



بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی

کنجینه ۴

۱۳۸۹

گذشته و آینده
فرهنگ و ادب ایران

فهرست مطالب

مقالات

۷	دکتر ذبیح‌الله صفا	زبان فارسی و وحدت ملی
۲۷	دکتر غلامحسین صدیقی	به آفرید
۴۸	علامه محمد قزوینی	قدیمی‌ترین شعر فارسی بعد از اسلام
۵۸	دکتر احسان یارشاطر	پیوستگی تاریخ ایران
۶۶	سیدحسن تقی‌زاده	مقدمات آینده روشن
۷۴	دکتر مهرداد بهار	سخنی چند درباره شاهنامه
۱۳۱	دکتر احمد تفضلی	نقش سیاسی - اجتماعی - فرهنگی دهقانان
۱۴۴	دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی	مفلس کیمیا فروش

نکته‌ها و پاره‌ها

۱۸۹	ایرج افشار	ستوده بیابانی
۱۹۷	ایرج افشار	آرامگاه فردوسی و آصف‌الدوله
۲۰۰	دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی	شاعرانی که با آنها گریسته‌ام
۲۰۵		زبان فارسی در مجلس دوم
۲۰۶		آینده از نگاه دیگران
۲۰۹		در آرزوی ایران
۲۱۱		استاد صفا و نامواره دکتر محمود افشار
۲۱۳		تقی‌زاده و تحقیقات درباره فردوسی
۲۱۸		شعر و تعهد

اشعار

۲۲۳	منوچهری	دختر جمشید
۲۲۸		دو غزل از سعدی
۲۳۰	مولانا جلال‌الدین بلخی	پیل در خانه تاریک
۲۳۴	ملک‌الشعراى بهار	شهر بند مهر و وفا
۲۳۷	محیط طباطبایی	فارسی دری
۲۳۹	مظاهر مصفا	هیچ
۲۴۴		دو شعر از سایه
۲۴۶	محمدرضا شفیعی کدکنی	غزل برای گل آفتابگردان

مقالات

زبان فارسی و وحدت ملی^(۱)

دکتر ذبیح‌الله صفا

زبان پارسی دری از آغاز برای وحدت قبایل آریایی ایرانی و تفاهم بین آنها پیدا شد و سپس به صورت یک زنجیر، اجزاء مختلف این اقوام و قبایل ایرانی را در حالت ارتباط به هم وصل کرده و تا به امروز نگه داشته است.

پیش از اسلام زبانهای رسمی متعددی در ایران وجود داشته است. از زبان رسمی دینی (اوستایی) می‌گذریم، به زبان دوره هخامنشی نیز به آن سبب که دور از عصر ماست کار نداریم. از دوره اشکانی و ساسانی زبان سلسله‌ای که غلبه پیدا می‌کرد و قدرت می‌یافت به صورت زبان رسمی در می‌آمد؛ یعنی با اشکانی‌ها زبان اقوام پارت و بعد با ساسانی‌ها بعد از اردشیر بابکان و شاپور اول زبان پارسی میانه که عاده به آن پهلوی می‌گویند (در حالی که پارسی میانه است). البته هیچ‌کدام از این دو زبان، فارسی دری نبودند بلکه آن اولی زبان پهلوی شمالی یعنی زبان پهلوانی است و این دومی هم زبان پارسی میانه است و طبعاً میان این دو زبان و زبان فارسی دری ارتباط فراوان وجود دارد.

اما ایرانی‌ها طبعاً دنبال یک زبان ارتباطی می‌گشتند. برای آنکه می‌دانیم

۱. نامواره دکتر محمود افشار، ج ۲، صص ۶۸۳-۶۵۷.

وقتی که زبان پهلوی اشکانی در تیسفون به صورت یک زبان رسمی به کار می‌رفت دیگر اقوام ایرانی در مناطقی که امروزه نیز ساکنند وجود داشتند و هرکدام نیز برای خودشان زبان و لهجه‌ای داشتند که با آن صحبت می‌کردند و از این روی نیاز به یک زبان ارتباطی داشتند که به وسیله آن بتوانند با هم ارتباط برقرار کنند.

این زبان خوشبختانه با تسلط اشکانیان از تیسفون شروع شد، با این توضیح که اشکانیان مدتی در همان پارت بودند بعد به دامغان آمدند و بعد که در تیسفون مستقر شدند و آنجا را پایتخت خود قرار دادند زبان خودشان را نیز به آنجا منتقل کردند ولی در همین حال می‌دانیم که در مغرب ایران لهجه‌های غربی ایرانی وجود داشت و در تیسفون هم طبعاً یکی از آن لهجه‌های غربی موجود بود.

زبان پهلوی اشکانی که از زبانهای شرقی فلات ایران بود با زبان محلی تیسفون که از جمله زبانهای غربی ایران بود شروع به آمیزش کرد و از این راه یک زبان پایتختی به وجود آمد که طبعاً در دربار نیز مستعمل بود و به همین جهت بدان «دری» می‌گفتند یعنی زبان درباری. این زبان دری شروع به انتشار کرد و به تدریج در همه سرزمین ایران به صورت زبانی که وسیله ارتباط مردم با یکدیگر باشد درآمد؛ مثلاً وسیله ارتباط یک بلوچ با پایتخت شد و ضمناً به تدریج وسیله ارتباط همان بلوچ با یک‌گُرد قرار گرفت. این چنین زبانی در طول زمان رو به تکامل نهاد و بعد از سقوط اشکانیان نیز همچنان معمول بود. چه ما می‌بینیم کتیبه‌های اردشیر بابکان و شاپور اول همه به زبان پهلوی اشکانی است و به زبان پارسی میانه نیست؛ با اینکه اینها خودشان پارسی هستند بعدها زبان پارسی میانه به صورت زبان دینی و کتابی به تدریج مرسوم شد.

این موضوع را اسناد به ما نشان نمی‌دهد بلکه شواهد برای ما بیان می‌کند. به هر حال زبان دری که زبان تیسفون بود کم‌کم به صورت ارتباطی میان همه ایرانیان به کار رفت به نحوی که وقتی ادبیات دوره اسلامی آغاز شد یکباره در سیستان، در بادغیس، در گرگان که همه نواحی متباعدی از یکدیگر هستند و

هنوز هم هر یک از آنها زبان محلی خاصی برای خود دارند، یک عده شاعر پیدا می‌شوند که با یک زبان واحد یعنی همان زبانی که به آن پارسی دری، یا دری می‌گوییم شعر می‌سازند.

اما چرا می‌گوییم که در زبان دری عنصر شرقی یا عنصر پارتی اساس و مبنای آن بوده است؟ برای اینکه وقتی ابن مقفع زبانهای ایرانی دوره ساسانی را تقسیم می‌کند زبان خوزی، زبان فارسی، زبان سریانی و غیره از جمله زبان دری را نام می‌برد، و وقتی هم که دری را تعریف می‌کند می‌گوید زبان دری آن زبانی است که: «یتکلم بها من بحاضرة الباب». یعنی هر کس که در پایتخت است با آن صحبت می‌کند و بعد می‌گوید: «والغالب علیها من لغة اهل المشرق لغة اهل بلخ». بلخ مرکز حکومت پارت در آغاز بوده است و از آنجا قوم پارت به سوی تیسفون حرکت کرد. بنابر این دری که ابن المقفع در آغاز اسلام می‌شناسد عبارتست از زبان مردمی که در حاضرة الباب (= پایتخت) بودند و با آن صحبت می‌کردند و لغت اهل مشرق و بلخ در آن زبان غلبه داشت. پس این زبان دری که زبان ارتباطی شده بود دارای عناصری بود که از میان آنها غلبه با عنصر شرقی یعنی غلبه با دسته شرقی از دسته‌های دوگانه لهجه‌های ایرانی بوده است.



لهجه‌های ایرانی را زبانشناسان به دو دسته بزرگ تقسیم می‌کنند: دسته شرقی و دسته غربی. تمام لهجه‌های پامیر، هندوکوش، سغدی، یغنابی، پشتو و لهجه‌های خراسان و سیستان و افغانستان کنونی تا برسیم به تاجیکستان، همگی از این دسته لهجه‌های شرقی فلات ایران است و زبان دری که منشأ اصلی آن لهجه پارتی بوده طبعاً بیشتر تحت تأثیر لهجه‌های شرقی بود تا دسته دیگر از لهجه‌های ایرانی.

سخن در این بود که لهجه دری که از مشرق ایران نشأت کرده بود تحت نفوذ شاهنشاهان اشکانی و قبایل پهلوانی (پارت) در تیسفون پا گرفته و به صورت زبان ارتباطی درآمد بود. خوشبختی در این بود که تیسفون در طول

چندین قرن یعنی در دوره قدرت و توسعه قطعی شاهنشاهی اشکانی و در تمام دوران ممتد شاهنشاهی ساسانی پایتخت ایران و مرکز شاهنشاهی آن بود و در طول این زمان متمادی اندک اندک زبان پایتخت در سراسر ایران به صورت زبان ارتباطی مردم متداول شد و به کار رفت و به همین سبب وقتی ایرانیان مسلمان خواستند زبان ادبی مستقلی داشته باشند و نخواستند زبان پهلوی ساسانی را که زبان دینی زرتشتیان شده بود به کار ببرند و از زبان مرده اوستایی هم طبعاً نمی توانستند استفاده کنند، ناچار به آن زبان ارتباطی میان خودشان متوسل شدند و این زبان ارتباطی زبانی آماده بود که آن شاعر سیستانی و آن شاعر گرگانی به یکسان از آن استفاده کردند. در حالی که سیستانی لهجه سیستانی داشت، لهجه ای که ریشه آن سکایی بود و سیستانی آن روزگار سگزی بود، و گرگانی نیز لهجه خود را داشت یعنی لهجه ای که در احسن القتاسیم و جاهای دیگر نشانش را می دهند و از دسته زبانهای شمالی ایران امروزی ست و با زبان قومس (سمنان و دامغان) از یک طرف و با زبان طبری از جانب دیگر ارتباط دارد، یعنی بکلی با زبان سیستانی تفاوت داشت و امروز هم همچنین است. ولی می بینیم در قرن سوم هجری یعنی قرن نهم میلادی چند شاعر از این دو جا و نواحی دیگر پیدا می شوند که با یک زبان صحبت می کنند و این نشان می دهد که زبان رابطه بین آنها وجود داشته است. این زبان رابطه همان زبان رودکی و فردوسی است که به آن دری می گوئیم.

اگر ایرانی ها این زبان را زبان رابطه قرار دادند به علت احتیاج بود؛ چه اگر غیز از این بود گرگانی می بایست به گرگانی شعر بگوئید و سیستانی نفهمد و سیستانی می بایست به زبان سیستانی بگوئید و رازی (اهل ری) نفهمد و اهل ری هم می بایست رازی بگوئید و لرستانی و خوزستانی نفهمد. به عبارت دیگر هر یک از این دسته ها ادبیاتی خاص خود داشته باشند و مردمی خاص خود باشند. ولی چون همه آنها خود را ایرانی و از یک تبار می دانستند، و چنین هم هست، پس دنبال یک زبان ارتباطی و مشترک یعنی همین زبان دری رفتند تا وسیله تفهیم و تفاهم همه آنان قرار گیرد و همه آنها را به یکدیگر پیوند دهد.

در کشوری مثل هندوستان می‌بینیم که چندین زبان بزرگ آریایی وجود دارد که همه آنها ریشهٔ سانسکریت یعنی ریشهٔ هند و ایرانی دارند مثل زبان گجراتی و زبان ولایات شمالی و امثال آنها که زبانهایی جدا از هم هستند یعنی اگر یک گجراتی با زبان خود صحبت کند آنکه اهل بمبئی است نمی‌فهمد. ناچار باید یک زبان ارتباطی وجود داشته باشد. این زبان ارتباطی را هندیها نداشتند. مدتی زبان فارسی ما را زبان ارتباطی قرار دادند و بعد که فارسی در آنجا ضعیف شد زبان انگلیسی جای آن را گرفت و هنوز هم وقتی یک اهل بمبئی به یک گجراتی می‌رسد با هم به زبان انگلیسی صحبت می‌کنند برای آنکه وسیله ارتباط دیگری ندارند.

اگر ما هم چنین وضعی داشتیم ناچار می‌بایست یک زبان ارتباطی دیگر داشته باشیم. خوشبختانه زبان ارتباطی ما زبانی شد که یک زبان زیبای ایرانی منشأ آن قرار گرفت و بعد عناصر غربی و سپس در دورهٔ ساسانی عناصر جنوبی در آن رخنه کرد و یک زبان خوب قابل ارتباط به وجود آمد. این زبان در دورهٔ اسلامی اثرش روی ایرانی‌ها این بود که مثلاً وقتی ابوعلی سینا از بخارا به خوارزم رفت در آنجا با زبان بسیار عجیب هند و ایرانی مواجه شد که در همان قرن چهارم و پنجم به صعوبت معروف بود و ابوریحان بیرونی و دیگران به دشواری آن اشاره کرده‌اند، ولی ابوعلی سینا در خوارزم در دستگاه خوارزمشاهیان زندگی می‌کرد و همچنین بود ابوسهل مسیحی‌گرگانی و ابوالخیر خمار که هر یک از ولایتی و ناحیه‌ای می‌آمدند و زیر سایهٔ خوارزمشاه به سر می‌بردند و زبان یا لهجهٔ ولایت خود را داشتند که طبعاً برای خوارزمیان مفهوم نبود و چون می‌دانیم و بر ما مسلم است که با وجود تألیفات متعدد به زبان عربی، در ایران اصلاً مکالمه به این زبان متداول نبوده، پس می‌بایست با یک زبان دیگر در آنجا صحبت کرد و آن همان زبان ارتباطی بود که ابوعلی و یارانش در میان خوارزمیان و در ارتباط با آنان به کار می‌بردند. می‌دانیم که ابن سینا بعد از خوارزم به گرگان رفت در آنجا نیز گرگانی نمی‌دانست چون اهل بخارا بود؛ ولی در گرگان بیماران را معالجه و با آنان صحبت می‌کرد و طبعاً هم نمی‌توانست با

مريض عربی صحبت کند پس ناچار بود با زبان ارتباطی یعنی همان که پارسی یا دری می‌گوییم با مردم حرف بزند. از آنجا به ری آمد. می‌دانیم لهجه رازی نزدیک به لهجه طبری بوده است و در کتابهایی مثل *صورة الارض ابن حوقل* و *احسن التقاسیم المقدسی* آمده که زبان رازی نزدیک به زبان طبری بوده است و باقیمانده‌های آن هنوز در بیلاق‌های دور افتاده شمیران و در ترشت و کن و اطراف تهران وجود دارد که از خانواده لهجه‌های رشته جبال البرز و به زبان طبرستانی نزدیک است. ابوعلی در ری مدتها در دربار فخرالدوله بود و از آنجا به همدان رفت. زبان همدان در آن ایام زبان ناحیه جبال بود که لهجه دیگری است. بعد از ری به اصفهان رفت و در تمام این نقاط زندگی کرد و در همه جا کتاب نوشت و به معالجه بیماران پرداخت و با مردم آن دیارها معاشرت داشت و چون زبان محلی او (بخارایی) با زبان نواحی جدید تفاوت داشت طبعاً به وسیله زبان ارتباطی یعنی زبان فارسی دری با مردم نواحی اخیر رابطه برقرار می‌کرد. بدین ترتیب معلوم می‌شود که زبان دری به صورت زبانی در آمده بود که اقوام ایرانی را به هم پیوند داده و به وسیله آن در طول قرون پیوندی قومی و بالنتیجه پیوندی فکری میان ایرانیان به وجود آورد.

این زبان از میانه قرن سوم به بعد به صورت یک زبان ادبی و رسمی شروع به رواج کرد و زبان ادبی واحد ملت ایران شد. می‌دانیم که تا اوایل قرن چهارم زبان دری رواجش به علل سیاسی در مشرق ایران بوده است. در همان موقع در طبرستان که حکومت مستقل محلی داشت مرزبان ابن شهریار بن شروین مرزبان‌نامه را به زبان طبری نوشت و شعرای آن دوره و حتی چندی بعد از آن شعر را به زبان طبری می‌ساختند؛ همچنین در دربار دیلمی‌ها، مثلاً در دربار عضدالدوله دو شاعر طبری به سر می‌بردند که در خدمت او تقرب بسیار داشتند و در مدح و ستایش او به زبان طبری شعر می‌سرودند. از این دو یکی «مسته مرد» نام داشت و دیگر «دیواروز» و در همین اوان «بندار رازی» در ری به زبان رازی شعر می‌سرود در حالی که اندکی بعد می‌بینیم غضائری در ری و منوچهری دامغانی در قومس و باز کمی دنبال‌تر سراج قمری درمازندران به زبان دری شعر

می‌سازند و در همین گیر و دار اسدی و قطران و دیگران زبان دری را در آذربایجان پراکنده می‌کنند و حتی اسدی در قرن پنجم برای اینکه مردم آذربایجان مشکلات زبان دری را درک نکنند لغت فرس خودش را مینویسد و علل نوشتن آن را در مقدمه ذکر می‌کند. خلاصه اینکه به تدریج ایرانیان درک می‌کردند که زبان دری می‌تواند زبان ارتباط و زبان واحد ملی و نشانه وحدت ملی آنان باشد و از این راه پراکندگی سیاسی ایران را که وجود ملوک‌الطوائف موجب آن شده بود جبران کنند.

