از نظر فرهنگ اسلامی الویت دارند، *دائرة المعارف تشیع* چنین در تنگنا قرار نمی گرفت. اینگونه تزیینات زیان بخش ایران را بصورت خانه بی حساب و کتاب فقیر مردی درآورده است که صاحب تنگدست آن با وجود هزار مشکل مالی هرروز از ترس انزوا و به شوق تفاخر، عده ای عشرت طلب بی درد را از چهار گوشه جهان، خاصه از کشورهای که بدتر از ما به فقر علمی دچارند و درکار خود درمانده اند به ضیافت های گران می خواند و زر و سیم مقروض را دریای آنان می ریزد و شکم آنها را به ولیمه ای که از دهان تهیدستان باز گرفته است می انبارد تا غافل از ریشخند پنهانشان دل به نیم مدح آشکار آنها خوش کند.

۲. زندگینامه علمی دانشوران

این اثر ترجمه *Dictionary of Scientific Biography* است و زیر نظر تیز بین احمد بیرشک انجام می گیرد. مقالات این اثر عالیقدر مفصل و مبسوط است و گذشته از شرح دقیق زندگی دانشمندان جهان (دانشمندان علوم ریاضی و طبیعی و پزشکی و فنون علمی. دانشمندان علوم انسانی بجز فلسفه و علوم

دینی مطرح نیستند) شامل وصف نظریات و تحلیل اکتشافات و عقاید آنان و فهرست جامع آثار آنهاست. پیش از این من یادداشتی بمناسبت انتشار جلد اول این اثر که در ۱۳۳۶ پایان رسید نوشته بودم (ایران نامه، سال ششم، شماره ۳، ۱۳۶۷). اینک جلد دوم آن در ۱۰۷۰ صفحه دوستونی به قطع رحلی منتشر شده است. تا جایی که من اطلاع دارم تا کنون هیچ اثری در زبان فارسی به این دقت و پاکیزگی به طبع نرسیده. نمونه ایست از وسواس علمی و حسن ذوق و نشانی از کفایت و مدیریت بیرشک و اعتقاد او به کار درست. درین کار بسیار دشوار هیچ نکته ای، از بدست دادن صورت اصلی اسامی گرفته تا انواع فهارس لازم فروگذار نشده. مجلد دوم با اقلیدس شروع می شود (مقاله ای در ۴۵ صفحه ترجمه خود بیرشک با نثری مفهوم و شیوا و سرمشقی برای ترجمه های علمی) و با Beudant دانشمند فرانسوی به پایان می رسد. از دانشمندان خاورمیانه، سرگذشت و آراء ابوالحسن احمد اقلیدسی و ابو عبدالله محمد بن جابر صابی (به تفصیل بسیار، بقلم ویلی هارتنر Hartner، ترجمه معصومی همدانی) و نیز ابواسحق بطروحی اشبیلی (به قلم Julio Samsو ترجمه احمد آرام) در این مجلد آمده است. و این مایه شگفتی است که درحالی که سطح تحصیلات دانشگاهی فرو افتاده و بنیه علمی کشور با فرار مغزهای مدبر و هجرت بسیاری از دانشمندان و متخصصان و نقص وسائل و کمبود کتاب ها و مجله های تحقیقی و ضعف ارتباط با مراکز علمی جهان کاهش یافته (که ناچار درآینده موجب وابستگی و اتکاء بسیار بیشتری به مؤسسات علمی مغرب و خاور دور و مقاصد تجاری آنها خواهد شد) چنین آثاری بهمت مردان صاحب نظر و سخت کوش آنهم به هزینه یکی از مؤسسات دولتی (شرکت انتشارات علمی و فرهنگی) بی سرو صدا و تظاهر انجام می گیرد.

از فوائد این دانشنامه اشتمال آنست بر تعداد زیادی از اصطلاحات علمی و فنی که در ترجمه آراء دانشمندان غربی و اسلامی و چینی و هندی و جز آنها توسط مترجمان شایسته ای چون احمد آرام و احمد بیرشک و حسین معصومی بکار رفته است و می تواند برای فرهنگستان سوئدمنند واقع شود.

پانوشت ها:

۱. کتب، شماره ۶۴-۶۱ (۱۳۷۴)، ص ۳۳۵.
۲. جلد چهارم دایرة المعارف نیز تازگی منتشر شده ولی من هنوز آن را ندیده ام.

گیتی‌آذری

ایران و جاده ابریشم:

هنر و تجارت در مسیر شاهراه های آسیا*

جاده ابریشم نام راه بازرگانی است که در بخشی بزرگ از هزاره اول میلاد چین و اروپا را به یکدیگر مرتبط می‌کرد. در آن دوران، ابریشم کالای اصلی کاروان‌های شتری بود که با گذشتن از کوه‌ها و صحراهای قلب آسیا به اروپا رفت و آمد می‌کردند. این جاده به ابتکار امپراطوری ایران رونق گرفت و زبان رایج تجاری در آن سفدی، از زبان‌های ایرانی میانه بود. جاده ابریشم از چین به سمت باختر آغاز می‌شد و از میان دشت بیضی شکل تاریم که نزدیک به هزارو سیصد کیلومتر درازا داشت و با سلسله کوه‌های آسیای میانه محصور بود، می‌گذشت. جای جای کناره این دشت و دامنه کوه‌های مرتفع ایالت سینکیانگ چین را آبادی‌های کوچکی نشان می‌زدند. از کاشغر، در انتهای باختری این دشت، شاخه‌ای از جاده، پس از عبور از نجد پامیر و جنوب دریایچه آرال، از سرزمین‌های حاصل‌خیز نواحی سفد و خوارزم، که امروز در جمهوری‌های ترکمنستان و ازبکستان و تاجیکستان قرار دارند، می‌گذشت، به سوی مدیترانه امتداد می‌یافت و به شهر رم ختم می‌شد.

* این نوشته ترجمه سخنرانی دکتر گیتی‌آذری، استاد تاریخ هنر در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی، به زبان انگلیسی است که در ۲۵ مارس ۱۹۹۶ در برنامه "سخنرانی‌های نوروزی استادان ممتاز ایران‌شناسی" - که هر سال به دعوت مشترک بنیاد مطالعات ایران و دانشگاه جورج واشنگتن آمریکا در این دانشگاه برگزار می‌شود- ایراد شد.

شاخه دیگری از این جاده به سوی مرو، شهر تجاری در مرز خاوری ایران، و از آنجا به تیسفون، پایتخت اشکانیان و ساسانیان در کناره دجله، و نقطه پایانی خود، می رسید.

تحقیقاتی که اخیراً انجام گرفته نشان می دهد که در پایان هزاره نخست میلادی ارتباط بازرگانی شرق و غرب از راه استپ های شمال آسیا و آبراه های جنوب این قاره برقرار شده بود. اما، در این نوشته مقصود از جاده ابریشم همان است که نخستین بار در سده نوزدهم بارون فردیناند فن ریشتوفن، جغرافیادان، زمین شناس و جهانگرد آلمانی، آن را به کار برد، یعنی راه میان قاره ای که از صحرای گبی، بین استپ های سیبری و جبال سرکشیده در مرکز آسیا می گذشت، و اروپا و آسیا را به هم می پیوست. در این معنا، جاده ابریشم تصویر دشت های برهوت، شنزارهای روان، گذرگاه های پربرف کوهستانی و مسافران بی پروای گذشته روزگاری را به ذهن می آورد که، در سودای مبادله محموله های ابریشم و ادویه ديار شرق در بازارهای جهان غرب، سختی ها و خطرهای سفر را به جان می خریدند.

ایران، به سبب موقع جغرافیایی اش در تقاطع تمدن های بزرگ جهان، نه تنها آفریننده بلکه منتقل کننده کالاهای تجاری و فرآورده های فرهنگی بوده است. در واقع، ریشه های تلاش کنونی ایران را برای گسترش روابط بازرگانی با کشورهای آسیای میانه، ازبکستان، تاجیکستان، قرقیزستان، ترکمنستان و قزاقستان، باید در دوران های تاریخی گذشته جست. راه آهنی که اخیراً در شرق ایران کشیده شده است قلب آسیا را از راه مناطق آزاد تجاری در ایران با دریای آزاد مرتبط خواهد کرد و احتمالاً شهر مرزی سرخس در مرز خراسان و ترکمنستان را به یک کانون عظیم تجاری و بین المللی مبدل خواهد ساخت. این خط راه آهن، که نه با بودجه دولتی بلکه به هزینه آستان قدس مشهد ساخته شده است، در سراسر سال حامل کالاها و فرآورده های کشورهای آسیای مرکزی خواهد بود و خلیج فارس را به مسکو و پکن را به اروپا وصل خواهد کرد.

در هیچ دوره ای از تاریخ موقع جغرافیایی ایران، در راه بازرگانی میان شرق و غرب، به قدر زمانی که در هزاره نخست میلادی امپراطوری های پارتی و ساسانی به ایجاد روابط دیپلماتیک با چین دست زدند و بازرگانی در امتداد جاده ابریشم را گسترش دادند، اهمیت نیافت. در دوران طلایی تاریخ خود، یعنی در هزاره نخست میلادی، این شاهراه افسانه ای یک از اولین رشته های پیوند را میان تمدن های بزرگ جهان، میان یونان و روم و ایران و هند و چین را به

وجود آورد. افزون بر این، جاده ابریشم در خدمت مبادله فرهنگ میان این تمدن‌ها بود و ویژگی‌ها و دستاوردهای خاص این کشورها را در زمینه هنر، ادبیات، فلسفه و مذهب پخش و منتقل می‌کرد. در امتداد این جاده بود که مسیحیت، مانویت و بودائیزم به آسیای مرکزی و خاور دور راه یافتند. گرچه اغلب معتقدند که هنر ایرانی در دوران ساسانی بر سایر کشورهای مجاور جاده ابریشم اثری عمیق داشت، دلائل جاذبه این هنر در آن سوی مرزهای تمدن ایران تاکنون چندان مورد بررسی قرار نگرفته است. از همین رو، هدف اساسی این نوشته تجزیه و تحلیل این جاذبه با تکیه بر معنا و کاربردهای هنر ساسانی است. در این نوشته نخست به روندهای عمده در تاریخ هنر و معماری ساسانی اشاره خواهد شد و آن‌گاه تأثیر هنر ساسانی بر سنت‌های جاده ابریشم مورد بررسی قرار خواهد گرفت. بخش پایانی این نوشته معطوف به معنا و ویژگی‌های هنر ساسانی در پرتو اهمیت مذهبی و اجتماعی آن و نیز در ارتباط آن با دربار ساسانیان خواهد شد. جلوه متعالی دنیای مادی را که در همه ابعاد هنر دوران ساسانی مشهود است باید نشانی از ارزش‌های والا و جهان‌بینی مثبت ایرانیان باستان دانست.

مروزی تاریخی

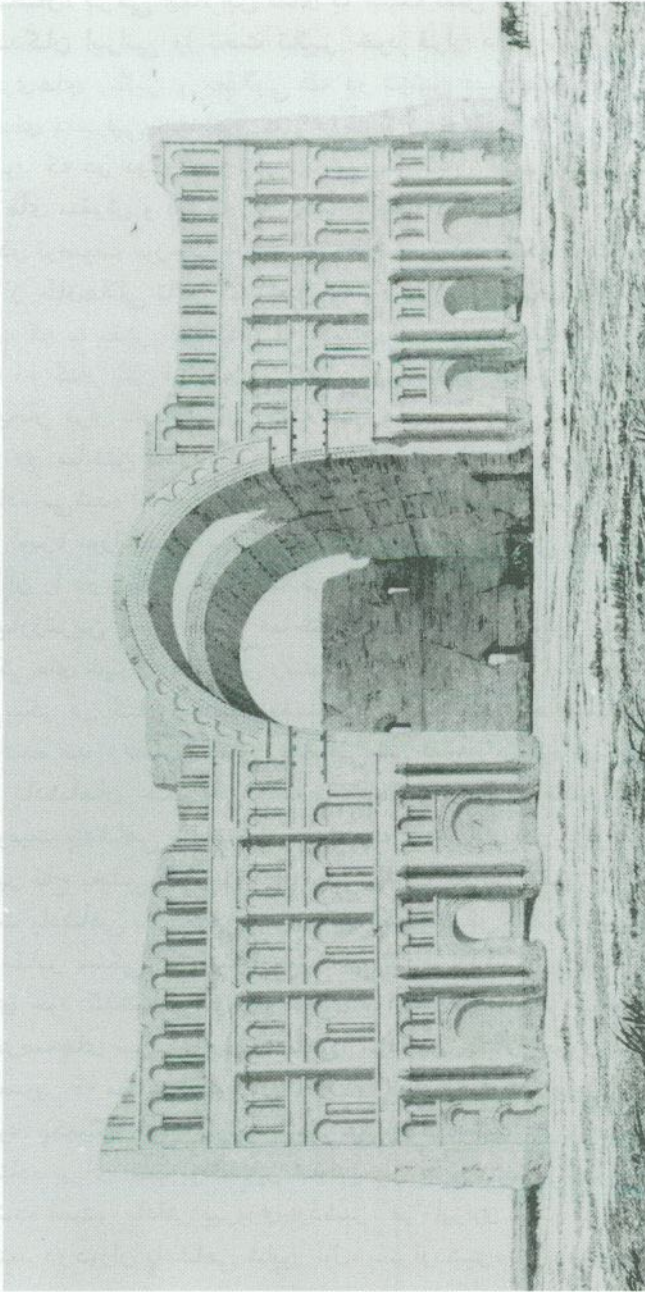
آغاز دوران ساسانیان به سال ۲۲۴ میلادی، یعنی زمانی می‌رسد که اردشیر اول آن را در فارس، قلب خاک ایران، بنا نهاد. امپراطوری متمرکز ساسانیان در طول چهار سده در دنیای باستان ابر قدرتی هم‌تراز امپراطوری‌های روم و بیزانس بود. این امپراطوری، در اوج قدرت و عظمت خود، سرزمین وسیعی را دربر می‌گرفت که زمانی از خلیج فارس تا دریای سیاه و از افغانستان تا سواحل خاوری دریای مدیترانه امتداد داشت.

از دستاوردهای عمده سلسله ساسانی ایجاد یک دیوان سالاری متمرکز زیر فرماندهی شاه به جای نظام رهبری فتودالی دوران اشکانی بود. ساسانیان همچنین به اختلاط نهادهای مذهبی و حکومتی و یکی کردن اقتدار و مشروعیت این نهادها پرداختند. به این ترتیب، اردشیر اول که از تبار موبدان زرتشتی فارس بود نه تنها ریاست بر حکومت که نگهبانی آتش مقدس، نماد مذهب رسمی، را نیز بر عهده گرفت. این دو نقش را به روشنی در دوسوی سکه‌های

این دوران می توان دید: در یک سو پادشاه را با تاج و نشانه های پادشاهی و در سوی دیگر همو را در کنار آتش مقدس. نشانه های تداخل مذهب و حکومت در آثار معماری و هنرهای بنائی این دوران نیز یافت می شود.

برای پی بردن به معنای هنر دوران ساسانی باید نخست به کاربردهای این هنر، یعنی چگونگی بهره جویی از آن در جامعه آن روزی، پرداخت. هنر یادبودی دوران ساسانی که در مجسمه های کلان و نقوش برجسته صخره ای نمودار است، همچون معماری ساسانی، مظهر و نمودار زندگی و ارزش های سرآمدان و دیوان سالارانی است که بر آخرین امپراطوری بزرگ پیش از اسلام در خاور میانه حکومت می رانند. ارزش های حاکم بر زندگی این سرآمدان در هنرهای تزئینی این دوران، مانند ظروف سیمین، پارچه های نقش دار و سنگ های قیمتی تراش یافته، نیز منعکس است. این گونه اشیاء پربها و سبک وزن را برای استفاده در مواقع و تشریفات خاص می ساختند و یا از آن ها برای اعطای جایزه یا پاداش رسمی و یا در مبادلات تجاری استفاده می کردند. در واقع، اشیاء نقره ای و منسوجات زربفت دوران ساسانی بیشتر در حفاری های خارج از ایران کشف و شناخته شده اند. این اشیاء و منسوجات یا اصل اند که در مبادلات تجاری از ایران به سرزمین های دیگر برده شده اند و یا تقلیدی محلی از نمونه های اصلی اند.

در باره هنر و معماری مردمی دوره ساسانی، که تنها در مهره های سنگی شخصی یا در گچ بری های بناهای عادی به یادگار مانده اند، آگاهی های چندانی در دست نیست. شکل و کاربرد بناهای بزرگ دوران ساسانی به طور کلی در جهت تأیید و تبلیغ ارزش ها و هدف های حکومت بوده است. کاخ سلطنتی را باید بنای اصلی ساسانی دانست که تمایزش به زیربنای وسیع، ارتفاعی قابل ملاحظه و تزئینات پیچیده و نفیس است. بخش ورودی کاخ را سرسراهای مزین پذیرایی و کانون و قلب آن را تالار بزرگ سلطنتی با سقف گنبدی خود نشان می زند. هنگامی که ساسانیان پایتخت را از فارس به مدائن بردند، تالار عظیم مجتمع ساختمانی دوران پارتی را عریض تر و مجلل تر ساختند و به این ترتیب جلوه ای تازه از عظمت امپراطوری را به نمایش گذاشتند. با وجود آسیبی که در سال ۱۹۰۸ از سیل به کاخ مدائن رسید، عظیم ترین طاق آجری آن، طاق کسری، به بلندی نزدیک به ۳۵ متر و عرض بیش از ۲۵ متر که بدون قالب باربر مرکزی بنا شده، هنوز پابرجاست (شکل ۱). همانگونه که از نمای قصرهای دوران قاجار، مانند مجتمع وکیل در سنندج، و عمارت بروجردی

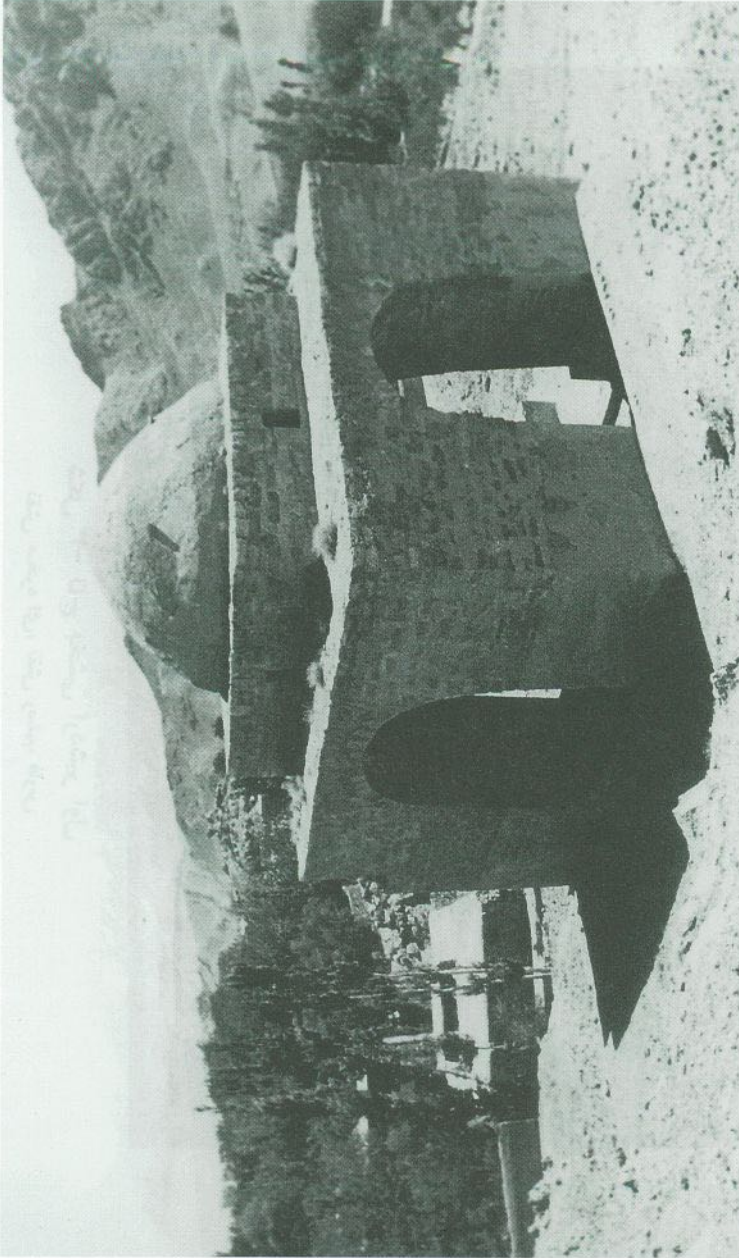


شکل ۱ - طاق کسری

در کاشان، برمی آید، این نمای با ابهت نسل‌هایی پی در پی از معماران و سازندگان ایرانی را تحت تاثیر خود قرار داده است. در تکه‌هایی از گچ‌بری‌های رنگین و مطلایی که در تزئین دیوارهای کاخ تیسفون، و دیگر تالارهای پذیرایی ساسانی، به کار برده شده است همان تم‌های آشنایی دیده می‌شود که در دیگر هنرهای تزئینی ساسانیان مانند استودان‌ها، منسوجات و نقره‌های منقوش و قلم‌کار به چشم می‌خورد.

در توصیف مورخین اسلامی از طاق‌دیس که جایگاه تخت جواهرنشان خسرو بود، از طاق‌هلالی تالار شاه‌نشین، به تحسین و اعجاب یاد شده است. این طاق عظیم، که به نقش کهکشان‌ها و ستارگان تزئین یافته، در نزدیکی‌های شهر گنجه در کنار یکی از آتشکده‌ها و مراکز مذهبی عمده ساسانی در تخت سلیمان آذربایجان قرار دارد. از این گونه طاق‌های سه‌کنجی به عنوان یک فن ساده و مؤثر در ساختن تالار شاه‌نشین و آتشکده، یا چهارطاق، در دوران ساسانی استفاده می‌شده است (شکل ۲). این سبک را امروزه نیز در طاق‌های سه‌کنجی چند آویزه موزائیک و باشکوه بناهای باستانی اسلامی ایران و آسیای میانه، و شبیه آن را در دیگر بناهای اسلامی می‌توان دید.

بارزترین نمونه هنر ساختمانی ساسانی نقوش عظیم صخره‌ای در نزدیکی‌های شیراز، در نقش رستم، و نیز در بیشابور است، که همانند تابلوهای گول پیکر در کنار راه‌های باستانی که به پایتخت‌های ساسانیان می‌رسیده، برشاشده‌اند. بسان معماری ساسانی این نقوش صخره‌ای نیز به فرمان و زیر نظر پادشاهان حک می‌شد و هدف و رسالت اصلی آن تأیید و تثبیت مشروعیت پادشاهی و استحقاق پادشاه به فروانروایی در پرتو فرّ ایزدی بود. در تصویر تاج بخشی اهورامزدا به اردشیر اول که در "نقش رستم" حکاکی شده، عظمت پادشاهی به روشنی تبلور یافته است (شکل ۳). در این نقش که مستقیماً زیر مقابر سنگی هخامنشیان حکاکی شده، اردشیر در اعلام پیروزی مادی و معنوی خود گذشته و امروز و فردای ایران را به یکدیگر می‌پیوندد. فتوحات وی در عرصه‌های نبرد با پیروزی اهورا مزدا در جهان معنوی قرین شده‌اند. در این تصویر که مظهری گویا از تعادل و تضاد است شاه و یزدان به هنگام پیروزی رویروی یکدیگر قرار دارند. چیرگی اردشیر بر آخرین فرمانروای پارتی، که فروافتاده برپای اسب او تصویر شده، بسان پیروزی نهایی اهورامزدا بر اهریمن از پا افتاده است. پادشاه پیروزی اردشیر "فرّ" ایزدی است که اهورامزدا به او عطا می‌کند. در دوران پادشاهی شاپور اول، پسر اردشیر، پیروزی‌های درخشان نظامی



شکل ۲- چهارطاق، آتشکده مرمت شده ساسانی
نزدیکی های کاشان



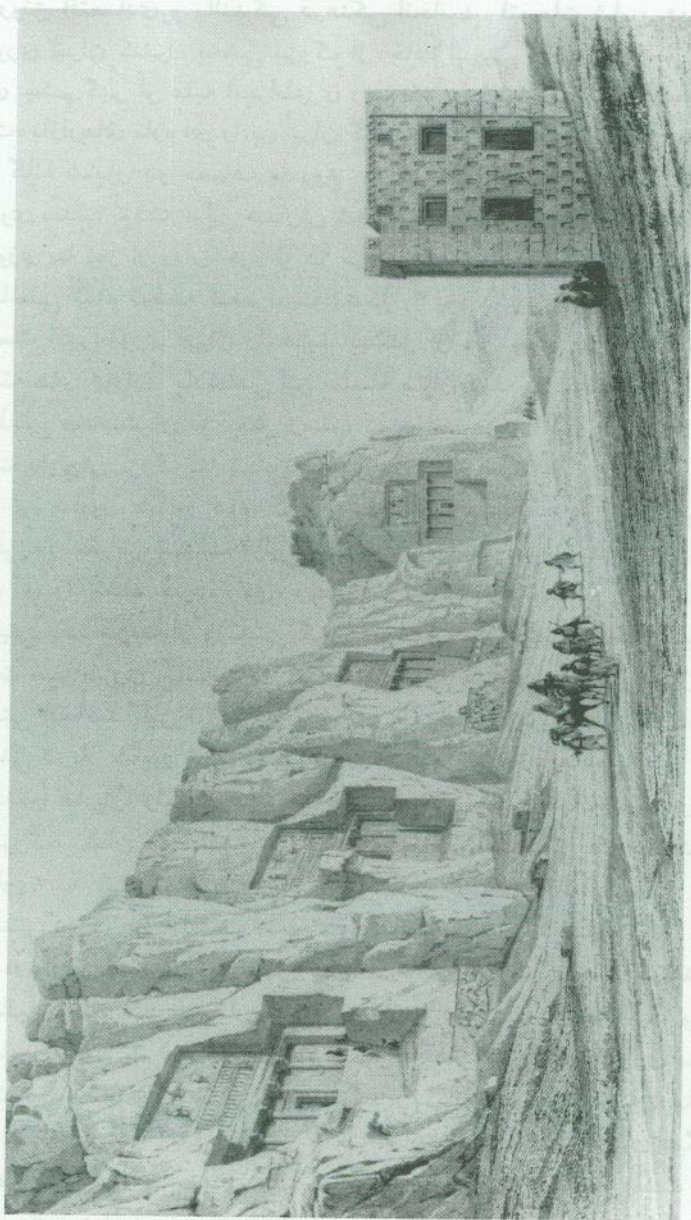
شکل ۳- تاج بخشی اردشیر اول
نقش صخره ای، نقش رستم، فارس

به رونق اقتصادی و بالندگی فرهنگی انجامید. فتوحات شاپور در سرزمین‌های خاوری ایران کنترل بخشی بزرگ از جاده ابریشم را به ایران سپرد و پیروزی‌های چشم گیر او علیه امپراطوری روم، که در نقوش برجسته صخره‌ای منعکس است، بازارهای تازه ای را بر ایران گشود. در این نقوش صخره‌ای پیروزی‌های سه گانه شاپور در مصاف با روم به گونه ای فشرده ترسیم و دستاوردهای او بر روی سنگ نوشته هایی شمارش شده است. اندیشه های این پادشاه در باره این پیروزی ها نیز از زبان خود او در برج سنگی "کعبه زردشت"، در نقش رستم، به فصاحتی تمام نوشته شده است (شکل ۴). مظهر اشتیاق ساسانیان به احیا عظمت امپراطوری ایران را شاید بیشتر از هر جای دیگر در بناها و سنگ نوشته های دوران پادشاهی این سلسله بتوان دید که اغلب در پای آرامگاه های سلطنتی هخامنشیان در نقش رستم، که هفتصد سال پیش از دوران ساسانیان به دست داریوش بزرگ بنا شده بود، حکاکی شده است.

نوه شاپور، شاپور دوم، که در سده چهارم میلادی از سوی امپراطوری روم شرقی در معرض تهدید قرار گرفته بود، سیاست ها و استراتژی اداری و نظامی تازه ای را اتخاذ کرد. وی، روبرو با تسلط مسیحیت بر امپراطوری روم، به حمایتی یک پارچه از زرتشتی گری در ایران پرداخت. از سوی دیگر، گسترش قدرت امپراطوری ساسانی به گونه ای نوزائی هنری بخصوص در زمینه هنرهای تزئینی انجامید. این نوزایی به ویژه در ظروف منقوش سیمین که در زمره اشیاء تزئینی دربار شاپور دوم بود تجلی چشم گیر و فوق العاده یافت. همانگونه که پرودنس هارپر، رئیس بخش هنرهای باستانی خاور میانه در موزه متروپولیتن نیویورک، نشان داده است، قاب های سیمین ساسانی که نمایش گر مناظر درباری، به ویژه تصاویری بدیع از شکار پادشاه‌اند، اغلب در کارگاه های سلطنتی در دوران سلطنت شاپور دوم ساخته می شدند (شکل ۵).

دربار و آئین ها و جشن های درباری تم اصلی هنر تزئینی و تجملی ساسانیان است. در این آثار هنری نخبگان و درباریان در حال ایفا وظایف رسمی و نمادین چون شرکت در مراسم شکار یا ضیافت یا تاجگذاری سلطنتی دیده می شوند. معمولاً شخص پادشاه نیز، با تاج و دیگر نشان ها و نمادهای پادشاهی، بازیگر اصلی چنین صحنه هایی است. سوژه های دیگر این گونه هنرهای تزئینی نمادها، اشکال گوناگون حیوانات و درختان است که در میان حلقه های مروارید یا حاشیه های پیچکی تاک نشان ترسیم شده اند.

در سده پنجم امپراطوری ایران دستخوش هجوم و تاراج اقوام بیابان گرد و



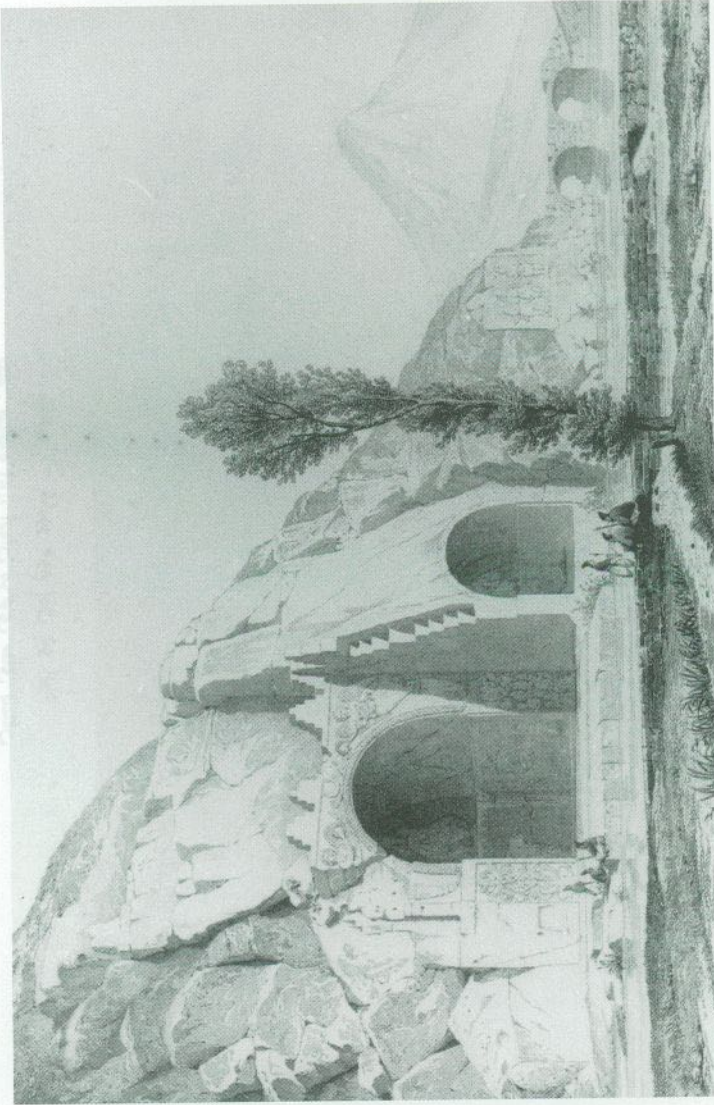
شکل ۴- نقوش برجسته صخره ای و برج "کعبه زرتشت" در نقش رستم



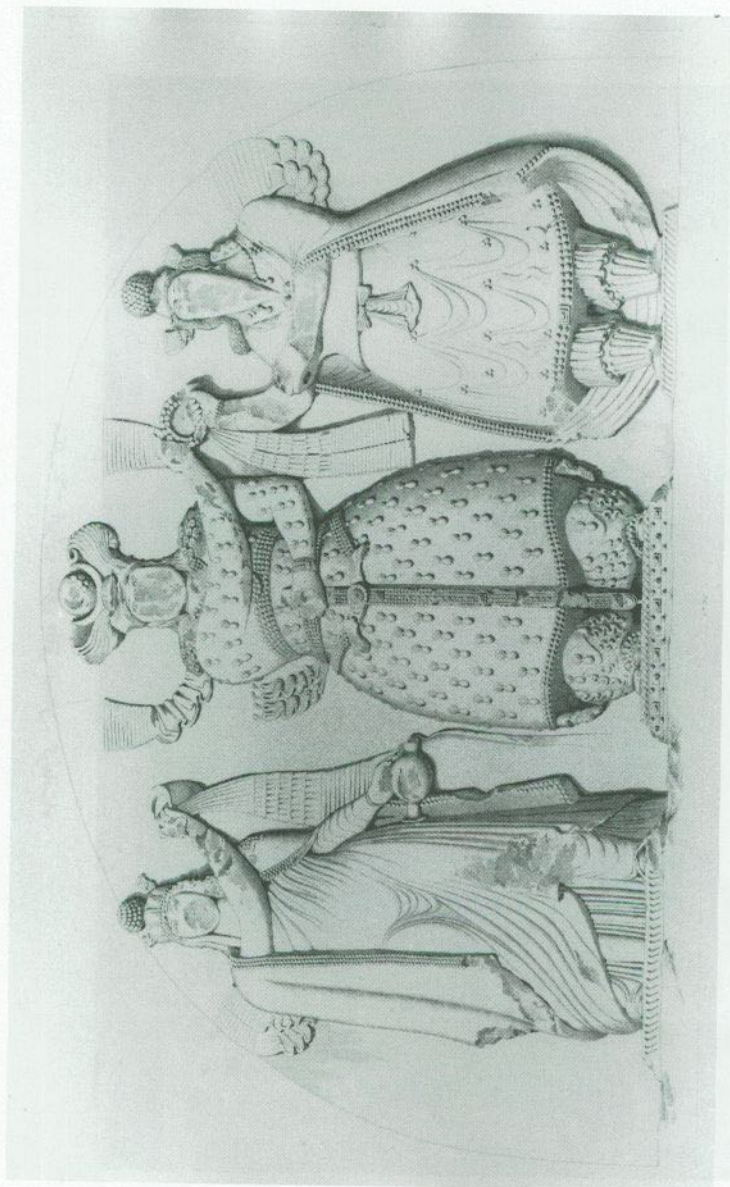
شکل ۵- شاهپور دوم در حال شکار، قاب سیمین
موزه ارمیتاژ

گرفتار هرج و مرج و آشوب داخلی شد و عظمت دیرینه خود را از دست داد. هفتالیان، یا هون های سفید تنها در ازای گرفتن باج از حکومت ایران از حمله و هجوم بر نواحی خاوری کشور دست بر می داشتند. در این دوران، یعنی در دوران افول اقتدار ساسانیان، هفتالیان و سران قبائل همسایه که مایه و سرمایه ای برای ترویج و تشویق هنرمندان داشتند، به تقلید از سبک درباری هنرهای تزئینی ایرانیان پرداختند. روند افول قدرت سیاسی ساسانیان در دوران پادشاهی خسرو انوشیروان، که همراه با انجام اصلاحات اساسی مالی و نظامی بود متوقف گردید و عظمت گذشته امپراطوری بار دیگر احیا شد. افزایش اختیارات پادشاه در دوران انوشیروان همراه با گسترش دیوان سالاری بر اقتدار پادشاهی افزود و مقام او را در هاله ای از رمز و راز فرو برد. فرّ پادشاهی از شاه ابر مردی متمایز و بیرون از دسترس مردمان عادی ساخت و او را در پس پرده آئین ها و تشریفات پادشاهی پنهان کرد. تمثال خسرو انوشیروان که در "جام سلیمان" بر قطعه مدوری از کریستال سنگی کنده شده نمونه ای نفیس از چهره یکی از آخرین پادشاهان ساسانی است.^۴ در سیمای تمام رخ پادشاه، که با شکوهی خاص در مرکز این جام جواهر نشان بر تخت سلطنت نشسته، فرّ پادشاهی تجلی یافته است. بنا بر روایتی جام سلیمان، که در کتابخانه ملی فرانسه در پاریس نگاه داری می شود، در سده نهم میلادی از سوی هارون الرشید، خلیفه عباسی، به شارلمانی، امپراطور روم غربی، هدیه شد.