از قرن پنجم به بعد به سرعت زبان دری همه جای ایران را گرفت و تبدیل به یک زبان ملی عمومی در مقابل زبان عربی شد. در قرن ششم و هفتم دیگر این زبان به صورت زبانی در آمد که گُرد، گُرد، فارسی، مازندرانی، خراسانی، سیستانی، آذربایجانی، شروانی و ارانی و جز آنان با آن شعر می‌ساختند و نشر می‌نوشتند و حتی در آسیای میانه که قبایل آریایی ایرانی پراکنده بودند و هر کدام لهجه مخصوصی داشتند این زبان را به عنوان زبان ملی و واحد پذیرفتند.

حال فرض کنیم که چنین زبان واحدی وجود نداشت. در موقعی که ترکان از یک طرف حملات خودشان را ادامه می‌دادند، عرب‌ها از یک طرف دیگر زبانشان غلبه پیدا کرده و در ایران رسوخ یافته بود و روز به روز قوی‌تر می‌شد. اگر یک چنین زبان واحدی وجود نداشت مازندرانی ملتی جدا از آذربایجانی می‌شد و آذربایجانی جدا از گُرد و گُرد جدا از بلوچ و بلوچ جدا از فارسی و همه جدا از یکدیگر... اینها یک مشت ولایات متشتت می‌شدند که هر کدام برای خود زبانی داشتند و آداب و رسوم و بعد همدیگر را نمی‌شناختند؛ چنانکه مثلاً عین این وضع در اروپای غربی پیدا شد.

در اروپای غربی ما می‌بینیم گاهی ممالکی کوچک و حتی گاهی هم یک شهر برای خود استقلال دارد و کشوری مجزاست. فرض کنیم زبان ژرمن، تقسیم به چند زبان شد و هر شعبه برای خود یک دولت و یک ملت شده است؛ مثل هلند، اتریش، آلمان، پروس (که بعداً غلبه یافت) و باویر. اینها به علت داشتند لهجه‌های گوناگون چندین دولت بوده و هستند.

اگر زبان فارسی دری نبود عین این وضع در ایران پیدا می شد و ما چندین مملکت می شدیم که هر کدام برای خود زبانی داشت و از یکدیگر جدا می شدیم ولی چیزی که ما را به هم پیوسته و در تمام دوره های صعب و مشکلی که بر ما گذشته این پیوند را نگه داشته، همین زبان فارسی است. یعنی من که در مازندران زندگی می کردم، سعدی را که در شیراز می زیست هموطن خود حساب کردم، چون با من همزبان است و او را شاعر خود دانستم. در حالی که اگر جز این بود شاعر من فقط مسته مرد، یا دیواروز و نویسنده من مرزبان پسر شهریار باوندی بود و زبان من هم طبری بود و سعدی آدمی بود متعلق به جای دیگر و به من مربوط نبود.

با این کیفیت زبان دری خود به خود اثرش را در ایجاد وحدت ملی می نمایاند و این اولین مطلبی است که باید درباره تأثیر زبان فارسی از لحاظ ایجاد وحدت ملی بدان توجه کنیم.



زبان از راههای دیگر نیز در ایجاد وحدت اثر می کند:

نخست آنکه زبان نماینده و نشان دهنده نوع تفکر انسان است. یک ملت که دارای آداب و رسوم و عقاید خاصی است ناچار فرهنگ خاصی دارد و اگر زبان واحدی نباشد که آن فرهنگ و آن نوع تفکر و همچنین آداب و رسوم و امثال اینها را نشان دهد طبعاً اجزاء آن ملت کم کم از یکدیگر دور می شوند و تحت تأثیر عوامل محیط و اقلیم و احتیاجات خاص هر ناحیه، فرهنگی خاص می یابند.

باز برگردیم به ایران - اگر زبان فارسی نبود که بنده و سعدی و حافظ را به هم ارتباط بدهد من در مازندران نشان دهنده فرهنگ خاص خود می شدم به زبان مازندرانی و بعدها در مازندران بنا بر مقتضیات اقلیمی آنجا و احتیاجات آنجا ما یک رسوم خاصی پیدا می کردیم که آن رسوم خاص را فارسی ها نداشتند.

نتیجه آن بود که ما روز به روز از فارس و فارسی ها دورتر می شدیم و فارسی ها روز به روز دورتر از ما می شدند چنانکه بعداً خوارزمی ها از ما بسیار

دور شدند و یا همین امروز اقوام آریایی ایرانی که هنوز در پامیر و اطراف آنجا پراکنده‌اند از ما بسیار دورند چونکه تحت تأثیر زبانهای دیگر رفته‌اند.

چیزی که در این میان توانست فکر یک شرقی ایرانی را با یک غربی ایرانی پیوند بدهد و یا یک خاقانی را با یک جامی در دو دوره متمایز از یکدیگر ارتباط دهد زبان فارسی است.

زبان فارسی در حقیقت حافظ فرهنگ ایرانی شد و بار فرهنگ ملی ما روی دوش زبان فارسی قرار گرفت؛ چه در مکان‌های مختلف و چه در طول زمان‌های متفاوت. یعنی اندیشه‌های ایرانی پیش از اسلام و آغاز دوره اسلامی را شاهنامه به ما رسانده و در طول زمان اساطیر ایرانی و حماسه ایرانی را زبان فارسی حمل کرده و به ما داده است. اگر زبان فارسی وجود نمی‌داشت و امروزه می‌خواستیم دنبال حماسه‌ها و اساطیر ایرانی برویم اولاً چیز زیادی به دست ما نمی‌رسید برای اینکه در لهجه‌ها پراکنده بود و احیاناً ربطی به یکدیگر نداشت و ثانیاً اگر می‌خواستیم چیزی بدانیم می‌بایست که پنجاه لهجه و زبان را یاد بگیریم تا مطلبی از آنها در بیاوریم، در حالی که اینها جمعاً و یک جا در ادب فارسی و در آثار فردوسی و دقیقی و امثال آنان آمده است.



دیگر آنکه زبان فارسی در طول زمان بار فرهنگ ایران را حمل کرده و بین اجداد و اعقاب ایجاد وحدت کرده است یعنی من و شما خودمان را از فردوسی جدا نمی‌بینیم و او را مال خودمان و خودمان را از او می‌دانیم در حالی که نه ناحیه ما یکی است و نه لهجه محلی ما و شاید نه فرهنگ ما کاملاً یکی است. برای اینکه فی‌المثل من فرهنگ طبری مازندرانی دارم و او فرهنگ خراسانی آن وقت را داشت که اینها از همدیگر بکلی جدا بودند.

پس این زبان فارسی است که فرهنگ کهن ایران را از اجداد ما به ما منتقل کرده و از آنها به ما رسانیده است و ما اینک خودمان را با دقیقی و فردوسی و سعدی و حافظ در ارتباط می‌دانیم. با رودکی که زادگاهش امروز در دست ما

نیست و با آن ارتباطی نداریم روحاً مربوطیم، او مال ماست و ما مال او هستیم، زیرا یک دست آداب و رسوم را با همدیگر داشتیم و داریم و این آداب و رسوم را زبان فارسی به ما انتقال داده است.

همچنین به وسیله این زبان اقوام مختلف آریایی در دردها و غمها و شادی‌های یکدیگر شریک شده‌اند.



می‌دانیم ایران مملکتی بوده است در معرض تاخت و تاز و ای بسا که در این تاخت و تازها در بعضی از نواحی نژاد آریایی بکلی نسلش قطع شده باشد و دیگری جاییش را گرفته باشد ولی آن دیگری که به زودی فارسی زبان رسمی او شد و زبان مثلاً اویغوری و غزی خود را فراموش کرد مثل من شد و وقتی مثل من شد غمها و شادی‌ها و رسوم و آداب مرا پذیرفت و از آن خودش را فراموش کرد. با اینکه غالب بود و شمشیر هم دستش بود وقتی رسوم و آداب ایرانی را پذیرفت اندکی بعد به زبان فارسی شعر ساخت و به زبان فارسی کتاب نوشت و اگر علمی آموخت به زبان فارسی یاد گرفت و بدین ترتیب نه تنها تفاوت از میان من و او برخاست بلکه او مدافع زبان و فرهنگ من شد و وسیله قاطعی برای نشر آنها گردید و با من در این کارها سهیم و همدرد و همفکر و به عبارت دیگر متحد و واحد و یگانه شد.

پس زبان فارسی نه تنها عامل اصلی وحدت است بلکه عامل پیش‌گیرنده تفرقه نیز شد. یعنی از تفرقه‌ای که جبر تاریخ می‌خواست بر ما تحمیل کند جلوگیری کرد و هر کس را که بر روی فلات ایران آمد با ما همصدا کرد و او را در ملت ما مستهلک ساخت و نه تنها این کار را در داخله مرزهای ایران امروز کرد بلکه این کار را تا سینکیانگ و مغولستان هم انجام داد. یعنی وقتی ما به قرن نهم می‌رسیم می‌بینیم که خاندادهای مغول شرفشان در این است که شعر فارسی می‌سازند، خاندادهای جغتایی که هلالی جغتایی و امیرعلیشیر نوایی و بسیاری دیگر از امثال آنان را در میان آن جمع می‌شناسیم اهمیت‌شان در این است که صاحب

دیوان فارسی هستند. بنابر این امروز که من تاریخ ادبیات می نویسم هلالی جغتایی و امیرعلیشیر نوائی را در میان شعرای ایرانی می گذارم درحالی که آنها جغتایی و از نژاد غیر ایرانی بودند که بعداً ایرانی شدند.

به این ترتیب ملاحظه می کنید که نه تنها زبان فارسی عامل وحدت بوده بلکه جلوی تفرقه ای را هم که تاریخ و حوادث برای ما ایجاد کرده بود سد کرده است.



باید این را بدانیم که آثار روانی و هوش فردی غیر از آثار روانی و هوش جمعی است. برای نمونه ممکن است در حالت عادی و فردی من یک آدم ساکت و آرامی باشم، ولی وقتی در اجتماع برافروخته ای قرار بگیرم مثل باقی افراد بشوم و مانند آنها فریاد بکشم. در این موقع حالت روانی جمع است که در من اثر کرده و حکومت می کند. این است که اگر ما به تاریخ برگردیم و بخواهیم ببینیم که چطور شد که زبان خارجی با وجود رسوخ شدید نتوانست زبان رسمی و ملی ایران بشود، باید ببینیم که در آن روزگار در جامعه ایرانی چه وضعی وجود داشت زیرا در این نهضت ملی افراد چندان اثری نداشتند. چنانکه می دانیم خیلی از افراد دنبال استقلال رفتند و خیلی کارها کردند ولی نتیجه نگرفتند و این جامعه ایرانی بود که همیشه نتیجه می گرفت یعنی ژنی و آن روان جمعی ایرانی بود که کارهایی با موفقیت انجام می داد.

او دید که یک زبان آماده ای دارد یک زبان ارتباطی آماده ملی و قابل درک و قابل فهم و خیلی قابل درک تر از یک زبان اجنبی، و یک زبان آریایی که لغات مشترک با زبان بومی هر قوم داشت؛ منتهی در لهجه متفاوت بود. طبیعی است که جامعه چنین زبان آماده ای را که مایه وحدت و قوام و قدرت و توانایی او بود حفظ کرد زیرا اینکار را به نفع خود می دید و حق هم داشت.



خلاصه اینکه روح جامعه ایرانی هم از لحاظ فرهنگی بالاتر بود و هم از لحاظ مدنی و هم نسبت به آن اقوام که به ایران آمده بودند حالت انکار داشت. در حالی که عرب چون به سوریه رفت یک قوم کوچک سوریانی در آنجا بود که فرهنگ رومی داشت نه فرهنگ ملی. رومی‌ها که شکست خوردند و فرار کردند یا کشته شدند اثر مختصری از زبان‌شان برای یکی دو قرن باقی ماند. در آن موقع عرب در آنجا حکومت می‌کرد و خلافت تشکیل داد و قدرت عرب در آنجا متمرکز بود. کم‌کم زبان و فرهنگ غیر ملی نخستین شکست خورد و رفت و این زبان فاتح که باز غیر محلی بود جای آن زبان شکست خورده را گرفت.

درست است که حکومت ساسانی شکست خورد ولی جامعه ایرانی شکست نخورد و رسیدگان مجبور شدند با حکومت‌های محلی و با مردم ایران از جهات مختلف بسازند. همه آنها جز در چند شهر جلگه‌ای از آذربایجان گرفته تا مازندران و ماوراءالنهر و نواحی شرقی خراسان و جنوب و مغرب ایران سر جای خود ماندند. این وضع غیر از آنست که یک ملت سوریانی بیچاره‌ای گیر یک قوم فاتح بیفتد و بکلی مضمحل شود. اینجا راهشان نمی‌دادند، اینجا تمام حکومت‌های جزء تا آخر قرن چهارم ماندند با القاب و عناوین و همه چیزشان، و فقط باجی به خلیفه می‌دادند و اگر این باج را نمی‌دادند جنگ در می‌گرفت. پس وضع بکلی فرق داشت و زبان عربی نتوانست در ایران زبان حاکم شود و زبان ملی را از بین ببرد؛ فقط اثرش تدریجی بود آن هم اثر لغوی نه صرفی و نحوی و بنیادی که آن هم عوامل خاص دارد. یعنی چون زبان عربی زبان علمی هم شد و هر کس علم می‌آموخت این زبان را هم می‌آموخت بدین ترتیب واژه‌ها و بعضی تعبیرات زبان عربی از دو راه دین و تعلیم و تربیت به وسیله خود ایرانی‌ها شروع به رسوخ در زبان فارسی کرد.

□ □ □

حالا درباره وضع امروز ملت ایران و ملل پارسی زبان صحبت کنیم. البته همه می‌دانند آن ایرانی که مرزهای سیاسی خاص امروزه را دارد قسمتی از فلات

ایران و قسمتی از قلمرو فرهنگ ایرانی است و عوامل سیاسی این قسمت را از قسمت‌های دیگر جدا کرده و به شدت این مرزها را پاسداری می‌کند. البته من اسم هیچ دولتی را نمی‌برم و کاری به هیچ‌کدامشان ندارم؛ ولی این مطلب هم روشن است که مردم در این نواحی جدا شده هنوز خود را مثل ما ایرانی می‌دانند و ایرانی هستند. مثلاً اتفاق افتاده است که یک تاجیک به من رسید و ضمن صحبت تعبیر زیبای «ما ایرانی‌ها» را به کار برد و یا بسیار اتفاق افتاد که دوستان افغانی وقتی با من صحبت خصوصی می‌کردند می‌گفتند «ما برادران» و... این وضع به خوبی نشان می‌دهد که ما هنوز با هم هستیم در حالی که مقاصد سیاسی مختلف و ممالک جدا شده از یکدیگر و رژیم‌های متفاوت از یکدیگر داریم. با این حال می‌گوییم ما ایرانی‌ها و ما برادرها... چرا؟ برای اینکه همه ما یک زبان داریم و اگر این زبان نبود و تاجیکی به زبان روسی صحبت می‌کرد دیگر عبارت «ما ایرانی‌ها» را به کار نمی‌برد و هیچ‌گونه پیوند عاطفی با هم نداشتیم. ولی حالا به برکت زبان فارسی وقتی به هم می‌رسیم احساس یگانگی می‌کنیم.

وقتی ما و افغانها به هم می‌رسیم یکی هستیم. وقتی که من و یک مسلمان پاکستان و هند که زبان فارسی را می‌شناسد به هم می‌رسیم باز خود را آشنا و یگانه می‌دانیم. چه چیز ما را به هم پیوند می‌دهد؟ زبان فارسی و فرهنگ متقارب نه چیز دیگر.

بنابر این امروز در این گیر و دار اوضاع سیاسی دنیا باز زبان فارسی به داد همه ما می‌رسد و وحدت را بین ما حفظ می‌کند. زبان در خود ایران هم همین نقش را بازی می‌کند.



عوامل تاریخی باعث شد که در قسمتی از ایران به ترکی صحبت کنند در حالی که در آنجا قرن‌ها زبان آریایی ایرانی خاصی رواج داشت و بعد به تدریج ضعیف شد و جای خود را به یک زبان مخلوط ترکی - ایرانی داد ولی ما هردومان ایرانی هستیم؛ چه من که اهل مازندران هستم و چه او که اهل آذربایجان است.

به هم که می‌رسیم با زبان فارسی خودمان صحبت می‌کنیم و همان زبان ارتباطی من و او را به هم پیوند می‌دهد و فرهنگ و رسوم و آداب ما هم مشترک است، در حالی که زبان محلی مان از هم جدا شده و به هم خورده است.

مطلب تازه‌ای نیست اگر بگویم که ما ملت واحدی هستیم زیرا این کاری است که اجداد ما کرده‌اند و مطلب قرن‌هاست که تمام شده و رفته، حالا یک زبان آماده که جاده خود را کوبیده و حاضر و آماده است و قوی و محکم و تواناست به میراث برده‌ایم و این زبان، هم وسیله وحدت ماست و هم وسیله ارتباط همه ما با یکدیگر است. البته این زبان، زبان آموزشی ما هم هست؛ اما بینیم که نسبت به این زبان رفتار ما باید چگونه باشد تا بتواند همچنان زبان ارتباطی ما باقی بماند.

در یک زبان ارتباطی و جمعی که تاجیک و افغان و پاکستانی و ایرانی و حتی قفقازی و عده زیادی از مردم آسیای مرکزی با هم شرکت دارند و زبان ارتباط آنهاست و زبان میراثی آنهاست و زبان ادبی واحد آنهاست آیا یک دسته از دسته‌های مختلف این جمع حق تصرف در آن زبان را دارد یا ندارد؟



اگر امروز ما به عنوان اینکه بزرگ‌ترین میراث‌دار این زبان هستیم بگویم که زبان مال ماست و از آن کسی دیگر نیست و شروع کنیم به تصرف در آن و آن را از صورت مشترکی که دارد بیرون بکشیم یعنی به صورت زبان روزنامه‌ها و رادیو و تلویزیون در بیاوریم که برای همه مفهوم نیست، ایجاد تفرقه کرده‌ایم؛ یعنی آن وحدت را از بین برده‌ایم و دیگر آن زبانی که ما درست می‌کنیم عامل وحدت نیست. چنانکه چندی است اینگونه سر و صداها شروع شده است.

در تهران در سمینار زبان آقای عبدالحی حبیبی افغانی به صراحت تمام گفت: شما زبان را به صورتی در می‌آورید که ما دیگر همدیگر را نخواهیم شناخت و راست هم می‌گوید. یعنی وقتی قرار شد زبان فارسی تبدیل شود به زبان کوچه بازار پاقاپوق و پامنار و محله عودلاجان دیگر آن زبان فارسی ارتباطی

نیست. زبان محلهٔ عودلاجان است و زبان محلهٔ عودلاجان را هیچ تاجیک نمی‌فهمد، بنده هم که اهل همین مملکت هستم نمی‌فهمم. من موقعی که بچه بودم زبان مازندرانی صحبت می‌کردم و شه‌میرزادی. بعد فارسی را در مدرسه یاد گرفتم و هیچ فراموش نمی‌کنم تا کلاس پنجم و ششم هم وقتی فارسی صحبت می‌کردم با مقدرای مازندرانی و شه‌میرزادی مخلوط بود تا به تدریج بر اثر کتاب خواندن، زبان من زبان فارسی شد. بنده زبان عودلاجان را نمی‌فهمم. اگر یک روز زبان عودلاجان زبان رسمی مملکت بشود من جدا خواهم شد، خراسانی و فارسی هم جدا خواهند شد و وحدت از میان خواهد رفت؛ چه رسد به تاجیکستان و افغانستان و پاکستان و مسلمانان هند و ... چه آنها فریادشان بلند است که شما دارید فارسی را تغییر می‌دهید و حق هم با آنهاست.



فراموش نمی‌کنم در سال ۱۳۴۰ بنده در هندوستان دعوت بودم و شانزده روز در کلکته توقف داشتم و بعد از دیدن چند شهر به دهلی رسیدم. دانشگاه دهلی از من دعوت کرد که به آنجا بروم. تمام کسانی که فارسی می‌خواندند و همهٔ استادان فارسی دانشگاه و چند کالج هم آمده بودند. در آن دیدار به من گفتند شما که زبان را عوض کرده‌اید و ما دیگر آن را نمی‌فهمیم. گفتم چه کسی این حرف را گفته است؟ گفتند همه می‌گویند. گفتم شما می‌توانید فردا یک سخنرانی برای من بگذارید تا ببینیم آیا زبان ما عوض شده و شما آن را درک نمی‌کنید. همین کار را هم کردند. فردا عدهٔ فراوانی آمدند. من هم سعی کردم - البته همیشه این کار را می‌کنم - که با همان زبان نوشتن خود عیناً سخن بگویم. وقتی که از پشت تریبون پایین آمدم همه شکفته بودند. واقعاً چهره‌ها بشاش بود که ای آقا پس دروغ می‌گفتند؟ گفتم بله دروغ می‌گفتند! ولی این من بودم که دروغ می‌گفتم! چون زبانی که من صحبت کردم زبان ادبی بود و آن زبانی بود که آموخته بودم ولی اگر به زبانی که در رادیو و تلویزیون و کلاس‌ها بدان صحبت می‌کنند و

آن را فارسی می‌نامند سخن می‌گفتم، مسلماً آن دوستان هندی چیزی نمی‌فهمیدند و خطر بسیار بزرگ از همین جا شروع شده است؛ یعنی تفرقه دارد آغاز می‌شود و این اعلام خطر است که می‌کنم به همه کس و به ملت ایران.

تفرقه دارد آغاز می‌شود، یعنی تفرقه‌ای که اساس و بنیاد آن بر هم زدن زبان یگانه ملی، یا بهتر بگوییم زبان واحد ادبی فارسی است و حتی به عقیده من این پیشوند فعلی «دارد» را باید برداریم و بگوییم که آغاز شده است؛ زیرا اکنون بسیار کسان را می‌بینیم که زبان بعضی از روزنامه و پاره‌ای از مقالات آنها را درک نمی‌کنند. خیلی اتفاق افتاده است که خود من یک مقاله را سه چهار بار خوانده‌ام و اصلاً نفهمیدم. بسیار اتفاق افتاده که این شعرهایی را که شعر نو می‌نامند و اخیراً در روزنامه‌ها و مجلات نمونه‌هایی از آنها را می‌بینم، بارها از بالا به پایین و از پایین به بالا خوانده‌ام ولی نفهمیدم که چیست و آخر مجبور شدم که به قصور فهم و فکر و اطلاع خود اعتراف کنم. در حالی که بنده شعر گویندگان پیشین را می‌فهمم، رودکی و خاقانی و منوچهری و سعدی و حافظ و جز آنان برای من چهره‌های آشنا هستند و اشعار و افکارشان را با وجود بعد زمانی و مکانی به آسانی درک می‌کنم؛ اما این نمونه‌های شعر بی وزن و بی قافیه و بی زبان را که به آن «شعر نو» و «موج نو» و هر چیز نو دیگر می‌گویند درک نمی‌کنم. پس یا باید گفت که من هر چه خوانده‌ام بیهود بود. آن چیز دیگری بود و این چیز دیگری است، یا باید گفت که من اصلاً عقل و هوشم بر هم خورده است و شما خوب می‌دانید که نظایر من در جامعه ما فراوانند. بسیار کسانی که از داشتن رابطه فکری با هم‌عصران مقاله‌نویس یا سراینده ما محرومند و بالعکس بسیاری از جوانان هم عهد ما هستند که هیچ‌گونه ارتباط فکری با پیشینیان ما ندارند زیرا زبان یکدیگر را نمی‌شناسند یعنی آن وسیله ارتباطی دیرین که زبان فارسی باشد با وضع استواری در اختیار یکی از این دو دسته نیست تا دسته دیگر آن را وسیله تفاهم فیما بین قرار دهد. پس خطر تفرقه آغاز شده است و باید هر چه زودتر آن را از میان برد.

□ □ □

ما نباید فکر کنیم که اگر اندیشه نوی آوردیم، لازمه آن بر هم زدن و در هم کوفتن زبان رسمی و ادبی است. این افکار نوراً بسیاری از متفکران پیش از ما آورده‌اند. حافظ و مولوی‌ها بسیاری از این افکار نو و شاید نوتر و زیباتر از آنچه من می‌خواهم بیاورم در موقع خود آورده‌اند.

حافظ در دوره خودش افکار بسیار تازه دارد ولی داشتن این افکار بسیار تازه دلیلی نبود که حافظ زبان خود را در هم بریزد. او با همان زبانی سخن گفت که پدرش می‌فهمید و بعد اعقابش فهمیدند. با همان زبان خیلی مسائل تازه آورد و آنها را در لباس بسیار زیبا جلوه داد. یا مولوی با همان زبان که پدر او در بلخ می‌فهمید و پسر او در قونیه فهمید و بعداً بنده و شما هم فهمیدیم مطالب تازه آورد؛ مطالبی که هنوز برای درک بعضی از آنها محتاج سوابق علمی کافی هستیم. بنابراین فکر نو آوردن و یا به طور کلی استفاده از افکار عالی و شامخ در کلام هیچ وقت دلیل بر تصرف در زبان نیست. اگر کسی خواست فکر نو بیاورد و تصرف در زبان بکند سببش آنست که آن زبان را نمی‌داند و خیال می‌کند آن زبان ناقص است؛ بنابراین در زبان تصرف می‌کند و زبان ناپخته و ناسنجیده‌ای به کار می‌برد و یا مانند بسیاری نوجویان و نوآوران فارسی ناخوانده ما منکر توانایی زبان فارسی می‌شود. البته در آغاز کار این دسته خوب و هنوز قابل قبول بود ولی هر چه به امروز نزدیک‌تر شدیم بدتر شد و نمی‌دانم عاقبت این سیر انحطاطی به کجا خواهد کشید. به هر حال عوامل بسیاری امروز زبان ما را از مبانی اساسی خود دور می‌کند.



عامل اساسی، نقص آموزش و پرورش است، چه در مراحل ابتدایی یا کودکی و چه در مراحل متوسطه و عالی و چه در استفاده از آن در دستگاه‌های وسایل ارتباطی. زبان و ادب فارسی امروز به علت عدم توجهی که در دستگاه آموزشی بدان شده و به سبب سرسری گرفتن موضوع و پیروی کورکورانه از روش‌های غیر ایرانی در تعلیم آن، در مدارس ما به صورت بدی

افتاده است چنانکه وقتی جوانهای ما دورهٔ تعلیماتی خود را به پایان رسانیدند تازه می‌فهمیم که فارسی نمی‌دانند.

عامل دوم این است که عدهٔ کثیری از این جوانان بدون آن‌که فارسی یاد گرفته باشند به خارج می‌روند، تمام علوم و مفاهیم عالیّهٔ علمی را به زبان غیر ایرانی یاد می‌گیرند و به ایران برمی‌گردند و وقتی می‌خواهند افکاری را با زبان نیاموختهٔ ملی بیان کنند در می‌مانند. چه دستهٔ اول که فارسی یاد نگرفته‌اند و چه این دسته که انگلیسی یا فرانسوی آموخته‌اند هر دو از لحاظ بیان، مفاهیم و لغت و زبان در اختیار ندارند و وقتی زبان در اختیار نداشته باشند ناچار این مفاهیم را به قالب‌های عجیب و غریبی که خودشان فکر می‌کنند در می‌آورند و نتیجه آن می‌شود که می‌بینید.

یعنی همان‌طور که عرض کردم مقالاتی را ده بار می‌خوانیم ولی معنی و مقصود آن را درک نمی‌کنیم و حال آنکه اگر همان مقاله را به فرانسه یا به انگلیسی بخوانیم خیلی آسان‌تر می‌فهمیم. چون آن زبان منظم و مرتبی است با قواعدی که هیچ‌کس از آنها تخطی نکرده و واژه‌ها، مفاهیم معینی را می‌رسانند و همه به آسانی آنها را در می‌یابند.



موضوع دیگر این است که این زبان رایج در تهران امروزه دارد به صورت یک زبان رسمی و زبان معیار به کار می‌رود در حالی که زبان رایج در تهران یک زبان محلی است، یک لهجه است. منتهی چون ما در پایتخت هستیم و عوامل زیادی در اختیار ما هست اطلاعات بیشتری از ساکنان فلان ده یا فلان شهر دور افتاده داریم مثلاً به جای هزار لغت که در یک ده و اجتماع کوچک به کار می‌رود چهار و پنج برابر آن را در اختیار داریم ولی این مقدار کلمه برای زبانی که بخواهد زبان علمی و ادبی و زبان فکر و زبان دانش و سیاست باشد اصلاً هیچ است؛ بلکه چنین زبانی به چندین ده هزار لغت و تعبیر و کلمه احتیاج دارد و آن زبان فارسی دری است، زبانی که باید آن را با مرارت یاد گرفت ولی جوانهای ما حاضر

به تحمیل چنین مرارتی نیستند و آماده نیستند که مثل قدما مثلاً ده هزار بیت شعر حفظ کنند، چندین ده هزار بیت شعر بخوانند، متون متعدد و نثر را مطالعه کنند، حاضر نیستند این کارها را بکنند که از آن راه چندین ده هزار لغت را به تدریج یاد بگیرند.

چون این کارها را نمی‌کنند از میراث ادبی خودشان دور می‌مانند و یک مشت لغات کم و عادی در ذهنشان هست آن هم به نحوی که در لهجه تهرانی به کار می‌رود و متأسفانه این لهجه تهرانی، لهجه شکسته است، یعنی مثل هر لهجه‌ای، و چون لهجه شکسته است به کتابت در نمی‌آید. چنین لهجه ناقص بدی را که تازه شکسته هم هست ما داریم به صورت یک زبان رسمی در می‌آوریم. در تلویزیون و رادیو به کار می‌بریم و طبعاً چنین زبانی وافی به هیچ مقصودی نمی‌تواند باشد و چنین زبانی طبعاً نمی‌تواند تمام قبایل و اقوام ایرانی موجود در ایران و خارج از مرزهای ایران را با هم پیوند بدهد و از تفرقه و جدایی پیش‌گیری کند.

پس ما باید راه حلی پیدا کنیم تا این عامل تفرقه را از بین ببریم. راه حلش هم خیلی آسان است و هیچ کار مشکل تازه‌ای نباید بکنیم، مگر آنچه اجداد ما میکردند یعنی سنت فارسی دانستن و فارسی یادگرفتن و فارسی به کار بردن را به همان صورتی که اجداد ما تا دو سه نسل پیش از ما به کار می‌بردند احیاء کنیم؛ نه با شیوه تعلیم و تربیت واحدی که من اسمش را گذاشتم سیستم مثقالی و گرمی. با این روش اصلاً نمی‌شود ادبیات فارسی را فراگرفت و ادب فارسی یاد داد. طبعاً وقتی با همین روش مثقالی و گرمی، دو گرم عروض، سه گرم قافیه، چهار گرم و نیم متون فارسی و یک گرم و نیم تاریخ ادبیات به هم مخلوط کنیم و نسخه‌ای از آن ترتیب دهیم و در اختیار جوانان بگذاریم آنها نخواهند توانست نادانی خود را در این مورد علاج کنند و به عبارت دیگر زبان و ادب فارسی بیاموزند.

ما باید روش کارمان را تغییر بدهیم و وقتی که به اندازه کافی برای تعلیم زبان و ادب فارسی معلم تربیت کردیم آن وقت وسایل ارتباطی و مدارس، همگی از این افراد استفاده خواهند کرد و اینها هستند که زبان و ادب فارسی را

احیاء می‌کنند و الا با آه و ناله و فریاد و تشکیل سمینار و کنگره و با دادن چای و شربت نمی‌شود فارسی درست کرد و نمی‌شود عامل تفرقه را از بین برد. باید کار را از بنیاد آغاز کرد و این تنها راه است. به عقیده من شما یک جوان تهرانی را که فارسی بلد نیست و به زبان عودلاجان صحبت می‌کند اگر شلاق هم بزنید نمی‌تواند فارسی صحبت کند.

اول باید به او فارسی یاد بدهید، وقتی فارسی آموخت خود به فارسی سخن خواهد گفت و جز به فارسی سخن نخواهد گفت.

شما اگر پشت سر مرحومان ملک الشعراء بهار و بدیع الزمان فروزانفر مسلسل می‌گذاشتید نمی‌توانستند غیر از زبان ادبی زیبای خودشان به صورت دیگری تکلم کنند.

به آفرید^(۱)

دکتر غلامحسین صدیقی

مصادر - اطلاعات ما دربارهٔ حالت روحی و دینی ایرانیان قرنهای اولی اسلامی فراوان نیست درست نمی‌دانیم که دین اسلام تا چه اندازه نشر و رسوخ در میان مردم کرده بود، و مردمی که با میل این دین را پذیرفته بودند نسبت به کسانی که با عقاید و روایات قدیمی خود مانده بودند چقدر بوده‌اند. از جزئیات رفتار عمال عربی با ایرانیان چنانکه باید مطلع نیستیم؛ نسبت به احوال روحانیون زردتشتی و فعالیت دینی و اجتماعی و نفوذ رأی و کلام و مقام ایشان نزد هم‌کیشان معاصر آگاهی ما ناقص است. به خط و زبان فارسی اسلامی هیچ سند تاریخی تا نیمهٔ دوم قرن سوم هجری به ما نرسیده؛ در کتابهای دینی زردتشتیان هم مطالب راجع به این امور بسیار اندک است. منبع‌های عربی در جنبش‌های دینی که محل نظر ماست، یگانه وسیلهٔ تحصیل اطلاعات شمرده می‌شوند و اشارات یا تفصیلاتی که در کتابهای فارسی قرنهای بعد در این باب هست به تقریب همهٔ آنها از مصادر عربی است.^(۲)

۱. کتاب جنبش‌های دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری، تألیف دکتر غلامحسین صدیقی، شرکت انتشاراتی پاژنگ، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴-۱۶۷.

۲. اول کتاب فارسی که به کار مقصود ما می‌خورد ترجمهٔ آزاد تاریخ کبیر ابوجعفر محمدبن جریر طبری
←

و مصادر عربی در این باب چنانکه باید و شاید ما را به این نهضت‌های دینی و به وقایع زندگانی مدعیان پیغمبری آگاه نمی‌کنند و عده نسبتاً قلیلی از مؤلفان که به وقایع مورد نظر ما نزدیک بوده‌اند در کیفیت این جنبش‌ها بحث کرده‌اند و در کتابهای بعد هم عین یا مفاد همان نوشته تکرار شده است.