بازتاب فرّ پادشاهی ساسانیان را بیشتر در مجسمه های خسرو دوم در نقوش صخره ای طاق بستان، نزدیک کرمانشاه، که به اوائل سده هفتم بر می گردد می توان دید. نقوش حک شده بر این ایوان ها تقلیدی از نمای طاق های سنگی سه گانه کاخ های ساسانی است. دو ایوان بازمانده در این محل که نخجیرگاه پادشاهان ساسانی بود مشرف بر یک چشمه و پارک است (شکل ۶). دو طاق همانند نمای طاق پیروزی رم که در آن تصویر فتوحات در گوشه های طاق کنده شده اند، بر نمای ایوان مرکزی طاق بستان نیز تصاویر بهم آمیخته موجودات بالداری حک شده اند که نیم تاج، یعنی نماد فرّ ایزدی، و قاب های دالبری پُر از غذا که نماد نعمات و مواهب طبیعت است. به دست دارند. نقش های گل و بته حاشیه تصویرهای مجسمه ای چفدگاه را تزئین می کنند. بر دیوار عقبی ایوان بزرگ مرکزی، مجسمه تمام رخ و بلندتر پادشاه در میان دو ایزدی که نعمت های الهی را بر او ارزانی می دارند قرار گرفته است (شکل ۷). در قسمت پایینی هاله ای از فرّ ایزدی سرخسرو را که سوار بر اسب دیده می شود در میان گرفته.



شکل ۶- ایوان های طاق بستان، کرمانشاه

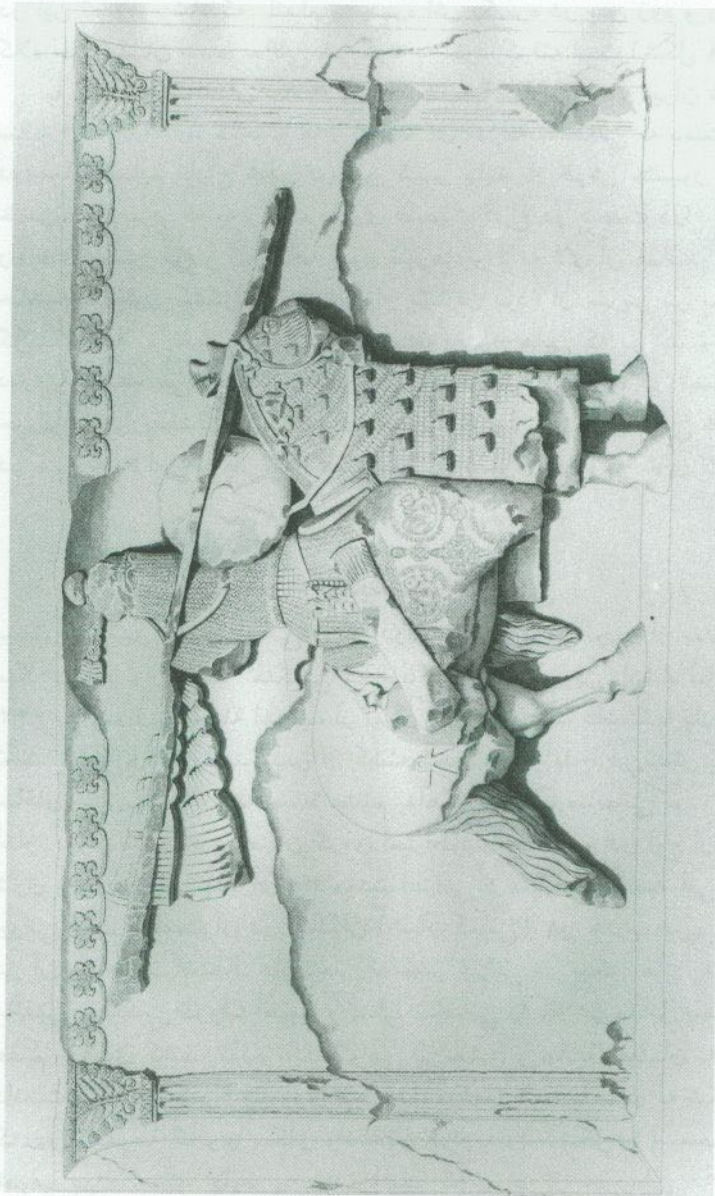


شکل ۷- شاپور دوم بین دو ایزد
نقش صخره ای، ایوان مرکزی طاق بستان

در این تصویر، شاه که اندام و چهره اش یکسره در پس زره و رشته‌های فلزی کلاه خود پنهان شده، حالتی شیء‌گونه به خود گرفته است (شکل ۸).
 با شکست سپاهیان ساسانی به دست مهاجمان عرب و ویران شدن مدائن در سال ۶۳۷ میلادی، گنجینه‌های افسانه‌ای خزانه سلطنتی به دست اعراب افتاد. در میان غنایم تاراج شده در این شهر باید از فرش مشهور به «بهارستان خسرو» نام برد که به روایت طبری «شصت ذراع در شصت ذراع بود. . . در آن راه‌های مصور بود و آب نماها چون نهرها، و لابه لای آن همانند مروارید بود و حاشیه‌ها چون کشتزار و سبزه زار بهاران بود، از حریر بر پوده‌های طلاک‌گل‌های طلا و نقره و امثال آن داشت.»^۲ طرح‌هایی که بر منسوجات نفیس آن دوران کشیده می‌شد، و در نقوش برجسته طاق بستان، در تصویر گیاهان و حیوانات مرواریدنشان بر جامه‌های خسرو و درباریان او دیده می‌شود (شکل ۹)، در هنر جاذبه ابریشم در سده هفتم میلادی تأثیری ژرف بر جای گذاشت.

جاذبه هنر ساسانی

بیشترین تأثیر هنر ساسانی را بر دربار سلسله تانگ چین از سده هفتم تا نهم میلادی می‌توان دید. هنگامی که یزدگرد سوم، آخرین پادشاه ساسانی، در سال ۶۴۲ میلادی، در حمله اعراب، از ایران گریخت قصد داشت با یاری نظامی چین تخت شاهی را بازباید. پس از کشته شدن او در بلخ، فرزندش پیروز به دربار خاقان چین، که تا نیمه سده هشتم پناهگاه اشراف ساسانی بود، پناه برد. در آغاز دوران باشکوه و جهان‌گرای امپراطوری تانگ، و در اوج ارتباط بازرگانی شرق و غرب، چین پذیرای ۳۰ هیئت اعزامی از امپراطوری ساسانی شد و هزاران ایرانی مقیم پایتخت آن در چانگان (شیان کنونی)، در جنوب غربی پکن، بودند و در آن به تجارت اشتغال داشتند. تصاویر ایرانی در پیکره‌های تدفینی این دوره ماندنی شدند. ظروف اسیل و بدلی ساسانی را که در مقابر سده‌های ششم و هفتم میلادی کشف شده باید گواهی بر عشق و علاقه چینیان به هنر ساسانی دانست. پالغ (ریتون) شیپوری شکل نقره کوب شده با سری به شکل سر حیوان، که در مجموعه گالری سکالر واشنگتن قرار دارد (شکل ۱۰) مخصوص نوشیدن شراب بوده است. باید به یاد داشت که شراب از سرزمین‌های باختری به چین برده شده بود. ساغری از عقیق سلیمانی به همین شکل، و جامی عقیق بالبه‌دالبری که هردو ساخت ایران‌اند در حفاری‌های اخیر شیان به دست آمده‌اند.



شکل ۸- خسرو دوم در جامه رزم
نقش صخره ای، ایوان مرکزی طاق بستان



شکل ۹- تصویر سیمرغ بر جامه شاه
نقش برجسته، طاق بستان



شکل ۱۰ - بالغ نقره آندود
کاری آرتور م. سکلر، واشنگتن

ظروف سیمین و منقوش ساسانی و صنایع دستی خاور ایران نیز در مقبره های سده ششم میلادی شیان یافت شده اند.

سبک نفیس و غیرعادی و شیوه ساختن ظروف منقوش سیمین ساسانی، و انواع دیگر آن که در نواحی ایران خاوری یافت می شد، چینیان را سخت مفتون این ظروف کرده بود. ظروف نقره ای ساسانی (شکل های ۵ و ۱۰) به شیوه های دقیق و وقت گیری، که هنوز نیز در ایران متداول است، برجسته کاری و حکاکی می شدند و آنگاه اغلب نیز با مینای سیاه و طلا سایه روشن می یافتند. به علت کمیابی نقره و سنگ های قیمتی در چین، کارهای فلزی که به تقلید از آثار ایرانی ساخته می شد به ندرت از طلا یا نقره بود. این ظروف تقلیدی بیشتر گلی و در قالب فلزهایی چون قلع و برنز ساخته و ماهرانه ترصیع می شد و به ظروف زرین و سیمین ساسانی شباهت می یافت. حتی سفالینه های چینی دوران امپراطوری تانگ به رنگ های فلزی و نقش های برجسته غیر چینی تزئین می شدند تا شبیه کارهای فلزی وارداتی شوند.

چینی ها که در زمینه تولید ابریشم پیشگام بودند حتی در طراحی بر منسوجات ابریشمی خود نیز از هنر ساسانی تقلید می کردند. نمونه نفیسی از این گونه تقلید را، که به سده هشتم میلادی باز می گردد، در گنجینه شاهی سوشوئین، در شهر نارای ژاپن، می توان یافت. نشان چینی بودن این بافته ابریشمی در واژه چینی منقوش بر ران اسب هویداست.^۴ هنر درباری ساسانی همچنین مدلی برای هنرهای تزئینی و تشریفاتی دربارهای غربی، به ویژه در شهرهای روم و بیزانس، از جمله قسطنطنیه و راون، شهری بندری در ساحل دریای آدریاتیک، بود. موزائیک کاری های بیزانس در کلیساهای راون، با رنگ های درخشان خود نمودار آمیزه ای از تم های شرقی و مدیترانه ای دوران شکوه و جلال امپراطوری یوستینوس است. این آمیزه را به ویژه در یک موزائیک کاری سده ششم که یوستینوس و ملکه او، تئودورا، و همراهانشان را در کلیسای سن ویتالیه شهر راون نشان می دهد می توان دید. در موزائیک های کلیسای دیگری در راون نیز تصویر سه مُغ با کاسه های گران بهایی از ادویه را باید متأثر از هنرهای تزئینی ساسانی دانست. این کاسه های دالبری شبیه ظروف سیمین ساسانی همان دوران است و جامه های زربفت، ردای مخملی جواهر نشان و شلوارهای خال خالی مغان نیز همزمان با دوران ساسانیان در بیزانس متداول شده بود.

در دیگر نقاط اروپا نیز تقلید از منسوجات ساسانی و دوران اولیه ایران

اسلامی رواجی گسترده داشت. این گونه منسوجات، که برای پیچیدن و حفظ یادگارهای مقدس قدیسن و شهدای مسیحی به کار می رفت، در گنجینه های بسیاری از کلیساهای اروپا برجای مانده اند.

هنرهای تزئینی ساسانی حتی جوامع صحرا گرد و طبقه سوداگر آسیای میانه را نیز مجذوب و شیفته خود کرده بود. بزرگ ترین مجموعه ظروف سیمین ساسانی، که امروزه در موزه ارمیتاژ در سن پترزبورگ روسیه نگهداری می شود در مقبره های عادی ساکنان ناحیه پرم روسیه در شمال دریای خزر یافت شده است، در همان جا که ظروف سیمین ساسانی با محصولات محلی به ویژه انواع پوست های قیمتی مبادله می شده.

جلوه ای از پویایی بازرگانی و مبادله کالا در جاده ابریشم در هنر سفیدیان، که کشوری در بخش خاوری ایران و مستقل از ساسانیان بود، می توان دید. آثار این هنر در دره های رودخانه های زرفشان و آمودریا، بخش جنوبی دریاچه آرال برجای مانده است. هنر سفیدی مشخصا برای خوانین و بزرگ مالکین محلی و برای بازرگانان شهرهایی چون سمرقند و بخارا تولید می شد که در سده های پنجم تا هشتم میلادی در امتداد جاده ابریشم رشد و رونق یافتند. هنر سفیدی که آثار عمده اش در پنجیکند، ساحل رودخانه زرافشان برجای مانده، و بیشتر به منظور استفاده و مصرف عمومی آفریده می شد، اغلب در نقاشی های دیواری در اماکن مذهبی و اطاق های پذیرائی خانه های عادی شهرها و به ویژه در اطاق های پذیرایی این خانه ها یافت شده است. اغلب این نقاشی ها، که در حفاری های اواخر دهه ۱۹۴۰ به بعد کشف شده اند، در باره داستان های قهرمانی و جوانمردی، عشق و انتقام و بزم و رزم اند. این نقاشی ها به سبک فاخرانه هنر سفیدی رویدادهای گوناگون هر داستان را ترسیم کرده اند. در واقع می توان گفت که این سبک نقاشی که داستانی را در شماری از تصاویر مرتبط بر پرده می آورد بسیاری از ویژگی های سبک خنیاگرن ایرانی را در بر دارد که داستانی را به سرود و شعر نقل می کرده اند.

روایتی از داستان هفت خوان رستم، که در آن یل سیستان، سوار بر رخس، ماجراهای گوناگون را پشت سر می گذارد نیز در این نقاشی ها ترسیم شده است. تصویر رستم سفیدی بر پس زمینه ای از آسمان نیلی و در مصاف با دیوان و مردان با ریزه کاری هایی نقاشی شده که یادآور بسیاری از مشخصات آشنای رستم شاهنامه فردوسی است. این سبک نقاشی از خوان های رستم شباهت چندانی با سبک رسمی و تشریفاتی ساسانی و مضامین محدود آن ندارد. در

عین حال، باید اشاره کرد که کارگاه های هنری سفیدی به تقلید از سبک درباری ساسانی اشتیاقی وافر داشتند. در نقاشی های دیواری سمرقند که به سده هفتم میلادی باز می گردد، تأثیر مناظر شکار و تصاویر حیوانات مروراید نشان ساسانی در طرح و نقش جامه های فرمانروای سمرقند و اطرافیان او به چشم می خورد.

معانی مترادف های تصویری

حیوانات در هنرهای تزئینی ساسانی اغلب دارای صفات یا ویژگی هایی جسمی غیرعادی اند. به عنوان نمونه می توان از حیواناتی که جواهر یا نواری از پارچه برگردن دارند، اسب بالدار و یا شیر و سگ با دم طاوس نام برد. معنا و اهمیت نمادین این ویژگی ها مورد بحث و تفسیر بسیار بوده است. آنا ژروسالیمسکایا (Anna Jeroussalimskaia)، متخصص منسوجات دوره ساسانی در موزه ارمیثاژ، در مرور بر آثاری که در باره این موضوع نوشته شده به معنا و اهمیت نجومی، کیهانی و دینی این تصویرها پرداخته است.^۱ به این ترتیب، حیواناتی که با نمادهای نجومی و آسمانی، مانند قرص خورشید یا هلال ماه یا گل نگارستاره ای، تزئین شده اند، اهمیتی مذهبی دارند. تصویر حیوانات دیگری چون قوچ، اسب بالدار، سر گراز و سیمرغ نشانگر مفاهیمی چون فرّ یا بخت و پیروزی در نبرداند. با وجود اهمیت و معنای مذهبی این تصاویر آیا می توان گفت که شیفتگی دنیای غیر زرتشتی به این حیوانات تنها ریشه ای مذهبی داشته است؟ همانگونه که اشاره شد، چه در دوره ساسانیان و چه در عصر اسلام، هنر تزئینی ساسانی در جهان غیر زرتشتی، از سواحل اقیانوس اطلس گرفته تا دریای چین، محبوبیتی به سزا داشت. بدون تردید یکی از دلایل این محبوبیت را باید همانا سبک درباری و اشرافی این هنر دانست که مدلی متناسب برای ذوق و سلیقه سنتی امپراطوری های دیگر آن دوران بود. اما هنر ساسانی در عین حال پیامی جهانی و پرجاذبه را نیز در بر داشت که به نظر من ناظر بر ارزش های والای اجتماعی و معنوی ایرانیان باستان بود. براساس این ارزش ها، که از بسیاری جهات از دوران ساسانی بسیار فراتر رفته اند، جهان مادی آفریده منسجم و قانون مند خالق است. *اوستا* جهان را آوردگاه دو نیروی متضاد می شمرد که در آن نماینده ایزد، اهورامزدا، معرف نیکی و روشنایی، از یک سو، و حریف او اهریمن، نماد شرّ و تاریکی و نیرنگ به نبرد مشغول اند. خداوند جهان را

به مثابه حربه‌ای برای شکست اهریمن آفریده است. آسمان، آب، خاک، گیاهان، حیوانات، انسان و آتش همه مخلوقات خداوند در این جهان‌اند.^۷ انسان و دیگر مخلوقات یاری دهندگان اهورامزدا در مصاف با اهریمن و پیروزی بر اویند. گرچه انسان در گزینش میان نیکی و بدی آزاد آفریده شده اما نقش او این است که با اندیشه و گفتار و کردار نیک خود را با طبیعت همراه و سازگار کند. انسان ارزنده انسانی است که از نعمت‌های زندگی و مواهب طبیعت بهره گیرد و خشنود شود. متون اوستائی بر ثبات و مواهب جهان مادی، بر پیوندهای مشترک میان زندگی انسان، حیوان و گیاه تأکید می‌کنند. حربه‌های خداوند در نبرد با اهریمن براساس شایستگی اجتماعی، مادی و اخلاقی آن‌ها از خوب تا بهتر و بهترین درجه بندی شده‌اند. در ساختار روانی ایرانیان عصر باستان نه تنها تضاد میان بهترین و بدترین، بلکه مفهوم "والاترین"، یعنی آنچه که معرف عالی‌ترین کیفیات و ویژگی‌ها در هر چیزی است، حک شده بود. بهترین پادشاه اوست که، در مقام رییس دولت و حافظ دین ملت، نظم و داد را در قلمرو خود برقرار کند. بهترین مرد مردی است که در ایمان خود استوار باشد، جز راست نگوید و دیگران را محترم شمرد. بهترین زن زن وفادار و نیک‌سیرت و خوش صورت و جوان است. بهترین گاو نر آن است که دارنده حرمی بزرگ از گاوان ماده باشد. تیزی‌ترین اسب بهترین اسب، درخت انگور بهترین درخت، گندم بهترین گیاه، شیر بهترین خوردنی و شراب بهترین آشامیدنی است. اگر در اعتدال نوشیده شود، شراب توانایی ادراک و تفکر انسان را می‌افزاید، نگرانی‌ها را می‌زداید، رنگ رخساره را سرخ‌گون می‌کند، و حافظه و حواس انسان را تیزی می‌بخشد؛ کار را خوشایندتر و خواب را گوارتر می‌سازد. از همین رو، شراب مناسب نوشیدن در جشن‌ها و اعیاد است. بهترین پارچه برای پوشاندن بدن پارچه ابریشمی و برای تسکین روان پارچه پنبه‌ای است.^۸ اهورامزدا و فرشتگان او محافظان مخلوقات این جهان‌اند. خداوند حافظ بشر و امشاسپندان حامی حیوانات و گیاهان‌اند. جهان مادی مخلوق خدا خود نمادی از اوست و بنابراین مستلزم احترام و ستایش. پس هر تجاوزی را که به این مخلوق رود باید تجاوزی نسبت به خالق آن شمرد.

به این ترتیب، در پرتو جهان بینی ایران باستان است که هنر ساسانی اهمیت و معنای خاص خود را می‌یابد. در هنرهای تزئینی این دوران، تصاویر حیواناتی چون گاو نر، اسب، گراز، خروس و سیمرغ افسانه‌ای و یا شکل میوه‌هایی چون انار و گل‌هایی چون لاله، سرشار از معانی و اشارات فرهنگی،

اقتصادی و مذهبی‌اند. افزون بر این، چنین تصاویری را باید بزرگداشت موهبت‌های طبیعت و نعمت‌های زندگی به زبان هنر شمرد. در واقع، هنر تزئینی ساسانی در کار ستایش بهترین آفریده‌های خالق بوده است. تصویر شکارچی پردل و قهرمانی را که بر قاب سیمین و زرنگار نقش بسته باید بی‌تردید نماد بهترین پادشاه دانست و سیمای ملکه یا زن جوان اشراف زاده‌ای را که بر یاقوت کبود و عقیق سرخ تراشیده شده نماد بهترین زن. آن تجسم تاجدار و جواهر نشان چالاکی نیز که در آرزوی پرواز بالی از ابریشم یافته نماد بهترین اسب است و تصویر تزئین شده گاو و گوسفند که عالی‌ترین نمادهای نعمت و برکت‌اند تصویر بهترین حیوانات. انگور پر خاصیت و گونه‌گون، بهترین میوه هاست و شراب فرح بخش و سودمند بهترین نوشیدنی‌ها. و سرانجام، درخت شکوفنده در بهار و تاک پربار در خزان، که جشن‌های نوروز و مهرگان عزیزشان می‌دارند، آشکارا نمادهای بهترین فصل‌های سال‌اند.

این همه مرا به این باور می‌رساند که معنا و اهمیت کلی تم‌ها و ایده‌های هنر ساسانی، که به مثابه مترادف‌های تصویری‌اند، از معنای مشخص مذهبی، تاریخی و کیهانی هریک از آن‌ها فراتر می‌رود. بنابراین، سوژه‌های تزئینی ساسانی را باید اشاره‌های استعاری به بهترین آفریده‌های پروردگار دانست که در فاخرترین صور و وجوه خود مورد ستایش و بزرگداشت این آثارند.

در جست‌وجوی معنای هنر ساسانی من کوشیده‌ام تا به پیوند میان واژه و تصویر، میان جهان بینی از یک سو و تبلور و تجسم آن در هنرها و صنایع دستی، از سوی دیگر، دست یابم. درست هنگامی که، در امتداد جاذبه ابریشم، مبلغان متعصب بودایی و مانوی و مسیحی به قصد دین‌پراکنی و جذب پیروان تازه کتب آسمانی خود را عرضه و تبلیغ می‌کردند، ایرانیان تنها به پراکندن آثار هنری درباری و به ظاهر دنیوی خود، مانند منسوجات و ظروف سیمین منقوش، و گوهرهای تراش یافته مشغول بودند. دین آن روز ایرانیان در جستجوی پیروان و مؤمنان تازه نبود و ارزش‌ها و احکامش را بر کسی جز زرتشتیان جاری نمی‌دانست. با این همه، جهان بینی ایرانیان و نمادها و عناصر نیکبختی مادی، اجتماعی و معنوی این جهان بینی همه به مؤثرترین وجهی در آثار هنری آنان نهفته بود. به سخن دیگر، من بر این باورم که برتری و مزیت هنر ساسانی را نه تنها در جاذبه اشرافی و درباری آن بلکه در پیام مثبت و ارزنده آن باید جست، پیامی در باب ارزش‌های اجتماعی و معنوی ایران باستان به زبان هنر، به زبانی که همه جهانیان، همه اقوام و ملت‌های گوناگون در

امتداد جاده ابریشم، با آن آشنا و مانوس بودند.

پانویست ها:

۱. ن. ک. به:

Prudence Harper, *Silver Vessels of the Sassanian Period*, I, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1981.

۲. ن. ک. به:

Roman Ghirshman, *Persian Art, The Parthian and Sassanian Dynasties*, New York, 1962, fig. 401.

۳. محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری یا تاریخ رس و الملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، جلد پنجم، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۲، ص ۱۸۲۴.

۴. ن. ک. به: *Ibid.*, fig. 445

۵. ن. ک. به:

G. Azarpay, et al., *Sogdian Painting, the Pictorial Epic in Oriental Art*, Berkeley/Los Angeles, 1981.

۶. ن. ک. به:

Splendeur des Sassanides, Bruxelles, Musées royaux d'art d'histoire, 1993, pp. 113-120.

۷. ن. ک. به:

Mary Boyce, *A History of Zoroastrianism III*, Leiden/Koln, 1991, *passim*; R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi, A Compendium of Zoroastrian Beliefs*, London/New York, 1956, ch. II.

۸. ن. ک. به:

Dīnā-ī Maīnōg-i Khīrad LXI, in *Pahlavi Texts*, III, tr., E. W. West, Oxford 1885, repr. Delhi/Varanasi/Patna, 1970; Zaehner, *op. cit.*, ch. I.

۹. ن. ک. به: Zaehner, *op. cit.*, 124f.

گزیده

غزل زیر از استاد محبوب در دنیای سخن (شماره ۶۰، اردیبهشت ۱۳۷۳) به چاپ رسید.

دیشب نظر به روی نکوی تو داشتم
از دیده تر، ای مه رخشان برج حسن
من نقش آرزوی خود ای نقش آرزو
طبع رمیده را گهرافشان و نکته سنج
دلتنگی ات مباد، که در جام خوشدلی
گوش و گلوی دختر دلبنده شعر را
خواب تو خوش که من شب تاریک هجر را
چشم امید خویش به کوی تو داشتم
آئینه در برابر روی تو داشتم
در بند زلف غالیه بوی تو داشتم
از ذوق لعل نادره گوی تو داشتم
هر می که داشتم زسبوی تو داشتم
زیور ز یاد گوش و گلوی تو داشتم
تا بامداد زنده به بوی تو داشتم

بخش هایی از

خاطرات محمدجعفر محبوب در مصاحبه تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

(پاریس، فوریه ۱۹۸۴)

(روش آموزش فارسی)

میرزا حسن مدیر رشديه بود، شد میرزا حسن رشديه. این کتاب اولی شاید اولین کتاب دبستانی که نوشته شد کتاب میرزا حسن رشديه بود. رشديه هم چند بار کوشش کرد برای تأسیس مدارس، در تبریز مدرسه تأسیس کرد. آخوند ها ریختند بهم زدند و از بین بردند و گفتند که این بچه های ما را بی دین می کند و کافر می کند و گوشت خوک می خورند و فرانسه درس می دهند و نمی دانم از این حرف ها و بهم زدند بساطش را. دوباره با پشتیبانی امین الدوله، امین الدوله بزرگ، میرزا علی خان امین الدوله، مدرسه رشديه دیگری در تهران تأسیس کرد و خیلی صدمه کشید و ناراحتی و مثل باقی هموطنان آذربایجانی ما مرد خیلی پشتکار دار و راسخ و ثابت قدم و با اراده ای هم بود و تمام عمرش را روی این خدمات گذراند.

مرحوم رشديه کتابی که نوشته بود با سیستم، با متد، با روش مستقیم، متد "دیرکت" بود. یعنی به همان ترتیبی که آن روزگار رایج بود اول نه تنها به بچه می خواستند تمام الفیا را یاد بدهند که هیچ، به الف که می رسید الف تنها و الف آخر دو تایش را یاد می دادند که الف آخر یک زائده ای دارد که به چسبید به حرف قبلیش درحالی که هیچ لزومی نداشت که الف، الف اگر بخواهد بچسبید یک چیزی می گذارند که آن بچسبید و اگر هم نه، که نه. ب که می رسید بچه نه تنها ب را باید یاد بگیرد بلکه ب اول و ب وسط و ب تنها و ب آخر را هم باید یاد بگیرد و بعد برود سر حرف بعد، پ، ت همین جور دانه دانه تا آخر. بعد تشدید و بعد مدّ و بعد تنوین و فتحه و ضمه و کسره و در حدود دویست

تا علامت را این بچه باید یاد بگیرد تا بخواند "آب". در حالی که برای خواندن آب دو تا علامت بیشتر لازم نیست باقی را باید برای بعد گذاشت. با همین الف و ب اگر یاد بگیرد بابا را می تواند بنویسد، همین طور که حالا در کتاب های ابتدائی می کنند. بهر حال طرز دیگری یادش بدهند، روز دیگر یادش می رود. شروع می کردند و اکثر بچه ها همین جور حیران می ماندند که اصلاً اینها چیست و اینها را برای چه باید یاد بگیرد. بعضی بچه ها هم حواسشان جای دیگری بود. بچه دنبال بازی است دیگر. از همان اولش یاد نمی گرفت. آقا مصیبتی اینها داشتند برای این که این مقدمات را به این بچه یاد بدهند و همین جا ماهها این بچه گرفتار می شد می ماند و مادر من می گفت که بعضی بچه ها را دوست داشت. این بچه ها مثل بچه های خودمان بودند فرق نمی کرد. بچه کوچولوی معصوم بی گناه، می آمد با قریون صدقه می گفتیم، نازش می کردیم، خواهش می کردیم، می خندیدیم، بعد اوقاتمان تلخ می شد، بعد صدامان بالاتر می رفت، بعد وشگونش می گرفتیم، بعد داد سرش می زدیم، بعد بچه می ترسید، بعد خودش را خراب می کرد، بعد ما تو سر خودمان می زدیم و این باز هم نمی شد.

خلاصه نعش ما، و این بچه از این کلاس می آمد بیرون. نتیجه، بین بیست تا سی درصد بعد از یک سال از کلاس اول می رفتند به کلاس دوم، هفتاد درصد می ماند. سال دوم شروع می کردیم، یک مقداری هم باز نوپا می آمدند. خوب آنها حسابشان جدا است. حالا این هائی را که یکسال را تمام کرده بودند سال دوم شروع می کردیم. دوباره همین بازی بود. بعضی ها اصلاً یاد نگرفتند. من دیدم آدمی را که سالها رفته مدرسه و بالاخره الفبا را یاد نگرفت که نگرفت که نگرفت. سال دوم هم باز سر و کله و باز گرفتاری و باز همان بدبختی. یک بیست درصدی، بیست و پنج درصدی این هم بعد از دو سال خواندن. چون مشکل بود واقعاً این دوره و می دیدند این بچه ها پیش نمی روند، یکسال سوم هم با آنها موافقت می کردند. به خصوص که آنوقت شرط سن هم مطرح نبود. گاهی اصلاً بچه بزرگ می آمد مدرسه. سال سوم هم باز یک ده درصدی، پنج درصدی، ده درصدی از آن بچه های سه ساله می رفتند بالا، باقیشان را پس می فرستادیم خانه شان و می گفتیم: برو خانه به بابات بگو یا به ننه ات بگو که تو کورذهنی، ملا نمی شوی و می آمدند بیرون.

حالا مطلب اصلی دقیقاً همین است که بچه را نباید گذاشت به اینجا برسد، که فکر کند اینها اصلاً به چه درد می خورد؟ و من چقدر باید یاد بگیرم؟

چند تا است اینها؟ و چقدر اینها را باید بخوانم؟ نه. همین کاری که برای بچه های بزرگ تر می کردند من یادم است. خدا رحمت کند مرحوم میرزا را، مرحوم میرزا عبدالعظیم خان قریب بین شاگردهایش معروف بود به جناب میرزا. مرحوم میرزا دستور نوشته بود همین جوری، یعنی شروع می شد از این که حروف القبای فارسی و حروف شمسی و حروف قمری و شدت و مدت و تنوین و نمی دانم چه و کتابت همزه و همزه را چه جور می نویسند و قواعدش، و نمی دانم از این حرف ها. و بعد تازه کلمات فارسی بر نه قسم است: اسم و صفت و عدد و کنایه و چه و چه و چه، و بعد اسم بر چند قسم است: اسم ذات، اسم معنی، اسم خاص، اسم عام، اسم معرفه، نکره، مفرد، جمع، بسیط، مرکب، و . . . همین جور بگو. بچه اصلاً نمی فهمید این به چه درد می خورد. خوب، اینها را حفظ کنند که چی؟ این است که هیچ کس دستور یاد نمی گرفت و هر سال می آمدند از آن اول شروع می کردند. . . اسم ذات و معنی و عام و خاص و معرفه و نکره. به صفت نرسیده سال تمام می شد.