برگزیده‌ها

بیشتر مؤلفانی که در این موضوع‌ها خبری در تألیفات خود آورده‌اند از روش صحیح تاریخ‌نویسی و نقد دوراند و مرجع خود را ذکر نمی‌کنند، به همین علت در کتابهای متأخران خواننده نمی‌تواند به‌طور قطع بداند که مطلب منظور نتیجه تحقیق و رأی شخص مؤلف است یا آن که آن را از کتاب پیشینیان گرفته. تاریخ احوال پادشاهان و دربارها و شاهزادگان و لشکرکشی‌ها و عزل و نصب حاکمان و پیروزی و شکست و قتل و غارت و ویرانی و تغییر خاندان‌های شاهی و ظهور مدعیان سیاسی، اموری است که در تألیفات این مورخان تا حدی بهتر معلوم است، ولی از علل این پیش‌آمدها که گاهی واقعاً ناگهانی به نظر می‌آید، و از تاریخ دینی و اخلاقی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و تشکیلات اداری و

→

(متوفی در سنه ۳۱۵) است به خامه ابوعلی محمدبن محمد بن عبدالله بلعمی (متوفی در سنه ۳۸۶) که وزیر منصور بن نوح بن نصر سامانی بوده (۳۵۰-۳۶۶) و این کتاب را که خود به آن عنوان تاریخ نامه داده به امر پادشاه مزبور در سنه ۳۵۳ با تصرفاتی به فارسی ترجمه و تلخیص کرده است. کتاب مذکور یکی از کهن‌ترین نمونه‌های نثر فارسی دری و از اولین و ثائق به این زبان است که به ما رسیده. دو کتاب به زبان فارسی که مطالبی در آن راجع به مقصود ما یافته می‌شود کتاب بیان‌الادیان در شرح ادیان و مذاهب جاهلی و اسلامی تألیف ابوالمعالی محمد حسینی علوی است که مؤلف آن را در سال ۴۵۸ هجری تألیف نموده و بیشتر مطالب آن از مصادر عربی نقل شده. سوم سیرالملوک خواجه نظام‌الملک است که ظاهراً در سال ۴۸۵ نوشته شده. چهارم مجمل‌التواریخ و القصص است که در سال ۵۲۰ هجری تألیف شده و مؤلف آن از اهل عراق عجم و به ظن قوی از اهالی اسدآباد و آن حدود بوده است. پنجم کتاب جوامع‌الحکایات و لواجم‌الروایات سدید بن محمد عوفی است که آن را در حدود سنه ۶۳۰ تألیف کرده، ششم کتاب تبصرة العوام فی معرفة الانام است، منسوب به سید مرتضی بن داعی حسنی رازی که در حدود نیمه اول قرن هفتم هجری تألیف شده. این کتابها که از مهم‌ترین مصادر فارسی به شمار می‌آیند تألیفات مستقلمی نیستند که صاحبان آنها مطالب منظور نظر ما را مستقیماً دیده یا شنیده باشند، بلکه اغلب آنان این مطالب را از کتب عربی ترجمه و اقتباس کرده‌اند.

مالی و بلدی تقریباً بی اطلاع هستیم، و پس از مطالعات بسیار می توان جسته جسته مطلبی در این ابواب در کتابهای این نویسندگان یافت، زندگانی داخلی و حقیقی مردم در زمانهایی که این مؤلفان کتابهای خود را نوشته اند تقریباً بر ما نامعلوم است. در باب آراء دینی و ظهور مدعیان پیغمبری جدید، آنچه در این کتابها به دست می آید بسیار مختصر و گاهی آمیخته با خطاها و خبطهای عجیب است؛ اغلب این نوشته ها از تعصب های دینی خالی نیست، و چون این نقص بر نقص های مذکور افزوده شود کار محقق بی غرض، دشوارتر می گردد. گاهی بی علمی ناسخان نیز به مشکلات می افزاید: نامهای اشخاص و جاها تحریف و تصحیف شده است، و چون بعضی شهرها و ده ها در اثر توالی فتنه ها نابود گشته است، تعیین نام بعضی اشخاص به علت قَلت منابع، آسان نیست، محقق در اظهار رأی مردّد و معطل می ماند، و تنها امید در این موارد این است که تألیفات متعدّدی که ما فعلاً آنها را مفقود می شماریم، پدید آید و بر مواضع تاریک، نوری بتابد.

با این همه نباید تصور کرد که ضبط احوال و آراء و اقدامات سیاسی صاحبان فرقه ها و ترجمه ایشان به کلی از نظر نویسندگان قرنهای ابتدایی هجری دور مانده و هیچ گونه توجه و عنایتی به این امور نشده است: جمعی از دانشمندان این دوره کتابهای مهم در این ابواب تألیف کرده اند؛ ولی تعصب دینی و مذهبی و بی میلی عامّه به این کتابها که غالباً خواندن آنها را هم نوعی کفر و تشبّه به بی دینان می شمرده اند و احیاناً هر جا از این گونه نوشته ها می دیده اند آنها را نابوده می کرده اند، سبب از میان رفتن آنها شده است. کتابهایی که مخصوصاً در این باب ممکن است مدد کنند تألیفاتی ست که به نامهای مقالات و آراء و دیانات و ملل و نحل معروف است در شرح آراء و عقاید دینی و فلسفی مذهبها و فرقه های مختلف اسلامی و غیر اسلامی، از این کتابها که شماره آنها مطابق نقل مورخان چون مسعودی در التنبیه و الاشراف^(۱) و بیرونی

۱. طبع لیدن، ص ۳۹۵.

در مقدمه کتاب الهند^(۱) و دیگران تا اواخر قرن چهارم به بیست می رسیده، اکنون جز عده قلیلی به دست نیست.

در میان جنبش های دینی که در این دو قرن در ایران روی داده آگاهی ما از جنبش به آفرید اندک است چون در کتابهای معروف تاریخی و کتابهای مقالات که فعلاً موجود است، یا هیچ اشاره به آن نشده یا تنها به ذکر نام و مختصری از احوال به آفرید قناعت کرده اند.

نام به آفرید را در مدارک تاریخی موجود، اول بار در کتاب الفهرست (ص ۳۵۱) ابن الندیم (ابوالفرج محمد بن اسحاق الندیم المعروف به ابن ابی یعقوب وراق بغدادی) (۲۹۸-۳۸۵) که در سال ۳۷۷ هجری تألیف شده است، می بینیم و چون ابن الندیم مطالب منقول را چنانکه خود گوید از کتاب الدولة العباسیة تألیف ابواسحاق ابراهیم بن عباس بن محمد بن صولی (متولد در سال ۱۷۶ و متوفی در سال ۲۴۳، متولد ۷۹۲ و متوفی آوریل ۸۵۷ م) اقتباس کرده، بنابر این از حیث تاریخ، این قدیمی ترین خبری ست که از به آفرید به ما رسیده، و چون به آفرید در سال ۱۳۱ هجری کشته شده است اطلاع ما از وی تقریباً متعلق به صد سال پس از مرگش می باشد. مؤلفاتی که بعد نسبتاً به تفصیل از به آفرید و نهضت و عقاید وی سخن گفته اند بدین قرارند:

خوارزمی (ابوعبدالله محمد بن احمد بن یوسف کاتب) در کتاب مفاتیح العلوم که در حدود ۳۷۰ هجری (۹۶۷ میلادی) تألیف شده .

بیرونی (ابوریحان محمد بن احمد متولد در ۳۶۲ و متوفی ۴۴۰ هجری قمری) در کتاب الآثار الباقیة عن القرون الحالیة که در ۳۹۰-۳۹۱ هجری به تألیف آن پرداخته.

ثعالبی (ابومنصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل متولد به سال ۳۵۰ هجری) (۶۹۱ م) و متوفی در سنه ۴۲۹ (۱۰۳۸ م) در کتاب غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم که میان سالهای ۴۰۸ و ۴۱۲ هجری (۱۰۱۷-۱۰۲۱ م) تألیف شده.

شهرستانی (ابوالفتح محمد متولد در سال ۴۷۹ و متوفی در ۵۴۸

۱. طبع لایپیگ، ص ۴.

که در حدود ۶۳۰ هجری تألیف شده است. عوفی (سدیدالدین محمد) در کتاب جوامع الحکایات و لوامع الروایات که در حدود ۷۳۳ هجری تألیف شده است. شیخ مجدالدین خوافی در کتاب روضة خلد که به خارستان نیز مشهور است و در شوال ۷۳۳ هجری تألیف شده.

مؤلف مجهول صورالاقالیم که این کتاب را در سال ۷۴۸ به نام امیر مبارزالدین محمد (۷۱۴-۷۶۰) از امرای آل مظفر تألیف کرده است.

جز این مصادر، در بعض کتب دیگر نیز اشاراتی کم و بیش مهم در باب به آفرید و به آفریدیان شده است که در جای خود آنها را ذکر خواهیم کرد.

از نویسندگان و محققان جدید زالمان^(۱) (C.Salemann) قطعه‌هایی از کتاب صورالاقالیم فارسی به طبع رسانده که یک فقره کوچک آن (صفحات ۵۰۰-۵۰۱) مربوط به به آفرید است. پس از او هوتسما^(۲) مقاله‌ای راجع به به آفرید نوشته و از آنچه ابن‌الندیم و خوارزمی و صاحب صورالاقالیم راجع به او ضبط کرده‌اند ذکر کرده و بعد متن آنچه را که ثعالبی در کتاب خود آورده نشر داده و ترجمه‌ای با چند تعلیق به آن افزوده است. بعد شرح حالی از وی در «دائرة المعارف اسلام» نوشته شده که نویسنده آن معلوم نیست.^(۳)

سپس استاد ادوارد براون در تاریخ ادبیات ایران فصل ممتع و جامعی در خصوص جنبش‌های سیاسی و دینی ایرانی نوشته و از به آفرید نیز سخن رانده و فقره‌ای را که در کتاب الآثار الباقیه درباره وی موجود است عیناً به انگلیسی نقل کرده است.^(۴) بعد استاد اقبال آشتیانی در شماره دوم دوره اول مجله شرق (ص ۹۵-۴۹۸؛ تهران) (۱۳۰۹ شمسی) مقاله سودمندی در باب «قدیمی‌ترین آثار

۱. رش: مخطوطات آسیایی، متخذ از نشریه «فرنگستان امپراطوری علوم سن پترزبورگ» مجلد نهم، دفتر چهارم، ص ۵۰۰-۵۰۱.

Melanges asiatiques, tirés du bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St. Petersburg, tome IX, Livraison 4, Leipzig (1887).

2. Th. Houtsma (W.Z.K.M. III, PP. 30-37. Wien, 1889)

3. Encyclopédie de l'Islam (pp. 734-5).

4. E. G. Brwne: A Literary History of Persia, vol. 1 pp. 308-10 Cambridge, 1929.

مفكودة نثر فارسی» نشر داده و آنچه را بیرونی در خصوص به آفرید گفته به فارسی ترجمه نموده و حکایتی را که مجد خوافی درباره او در کتاب روضه خلد آورده مختصراً^(۱) نقل کرده و فقره‌ای را که در صورالاقالیم راجع به او مضبوط است نیز عیناً نقل نموده است.^(۲)

در مصادر مذکور در بالا آنچه در جوامع الحکایات عوفی نقل شده ترجمه همان روایتی است که ابوریحان بیرونی در کتاب خود ضبط کرده است، ولی عوفی فقره مربوط به تعلیمات به آفرید را حذف نموده. آنچه در کتاب ثعالبی دیده می‌شود، با وجود اندک اختلافی که با شرح مضبوط در الآثار الباقیه دارد، مفهوم و معنایش موافق روایتی است که بیرونی آورده، تنها در روایت ثعالبی بعضی تفصیلات که جنبه داستانی دارد، افزوده شده و مؤلف نام مصدر خود را هم ذکر کرده و گوید که روایت منقول را از جماعتی از پیران نیشابور شنیده است از آن جمله از ابوزکریا یحیی بن اسمعیل خبری که بنا به گفته یاقوت حموی^(۳) از محدثان بوده است.^(۴) این ذکر مرجع به ما نشان می‌دهد که در بیش از دو قرن و نیم پس از کشته شدن به آفرید چه روایاتی در خصوص زندگانی و طبع و تعلیمات دینی وی در سرزمینی که زاد و بوم وی بوده رواج داشته است. به آفرید^(۵) فروردینان^(۶) یعنی به آفرید پسر فروردین از اهل زوزن^(۷) بود و

۱. یک نسخه از این کتاب در کتابخانه ملی پاریس در تحت نشان Sup. Pers, 1949 موجود است که بدبختانه ناقص و مختصر است چنانکه این حکایت مربوط به به آفرید در آن موجود نیست و چون نسخه دیگری فعلاً در دسترس ما نیست آنچه را آقای اقبال در مقاله خود نقل کرده‌اند محل استفاده قرار دادیم.

۲. سه نسخه از این کتاب در کتابخانه موزه بریتانیا (فهرست ربو نه نشان Add.23545 و Or.1586 و Add. 7704) موجود است.

۳. معجم البلدان، جلد چهارم، ص ۶۴۰، طبع لایپزیک.

۴. تعلیق هوتسما.

۵. الفهرست، و مفاتیح العلوم ص ۳۸ (طبع لیدن) و بیرونی، ص ۳۱۰ (طبع لایپزیک، ص ۳۴۴) ولی محمد عوفی او را در موضعی ماه آفرین می‌نامد (Suppl. Pers, 95 f. 213b) آنجا که ذکر جامه‌هایی که در چین می‌بافند می‌کند او را به آفرید می‌نامد و گوید که او پیرهن خود را از چین آورده بود. در دو نسخه صورالاقالیم که زالمان در دست داشته او را بهزاد مجوس نوشته‌اند و در نسخه‌ای که آقای اقبال داشته‌اند «بهتر از مجوس» که تحریف بهزاد مجوس است. بهزاد و به آفرید هر دو یک معنی دارند به این جهت

←

در ده سیرواند^(۸) که از دیه‌های روستای خواف^(۹) بود ظهور نمود. از زمان تولد وی اطلاعی نداریم و وسیله تحقیق آن هم از مصادر موجود میسر نیست. به‌آفرید چنانکه همه مؤلفان مراجع ما تصریح کرده‌اند زردتشتی بود، نام وی و نام پدر وی نیز مؤید این نظر است. می‌دانیم که در این وقت هنوز جمعی کثیر در این نواحی و در شهرهای دیگر ایران به دین قدیم خود وفادار مانده بودند، و آثار دین ایرانی در همه جا دیده می‌شد و مراسم دینی نسبتاً آزادانه معمول بود. در همین

→

خیال می‌کنم مؤلف صورالاقلم ترجمه عربی به‌آفرید را در مصدر خود خوانده و خود آن را به فارسی ترجمه کرده است. اما نام به‌آفرید در میان ایرانیان معمول بوده (طبری، حلقه اول، ص ۸۱۳، و تاریخ سیستان، ص ۸ دیده می‌شود).

۶. مفاتیح‌العلوم (همان جا)، در آثارالباقیه (همان جا) به‌آفرید بن ماه فروردین، در جوامع‌الحکایات، (Suppl, Pers 95f 213 b) ماه‌آفرین بن فیروز، فروردین نام تازه‌تر Fravashis است.

۷. بیرونی و ثعالبی. ولی در فهرست ابن‌الندیم نام این موضع «روی» از توابع ابرشهر ضبط شده است. روی، ظاهراً تحریف زوزن است و ابرشهر نام نیشابور، و زوزن چنانکه یاقوت در معجم‌البلدان (ج ۲، ص ۹۵۸) گوید کوه بزرگی است بین نیشابور و هرات و آن را از اعمال نیشابور می‌شمرند. آن را بقرة کوچک می‌گفتند برای بسیاری فضلا و ادبا و اهل علم که از آنجا برخاستند، و زوزن به قول ابوالحسن بیهقی روستایی است و قصبه آن این زوزن است و در آن آتشکده مهمی است و زوزن شامل صد و بیست و چهارده است.

۸. مجد خوافی گوید (مقاله آقای اقبال، مجله شرق ش ۲، ص ۹۷) «در زمان ابومسلم مردی از ولایت خواف بیرون آمد نام او به‌آفرید از دهی که آن را زاوه گفتند و اکنون به‌آفرید می‌گویند». اگر در کتبی که مؤلفان آنها به زمان به‌آفرید نزدیکند چون مفاتیح‌العلوم و آثارالباقیه زادگان او را سیراوند ننوشته بودند قول مجد خوافی که همشهری به‌آفرید است بیشتر قابل قبول بود ولی چون مجد خوافی قرن‌ها پس از وی می‌زیسته می‌توان حدس زد که در عهد مجد، زاوه را به‌آفریدی می‌نامیده‌اند برای این بوده که محل فعالیت‌ها و تبلیغات به‌آفرید بوده نه زادگان او چنانکه یاقوت گوید (ج ۲، ص ۱۱-۹۱) زاوه از روستاهای نیشابور کوره‌ای از کوره‌های آن است. ابوالحسن البیهقی گفته است که آن را به این سبب زاوه خوانده‌اند که محل دخول در آن از هر ناحیت از کوهها (شعاب) است زاوه شامل دو بیست و بیست قریه است و قصبه آن بیشنگ است... ابوسعید گفته که زاوه از دیه‌های بوشنج بین هرات و نیشابور نزدیک مورخان است. حمدالله مستوفی (زهدالقلوب طبع لیدن، ص ۱۵۴) گوید «زاوه ولایتی است و قصبه او زاوه و در آنجا قلعه گلین محکم باشد و قریب پنجاه پاره دیه از توابع آن است...».

۹. خوارزمی (همان جا، ص ۳۸) و بیرونی (همان جا ص ۲۱۰)، یاقوت گوید (ج ۲، ص ۴۸۶) خواف قصبه بزرگی از اعمال نیشابور است در خراسان از یک جانب به بوشنج از اعمال هرات متصل است و از جانب دیگر به زوزن، شامل دو بیست ده است و سه شهر عبارت از: سنجان و سیراوند و خرّجرد. حمدالله مستوفی گوید (همان جا ص ۱۴۵) خواف ولایتی است طولش ۹۸ درجه و ۲۰ دقیقه از جزایر خالدات و عرضش ۳۵ درجه و بیست دقیقه، قصبات سلامه و سنجان و زوزن از توابع آن است.

زوزن که زادگاه به آفرید است آتشکده مهمی که آتش آن را از آذربایجان آورده بودند وجود داشت.^(۱) ولی چون ایالت خراسان مانند بیشتر ایالات ایران در دست عاملان عرب بود و از ایرانیان مسلمان و عرب‌هایی که به مرور از سرزمینهای عرب‌نشین به ایران می‌آمدند در شهرهای این ملک مسکن می‌گزیدند، در آن ایالت تعلیمات اسلامی نشر می‌یافت، ظاهراً به آفرید از اصول و آراء مسلمین نیز بی‌اطلاع نبوده و این مسأله چنانکه بعد خواهیم دید در وی اثر گذاشته است.

از این که به آفرید کتابی آورده، می‌توان گفت که او فرهنگ و دانشی داشته و خواندن و نوشتن می‌دانسته است.

در سفر به چین و ماوراءالنهر، اگر وقوع آن صحت داشته باشد، لابد مشاهداتی کرده و تجربه‌هایی اندوخته است.

از روحیات و سیرت و اخلاق به آفرید آگاهی نداریم و از علاقه وی به دین و شدت و قوت عاطفه دینی وی بی‌اطلاعیم، و چون نوشته‌ای به قلم او و یا شرح حال جامعی از او به خامه دیگران در دست نیست، اظهار نظر در این امور دشوار است؛ حتی نمی‌توانیم بگوییم که آیا واقعاً او در ادعای خود صادق بوده و مانند بعضی از پیغمبران حالت روحی او چنین ادعایی را ایجاب می‌کرده است، یا اینکه امر را در چنین وقتی موافق مصلحت هم‌دینان و هموطنان خود دیده و موضوع پیغمبری و دین را وسیله‌ای برای آزادی خود و ایرانیان شناخته، و با این فکر عمومی، نظریات خصوصی چون جاه‌طلبی و شهرت‌یابی و بلکه تعصب دینی نیز همراه بوده است. با قراین و کیفیاتی که مورخان به‌طور مختصری ضبط کرده‌اند، و با دقت و غوررسی در تعالیم وی که حیات دینی و حیات عادی را توأم کرده، شاید بتوانیم به این نکته پی ببریم که عاطفه دینی او به آن اندازه شدید نبوده است که به کلی او را از زندگانی مادی دور کند، بلکه از قرائن چنین استنباط می‌کنیم که قوه مشاهده وی نسبتاً قوی بوده است و این امر از تشخیص وی در وقت نهضت معلوم می‌شود. هرچند پیش آمد، موافق حدس

۱. باقوت، ج ۲، ص ۹۵۸.

وی نشد. در این وقت در خراسان هرج و مرجی در اوضاع پیدا شده بود: از یک طرف نصرین سیار عامل سالخورده خراسان با حارث بن سُرّیج (مقتول در ۱۲۸) در جنگ بود، و از طرف دیگر با مُجدیع بن علی الکرمانی در کشمکش بود، و ابراهیم بن محمدالامام داعیان خود را به خراسان فرستاده بود و جمعی کثیر به ایشان می‌گرویدند؛ و ابومسلم در صدد آشکار کردن امر دعوت بود. (رمضان ۱۲۹ دعوت را آشکار کرد)، و در واقع خراسان حاکم و رئیسی نداشت، به‌آفرید ظاهراً از این فرصت مناسب استفاده کرده برای خود شروع به دعوت نمود. شخصیت وی نیز قابل دقت است و از این که در پیروانش اثری قوی گذاشته و دین وی قرن‌ها بعد دوام کرده، حق گفتن این را داریم که اثر رفتار و گفتار و کردار وی در پیروان معاصر خویش بسیار بوده است، به علاوه امر دعوت وی در میان نزدیکانش که او را می‌شناختند، و در زادگاه‌اش، خالی از حرارت و اراده نیست. از وقایع عمر وی پیش از آن‌که دعوی پیغمبری خود را آشکار کند همین قدر می‌دانیم که سفری به چین کرده به عزم تجارت^(۱) یا به قصد دیگر، و هفت سال آنجا مانده است.^(۲) از آنجا پیراهن و ردایی از حریر سبز که بسیار نرم و نازک بود با خود آورد و آنها را پنهان کرد.

بعد «جگرهای بزغاله آماده کره و آنها را سرخ کرد و کوبید و در کیسه‌ای ریخت و شکر و مغز بادام گرفت و آنها را کوبید و در کیسه دیگر نهاد و دو کیسه را دو بالش کرد و آن دورا پنهان نمود، بعد خود را به مرض مرگ زد و امر کرد برای او گنبدی ساختند از بهترین و گشادترین گنبدها و برای باران ریزش گاهی به اندازه به طرف گنبد قرار داد و دو بالش و دو جامه را در پارچه‌ای پیچید و به زنش گفت هر آینه من می‌میرم وصیت مرا نگاهدار و حاجتی که دارم برآور. زن او را دوست می‌داشت و به او مهر می‌ورزید گفت وصیت تو چیست. گفت این که مرا

۱. ثعالبی (مقاله هوتسما، ص ۳۴).

۲. بیرونی (۲۱۰) و عوفی (Suppl. Persan 906 f. 251a) و مجد خوافی (مقاله اقبال، همانجا) گویند که او در آغاز امر هفت سال غیبت کرد و به چین رفت، ولی ذکری از سبب سفر او نمی‌کنند، عدد هفت قابل ملاحظه است باید موضوع رمز اعداد را در نظر گرفت، به عدد هفت خاصیت‌هایی منسوب است.

در همین فراش با دو بالش در گنبد گذاری.^(۱) و آنها را از من دور نکنی. زن گفت البته چنین کنم، حاجت چیست؟ گفت این که هر هفته در گنبد پیش من آیی و روی خود را در آنجا که آب باران به گنبد می‌ریزد بشویی. زن این را هم برای وی به عهده گرفت. و به آفرید خود را به مردن زد و زن رسم سوگواری و زاری به پا کرد و او را در فراشش با دو بالشش به گنبد نقل کرد. به آفرید روزی از جگرها و روزی از شکر و مغز بادام می‌خورد و از ریزش گاه باران و آب شست و شوی صورت زن آب می‌آشامید و با این خوردنی و آشامیدنی بر رمق خود می‌ماند. چون یک سال تمام در گنبد به سر برد مترصد وقت گرد آمدن مردم برای درود پیرامون گنبد شد، پس برخاست و پیراهن و ردای سبز را پوشید تا این که مردم او را دیدند. گفت ای مردم من به آفرید فرستاده خدایم پیش شما.^(۲)

موافق روایت بیرونی چون به آفرید از سفر بازگشت و پیراهن سبز رنگ نازک و نرمی با خود آورد، شب بر بالای گنبدی رفت و آنجا پنهان شد و صبح از آنجا فرود آمد و آن پیراهن را به بر کرده و مردی در دامن آن کوه زمین خود را شیار می‌کرد او را دید. به آفرید به او گفت که پیغمبر است و از وقتی که از ایشان غیبت کرده بود در آسمان بود و بهشت و دوزخ را به او نشان دادند و خداوند به وی وحی فرستاد و این پیراهن را بر وی پوشانید و او را در این ساعت به زمین فرو فرستاد. مرد برزگر گفته‌های او را تصدیق کرد و به مردم گفت که وی خود دید که

۱. وصیت به آفرید مخالف با رسم دفن مردگان در دین زرتشت است چون ایشان مردگان را در هوای آزاد در دخمه قرار می‌دادند نه در گنبد سر پوشیده؛ و این موضوع که دفن یا قرار دادن در جای سر پوشیده باشد مطابق آنچه بعد در فقره‌ای از کتاب البدء والتاریخ خواهیم دید در صحت این روایت خلل وارد می‌آورد.

۲. تمام این فقره فقط در کتاب ثعالبی (نقل هوتسما، مرجع مزبور، ص ۳۴) موجود است و فرقی که نقل بیرونی با روایت ثعالبی دارد این است که در بیرونی این فقره موجود نیست در سایر مطالب و حدت دو روایت موجود است. شاید بیرونی این قسمت را که در میان افواه رایج بوده و داستانی است، عمداً نقل نکرده. این افسانه متعلق به حکایت‌ها و قصص اساطیر ملی است و آثار و امارات وضع از سرتاسر آن ظاهر است. گذشته از این که چنین کاری اراده و ثبات قدم بسیار می‌خواهد، باید در نظر آورد که آمده چه هیأتی عجیب داشته (اگر به آفرید برای خود غذایی تهیه کرده و خود را به مردن زده و حتی به زن خود مطلب واقعی را آشکار نکرده و در آنجا مانده، بی آنکه کسی از این امر آگاه شود، و عاقبت از آنجا بیرون آمده و دعوی پیغمبری کرده پس چه کس به جزئیات این کار آگاهی یافته و آن را بروز داده است.

او از آسمان فرود آمد. از زردتشتیان، چون دعوی پیغمبری کرد و شروع به دعوت نمود، خلقی کثیر از او پیروی کردند.^(۱)
مجد خوافی گوید:

که به آفرید «از ظرایف چین بسیار با خود آورد و از آن جمله پیراهنی سبز بود که چون در پیچیدی در قبضه ناپدید شدی... شبی باز آمد و در آن کوه که نزدیک یک ده است پنهان شد و بامداد از آنجا فرود آمد، آن پیراهن پوشیده. مردی بود دهقان، نام او خداداد. از دهی که نزدیک ده اوست پیش او رفت و گفت خدای به من وحی کرده است و این پیراهن از بهشت فرستاده، آن مرد به وی بگروید و معجزه نطلبید. بسیاری مردم به وی بگرویدند».^(۲)

صاحب صور الاقالیم گوید:

«در ابتدای خلافت آل عباس شخصی را دیدند که در خراسان به بالای گنبد بلندی رفته که از هیچ طرف راه نداشت، مردم در تعجب ماندند که چگونه بالا رفته است؛ از او پرسیدند که تو کیستی؟ گفت: من بهزاد مجوسم و از پیش خدا می آیم تا مردم را به دین زردتشت دعوت کنم، و به اندک زمان سی هزار مرد بر او جمع شدند...»^(۳)

به هر حال از این بیانات معلوم می شود که پس از آنکه به آفرید دعوی پیغمبری خود را ابراز کرد، خواه به واسطه اوضاع در هم و بر هم خراسان که مردم این سامان را مستعد برای شورش بر ضد عرب ها کرده بود و وسیله ای برای تجدید دین قدیم خود می دیدند، خواه به سبب شخصیت و قوت اعتقاد الزامی به آفرید، جمعی کثیر به او گرویدند و کار او سر و رویی گرفت. دسته ای بسیار از مردم زوزن و روستاهای خواف و زاوه نیشابور و جاهای دیگر که دین او را پذیرفتند دور وی جمع شدند و ریاست بزرگی برای وی حاصل شد. مدتی که حیات اجتماعی وی پس از اظهار پیغمبری طول کشیده به درستی نامعلوم

۱. بیرونی، آثار الباقیه، ص ۲۱۰.

۲. همان مقاله اقبال، ص ۹۷-۹۸.

۳. مقاله زالمان، ص ۵۰۰؛ مقاله اقبال به جای سه هزار مرد، هزار مرد دارد.

است، ظاهراً از آغاز حال، چون اوضاع حکومت خراسان مختل بود، از وی جلوگیری به عمل نیامد و کار او زود پیشرفت کرد و موفقیت شایان توجهی در ظرف دو سال نصیب وی گردید، ولی نباید تصور کرد که به آفرید به مانعی برنخورد بلکه یقین است که مغان و جمعی از زرتشتیان و مسلمانان با او سر به مخالفت برداشتند، ولی ظاهراً نتوانستند از دعوت و پیشرفت کار وی جلوگیری کنند و در این امر به ابومسلم که رئیس عصر بود، متوسل شدند.

از اینکه مورخان و مصادر مزبور ظهور و خروج او را در صدر دولت بنی عباس، یعنی پس از آشکار شدن امر دعوت عباسی در خراسان و قبل از ظهور ابی العباس، نوشته‌اند، و قتل او را در وقت آمدن ابومسلم به نیشابور تصریح کرده‌اند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که ظهور وی و دعوت و جمع شدن مردم به دورش و بزرگ شدن کار او همه در مدتی قلیل میان اواخر ۱۲۹ و ۱۳۱ واقع شده است؛ چون ابومسلم در رمضان ۱۲۹ هجری امر دعوت را آشکار کرد و می‌دانیم که در سال ۱۳۱ هجری پس از آنکه قحطبه طائی از کومش به ری آمد و به ابومسلم این امر را خبر داد، وی از مرو به نیشابور آمد.^(۱)

بنابر این، فعالیت به آفرید شدید بوده، می‌توان احتمال داد که اگر حال اجتماعی خراسان به واسطه مرد فعال و با عزمی چون ابومسلم زود قرین آرامش و نظم نمی‌شد و چند سال دیگر زمان با به آفرید مساعدت می‌نمود، کار وی صورت دیگر می‌گرفت. معلوم نیست که در این مدت دو سال که مردمی از روستاهای نزدیک دین به آفرید را قبول کردند آیا به آفرید خود به این محل‌ها رفته است و در حرکت و سیر دعوت مینموده است، یا آن که داعیانی را از جانب خود به این نواحی می‌فرستاده. عده پیروان وی در وقت قتل او، تقریباً معلوم نیست؛ عدد سی هزار که صاحب صورالاقالیم ذکر می‌کند مورد اعتماد نیست. در سایر مصادر هم تنها «مردم بسیار» ضبط شده است. برای اینکه بدانیم جزئیات تعالیم به آفرید چه بوده است لازم است که از وی یا از پیروان وی کتابی داشته باشیم. بدبختانه هیچ‌گونه تألیفی در این باب در دست نیست. در مصادر ما اشاره به

۱. تاریخ طبری، حلقه سوم، ص ۳.

کتابی که او آورده کرده‌اند.^(۱) بیرونی تصریح می‌کند که «به آفرید برای اتباع خود کتابی ساخت به فارسی» ولی عبارت او صریح نیست که این کتاب به خط عربی بوده یا به خط پهلوی،^(۲) و از محتویات آن که لابد شامل عقاید و آراء وی بوده است هیچ نمی‌دانیم.

در تعالیم وی جانب عملی آن بر جانب نظریش غلبه دارد. به خدای یگانه قائل بوده ولی نمی‌دانیم چه صفاتی به وی نسبت می‌داده و چه رابطه‌ای میان مخلوق و خالق می‌شناخته است، و رأی وی دربارهٔ اهرمن چه بوده. به رستاخیز و روز شمار و بهشت و دوزخ و وجود ساکنانی در آنها معتقد بوده است. آسمانها و زمین و موجودات را حادث می‌شمرده است. هیچ نظریه‌ای در تعریف ایجاد و تشکیل عالم^(۳) و تقدیر غائی جهان^(۴) از وی نمی‌شناسیم. بیشتر تعالیم وی راجع به دستورها و کارهایی است که باید در جهان محسوس و در وضع اجتماعی انجام یابد. آیا در مسائل دیگر عقاید وی عیناً معمول زرتشتیان بوده است؟ به طور عموم شاید بتوان گفت که چون در مصادر ما به این امور اشاره‌ای نشده است و از طرف دیگر این مورخان گفته‌اند که وی زرتشت را به پیغمبری می‌شناخته و با بعضی عقاید زرتشت مخالفت می‌کرده، پس مسائلی که در مصادر ما از آنها سخنی نمی‌گویند بیشتر آنها مرود قبول او بوده است، ولی این سؤال همچنان بی‌جواب می‌ماند که وی با پذیرفتن پیغمبری زرتشت به چه سبب و عنوانی با بعضی تعالیم وی و یا تعالیم منسوب به وی مخالفت می‌کرده است و چگونه قبول او را با رد بعضی عقایدش وفق می‌داده و این تناقض را توجیه می‌نموده است؟ آیا خود را پیغمبری برتر از زرتشت می‌شمرده است، یا آن که پیروان زرتشت را به نسبت جعل عقاید و تغییر تعالیم او، متهم می‌نموده؟ آنچه از دستوره‌های وی می‌دانیم با مقابلهٔ انواع آنها در دین زرتشتی می‌توانیم دریابیم که او چه چیزهای تازه آورده که محل قبول مغان واقع نگشته است، و

۱. خوارزمی، (طبع لیدن ص ۳۸): بیرونی (ص ۲۱۰) شهرستانی (ص ۱۸۷ طبع لپزیگ).

۲. ر.ک. به مقاله آقای اقبال، ص ۹۸.

3. Cosmogonie.

4. Eschatologie.

پیش از هر چیز باید ادعای پیغمبری او را قرار داد.^(۱) در دین زرتشت ظهور پیغمبران در اوقات معین و تابع کیفیتات خاصی ست «در اصول پارسی، عالم دوازده هزار سال طول می‌کشد؛ زرتشت در انتهای هزار ساله نهم از آفرینش عالم ظاهر شد، و در پایان هر هزار سالی از سه هزار سال باقی (یعنی در آخر هزاره دهم و در آخر هزاره یازدهم و در آخر هزاره دوازدهم) باید تباهی و فساد در دین پدید آید و شرور طغیان نماید، و در سر این سه حد، سه پیغمبر خَلَف از پسران زرتشت بیرون خواهند آمد»^(۲) و ظهور به آفرید که در حدود سال ۱۲۹ هجری روی داده موافق با وقت موعود نمی‌شود.^(۳)

ابن‌الندیم گوید که وی پیشگویی می‌کرد و از آینده خبر می‌داد و برای پیروان خود پنج نماز بی سجود معین نمود، رو به مغرب (به‌طور تحت‌اللفظی: در حال قرار دادن قبله به طرف چپ). اما بیرونی گوید^(۴)

«گمان او این بود که خداوند پنهانی به وی وحی نازل می‌کند، هفت نماز برای اتباع خود واجب گردانید؛ یکی در توحید خدا، یکی در خلقت آسمانها و زمین؛ یکی در خلقت جانوران و روزی ایشان، و نمازی در مرگ، نمازی در رستاخیز و روزشمار، نمازی در باب اهل بهشت و دوزخ و آنچه برای ایشان آماده شده، و نمازی در ستایش اهل بهشت» «پیروان خود را به سجود در مقابل چشمه خورشید امر داد و مقرر کرد که این نیایش را به یک زانو انجام دهند و در نماز، آفتاب را در هر سمت که باشد قبله خود سازند.»