(فرار از مدرسه - ورزش)

سال تحصیلی ۱۶/۱۷ بنده تصدیق سیکل گرفتم. سال تحصیلی ۱۷/۱۸ را که کلاس چهارم بودم اکثر اوقات جای شما خالی مدرسه نمی رفتیم و راه می افتادیم توی خیابان ها و تمام تهران آن روز را بنده به پای پیاده می گشتم. تمام بازارها، باغ ایلچی، سرقبر آقا، خیابان مولوی، سید نصرالدین، خانی آباد، نمی دانم تمام این جاها را می گشتم و بعد هم ظهر برمی گشتم خانه دوباره عصر برنامه به این ترتیب ادامه داشت تا وقتی که خبر دادند به خانه که این بچه غایب است و پدر خیلی اوقاتش تلخ شد و بعد هم من راست گفتم. گفتم من این مدرسه نمی روم. این مدیرش شمر است و خلاصه این به درد کار من نمی خورد و پدرم گفت نه حتماً تو باید بروی همین جا و هیچ چاره ای نیست. البته وسط سال هم که نمی شد از آن مدرسه بیرون بیائیم. خلاصه بدون اینکه اقدامی کنند به سرنوشت ما رضا دادند، و یک روزی به خاطر من هست . . . [این مدیر] من را خواست توی دفتر و خودش هم چون آدم قوی هیکلی بود نسبتاً گفت که پسر جان من یک چیزی می خواهم به تو بگویم (حالا روش ها را ببینید). گفتم بله بفرمائید. گفت برو ورزش کن. اگر ورزش نکنی من اینجا می نویسم، پشت این میز مدیر مدرسه می نویسم به تو می دهم، که تو تا سال

دیگر این وقت مرده ای، تمام! بنده هم آدمی بودم که حرف در من اثر می‌کرد. خصوصاً حرف بزرگتر. من مرگ را جلو چشم خودم دیدم. خلاصه راه افتادم و گریه کنان با حالتی از در آمدم بیرون که فراش که آمد بپرسد چه شده، زدم تخت سینه اش که برو. زار زار گریه کنان در وسط روز آدم خانه. پدر گفت چه شده، گفتم هیچ مدیر من را خواسته و گفته تو اگر ورزش نکنی می‌میری. حالا این وحی مُنزَل است، این آیه آسمانی است که آمده؟ خوب چکار کنیم باباجان؟ پیر مرد بیچاره گفت چکارکنیم آقا جان؟ گفتم من می‌خواهم ورزش کنم. ورزش باید بکنم. چه ورزشی؟ نه ورزشگاهی هست، نه باشگاهی هست، نه چیزی. زورخانه هم که من نمی‌توانستم بروم با آن ریخت و با آن هیئت. و خلاصه یک قوم و خویش داشتیم از همان هائی که نجار بودند و ورزش کار و قوی پنجه و گردن کلفت و اینها. قرض و قوله و این طرف و آن طرف برای ما بهر بدبختی بود یک جفت میل و یک تخته شنا فراهم کردند. و عرض کنم که یک حاج مهدی هست که آن هم فامیلش محبوب است و قوم و خویش، نوه عمه من می‌شود. سنش دست کم از من ده سال بیشتر است و سواد هم ندارد. این نجار بود و من داداش به او می‌گفتم، داداش مهدی به او می‌گفتم. این آمد و "شنو" رفتن و میل گرفتن را یادمان داد. حالا من تخته شنا را گذاشته ام، گفت باید شنا بروی و این طوری می‌روی. شنا رفت ولی بنده رفتم پائین دیگر نتوانستم بیایم بالا. عضلات اصلاً توانائی این را نداشت که من بتوانم همان یک دفعه هم به نیروی بازویم، تنه ام، تنه که نه، فقط بالاتنه را بکشم بالا.

ولی بهر جهت تصمیم قطعی بود و باید این کار را می‌کردم و شروع کردم به ورزش. شروع به ورزش با جدیت هرچه تمام تر درحالی که سنین بلوغ هم درست در همین روزگار شروع می‌شد و این بزرگ ترین خدمت این آقا مدیر بود. و یک مرتبه رشد زیاد سنی در او ان بلوغ شروع شد و رشد عضلانی هم همراه ورزش آمد. و ورزش کارش بجائی رسیده بود که سه چهار ساعت در روز ورزش می‌کردم. صبح من وقتی که می‌آمدم دیگر شنا رفتنم شمردن نداشت، یا میل گرفتنم شمردن نداشت. ساعت می‌گذاشتم که یک ساعت مثلاً میل بگیرم. یا شنا رفتنم همین طور. یادم است یک قصیده‌ای داشت هاتف اصفهانی در مدح علی ابن ابی طالب:

سحر ازسوی خاور تیغ اسکندر چو شد پیدا / عیان شد رشفه خون از شکاف جوشن دارا
دم روح القدس زد چاک در پیراهن مریم / نمایان شد میان مهد زین طلعت عیسی
اولش وصف صبح است و بعد گریز می‌زند به مدح علی ابن ابی طالب. الان

عرض می‌کنم:

هژبر سالب غالب علی ابن ابی طالب / امام مشرق و مغرب، امیر یثرب و بطحا این قصیده را من حفظ داشتم. اولی هم که با آن آشنا شدم توی کتاب "امیرارسلان" و کتاب های افسانه بود. چون مسئله آشنائیم با این افسانه ها فصل دیگری است و بعد باید حرف آن را بزنم. عرض بکنم که من این قصیده را می‌خواندم، با هر بیتش هشت بار شنا می‌رفتم بلند می‌خواندم سحر، درست مثل زوخانه، بلی.

(تعطیلات تابستانی)

. . . [در تعطیلات] برای بچه های شهری دو سه راه وجود داشت. یکیش این بود که بچه هائی که یک قدری از لحاظ استعداد پائین بودند و به تحصیلات خوب نرسیده بودند نمره هاشان خوب نشده بود، مکتب خانه هائی بود که اینها را می‌گذاشتند مکتب و اینها می‌رفتند آنجا به یک صورتی وقتشان را می‌گذراندند. دسته دیگری که مشغول می‌شدند کسانی بودند که بیشتر کاسبکار بودند یا پدرشان مغازه ای داشت، دکانی داشت، کسبی می‌کرد، فروشنده ای بود، بازار می‌رفت و امثال اینها. بچه را هم می‌بردند آنجا و دم دست پدرش کمک به پدرش می‌کرد یا لاقفل مزاحمت برای مادرش فراهم نمی‌کرد. من پدرم کاری هم نداشت. او کارهایش را تمام کرده بود و در حقیقت خودش را بازنشسته کرده بود و نشسته بود خانه. بنابراین بنده همین طور می‌ماندم و مادرم بود که می‌رسید به این کارها. قوم و خویش های زیادی داشت که همه شان، اکثرشان، کار نجاری داشتند و من هم علی‌رغم ضعف جسمانی که داشتم به علت شاید همین کوچک بودن جثه و ضعیف بودن از کارهای زوردار و کارهائی که متضمن قوت بدنی و زور بازو بود خوشم می‌آمد خیلی. در حقیقت مثل چیزی که آرزو داشتم به آن برسم.

این است که بسیار وقتی که می‌دیدم که این نجارهای نسبتاً قوی هیکل الوارهای بلند و بزرگ را بلند می‌کنند و کول می‌گیرند و می‌گذارند و اره دو سر می‌کشند و پای دستگاه نجاری ایستاده اند و چوب می‌برند، مثلاً تمام کارهای زوردار، از این کار خیلی خوشم می‌آمد و علاقمند بودم. به همین دلیل او یکی از اقوامش را دید. یک دائی داشت و خواهش کرد که اگر ممکن است

این پسر من بیاید، کارخانه ای داشت، کارخانه بزرگ نجاری داشت، بیاید پسر من آنجا. و ما هم رفتیم. طرف علاقه من هم بود. طبعاً به همین دلیل خیلی زود به سرعت می‌رفتم آنجا. جای وسیعی بود. یک کاروانسرای بود برای خودش، زیر طاقی‌هایش همه دستگاه بود و کارگر کار می‌کرد. و بعد خود تمیز کردن آن کارخانه مقدار زیادی طول داشت. و چون آنجا وسعت میدانی هم داشت که بچه خوب بتواند هر جا که می‌خواهد بدود و خودش را خسته کند، دوست داشتم از شروع کار آب و جارو بگیرم و بعد پوشال جمع کردن و بعد پادوئی یعنی ابزار دادن به دست کارگرها و نمی‌دانم سریشم گرم کردن و بعد کم‌کم یکی یکی ابزارهای نجاری را دست گرفتن و چوب قطع کردن و بعد چوب بریدن و بعد کم‌کم کارهای دیگر، که البته چند تابستان، تابستان‌های متوالی طول کشید نه این که یکبار. ولی بردند ما را گذاشتند آنجا. و بنده هم بسیار خوشحال، صبح می‌رفتم و شب خسته و مانده بر می‌گشتم. گاهی هم بسکه اره کشیده بودم دست‌هایم تاول می‌زد و این تاول‌ها را دوست داشتم که این در نتیجه کار و کوشش بوده که این به این صورت شده.

و رویم رفته زندگی مطلوبی به این ترتیب داشتم در تابستان. اما این کار به صورت متوالی و کامل ادامه پیدا نکرد. شاید به علل دیگری من بعد این کارخانه را عوض کردم. یک دائی دیگری داشتم، او جای دیگری کار می‌کرد. یک تابستان رفتم پیش او. یک پسرعمه‌ای داشت مادرم که او هم باز مغازه نجاری داشت. یک مدتی رفتم پیش او. و بعد یک سالی یادم است که یک تابستانی یک قوم و خویش نسبی داشتیم که شوهر یکی از اقوام مادر من بود، شوهر دخترخاله اش مثلاً بود. این در اداره صناعت آن روز که در مدرسه کمال الملک دائر بود آنجا کار می‌کرد. و من شنیده بودم که آنجا یک دستگاه مفصلی بود که زری و مخمل می‌بافتند و اینها کارهای انتفاعی نبود طبعاً. یعنی فوق العاده از آن روزگار هم بافتن این زری یا مخمل گل و بوته دار که با گل و بوته از زیر دستگاه بافندگی درمی‌آمد گران بود خیلی. و دو تا کارگر باید حتماً سردستگاه کار می‌کردند و یک روز در تمام سرویس کار که کار می‌کردند مثلاً ده سانتیمتر شاید زری می‌بافتند با ترتیبات خاصی. یک کسی "گوشواره کش" بود. به اصطلاح می‌نشست آن بالا ترتیباتی داشت که حالا بنده فرصت گفتنش را ندارم و لازم هم نیست اینجا توضیح بدهم که دستگاه زری بافی و مخمل بافی ترتیب کارش چیست. ولی بهرحال کار نسبتاً پیچیده‌ای بود، احتیاج به استادی و مهارت زیاد داشت. از تهیه تارهایش، رنگ

کردنش، طرح نقشه گل و بوته این و آماده کردن آن دستگاه برای اینکه موقع بافتن گل و بوته خاص را بیرون بدهد. یک نوع کارهائی داشت و ما را بردند توی آن کارخانه و بنده یادم هست که کلاس سوم بودم. چون دوسال کلاس سوم بودم. الان درست به خاطر ندارم که آن سال اولی بود که کلاس سوم بودم یا سال دوم.

در هر صورت، وقتی رفتم آنجا و دیدم که بچه‌های قدم و احياناً بی سواد نشسته اند "گوشواره کشی" می کنند و یک دستمزد خیلی مختصری هم می گیرند و بنده از روز اول، خیلی خیلی از بچگی شاید، به دلیل اینکه پدرم سالخورده بود و کاری نداشت، به نظرم می آمد که من باید هرچه زودتر از سر سفره پدرم بلند شوم و خودم باید کار بکنم و زندگی خودم را خودم اداره کنم. حالا این اخلاقاً به ارث رسیده بود از پدر من که او هم از بچگی کار کرده بود، یا این که روش تربیت ما طوری بود که این فکر را در من القاء کرده بود به درستی نمی دانم. ولی بهرحال حس می کردم که یک بچه‌ای هم سن من و هم قد من، نشسته آنجا و کار می کند و دستمزدی هم می گیرد که آن دستمزد هم آن روز خیلی مقدار نا قابلی بود، مثلاً ماهی ده تومان، نمی دانم نه تومان، در سال‌های ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ولی خوب پولی بود. بهرحال این بچه اگر خانواده ای داشت نه تنها خرج خود این بچه در می آمد شاید کمکی هم از همین مبلغ ناچیز به خانواده اش هم می شد. وقتی که قند مثلاً سه کیلویش دوازده قران بود یا روغن مثلاً یک من چهارده قران بود، خوب نه تومان حقوق، نسبتاً پول بدی نیست. . . .

(مرتضی کیوان - حزب توده)

. . . [خروج من از حزب توده] در حدود سال ۳۴ بود وقتی که سازمان افسری را گرفتند. و البته ضربه بسیار شدید دیگری هم در این ماجرا به من خورد. و آن این بود که یکی از دوستانی که در همان دوره های دبیرستان و از سال چهارم دبیرستان، در مدرسه مروی در سال تحصیلی ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، با من آشنا شده بود و دوست من بود، مرتضی کیوان بود. اهل قلم هم بود و اهل نگارش هم بود و به خصوص حق عظیم به گردن نسل هم سال من دارد. کسانی که قلم در دست دارند تقریباً همه تربیت شده کیوان هستند، نه از این نظر که او حق

استادی به گردنشان داشته باشد، خیر. ولی این بچه استعداد خاصی داشت در این که هرکسی را در راه و روشی که دارد و در استعدادی که نشان می‌دهد تشویق کند و او را به رفتن در راه وادارد. و از این لحاظ واقعاً یک استعداد طبیعی و یک شم طبیعی داشت. خود من دست به قلم شدنم مقدار زیادی مدیون او است و امیدوارم که وقتی که موقع آن شد به ادای این مطلب برسیم. بهر حال این بچه که اگر سه ماه بعد می‌گرفتندش پنج شش ماه حبس بیشتر نداشت، جزء دسته اول گرفتارشده، برای اینکه "کوپل" سازمان افسری بود و آن خانه ای را که اینها در آن فعالیت می‌کردند او اجاره کرده بود. او را گرفتند و ناحق و نا روا تیربارانش کردند، جزو دسته اول. او را کشتند و سال‌ها گذشت حتی هنوز است دل من و وجدان نا آگاه من، ضمیر نا بخود من، هنوز این مرگ را نپذیرفته است، و هرچندگاه یک بار خواب می‌بینم که مرتضی کیوان زنده است یا مثلاً ضعیف است باید پرستاری بشود، باید مواظبت کنند تا حالش خوب بشود. هیچ وقت من در درونم نتوانستم این را باور کنم و این را تحمل کنم. من گرفتاری که دارم این است که یکی از تشویق کنندگان مرتضی کیوان برای ورود در حزب و حتی یکی از دو معرف او به حزب خود بنده بودم و به این دلیل واقعاً فوق العاده احساس ناراحتی می‌کنم، به خصوص در روزگاری که می‌بینیم که بعد این اساس تا چه اندازه سرهم بندی بوده است و مبتنی بر مسائلی که ما از روی ساده دلی فکر می‌کردیم که اینها اسطوقسی دارد و اساسی دارد و استحکامی دارد. در حالی که بعد هم واقع امر وقتی که پیدا شد و بر ما آشکار شد دیدیم نه آنجا هم خبر تازه ای نیست و همان وضعی است که بود. این دلائل باعث شد که من دیگر به کلی کناره گرفتم از این ماجرا، و یکسره رو کردم به کار خودم که مربوط به مسائل ادب بود. . . .

در حزب توده هم بیشتر فعالیتی که می‌کردم همان طوری که عرض کردم فعالیت قلمی بود و فعالیت فرهنگی بود و روزنامه نویسی بود. مثلاً در تشکیلات هرگز سعی نکردم که مسئولیتی پیدا کنم. در حالی که ترقی حزبی مربوط بود به مسئولیت تشکیلاتی. و از این گذشته حتی همان وقت مثلاً بعضی از آنهایی که خیلی آتششان تند بود گاهی از من خرده گیری می‌کردند، مرا مورد انتقاد قرار می‌دادند که رفیق چرا حافظ مثلاً می‌خوانی، یا تو چرا نظامی می‌خوانی. البته من هیچ وقت اعتنائی به این حرف‌ها نکردم و فکر می‌کردم، بدون این که واقعاً خیلی عمیق باشم در این مسائل، ولی به طور سطحی فکر می‌کردم که بهر حال چه مملکت مارکسیست باشد چه هر چیز دیگر باشد این

بزرگان را باید شناخت و مملکت نمی تواند این ها را از دست بدهد. البته به طور مبهم می دیدم که بزرگان خود اتحاد شوروی همه مورد تقدیس و تکریم اند و بنابراین هیچ دلیل ندارد که آثار بزرگان ما را، ما نخوانیم. این است که از اول دنبال این کار بودم و چیزی که مورد توجه من بود یعنی چیزی که بلندپروازی من، درحقیقت، از روزی که تحصیل عالی کردم، در نتیجه دیدن مقام معنوی استادان برجسته دانشگاه و احترامی که خودم شخصاً برای آنها قائل بودم، به نظرم آمد که بالاترین مقامی که کسی ممکن است داشته باشد همین است که در آن وضع و موقع اجتماعی قرار بگیرد که مثل این استادهای من طرف احترام باشد. من در دانشکده ادبیات مثلاً تا وقتی که در دوره دکتری بودیم و زن و بچه داشتیم و تحصیلات مفصلی کرده بودیم و اینها، جلوی استادمان نمی نشستیم یا دستش را می بوسیدیم و با کمال میل. یعنی استاد به ما نمی گفت بیائید دست من را ببوسید. ما خودمان این کار را می کردیم، و این را اسباب افتخار خودمان می دانستیم. . . . همیشه سرمشق من در زندگی، که البته من کوچکتر از اینم که بتوانم طرف نسبت با چنین کسانی، چنین بزرگانی قرار بگیرم، مثلاً مرحوم دهخدا بود که به عنوان مثل اعلای آدمی که فکر می کردیم که خوب این آدمی است که حق است آدم یک چنین کسی سرمشقش باشد در زندگی. یا مرحوم قزوینی مثلاً، مرحوم فروزانفر بود، مرحوم بهار بود مثلاً، مرحوم بهمنیار بود، مرحوم جلال همائی بود.

(مجله سخن - سخنوری)

بعد از ۲۸ مرداد و بعد از این که مدت ها بدون امضاء ما چیز نوشته بودیم، خوانندگان مجله های ماهانه و مباحث ادبی دیدند یک اسمی از زمین سبز شده به نام محمد جعفر محبوب که این مقاله می نویسد و یک چیزهایی می گوید. این است که من دعوت شدم به همکاری با مجله سخن، بعد از این که صدف تعطیل شد. اول عبدالرحیم احمدی آشنائی پیدا کرد با آقای دکتر خانلری و رفت و توی هیئت تحریریه سخن می رفت و می آمد. توی یک اداره هم بودیم، توی اداره تندنویسی. یک روزی آمد گفت که بیا امشب برویم منزل آقای خانلری. گفتم من نمی آیم. گفت چرا نمی آئی؟ گفتم من نمی آیم دیگر. برای چه؟ گفتم من مجله دوست ندارم کار کنم. کارهای مجله و اینها را نمی خواهم بکنم.

گفت ای بابا تو مضایقه نکن. تو را بخدا بیا. خواهش می کنم، نفس من را شهید نکن، من از طرف تو قول داده ام. گفتم که خوب بیجا کردی قول دادی، من نمی آیم. البته شوخی می کردم چون دوستش می داشتم و نمی توانستم رویش را زمین بیندازم. گفت نه دیگر اذیت نکن و بیا برویم. گفتم خیلی خوب، من می آیم ولی از حالا بدان که من لام تا کام حرف نمی زنم و چیزی هم قبول نمی کنم. من حوصله چیز نوشتن توی مجله ندارم. گفت باشد. تو فقط بیا که من گفته ام تو را می برم، تو بیا و دیگر باقی به عهده خود تو است. هر کاری می خواهی بکن که من خراب نشوم. گفتم خیلی خوب. رفتیم و سال ها هم ادامه پیدا کرد رفتن ما. وضعی بود و جلسه ای بود و شامی میداد آقای دکتر خانلری و بعد هم می نشستند و می گفتند و می شنیدند دوستان.

و یادم است که یک تابستانی بود و ماه رمضان هم بود و شب در یک باغچه ای در یکی از این کوچه های پیچ در پیچ پشت پل رومی به نام کوی دوست. ایشان باغچه ای داشتند و توی این باغچه یک فرش انداخته بودند توی حیاط که حیاط هم حیاط باغچه بود و طبعاً زیرش شن و روی شن ها یک فرشی. فرشش هم نخ نما بود و فرشی که دیگر قابل این که توی خانه بیندازند نبود دیگر. در حقیقت فرشی بود که باید همان بیرون باشد و پا بخورد تا از بین برود. یک فرش ازغندی خراسانی بود و دوستان هم آنجا نشسته بودند می گفتند و می شنیدند و بنده هم مثل برج زهرمار فقط سلام و علیک کردم، رفتم آنجا نشستم. نشستند و دوستان گفتند و شنیدند و گاهی هم چاق سلامتی با دوستان می کردیم ولی وارد در مباحث و گفت و شنید نمی شدم و نشسته بودم که بعد هم بلند شوم خداحافظی کنم بیایم. آخر سر، خود آقای دکتر خانلری، اواخر شب بود، که فرمودند بله، از این مجله سخن هم یک قدری ایراد می گیرند و آن اینست که دوستان، یعنی کسانی که می خوانند این را، می گویند که این همه اش ترجمه شده. . . . این صحبت ها را کردند و دیگر چون آخر وقت هم بود من دیگر طاقت نیاوردم و گفتم که خوب جناب دکتر، حالا ایشان وزیر هم بودند آن وقت، یا معاون وزارتخانه یا وزیر بودند، سمتی داشتند، سناتور بودند، و جزو رجال بودند بهرحال، گفتم که والله آقای دکتر این دلیلش این است که شما هیچ وقت خودتان نخواستید یا دوستان نخواستند، من نمی دانم. گفتم این قالی که اینجا زیر پای ما افتاده این قالی دانه دانه آن تار و پودش و این گل های نسبتاً ریزی که در سرتاسر این قالی می آید، دانه دانه اینها اسم دارد. هر کدام از اینها یک اسم دارد. و آن قالیبافی که می ایستد نقشه را می خواند، بچه هائی

که می‌نشینند قالی می‌بافند، نقشه را که نمی‌بینند. نقشه دست قالی باف است. این قالیباف نقشه را که می‌خواند دانه دانه این گل‌ها را به اسم برای اینها می‌خواند و اینها به همان ترتیبی که او می‌خواند این نقشه را می‌بافند. این اسم‌ها هیچ‌جا نوشته نشده، و این روش کار اینها هیچ‌جا گفته نشده. . . . من همان‌جا گفتم که حالا خیال نفرمائید که فقط همین است، هرچیزی را که این دور و بر ما ببینید عین همین است، منتهمی ما توجه به آن نداریم. مثلاً در این شب‌های ماه رمضان یک مراسمی برگزار می‌شود در قهوه‌خانه‌های جنوب شهر به نام سخنوری. و درباره این سخنوری، که فکر می‌کردند نوعی مشاعره است، یک مقداری اطلاعات راجع به آن دادم که ظاهراً برایشان بکلی تازگی داشت. برای اینکه چون اسمش سخنوری است یا فکر می‌کردند نقالی است یا یک چیزی مثل مشاعره است و هیچ‌کدام از اینها نبود. گفتم که چنین است و چنان است و مربوط به یک سلسله درویشی است و رقابت است و مسائلی گفتم. گفتم الان هست. کافی است یک نفر برود خیابان مولوی. منتهمی شبش را تا صبح باید صرف کند. برای اینکه این مراسم در شب صورت می‌گیرد، شب تا صبح را باید صرف کند، و یک گزارش تهیه کند بردارد بیاورد از آن سردمی که می‌بندند و ترتیباتی که می‌دهند و این حرف‌ها، و این می‌شود مقاله‌ای. این را من گفتم و آخر شب که دوستان می‌خواستند بروند دیدم که دکتر خانلری گفت که من با شما کار دارم. مرد محترم استاد خود من هم بودند و در هر حال من خانه اش آمده و مهمان او هستم. گفتم چشم. گفت که من از خود شما می‌خواستم خواهش کنم که راجع به این سخنوری یک چیزی شما تهیه کنید. گفتم چشم. با اینکه شرط کرده بودم دیگر، گفتم چشم. عرض کنم که رفتم و به ترتیبی که می‌دانستم دست به کار شدم. چون با یکی از این سخنورهای پیرمرد آشنا بودم. عموحاجی بود مال محل ما، که سخنور قدیمی بود، و گفتم که رفقایش را ببیند و بپرسند توی کدام قهوه‌خانه سخنوری است. و قهوه‌خانه اش را پیدا کردیم و قهوه‌خانه اش در خیابان مولوی است و مهدی خانی بود معروف به مهدی بلبل و مهدی بلبل می‌گفتند برای اینکه زبانش می‌گرفت. به این دلیل می‌گفتند بلبل. حتی یک روزه خوانی هم بود که زبانش می‌گرفت. جزء خانواده سادات شیرازی، آقا سیدهاشم و این‌ها بود. مرد کوچک اندام پیرمردی، در دوره بچگی من پیرمرد بود. به دلیل این که زبانش می‌گرفت به او می‌گفتند عندلیب السادات، همان باز بلبل می‌شد. و این‌ها معتقد بودند، آن عندلیب السادات می‌گفت، که از برکت

وجود امام است، معجز امام است که کم من وقتی می خواهم حرف بزنم به طور عادی زبانم لکنت دارد و نمی توانم حرف بزنم. ولی وقتی که می رفت روی منبر و روضه می خواست بخواند، زبانش نمی گرفت. این مهدی خان هم کارگر خیاط بود، کارگر خیاط خیلی درجه یکی هم بود، و در پیرایش کار می کرد که آن روز توی لاله زار بود و خیلی اسم و رسم داشت. توی خیاطخانه پیرایش استادکار بود. بعد این کار را رها کرد بسکه عاشق سخنوری بود رفت پیشخدمت شد در وزارت پست و تلگراف، چون آنجا ساعت فراغت داشت. یک قسمت از سال، یعنی، یازده ماه این شعرهای سخنوری را حفظ می کرد برای اینکه یک ماه سردم بیند و آنجا سخنوری کند. مهدی خان هم زبانش می گرفت موقع حرف زدن، ولی توی سردم که بود و شروع می کرد به سخنوری و خواندن شعرها دیگر زبانش نمی گرفت. خلاصه اینها رفتند. و سید اکبر نقاشی بود که او هم سخنور بود. عموحاجی سید اکبر را دید و از سید اکبر که پرسید، گفت بله مهدی بلبل سردم بسته است و قهوه خانه فلان است. و خانه اش را پیدا کرد در کوچه آبشار. و رفتیم و گفتیم که ما یک شب می آئیم. و یک شب بلند شدیم، با یکی دو تا از بچه های محل دروازه شمیران، با عموحاجی و با سید اکبر نقاش و اینها، رفتیم جایی که مهدی خان سردم بسته بود. لباس مناسبی هم تن کردیم که توی قهوه خانه مثل نخود توی شله زرد خیلی آشکار نباشد. رفتیم و او هم عزت کرد و حرمت کرد. و البته عموحاجی هم هیچ نگفته بود که این مثلاً دانشگاهی است یا کیست. خوب آمدند ما را که مهمان بودیم بردند توی سردم نشانند و قوری چای فصل به فصل آوردند و گفت و شنید. و بعد هم عموحاجی برای اینکه پیر دیرکار بود به او تکلیف کردند که یک مقداری بخواند. و یک مقداری سخن خواند و یک مقداری غزل خواند و جریان ادامه پیدا کرد تا ساعت چهار صبح و تا آن وقت ما آنجا بودیم. بعد هم با مهدی خان قرار گذاشتیم و او را دیدیم و بیاض های سخنوری او را گرفتیم و مدارک را گرفتیم و ترتیباتی و سه تا مقاله بنده منتشر کردم تحت عنوان سخنوری در دوره نهم مجله سخن.

آن سه تا مقاله شهرت بسیار پیدا کرد و بعد هم معلوم شد که فرنگی ها که دویست سال بود راجع به تعزیه اطلاعات کافی و وافی داشتند، راجع به سخنوری اصلاً اطلاعی نداشتند و پروفیسور مایر، "فریتس مایر"، استاد سوئسی آلمانی زبان، که آن روزها برای مطالعات یعنی مطالعات علمی در تهران بسر می برد، یک روز دیدم تلفن کرد منزل ما که من با شما کار دارم و می توانم

شما را ببینم؟ گفتم بله و قرار گذاشتیم. ضمن ملاقات گفت این مقاله سخنوری شما را من خوانده‌ام و اروپائی‌ها از این اطلاع ندارند و من می‌خواستم ببینم اگر شما اجازه می‌دهید این را ترجمه کنم به آلمانی. گفتم که با کمال میل، من حرفی ندارم و بفرمائید.

(در بارهٔ امیر ارسلان)

. . . اگر فرهنگ را به معنی "کولتور" فرانسه بگیریم، فرهنگ عوام یک دریای ناپیدا کرانه است. . . آن کاری که، مختصر کاری که، بنده کردم یک گوشهٔ خیلی خیلی کوچکی از قسمتِ مکتوبِ داستان های عوام را کوشش کردم که معرفی بکنم. آن هم مثلاً اگر صدتا هست دویست تا هست که در یک مقاله‌ای یک حدسی در این باب زده ام هنوز تعدادش را هم هیچ کس به درستی نمی‌داند. مثلاً بیست تایش را من این کار را کردم و معرفی کرده‌ام، و این در برابر کاری که باید صورت بگیرد بسیار چیز کوچکی و نا قابلی است. اما دربارهٔ متن "امیر ارسلان" که فرمودید البته "امیر ارسلان" چنان که خودتان هم می‌دانید، و از هر ایرانی که یک کمی سنی از او گذشته باشد پرسند، چون حالا دیگر بعد از این که رادیو و تلویزیون و اینها آمد، نحوهٔ سرگرمی های مردم در تمام دنیا از جمله در مملکت ما بکلی تغییر کرده، ولی در روزگاری که وسائل سرگرمی عبارت بود از رفتن به قهوه خانه و نشستن پای نقل یا نشستن زیر کرسی در خانه و خواندن کتاب هائی از قبیل "امیرارسلان" و "حسین گرد" و امثال اینها، معروف ترین داستان عوامانه ای که بوده داستان "امیرارسلان" بوده در درجهٔ اول. در درجهٔ دوم "رستم نامه" بود سومی آن هم "حسین گرد" بود. این سه تا در درجهٔ اول قرار داشت. بطوری که حتی کتابفروش های دوره گرد که می آمدند و داد می زدند با این که کتاب های دیگر هم داشتند، مقدار زیادی همراهشان بود، ولی داد که می زدند داد می زدند "امیرارسلان"، "رستم نامه"، "حسین گرد". اصلاً فریادشان به این ترتیب بود. این نشان شهرت این سه تا کتاب بود. و اولین داستانی هم که من در بچگیم خواندم، که تازه کلاس ششم ابتدائی را شاید تمام کرده بودم یا نکرده بودم، کتاب "امیر ارسلان" بود که مدتها هم از ترس قلعهٔ سنگباران و فولاد زره و مادر فولاد زره و اینها شب ها دچار کابوس می شدم ولی لذت بی نهایتی هم

البته از آن بردم. چون در سنی بود که قوه تخیل خیلی قوی است در آن سنین. و در نتیجه فوق العاده در من اثر کرد. و شاید همان تاثیر باعث شد که من این رشته را دنبال کنم در بزرگی و به خصوص به "امیر ارسلان" بپردازم. بسیار زن ها بودند، من حتی به اسم و رسم بعضی از آنها را می شناسم که اینها تمام کتاب "امیر ارسلان" را از اول تا آخر به عبارات ها، نه این که واقعه و حادثه را به زبان خودشان و با بیان خودشان و جمله های خودشان تعریف کنند، خیر، تمام صحنه را با عبارات نقیب الممالک، با عباراتی که در کتاب "امیر ارسلان" نوشته شده بود برای دیگری تقریر می کردند، من اَلْبَدْوِ اِلَى الْخَتْمِ. و این قدر تاثیر داشت این کتاب. و خواهر کوچک من که ده سال از من کوچک تر است، او تعریف می کرد که یک خانمی بود و گفت این خانم که البته برای من قصه نگفته بود، گفت این خانم این کتاب "امیر ارسلان" را از اول تا آخرش برای من گفت. این قدر اینها نفوذ و تاثیر داشتند و متأسفانه هرچه زمان می گذشت، چون اینها صاحبی نداشتند و هر ناشری برای خودش این کتاب ها را چاپ می کرد، سعی هم می کرد هرچه ممکن است ارزانتر باشد، این است که هرچه ممکن بود کاتب بد خط تر و ارزان تر می گرفتند، تصویرهای کثیف تر می گذاشتند، غلط تویش زیادتر می شد، و هرچه می توانستند از حجم کتاب می زدند. یعنی همه آنجائهایی که در حقیقت تاثیر داشت کتاب، و زبان آوری نقال و توجیه بود برای این که خواننده را با قهرمان داستان همراه بکند، این ها را می زدند و فقط نقاله حوادث را، چارچوبه داستان را باقی می گذاشتند. عوضش اسمش همینطور بزرگ تر می شد، شده بود "کلیات هفت جلدی امیر ارسلان رومی" ولی کتاب از صد و هشتاد هزار کلمه رسیده بود به هشتاد هزار کلمه، یعنی بیش از نصفش را حذف کرده بودند. و خوب این به این ترتیب اصلاً از بین می رفت، اگر این جور بود. در عین حال بر اثر توجه مردم به رادیو و تلویزیون و غیره روز به روز هم این کتاب ها بیشتر از نظر مردم می افتاد و فراموش می شد.

این بود که بنده فکر کردم که یک متن هم از این کتاب منتشر کنم. البته قبلاً چند تا مقاله، چهار تا مقاله در مجله سخن در معرفی این کتاب نوشته بودم و همان معرفی باعث شد که سازمان کتاب های جیبی پیشنهاد کند که من این متن را حاضر کنم برایشان. و بنده هم خودم یک متنی داشتم که چاپ هزار و سیصد و پانزده قمری بود، یعنی نه سال قبل از صدور فرمان مشروطیت در دومین سال سلطنت مظفرالدین شاه قاجار. شاید ده پانزده سالی بیشتر، ده

بسیست سالی بیشتر، از پیدا شدن کتاب "امیرارسلان" نمی گذشت و کتاب نسبتاً خوب بود، متن خوب بود، تصویر خوب بود، خط خوب بود و نسبتاً کامل بود. این را اساس قرار دادم یعنی این را دادم ماشین کردند. خود مؤسسه کتاب های جیبی ماشین کردند و متن ماشین شده را که یک چیز انبوهی هم بود برای من فرستادند. و حسن تصادف این بود که در کتابخانه ملی ملک یک نسخه خطی کتاب "امیر ارسلان" را هم به دست آوردم، به کمک آقای سهیلی. آقای احمد سهیلی خوانساری محبت کردند و این نسخه را (نمی دانم متعلق به شخص خودشان بود یا مال کتابخانه ملک بود) بهرحال به امانت در اختیار من گذاشتند و مقابله کردم. البته شرحش را در مقدمه داده ام. مقابله کردم با "امیرارسلان" چاپی و باز یک مقداری افزوده شد، یعنی حتی آن چاپ هزار و سیصد و پانزده قمری هم یک مقداری کمتر داشت از آن نسخه خطی و آن نسخه خطی بیشتر داشت. یادم نیست که تاریخ هم دارد یا ندارد آن نسخه خطی، یا حدسی زدم که چه وقت نوشته شده یا نه، این در مقدمه هست. بهرحال گویا قدیمی تر از آن نسخه چاپی بود. از مقابله این دو نسخه متن نسبتاً کامل یا احیاناً کامل ترین متنی که تاکنون از "امیرارسلان" منتشر شده بدست آوردیم. . . و این متن منتشر شد.

(استادان محجوب)

در دانشکده ادبیات بیش از دو سه استاد نبودند که حق تعلیم به گردن من دارند. یکی مرحوم پورداد بود که مسائلی که می گفت تازگی داشت برای ما. اوستائی میگفت، فرهنگ ایران باستان می فرمود و فارسی باستان می فرمود. دکتر یارشاطر بود که کار فارسی باستان همان سالی که ما سال سوم بودیم و اوستائی فارسی باستان می خواندیم، قسمت فارسی باستان را به عهده دکتر یارشاطر گذاشته بود که ایشان هم سال سوم و هم در دکتری ما این شهادتنامه را انتخاب کردیم و ایشان به نهایت درجه معلم درجه اولی بود، آقای دکتر یارشاطر، خیلی خیلی معلم خوبی. و هرچه ما یادگرفتیم در فارسی باستان از محبت ایشان بود. و در کار معلمیشان همین بس که وقتی که امتحان کردند در دوره دکتری از همه بچه ها، تشریف آوردند سرکلاس و فرمودند که همه بچه ها قبول شدند ولی بعضی ها به اصطلاح با ارزش متوسط (نمره در دوره دکتری

نمی‌دادند، "مانسیون" می‌دادند به اصطلاح فرنگی‌ها)، بعضی‌ها با "مانسیون" متوسط و بعضی‌ها با درجهٔ خوب و من عادت ندارم که با درجهٔ متوسط نمره رد کنم به دفتر. بنابراین دوستانی که با درجه متوسط قبول شدند اسم برد. سه چهار نفر را گفت شماها تشریف بیاورید یکی دو جلسه دیگر هم ما با هم کار کنیم و بعد من یک امتحان دیگر می‌کنم که حتماً مال شما را هم نمرهٔ خوب رد کنم و همین کار را کرد. من البته جزء کسانی بودم که دیگر احتیاج به این دو سه جلسهٔ آخری نداشتم. ولی ایشان ادامه دادند و نمره‌های همه را با "مانسیون" خوب رد کردند.

مرحوم پورداود هم که عرض کردم کارهایش معین بود و همه می‌شناختند. و خوب، درسش چیزهای تازه داشت. خیلی لطف بی‌اندازه هم به من داشت و خیلی خیلی استاد با ارزشی بود. اما استادی که باید بگیریم که استاد من بود و در این رشته ای که فعلاً کار می‌کنم حق تربیت به گردن من دارد و در حقیقت بهرهٔ کامل را، بهرهٔ اکمل را از او گرفتم او مرحوم استاد بزرگ شادروان بدیع الزمان فروزانفر رحمة الله علیه بود. مرحوم فروزانفر مرد بسیار مسلطی بود، مرد درجهٔ اولی از نظر علمی، درجهٔ اول از نظر داشتن حفظ قوی، سرعت انتقال، نحوهٔ بیان، موشکافی، و دقت نظر. و بسیار شرایط در این مرد جمع بود. تسلط به کلاس، روز اول اسم تمام شاگردهایش را یاد می‌گرفت و بعدها مطالعهٔ دقیق می‌کرد در باب این که هر کدام از این شاگردها چه صفاتی و چه خصوصیتی دارند، چه زبان‌هائی بلدند، کجاها کار می‌کنند، حتی با خانواده شان روابطشان خوب است یا بد است، در چه اداره ای کار می‌کنند و در کدام اداره نفوذ دارند، چه می‌کنند، چه نمی‌کنند. تمام این جزئیات را می‌دانست استاد و به این ترتیب بود که دانه دانه شاگردهایش را کاملاً و بطور دقیق می‌شناخت. و از این گذشته هیچ شاگردی نبود در هیچ درجه‌ای از علم و اطلاع که به کلاس مرحوم فروزانفر بیاید و از کلاس او بهره مند نشود. مثلاً ما دانشجویان داشتیم، اولاً دورهٔ دکتری. در دوره دکتری که دیگر سطح علمی فوق العاده با هم تفاوت دارد. یک دانشجو پریروز از مدرسه درآمده می‌آید آنجا؛ یک دانشجوی دیگر بیست سال مثلاً سابقهٔ تدریس و تعلیم و کار و فعالیت و تحقیق و این مسائل دارد، یکی سابقهٔ اجتهاد دارد مثلاً. آقای دکتر سید جعفر شهیدی وقتی به صورت دانشجو تشریف آوردند به دورهٔ دکتری ادب فارسی، زبان عربی را مثل زبان مادریشان حرف می‌زدند و تحصیلات عمیق عربی هم داشتند و کربلا و نجف درس خوانده بودند، شاید به درجهٔ اجتهاد

هم رسیده بودند. آقای دیگری بود، آقای دکتر مهدوی دامغانی بود که ایشان دوره کاملی از ادب عرب را پیش آدم هائی نظیر مرحوم علامه قزوینی مثلاً این را خوانده بودند. ایشان می آمدند سرکلاس. دکتر امیرحسین آریانپور تحصیلاتش را در امریکا کرده بود علوم تربیتی و فلسفه و این مسائل را در امریکا خوانده بود. انگلیسی بسیار پاکیزه‌ای بلد بود، فارسی بسیار تمیزی می نوشت، کتاب تألیف کرده بود و کار کرده بود. ایشان می آمدند سرکلاس. امثال اینها کم نبودند. شاعر، مظاهر مصفا بود. شاعر خوبی بود. می آمد سرکلاس، دیگران همین طور. و اداره کردن یک چنین کلاسی و این که الان بنده ادعا می کنم و این ادعا را به چشم دیده‌ام که این دعوی را دارم که این قبیل دانشجویان از محضر استاد بهره می بردند و چیز یاد می گرفتند.

نقد و بررسی کتاب

عباس میلانی*

سمرقند

Amin Maalouf
Samarkand
Tr. by Russell Harris
New York, Interlink Books, 1996.

"سمرقند" رمانی است تاریخی و به رغم اهمیت رمان تاریخی در تاریخ تحول رمان، و به رغم رغبت همه جانبه نویسندگان ایرانی به سنت رمان، معدوداند ایرانیانی که در این زمینه آثاری ماندگار بجا گذاشته باشند. در واقع باید تعارف را کنار گذاشت و گفت ذبیح الله منصوری موفق ترین و پُرکارترین نویسنده ایرانی در عرصه رمان تاریخی بوده است. حتی شاید بتوان ادعا کرد که کم لطفی جامعه روشنفکری به آثار کسانی چون منصوری، مستعان و صدرالدین الهی و نگاه اغلب تحقیر آمیز منتقدان به رمان های تاریخی که بیشتر به شکل پاورقی انتشار می یافت، همه سبب شده است که در پنجاه سال اخیر "رمان تاریخی" در ایران اعتبار هنری چندانی نیابد. هرگاه کم عنایتی به این نوع ادبی را در پرتو ویژگی های تاریخ ادب پارسی بنگریم، آنگاه سرنوشت رمان تاریخی

* استاد و رئیس گروه علوم سیاسی در کالج نتردام. آخرین اثر دکتر میلانی با عنوان: *Tales of Two Cities: A Persian Memoir* اخیراً توسط انتشارات Mage منتشر شده است.

در ایران حتی حیرت آورتر جلوه می کند. اگر این قول لوکاچ را بپذیریم که رمان تاریخی همزاد "رواج آگاهی ملی" و "رونق اندیشه های روشنگری"^۲ است، آنگاه باید پرسیم که نقش رمان نویسان ایرانی در شناخت و ترویج این نوع آگاهی چه بوده است؟ آیا نباید پذیرفت که در حالی که نویسندگان به اصطلاح روشنفکر در راه صیقل دادن شکل رمان ایرانی گام برمی داشتند، پاورقی نویس ها، که انگار در سلک روشنفکران راهی نداشتند، در کار شناخت و ترویج این آگاهی ملی بودند؟ اقبال گسترده مردم به آثار رمان نویس های تاریخی خارجی، یعنی کسانی چون رومن رلان و جرجی زیدان، را تا چه حد باید نتیجه کم کاری نویسندگان ایرانی در زمینه رمان تاریخی دانست؟

مورخان و منتقدان غرب این روزها درگیر بحثی جالب در زمینه رابطه روایت تاریخی با روایت رمانی اند. می گویند هر روایت تاریخی بالمال نوعی روایت رمانی است و هر رمان هم، خواهی نخواهی، حقایق تاریخی مهمی را در بردارد.^۳ مراد این گونه نظریه پردازان طبعاً تحقیر یا تجلیل بی رویه تاریخ یا رمان نیست. غرض صرفاً تأکید بر اهمیت ابعاد زیبایی شناختی، و به تبع، ابعاد فلسفی هر روایت است. می گویند با آنکه کار تاریخ بیشتر با مفاهیم است، ولی کار ترتیب و تعیین این مفاهیم خود نوعی "روایت پردازی" و ناچار نوعی "قصه سازی" است. سایمون شاما، که از مورخان معتبر امروز غرب است، به تازگی کتابی درست در ملتقای رمان تاریخی و روایت تاریخی صرف نوشته است تا از این راه توازی و تشابه این دونوع روایت به ظاهر گونه گون را نشان دهد.^۴

گرچه این مباحث در محافل نظری غرب تازگی دارند، اما گویی این درهم تنیدگی ساخت و بافت انواع مختلف روایت، و این شناخت ابعاد و اهمیت زیبایی شناختی و فلسفی روایات تاریخی، دیربازی است جزئی اساسی از سنت ادبی و تاریخی ما بوده. مهم ترین نوشته های تاریخی ما در عین حال بهترین نمونه های نظم و نثر فارسی اند. بسیاری از شاهکارهای نثر فارسی، یعنی درست همان آثاری که به اعتبار ساخت زیبای قصه وارشان زمینه ساز سنت داستان نویسی اند، همه در عین حال مهم ترین متون و منابع تاریخی ما نیز به شمار می آیند.

این غنای سنت روایات تاریخی قصه وار در میراث فرهنگی ایران قاعدتاً باید به رواج سنت رمان تاریخی کمک می کرد. اما به استثناء برخی پاورقی ها چنین نشد و در حقیقت تاریخ ایران نه چندان مایه تحقیق محققان تاریخ گردید

و نه ملاط کار رمان نویسان. درعوض، نویسندگانی چون امین معلوف، که در اصل لبنانی است و سال‌ها در فرانسه اقامت گزیده، تاریخ ایران را موضوع اصلی برخی از رمان‌های خود کرده است. او که برنده یکی از مهم‌ترین جوایز ادبی فرانسه بوده، سوای نوشتن رمانی در باره زندگی مانی، حدود هزارسال از تاریخ ایران را به مدد شگرد ادبی بدیعی موضوع رمان گیرایی به نام «سمرقند» ساخته است. چاپ کتاب در فرانسه غوغایی به پا کرد. ترجمه انگلیسی آن در سال ۱۹۹۲ در انگلستان انتشار یافت و همین ترجمه چند ماه پیش در آمریکا تجدیدچاپ شد. روایت فارسی کتاب هم اخیراً در ایران به چاپ رسیده است.

مانند هر رمان تاریخی، «سمرقند» جنبه‌های برگرفته از تاریخ ایران را با رخ‌دادهایی بافته ذهن راوی در می‌آمیزد و از ترکیبشان داستانی خواندنی می‌آفریند. از شروط اساسی رمان تاریخی آنست که ذهنیت امروزی را بر رفتار و کردار شخصیت‌های دیروزی تحمیل نکند. به دیگر سخن، باید در احوال و افکار و اخلاق هر عصری غور و تحقیق کرد و شخصیت‌های هر عصر را در چهارچوب همین احوال و افکار شکل بخشید. از این بابت نیز «سمرقند» رمانی است سخت موفق.

در واقع سنجه رمان تاریخی معیارهای زیبایی‌شناختی از یکسو و معیارهای تاریخی از سوی دیگر است. رمان تاریخی بازتاب صرف واقعیت عینی تاریخی نیست. اما درعین حال رمان نویس را مقید می‌کند که در چهار چوب معینی به این واقعیت‌ها وفادار بماند. می‌توان گفت که کم و کیف رابطه واقعیت تاریخی با واقعیت رمانی، و میزان آزادی رمان نویس در دستکاری واقعیت‌های تاریخی یکی از مهم‌ترین معضلات نظری نقد رمان تاریخی است.

بهرحال، روایت «سمرقند» از تاریخ ایران نه تنها برای خوانندگان غربی سخت آموزنده و سودمند است، بلکه حتی ایرانیانی که به اعتبار معرفت تاریخی خود با رخ‌دادهای کتاب آشنایی دارند می‌توانند از آن به لحاظ برداشت و دریافت راوی از این رخ‌دادهای لذت فراوان ببرند. معلوف این رخ‌دادهای را نه از زاویه تحلیل یا تعلیل تاریخی برونی که از منظر رمان نویسی تیزبین و اغلب از زاویه تحولات درونی شخصیت‌ها بررسی کرده است. همین «درون‌کاوی» یا (interiority)، یعنی توجه به انگیزه‌ها و وسوسه‌ها و سوداهای درونی شخصیت‌ها، و نه صرفاً کردار اجتماعی آنها، وجه تمایز رمان به عنوان یک نوع ادبی است. رمان تاریخی نیز به همین اعتبار شخصیت‌های تاریخی را از آنچه نیچه «مومیایی

مفاهیم" خواننده وامی رهند و جان و روحشان می بخشد و زوایای ذهن و روحشان را می کاود.

همان سه یار دبستانی، یعنی عمرخیام، حسن صباح و خواجه نظام الملک، قهرمانان اصلی بخش نخست رمان اند. دو زن سخت نیرومند و مستقل هم در این بخش نقشی اساسی دارند. نام اولی ترکان خاتون است و "سودای سلطنت در سر" و کین خواجه نظام الملک را به دل دارد، و آن دیگری شاعره‌ای است جهان نام که نخست معشوق و سرانجام همسر خیام بود و بالاخره هم در کشمکش‌های سیاسی دربار به قتل رسید.

میرزا رضا کرمانی، سید جمال الدین اسدآبادی، شوستر و باسکرویل آمریکایی از جمله شخصیت‌های اصلی بخش دوم رمان اند. حلقه‌ای که فراز و نشیب‌های زندگی این دو گروه تاریخی ناهمزمان را بهم پیوند می‌زند نسخه‌ای گم شده از رباعیات خیام است.

اما شاید بتوان گفت قهرمان و ضد قهرمان اصلی «سمرقند» تاریخ ایران است که از یکسو فیلسوف و شاعری همانند خیام، سیاستمداری بصیر و دوراندیش چون خواجه نظام الملک و بانویی بلندپرواز و پرهیبت چون ترکان خاتون می‌آفرینند، و از سوی دیگر، خرافه پرستان روحانی نما را چنان حاکم بر جان و مال مردم می‌کند که بتوانند خیام‌های زمان را همواره در بدر کنند و هنرمندان را پیوسته از فتاوی خود در بیم و هراس نگاه دارند. همین خیام «سمرقند» از بیم جزم اندیشان مذهبی، که گاه او را به کفر و الحاد متهم می‌کنند و زمانی به جرم سنی بودن قصد جانش دارند، رباعیات خویش را بردفتری می‌نویسد و حسن صباح، که گویا شیفته ذهن و زبان خیام بود، سالها همین نسخه نادر رباعیات را در قلعه الموت حراست می‌کند. سرانجام آن قلعه در آتشی که در حمله مغول در گرفت می‌سوزد ولی به دلایلی، که در رمان چندان روشن نیست، نسخه رباعیات از آتش جان سالم بدر می‌برد و در قرن نوزدهم در کرمان از نو آفتابی می‌شود.

معلوف، بسان برخی از بهترین رمان نویس‌های تاریخی، در «سمرقند»، نوعی زندگی نامه خیام را نوشته و دوباره به تأسی از همین بزرگان، بجای تأکید صرف بر جزئیات زندگی خصوصی قهرمان داستانش، برپیامدها و دستاوردهای این زندگی هم تأکید ورزیده است. انگار سرنوشت خیام را در عین حال از خلال سرنوشت نسخه رباعیات اش می‌شناسیم.

محور وقایع بخش دوم کتاب، شرح تلاش شخصیتی آمریکایی، به نام بنیامین

لساژ (Lesage)، برای یافتن این نسخه گم شده است. وی در کش و قوس تلاش‌های خویش، با بسیاری از شخصیت‌های مهم تاریخ مشروطیت ایران آشنا می‌شود. در ایران با باسکرویل و شوستر ملاقات می‌کند و در اسلامبول پای صحبت سیدجمال‌الدین می‌نشیند. در این گشت و گذارها به شاهزاده‌ای ایرانی و شیرین نام دل می‌بازد و به مدد او نسخه گم شده *رباعیات* را باز می‌یابد و پس از مدتی همراه گنجینه‌های تازه یاب خود، یعنی شیرین و خیام، برکشتی تیتانیک (Titanic) می‌نشیند و راهی آمریکا می‌شود. اما از بخت بد، همان‌طور که تاریخ هم گواه است، این کشتی هرگز به مقصد نمی‌رسد، به کوهی از یخ می‌خورد و همراه با نسخه نادر *رباعیات* خیام به قعر آب فرو می‌رود. انگار فاجعه آن کشتی تمثیلی است از سرشت رابطه ایران و غرب در سده نوزدهم. گویی با گم شدن نسخه خیالی *رباعیات*، کنجکاوی و شور و سودایی که برخی از غربی‌ها برای کشف سهم ایرانیان در میراث مشترک بشری داشتند بیش و کم از میان رخت برمی‌بندد و بر ویرانه‌اش بنای عصر سلطه جویی سیاسی و فرهنگی برپا می‌شود.

یادداشت‌ها:

۱. پس از مرگ ذبیح‌الله منصور، چند مقاله درباره آثار او نوشته شد و چند سال پیش کتابی هم در باره آثار او به چاپ رسید. ن. ک. به: اسمعیل جمشیدی. *دیدار با ذبیح‌الله منصور*، تهران، ۱۳۷۲. دستیابی به این کتاب را مدیون آقای دکتر صدرالدین الهی هستم.
۲. برای بحثی مفصل در باره رمان تاریخی و سیر تحول آن در سده نوزدهم، ن. ک. به: Georg Lukacs, *The Historical Novel*, tr. by Hannah and Stanley Mitchell, London. 1962. PP. 19-30.
۳. در این زمینه آثار هایدن وایت از اهمیتی ویژه برخوردارند. ن. ک. به: Hayden White, *Tropics of Discourse*, New York, 1994.
- و نیز به: _____, *The Content of Form*, New York, 1995
۴. ن. ک. به: Simon Schama, *Dead Certainties*, New York, 1993
۵. رمان معلوف در باره مانی به فارسی ترجمه شده است. ن. ک. به: امین معلوف، *باغ‌های روشنائی: سرگذشت مانی*، ترجمه میترا معصومی، تهران، نشرگفتار، ۱۳۷۴.
۶. چند سال پیش ترجمه و تلخیصی از «سمرقند» در مجله *روزگارنو* به چاپ رسید. اخیراً متن کامل کتاب در تهران به فارسی منتشر شده است. ن. ک. به: امین معلوف، *سمرقند*، ترجمه دکتر کاظم شیوا رضوی، تهران، انتشارات داستان، ۱۳۷۴. برای خلاصه‌ای از کتاب ن. ک. به: *روزگار نو*، تیر ۱۳۶۷، مرداد ۱۳۶۷، شهریور ۱۳۶۷ و مهر ۱۳۶۷. این شماره‌های *روزگار نو* را به لطف آقای مرتضی‌نگاهی یافتم. اطلاعات مربوط به ترجمه‌های آثار معلوف را هم مدیون او هستم.

تاہم پھر وہ ایک اور خط لکھا جس میں وہ نے اپنی زندگی کا ایک بڑا حصہ بیان کیا۔ یہ خط تھا جس نے اس کی زندگی بدل دی تھی۔ اس خط میں اس نے اپنی زندگی کے بارے میں سب کچھ لکھا تھا۔ اس خط میں اس نے اپنی زندگی کے بارے میں سب کچھ لکھا تھا۔ اس خط میں اس نے اپنی زندگی کے بارے میں سب کچھ لکھا تھا۔

۷۸

تعمیر و ترقی کے لیے قوم پرستوں کو ایک نئی راہ دکھانی گئی۔ انھوں نے اپنی زندگی بھر کی جدوجہد کے بعد یہ سبق سیکھا کہ قوم پرستی کو سچا اور نیا کرنا چاہیے۔ انھوں نے اپنی زندگی بھر کی جدوجہد کے بعد یہ سبق سیکھا کہ قوم پرستی کو سچا اور نیا کرنا چاہیے۔ انھوں نے اپنی زندگی بھر کی جدوجہد کے بعد یہ سبق سیکھا کہ قوم پرستی کو سچا اور نیا کرنا چاہیے۔

تعمیر و ترقی کے لیے قوم پرستوں کو ایک نئی راہ دکھانی گئی۔ انھوں نے اپنی زندگی بھر کی جدوجہد کے بعد یہ سبق سیکھا کہ قوم پرستی کو سچا اور نیا کرنا چاہیے۔ انھوں نے اپنی زندگی بھر کی جدوجہد کے بعد یہ سبق سیکھا کہ قوم پرستی کو سچا اور نیا کرنا چاہیے۔ انھوں نے اپنی زندگی بھر کی جدوجہد کے بعد یہ سبق سیکھا کہ قوم پرستی کو سچا اور نیا کرنا چاہیے۔

ابباس میلانی



MAGE PUBLISHERS
WASHINGTON, DC
1996

شهبلا حائری*

شور زهد

Martin Riesebrodt

*Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism
in the United States and Iran*

Berkeley, University of California Press, 1993

262 p.

واپسین سال های دهه هفتاد شاهد ظهور و احیای نهضت های دینی- که به نظر می رسید از سطح کره زمین رفته شده اند- بوده است. برآمدن نسبتاً عالمگیر این پدیده های احیای دینی در جوامع توحیدی و غیر توحیدی، جهان پس از روشنگری را، در آستانه قرن بیست و یکم، غافلگیر کرده است. برخلاف تصور معمول، بنیادگرایی- (واژه ای که در مورد صحت آن نیز اختلاف نظر وجود دارد) نه به اسلام منحصر می شود و نه از انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۹۷۹ آغاز شده است. شاید یکی از خاستگاه های مهم آن را بتوان در آمریکای شمالی اواخر قرن نوزدهم یافت. در سال ۱۹۱۰، گروهی از پروتستان های آمریکایی از بیم اضمحلال مذهب مسلط پروتستان، ۱۲ جلد کتاب به نام «بنیادها: شهادت حقیقت» [The Fundamentals: A Testimony of the Truth] منتشر کردند. به نوشته کورتیس لی لاوز، سردبیر روزنامه The Watchman Examiner که خود از پروتستان های

* استاد مردم شناسی در دانشگاه بستان.

شمالی بود، « بنیادگرا کسی است که برای بنیادهای اعتقادی خود جانانه می جنگد.»

درحالی که سیاستمداران می کوشیدند "بنیادگرایان" را - که از هر تیره و طریقتی خواستار "بازگشت" به نظام آرمانی «جامعه اخلاق - مدار» متعلق به "گذشته طلائی" بودند - یکسان و یکدست تلقی کنند، محققان چرخ های دانش خود را با شتابی تب آلود به گردش درآوردند و کوشیدند این پدیده و دلایل ظهور آن و طبقات اجتماعی "حاملان" آن را بشناسند. در این زمینه تاکنون کتاب های بسیار، چه درسطح ژورنالیستی و چه به صورت تحقیقات جدی انتشار یافته است. تحلیل دقیق و به موقع و تطبیقی ریزبرات درباره ظهور بنیادگرایی پروتستانی در آمریکای شمالی (۱۹۱۰-۱۹۲۸) و بنیادگرایی شیعی ایرانی (۱۹۹۱-۱۹۷۹) یکی از نمونه های گروه دوم است. مؤلف کتاب این دو نهضت را به گونه جنبش های اعتراضی شهری توصیف می کند که عموماً رهبری آنها در دست روشنفکران مذهبی بوده و «در شرایط مشابه، بویژه در شرایطی که به رشد سریع شهرنشینی مربوط می شود،» برآمده اند (ص ۶).

به نظر ریزبرات، علت کم بودن بررسی های تطبیقی ای که بیشتر به جنبه نظری بنیادگرایی بپردازند ناشی از سه عامل است: (۱) تعصب عمومی علیه پدیده های دینی، (۲) آخرت اندیشی تاریخی دوران روشنگری، (۳) سلطه اروپا - مداری (ص ۳).

به گفته او، جامعه شناسان نماینده نخبگان غیر مذهبی دانشگاهی هستند که خود را کارگزاران روشنگری می دانند و از این رو تحقق عقلانی پیشرفت را که غالباً با دین زدایی معادل است، وظیفه خود می شمارند. آنان در این چارچوب، اهمیت مذهب را ناچیز گرفته و به آن به گونه بازمانده تاریخی گذشته می نگرند (ص ۳). اهمیت کتاب ریزبرات نه تنها در مخالفت با این "اروپا - مداری" و بی توجهی جامعه شناسان نسبت به دین است، بلکه همچنین در رها کردن چشم انداز "مقدس" و معتدل و جا افتاده "وبر" است که به نگرش های تاریخ مندان، از دیدگاه خاص تکامل درغرب، مشروعیت می دهد. ریزبرات، برخلاف آنان، نظریه اجتناب ناپذیری روند دین زدایی جوامع را به زیر سؤال می برد و برخصوصیات نهضت های مختلف بنیاد گرا، و سنت های فرهنگی مشخص و ساختارهای نهادی خاص آنها تاکید می کند.

«شور زهد»، کتابی است سرشار از شرح و تفصیل و بحث و تحلیل، هرچند که گاه اندکی فاضلانه و غلو آمیز می شود. این کتاب در چهار فصل تنظیم

شده است. در فصل اول کتاب، نویسنده به تعیین محل تاریخی و جغرافیایی بنیادگرایی می‌پردازد و سنخ‌شناسی نهضت‌های احیای دینی و شکل‌های سازمانی آنها را به دست می‌دهد و ظهور بنیادگرایی را به تشدید تضاد بنیادی مدرنیته و سنت مرتبط می‌داند. به عقیده او مدرنیته در ارتباط با مذهب سه نتیجه بفرنج به بار آورده است که عبارتند از: جداشدن نگرش ماوراءطبیعی به زندگی از طریق علوم مدرن؛ کثرت‌گرایی فرهنگی، به ویژه در شهرهای بزرگ و مدرن؛ و کثرت‌گرایی ساختاری، که براساس آن زندگی به قلمروهای خصوصی و عمومی تقسیم می‌شود و دین به امری شخصی بدل می‌گردد (ص ۲۳). وی با تکیه بر تضاد ماهوی این دو پدیده از نظر محتوایی و تاریخی، نتیجه می‌گیرد که بنیادگرایی تنها یک مسأله مذهبی نیست، بلکه جنبه جامعه‌شناختی نیز دارد.

بدین ترتیب مؤلف تضاد بین بنیادگرایی و مدرنیته را صرفاً نتیجه روندهای صنعتی شدن، شهری شدن یا دین‌زدایی در جوامع نمی‌انگارد. بلکه، درباره روندهای استحاله که موقعیت گروه‌های مختلف بنیادگرا را به خطر افکنده یا به آنها لطمه زده اند گفتگو می‌کند و انواع تجلی این تجربیات در عقاید و رفتار بنیادگرایان را مورد بحث قرار می‌دهد (ص ۳۲). فصل دوم و سوم کتاب به اوج‌گیری فزاینده بنیادگرایی در آمریکای اوایل قرن نوزدهم و ایران اواخر دهه ۱۹۷۰ می‌پردازد. در این دو فصل که براساس درونمایه‌های همسان تنظیم شده اند، مشخصات و موانع دو نهضت، علل بسیج شدن بنیادگرایان، و طبقات اجتماعی هواداران بنیادگرایی تعیین می‌شود. به عقیده ریزبرات بنیادگرایان آمریکا در نقد اجتماعی خود به زوال مبانی اخلاقی نظر دارند که نفوذ فزاینده انجیل‌های اجتماعی و الهیات لیبرال، و تغییر نقش و موقعیت زنان و فروپاشی مسیحیت سنتی از جمله نموده‌های آن است. به این ترتیب، الگوی اساسی تفکر بنیادگرایانه که در مورد شیعیان بنیادگرای ایران نیز صادق است، بیگانه ستیزی، مانوی اندیشی، فطری انگاری دین، توهم توطئه، و دیدگاهی خاص نسبت به رفتار جنسی زنان است.

در فصل سوم، مؤلف بنیادگرایان شیعی در ایران سال‌های ۱۹۶۱ تا ۱۹۷۹ را مورد بحث قرار می‌دهد. ریزبرات، در تعیین چهارچوبی برای رشد بنیادگرایی شیعی در ایران، به اجمال به تاریخ تنش‌های مذهبی و سیاسی در میان فقها و سنت‌گرایان مذهبی در دوران حکومت صفویه (۱۵۰۱-۱۷۲۲). که تشیع را مذهب رسمی کشور اعلام کرد. می‌پردازد. وی همچنین به فتوای

آیت الله شیرازی (۱۸۹۱-۱۸۹۲) در مورد تحریم اعطای امتیاز تنباکو به اروپایی‌ها اشاره می‌کند. همدستی موفقیت آمیز روحانیون با بازاریان در به کرسی نشاندن اعتراض تنباکو، بر تضاد بین "قدرت دنیوی و دینی" (ص ۱۰۸) دامن زد. این تضاد در دوران پهلوی موقتاً، و به سود حکومت، خاموشی گرفت تا سرانجام در جریان انقلاب ۱۹۷۹ به پیروزی روحانیون منجر شد.

ریزبرات با استادی و دقتی محققانه، با تکیه بر تضاد بین دولت و بنیادگرایان نوعی توازی ساختاری میان نهضت‌های احیای دینی در آمریکا و ایران ترسیم می‌کند. بنیادگرایان ایران نیز مانند برادران آمریکایی خود، با "سقوط اخلاق" در جامعه، «سقوط عام اخلاق حاکم بر روابط جنسی زن و مرد که به رفتار جلف، گناه و هرزگی انجامیده است» (ص ۱۲۶) و با «از دست رفتن هویت مذهبی-فرهنگی» (ص ۱۱۸) مخالفت می‌کنند.

آخرین فصل کتاب به مقایسه این دو نهضت بنیادگرا اختصاص دارد که ما را به درک شباهت‌های ساختاری و عقیدتی نهضت‌های بنیادگرا در فرهنگ‌های مختلف رهنمون می‌شود. به عقیده مؤلف، ویژگی مشترک بنیادگرایان در گرایش آنان به احیای «ارزش‌های عام سنتی پدر سالاری در روابط اجتماعی و ارزش‌های اخلاقی در خانواده، در رفتار مصرفی، در فراغت، در سیاست، در اقتصاد، در حقوق و در فرهنگ» (۲۰۱) قرار دارد. مختصر آنکه، در تعریف ریزبرات بنیادگرایی را باید نوعی سنت طلبی افراطی و جزئی از «نهضت‌های اعتراضی پدرسالارانه» (ص ۲۰۶) بشمار آورد.

اهمیت عمده تحلیل تطبیقی بنیادگرایی در کار ریزبرات آن است که او بر تغییر یافتن نقش و پویایی جنسی زنان در جوامع ایران و آمریکا به گونه‌ای مرکزی در جنبش‌های بنیادگرایی تأکید می‌کند. در واقع، کتاب او، از جمله معدود آثاری است که به این نکته توجه می‌کند که نزد بنیادگرایان، امر زوال اخلاق اجتماعی، به دلیل تغییر یافتن نقش جنسی زنان، اختیارات سیاسی و شخصی آنان در جامعه، و استقلال آنان از مردان روی می‌دهد. خواندن بررسی موشکافانه تحلیلی و تطبیقی و جامعه‌شناختی ریزبرات از چگونگی برآمدن بنیادگرایی در ایران و آمریکا به همه علاقمندان جامعه‌شناسی ادیان و نهضت‌های احیای مذهبی توصیه می‌شود.

نصیر عصار*

سیاست در فلسفه اسلامی

مهدی حائری یزدی

حکمت و حکومت

لندن، انتشارات شادی، ۱۹۹۵

۲۲۰ ص.

این کتاب، که در ایران اجازه چاپ نیافت و ناچار در لندن به طبع رسیده، یک نیاز اساسی را که به گمان راقم این سطور تاکنون کسی برنیآورده است پاسخ می‌دهد و آن نیاز به مطالعه و مذاقه عمیق فلسفی علم سیاست و حکومت، در عداد سایر مسائل فلسفی نظری و عملی، در جهان اسلام است. پس از پایان دوره ترجمه و معرفی آثار فلاسفه و حکمای یونان باستان به جهان اسلام، تنها کار اساسی در این زمینه اثر مشهور ابونصر فارابی، *السیاسات المدنیة* است و غیر از آن اثری جز اشارات کلی و گذرای صاحب نظران فلاسفه اسلامی در متون فلسفی خود در باب سیاست مثنی بر جای نمانده. به سخن دیگر هیچ اثر معتبر علمی که به این بحث اختصاص یافته باشد و از جهات نظری و تقویریک ابعاد و مسایل علم سیاست را موشکافانه بررسی کند تألیف نشده است حال آن که، به ویژه در ایران، سنت فلسفی جهان اسلام در مباحث فلسفه مابعدالطبیعه نظام‌های

* دیپلمات، معاون نخست وزیر و سرپرست سابق سازمان اوقاف و حج.