نماز کردن رو به خورشید و عدد آن را ثعالبی^(۵) و شهرستانی^(۶) نیز تأیید

۱. این دعوی صریحاً در بیرونی و ثعالبی ذکر شده. از مفاد روایت مفاتیح‌العلوم نیز معلوم و تأیید می‌شود که در مراجع دیگر بی آنکه تصریح به پیغمبری وی بشود، کم و بیش مفاد بیاناتشان مؤید این موضوع است.

۲. Darmesteter، «نامه تنسر»، «روزنامه آسیایی» سال ۱۸۹۴. برای تفصیل رجوع شود به فقرات گردآورده آقای مجتبی مینوی در نامه تنسر ۷، طبع تهران، ۱۳۱۱ هجری شمسی، ص ۶۸-۷۱.

۳. ر.ک. به حواشی نامه تنسر به خامه مجتبی مینوی، ص ۶-۷۹.

۴. ایضاً ص ۲۱۰.

۵. مقاله مذکور، ص ۳۵.

۶. موضع مذکور، ص ۱۸۷. ذکر عدد هفت که پیش از این دیدیم محل دقت است.

کرده‌اند. با آنکه به آفرید به خدای یگانه قائل بوده است و نمازی در توحید مقرر کرده نمی‌دانیم چه نسبتی میان خدا و خورشید قرار می‌داده. خورشید در دین زرتشت اواخر دوره ساسانیان، چنانکه از تألیفات نویسندگان بیزانس و ارمنستان و سوریه مستفاد می‌شود، مقام اول و برتر دارد^(۱) و تعلیم به آفرید درباره نماز و به خورشید ظاهراً مربوط به این احترام است. در دین مزدایی نمازها و نیایش بسیار هست.^(۲) اگر نمازهایی را که به آفرید سفارش کرده منحصر به هفت باشد، از عده آنها خیلی کاسته است. در دین زرتشتی نیایش مخصوص به خورشید را «خورشید نیایش» می‌نامند و آن را سه بار در روز با اندک اختلاف، در هر بار می‌خوانند: یک بار در وقت طلوع خورشید، بار دوم در وقت ظهر، و دیگر در وقت غروب.^(۳) وقت گزاردن هر نماز در مصادر ما به تحقیق معلوم نیست.

به آفرید در اصل زمزمی بود و آتش را عبادت می‌کرد، بعد زمزمه کردن را ترک کرد و عبادت آتش را کنار گذاشت و دیگران را از آن منع کرد.^(۴) زمزمه کردن از ممیزات زرتشتیان بوده است، تا آنجا که مسعودی او ستا را «کتاب الزمزمه» نامیده است.^(۵) ازدواج با مادر و دختر و خواهر^(۶) و دختر برادر^(۷) و دختر خواهر و عمّه و خاله^(۸) را حرام کرد. ازدواج با این نزدیکان نه تنها در دین مزدایی ممنوع نبود بلکه امری پسندیده و مستحب شمرده می‌شد. استاد کریستن سن گوید «در برابر شواهد موثوق که در منابع زرتشتی و در تألیفات خارجیان موجود می‌باشد، سعی چند تن از پارسیان معاصر در نفی وجود ازدواج با نزدیکان در ایران زرتشتی بیهوده و سبک می‌نمایند... عروسی با نزدیکان در حقیقت نه تنها مباشرت نامشروع (Inceste) شمرده نمی‌شد، بلکه آن را از لحاظ دینی عملی

۱. ایران در عصر ساسانیان، تألیف استاد آرتور کریستن سن، ص ۱۳۸-۱۴۰، ترجمه ص ۹۰.

۲. برای تفصیل این نمازها، رک: به کتاب V. Henry «دین پارسی»، صفحات ۱۵۲-۱۵۶.

۳. ایضاً ص ۱۵۴ و ص ۱۰۹-۱۱۰.

۴. شهرستانی، موضع مذکور، ص ۱۸۷.

۵. موج الذهب، ج ۲، ص ۱۲۴.

۶. بیرونی و ثعالبی و شهرستانی، مواضع مذکور.

۷. بیرونی و ثعالبی، مواضع مذکور.

۸. ثعالبی، موضع مذکور.

مقدس و سزاوار اجر و ثواب می‌شمردند.^(۱) در یکی از مراسلات منسوب به اردشیر، این پادشاه سفارش می‌کند که برای محکم ساختن روابط خانوادگی با محارم خود ازدواج کنید.^(۲) پس از ظهور اسلام: یکی از اعمال که در دین مزدایی مورد انتقاد و حتی نفرت مسلمانان قرار گرفت، ازدواج با محارم بود و این تبری به قدری سخت بود که زرتشتیان کم‌کم این عادت را رها کردند، و در قرون اول، این امر در میان موبدان و مغان محل بحث و گفتگو قرار گرفت. لابد در نیشابور و روستاهای آن میل به نسخ این کار در میان زرتشتیان پیدا شده بود و از این لحاظ تعلیم به آفرید معنی اجتماعی خاصی پیدا می‌کند.

به آفرید مقرر داشت که کابین زن از چهارصد درهم تجاوز نکند. موی سر و بدن را بگذارند که بلند شود. بیرونی گوید خوردن مسکرات را بر پیروان خود حرام کرد. شهرستانی گوید شراب خواری را حرام کرد. ثعالبی گوید که مست شدن (سُکر) را حرام نمود، خوردن مردار و کشتن حیوانات را جز در صورت پیری حرام کرد. دستور داد که هفت یک دارایی، یا عایدی را یک بار در عمر خارج کرده آن را برای تعمیر راهها و اصلاح پلها و ساختن کاروانسراها و حفظ کسانی که به مرض دائم دچار شده‌اند، و بخشیدن به محتاجان و کارهای خیر دیگر به کار برند.

بعضی از این شرایع با رسوم و آداب معمول زرتشتیان آن زمان مخالفت شدید دارد و وضع آنها نماینده جرأت و جسارت به آفرید است. ولی این نکته را هم باید در خاطر داشت که از قرنی پیش از فتح عرب و پس از تسلط ایشان و توسعه دین اسلام، مردمی بسیار به دین زرتشتی بی‌علاقه شده بودند و کم‌کم شک بر ایشان غلبه کرده بود؛ اعمال دینی را مرتباً به جا نمی‌آوردند. دور نیست که به آفرید حاجت مردم را به تغییر کردن، و نگاهداری اصول دین که در معرض خطر قرار گرفته بود، حس کرد و در فکر اصلاح افتاد، به خصوص که این حال روحی مردم با اضطراب سیاسی و هرج و مرج و شیوع فتنه و بی‌نظمی و بالتبع

۱. موضع مذکور، ص ۳۲۰.

۲. مسعودی، مروج الذهب، پاریس، ج ۲، ص ۱۶۳.

فساد اخلاق همراه بوده و در چنین حالی تغییر تعلیمات دینی و آوردن دستورهای دیگر نسبتاً آسان می‌شود. او تنها کسی نیست که در این عهد به فکر اصلاح دین افتاده باشد، بلکه چنانکه در مقدمه دیدیم جمعی از روحانیون زرتشتی برای معارضه با مسلمانان و دفاع اصول دین مزدایی به این کار دست زده‌اند. پیشرفت به‌آفرید در روستاهای نیشابور نشان می‌دهد که زمینه و مقتضیات اجتماعی برای توفیق وی و ایجاد جنبشی اصلاحی موجود بوده است.

جنبه اخلاقی دین به‌آفرید قابل توجه و دقت است؛ ولی چه در الهیات و چه در تعریف تشکیل جهان و چه در اخلاق، تعالیم وی به صورتی که به ما رسیده «ساخته» و مرتب نیست. دستورهای او نظری و استدلالی نیست. بلکه عملی و اجتماعی است. بیشتر اصلاحات که در دین وی مشاهده می‌کنیم نزدیکی خاصی با تعالیم اسلام دارد. منع ازدواج با محارم، حرام کردن شراب و نهی مردارخواری و خروج بهری از دارایی برای کارهای خیر، از اموری است که میان مسلمانان نیز معمول بوده است. زمزمه کردن و عبادت آتش از موضوع‌هایی نیست که مسلمانان آنها را مورد تعرض و انتقاد قرار داده بودند. اگر بگوییم که بیشتر اصلاحات به‌آفرید در تحت اثر تعالیم اسلامی قرار گرفته و دین اسلام به‌طور غیرمستقیم نفوذی در روح و فکر وی کرده و جنبش وی در باطن، علل و اسباب اجتماعی داشته است، خیال نمی‌کنم که از حقیقت زیاد دور باشیم.

پس از آنکه هواخواهان او زیاد شدند و مغان و مسلمانان نتوانستند از او جلوگیری کنند و عامل روستاهای نیشابور (اگر عاملی داشته) نتوانست آنطور که وظیفه‌مند بوده تبلیغات و نشر تعالیم وی را منع کند، در وقتی که ابومسلم به نیشابور آمد مخالفان وی به ابومسلم متوسل شدند و موبدان و هیربدان زرتشتی اجتماع کردند و او را به دستورهای تازه به‌آفرید آگاه ساختند و گفتند او دین شما و ما هر دو را فاسد کرد^(۱) و از وی خواستند که او را بگیرد و ایشان را آسوده

۱. آتالباقیه و غر و عوفی، از این فقره فکر اصلی به‌آفرید که تألیف اسلام و دین زرتشتی رایج بود معلوم می‌شود.

گرداند.

ابومسلم دو نفر از کسان خود شیب‌بن واج‌المرورودی^(۱) و عبدالله‌بن سعید^(۲) را سوی او فرستاد و ایشان بر او اسلام عرض کردند و او مسلمان شد و شعاع عباسیان را پذیرفت. ولی بعد، از غیب‌گویی دست برداشت. عبدالله‌بن سعید با لشکری به زوزن آمد و به آفرید را در جبال بادغیس گرفتار کرد و به نیشابور آورد و ابومسلم امر به کشتن وی داد و او را در باب‌الجامع نیشابور به دار آویختند و از پیروانش هر که را به دست آورد نابود ساخت.

کیفیت دستگیری به آفرید نامعلوم است؛ نمی‌دانیم که در آخر کار خود در کجا مقام داشته و در برابر عبدالله‌بن سعید و لشکریان وی چه کرده و رفتار پیروان وی نسبت به وی چه بوده است، و اگر کشمکشی و جنگی روی داده مدت آن چقدر بوده و این که او را در جبال بادغیس گرفته‌اند معلوم نمی‌دارد که آیا برای دعوت به اینجا آمده بوده است و دستگیر شده، یا آنکه به فرار به این ناحیت آمده، عده پیروان وی که به قتل رسیده‌اند معین نیست. آنچه یقین داریم این است که دین وی پس از قتلش از میان نرفته و قرن‌ها پس از وی هواخواهانی داشته است؛ ولی بدبختانه از تطورات این دین بی‌خبریم. ابراهیم‌بن العباس الصولوی (متوفی ۲۴۳) در کتاب الدولة العباسیة گفته است که در عصر وی جماعتی به دین

۱. در کتاب الفهرست ابن‌الندیم که در این موضوع مرجع ماست «شیب‌بن داح» ضبط شده ولی در یعقوبی (ج ۲، ص ۴۴۰، طبع هوتسما) شیب‌بن واج دیده می‌شود. در طبری (حلقه دوم، جلد سوم، ص ۱۹۵۹-۱۹۶۰) در حوادث سال ۱۲۹ می‌گوید چون خازم بن خزیمه بر مرورود غالب آمد خزیمه بن خازم و عبدالله‌بن سعید و شیب‌بن واج مرورودی بعد به بغداد رفت و عامل شرطه منصور شده و یکی از چهارتنی‌ست که منصور ایشان را با عثمان بن نهیک در پشت رواق مضرب (چادر بزرگ) خود مخفی کرد تا ابومسلم را بکشند (طبری، حلقه سوم، جلد اول، ص ۱۱۰-۱۱۵) و همین شیب‌بن در سال ۱۶۱ از طرف خلیفه مهدی در «جزیره» با عبدالسلام بن هاشم الیشکری جنگ کرد و او را در قنسیرین کشت (طبری، حلقه سوم، جلد اول، ص ۱۶۱ و کتاب الکامل، ابن‌الاثیر، جلد ششم، ص ۳۸). در کتاب اخبار الطوال دینوری این نام به غلط شیب‌بن روح ضبط شده و در مروج الذهب (ج ۶، ص ۱۸۱) شیب‌بن رواج‌المرورودی.

۲. در فهرست، عبدالله‌بن سعید ضبط شده و در طبری عبدالله‌بن سعید از کسان ابومسلم شمرده شده (تعلیق مزبور) و از عبدالله‌بن شعبه که ضبط بیرونی و ثعالبی و عوفی و مجد خوافی‌ست، نشانی در طبری دیده نمی‌شود.

به آفرید معتقد بودند. (۱)

مطهر بن طاهر المقدسی در کتاب البدء و التاريخ که در سال ۳۵۵ هجری (موافق با ۹۶۵ میلادی) تألیف شده گوید (۲) «از مجوسان طایفه‌ای به پیغمبری به آفرید مقررند. و معنی به آفرید خوب آفریده است» و درموضع دیگر گوید (۳) «مردی از به آفریدیان که فرقه‌ای از زرتشتیان‌اند و من سعی در هدایت ایشان می‌نمودم و با ایشان معاشرت می‌کردم، با من در موضوع دفن مردگانمان احتجاج می‌کرد و می‌گفت زمین فرشته‌ای است و شما مردگان خود را در آن دفن می‌کنید، چگونه می‌خواهید این عمل را بپسندند؟»

اگر این رأی متعلق به پیغمبر این فرقه باشد، معلوم می‌شود که به آفرید زمین را فرشته‌ای تصور می‌نمود (!؟) و دفن مردگان را جایز نمی‌شمرد و در این کار با سنت زرتشتیان موافق بود. و نیز از این فقره برمی‌آید که در عهد مؤلف، به آفریدیان باقی بودند (قرن چهارم) و آشکارا می‌زیستند و بحث در مسائل دینی با پیروان سایر ادیان برای ایشان مقدور و ممکن بوده است؛ ما، از قرائن دیگر نیز به این آزادی بحث و نظر آگاهی می‌یابیم.

ظاهراً دین به آفرید، پس از قتل وی، در خارج از روستاهای نیشابور نیز نشر یافته، چون صاحب حدود العالم که کتابی است در جغرافیا و در سال ۳۷۲ به نام امیر ابوالحارث محمد بن احمد بن فریغون حاکم گوزگانان تألیف شده، در وصف محلی به نام برکدر گوید:

«برکدر بر کران رود مرو نهاده است و او را قُهندز است استوار و اندر وی
گبرکانند و ایشان را به آفریدیان خوانند.» (۴)

(به آفریدیان در زمان تألیف آثار الباقیه در حدود ۳۹۰ هجری) باقی بودند.

بیرونی گوید:

۱. کتاب الفهرست موضوع مذکور.
۲. متن عربی، جزء سوم، ص ۷.
۳. جزء اول، ص ۱۷۲، من عربی.
۴. حدود العالم، طبع تهران، ص ۵۸؛ در معجم البدلان، برکدر ضبط شده (ر.ک. ج ۲، ص ۳۱).

«اتباع وی که به به‌آفریدیان معروفند باقی ماندند و به احکام او ایمان می‌ورزند و با زرتشتیان عداوت شدید دارند و گمان ایشان این است که خادم به‌آفرید گفته است که به‌آفرید به آسمان صعود کرده و بر اسب سمندی سوار بوده و به زودی فرود خواهد آمد و از دشمنان انتقام خواهد کشید»^(۱).

ثعالبی در تألیف خود (۴۰۸-۴۱۲) گوید:

«از ایشان تاکنون دسته‌هایی مانده‌اند به نام به‌آفریدیّه، و در کتابی خواندم که ایشان میان خسرویّه و خرمیّه‌اند».

شهرستانی در کتاب الملل و النحل (۵۲۱ هجری) گوید:

«اصحابش گفتند که او بر اسبی زرد به آسمان فرا رفت و در آینده نزدیک فرود می‌آید و از دشمنانش انتقام می‌کشد»^(۲).