متقن و استواری را پایه ریزی کرده که وسعت دامنه و عمق فکری آنها به راستی شگفت انگیز است، اگر چه متأسفانه قدر آن به طور شایسته دانسته نیست. اگر زحمات مردی چون پروفیسور هانری کربن نبود که معرفتی کامل نسبت به سنت فلسفی/عرفانی اروپای مسیحی داشت و پیش و بیش از آنکه "مستشرق" باشد فیلسوف و عارف بود. نظام فلسفی رکین و معتبری چون حکمت متعالیه صدرای شیرازی (معروف به ملاصدرا)، و اندیشمندان و فلاسفه نام آوری که در قرون اخیر در ایران اسلامی شیعی ظهور کرده اند، حتی در خود ایران مجهول میماند و آرا و عقاید مورخان و مستشرقان فرنگ که فکر و سنت فلسفی را بعد از ابن رشد اندلسی در دنیای اسلام تحلیل رفته می‌دانستند پا می‌گرفت و به کرسی می‌نشست. آثاری چون *الامامه و السیاسته ابن قتیبه* و *الاحکام السلطانیه* الماوردی، که هردو از عالمان اهل تسنن بوده اند نیز به هیچ رو بحث علم سیاست و حکومت در مبانی فلسفی و فکری آن به حساب نمی‌آیند و بیشتر ضوابط و آئین‌های اجرایی حکومت و خلافت اسلامی را ارائه می‌کنند. بنابراین، این خلاء فلسفه سیاسی و علم سیاست و حکومت در جهان اندیشه اسلامی هم چنان باقی است. کتاب حاضر اگر چه اولین و جدی‌ترین پاسخ به نیازی است که مذکور افتاد اما به توضیح و تعلیل چنین وضعی نمی‌پردازد آن هم به دلیلی روشن. استاد حائری یزدی فیلسوفی اندیشمند است و منطقی پرداز نه مورخ فلسفه و فرهنگ پرداز.

به نظر نگارنده، شاید علت احتراز عالم تشیع از بحثی مشخص و جامع در باره مقوله سیاست و حکومت را باید در این اصل عام قرآنی یافت که مقرر فرموده است «أمرهم شوری بینهم» و «شاورهم فی الامر» و نیز در این اصل اساسی که پایه و مایه فهم و درک *قرآن مجید* است و در نظریه شیعی محور فکر سیاسی اسلامی: *قرآن مجید* اصول لایتغیری را که اسباب فلاح و رستگاری افراد بشر در زندگانی این جهانی و آخرتی آنهاست مقرر می‌دارد و به جزئیات امور و تطبیق آنها به اصول مسلم و از آن جمله نوع و شکل و آئین حکومت و مقررات کشورداری نمی‌پردازد. به عبارت دیگر، "ثابتات" امور فردی و جمعی مردم را *قرآن مجید* بیان فرموده است و حوادث و امور متغیر عالم را "جهان متغیر" به عهده خود مردم گذارده که عقل را به کار بندند و تمایلات نفس اماره و اغراض خودپرستانه را مهار کرده عالم معاش و معاد خود را به نحو احسن تمشیت دهند. شاید تمکین مولای متقیان علی علیه السلام به تصمیم سقیفه بنی ساعده، مبنی بر گزیدن ابوبکر به خلافت و جانشینی رسول اکرم «ص»، علتی جز این

نداشت که گرچه تصمیم مذکور برخلاف نیت و توصیه حضرت رسول اکرم «ص» در روز غدیر خم بود ولی بهرحال آن را از طریق شورای مردم مدینه و طبق نص قرآن مجید اتخاذ کرده بودند. دلیل دیگری که باعث شده است اثر قابل توجهی در باب سیاست و حکومت در اسلام تألیف نشود آن است که مرد چنین میدانی بایستی ضرورتاً در هر دو جنبه اندیشه فلسفی اسلامی و مبانی فکری فرهنگ غربی صاحب نظر و به جهازات علمی لازم مجهز باشد به ویژه در این دوران که فرهنگ و فلسفه غربی دامنه سیطره خود را به جهان اسلام هم کشیده است. این ویژگی امروزه در همه دنیای اسلام (به ظن نزدیک به یقین) فقط در شخص استاد حائری یزدی جمع است و بس. نگاه زودگذری به شرح زندگی علمی و تربیت محیط فکری ایشان این ادعا را تأیید خواهد کرد. دوران رشد و تربیت اولیه استاد در "بیت" فقه و علوم اسلامی سپری شد. پدرش مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی (م. ۱۳۱۸ ش.) از بزرگان فقهای عصر حاضر و پایه گزار حوزه علمی قم بود. استاد مدارج علوم اسلامی را از منقول (فقه و اصول حقوق اسلامی) و معقول (فلسفه و الهیات اسلامی) نزد بهترین اساتید و تا درجه عالی اجتهاد پیموده است و به نظر نگارنده بی مجامله اگر اهل ریاست مذهبی و مرجعیت می بود برای بسیاری از مدعیان فعلی جائی باقی نمی گذاشت.

پس از طی مدارج و مراحل تحصیلات دینی فرصتی برای استاد پیش آمد و از طرف آیت الله بروجردی مرجع تقلید شیعیان به اروپا و آمریکا اعزام گردید. در آنجا، ضمن تدریس فرهنگ و علوم اسلامی، خود به تحصیل فلسفه غرب همت گماشت و به اخذ درجه دکترای فلسفه (که در واقع معادل اجتهاد درحوزه های علمی اسلامی است) نائل آمد. به این ترتیب، استاد اولین مجتهدی است که در فلسفه غرب هم به درجه اجتهاد رسیده و اجتهاد دوگانه دارد (پدر راقم این سطور، محمد کاظم عصار، اول مجتهدی بود که برای تحصیل به اروپا رفت ولی پیش از اخذ دیپلم دکترای مجبور به ترک تحصیل و مراجعت به ایران گردید).

در کتاب حاضر نویسنده در ابتدا به طور اجمال و به عنوان "مقدمه واجب" به چند نکته فلسفی بسیار مهم اشاره می کند که ذهن خواننده را برای درک نظرانش در باب مقوله سیاست و حکومت که اصل کتاب را شامل می شود آماده سازد. این کتاب با بحثی درباره وجود "هستی" و فرق آن با "استی" شروع می شود. توجه به این فرق، که در همه مسائل فلسفی باید ضروری تلقی شود، از

مغالطه های لفظی و ابهامات منطقی بعدی جلوگیری می کند. عقل نظری و عقل عملی و هم چنین ضرورت منطقی فصول اول کتاب را که جنبه مدخل دارد تشکیل می دهد. این مقدمات که برای فهم و درک موضوع و پایه های استدلالی آن لازم است ناچار و علی رغم کوشش استاد به ساده پردازی خالی از اشکال نیست و بسیار بجاست که در چاپ بعدی کتاب فرد صالح و اهل اصطلاحی حاشیه هائی برای توضیح و تبیین مشکلات فنی و علمی آن بنویسد. امید است که یک چنین طبع ثحشی و روشنگرانه ای زودتر دیده منتظران را روشن و نیاز علاقمندان را برآورده کند.

استاد حکومت را به معنای حکمت (wisdom) می گیرد که در اصطلاح منطقی علم تصویری است. تصور یعنی گرویدن همانطور که به قول ابن سینا در *دانشنامه علائی* «چنان که بگروی که پری هست و مردم در فرمان است.» (ص ۵۴) به عقیده استاد حکومت به معنای فرمان دادن و امر کردن نیست بلکه «در این سیاق به معنای علم و آگاهی قطعی از واقعیت است که انسان به آن می گردد و گواهی می یابد» حکیم متاله بزرگ صدرای شیرازی هم در اثر عظیم خود *اسفار اربعه*، همین معنای حکمت را پذیرفته است و به آیه «رَبِّ هَبْ لِي حِكْمًا وَ الْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ» [بروردگارا، مرا حکمت عطا کن و به صالحین ملحق گردان] (سوره ۲۶ آیه ۸۳) استناد فرموده است. در سوره نساء آیه ۵۴ هم دقیقاً چنین استنباطی تأیید می شود که می فرماید: «فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ آتَيْنَاهُمْ مُلْكًا عَظِيمًا» [به راستی که ما به خاندان ابراهیم کتاب و حکمت دادیم و به آنها پادشاهی بزرگی عطا کردیم]. با تأکید بر لفظ ملکا عظیماً معنای حکمت جز آنچه ملاحظه را تفسیر کرده چیز دیگری نیست.

در باب فلسفه حکومت استاد رائی اتخاذ می کند که در عین سادگی و روشنی با آراء بزرگان پیشینیان به کلی متفاوت است. افلاطون که *جمهوریت* او در واقع "ام الکتاب" فلسفه سیاسی است و حکومت را بهیچ وجه از حکمت جدا نمی شمرد «حاکم و رهبر جامعه را براساس این نظریه از آن فیلسوف می داند و معتقد است که این تنها فیلسوف است که به مقتضای خردمندی و آگاهی خود بر حقایق خرد و کلان هستی از طریق ارتباط با مثل ازلی و ابدی جهان مابعدالطبیعه، نظام احسن عدالت جهان هستی را روی الگوی عدالت الهی در جامعه انسانی به اندازه طاقت بشری رهبری می کند.» (ص ۵۹) ارسطو شاگرد افلاطون که مثل افلاطونی را باور نمی دارد معتقد است که پدیده حکومت در جوامع بشری برخاسته از سرشت طبیعی انسان هاست که سلطه جویند و مهتران به کهتران

آمریت و فرمانفرمائی دارند هم چنانکه سروران بر بندگان خود و زیردستان بر زیردستان. . . . به عقیده ارسطو «بهترین سیستم های حکومتی آن سیستمی است که این ارتباطات طبیعی و طبقاتی را حفظ و حراست کرده و شهروندان را هرکدام در طبقه مخصوص و شایسته خود پاسداری کند و نگذارد طبقه ای پا از گلیم خود بیرون نهاده و برطبقه دیگر سرکشی و کج مداری پیشه کند.» (ص ۶۰) درمقابل این دو نظریه سیاسی که برجهان باستان و قرون وسطی حکومت داشت نظریه لیبرال دوران معاصر که از آن به عنوان تئوری دموکراسی یاد می کنند بیشتر براساس حقوق و آزادی های فردی بنیان گذاری شده و نقطه شروع ساختار یک جامعه کامیاب و خشنود را بهره مندی افراد از حقوق و مزایای سرزمین خود در آزادی و استقلال تمام می داند. بر نظریه قرارداد اجتماعی ژان ژاک روسو، که از همین تئوری دموکراسی سرچشمه گرفته، استاد ایراد اساسی و منطقی دارد که در مناسبت دیگری به تفصیل در باره آن سخن گفته است.

استاد حائری نظریه خود را که با تئوری های مذکور متفاوت است بر این فرض مبتنی می سازد که بشر مانند سایر موجودات زنده متحرک، نیازمند است به داشتن یک مکان زیست اختصاصی و یک فضای پهنای مشترک برای تأمین و ادامه حیات خود و خانواده اش. منتهای مراتب بشر به معیار تجربه و به مقتضای طبیعت برتر خود که عقل عملی و عمومی اوست می کوشد تا با همیاری دیگر هموعان امنیت و آسایش طبیعی خود را هرچه بیشتر و بهتر تأمین نماید و به استناد همین درک عقل عملی و براساس ضرورت تجربی پدیده حکومت و آئین کشورداری قدم به عرصه ظهور درجوامع بشری گذاشته است. با توجه به این مراتب، به عقیده استاد حکومت نه یک واقعیت مابعدالطبیعه است بنا بر نظریه افلاطونی مثل ازلی و نه یک پدیده برتر عقلانی است که عقل نظری از طریق دلایل عقلی به واقعیت آن راه برده باشد، بلکه تنها یک رویداد تجربی و حسی است که از درک بهزیستی و تجمع گروهی از انسان ها در مجاورت و همسایگی یکدیگر و انتفاع و همیاری باهم به ذهن فرود آمده و نام حکومت و آئین کشورداری و سیاست را به خود گرفته است. و چون حکومت به طوری که معلوم خواهد شد وکالت و نظارتی از سوی مردم بر روابط میان شهروندان و بر روابط برون مرزی میان کشورها بیش نیست و این روابط کلاً در قلمرو عقل علمی و عمومی انسان ها قرار دارند و «از جمله موضوعات جزئی و متغیرات محسوبند لذا خودحکومت و تمام لوازم و ملزومات آن از جمله متغیرات و موضوعات

جزئیة خواهند بود و در ردة احکام لایتغیر الهی به شمار نمی آیند» (ص ۶۵) و در نتیجه «به طور کلی از مدار تکالیف و احکام کلیه الهی خارج می باشند.» با چنین استدلالی شالوده و پایه منطقی تئوری ولایت فقیه یکسره منهدم می شود.

در مباحثی که به آن اشاره شد استاد حائری تلویحاً به دو پیش فرض اساسی که عدل و آزادی انسان باشد تکیه می کند. عدل که همواره اساس و درعین حال هدف افعال و کردار سیاسی بشر است و صاحب نظران آنرا اساس کار حکومت می دانند روشن تر از آن است که محتاج بحث باشد. اما مسئله آزادی انسان ها در مقابل مسئله جبر (بحث جبر و اختیار یا جبر و تفویض در کلام اسلامی) از مشکلات و غوامضی است که از فجر شکوفائی اندیشه بشری ذهن و توجه متفکرین را به خود مشغول داشته است: آیا انسان در اعمال و اقوال و کردارش آزاد و مختار است یا مجبور و بی اختیار؟ استاد حائری در باره این مسئله، که در فلسفه ماوراء الطبیعه و در کلام اسلامی اهمیت کلیدی دارد، در دو زمینه اجمالاً گفتگو می کند. مبنای بحث وی فلسفه وجود اختیار در موجودیت انسان است که اصطلاحاً یک بحث وجودشناختی (ontologique) است که بر اساس آن اختیار و آزادی ذاتی انسان در فطرت و خلقت اولیه او پایه گذاری شده و از ذات او منفک نیست. آزادی هائی که در زندگی روزمره با آن ها سر و کار داریم، چون آزادی های سیاسی، مظهر و تجلی این آزادی وجودی است. طبعاً این گونه مظاهر آزادی علی القاعده قابل تحدید و جرح و تعدیل و موضوع قانونگزاری و تشریح است. از همین رو، هرگونه ایدئولوژی یا عقیده ای که مبتنی بر جبر فرد و جامعه باشد از نظر استاد باطل و مردود شناخته می شود.

نکته ای که در کتاب حکمت و حکومت مورد بحث قرار نگرفته داستان «می خوردن من حق زانال می دانست / گر می نخورم علم خدا جهل بود» است که دیربست متکلمان اسلامی را سخت به اندیشیدن و پژوهیدن واداشته است. به طور خلاصه این نکته ناظر است بر تعارض (ظاهری) بین علم فراگیر باری تعالی نسبت به همه چیزها، و از آن جمله آنچه بشر انجام می دهد، از طرفی، و آزادی و مسئولیت ناشی از آن در اعمال و رفتار انسان، از طرف دیگر. این تعارض را چگونه می توان توضیح داد و توجیه کرد خود حدیث مفصلی دارد که از حوصله این نوشته خارج است. خوانندگان علاقمند به این بحث باید به کتاب های متکلمین و حکمای عالی قدر مراجعه فرمایند که آخرین آن ها رساله جبر و تفویض محمد کاظم عصار است.

درفصل دیگری از کتاب استاد حائری مالکیت و انواع آنرا مورد بحث قرار می‌دهد تا از این راه به نظریه خود درباره حکومت که به نظر ایشان نوعی مالکیت است به پردازد. نویسنده از انواع مالکیت «مالکیت مشاع شخصی» را عنوان می‌کند و آن را، که حق طبیعی انسان‌ها می‌داند، با نظریه «قرارداد اجتماعی» روسو مقایسه می‌کند و پس از وارد کردن انتقاداتی اساسی و منطقی به نظر روسو چنین می‌گوید:

مثال رایج و متداول این حکومت و کشورداری که برپایه مالکیت خصوصی مشاع استوار است و مشکل یا مشکلات و پرسش‌های پیرامون فلسفه سیاسی را حل و فصل و پاسخ‌گویی می‌نماید قرارداد وکالت همان وارثان یک مالکی است که اموال و ملوکات خود را به صورت اختصاصی مشاع از طریق وراثت صاحب شده‌اند. و چون در اختلافات و مسائل خصوصی که از این رهگذر پیش می‌آید آشنائی کافی به رسوم و قوانین حقوقی جاریه ندارند، یک حقوقدان و متخصص در قوانین دادگستری را به عنوان نماینده و وکیل خود (به‌طور همگانی) بر می‌گزینند تا او بتواند از حقوق مالکیت مشترک و مشاع آنها در محاکم مربوطه دفاع نماید. بنابراین حکومت صرفاً یک وکالت و نمایندگی از سوی مالکان حقیقی که شهروندانند بیش نیست. و معلوم است قرارداد وکالت و نمایندگی از هرجهت پیوسته در اختیار موکلین است زیرا وکالت به گفته فقیهان ماهیتاً یک قرارداد جایز و غیر لازم‌الایفاء است و موکل یا موکلین هر زمان که بخواهند می‌توانند قرارداد مزبور را یکسویه حل و فسخ نمایند. . . . و وکیل هرعملی را که در راستای وکالت و نمایندگی خود از سوی مالکان مشاع انجام میدهد باید به خاطر دفاع و جلب مصالح و دفع مفاسد از آحاد موکلین خود باشد. . . رابطه مردم کشور با حکومت و مقام کشور داری درست بسان همین مالکین مشاعی است که شخصی را به عنوان وکیل و نماینده تام‌الاختیار خود انتخاب می‌کنند. . . و به گفته ارسطو: حکومت و کشورداری شکل و نماد یک جامعه می‌باشد.

. . . با این ترسیم ارسطویی . . . تنها معنای معقول حکومت، نمایانگری و ظهور گروهی از مردم است که در یک محدوده جغرافیائی سیاسی مسکن گزیده‌اند و همانگونه که فلسفه گفته است، ظهور و نمود هر شیئی ممکن نیست یک پدیده ای جدا و مستقل از آن شیئی باشد، حکومت و کشورداری هم جز نمایشی از واقعیت‌ها و مالکیت‌های مشاع شهروندان نیست. (صص ۱۲۰-۱۲۱)

فصل آخر کتاب به بحث ولایت فقیه اختصاص دارد که جان کلام و مسئله روز ایران است. دراین باره استاد سخن را از تعریف ولایت به معنای قیمومت و

تفاوت ماهوی و ریشه ای آن با حکومت و حاکمیت سیاسی شروع کرده می نگارد:

... ولایت حق تصرف ولی امر در اموال و حقوق اختصاصی شخص مولی علیه (شخصی که مورد ولایت قرار گرفته) است که به جهت از جهات از قبیل عدم بلوغ و رشد عقلانی و دیوانگی و غیره از تصرف در حقوق و اموال خود محروم است. درحالی که حکومت یا حاکمیت سیاسی به معنی کشورداری و تدبیر امور مملکتی است که در یک محدوده جغرافیائی سیاسی قرارداد و این مقامی است که باید از سوی شهروندان آن مملکت که مالکین حقیقی مشاع آن کشورند به شخص یا اشخاصی که دارای صلاحیت تدبیر و واجد علم و آگاهی به امور جزئی و حوادث واقعه و متغیره آن کشور می باشند واگذار شود. . . . و شاید بتوان گفت ولایت که مضموماً به سلب همه گونه حق تصرف از شخص مولی علیه و اختصاص آن به ولی امر تفسیر می شود اصلاً درمسائل جمعی و امور مملکتی تحقق پذیر نیست زیرا ولایت رابطه قیمومت میان شخص ولی و شخص مولی علیه است و این رابطه میان شخص (فرد) و جمع امکان پذیر نیست. (ص ۱۷۷)

در اینجا سؤالی به نظر می رسد در باره ماهیت قیمومت بر اساس میثاق جامعه ملل سابق. بر اساس این میثاق جامعه ملل پس از جنگ جهانی اول بعضی از کشورها را زیر قیمومت کشورهای فاتح جنگ قرارداد. چنین قیمومتی را از چه مقوله باید دانست؟ استاد حائری متعرض این سؤال نشده اند ولی به نظر می رسد که قیمومیت در این مورد که به عنوان یک تدبیر موقتی در نظر گرفته شده بود با ولایت به معنای مورد بحث تفاوت کلی دارد.

پس از مقدمه ای که مذکور شد استاد مشخصاً به بررسی مسئله ولایت فقیه می پردازد و تصریح می کند که ولایت به معنای کشورداری ابداً در تاریخ فقه اسلامی سابقه ندارد و چنین نبوده است که فقیه علاوه برحق فتوی و قضاوت از آن جهت که فقیه است حق حاکمیت و رهبری بر کشور یا کشورهای اسلامی یا تمام کشورهای جهان را داشته باشد. تنها مرحوم ملا احمد نراقی (معروف به فاضل نراقی) فقیه مشهور دوره فتحعلی شاه قاجار نزدیک دو قرن قبل به ابتکاری دست زد «و پس از اشاره به دلیل - به قول خودش عقلی - به عنوان ارائه مدارک شرعی برای اثبات نظریه خود به جمع آوری اخبار و احادیثی که درباره محدثین و احياناً علما و فقها آمده است پرداخته و بدون هیچ گونه تجزیه و تحلیل اجتهادی، یکسر به نتیجه گیری مطلوب خود رسیده و می گوید حکومت به معنای رهبری سیاسی و کشورداری نیز از جمله حقوق و وظائفی است که به

فقیه از آن جهت که فقیه است اختصاص و تعلق شرعی دارد.» (ص ۱۷۸) و صد البته که چنین فقیه‌یی با این احادیث نا محدود می تواند گهگاه حق خود را وکالتاً به سلطان عصر - مثلاً فتحعلی شاه قاجار- تفویض نماید!

استاد آنگاه به ردّ دلایل فاضل نراقی می‌پردازد و نقاط ضعف آنها را بازمی‌شکافد و فساد برهان آنها را دقیقاً نشان می‌دهد و در یک کلام اصل ولایت فقیه را یکسره باطل می‌شمارد. تا آنجا که نگارنده می‌داند در یکی دو سال اخیر که برخی از "تز" های استاد حائری جسته گریخته در قم و حوزه‌های دیگر دهان به دهان گشته است هنوز کسی در مقام ردّ یا توجیه "حکومت پسند" آنها برنیامده است. تنها بعضی از "چماق‌داران قلم‌دار" گاه بدون ذکر نام استاد بعضی صفات ممتاز از قبیل مبلغ "اسلام آمریکائی" و "آخوند فرنگ رفته" را بجای نقد علمی نثار ایشان کرده اند که البته جای تعجب ندارد.

«معنای لاینحل جمهوری اسلامی و ولایت فقیه» عنوان هشت صفحه پایانی کتاب است. در این بخش استاد حائری با زبانی ساده ولی استدلالی استوار تناقض ذاتی بین جمهوریت انتخابی اسلامی را با ولایت فقیه نشان می‌دهد و می‌نویسد که پیروان امروزی ملا احمد نراقی «نخست براساس این مغالطه لفظی (بین حکم و حکومت به معنای قضاوت و داوری و فصل خصومات که در پاره ای روایات آمده) حکومت و حاکمیت فقیه را طرح ریزی کرده آنگاه همین مفهوم مغالطه آمیز را به انضمام جمهوری که به معنای حاکمیت مردمی است درهم آمیخته و از ترکیب این دو مفهوم حکومت جمهوری اسلامی زیر حاکمیت ولایت فقیه» را ساخته اند که «یک معنای لاینحل و نامعقولی بیش نیست. معنایی که عقل بشریت هرگز از عهده حل آن برنخواهد آمد.»

استاد این تناقض آشکار را بین حاکمیت فائده مردمی در شکل حکومت جمهوری و ولایت فقیه که بنا برآن مردم صغار و مجانین و محجورند و هیچ یک از حقوق خود را در زمینه تصرف در اموال و اداره کشور و غیره نمی‌توانند اعمال کنند (که تناقضی منطقی است) برملا می‌سازد و نظر می‌دهد که ولایت فقیه: از همان روز نخستین از هرگونه اعتبار عقلانی و حقوقی و شرعی خارج بوده و با هیچ معیاری نمی‌تواند قانونیت و مشروعیت داشته باشد زیرا تناقض بدین آشکاری خلاف "قاعده ملازمه" است که طبق آن هرچیز که به حکم عقل باطل شناخته شود به حکم شرع نیز باطل و مردود است. استاد هم چنین با اشاره به بطلان قراردادهائی که متضمن «شرط خلاف مقتضای عقل» باشند (مثلاً

اگر فروشنده خانه ای به خریدار بگوید من این خانه را به تو می فروشم به شرط اینکه مالک خانه نشوی! به نکته ای درخور تأمل که به درد آیندگان می خورد توجه داده می نویسد از آنجا که ولایت فقیه درکل مخالف با ماهیت و اقتضای رژیم جمهوری است و موجب فساد آن می شود لذا «هرنوع قرارداد و معامله ای که از سوی این حکومت انجام گیرد غیرقابل اعتبار و نافرجام می باشد خواه این معامله در داخل کشور و با شهروندان کشور انجام پذیرد یا در خارج کشور و با شهروندان یا دولت های کشورهای دیگر و در هرزمان که باشد ملت ایران می تواند حقوق حقه خود را در داخل و خارج مطالبه نماید!»

استاد حائری در پایان کتاب به این نکته مغالطه آمیز نیز اشاره می کند که مجلس خبرگان با آرای اکثریت انتخاب می شود و این مجلس وظیفه دارد ولی امر را تعیین نماید. ملاحظه می شود که از طرفی مردم بالغ و عاقل و رشید فرض شده اند که رأی آنها در انتخاب مجلس خبرگان شرط لازم و کافی است اما از طرف دیگر چون این مجلس ولی امر مردم را تعیین می کند پس فرض این است که همان مردمی که مجلس خبرگان را انتخاب کرده اند محجور و دیوانه و سفیه اند و به قیّم احتیاج دارند که به عنوان ولی امر باید تکالیف آنها را معلوم و حقوق آنها را خود اعمال نماید. به راستی که به دیوانگی ماند این داور! اگر جمهوری اسلامی ایران همان نظریه مرحوم مهندس بازرگان را که می گفت «ولایت فقیه قبائی است که فقط به قامت امام خمینی می برازد و کس دیگر را نشاید» مستمسک قرارداده بود خود را گرفتار این مخصه های عقلانی و فلسفی و سیاسی نمی کرد. هنوز هم دیر نشده است اگر خدا خواهد.

محمدعلی امیرمعزی*

ملاحظات در باره یک نقد

در شماره چهارم سال سیزدهم (پائیز ۱۳۷۴) مجله *ایران نامه* (صفحات ۷۵-۵۶۹) نقدی بر ترجمه انگلیسی کتاب راقم این سطور بوسیله همکار ارجمند جناب آقای احمد کاظمی موسوی چاپ شده که از چندین جهت جای بحث دارد.^۱ از آنجا که عقیده دارم *ایران نامه* مجله‌ای است وزین و تحقیقی و در مقالاتی که در چنین مجله‌ای به چاپ می‌رسد طبعاً باید حداقل روش‌شناسی علمی که بر پایه عینیت و دقت بنا شده، رعایت شده باشد برآن شدم که محض دفاع از این اصول بنیادی هم که شده نکاتی را که پس از مطالعه نقد مذکور از ذهنم خطور کرد به اختصار قلمی کنم.

به نظر می‌رسد که نوشته همکار محترم دو اشکال اساسی دارد، نخست شتابزدگی، چه در خواندن کتاب و چه در نوشتن نقد آن و دوم برخی موضع‌گیری‌های شخصی که در کار علمی جایبی ندارد. شتابزدگی از ترجمه عنوان کتاب آغاز می‌شود: «پیشوای الهی در شیعه اولیه» «Divine Guide» ترجمه چند اصطلاح است که در متون قدیم شیعه اثنی عشریه یا امامیه به کرات به کار برده شده: «امام ربّانی»، «عالم ربّانی» یا «شیخ ربّانی» (اصطلاح اخیر به ویژه در

* استاد دانشگاه سوربن پاریس، مدرسه مطالعات عالی، بخش علم ادیان.

مورد امام جعفر صادق به کار رفته) و بهرحال ترجمه Guide به "راهنما" (چنان که ناقد در سطر سوم نوشته خود آورده اند) مناسب تر از "پیشوا" است زیرا بار تعلیمی و عرفانی "راهنما" از "پیشوا" بیشتر و بار سیاسی آن کمتر است و به همین علل با محتوای کتاب مناسبت بیشتری دارد. دیگر آن که استفاده از صفت "الهی" برای انسان تا آنجا که نگارنده می‌داند در منابع قدیم امامیه سابقه ندارد و کاربردش، آن هم بسیار به ندرت، به متون صوفیانه و عارفانه (در این نوع نوشته‌ها، صفت، "مثال" متداول تر است) و گاه اخلاقی و فلسفی (مثلاً در مورد افلاطون) محدود می‌شود. علاوه بر اینها، چنان که ناقد ارجمند هم قطعاً خوب می‌دانند، لفظ "شیعه" اصلاً به مؤمنان و وفاداران به ائمه اطلاق می‌شود و Shi'ism یعنی مذهب ایشان "تشیع" خوانده می‌شود و بنابراین عبارت "در شیعه اولیه" بی‌معنی و نادرست است. خلاصه کلام، ترجمه دقیق عنوان کتاب چیزی از این قرار می‌شود: راهنمای ربّانی یا امام ربّانی در تشیّع اولیه.

در دوسطر آخر ص ۵۶۹ و سطر اول ص ۵۷۰ می‌نویسند: «در فصل اول پس از مقدمه ای در باره اهمیت امام شناسی در شیعه [به جای "تشیع"]، مؤلف عناصر [به جای "عوامل" یا "اجزاء تشکیل دهنده"] امامت یعنی عقل، باطن و علم را مورد بررسی قرار می‌دهد». بگذریم که بنده اصلاً در این بخش مضامین "باطن" (مقصود باید "باطن‌گرایی" esotericism باشد) و "علم" را مورد بررسی قرار نداده‌ام و هیچگاه عقل، باطن‌گرایی و علم را تنها اجزاء تشکیل دهنده امامت ندانسته‌ام. به طور کلی چنین به ذهن متبادر می‌شود که ناقد گرامی تنها به توزق در این فصل - شاید به این دلیل که عنوان "مقدمه" دارد - بسنده کرده‌اند، در حالی که این مقدمه، که به نظر من شاید مهم ترین بخش کتاب باشد و بیش از ۵۰ صفحه کتاب را اشغال کرده (۲۸ ص متن و ۱۸ ص حواشی شامل ۱۵۰ پانوست)، توضیح مفصل روش شناسی تمامی پژوهش است و بنیان اصلی کتاب محسوب می‌شود که اگر به دقت خوانده شده بود شاید برخی از اشکالات که همکار عزیزم به بنده گرفته‌اند به خودی خود مرتفع می‌شد.

برای روشن شدن مطالب، چه در این جا و چه پس از این، ارائه خلاصه ای از این مقدمه بی‌فایده نیست. در بسیاری از احادیث امامان، "عقل" به عنوان کلید فهم تعالیم ایشان معرفی شده است. بنده با بررسی مفاهیم و ابعاد گونه‌گون مضمون عقل، با استناد به دهها حدیث برگرفته از قدیم ترین و معتبرترین منابع شیعی بازمانده، به این نتیجه رسیدم که این مضمون در این متون، به هیچ عنوان به عقل به معنای قوه ادراک منطقی و آلت استدلالی منطقیون محدود

نمی‌شود. چنین به نظر می‌رسد که مفهوم منطقی عقل متأخر است و پس از ترجمه آثار یونانی به ویژه آثار مشائی و شکل گرفتن مکاتب کلامی به ویژه معتزله در اندیشه اسلامی داخل شده است. در عین حال قسمت اعظم تعالیمی که از طریق متون قدیم شیعی به امامان منسوب شده است شامل جنبه های بی شمار باطن‌گرایانه، عرفانی، راز آمیز و چه بسا جادویی و برگرفته از علوم خفیه است که همگی غیرمنطقی و به اصطلاح نگارنده در کتاب "فوق منطقی" هستند. به این دلایل، در چارچوب متون قدیم، ترجمه عقل به *intellect*، *reason* و یا حتی *intelligence* اگر نه غلط لااقل غلط انداز است و بنده برای آن اصطلاح *Hiero-intelligence* (خرد قدسی) را مناسب انگاشتم که تعریف آن قوه ادراک واقعیات منطقی و واقعیات فوق منطقی است و می‌توان پذیرفت که چنین قوه ای کلید فهم و ایمان به تعالیم ائمه باشد. در متونی که حدوداً تا اواسط قرن چهارم هجری (چند دهه پس از شروع غیبت آخرین امام) نگاشته شده اند (آثار برقی، صفار قمی، کلینی رازی، نعمانی، تفاسیر قمی و عیاشی و فرات و بسیاری از آثار ابن بابویه صدوق) "عقل" با مفهوم "خرد قدسی" آمده. اما پس از این دوره، به دلایل تاریخی و مذهبی که ذکر کرده ام، از شیخ مفید و پیروان او چون شریف مرتضی و شریف رضی و شیخ طوسی به بعد که بلاشک تحت تأثیر مکاتب کلامی و روش استدلالی مکتب اعتزال بوده اند، مفهوم عقل محدود می‌شود به عقل منطقی استدلالی و با این تغییر معنایی، جهان بینی (*Weltanschauung*) شیعه بکلی تغییر ماهیت می‌دهد و دگرگون می‌شود. شیخ مفید به نام عقل منطقی استاد خود ابن بابویه را به باد انتقاد می‌گیرد و اتکاء و اعتماد وی را به احادیث غیرمنطقی ائمه نکوهش می‌کند. شریف مرتضی به نام عقل منطقی، کلینی را سرزنش می‌کند و بسیاری از احادیثی را که وی در کافی نقل کرده پوچ و بی معنی می‌خواند و حذف این گونه اخبار را از کتب حدیث واجب می‌شمرد. جالب اینجاست که احادیث مورد بحث همگی پایه و مبنای امام شناسی عرفانی و به طور کلی عرفان شیعی هستند. من جریان فکری قدیم‌تر را «جریان اولیة عرفانی و فوق منطقی» و جریان دوم را که پس از قرن چهارم تا امروز به جریان فکری غالب در تشیع دوازده امامی بدل شده است «جریان منطقی فقهی و کلامی» نام داده‌ام و در پژوهش خود، بنا بر اصول بدیهی تحقیق در تاریخ ادیان و نیز روش پدیده شناسی دینی، جریان نخست را معرف قابل اعتمادتری برای دست یابی به جهان بینی تشیع اولیه تشخیص داده و طبق این ضوابط متون و منابع را دسته بندی کرده و از آنها بهره برده‌ام.

درسطور نخست ص ۵۷۰، ناقد کمال‌الدین و کتاب من لایحضره الفقیه شیخ صدوق را از منابع درجه اول تحقیق من دانسته اند. نمی‌دانم به چه علت از دوازده اثر شیخ صدوق که بنده نام برده و از آنها استفاده کرده ام ایشان فقط نام این دو اثر و به ویژه اثر دومین را برگرفته اند چون اگر دقت بیشتری کرده بودند متوجه می شدند که در سراسر کتاب تنها در دو مورد این اثر مورد استفاده قرار گرفته (پانوشت های شماره ۲۱۰ و ۷۰۵) و دلیل این ندرت هم، چنان که لااقل سه بار در متن کتاب نوشته ام، این است که سنت فقهی امامیه مدنظر حقیر نبوده و به طور کلی خارج از موضوع کتاب است. امام شناسی نخستین در آثار فقهی یافت نمی شود و تعریف جهان بینی خاص تشیع اولیه از طریق شناخت محور اصلی آن یعنی امام شناسی که هدف اصلی پژوهش بنده بوده است از طریق مطالعه آثار فقهی به دست نمی آید. فقه امامیه به هیچ وجه مشخصه ممتاز مذهب امامیه یا به قول ائمه "دین حق" نیست و به گفته متخصصان وجوه اختلاف آن با فقه سنیان همان قدر است که وجوه اختلاف میان مذاهب چهارگانه اهل سنت.^۲

چند سطر پائین تر در همان ص ۵۷۰، آقای کاظمی موسوی صورتی از عناوین سرفصل های کتاب می دهند که ترجمه اکثریت قریب به اتفاق آنها نادرست و گاه تحریف آمیز است. به عنوان مثال: نورهدایت (The Guide-Light "امام-نور" که ترجمه صحیح آن با اتکاء به اصطلاح مکرر در متون شیعی "امام نورانی" یا "نورانیت امام" می تواند باشد)؛ معراج نور (Voyage "سفر" یا "سیر" نور و اتفاق را درست به عکس ترجمه ناقد در حیطة کیهان شناختی امامیه و مرحله گذر از جهان ماقبل جهان محسوس به جهان محسوس، نور امام سیر نزولی دارد)؛ بصیرت قلب (Vision with the Heart "رویت" یا "دیدن با قلب")؛ مفهوم ولایت (چنین سرفصلی در کتاب وجود ندارد)؛ علم لدنی (The Sacred Science بجای "علم مقدس" یا "قدسی"، در حالی که حتی با مطالعه سرسری این بخش می توان متوجه شد که بسیاری از جنبه های علم امام به هیچ وجه لدنی نیست ائما مقدس است)، یک پارچگی (معنی این کلمه در اینجا به هیچ وجه روشن نیست. شاید ترجمه Notes on the Integral Quran باشد که به علت حساس بودن موضوع، ناقد فقط لفظ Integral را برگرفته و به جای "کامل"، آن را یک پارچگی ترجمه کرده اند)، قدیم بودن علم امام (Imamite points of view on the ancientness of the informations یعنی «نقطه نظرهای امامیه در مورد قدمت اطلاعات [در مورد امام دوازدهم]». فقط همین ترجمه

غلط می‌رساند که این بخش اصلاً خوانده نشده است). فصل پنجم کتاب نیز که در واقع فصل نتیجه‌گیری است در چهار سطر خلاصه شده که از مطالعه آن هیچ چیز دستگیر خواننده نمی‌شود و در آن نکات اصلی نتیجه‌گیری کاملاً مسکوت گذاشته شده است.

چند سطر پائین‌تر، در همین صفحه، آمده: «دسته بندی او [یعنی من] از جهان سایه‌ها (عالم‌الاطله) و عالم عهد و میثاق جالب است.» باید عرض کنم آنچه آقای کاظمی موسوی به صورت بسیار ناقص و با یک جمله کوتاه بیان کرده‌اند و به نظرشان "جالب" آمده، اولین کوشش برای بازسازی "کیهان‌پیدایی" (Cosmogony) و "کیهان‌شناخت" (Cosmology) تشیع اولیه از طریق اطلاعات بسیار جسته و گریخته و پراکنده در مورد آنهاست و همین فصل کتاب باعث شد که مسؤلین محترم *دانشنامه ایرانیکا* تصمیم بگیرند بخشی مختص به تشیع دوازده امامی به مدخل Cosmogony and Cosmology بیفزایند و با منت نهادن بر بنده نگارش آنرا به عهده حقیق‌ر بگذارند.^۳ در بیان اهمیت موضوع همین بس که این مباحث پایه و بنیان مابعد الطبیعی امام شناسی تشیع نخستین را تشکیل می‌دهند و بُرد معنایی آنها تا مضمون قیام قائم در آخر زمان را تحت الشعاع قرار می‌دهد.

در پایان ص ۵۷۰ و آغاز ص ۵۷۱ نوشته‌اند: «گفتنی است که نویسنده به هیچ روی خود را درگیر افکار اسماعیلیه... نمی‌کند همانطور که خود را از امام‌گرایی‌های صوفیان شیعه... بدور نگه میدارد. همچنین نمی‌گذارد که نوشته‌های اخباریه... به ویژه شیخیه نقشی یا شرکتی در درک منابع حدیثی اولیه داشته باشند. پیداست که نگرش خاص مؤلف جای چندانی برای تاریخ‌نگری باقی نگذاشته است.» (بنا بر نوشته‌های شیخیه کرمان از آثار محمد کریم خان و زین‌العابدین خان گرفته تا ابوالقاسم خان ابراهیمی کاملاً مشخص است که ایشان نه تنها خود را از اخباریه نمی‌دانسته‌اند بلکه گاه نظریات سخت انتقادآمیز علیه اخباریه ابراز کرده‌اند.) نخست آن که به طور کلی موضوع نگرش کتاب تاریخ‌اندیشه است که همیشه و الزاماً با تاریخ مترادف نیست و روش بنده هم چنان که توضیح دادم و ناقد هم در سطر بیستم صفحه ۵۷۰ اشاره کرده‌اند پدیده‌شناسانه است و من هرگز ادعا نکرده‌ام که قصد "تاریخ‌نگری" دارم. ثانیاً *دقت علمی* چنین حکم می‌کند که برای شناخت مفهوم امام در تشیع اولیه (یعنی موضوع کتاب) باید حتی المقدور به قدیم‌ترین منابع رجوع شود مگر آنکه در زمینه‌ای مشخص، اطلاعات این‌گونه منابع جزئی

یا مبهم باشد که در آن صورت، آن هم با قید احتیاط و برقراری شروط معین، برای روشن شدن مطالب می توان از متون متأخر استفاده کرد (مثلاً در بخش "رویت با قلب" چنین کرده ام که ظاهراً ناقد عزیز متوجه نشده اند).

در پایان ص ۵۷۱ می نویسند: «در بخش دوم از فصل چهارم مؤلف زیرعنوان «امام و غیبتش: جنبه های باطنی»، دامنه بحث را به چهار نفر "نواب خاص" می کشاند و مدعی قدرت ماوراء طبیعی [miraculous powers] "قدرت های معجزه آسا" [برای آنها می شود. « (کاربرد صفت "خاص" برای نواب امام زمان بسیار متأخر است و در قرن دهم هجری پس از اختراع اصطلاح "نواب عام" و اطلاق آن به فقهای صاحب اجتهاد به دلایل سیاسی و اجتماعی مشخص باب شد. عبارت "نواب خاص" از ناقد است و من از آن در این بخش استفاده نکرده ام). نمی دانم به چه دلیل بنده باید سر خود برای نواب چهارگانه ادعای قدرت هایی این چنین کرده باشم. آقای کاظمی موسوی قطعاً به پانویشت های ۶۰۳ تا ۶۰۹ کتاب رجوع نکرده اند تا متوجه شوند همه اطلاعات در این مورد از کمال الدین و تمام النعمه شیخ صدوق (قدیم ترین و کامل ترین منبع مرجع در این زمینه) برگرفته شده و به همین علت هم در آغاز ص ۵۷۲ نوشته اند: «نواب چهارگانه امام زمان طبق استفاد از مجموع منابع حدیثی نه تنها از قدرت فوق العاده ای برخوردار نبوده اند بلکه اصولاً از زمره فقیهان یا اولیاء ائمه به شمار نمی آمدند.» (این گونه کنار هم قراردادن "فقیهان" و "اولیاء الله" کمی غریب می نماید). جالب این جاست که ناقد به دنبال سخن خود و آن هم با استناد به مؤلفینی که همگی متعلق به «جریان فقهی و کلامی» هستند (از این جا هم مشخص می شود که ایشان مقدمه بنده را در مورد روش شناسی و دسته بندی منابع به دقت مطالعه نکرده اند)، بیش از یک صفحه تمام (تقریباً یک پنجم کل مقاله) را به این بحث اختصاص داده اند که نمی توان کرامات نواب چهارگانه را قبول داشت. بسیار خوب ایشان قبول نداشته باشند اما شیخ صدوق قبول داشته است. باز هم در بطن همین بحث چند جمله آمده (پایان ص ۵۷۱) که بنده به راستی از فهم آنها عاجزم: «صرف این ادعا آن قدر مهم نیست که زبان طعنه آمیزی که مؤلف برای موضع اصولی گری برخی از نویسندگان که به دنبال امام دانشمند اند به کار می برد. در این جاست که وی موضع سیاسی- اجتماعی برخی دیگر از نویسندگان معاصر را فاقد دید لازم برای درک علوم غیبی نواب خاص برآورد می کند. این ادعا این سؤال را در خواننده بر می انگیزد که شیوه نگرش خود مؤلف چیست؟» واقعاً نمی دانم این مطالب به کدام قسمت

یا جملات کتاب بنده مربوط می شود و جناب کاظمی موسوی هم در این جا روش معمول خویش را کنار گذاشته اند و به هیچ صفحه یا صفحات کتاب ارجاع نداده اند. شیوه نگارش بنده هم چیز مرموزی نیست، شیوه نگارش یک مؤرخ اندیشه است با روش پدیده شناسانه، چنان که گفتم و در مقدمه کتاب هم به تفصیل نوشته ام.

درس ۵۷۳ سطر ششم به بعد نوشته اند: «اگر بخواهیم مرزهای امام شناسی را آنطور که آقای امیرمعزی می خواهد بازتر کنیم بایست ادامه ولایت را در اصل نیابت عامه علما ببینیم» در این جا دیگر لحن ناقد ارجمند حاکی از موضع گیری شخصی و حتی ایدئولوژیک است. این حرف درست مثل این است که بگوئیم برای شناخت بهتر مسیح شناسی مسیحیت اولیه باید به تاریخ قداست کلیسا و مقام و نقش کشیشان صاحب نام رجوع کنیم. باز در این جا پدیده معنوی به عنوان جزئی از تاریخ اندیشه دینی با سیر تحول سیاسی و اجتماعی آن دین خلط شده است. به علاوه، ناقد عزیز که نگران "تاریخ نگری" هستند و خود درباره مرجعیت تقلید و فقهای امامیه صاحب تحقیق اند، باید بدانند که قدرت گرفتن تدریجی فقها و سلطه جریان فقهی و کلامی و شکل گرفتن مضامینی چون ولایت عامه و نیابت عامه و اجتهاد و تقلید و اعلییت و مانند آنها طی چندین قرن صورت گرفته و با گسستگی و حتی تضاد با سنت اولیه تشیع دوازده امامی همراه بوده است. همچون مضمون "عقل" که پیش از این ذکر شد، محتوای مضامینی چون "علم" و "ولایت" نیز دستخوش تحول بوده و در سنت اولیه از یکسو و در آثار کلامی و فقهی متأخر به ویژه پس از صفویه، از سوی دیگر، اختلاف فاحش دارد. آقای کاظمی موسوی تغییر معنایی مضامین مذهبی را که از پدیده های متداول در تاریخ ادیان و یکی از علل اصلی تغییر جهان بینی مذهبی است نادیده گرفته و بهر قیمت شده سعی کرده اند جایگزینی ائمه به وسیله فقهاء و قدرت گیری تدریجی مجتهدین را توجیه مذهبی کنند. چنین نقطه نظری از سوی یک مجتهد اصولی می تواند پذیرفتنی باشد ولی در نوشته های علمی و تحقیقی جایی ندارد. در دنباله سخن ناقد، کار به تحریف مسلم مطالب تاریخی کشیده است آنجا که می نویسند: «هم آنان بودند [یعنی فقهای مجتهد] که اصول اعلییت و نیابت عامه را به صورت ارکان ولایت درآوردند [البته خود را جانشین و وارث ائمه معرفی کردن و قبولاندن آن به جمهور مؤمنین نیازمند پایه هایی ایدئولوژیک از این دست است] ولی این امر در اصل کاری به بینش اصولی یا اخباری ندارد [چطور ندارد؟

اخباریون از بنیان با مضامینی چون "اعلمیت" و "نیابت عامه" و "اجتهاد و تقلید" اصولی مخالفند و آنها را در تضاد محض با تعالیم امامان می‌دانند.^۷ کما آنکه سردمداران اخباری چون ملا محمّد امین استرآبادی و شیخ یوسف بحرانی نیز از ولایت و نیابت سخن گفته‌اند [البته کدام متفکر شیعی است که از ولایت و نیابت سخن نگفته باشد انا از سیاق عبارت ناقد چنین استنباط می‌شود که استرآبادی و بحرانی همانگونه از این مضامین سخن گفته‌اند که متفکران اصولی و این تحریف محض و مغالطه است].^۸

درمیانۀ ص ۵۷۳ نوشته‌اند، «با این همه از تلویحات کتاب . . . این طور برمیآید که [مؤلف] اصولی‌گری را مانعی برای شناخته نشدن [بجای "شدن"] کامل سنت‌های غیبی [Occult traditions "سنت‌های خفیه"، "غیب" در قاموس سنت اسلامی از معانی دقیق برخوردار است که هیچ یک در این جا مناسبتی ندارد] می‌داند. شکی نیست که در منابع حدیثی شیعه علوم غریبه و اعاجیب که رئوس آنها را نویسنده برشمرده (صص ۱۶ و ۱۷) [بیش از نیمی از کتاب، با استناد به بیش از سیصد حدیث، مربوط به این "علوم غریبه" و "اعاجیب" می‌شود. معلوم نیست چرا ناقد محترم فقط به صفحات ۱۶ و ۱۷ قناعت کرده‌اند] به ائمه شیعه نسبت داده شده است ولی این موجب نمی‌شود که علوم دقیقه [مقصود از این عبارت چیست؟ فیزیک و شیمی و ریاضی . . . ؟] و دانش شریعت (فقه) را در ائمه بیشتر و قوی‌تر نبینیم. [بنده که منطق ناقد را درک نمی‌کنم]. یعقوبی . . . از حضرت امام جعفر صادق به عنوان عالم به مفهوم فقیه و محدث یاد می‌کند [این مفهوم را جناب کاظمی موسوی با تأثر آگاهانه یا ناآگاهانه از نوشته‌های فقهی و کلامی به "عالم" داده‌اند و الا حتی در نقل قولی که خود از یعقوبی کرده‌اند و در زیر می‌آید چنین ذکری نشده مگر اینکه "دین خدا" را تنها در فقه و حدیث بدانیم] و می‌گوید: "جعفر بن محمد بهترین زمان خود و عالم‌ترین شخص به دین خدا بود. در میان علماء متداول بود که چیزی را از قول او نقل کنند و بگویند عالم به من چنین خبرداد".

بنده در بخش مفصلی به بررسی مضامین "علم" و "عالم" پرداخته‌ام (بخش دوم از فصل سوم - صفحات ۶۹ تا ۷۹ و حواشی صفحات ۱۹۰ تا ۱۹۸ شامل پانوشته‌های ۳۳۷ تا ۴۰۶) و فکر می‌کنم با استناد به دهها حدیث موفق شده‌ام ثابت کنم که در تشیع اولیه "علم" به هیچ وجه به علوم شرعی سنتی محدود نمی‌شود و شامل جنبه‌های راز آمیز و عرفانی و حتی جادویی بسیار است و به همین علت هم این مضمون را به «حکمت راز آشنایی»

(Initiatory Knowledge) و لفظ "عالم" را که در متون اولیه مختص به شخص امام است به «حکیم راز آشنای راز آموز» (Initiating Sage) تعبیر کرده ام. مجملأ علم امام البته شامل علوم شرعی هست اما به آنها خلاصه نمی‌شود. همان گونه که در همین بخش کتاب، و به ویژه در مقاله ای، نوشته ام محدود شدن معنای "علم" به فقه و کلام یا فروع و اصول، و در تبع آن محدود شدن مفهوم "عالم" به فقیه و متکلم، به خصوص از آثار شیخ مفید و شریف مرتضی به بعد شکل می‌گیرد و پس از آنها و رفته رفته با تأثر پذیری هرچه بیشتر از نوشته های فقهای اهل تسنن معنای اولیه مضامین کمابیش فراموش می‌شود.^۸

درص ۵۷۴، پس از نقل قولی از *اوائل المقالات* شیخ مفید می‌نویسند: «اینک هزار سال پس از شیخ مفید ما در بازپردازی منابع اولیه نه تنها ذهن تحلیلی و روش تحقیق جاری زمان را به کار نمی‌گیریم بلکه همان ابزار اصولی را نیز کنار می‌گذاریم و زبان سرزنش به اصولی‌گری و تاریخی‌نگری می‌گشائیم.» اول آنکه بنده هرگز چنین سرزنشی نکرده ام. ثانیاً اینجا نیز ناقد ارجمند آگاهانه یا ناآگاهانه موضع‌گیری شخصی و ایدئولوژیکی کرده اند. از سیاق عبارت اینطور استنباط می‌شود که اولاً "اصولی‌گری" و "تاریخی‌نگری" متلازم و مترادف اند و ثانیاً برای داشتن روش صحیح تحقیق و ذهن تحلیلی باید از ابزار اصولی شیخ مفید بهره گرفت (بگذریم که ایشان دو معنای لفظ "اصولی" را بهم آمیخته اند یکی معنای متداول امروزی و دیگر معنای اصطلاحی و شیعی آن یعنی به طور خلاصه جریان فقهی و کلامی). این حرف هم حرف فقیه مجتهد اصولی است نه یک محقق عینیت‌گرا. بنده از «روش تحقیق جاری زمان» تصور دیگری دارم و در محضر استادانی چون کلود کَجن [Claude Cahen] (تاریخ)، هانری کوربن [Henry Corbin] (عرفان و فلسفه)، پل نویا [Paul Nwyia] (تصوف) یا دانیل ژیماره [Daniel Gimaret] (کلام) دید دیگری از اسلام‌شناسی علمی کسب کرده ام. از سوی دیگر چنین می‌پندارم که اگر کتاب راقم این سطور عاری از ذهن تحلیلی و روش تحقیقی صحیح می‌بود، به توصیه دانشمندان نام‌آوری مثل دانیل ژیماره و ژان ژولیه [Jean Jolivet] و کمک مالی دانشگاه سوربن در مجموعه معتبر "اسلام معنوی" انتشارات وردیه منتشر نمی‌شد و ترجمه انگلیسی آن به توصیه استادان ویلیام چیتیک [William Chittick] (دانشگاه نیویورک) و گرهارد بوورینگ [Gerhard Böwering] (دانشگاه ییل) در انتشارات دانشگاه ایالتی نیویورک انجام نمی‌گرفت یا اسلام‌شناسانی با شهرت بین‌المللی چون یُسِف فان اس و ایتان کولبرگ به آن استناد نمی‌کردند. نقدهای

دیگری هم در معتبرترین نشریات تخصصی براین کتاب نوشته شده است و نویسندگان آنها که همگی از بزرگترین صاحب نامان اسلام شناسی و تشیع شناسی هستند با ستایش از آن بنده را خجالت زده کرده اند.^{۱۱} البته این بزرگان در کنار ستایش خود گاه با اشاره به برخی نکته ها و کاستی ها بنده را ممنون راهنمایی های خود نیز کرده اند ولی همگی در استواری روش و گستردگی اطلاعات کتاب متفق القول بوده اند.

ناقد گرامی در جای دیگر چنین ادامه داده اند: «این چه معیار فائده ای است که در دید فراتاریخی و باطن گرایی نهفته و مسائل را این چنین سهل و یک کاسه می کند؟» ایشان مطالبی را که موضوع تحقیق من بوده یعنی جنبه های مختلف امام شناسی در تشیع اولیه را با دید بنده خلط کرده اند و باز اگر مقدمه حقیق را به دقت خوانده بودند متوجه می شدند که بنده خود «دید فراتاریخی» در تحقیق را به باد انتقاد گرفته ام. گذشته از اینها، برخلاف گفته ایشان، پژوهش بنده آشکارا نشان می دهد که اندیشه مذهبی امامیه تا چه حد پیچیده و چندگانه و چند لایه است و در تطور تاریخی خود از مراحل گونه گون گذشته است. ایشان هستند که بدون در نظر گرفتن مراحل تاریخ اندیشه و یا تحول معنایی مضامین و عوامل معنوی و در نتیجه تحول جهان بینی دینی و دور از هرگونه عینیت علمی با اهمیت دادن بیش از حد به جریان اصولی و زمینه های شرعی و فقهی، سعی کرده اند تشیع را از آغاز تا امروز یگانه و منسجم و "یک کاسه" جلوه دهند و با ثانوی خواندن و حتی مسکوت گذاشتن جنبه های عرفانی و تعلیمی آن، از آن تصویر یک مذهب همیشه و همه جا فقهی و کلامی بدهند.

باز ادامه داده اند: «بی انصافی است اگر در میزان و گستره پژوهش آقای امیرمعزی شک کنیم [از انصاف ایشان متشکرم] درعین حال از واقع بینی بدور است اگر نگوئیم که مرز اسطوره و حقیقت در کار ایشان قابل تشخیص نیست.» باید بگویم "حقیقت" مضمون عظیمی است و امروزه دیگر هیچ پژوهشگر جدی نمی تواند در زمینه علمی خود ادعای رسیدن به آنرا داشته باشد. شاید مقصود "واقعیت" باشد که آن هم یگانه و انحصاری نیست به ویژه در علم تاریخ ادیان. هر جریان دینی و مذهبی بل هر متفکر مذهبی به واقعیت خویش قائل است و مورخ ادیان حق قضاوت میان این واقعیت ها را ندارد. هدف کتاب بنده نمایاندن و تجزیه و تحلیل یکی از این واقعیت هاست: واقعیت امام شناسی در تشیع اولیه با استناد به قدیم ترین و مهم ترین متون بازمانده. حال اگر این متون یعنی آثار برقی و صفار و کلینی و ابن ابی زینب نعمانی و خزّاز رازی و ابن بابویه صدوق

و امثال اینها به نظر ایشان "اسطوره" است حرف دیگری است.

خلاصه کلام، لفظ فرنگی esoteric مناسب ترین لفظ برای توصیف تشیع اثنی عشری اولیه است. ما در فارسی معادلی یگانه برای این لفظ نداریم: مخلوطی از عرفان و حکمت عملی و نظری و اخلاق و علوم خفیه و آئین راز با جنبه های فوق منطقی و معجزه آمیز بسیار.^{۱۱} در این تشیع، فقه و دیگر علوم شرعی سنتی البته اهمیت نسبی خود را دارند و بنده هرگز در کتاب خود منکر این نشده ام اما این علوم تنها لایه ظاهری تعالیم امامان را تشکیل می دهد و به راستی فکر نمی کنم که در احادیث منسوب به ایشان در معتبرترین منابع، مقصود از این همه تأکید بر "راز" و "باطن" و "باطن باطن"، فقه و کلام یا فروع و اصول باشد. به عنوان مثال به چند گفته امام صادق بسنده می کنم: «هرچیز را رازی است، راز اسلام مائیم و تعلیم یافتگان ما.»^{۱۲} «کارما راز است و راز راز و رازی درباره راز و رازی پیچیده در راز. تعالیم ما حق است و حق حق و آنرا ظاهری است و باطنی و باطن باطنی و یارای تحمل (یا ایمان به) آنرا هیچ کس ندارد جز پیامبر فرستاده و فرشته مقرب و مؤمنی که خداوند دلش را از برای ایمان آزموده است.»^{۱۳} گویا حساسیت فقهی و نقطه نظر اصولی گرای آقای کاظمی موسوی تا آنجا حجاب حساسیت عرفانی ایشان شده است که سطح ظاهری را واقعیت و سطوح باطنی را افسانه انگاشته اند.

هدف از پژوهش بنده، کوششی برای گشودن "رازها" و فهم لایه های باطنی تعالیم منسوب به امامان، تا آنجا که متون معتبر اجازه می دهند، بوده است. هم چنان که پیش از این اشاره کردم، روش پدیده شناختی دینی و معنوی در چارچوب تاریخ اندیشه با روش تاریخ نگرانه تطور سیاسی و اجتماعی و اقتصادی تفاوت های اساسی دارد. در پدیده شناسی، فهم جهان بینی و حساسیت معنوی مؤمنین به یک دین از طریق مطالعه عوامل درونی همان دین صورت می گیرد. به این ترتیب موضوع تحقیق پدیده شناختی هر قدر هم از حیطة منطق خارج باشد، قابل بررسی منطقی و عینی با اتکاء به اصول و ضوابط علمی است.

با آرزوی تندرستی و توفیق روز افزون برای همکار محترم آقای کاظمی موسوی و امید آن که این چند خط باعث کدورت دل پاکشان نشود.

پانوشت ها:

۱. ن. ک. به:

Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism. The Sources of Esotericism in Islam*, translated by D. Streight, New York, State University of New York Press, 1994.

از آنجا که نقد بر ترجمه انگلیسی کتاب نوشته شده، من هم اساس کار را براین ترجمه قرار داده‌ام و نه متن اصلی فرانسه. نا گفته نماند که ناقد محترم هیچگونه اشاره ای به اینکه اصل کتاب به فرانسه است نکرده اند. مشخصات اصلی کتاب از این قرار است:

Le Guide divin dans le Shi'isme originel. Aux Sources de l'ésotérisme en Islam. Paris, Verdier, Collection *Islam spirituel*, 1992, 379 p.

۲. برای مثال ن. ک. به مقالات زیر:

Y. Linant de Bellefonds, "le droit imamite," *Le Shi'isme imamite, Colloque de Strasbourg* (6-9 Mai 1968), Paris, 1970; E. Kohlberg, "Non-Imāmī Muslims in Imāmī *fiqh*," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, Vol. 6, 1985 (now in *Belief and Law in Imāmī Shi'ism*, Aldershot, Variorum Reprints, part x); E. Kohlberg, "The Position of the *Walad Zinā* in Imāmī Shi'ism," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 48, 1985;

۳. ن. ک. به:

"Cosmogony and Cosmology in Twelver Shi'ism," *Encyclopaedia Iranica*, Vol. VI, pp. 317-322.

همچنین ن. ک. به مقاله نگارنده در دو بخش:

محمدعلی امیرمoeزی «پژوهشی در باب امام شناسی در تشیع دوازده امامی اولیه» قسمت اول، *ایران نامه*، سال نهم، شماره سوم، تابستان ۱۳۷۰ و قسمت دوم، *ایران نامه*، سال نهم، شماره چهارم، پائیز ۱۳۷۰.

۴. بنده از ایشان دو مقاله زیر را می شناسم:

S. A. Kazemi Moussavi, "The Establishment of the Position of *Marja'yyat taklid* in the Twelver-Shi'i Community," *Iranian Studies*, Vol. 18, No. 1, 1985.

و نیز «زندگی و نقش فقهاتی ملا احمد نراقی» *شودانش*، ۴ (۳)، ۱۳۶۳ شمسی.

۵. ناقد محترم می توانند به عنوان مثال به دهها حدیث منقول از امامان علیه کاربرد اجتهاد و قیاس و رأی که در کتاب نقل کرده ام رجوع کنند یا به مقاله بنده:

Mohammad Ali Amir-Moezzi, "Réflexions sur une évolution du Shi'isme duo décennain: tradition et idéologisation," *Les Retours aux Ecritures*, éd. E. Patlagean, A. Le Boulluec, *Bibliothèque de L'Ecole de Hautes Etudes, Sciences Religieuses*, Vol. XCIX, Paris, Louvain, 1993.

اگر هم تحقیقات مرا در اثبات گسست میان جریان فقهی و کلامی متأخر و سنت اولیه قبول ندارند ن. ک. به آثار زیر:

N. Calder, "Zakāt in Imami Shi'i Jurisprudence from the Tenth to the Sixteenth Century. A.D.," *BSOAS*, Vol 44, No.3, 1981; _____, "Khums in Imami Shi'i Jurisprudence from the Tenth to the

Sixteenth Century A.D.," BSOAS, Vol. 45, No. 1, 1982; _____, "Accommodation and Revolution in Imami-Shi'i Jurisprudence: Khumayni and Classical Tradition," *Middle East Studies*, Vol. 18, No. 1, 1982; "Doubt and Prerogative: the Emergence of an Imami-Shi'i Theory of *Ijtihād*," *Studia Islamica*, Vol. 70, 1989; Heinz Halm, *Die Schia*, Darmstadt, 1988,

به ویژه فصول زیر:

"Die Schia unter der Protektion der Buyiden (945-1055)," "Die Schule von Hilla und die Grundlagen des schiitischen Rechts: *Ijtihād* und *taqlīd*," "Der Sieg des Usūlī-Schule (18. Jahrhundert); Sabine Schmidtke, "Modern Modification in the Shi'i Doctrine of the Expectation of the Mahdi (*Intizār al-Mahdī*): the Case of Khumaini," *Orient*, Vol. 28, No. 3, 1987; J. Calmard, "Mardja"-i *taqlīd*," "Mudjtahid," *Encyclopedie de l' Islam*, Nouvelle édition.

۶. این نکته حتی با توزق در آثار محمد امین استرآبادی یا ملاحسن فیض کاشانی آشکار می‌شود. ن. ک. به: ملا محمد امین استرآبادی، *الفوائد المدینه*، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۲۱ قمری (۱۹۰۴ میلادی)، صص ۴، ۱۸، ۳۰، ۴۹، ۵۳، ۷۷ تا ۹۰، ۱۳۳ به بعد، ۱۵۰ به بعد، و ۲۷۵ به بعد. محسن فیض کاشانی، *الحقائق فی محاسن الاخلاق*، تصحیح ابراهیم المیانجی، تهران، ۱۳۷۸ قمری (۱۹۵۹): _____، *کتاب الاصول الاصلیه*، تصحیح جلال الدین ارموی، تهران، ۱۳۹۰ قمری (۱۹۷۰) و _____، *مفاتیح الشرایع فی فقه الامامیه*، تصحیح عمادالدین الموسوی البحرانی، بیروت، ۱۹۶۹ میلادی..

۷. ن. ک. به منابع مذکور درپانوشت قبلی و نیز به: یوسف بحرانی، *الحقائق الناضره*، جلد اول، چاپ نجف، ۱۳۷۶ قمری (۱۹۵۷): _____، *الذکر النجفیه*، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۴ قمری (۱۸۹۶) و نیز به:

E. Kohlberg, "Aspects of Akhbari Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries," in *Eighteenth Century Renewal and Reform in Islam*, eds.. N. Levtzion and J.O. Voll, New York, Syracuse University Press, 1987.

۸. ن. ک. به مقاله نگارنده مذکور در پانوشت شماره ۵ و نیز به:

Mohammad Ali Amir-Moezzi, "Al-Saffār al-Qummī (m.290/902-3) et son *Kitāb basa'ir al-darajāt*," in *Journal Asiatique*, Vol, 280, 3-4, 1992; E. Kohlberg, "Imam and Community in the Pre-Ghayba Period," in *Authority and Political Culture in Shi'ism*, ed., S. A. Arjomand, New York, State University of New York Press, 1988.

۹. ن. ک. به:

Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Berlin-New York, Vol. 5, 1993; E. Kohlberg, "Authoritative Scriptures in Early Imami-Shi'ism," in *Les Retours aux Ecritures*, op. cit.; E. Kohlberg, "Taqiyya in Shi'i Theology and Religion," in *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, eds., H. G. Kippenberg and G. G. Stroumsa, Leiden, E.J. Brill, 1995.

۱۰. ن. ک. به نقدهای زیر:

Michel Chodkiewicz, in *Studia Islamica*, Vol. 78, 1993; Claude Gilliot, in *Revue du Monde Musulman Medieval*, Vol. 70, 1994; Michel Boivin, in *Bulletin Critique des Annales Islamologiques*, Vol. 11, 1994; Etan Kohlberg, in *Arabica*, Vol. 42 (2), 1995; Jean Calmard, in *Abstracta Iranica*, Vol. 15, 1996.

۱۱. برای تعریف دقیق Esotericism و تجزیه و تحلیل آن ن. ک. به آثار متعدد مولفین زیر:

Antoine Faivre, Pierre A. Riffard, Frances A. Yates, Francois Secret.

۱۲. کلینی، *الروضه من الکافی*، تهران، ۱۳۸۹ قمری (۱۹۶۹ میلادی)، جلد دوم، ص ۱۴.

۱۳. صفار قمی، *بصائرالدرجات تصحیح میرزا کوچه باغی*، تبریز، بی تاریخ، جزء اول، صص

۲۷-۲۹.

جلیل دوستخواه*

در معنای تعهد اجتماعی روشنفکر پرسی از یک ناقد و پژوهشگر

دوست پژوهنده‌ی ارجمندم بانو حورا یاوری در نقد و بررسی کتاب *درباره سیاست و فرهنگ: گفت و شنود علی بنو عزیزی با شاهرخ مسکوب (ایران نامه، ۳: ۱۳)*، تابستان (۱۳۷۴) که دقیق و اندیشیده و کاویده و سنجیده است، چگونگی تنش درونی در اندیشه‌ی مسکوب در طی چند دهه زندگی فردی و اجتماعی و رودر رویی و ستیز دو مسکوب، یا کشمکش اندیشه و کردار آن دو با یکدیگر، را از دیدگاه خود به نمایش گذاشته است.