در باب رفتار و معامله مسلمانان با به‌آفریدیان فقره ذیل را ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادی (متوفی در سال ۴۲۹ هجری ۱۰۳۸ میلادی) در کتاب الفرق بین الفرق نقل کرده است:

«مجوس چهار فرقه‌اند: زروائیّه^(۳) و مسیحیّه، و خرم دینیّه، و به‌آفریدیّه، ذبائح جمع ایشان حرام است، همچنین نکاح با زنانشان. شافعی و مالک و

۱. موافق بعضی مصادر. موضوع رجعت یعنی عقیده به این که کسی معین نمرده و دوباره باز می‌گردد یا اینکه اگر مرده دیگر بار پیش از رستاخیز زنده می‌شود باز می‌گردد، از دیرباز حتی در زمان جاهلیت میان عرب‌ها معروف بوده. در آغاز اسلام این عقیده مخصوصاً درباره اشخاص معتبر و مشهور معمول گردید چنانکه عمر موقتاً پس از رحلت پیغمبر کسان را که می‌گفتند پیغمبر مرده است به قتل تهدید می‌کرد و ابوبکر او را از این رأی منصرف گردانید. در میان فرقه‌های شیعی جمعی از سبائیه یعنی اصحاب عبدالله بن سباه چنین رأی را آشکار کردند و گفتند که علی بن ابی طالب (ع) نمرده و پیش از رستاخیز به دنیا می‌آید و دنیا را پر از عدل می‌کند، و دسته‌ای از ایشان عقیده داشتند که همه مردگان به دنیا رجعت می‌کنند (مقالات اشعری، ج ۱، ص ۴۱۵، والتنبیه و الإداز ملطی، ص ۱۴). احتمال می‌رود که طرفداران به‌آفرید در مجاورت مسلمانان به این نظریه آشنا شده و آن را درباره پیغمبر خود نقل کرده باشند. (رجوع کنید به مقاله ۱. فریدلاند در «روزنامه انجمن آسیایی امریکایی»، مجلد بیست و نهم سال ۱۹۰۹، صفحات ۳۳-۳۰).

۲. موضع مذکور، ص ۱۸۷.

۳. راجع به زروائیّه، رک. ایران در عصر ساسانیان، ص ۱۴۴ به بعد، ترجمه، ص ۹۷ به بعد.

ابوحنیفه و اوزاعی و ثوری بر جایز بودن پذیرفتن جزیه از زروانیه (در اصل روزانیه) و مسخیه موافقتند، ولی در مقدار دیات ایشان اختلاف دارند... اما از مزدکیه (در اصل مرکدیه) که فرقه‌ای از مجوس‌اند قبول جزیه جایز نیست، چون ایشان از دین اصلی مجوس در حلال شمردن همهٔ محرمات و در شریک دانستن مردم در اموال و زنان و سایر لذات، جدا شده‌اند. از به‌آفریدیه نیز، هر چند آرائشان از زرتشتیان اصلی بهتر است،^(۱) ولی چون دین‌شان از به‌آفریدیه که رئیس ایشان است در دولت اسلام ظاهر شده، قبول جزیه جایز نیست، و هر کفری که پس از اسلام ظاهر شده از اهل آن جزیه گرفتن جایز نیست».^(۲)

ابوالفرج عبدالرحمن بن الجوزی در کتاب نقد العلم و العلما او تلبیس ابلیس گوید:

«در زمان انتقال دولت امویان به عباسیان، در میان مجوس مردی پیدا شد و خلقی را گمراه کرد و فریفت و داستانی دارد که ذکر آن به طول می‌انجامد، و او آخرین کسی است که برای مجوس ظاهر شده».^(۳)

هرچند ابن الجوزی نام این شخص را نمی‌برد، یقین داریم که مقصود او به‌آفرید است. این که گوید او آخرین کسی است که در میان مجوس ظاهر شده، درست نیست و پس از این، شرح آن خواهد آمد.

۱. قابل دقت است. لابد مقصود مؤلف که مذهب شافعی داشته این است که دین به‌آفرید به دین اسلام نزدیک‌تر و شبیه‌تر از دین زرتشتی است.
۲. الفرق بین الفرق، طبع مصر، ۱۳۲۸ هجری، ص ۳۴۷.
۳. تلبیس ابلیس، ص ۸۱ طبع مصر، ۱۳۴۰.

قدیمی‌ترین شعر فارسی بعد از اسلام^(۱)

علامه محمد قزوینی

بر اهل فضل پوشیده نیست که در کتب ادبیۀ فارسی و تذکره‌های شعرا قدیمی‌ترین شعر فارسی را اغلب به عباس (یا ابوالعباس) مروزی نسبت می‌دهند که به زعم ایشان در سنه ۱۹۳ هجری^(۲) در شهر مرو قصیده‌ای در مدح مأمون گفته بوده که مطلعش اینست:

ای رسانیده به دولت فرق خود تا فرقدین

گسترانیده به جود و فضل در عالم یدین

الی آخرالابیات که در تذکره‌ها مسطور است و تا آنجا که راقم سطور اطلاع دارد اولین کسی که این فقره را ذکر نموده نورالدین محمد عوفی است در تذکره لباب الالباب^(۳).

علاوه بر آنکه آثار وضع و تجدد بر وجنات این اشعار لایح‌تر از آنست که

۱. بیست مقاله، قزوینی، ج ۱، صص ۳۴-۴۵.

۲. صاحب مجمع‌الفضحاء، ج ۱، ص ۶۴ در سنه ۱۷۰ می‌نویسد و آن سهو واضح است چه فقط در سنه ۱۸۳ هارون‌الرشید خراسان و قسمت شرقی مملکت خود را به مأمون واگذاشت و مأمون خود فقط در سنه ۱۹۳ یعنی همان سال وفات هارون به مرو رفت نه قبل از آن.

۳. طبع ادوارد براون، ج ۱، ص ۲۱.

هیچ‌کس را که بهره از ذوق سلیم ادبی باشد در آن شکی عارض تواند شد. قرینه خارجی بر اینکه آن متجدد است آنست که ایرانیان در قدیم اگر هم خود شعری داشته‌اند بلاشک تابع عروض عرب نبوده است و فقط بعد از وضع عروض عرب به توسط خلیل بن احمد فراهیدی و انتشار این علم در ایران کم‌کم ایرانیان از روی عروض عرب بنای گفتن شعر فارسی گذاردند و چنانکه در کتب عروض مفصلاً مسطور است پس از آنکه ابتدا تقریباً عین اوزان عرب را تقلید کردند چون بعدها به امتحان دیدند که اوزان عرب کما هی علیه مطبوع طباع ایرانیان نیست بنای تصرفات در آن گذاردند، مثلاً بعضی از بحور عرب را از قبیل طویل و مدید و غیره که به هیچ وجه و با هیچ زحاف^(۱) مقبول طباع موزون ایرانیان نمی‌افتاد بکلی کنار گذاشتند و از مابقی بحور مناسب طباع فارسی‌زبانان به واسطه زحافات مخصوصه اوزان مخصوصه مشتق نمودند که در عین اینکه اصلاً از بحور عرب است ولی با این زحافات وزن مخصوص ایرانیان گردید چه عرب در اغلب آنها اصلاً شعر نگفته است، مثلاً بحر هزج و رمل را که در عرب اصلاً مسدس است در فارسی مثنی کردند یا آنکه در مسدس آن زحافاتی داخل کردند که از آن استکراه بر طبع و استثقال بر سمع بیرون آمد (چنانکه در مسدس سالم هزج و رمل در فارسی شعر نگفته‌اند ولی مزاحفات آن دو بحر معروف‌ترین اوزان فارسی است از قبیل خسرو و شیرین و لیلی و مجنون نظامی و مثنوی مولوی).

پس از این مقدمه گوئیم که قصیده منسوبه به عباس مروزی از بحر رمل مثنی مقصور (و محدود) است و به تقریب مذکور لابد باید مدتی مدید بعد از انتشار عروض خلیل بن احمد اولاً اصل عروض عرب و بعدها رمل مثنی در ایران به عرصه ظهور آمده باشد، و خلیل بن احمد در سنه ۱۷۵ وفات نموده و نهایت استبعاد دارد که در سنه ۱۹۳ یعنی فقط ۱۸ سال بعد از وفات خلیل قواعد عروض او به درجه‌ای در اکناف ایران شایع شده باشد و تقلید ایرانیان از اوزان عرب و تصرفات ایشان در آن و مشتق نمودن اوزان مخصوصه به ایرانیان از آنها

۱. زحاف در اصطلاح عروضین تغییراتی است که بر ارکان اصلی عارض می‌شود چنانکه مستفعلن مثلاً به واسطه زحاف مفتعلن یا مفاعلن می‌شود.

همه این امور که عاده یک سیر طبیعی و مدتی کما بیش طویل لازم دارد به سرعتی پیش رفته باشد که در خراسان دور از مراکز علوم عرب یک شاعر ایرانی یک قصیده بلند بالایی در بحر رمل مثنی مقتصور بر وزن فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن بسازد.

وانگهی چنانکه گفتم اولین کسی که این قصیده را ذکر نموده تا آنجا که ما اطلاع داریم عوفی است در لباب الالباب و لباب الالباب در حدود ۶۱۷ تألیف شده است یعنی بیش از ۴۰۰ سال بعد از عصر مأمون، و از مقتدمین و معاصرین عوفی مثل رشیدالدین و طواط صاحب حدایق السحر و نظامی عروضی سمرقندی صاحب چهارمقاله و شمس قیس صاحب معانی اشعار العجم کسی را سراغ نداریم که متعرض ذکر این فقره شده باشد و این بعد عهد و سکوت سایرین از ذکر این حکایت عجیب که قطعاً اگر راست بود دواعی بر نقل آن توفیر داشت از اعتماد به قول عوفی بکلی می‌کاهد و نیز وفور کلمات عربی در این قصیده با وجود آنکه در آن وقت‌ها یعنی دویست سال قبل از فردوسی هنوز زبان عربی این قدر تاراج بر زبان فارسی نکرده بوده و عناصر عربی در عبارات فارسی لابد به غایت اندک بوده است خود قرینه دیگری است که این قصیده مصنوعه جدید است و مدتی طویل بعد از عصر مأمون ساخته شده است، و عجیب است که بعضی مستشرقین معروف اروپا از قبیل مأسوف علیه ایتة آلمانی در کتاب اساس فقه اللغة ایرانی ج ۲، ص ۲۱۸^(۱) و مأسوف علیه پاول هورن آلمانی در همان کتاب ج ۱ قسمت ۲ ص ۱^(۲) هر دو این فقره عباس مروزی را ذکر کرده‌اند و هیچ‌کدام متعرض ردّ و تضعیف آن نگردیده‌اند سهل است که پاول هورن آن را تقویت می‌نماید و می‌گوید بعضی این حکایت را «بدون اینکه لازم باشد» مجعول دانسته‌اند و فاضل معاصر ادوارد براون انگلیسی در تاریخ ادبیات ایران ج ۱ ص ۱۳، ۳۴۰، ۴۵۲ با آن ذوق سلیم که معهود از اوست در اصل داشتن این افسانه خنک شک نموده آن را تمبریض می‌نماید^(۳) و همچنین بیبرستن

1. Ethé, Grundriss der Iranischen Philologie, Band II. p. 218.

2. Paul Horn, ibid. Band 1. A bteil. 2. p. I.

3. Edward F. Browne, Literary History of Persia, vol, 1 pp. 13, 340, 452.

کازیمیرسکی^(۱) در شرح دیوان منوچهری به نقل ادوارد برون ازو. و بعضی دیگر قدیمی‌ترین شعر فارسی را به ابوحفص حکیم بن احوص سغدی سمرقندی نسبت می‌دهند که این بیت را گفته بوده:

آهوی کوهی در دشت چگونه دودا
یار ندارد بی یار چگونه رودا^(۲)

و ابوحفص سغدی به تصریح شمس‌الدین محمدبن قیس الرازی در کتاب المعجم فی معایر اشعارالعجم (ص ۱۷۱) نقلاً از فارابی در حدود سنه سیصد هجری^(۳) می‌زیسته است و اگر این تاریخ صحیح باشد چگونه می‌تواند این قدیمی‌ترین شعر فارسی باشد چه خود رودکی (متوفی سنه ۳۲۹) در همان وقت‌ها می‌زیسته و قبل از رودکی شعرای بسیار بوده‌اند و قطعاً حنظله بادغیسی که به تصریح نظامی عروضی در چهارمقاله احمدبن عبدالله خجستانی از مطالعه دیوان او از خربندگی به سلطنت خراسان رسید قبل از ابوحفص بوده است چه خجستانی مذکور بعد از مدتی حکمرانی در خراسان در سنه ۲۶۸ کشته شد، و اغلب شعرای طاهریه و صفاریه قبل از ابوحفص بوده‌اند پس این سخن بکلی نامعقول و واهی است.

و بعضی اقوال دیگر نیز در این خصوص در تذکره‌ها مسطور است که از غایت بی‌اساسی قابل ذکر نیست هر که خواهد بدان مواضع رجوع نماید. در هر صورت این مسئله که قدیمی‌ترین شعر فارسی بعد از اسلام در چه تاریخ شروع شده تاکنون جواب شافی مقنعی نیافته است، و ما اتفاقاً در کتب مصنفین قدیم عرب از قبیل جاحظ (متوفی سنه ۲۵۵) و ابن قتیبه (متوفی سنه ۲۷۰) و طبری صاحب تاریخ کبیر (متوفی سنه ۳۱۰) و ابوالفرج اصفهانی صاحب اغانی (متوفی

1. Bibertein Kazimirski

۲. المعجم فی معایر اشعارالعجم طبع اوقاف گیب، ص ۱۷۱ با نسخه بدل «چو ندارد یار» به جای «یار ندارد».

۳. مجمع‌الفصحاء، ج ۱، ص ۶۱ گوید در مایه اولی بوده است و معلوم نیست این حرف از روی چه مأخذی است.

سنه ۳۵۶) دو فقره شعر فارسی پیدا کرده‌ایم که یکی در حدود سنه ۶۰ هجری یعنی مقارن سال شهادت حضرت امام حسین در خلافت یزید بن معاویه (۶۰-۶۴) و دیگری در سنه ۱۰۸ در خلافت هشام بن عبدالملک گفته شده است، و علی‌العجله شاید بتوان این دو فقره را قدیم‌ترین نمونه شعر فارسی بعد از اسلام محسوب نمود هر چند در اولی آنها چنانکه خواهیم گفت اگرچه خود شعر فارسی است ولی شاعر عرب است و دومی آنها شعر ادبی به معنی مصطلح نیست بلکه شعر عامیانه و به اصطلاح حالیه «تصنیف»^(۱) است، این است با کمال اختصار خلاصه آنچه ما از کتب مصنفین عرب التقاط کرده‌ایم.

اما فقره اولی - ابن قتیبه در کتاب طبقات الشعراء (طبع لیدن ص ۲۱۰) و طبری در تاریخ کبیر خود (سلسله ۲، ص ۱۹۲-۱۹۳) و از همه مفصل تر ابوالفرج اصفهانی در کتاب الاغانی (ج ۱۷ ص ۵۶ به بعد) ذکر کرده‌اند وقتی که عباد بن زیاد برادر عبیدالله بن زیاد معروف در خلافت یزید بن معاویه به حکومت سیستان منصوب گردید یزید بن مفرغ شاعر نیز خواست در مصاحبت او به سیستان رود، در وقت مشایعت ابن زیاد او را تنها نزد خود طلبیده گفت من خوش ندارم که تو همراه عباد به سیستان روی گفت از چه روی ایها الامیر گفت تو مردی شاعری و برادر من به حکومت می‌رود و به حرب و خراج مشغول خواهد شد و بسا باشد که به تو چنانکه دلخواه تست نپردازد و ترسم تو او را معذور نداری و ما و خانواده ما را جامه ننگ و فضیحت پوشانی، ابن مفرغ گفت حاشا من نچنانم که امیر درباره من گمان می‌کند و نیکویی‌های برادرت در حق من بسیار است و من آنها را هرگز فراموش نکنم، ابن زیاد گفت نه مگر آن‌که تعهد نمایی که اگر از جانب برادر من درباره تو اندکی کوتاهی به عمل آید تو بر او شتاب نیاوری و پیش از وقت به من بنویسی، ابن مفرغ گفت آری چنان کنم ابن زیاد گفت پس به فیروزی برو، ابن مفرغ در مصاحبت عباد برفت و همان‌گونه که ابن زیاد پیش بینی کرده بود بعد از ورود به سیستان عباد به جنگ و خراج مشغول شده به ابن مفرغ پرداخت. ابن مفرغ اندک اندک ملول گردید و در قفای عباد شروع به بدگویی نمود و او را

1. Chansons Populaires

هجو گفتن آغاز نهاد و چنانکه متعهد شده بود به ابن زیاد نوشت، گویند عباد را ریشی سخت انبوه بوده است مانند جوالی روزی ابن مفرغ در رکاب عباد می‌رفت باد در ریش عباد افتاد و آن را به هر سو حرکت می‌داد ابن مفرغ خندید و به مردی که در پهلوی او می‌رفت گفت: الالیت اللّحی کانت حشیشا فنعلفها خیول المسلمینا. یعنی کاش ریشها علف بودند تا آنها را به اسب‌های مسلمانان می‌خورانیدیم، آن مرد برای خود شیرینی آن را به عباد نقل کرد عباد سخت خشمناک شد ولی به روی ابن مفرغ نیاورد روزی دیگر عباد اسب‌دوانی نمود و اسب عباد پیش افتاد ابن مفرغ گفت: سبق عباد و صلت لحيته. یعنی عباد پیش افتاد و ریش او عقب ماند، بالاخره عباد از دشنام‌ها و هجوهای ابن مفرغ که درباره او و پدر او و خانواده او همه جا میگفت متأثر شده با وی بنای کج رفتاری گذارد و کسان را برانگیخت تا از او ادعای طلب نمودند و چون از ادای وام عاجز بود او را به زندان افکند غلام و کنیزک او را که سخت دلبستگی بدانها داشت بیع اجباری بفروخت و بغرما داد سپس اسب و سلاح و اثاث البیت او را نیز بفروخت و او را همچنان در حبس می‌داشت تا آن‌که به تفصیلی که در اغانی مسطور است بالاخره ابن مفرغ از حبس رهایی یافته به بصره گریخت و از آنجا به شام و از شهری به شهری همی گریخت هجو آل زیاد و طعن در نسب زیاد و بدکاری مادر او سمیه و استلحاق معاویه او را با ابوسفیان و امثال این فضیحت‌ها را در آفاق منتشر می‌نمود و این اشعار به غایت مشهور و در اغلب کتب مسطور است هر که خواهد به مظان آن رجوع نماید، ابن زیاد بعد از کاوش بسیار آخر الامر او را به دست آورد و در بصره به زندان افکند و به یزید نوشت و در کشتن او رخصت طلبید یزید به او نوشت که هرگونه عقوبتی خواهی او را بنما ولی زنهار او را مکش چه او را اقوام و عشایر بسیارند و همه در لشکر من اند و اگر تو او را بکشی ایشان جز به کشتن تو راضی نخواهند شد چون جواب نامه به عبیدالله بن زیاد رسید فرمان داد تا ابن مفرغ را نبیذ شیرین با شبرم آمیخته بنوشانیدند او را طبیعت روان شد و گریه‌ای و خوکی و سگی با او در یک بند بستند و او را با این حال در کوچه‌های بصره گردانیدند و کودکان در قفای او فریاد می‌زدند به فارسی

می‌گفتند این چیهست^(۱) او نیز به فارسی می‌گفت:

آبست نبیذ است^(۲)

عصارات زیبست^(۳)

سمیة روسبید است^(۴)

و سمیة نام مادر زیاد است که در جاهلیت از فواحش بوده بالاخره ابن مفرغ از شدت اجابت طبیعت سست شده بیفتاد ابن زیاد ترسید که بمیرد بفرمود تا او را شست و شو نمودند سپس او را باز به سیستان نزد برادرش عباد فرستاد و او وی را همچنان در زندان و شکنجه‌های سخت همی داشت تا آنکه سران قبایل یمن در شام به جوش آمدند و پیش یزید رفتند و رهایی او را با التماس و تهدید ازو درخواستند یزید شفاعت ایشان پذیرفت و کس فرستاد به سیستان تا او را از زندان بیرون کشید و از قلمرو عباد و برادرش بیرون برده در موصل منزل داد و تفصیل این وقایع به غایت دراز و سخت دلکش است هر که خواهد به کتب مذکوره رجوع نماید.