اما در این نقد، یک بُن‌مایه یا محور اندیشگی و دیدگاهی هست که با دیگرگونی‌های بیانی، چند بار هم بر آن تأکید می‌رود. این نگرش یا باز نمود دیدگاه ذهن مرا به خود سرگرم داشته و برایم پرسش‌انگیز است.

- در ص ۳۹۴، کوشش مسکوب را در دوران اخیر زندگی اش، یعنی از هنگام فاصله‌گیری با موضع سیاسی ویژه اش در دهه‌های ۲۰ و ۳۰، جُستار «راهی برای رهیدن از سویه سیاسی و اجتماعی هویت خویش» نامیده و سپس نوشته است که: «[این راه] همان راه پیموده‌ای است که معیارهای باز دارنده و گوشمال‌دهنده فرهنگ ما، همیشه، در برابر کسانی گذارده‌اند که نیکبختی خود

* نویسنده و پژوهشگر مقیم تانزویل استرالیا.

خود را با آسایش دیگران تراز کرده اند و به جای چاره کار خود، به چاره کار جامعه اندیشیده اند. . . .»

- در صص ۳۹۵-۳۹۶ با استناد به گفته‌ی مسکوب در ص ۱۶۳ کتابش که سخن از کنار کشیدن خود «نه فقط از مسایل سیاسی-اجتماعی. . . بلکه از تفکر در مسایل اجتماعی» می‌گوید، آمده است:

«... شلید بتواند چراغی هم به دست ما بدهد که در پرتو آن، ژرفنهای تاریک فرهنگ خودمان را بکاویم و در لابه‌لای نسجهای آن، معناهای بنیادین هستی اجتماعی خود را پیدا کنیم و خودمان را بهتر ببینیم، درست‌تر به جا بیاوریم و بدانیم که چرا در فرهنگ ما هرگز رستگاری فردی و نیکبختی اجتماعی قرین نبوده‌اند.»

- در ص ۳۹۷ از جان دادن آهسته آهسته‌ی مسکوبی که «دلش می‌خواست باغی داشته باشد به بزرگی سرزمینش» و «جان گرفتن و زندگی کردن انسان دیگری از درون او که آشناتر با معناهای نیندیشیده و نپرسیده جامعه و فرهنگ ما و سازگارتر با الگوهای جاافتاده و روزگاردیده تاریخ ما» ست سخن گفته و باز هم به همان بُنمایه یا ترجیع بند رسیده است که: «این همان الگویی است که راه زندگی اجتماع را به سوی می‌کشاند و راه رستگاری فردی را به سوی دیگر.»

ناقد آن گاه برای تأکید هرچه بیشتر بر این برداشت و دریافت خود، از «هزاران هزار بار زیستن ما در قالب همین الگو» سخن گفته و افزوده است که: «از هرکجا که آغاز کرده ایم- دست کم در هزار ساله اخیر تاریخمان- از آن سردآورده ایم و در آن ماندگار شده ایم.»

- و دست آخر در ص ۳۹۸، پژوهنده‌ی کتاب مسکوب، در برآورد واپسین از تحلیل خود نوشته است: «... امروز هم، هنوز هم، در فرهنگ ما- درست مانند هزار سال پیش از این- راه سلامت از کناره‌ها می‌گذرد؛ جز بستن در سرای برگیر چاره‌ای نیست و اعتلای روح در انتزاع از اجتماع شکل می‌گیرد.»

* * *

از گفتاوردهای بالا چنین برمی‌آید که نویسنده‌ی نقد بر کتاب مسکوب، برآیند مجموع کوشش و کنش فرهنگی و قلمی‌ی این فرهیخته مرد روزگار ما را پشت سر گذاشتن هرگونه پویه اجتماعی و اندیشیدن به چاره‌ی کار جامعه و درگیر شدن در مسئله‌ها و تنش‌های اجتماعی- سیاسی و روی آوردن به راه رستگاری فردی می‌بیند و او را از این حیث، الگو و سرمشقی برای دیگران می‌شمارد تا بیش از پیش بدانند که "راه سلامت" را در "کناره‌ها" باید جست و "درسرای" را بر "غیر" باید بست و باور کرد که این شیوه در فرهنگ کهن

ما جا افتاده و چیزی شبیه به تقدیر ازلی قوم ماست! اما نگارنده برآن است که با نگاهی دیگرگونه بر سرتاسر کارنامه‌ی اندیشگی و قلمی‌ی شاهرخ مسکوب می‌توان به برآیندی جز این از کار او رسید. هرگاه بیم دراز شدن این یادآوری در میان نبود، مثال‌ها و نمونه‌های فراوانی را از میان گفتارها و کتاب‌های مسکوب می‌آوردم تا این چگونگی را به خوبی روشن کنم. اما اکنون تنها به آوردن مثالهایی، از همین کتاب موضوع بحث، بسنده می‌کنم و گمان می‌برم که با همینها نیز حقّ مطلب ادا خواهد شد. مسکوب اصل "تعهد" را نفی نمی‌کند؛ بلکه می‌کوشد تا از مفهوم سیاست‌زده و روزمره‌ی "تعهد اجتماعی" یا «تعهد در قبال اجتماع» فراتر رود و به تعهدی گوهرین و هستی‌شناختی برسد. او در اشاره به ساختار اندیشگی‌ی مقدمه‌ای بر رستم و اسفندیار و سوگ سیاوش می‌گوید:

«... برای من مسئله به صورت تعهد اجتماعی مطرح نبود. من فکر می‌کردم کسی که دست به قلم می‌برد، یک نوع تعهدی دارد در قبال جهان، هرچند نویسنده کوچک یا متوسطی باشد. آدمی که دست به قلم می‌برد، باید در قبال جهان، در قبال هستی و در قبال خودش متعهد باشد. اجتماع آن وقت، یک جزئی است از این همه.» (در باره سیاست و فرهنگ، ص ۱۴۵) می‌بینیم که او "اجتماع" را نادیده نمی‌گیرد؛ بلکه آن را جزئی از مجموعه‌ی بزرگ هستی می‌شناسد. مسکوب برخلاف پاره‌یی از اندیشه وران- قایل به اینهمانی میان "واقعیت" و "حقیقت" نیست و اعتبار اصلی را به "حقیقت" می‌دهد که هرچند دست نیافتنی است. همه‌ی ارزشها و آرمانها و تعهدها را در بر می‌گیرد:

«برای من، حقیقت، واقعیت نیست. واقعیت برای خودش یک حقیقتی دارد؛ یعنی- چطوری بگویم؟ حقیقت یک امر در ضمن معنوی و اخلاقی و دست نیافتنی است؛ و حال آن که هیچ کدام از این ارزشها را واقعیت ندارد. واقعیت شیئی است. واقعیت امر بیرونی است. ولی حقیقت یک امر بشری است؛ یک امر وجودی و انسانی است. خیلی از واقعیتها ممکن است حقیقت داشته باشند؛ ولی گاه واقعیت خلاف حقیقت است. این است که همیشه یک فاصله‌ای بین حقیقت و واقعیت برابیم وجود داشته و آن چیزی که برایم اعتبار اصلی دارد، حقیقت است، نه واقعیت.» (همان جا، ص ۱۵۷)

بربنیاد این نگرش، "واقعیت" که "اجتماع" هم جزئی از آن است- انکار نمی‌شود؛ اما ارزش اصلی، همواره در جستار حقیقت است و دچار روزمرگی نشدن و مفهومیهای "اجتماع" و «نقش هرکس در برابر اجتماع» را تا حدّ ابتدال

سیاست‌زدگی و نسخه‌های ازپیش‌پیچیده‌ی ایدئولوژیک و "حزب" یا "مکتب‌فرموده، فرود‌نیابوردن. آنچه همواره ذهن مسکوب را به خود مشغول داشته است و از سطر سطر کارنامه‌ی او - در هرزمینه‌ی بی‌که نوشته باشد- برمی‌آید، پرسشهای هستی‌شناختی است که خواه ناخواه "عمل اجتماعی" و "تعهد اجتماعی" به مفهوم والای آن نیز در دل آنها می‌گنجد.

مسکوب هیچ‌گاه اعتقاد و ارادت خود به «آزادی وجدان یا فکر»، که آن را هم‌تراز «آزادی اجتماعی» می‌شمارد، پنهان نمی‌کند و چهره‌ی روشنفکر آرمانی خود را چنین نقش می‌زند:

«من شخصاً به روشنفکری ارادت دارم که راه آزادی را برود؛ آزادی وجدان یا فکر، آزادی اجتماعی. البته هرکس که راه برود، گمراه هم می‌شود. آن وقت، صداقت لازم است که اگر دید عوضی رفته، برگردد. گمان می‌کنم این شرط هم لازم است، باصداقت در راه آزادی. (همان جا، ص ۱۶۷)

اما او به تعریف کلی از روشنفکر بسنده نمی‌کند و مسئله را بیشتر می‌شکافد: «درمورد مرد سیاسی یا روشنفکر سیاسی، تصوّر می‌کنم که وجود یک آگاهی و بینش تاریخی لازم است؛ وگرنه دست زدن به عمل اجتماعی، بخصوص از جانب روشنفکرها، بدون یک چنین دوربینی و بینشی، الزاماً به پیشرفت اجتماع کمک نمی‌کند. نه تنها کمک نمی‌کند، گاه ممکن است اجتماع را به عقب برگرداند.» (همان جا، صص ۱۶۹-۱۷۱)

آشکار است که برخورد مسکوب با "عمل اجتماعی" و "نقش روشنفکرسیاسی" (با سیاست باز و سیاست زده اشتباه نشود!) در این راستا، منکرانه نیست؛ بلکه همه‌ی هم و غم او در اثبات ضرورت همپایی "بینش و آگاهی" با این "عمل" و این "نقش" است تا رسالتی تاریخی و فرهنگی و از آن برتر، وجودی و انسانی به جای آورده شود.

مسکوب با اشاره به دستاوردهای ادبی‌ی روشنفکران ایرانی در دهه‌های چهل و پنجاه، می‌کوشد تا نمونه‌های والایی از تعهد هستی‌شناختی و انسانی را - که خود بدان باورمند و پای بند است- درکارهای آنان ارزیابد:

«... آثار این سالها به یک معنی سیاسی است. به این معنی که در آرزوی یک نوع آزادی وجودی است که یکی از پیامدهای آزادی سیاسی - اجتماعی است. یک چنین ایده‌آلی درتمام آثار کسانی که اسم بردم، وجود دارد و این، وسیع‌تر از یک ایده‌آل سیاسی است. ایده‌آل سیاسی جزئی از آن است. . . .» (همان جا، صص ۱۷۳-۱۷۴)

مسکوب حرف واپسین و بسیار درخشان خود را در پایان گفت و شنود با بنوعیزی در زمینه‌ی وابستگی اش به ایران و زبان و فرهنگ ایران و چگونگی کارش در سالهای دورماندگی از میهن، بر زبان می آورد:

«در رابطه با ایران هم یک تصویری دارم که بدم نمی آید بگویم. رابطه من با ایران، رابطه آدمی است که از مادرش دلخور است. نمی تواند از مادرش بترسد؛ چون شدیداً وابسته است به او و درضمن ازش دلخور است دیگر... وطن من این است؛ این فرهنگ است؛ فرهنگ ایران است؛ اگرچه خیلی از جنبه هایش را نمی پسندم؛ ولی در آن زندگی می کنم و در دوره ای که در فرنگ هستم، بیشتر از دوره ای که در ایران بودم، در فرهنگ ایران بسر می برم.» (همان جا، صص ۲۱۲-۲۱۳)

هرگاه بپذیریم که زبان و فرهنگ هر قوم، دوگهر بنیادین هستی قومی و زندگی اجتماعی آن است، آیا می توانیم از این دریافت و برداشت روشن مسکوب به چیزی جز پای بندی استوار او به «تعهد و عمل اجتماعی» به مفهوم متعالی آن برسیم؟

کوشش و کنش فرهنگی و ادبی مسکوب، نمونه و الگوی تمام عیاری است از پیوندی ریشه دار و فرهیخته با ایران و همه‌ی تاریخ و فرهنگ و زبان و ادب و زندگی اجتماعی آن و هرآنچه رنگ و بو و نشانی از ایران و ایرانی با خود دارد. او یکی از ایرانی ترین و اجتماعی ترین ایرانیان روزگار ماست و هیچ سرمشقی برای «جریده رفتن» به عذر «تنگ بودن گذرگاه عافیت» و «در سرای بستن در واهمه از حضور» غیر و در پندار پناه بردن به «خویشتن» و یافتن «راه رستگاری فردی» به دیگران عرضه نمی دارد.

یکی از بزرگترین دستاوردهای شاهرخ مسکوب، الایی بخشیدن به نقش «فرد» در قبال «اجتماع» و پای بندی ضروری به «تعهد فرهنگی و اجتماعی» همراه با «بینش و آگاهی فراگیر» است. او به ما آموخته است که چگونه می توان «در گذران حقیر روزمره» جذب و حل نشد و به آن سوترها، به فراترها اندیشید و همواره جويا و پویا و ناباور به «واقعیت» ناپایدار-هرچند یافتنی- و باورمند به «حقیقت» پایدار-هرچند نیافتنی- بود. راه مسکوب، راه «نیک بختی خود» و پرهیز از «اندیشیدن به چاره کار جامعه» نیست؛ راه غوطه وری در دریای اندیشه و فرهنگ و باور به اینهمانی گوهری «فرد» و «اجتماع» و هم تبار شمردن «کنش فردی» با «کوشش اجتماعی» است.

رسول نفیسی *

داریوش شایگان،

زیر آسمان های جهان

گفت و گوی داریوش شایگان با رامین جهاننگلو

ترجمه نازی عظیمیا

تهران، نشر فرزانه، ۱۴۷۴

ص. ۲۶۰.

داریوش شایگان شاید تنها اندیشمند ایرانی است که در طی سه دهه گذشته به طور منظم و با تفکر تحلیلی و در عین حال عرفانی به کالبد شکافی تقابل فرهنگی شرق (بویژه ایران) و غرب پرداخته و در این راه با ایجاد واژگان های لازم و مفاهیم جدید و نظرگاه های بکر نقش بنیان گذارانه و پیش آهنگ داشته است. شایگان در مصاحبه - کتاب اخیر خود با رامین جهاننگلو (که به زبان فرانسه منتشر و توسط خانم نازی عظیمیا به فارسی شیوایی ترجمه شده است) به تدوین دوباره تزه های اساسی خود در این زمینه می پردازد و ما را با چشم اندازه های نوینش آشنا می کند.

درون مایه اصلی تفکر شایگان در زیر آسمان های جهان را می توان چنین خلاصه کرد: جهان در حال گذاری است سخت شتاب آلود به سوی آینده ای که براساس تفکر غربی بنیاد شده است. این تنها حرکت تاریخی جهان در چند سده گذشته است. برابر نهاد این فرهنگ، یعنی فرهنگ شرق - که فرهنگ ایران نیز پاره ای از آن و نیز واسطه العقد آن با فرهنگ غرب است - در حال درجا زدن و زیست در دوره ماقبل تجدد است که در عین حال حاوی ارزش های گونه گونی است که غرب دیری است آنرا به فراموشی سپرده است. گذار تاریخی

* استاد فلسفه در کالج استریر ویرجینیای.

فرهنگ غرب، بدین قرار، در ساحتی از تاریخ فرو می رود که خشک و حسابگرانه است و افول خدا- آن چنان که مدعای نیچه و هایدگر است- درچنین فرهنگی ناگزیر است. برکة فیض الهی که جهان را در بر می گرفت اینک سریعاً در حال خشک شدن است و جای آنرا هیچ انگاری ای (nihilism) پُر می کند که نافی هر نوع فیض قدسی است.

حرکت و یا عکس العمل تاریخی شرق این میان غالباً تضاد آمیز و بی حاصل بوده است و روشنفکران شرق یا سر در لاک سنت ها و آئین های کهن برده و از آن به عنوان مقری در برابر تهاجم غرب سود جسته اند و یا ناخوانده و نادانسته به مضامینی از فرهنگ غرب چنگ انداخته اند که ارتباط نهادی و ساختی ای با آن سوی جهان ندارد. روشنفکر شرق نتیجتاً به جای استحاله- که از نظر شایگان جذب هردو فرهنگ و تفکر دو پایه شرقی- غربی است، به جهش پرداخته و این جهش نا بجا گول های بی شاخ و دم فرهنگی ای آفریده است که با علم کم خود بجز دردسر و بحران برای فرهنگ شرق سودی نداشته اند. به عنوان مثال برای نشان دادن تزه های خطرناک روشنفکران ایرانی از جمله می توان به نظریات اقتصاد توحیدی (بنی صدر) و نظریات شریعتی (جامعه توحیدی و شهادت و غیره) یا نظریات فردید و پیروان او مبنی بر انطباق تفکرهایدگری بر عقاید شیعه اثنی عشری اشاره کرد. اگر فرهنگ غرب به هیچ انگاری مبتلاست، فرهنگ شرق و روشنفکر شرقی به خصوص دچار هیچ انگاری مضاعفی است که ریشه در کمبود اسباب تحلیل و تفکر دارد.

شایگان در عین این که به بزرگداشت بعد درون آگاه و روح شناسانه فرهنگ شرق می پردازد، به خواننده اعلام می کند که آینده جهان در غرب شکل می پذیرد. در غرب خدا مرده است، همچنان که داستایوسکی و نیچه می گفتند، ولی، ظهور خدای دیگری ناگزیر است. غیبت امروزی مقدمه ظهور شگفت خدای آتی است که جهان را باز از فیض خود خواهد انباشت. "ناآرامی خلاق" روح غرب سرانجام به گشودن افق های جدید توفیق خواهد یافت، حال آن که تفکر شرق در مسیر یا موضعی غیر تاریخی و براساس موازین کهن خود آرام گرفته و گذشته آن حال آن است، در عین این که این حال از یورش فرهنگ پُرانرژی و پُرتکاپوی غرب لطمه خورده است. دید شرق کلی گرا و وحدت بخش است، ولی دید تجزیه و تحلیل گر غرب در واقع در تقابل با این کلی گرایی و متمایل به کثرت است. تفکر غرب با جهان ایجاد فاصله می کند و به اندازه گیری آن می پردازد حال آنکه شرقی در جهان غوطه ور است.. در غرب تکنولوژی

به بعد مسلطی از فرهنگ تبدیل شده است، ولی درعین حال، در تکنولوژی بعدی رهایی بخش وجود دارد (که هایدگر آن را همچون هنر، دریچه ای به حقیقت می دانست). این بعد و به همراه آن دمکراسی اسباب ورود به جهان تجدید و شرق که از هر دو این ابعاد (یا لااقل یکی از آنها به طور اخص) بی بهره است هنوز در پشت در تجدد مانده است. حاصل این ماجرا روان پریشی فرهنگی روشنفکر جهان شرق است که در برخوردی غالباً پُرخاشجویانه به نفی همه ی دست آوردهای غرب و حتی دمکراسی و حقوق بشر می پردازد. درست است که غرب ارتباط با وجودی ماورای وجود را از دست داده است، ولی در تهیه مقدمات ارتباطی تازه است و تفکر تک ساحتی روشنفکران شرق هم قادر به درک این وضعیت نیست. درک عمق هیچ انگاری مضاعف شرق، نیاز به تفکری ذوجنبتین دارد که به فهم همه ضوابط جهانی که هر دم پیچیده تر و نامفهوم تر می شود به پردازد.

برای درک درست تر از مفهوم هیچ انگاری و هیچ انگاری مضاعف مورد استفاده شایگان، باید بیشتر به کتاب پیشین او یعنی آسیا در برابر غرب توسل جست. در این کتاب از سه نوع هیچ انگاری بحث می شود که نوع نیچه ای آن، یعنی آنچه او آنرا «تاریخ سقوط روح اروپائی» می داند، مورد نظر است. این هیچ انگاری حاصل غیبت خدا و درعین حال پدیده ای است فعال که از هشپاری بیمارگونه ای تغذیه می کند. ولی هیچ انگاری شرقی متفاوت است: این یک، پدیده ای است منفعل که در دوره ماقبل هیچ انگاری اروپائی سیر می کند. دوره سقوط نهائی ارزش های غرب مقارن است با دوره نفی نفی و سردرگمی آرمانی و فرهنگی شرق. تعلیق و فترت از ویژگی های این گونه هیچ انگاری است. در شرق مرحله ای از ایستایی فرهنگ حاکم است، که شایگان آنرا دوره «نه هنوز» می داند، و شرقیان را در زمانی نامشخص مابین گذشته و حال معلق نگه می دارد. ولی روشنفکر شرقی خوشباورانه تصور می کند که می تواند با تردستی با التقاط دو فرهنگ یا آنچه از این دو فرهنگ می داند "فلسفه خوشگواری" تلفیق کند که به مذاق همگان خوش آید، فلسفه ای بی اصل و نسب، که طبیعتاً از هرنوع اصالت تاریخی تهی است.

آیا راهی برای خروج از این بن بست تاریخی و این غار افلاطونی وجود دارد؟ شایگان که خود را "ناظر جهان" میدانند مدعی دانستن چنین راه حلی نیست. ولی از خلال دو کتاب یاد شده اش می توان اشارات او را به طرف راه حل های پیشنهادی اش دریافت. یکی از این اشارات به طرف روشنفکران است. گفتیم که

روشنفکر شرق دچار جهش شده و از پروسه طولانی استحاله برکنار مانده است. راه برون رفت از این دوره فترت، به نظر شایگان، خلق روشنفکران جامع الاطرافی است که هم اینجا و هم آنجا را به خوبی دریافته باشند. این روشنفکر نباید چندان بلند پروازی کند و مدعی تفکراتی باشد که ماورای حوزه فکری اوست. مثلاً به نظر نمی رسد که هایدگر مفید فایده‌ای برای روشنفکر ایرانی باشد، حال آنکه کانت با توجه به اینکه حدود و حوزه تفکر و امکانات آن را به خوبی روشن می کند، و به خصوص که بر حوزه غیرقابل شناخت تأکید می‌ورزد، فیلسوف قابل استفاده تری برای ایرانیان است. برداشت از تفکر هایدگری جز پریشان گوئی ثمری برای ایرانیان به بار نیاورده است. شایگان ضمناً هشدار می‌دهد که بی هویتی حاکم بفرهنگ ایرانی- شرقی ممکن است رجعت به گذشته را تقویت کند که طبیعتاً از نظر او بی فایده است چون آنچه هست در آینده است و آنهم در اروپا و آمریکا می‌گذرد.

تنها می توان «تفکر آموخت و به تفکر و پرسش توسل جست». گرته برداری از ژاپن هم هرچند به نظر سهل می آید ولی شاید ممتنع باشد. شایگان گفته دانشمندی ژاپنی را که به او گفته بود «ما پروسه را گذاشته و محصول را گرفته ایم» نا مفهوم می یابد. روشنفکر باید در پی یافتن راه حل‌هایی برای فهم فرهنگ غرب تکنولوژی باشد، که چنانکه گفتیم، در ذات خود رهایی بخش است. شاید براساس این استدلال است که شایگان به اعتقاد هابزی «انسان گرگ انسان است» می‌رسد و اینکه «آمریکا آینده جهان است». آمریکا پیشتاز مدرنیته و فرزند عصر روشنگری است. آنچه در آمریکا می گذرد در واقع «مقاومت ناپذیر و بازگشت ناپذیر» است. آمریکا از نظر شایگان «آینده نگر ترین تمدن روی زمین» است. درعین حال این نتیجه‌گیری در زمینه‌ی تجزیه و تحلیلی صورت می‌گیرد که سراسر مشحون از اشارات و مباحث روحانی و عرفانی است و همین دوگانگی برخورد و نبود رابطه آشکار و منطقی بین دو بخش بحث شایگان موضوعی است که شایان تحلیل بیشتر و لااقل متقاضی توضیحات بیشتری در این زمینه از نویسنده است.

چنان که گفتیم اصلی ترین درون مایه بحث شایگان تقابل دو فرهنگ و نیز امعان نظر به توالی دو هیچ انگاری منفعل-فعال شرق و غرب است که به مثابه دو بخش از یک پروسه متجانس بررسی می شوند و نوع شرقی هیچ انگاری طبیعتاً نوع رشد نیافته تر آنست. بنابراین، برای تحلیل تفکر مؤلف نخست باید به پیش فرض او یعنی تجانس فرهنگ شرق و غرب پرداخت (چرا که اگر غیر آن

بود، دو ماهیت ناهمجنس چگونه می توانستند به یکدیگر قلب شوند؟). نه تنها خود پیش فرض بلکه نوع تفکر تاریخی ای که متدلوژی لازم برای تحلیل این پیش فرض را آماده می کند نیز مسئله برانگیز است. در واقع نوعی تفکر تکاملی-هگلی در ساخت این متد مؤثر بوده است که بدون آنکه به موازین آن به پردازیم، تنها می توانیم بگوئیم که چون دلائل کافی در رد و یا پذیرش این متد ارائه نشده است، ما تنها به بحث در ماهیت پیش فرض می پردازیم.

تجانس دو فرهنگ و تکامل یکی به دیگری، و یا مفروض انگاشتن یکی به عنوان مقدمه یا نهایت دیگری، هرچند که از وجوه پذیرفته بحث فرهنگی به نظر می آید، ولی می توان گفت که در پرتو داده های علم مردم شناسی و بحران های عمیق فرهنگی و سیاسی آخر قرن بیستم و نیز با توجه به آنچه در فلسفه و تفکر منطقی معاصر عنوان می شود، این گونه برداشت تکاملی از تاریخ لا اقل سوال انگیز است. برای نمونه، در جوار تفکر تکاملی تاریخی می توان به نوعی تازه از تفکر مردم شناسانه که معطوف به نسیت فرهنگی است استناد کرد. بنا بر این تفکر، فرهنگ ها هریک به نوعی پاسخگوی شرایط ویژه تاریخی-جغرافیائی خود اند و اعتبار و ارزش هریک از آن ها مساوی و معادل دیگری است. از ارزش و اعتبار فرهنگ ها گذشته، دو فرهنگ شرق و غرب از لحاظ ماهوی نیز با یکدیگر متفاوتند و تحول یکی به دیگری یعنی نفی نسبتاً کامل یکی و پذیرش نسبتاً ناقص دیگری. این فرض که آنچه امروز در غرب، و به خصوص در امریکا، اتفاق می افتد همان آینده ای است که جهان شرق نازل خواهد شد در واقع ناقص دعوی شایگان در باره ماهیت قدسی فرهنگ شرق است. برهان ما در مورد دوگانگی ماهوی این دو فرهنگ بر تاریخ فلسفه و دین و عرفان استوار است.

اروپا، و مولودات آن امریکا و استرالیا و غیره، متأثر از فرهنگ غرب دریای مدیترانه اند که بر بنیاد تفکر منطقی و استدلالی بنا شده است. تفکر دینی به معنای سیستمیک و کامل آن در اروپا ریشه ی بومی نداشت. قدری گرائی و خرافه های ماقبل مسیحیت اروپا درعین زیبایی و گستردگی خود، هرگز به شکل نمادین دینی منظم نرسید. اولین تجربه های دینی رم قدیم به دین های سازمان یافته میترا و سپس مانی که هر دو فرآورده ی شرق (ایران) بودند، باز می گردد. دین مسیح نیز خود نتیجه جهش عرفانی و دینی بین النهرین بود. به اعتقاد نیچه اقوام اروپائی که از اعقاب اقوام بربر اند استعداد ضعیفی برای دین پروری داشته اند. هم او نیز اشاره می کند که قوم انگلوساکسون در این میان

به کلی از معنویت بیگانه بوده و دین تنها شکل توأمان روحانیت - معنویت این قوم است.

از سوی دیگر، شرق شارع به حدّ دیگری دارد. شرق زنده به شوق است. شایگان به زیبایی هند را «قلب معنوی جهان» اعلام می‌کند. در این سوی دریای مدیترانه، ادیان به هم می‌آمیزند و خدایان مختلط ایجاد می‌کنند. در برکه قدسی و روحانی شرق ادیان نتیجه فرهنگ اند. ولی درکنار دین فرهنگ مستقل و باروری می‌زید که در عین حال با دین داد و ستدی متقابل دارد.

با این مقدمه، می‌توان چنین استدلال کرد: بخش معنوی تاریخ اروپا پدیده‌ای وارداتی بوده و پایه‌های تاریخی و بومی در فرهنگ اروپا نداشته است. به عنوان نمونه، فرهنگ اروپائی در دوران رنسانس راه بازگشت به "اصل" پیمود و به نوعی "ارتجاع" توسل جست و در جستجوی ریشه‌های منطقی و متوازن خود در فلسفه و هنر برآمد و به نفعی فرهنگ عرفانی وارداتی پرداخت. در قرن هجدهم و نوزدهم همین فراگرد در جریان روشنگری و انقلاب صنعتی آشکار شد. فرهنگ شرق، برعکس، فرهنگی چند پایه است. در این جهان دین، معنویت، و فرهنگ در ارتباطی پیوسته همزیستی کرده اند، و بحران یک بخش به آسانی توسط دیگری جبران شده است. از این مقایسه می‌توان به مسئله هیچ‌انگاری و نتایج و مبادی آن رسید.

هیچ‌انگاری غرب، همان گونه که نیچه مطرح کرده و شایگان نیز به آن معتقد است، می‌تواند فرآورده‌ی غیبت خدای تمدن غربی باشد. در غرب مسیحیت بسیار جدی گرفته شده بود. مسیح که در شرق، حتی در میان مسیحیانی چون نستوریان یا پیروان آریوس، به عنوان پیغمبری والامقام، یا پسر نمادین خدائی قادر و متعال شناخته شده بود، همین که به غرب رسید به مقام خدائی دست یافت. در غرب و به خصوص در آمریکا و بویژه در میان "باپتیست"های آمریکایی مراد از کلمهٔ مسیح خدا است و بالعکس. طبیعتاً ضربه‌ای که جریان روشنگری به این بُعد اساسی روحانی - عرفانی وارد آورد به بحران درازمدتی دامن زد که از نظر نیچه به فرار کلیه ارزش‌های فرهنگ غرب انجامید. در واقع یک پایه شدن فرهنگ غرب در عصر روشنگری و رجوع انحصاری به عقل، آغاز فرار خدا، یا تحقق آن بود. آنچه در وهم منادیان روشنگری نمی‌گنجید خشک شدن برکهٔ قدسی و منبع ذوقی - عرفانی اروپائی در پی پدیدهٔ روشنگری بود. با این برهان، می‌توان ادعا کرد که رخت برپستن مسیح از قاره اروپا یعنی لغو سرپرستی عیسی از امت خدا، یعنی درگذشت پدر

و آغاز بحران پارادیم تمدنی که بر محور صلیب مسیح استوار بوده است. اما آیا می توان مدعی شد که نوعی از این هیچ انگاری نیز بر شرق سایه افکنده است؟ در این جا باید به وجوه اساسی تفارق تمدن های این سو و آن سوی دریای مدیترانه پرداخت. اشاره شد که فرهنگ شرق چند پایه است و روحانیت و قدسیت در آن مضمّن است و درعین حال دارای خاصیت فیضی و روحی ویژه ای است که به آن نوعی دوام و درعین حال تعادل می بخشد. نا آرامی خلاق ذهن غربی به شک رسیده و تمدن فاوستی قرن نوزدهم و بیستم به این شک حقانیت و مرجعیت بخشید. ولی فرهنگ شرق از اطمینان به نفسی کهن برخوردار است که ممکن است به جهالت تعبیر شود. این تمدن تمدن یقین است، هرچند ممکن است این یقین به عدم حساسیت یا عدم پویائی تعبیر شود. نه هندی می تواند خود را جز هندو تصور کند و نه مسلمان می تواند درخاتمیت پیغمبر خود شک کند.

شک فلسفی و احساس نا آرامی فاوستی درعین ایجاد پویائی، خود موجب نوعی عدم ثبات روح است. فوکو اشاره می کند که نفس اقرار در فرهنگ غرب نوعی بازکردن خود، نوعی تضعیف و به نمایش گذاشتن نفس است. انطباق دائم و پذیرفتن ترقی به عنوان روح تاریخ غربی را وادار می کند که آگاهانه به نقش بازی کردن به پردازد. فرهنگ اروپائی را باید از مصادیق تحلیل های جدید جامعه شناسی و پدیده شناسی، از جمله نظریه "گافمن" دانست که زندگی اجتماعی افراد را در بازی کردن نقش های گوناگون می داند. این نقش بازی کردن در متن خود بی ثبات و بحران زا است. اما در شرق زندگی مردمان و ارتباط آنان با محیط اصیل و مستقیم و بی پیرایه است. برای شرقیان، تنها کسی که دهان باز می کند و اسرار خود را به نمایش می گذارد "انار" است. طبیعی است که این دربستگی و دهان بستگی به خلاقیت ملحوظ در اروپا نمی انجامد. در «اعترافات» که یکی از مهم ترین آثار ادبی قرن پنجم اروپا است، سنت اوگوستن، یکی از آباء عمده کلیسای کاتولیک، صادقانه از زندگی ماقبل مسیحیت خود سخن می راند. چنین "خود بازگشایی" در شکسپیر به اوج خود می رسد. اما این بازگشایی در شرق تنها در فاصله گیری مطلق و نفی مطلق فرهنگی خودی می تواند صورت گیرد، که آن هم البته نقض غرض است. به عنوان مثال، در ایران تنها نویسندگان و شاعرانی توانسته اند به ادبیات نوین به معنای اروپائی آن دست یابند که همانند صادق هدایت به شدت از فرهنگ معاصر خودی فاصله گرفته و با توسل به فرهنگ باستانی فرضی ایران به نوعی به فرهنگ اروپائی

نقب زده‌اند.

فرهنگ اروپایی به خلاقیت خاص خود که نموداری از خلاقیت کودکی است وفادار مانده. آن کاهن مصری که کلیه یونانیان- یعنی پدر فرضی فرهنگ اروپائی را- کودکانی نامید که هرگز به بلوغ نمی‌رسند در واقع از حقیقتی ابدی پرده برداشت. فرهنگ شرقی، در عین حال، در تکرارهای تسلسل وار خود که در هزاره‌ها جریان داشته گاه جهش‌های غول آسا کرده و شخصیت‌های سرمدی‌ای چون حافظ پروریده است.

از آنچه گفته شد به چند نتیجه می‌توان رسید. نخست، به لحاظ ماهیت ویژه مقاوم فرهنگ شرق، تسلیم این فرهنگ به هیچ‌انگاری به روش و سهولت فرهنگ غرب نخواهد بود و جلوه‌ها و ابعاد گوناگون آن به گونه‌ای تداومش را تضمین خواهد کرد. بی‌دلیل نیست که سه کوشش تاریخی درجهت یک پارچه کردن فرهنگ ایران و اسلامی-عربی کردن آن- در دوران امام محمد غزالی و مدارس نظامیه، صفویان و جمهوری اسلامی- با توفیق چندانی همراه نبوده است. دوم، فرهنگ شرق غنا و روحانیت را نه از برون بلکه از درون تامین می‌کند. سوم، صبوری بودائی و بزرگ منشی ذن بودائی- شینتویی و انعطاف‌پذیری سیاسی-تاریخی اسلام هریک مکانیزم‌هایی درجهت برقراری تعادل روح شرق اند. چهارم، خدا در ابدیتی نفی آمیز در تفکر هندی- آسیائی سرشته شده است یعنی در فرهنگ‌هایی که با نفی آغاز شده‌اند. پنجم، "یقین"-هرچند جنبه‌ای خودپسندانه و جاهلانه داشته باشد- بر "شک" غالب است. و سرانجام، این دو فرهنگ که همانند "ین-یانگ" تائوئی از دو طرف دریای مدیترانه همدیگر را در آغوش می‌کشند و در عین حال نافی یکدیگرند، بسان دو عامل سرمدی، دارای طبایع مختلف‌اند و استعداد تبدیل به یکدیگر را ندارند. به دیگر سخن، شرق همیشه شرق و غرب همیشه غرب خواهد ماند و رسوخ و نفوذ هریک از آن‌ها در دیگری نفی آن دیگر را در بر خواهد داشت. کما اینکه، از یک سو، آشنائی فرهنگ اروپائی با بودا، که به یاری لایبنتیز و شوپنهاور و نیچه صورت گرفت، به نضج فلسفه هیچ‌انگاران اروپائی انجامید و، از سوی دیگر، نفوذ تفکر تکنولوژیک در افاشار متوسط و بالای جوامع شرق باعث گسترش نوع خاصی از گونه‌ای هیچ‌انگاری شد که نه مقدمه هیچ‌انگاری غربی است و نه با آن تجانسی دارد بلکه دارای حرکت و هویت ویژه شرقی است و بیشتر در ساحت برونی تا درونی فرهنگ تحقق می‌یابد و در عین نفی مطلق فرهنگ خودی به نفی مطلق فرهنگ بیگانه نیز می‌پردازد.

نفی فرهنگ خودی بیشتر در وجه مادی تا معنوی آن بروز می کند. برخلاف تصوّر بعضی که تقی زاده و امثال او را منادی تسلیم به فرهنگ غرب می دانند باید متذکر شد که منکران فرهنگ خودی بیشتر در هیئت طبقه متوسط نوظهور شرق بروز می کنند و خواستار "رفاه" و "ترقی" و نماد بنیادی آنها یعنی "سرعت" اند. تنها نگاهی به فهرست آثاری که تقی زاده و همگنان او منتشر کرده اند نشان می دهد که اینان تا چه حد به فرهنگ خودی دلبسته بوده و آنرا اصلی مسلم فرض می کرده اند. حال آنکه طبقه متوسط نو ظهور، همچون همتای فرنگی خود، هم محصول دست اول تجدد است و هم دلباخته ابدی آن. تجدد خواهی نسنجیده و بی بند و بار ویژه این طبقه است، همانطور که نفی مطلق فرهنگ بیگانه خواست طبقه زیرین جامعه.

طبقه زیرین در بعد مثبت به پاسداری فرهنگ خودی می نشیند، و در بعد منفی به بنیادگرایی نسنجیده و خشونت بار توسل می جوید. وی. اس. نی پال در گزارش خود از بنیادگرایان پاکستان می گوید که تصور عمومی این است که غرب همه چیز را ساخته و رسالت اینان جز خراب کردن نیست. البته این نفی کلی فرهنگ خودی بعدی انفعالی نیز دارد که همان تفکر «آنچه خود داشت. . .» است. براساس این تفکر فرهنگ ایرانی به خودی خود از همه عوامل لازم برای رشد و بقا در دوران تجدد برخوردار است و احتیاجی به "تکدی" از خارج نیست. برای نمونه می توان به سخنان محمدعلی اسلامی ندوشن در کنفرانسی در امریکا اشاره کرد که در آن با استناد به برخی از اشعارمولانا و حافظ کوشید نشان دهد که اندیشه های فروید و مارکس در تفکرات ایرانیان سابقه داشته است و به هر حال اندیشه ای در فرهنگ غرب نمی توان یافت که در ادبیات ایران قبلاً ذکر نشده باشد. در این برداشت شاید این مهم از نظر افتاده بود که این نه بالا بردن فرهنگ ایرانی، بلکه خالی کردن آن از مفهوم و معنای تاریخی و فضای قدسی آنست. چنین برداشتی را می توان بُعد انفعالی هیچ انگاری شرقی - یا ایرانی - دانست. ولی بعد فعال آن، چنانکه رفت، همان بنیادگرایی دینی - فرهنگی است. بنیادگرایی نه به لحاظ ارزش ها و انگیزه های خود، بلکه بیشتر به لحاظ آثار و عواقبش هیچ انگارانه و نافعی چند جانبه فرهنگ خودی است و درعین در دادن صلاهی مبارزه با فرهنگ بیگانه، با ایجاد سلطه یک پارچه کننده دستگاههای توده ای - ایدئولوژیک فرهنگ را به فقر می کشاند و درضمن دعوی دیانت، با دنیوی کردن دین و کشاندنش به "صحنه" جنبه اصلی قدسی دین یعنی جنبه مضمّر و ابدی آن را به آمال سیاسی و مصالح موقتی آلوده

می‌کند. در این روند دین با از دست دادن رسالت اولیه خود تنها تبدیل به کالبد حجیمی می‌شود که همه نهادهای فرهنگی دیگر را نیز در زیر سنگینی هیکل غیر تاریخی خود خفه می‌کند. ولی درعین حال، بنیادگرایی بازتاب به ستوه آمدن روح بشر از فقر معنوی و خالی شدن جهان از معناست. بنیادگرایی در همان حال که طشت رسوایی تجدد را از بام فرو می‌اندازد از ابزارهای عام تجدد سود می‌جوید و نتیجتاً به یک پارچه کردن و ترور متوسل می‌شود و از بُعد معنوی دمام فاصله می‌گیرد. اما منظور از این ادعا آن نیست که بنیادگرایی، به گفته الوین تافلر، نوع تازه‌ای از فاشیسم و یک جریان محکوم تاریخی است. که می‌داند؟ شاید بنیادگرایی در آستانه آفرینش ساحت نوینی از معنویت باشد.

پیشنهاد شایگان به دیگر روشنفکران ایرانی آن است که از هیدگر تبری جویند و از کانت فراتر نروند. جنبه عملی این پیشنهاد و سودمندی آن کاملاً آشکار است و هر ایرانی‌ای که با خواندن برخی از آثار هموطنان در زمینه فلسفه و تفکر اجتماعی با بعضی از بی بند و باری‌های "فلسفی" آنان آشنا شده باشد، می‌تواند این پیشنهاد را تأیید کند. ولی طرح این پیشنهاد به عنوان رهنمودی کلی خالی از اشکال نیست. شایگان که غنای فکری خود را تا حدود زیادی مدیون هیدگر است خود نفی مجسم چنین پیشنهادی است. پیشنهاد اساسی تر مؤلف درمورد روشنفکران شرق است که بر اساس آن باید خود را به پلی تبدیل کنند و با آگاهی کامل از دو فرهنگ، هیچ انگاری مضاعف را پشت سر گذارند و با راه جستن به درون فرهنگ غرب، در مراسم ظهور خدای جدید غرب شرکت جویند. این پیشنهاد نیز از لحاظ نظری چندان بی اشکال نیست.

ظهور "خدای نو" هایدگری نویدی است مهدیانه و براساس تئوری غیبت-حضور وجود (که اساس کار اوست) قرار دارد. بنابراین نظر، غیبت کنونی خدا از زمین ظهور مجدد او را ناگزیر می‌کند. هرچند این نظریه در حوزه خاص تفکر فلسفی-عرفانی هایدگر با معناست، ولی ورود آن به حوزه جامعه‌شناسی، آن چنان که درکار شایگان به چشم می‌خورد، بی ایراد نیست زیرا ظهور مجدد خدا تنها یکی از موارد ممکن است. مورد ممکن دیگر به درازا کشیدن غیبت او است و تداوم هیچ انگاری. امکان دیگر ظهور تمدن هائی است که بی اتکاء بر محوری خاص، و یا قائم بر ارزش هائی که امروز غیر متصور است، تداوم یابند. از این گذشته، پیشنهاد شایگان از لحاظ کاربردی نیز منتع است: به چه دلیل شرق بایستی از هیچ انگاری خام خود بگذرد تا تازه دچار

هیچ انگاری پخته از نوع اروپائی آن شود؟ شرقی که با غرب اختلاف ژرف ماهوی دارد چرا باید همراه آن در انتظار ظهور خدای نوی باشد؟ فیلسوفان همیشه خالق طرح های اوتوپئیائی بوده اند که گاه به واقعیت تاریخی تبدیل شده است. ولی به نظر می رسد که شایگان نظری فلسفی را به تحلیلی جامعه شناختی تقلیل داده و سپس در پی راه حل های مناسب برآمده است و گرنه او که بر هر دو فرهنگ بصیرت دارد شاید می بایست به طرح های اوتوپئیائی، که در نهایت تفاوت اساسی دو فرهنگ را مد نظر دارد، بپردازد. جا دادن شرق و غرب بر محور خطی تاریخی هگلی شاید از غنای فکری شایگان که در همه آثارش تجلی دارد کاسته باشد.

نظر دیگر شایگان در باره ماهیت جامعه آمریکا و رابطه آن با جهان نیز قابل تأمل است. شایگان آمریکا را آینده جهان می خواند و تجارب فرهنگی آنرا بازگشت ناپذیر می داند. به نظر می رسد که مؤلف در این مورد هم چون مورد قبل از رسالت فیلسوف در نظریه پردازی خلاقانه دست کشیده و به نوعی جبر گرایی تن داده است. شایگان خود را فیلسوفی ناظر بر زمان و باز به واقعیت های روزانه می شمرد. ولی آیا این باز بودن باعث نشده است که او در مورد آمریکا به نوعی مسامحه فلسفی تن در دهد و، علی رغم آگاهی و عشقی که به فلسفه و ادیان شرق دارد، در نهایت به تأیید نظام ارزشی و فلسفی جامعه ای برسد که در واقع نفی همه آن چیزهائی است که مورد مهر اوست؟

آمریکا نماد "هوبریس" جهان است. اعتدال و میانه روی که ویژه فرهنگ های مورد علاقه شایگان است هرگز از ویژگی های این فرهنگ نبوده است. روحانیت نیز هرگز در شکل ویژه ای که در شرق مطرح است در اینجا عنوان شد و از او ان کار دین با تجارت و قدرت همناوائی داشت. گرچه به گفته جان لاک «همه جهان در ابتدا امریکا بود»، ولی دست نخوردگی و معصومیت آن آمریکا در برابر زایش نیروهای خشونت گرایی که از بطن جامعه زاده می شوند - چون گروه ها و باندهای مسلح و ماجراجو و نیروهای مذهبی بنیادگرای ستیزه گر و نظامی پرست (Militarists) - دمامد رنگ می بازد. تلویزیون تنمه اخلاقی مردم را به باد می دهد و نوعی بی حیائی به عنوان معیار رفتار اجتماعی پذیرفته می شود. درست است که شایگان فرهنگ آمریکا را نه ایده ال بلکه آینده ناگزیر جهان می داند، ولی می دانیم که پذیرش فیلسوفی چون شایگان در عین حال به عنوان مهر تأیید زدن و حتی تجویز کردن و ایده آل کردن تلقی خواهد شد. آنچه فیلسوف می گوید و طلب می کند یا آنچه در اثر کار او در جهان رخ می دهد ضرورتاً یکی نیست.

پس تلویحاً پذیرفتن ناگزیری آینده جهان در آمریکائی شدن نوعی جبرگرایی است که درعین حال بطور ناگزیر حالت تجویز به خود خواهد گرفت.

شاید به جای پذیرفتن این "هوبریس" به عنوان آینده جهان، متفکر جهان شرق باید به فرهنگ خود توصیه مایه کوبی در مقابل این فرهنگ را بنماید. اگر "الوین تافلر" با دید محدود جامعه شناسانه خود تحول آینده امریکا را براساس تطور کامپیوتر و شرکت های تجاری بررسی می کند، فیلسوف شاید بتواند فراتر از این رود و افق های مشکل و غیر قابل حصول را مطرح کند. تفکر فیلسوف قدسی از این نیز فراتر است. گفتیم که در تفکر هایدگری، باز بودن به روی افق های عرفانی و راز آمیز اصل است.

با سود جستن از بخش دیگری از تفکر هایدگری می توان این بخش را تکمیل کرد و آن بخش مربوط به تکنولوژی است. هاید گر تکنولوژی را نه در نفس خود بلکه به علت تأثیر ممکن آن بر تفکر آدمی هولناک می یابد. تکنولوژی در عین حال حد نمی شناسد، در حالی که در طبیعت هر ارگانیزم زنده ای به نحوی با حدود رشد و توسعه مشخصی به زیست خود ادامه می دهد (و البته اگر فراتر رود توسط طبیعت تصحیح خواهد شد). در برابر این تهاجم تکنولوژی و تنگ شدن فضای حیاتی و تلقین تفکری که در همه چیز و امری به دنبال حداکثر بازده می گردد و می خواهد همه را یک شکل و یک پارچه کند، هایدگر معتقد است که باید به « نیروی رستگاری بخش چیزهای ناچیز» متوسل شد. فرض کنیم این "چیزهای ناچیز" کلیه آن اموری هستند که یا هنوز به ورطه یک پارچگی و حداکثر بازدهی سقوط نکرده اند، و یا اصولاً امکان چنین سقوطی را ندارند. از زمره این امور می توان برای مثال به دوستی و معرفت، مزاج و مشاعره، کوهنوردی و شادخواری، خانواده گسترده و احترام به معمرین، تواضع و رأفت و قناعت و میانه روی، حیا و حجب، کارهای دستی و حتی اتلاف وقت خلاقانه (آن چنان که مثلاً درحمام های عمومی یونان و رم متداول بود) اشاره کرد. ما در عصری زندگی می کنیم که فراگرد روشنگری به حداکثر "بازدهی" خود رسیده و تفکر تکاملی نتایج خود را آشکار کرده است. شاید وقت آن باشد که به نوعی گرایش بازنگرانه و حراستی توسل جوئیم. از آنجا که تفکر روشننگرانه و تکاملی هر عامل متفاوت و مخالف را به «زباله دانی تاریخ» سپرده شاید لازم باشد که ما به کند و کاو در زباله دانی به پردازیم. شاید باید به تفکرات جنون آسا و دیوژنی امکان پرواز داد چرا که سیصد سال است گرفتار

آپولونیم. شاید در یک بازنگری اساسی مجبور شویم بسیاری از رطب و یابس‌های خودی را به پذیریم. مسلم آن است که تنها زمانی می‌توانیم با آرامشی کلبی مسلکانه امریکا را به گونه آینده جهان به پذیریم که همچون شایگان عقیده هابز را که «انسان گرگ انسان است» قبول کنیم. ولی می‌دانیم که یافته‌های علم مردم‌شناسی، و حتی خود وجود تمدن هند، ناقض چنین کلیتی است «فوکو» وار به ستایش قدرت نشستن شاید نسخه‌ای باشد از طرف فیلسوف برای آینده و طبیعت انسان را گرگانه دیدن نیز شاید توجیهی باشد برای چنین نسخه‌ای.

باز نگری و حراست از فرهنگ خودی تنها می‌تواند در بستر «تفکر گشوده بر رمز و راز» و «نیروی رستگاری بخش چیزهای ناچیز» معنا پیدا کند، وگرنه در واقعیت امور از زمره ناممکنات است. آگاهی به «نگهداری و حراست میراث» و کوششی عامدانه در این راه خود نقض غرض است و به فورمالیته و موزه‌بازی منجر می‌شود. کوشش‌های اولیه انقلابی ملل جهان سوم در چنین راهپائی به تراژدی‌های تاریخ معاصر منجر شده است. بنابراین شاید از این سو راهی به رستگاری باز نباشد. شاید تقابل فرهنگی شرق و غرب را هم باید همانند احکام تنازعی «کانت» جزو مسائل لاینحل شمرد. شاید راه حلی موجود نیست و یا اگر باشد ما را به وضعی ناگوار تر از آن چه هست رهنمون شود. شاید تنها توسل به فکری گشوده به سوی امکانات عارفانه و تخیلی، و با تکیه به حرمت «چیزهای ناچیز»، ابزارهایی برای کوشش در این راه را فراهم کند. یقین آن است که بیشتر آنها که روزی جهان را در مسیری تصاعدی به سوی آینده‌ای بهتر ارزیابی می‌کردند، امروزه با حسرت و نوستالژی به آنچه از تطاول فرهنگی مدرنیته جان سالمی بدر برده است می‌نگرند. پس در این میان حکم قطعی تاریخی صادرکردن محال است، هرچند آثاری چون زیر آسمان‌های جهان خطوطی برای تفکر و نیز به ناگزیر «ساختن» آینده ترسیم می‌کنند. جمله‌ای از ژاک بارزون در کتاب «کلیو ودکترها» که نقد تفکر تاریخی است هرچند ممکن است به نظر بی‌مورد آید، شاید با آنچه گفتیم چندان بی‌ارتباط نباشد: «تأثیر عمده تاریخ این است که گذشته را نه به شکل منظم و منطقی بلکه به شکل هرج و مرجی که تنها تاحدی قابل سفتن و فهمیدن است ارائه می‌دهد».

۱. Hubris به معنای نخوت قهرمانان تراژدی یونان و معمولاً حاصل یک «خطای تراژیک»

نامه ها و نظرها

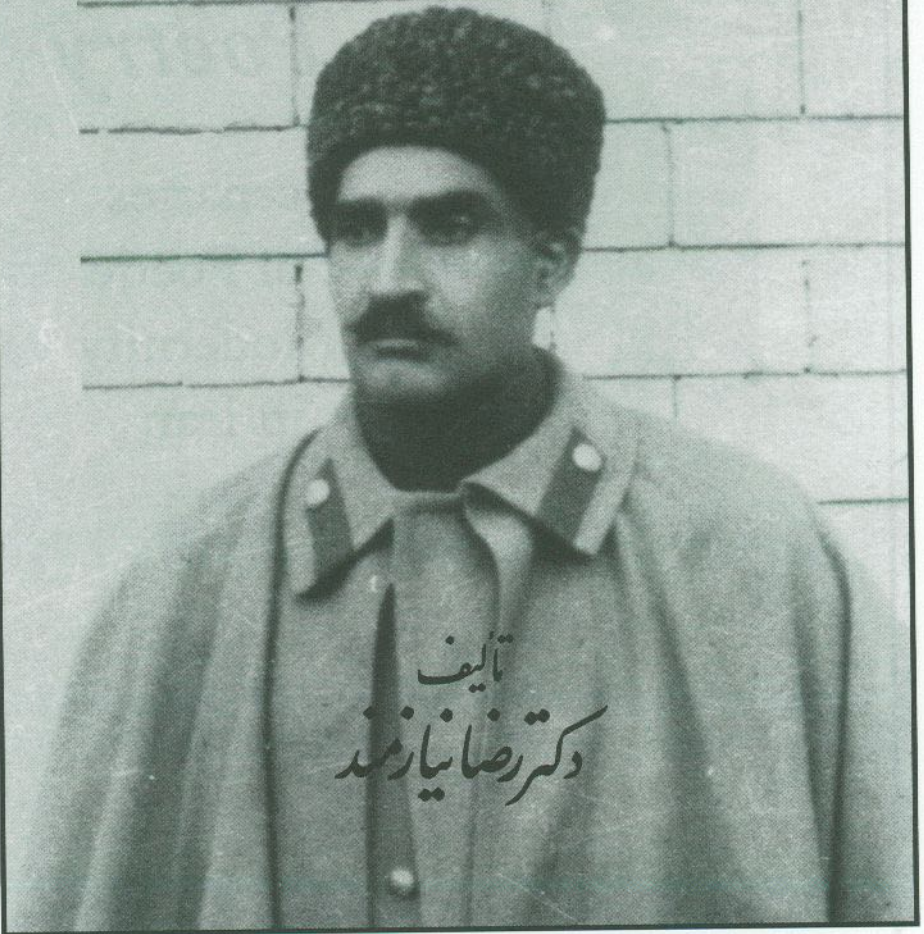
یادداشت:

آقای دکتر اصغر فتحی طی نامه ای یادآور شده اند که نقد ایشان تحت عنوان «جامعه‌های مسلمان در آمریکای شمالی» (ایران نامه، سال سیزدهم، شماره ۴، پاییز ۱۳۷۴) در ویراستاری به گونه ای کوتاه شده که سبب قطع ارتباط میان برخی مطالب، از صفحه ۵۶۸، پاراگراف دوم به بعد، گردیده است و از همین رو خواستار چاپ بخش آخر متن اصلی نوشته خود شده اند که عیناً آورده می شود:

«در باره مسلمانان آمریکای شمالی هم باید گفت که این ها نه تنها با دیگر مسلمانان هم وطن خود که در همان شهر هستند آمیزش دارند بلکه بوارونه مهاجرین پنجاه سال پیش و بیشتر از آن زمان، با سرزمینی که از آن مهاجرت کرده اند نیز در تماس نزدیک و مداوم هستند. برای نمونه در بررسی که این نویسنده در ۲۶ سال پیش از گروهی از مهاجران عرب در کانادا کرده است باین نکته برخورد کرده که با آنکه همه این مسلمانان حتی در زبان مادری خود هم بی سواد بودند اما تقریباً هر شب در خانه یکی از آشنایان خود گرد آمده و از راه رادیوی موج کوتاه از پیش آمدهای وطن خود آگاهی پیدا میکرده اند. از این گذشته برنامه‌های جالب را در نوار ضبط صوت گردآوری کرده و بدوستان و خویشان خود میرسانیده اند. این بررسی نشان میدهد که برنامه‌های عربی رادیوی موج کوتاه نه تنها سبب گردهم آیی و تماس بیشتر میان

رضاشاه

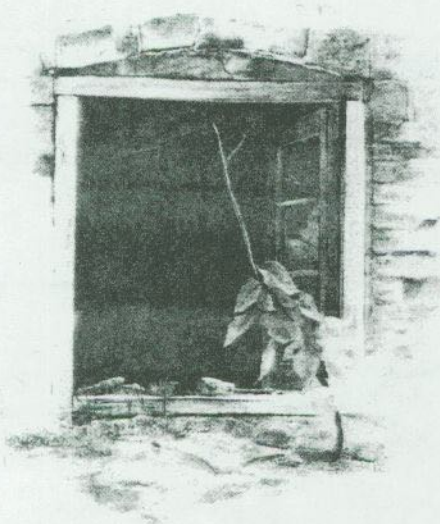
از تولد تا سلطنت



تألیف
دکتر رضانیازمند

بنیاد مطالعات ایران، ۱۳۷۵

Recasting *Persian Poetry*



Scenarios
of Poetic
Modernity
in Iran



AHMAD KARIMI-HAKKAK



UNIVERSITY OF UTAH PRESS

SALT LAKE CITY

عربهای مسلمان در آن شهر میشده بلکه از دید جامعه شناسی اثرهای دیگری هم دارد.

شنیدن خبر از وطن و موسیقی عربی و قرائت قرآن بطور مداوم از رادیوی قاهره یا بیروت (و یا از بی بی سی در انگلستان) همبستگی روانی و اجتماعی عربهای مسلمان را در کانادا با وطن خوشان استوارتر و زبان مادری و باورهای دینی آنها را پایدارتر میکند. از سوی دیگر کودکان این عربهای مسلمان نه تنها با زبان پدران و مادران خود بلکه با موسیقی و آیین مذهبی آنها نیز آشنا تر میشوند و در نتیجه فرهنگ پدران و مادران آنها در برابر فرهنگ جامعه میزبان چندان بی ریشه و عجیب نمی نماید.

نیرو گرفتن فرهنگ مهاجران مسلمان عرب در کانادا از راه رسانه های همگانی این نتیجه را هم دارد که جامعه آمریکای شمالی (مانند سالهای پیش از پیدایش رسانه های همگانی) دیگر نخواهد توانست که این اقلیت را باآسانی در خود تحلیل ببرد. اگر فرض کنیم که مردم هر ملتی خواهان نگهداری فرهنگ و سنت های ملی خود می باشند و پیشرفت فنی رسانه های همگانی تماس میان مردمی را که بیک فرهنگ ویژه ای بستگی دارند، اما در سرزمین های دورافتاده پراکنده شده اند آسان تر میکند، می توان پیش بینی کرد که در آینده اقلیت های فرهنگی و سنتی دوام بیشتری از خود نشان بدهند. البته این فرضیه نیاز به بررسی بیشتر دارد.»



مجلس شورای اسلامی

نادر نادرپور

زمین و زمان

دہمین مجموعہ شعر



شرکت کتاب

بہار ۱۳۷۵ھ جری خورشیدی = ۱۹۹۶ میلادی

Contents

Iran Nameh
Vol. XIV , No 2.
Spring 1996

In memory of M. Dj. Mahdjoub

Persian:

Articles

Book Reviews

English:

An Erudite Man of Letters

Shahrokh Meskoob

A Man of Contrasts

Nader Naderpour

The History of *Abu Moslem Nameh*

Hosayn Esma'ili

Sandbad Nameh in Verse

Mohammad Jalali Chimeh

A Survey of Persian Encyclopedias

Ehsan Yarshater

Iran and The Silk Road

Guitty Azarpay

A Man of Contrasts

Nader Naderpour

A number of contrasting, and perhaps complementary, personal and scholarly traits distinguished my old friend, Mohammad Dja'far Mahdjoub. A man of keen perception and sharp intellect, with a prodigious memory brimming with esoteric secrets and anecdotes, he was nevertheless basically a simple man in his manners and straightforward in his friendship. His constant quest for knowledge, and his passion for discovering the hidden treasures of Persian folklore and literature bordered on greed and yet his generosity in sharing his literary finds with his colleagues and students was boundless.

He was both an innovator and a traditionalist. Deeply devoted to the Persian classical literature, he respected its tradition, had mastered its nuances and knew a great deal about its particular characteristics. And yet he was also recognized as a great innovator and trail blazer, since, with the exception of Sadeq Hedayat and precious few others, no one had taken the Persian folkloric tradition and popular culture as seriously as he had. He had indeed been credited for having found a "lost chapter in the Persian literary history. Iran."

In his private life too, Mahdjoub displayed contrasting traits of modesty and audacity. Thus, he was, at times true to the meaning of his name reserved and deferential, and at other times, quite outspoken and willing to display his free spirit under the most restrictive of circumstances.

His speech intonations were not unlike those of story-tellers and traditional athletes whom he had come to know and admire in his youth. His writing style, however, had clearly been inspired by the styles of his most beloved masters of Persian literature and literary history, such as Forouzanfar, Homa'i and Khanlari.

The History of Abu Moslem Nameh

Hosayn Esma'ili

Abu Moslem Nameh is one of the oldest of Persian popular stories with a relatively short documented history. It is believed that the original Arabic version was a slim tome of no more than a hundred pages. The Persian version of the work was written by Abu Taher Tarsusi in early 8th/13th century. Nearly all of the later and still available copies are based on this version.

It is believed that the original narrative framework was designed by Abu Moslem and/or his warrior friends. In later years, and with each passing generation, the original story was constantly reshaped and revised. Each new narration included different versions of old tales and incorporated new elements based on personal fantasies or tales of miracles and sorcery.

Abu Moslem Nameh lost much of its popular appeal when, in the middle of 11th/16th century, during the Safavid period, a treatise written by a cleric, harshly criticized Abu Moslem as someone who had betrayed the Prophet's family and paved the way for the Abbasid's ascendance. The dearth of the copies of this story in Iran, as compared to their abundance in neighboring countries, attests to the effects of that episode on the public perception of the worth of this tale.

The basic and recurrent themes not only in *Abu Moslem Nameh* but also in a number of other works by Abu Taher Tarsusi, including *Mosayyeb Nameh*, *Darab Nameh* and *Qahreman Nameh*, are inspired by the history and culture of ancient Iran. Heroic manifestations of chivalry and altruism are also constantly depicted in the narrative structure of these tales.

No two copies of the various versions of *Abu Moslem Nameh* are alike except for their bare narrative structure. And yet, the editing and publication of its various versions may be of considerable historical and linguistic value.

Sandbad Nameh in Verse

Mohammad Jalali Chimeh

Sandbad Nameh, which is believed to have been written by the author of *Kalilah va Demnah*, and with which it shares a similar literary history, represents, according to the author, one of the oldest texts of its kind in the Eastern world and has been rendered in Persian and Arabic verse a number of times. The only complete version of this work, however, is the one written in prose by Zahiri Samarqandi. The book recounts the tale of a king, his young son and the slave girl who harbors a secret love for the young prince. Her unrequited love turns into a passion for vengeance. The prince, who has been instructed by his tutor not to break his silence for a number of days, is falsely accused and, unable to defend himself, nearly loses his life.

The two versified versions of this text are believed to have been composed by Rudaki Samarqandi and Arzaqi Tusi. Another version, titled *Ketab-e Hakim-e Sandbad*, which dates back to the 8th/13th century, was composed by Azod al-din Yazdi, a contemporary of Hafez. The only remaining copy of this version was discovered by Dr. Mahdjoub who then set out to edit and annotate it.

This version of *Sandbad Nameh*, however, is not complete since large sections of it have been lost or destroyed. It was Dr. Mahdjoub's wish that I take the missing parts from the Samarqandi version and versify it in the style of the original versified version. The task involved versifying all of six stories and parts of ten stories recounted in the book, which resulted in six hundred verses covering nearly one eighth of the original version.

Only one of the stories told in the prose version has not been included in the versified version.

A Survey of Persian Encyclopedias

Ehsan Yarshater

The article, following a brief reference to the encyclopedias being currently being published in Iran, focuses on the *Da'erat al-Ma'aref-e Tashayyo'* [The Encyclopedia of Tashayyu'] and *Zendeginame-ye Daneshvaran* [Dictionary of Scientific Biography] in terms of their contents, style, strengths and flaws as well their most noteworthy entries.

The Encyclopedia of Tashayyo', according to the author, reflects, as it should, the general worldview and cultural propensities of Shi'ism, is more descriptive than analytical, and is written in a style suitable for the general reader. It relies heavily on Persian and Arabic sources and, with rare exceptions, ignores western sources and documents.

Despite the persistent tendency in the shi'ite tradition, particularly in post-Safavid Iran, to denigrate and malign Sunni Islam, the author asserts that the Encyclopedia of Tashayyo' is marked by a temperate tone. Its occasional propagandistic and partisan line notwithstanding, its entries are generally objective and documented and altogether devoid of the exaggerated assertions suitable only for the religious fanatic. Its entries on "The Constitutional Revolution" and the "Pahlavi" are prime examples of this moderation and objectivity.

While the author underlines a number of factual and stylistic flaws and shortcomings in this work, he finds *Zendeginame-ye Daneshvaran* as a peerless work of superb quality and meticulous editing. He concludes by asserting that while seminars and conferences organized in Iran do not produce any tangible results, money spent for the authorship and publication of these encyclopedias must be considered one of the most useful public expenditures in the country.

Iran And The Silk Road: Art and Trade Along Asia's Crossroads

Guitty Azarpay

The Silk Road is named for the trade route that linked China and the West for much of the first millennium AD. This is when Chinese silk was the chief commodity of exchange along a transcontinental route, travelled by Bactrian camel caravan, that traversed the mountains and deserts of Asia's heartland. It was Persian initiative that secured this route, and it was the Middle Iranian Sogdian, that was the trade language through much of the Road's history. During its Golden Age, in the first millennium, this fabled network was an early link between the world's great civilizations, Greek, Roman, Persian, Indian and Chinese.

In my search for meaning in Sasanian art, I have sought to establish a link between word and picture, between worldview and its artistic or artifactual expression. The Iranian world picture, and its symbols of material, social, and spiritual well-being were effectively packaged in art. Although most agree that Persian art of the Sasanian period had a profound impact on Iran's trade partners along the Silk Road, little is known about the reasons for the appeal of Sasanian art beyond the Iranian world. In this paper I seek to explain the appeal of Sasanian art by reference to the function and meaning of that art. I begin with a historical review which highlights major trends in Sasanian art and architecture, followed by a discussion of Sasanian artistic influence on Silk Road traditions.

My concluding consideration of the questions of function and meaning in Sasanian art treats that art's courtly use, and its socio-cultural and religious significance. The enhanced image of the material world projected in all aspects of that art, is here seen as reflection of the positive values and world view of the ancient Iranians.

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by the Foundation for Iranian Studies

Editorial Board (Vol. XIV):

Shahrokh Meskoob
Farrokh Gaffari
Ahmad Ashraf

Book Review Editor:

Seyyed Vali Reza Nasr

Managing Editor:

Hormoz Hekmat

Advisory Board:

Gholam Reza Afkhami	Farhad Kazemi
Ahmad Ashraf	Gilbert Lazar
Guity Azarpay	S. H. Nasr
Ali Banuazizi	Khaliq Ahmad Nizami
Simin Behbahani	Hashem Pesaran
Peter J. Chelkowski	Bazar Saber
Richard N. Frye	Roger M. Savory
William L. Hanaway Jr.	Daryush Shayegan
Ahmad Karimi-Hakkak	

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

The Foundation is classified as a Section (501) (c) (3) organization under the Internal Revenue Service Code.

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

All contributions and correspondence should be addressed to:

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

Telephone: (301)657-1990
Iran Nameh is copyrighted 1996

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 \$35.00 for individuals, \$20.00 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

In Memory of M. Dj. Mahdjoub
(1924-1996)

An Erudite Man of Letters
Shahrokh Meskoob

A Man of Contrasts
Nader Naderpour

The History of *Abu Moslem Nāmeḥ*
Hosayn Esma'ili

Sandbād Nāmeḥ in Verse
Mohammad Jalali Chimeh

A Survey of Persian Encyclopedias
Ehsan Yarshater

Iran and The Silk Road
Guitty Azarpay