و چنانکه دیده می‌شود این واقعه در خلافت یزیدبن معاویه واقع شده و خلافت یزید از سال ۶۰ تا ۶۴ هجری بوده است بنابر این این ابیات عجالة قدیمی‌ترین نمونه‌ای است از شعر فارسی بعد از اسلام و اگرچه بدبختانه شاعر خود ایرانی نیست و عرب است ولی چون خود شعر به زبان فارسی است

۱. به واسطه اهمیت مسئله ما عین نسخه بدل‌های کتب منقول عنها را در اینجا به دست می‌دهیم و حروف تهجی لاتینی هر کدام اشاره به نسخه معینی از طبری و ابن قتیبه است و برای تعیین آنها باید رجوع به اصل مقدمه ناشر نمود - طبری در متن مثل اینجا، در نسخه Co شیمت C سشت.

۲. طبری: آبست و نبیذ است - ابن قتیبه در متن مثل اینجا، در نسخ VS اینست نبیذ است.

۳. طبری: و عصارات زیب است.

۴. متن اغانی: سمیت روی شید است - البیان والیسین للجاحظ طبع مصر، ج ۱، ص ۶۱: سمیت روسبید است؛ - طبری در متن: و سمیه روسبید است! در نسخه Co و سمیه روسبید است! C و سمنه ذوسبیت - ابن قتیبه متن: سمیه روسفیدست در نسخ CVS سمیه روسفیدست خزانه الادب للامام عبدالقادر بن عمر البغدادی طبع بولاق، ج ۲، ص ۵۱۶: سمیه روسبیدست، - و ظاهراً نسخ «روسبید است» با نسخ «روسبیدست» اختلافی در معنی ندانرد چه زن فاحشه را از روی طعن و طنز «روسبید» می‌گفته‌اند که به تدریج «روسپی» شده است رجوع به «فرهنگ ناصری».

می‌توان از نژاد و ملیت شاعر قطع نظر نمود و گویا ابن مفرغ به واسطه طول اقامت در بصره و خراسان و نشو و نما در بلاد ایران زبان فارسی را خوب آموخته بوده است.

اما فقره دوم - طبری در تاریخ کبیر خود در حوادث ۱۰۸ هجری گوید که در این سال ابومنذر اسدبن عبدالله القسری بختلان لشکر کشید و با خاقان ترک جنگ کرد و خاقان او را شکست داد و مفتضح ساخت اسدبن عبدالله با حال پریشان از ختلان به بلخ گریخت اهل خراسان درباره وی ابیات ذیل را گفتند و کودکان در کوچه‌ها همی خواندند. در حوادث سال ۱۱۹ باز طبری ثانیاً این واقعه با وقایع متأخره از آن را با تفصیل تمام‌تر ذکر می‌کند عین عبارت او تا آنجا که محل شاهد ماست قطع نظر از تفصیل جزئیات جنگ از این قرار است:

(طبری طبع لیدن، سلسله ۲ صفحه ۲-۱۴۹۱):

«ثم دخلت سنة ثمان و مائة... و فيها غزا اسدبن عبدالله الختل فذكر عن
علی بن محمد ان خاقان اتی اسداً وقد انصرف الی القوادیان و قطع النهر ولم یکن
بینهم قتال فی تلك الغزاة و ذکر عن ابی عبیده انه قال بل هزموا اسداً و فضحوه
فتغنی علیه الصبیان: (۱)»

«از (۲) ختلان (۳) آمدی (۴) برو تباه (۵) آمدی».

(ایضاً ص ۱۴۹۴) - «و قال بعضهم رجع اسد فی سنة ۱۰۸ مفلولاً من الختل

فقال اهل خراسان:

«از (۶) ختلان آمدی (۷) برو تباه (۸) آمدی (۹) بیدل فراز آمدی».

۱. ما عین نسخه بدلهای طبری چاپ لیدن با ترجمه حواشی آن را عیناً بدون تغییر و تبدیل در اینجا به دست می‌دهیم.

۲. همه نسخه: ان.

۳. MB و O حملان (بدون نقطه).

۴. MB و O اینجا و در مصراع بعد: آمدی.

۵. همه نسخ: تر و پناه.

۶. همه نسخ: ان.

۷. MB مدیه O آمدیه.

۸. B اینجا و قبل ازین، تر و پناه، MB بدون نقطه O برو تباه.

۹. MB و O آمدیه، مصراع بعد فقط در BM و O دارد که اینطور دارند: لبدل ترار آمدیه.

(ایضاً ص ۱۶۰۲) - «ثم دخلت سنة تسع عشرة و مائة... قال و ساراسد بالناس حتى نزل معل الثقل و صبحوا اسداً من الغد و ذلك يوم الفطر فكا دوا يمنعو نهم من الصلاة ثم انصرفو و مضى اسد الى بلخ فعسكر فى مرجها حتى اتى الشتاء ثم تفرق الناس فى الدورو دخل المدينة فقى هذه الغزاة قيل له بالفارسية: از (۱) ختلان آمدیه (۲) برو تباہ (۳) آمدیه (۴) آبار (۵) باز آمدیه (۶) خشک نزار (۷) آمدیه (۸)

و این ابیات اگرچه آنها را شاید از قبیل شعر ادبى به معنی متعارفى مصطلح نتوان محسوب نمود بلکه ظاهراً از قبیل اشعار میانه است که اکنون «تصنیف» گویند ولی در هر صورت نمونه بسیار دلکش غریبی است ازین جنس شعر در هزار و دویست سال پیش ازین در خراسان. و وزن این اشعار را اگرچه می توان از بعضی مزاحفات بحر رجز (مطوی مخبون) بر وزن مستعلن مفتعلن و مفاعلن مفتعلن و مفاعلن استخراج نمود ولی قریب به یقین است که این توافق وزن از قبیل تصادف و اتفاق است چنانکه بعضی از اشعار انگلیسی یا فرانسه را هم مثلاً می شود به طور تصادف بر یکی از بحور عرب حمل نمود واضح است که در آن تاریخ یعنی در سنه ۱۰۸ هجری عروض عرب در ایران چنانکه سابق گفتیم هنوز متداول نشده بوده چه خلیل بن احمد واضع عروض

۱. همه نسخ: آن.

۲. B آمدیه، BM و O آمده - چون حالا دیگر به نظر می آید که در همه مواضع آتیه «آمدیه» فقط صواب باشد لهذا هوتسما فرض می کند که این هیئت آمدیه [به جای آمدی] زبان بلخی باشد چنانکه در زبان کردی هم گاهی همین هیئت دیده می شود.

۳. B ترونیه، O برویتیه، BM همینور ولی بدون نقطه.

۴. B آمدیه، MB و O آمده.

۵. B آبار، BN و O امان، کلمه «باز» را هوتسما از پیش خود قیاساً افزوده است و وی آبار را لغتی در کلمه آواره می پندارد (رجوع به فرهنگ فولرس).

۶. B آمدیه، BM و O آمدیه.

۷. کذا هنا در BM و O، B بدون نقطه و از اینجا بطور وضوح معلوم می شود که کلمه «فراز» در ص ۱۴۹۴ که به جای کلمه «ترار» چاپ شده خطاست و همچنین کلمه «بیدل» که به جای «ابدل» مسطور در نسخ (O، BN) چاپ شده بکلی سهو است، هوتسما فرض می کند که این کلمه باید اردل خوانده شود که تفسیر عربی کلمه خشک بوده در متن شعر.

۸.

خود در سنه ۱۰۰۰ متولد شده است وانگهی قافیه نداشتن این اشعار بطرز عروض عرب خود قرینه واضحی است که گوینده آنها اصلاً نظری به طرز و اصول اشعار عرب نداشته است چه «آمدیه» بنابر مصطلح فارسیان ردیف است نه قافیه و اگر بنابر اصطلاح عروض عرب «آمدیه» را قافیه بگیریم لازم می آید که قافیه چهار مرتبه مکرر شده باشد و آن محال است چه تکرار قافیه را که در عرب ایطاء گویند و از عیوب فاحش قوافی می شمارند وقتی است که دو مرتبه مکرر شده باشد ولی تکرار قافیه چهار مرتبه پشت سر هم دیگر از عیوب نیست بلکه بکلی محال است.

برلین ۹ ربیع الثانی ۱۳۳۷

تقدیم به دوست ارجمند گرانمایه‌ام دکتر ذبیح‌الله صفا،
استاد مسلم ادب فارسی و خادم راستین فرهنگ ایران.

— ۴ —

پیوستگی تاریخ ایران^(۱)

دکتر احسان یارشاطر

تاریخ ایران و به خصوص تاریخ ادبی آن را معمولاً به دو دوره پیش از اسلام و اسلامی تقسیم می‌کنند. در دانشگاه‌ها تاریخ و ادبیات و هنر پیش از اسلام ایران مقوله جدایی به شمار می‌رود و استادان آن اکثراً به تمدن اسلامی ایران چندان توجهی ندارند و بعید نیست که زبان فارسی را نیز درست ندانند. همچنین کسانی که به تاریخ ادبیات و تمدن اسلامی می‌پردازند ایران پیش از اسلام را بیرون از مدار کار خود می‌شمارند. آغاز درس و بحث آنها از اسلام است و از شبه جزیره عربستان. پس از بحث از گسترش اسلام و تاریخ خلفا به سلسله‌های حاکم در ایران می‌پردازند و طوری از نخستین اشعار و اولین آثار منشور فارسی گفت‌وگو می‌کنند که گویی پیش از آن ایرانی وجود نداشته و در ایران اسلامی همه چیز از نو آغاز شده و از عدم جوانه زده و اول بار است که آفرینش‌های ادبی و هنری روی می‌دهد.

این از آنجاست که مسلمانان، از جمله خود ایرانیان، اسلام را آغاز زندگی

۱. ایران‌شناسی، سال سوم، صص ۲۰-۱۴.

نوینی شمرده‌اند و آنچه را پیش از آن بوده کفر انگاشته و نه تنها آن را در خور اعتنا ندانسته‌اند بلکه به نکوهش آن نیز پرداخته‌اند.

چنین برداشتی از نظر اسلام و به خصوص از نظر تازیان ناموجه نیست. کیش تازه‌ای در میان مردم عربستان به وجود می‌آید و آنان را به هم می‌پیوندد و نیرو می‌بخشد و به نبرد با کشورهای مجاور و تبلیغ آیین خویش برمی‌انگیزد، و این هنگامی روی می‌دهد که دو ابرقدرت زمان، دولت‌های بیزانس و ایران، فرسوده شده‌اند و ضعف و اختلال درون آنها را ساییده و پوک کرده است. به سرعتی شگفت‌انگیز مغلوب سپاه عرب می‌شوند و دولت تازه‌ای بر اساس کیش اسلام استوار می‌شود، و زبان تازی به تدریج بر سراسر قلمرو این دولت از اسپانیا تا هندوستان و سرحد چین به عنوان زبان فرهنگی و اداری رواج می‌یابد.

از نظر این دولت و از نظر مسلمانان و مروّجان زبان تازی تمدن اسلامی تمدنی نوین است و با گذشته ارتباط چندانی ندارد مگر با عربستان جاهلی که زبانش را اسلام در همه جا گسترده است و برخی از آداب و رسومش را همچنان برجا نگاهداشته. از این نظر ایران پیش از اسلام هر چه بوده از میان رفته و رشته زندگی‌اش بکلی بریده شده و ایران اسلامی چون طفل نوزاد حیاتی نو آغاز کرده است. اما از دیدگاه ایران و تاریخ آن می‌توان ماجرا را به صورت دیگری در نظر آورد. چه ایران در طی تاریخ خود دچار تحولات گوناگون شده و همان‌طور که بر جامعه‌های دیگر اثر گذاشته، از اقوام و جامعه‌های دیگر تأثیر پذیرفته. گاهی این تأثیر چنان شدید بوده است که گویی ایران در تمدن و فرهنگی غیر از فرهنگ و تمدن خود غرق شده و هویت خود را از دست داده است. اما نادرست بودن این تصور از آن جا آشکار می‌شود که می‌بینیم ایران پس از چندی از جا برخاسته و با خصوصیات که فرهنگ آن را از فرهنگ دیگران ممتاز می‌کند، به زندگی خود با برخی تغییرات ادامه داده، و چون پهلوانی که در نبرد بر زمین بیفتد و باز پس از چندی برخیزد و نبرد را از سر بگیرد و نیروی خود را آشکار کند، حیات خود را با آرایش‌های تازه و آفرینش‌های نوین از سر گرفته است.

یکی از این موارد تأثیری است که قوم ایرانی در دوره مفرغ در آغاز

سکونتش در ایران از تمدن بابلی و آرامی و مصری پذیرفته است. اثرات آن یکی اقتباس معلومات نجومی درباره آسمان و زمین و ستارگان و گردش سال و ماه و گاهشماری ست و دیگر اقتباس خط. اثر آموختن خط را از بیگانگان محتملاً در افسانه تهمورث که بنابر روایات کهن دیوان به او خط آموختند می توان منعکس دید. شاید در ۸۰۰ سال پیش از مسیح تشخیص جوهر ملی ایرانیان با آن همه اقتباسات از مردمی که زودتر به تمدن دست یافته بودند دشوار به نظر می آمد. اما سرسختی ایرانیان در مبارزه با آشوریان و سرانجام پیروزی بر مردم آشور و بابل و شام و مصر است که نشان می دهد جوهری نیرومند و پویا در این مردم وجود داشته که در دوره نوآموزی در حالت کمون می زیسته و سپس، به موقع، وجود خود را با پی افکندن دولت های مادی و هخامنشی و برپا داشتن اساس تازه ای در حکومت آشکار ساخته است.

مورد دیگری از این نوع تأثیرپذیری با غلبه اسکندر بر ایران پیش آمد. شکستی که از ضعف درونی دولت هخامنشی در مراحل نهاییش نتیجه شد ایران را در مدار تمدن هلنی درآورد. مقدونیان و یونانیان بیش از ۱۵۰ سال بر غالب نقاط ایران حکم راندند. خط یونانی در ایالت دورافتاده ای چون بلخ برای نوشتن زبان محلی به کار رفت و تحصیل زبان یونانی و پرداختن به ادبیات آن (به صورتی که امروز در مورد ادبیات غربی می بینیم) میان طبقه ممتاز رواج گرفت. تقلید از هنر یونان مرسوم شد و شاهان اشکانی عنوان «دوستدار یونان» را بر سکه های خود نقش کردند.

با این همه می بینیم که پس از چند قرن این تأثیرات تخفیف می پذیرد و ایران منشی ایرانیان به تدریج نیروی خود را آشکار می کند و اثر بیگانگان را به کنار می زند، تا آن که در زمان ساسانیان با اعلام دولتی ملی و با رسمی نمودن مذهبی ملی ایران زندگی اصیل خود را از سر می گیرد و بیش از چهار قرن خود منشأ تأثیرات فرهنگی و اداری و سیاسی در اقوام دیگر می شود.

نمونه دیگری از کسوف هویت ملی با غلبه تازیان پیش می آید. باز ایران که پس از ۴۰۰ سال حکومت ساسانی خسته و ناتوان شده است، شکست می خورد

و تحت تسلط قومی دیگر درمی آید و در این میان از جمله مذهب و خط و طبقات اجتماعی خود را فرو می‌گذارد و کیشی تازه می‌پذیرد.

بیش از دویست سال کمر به تقویت آیین تازه می‌بندد و آن را با اندیشه و ذوق خود رونق می‌بخشد و با تجارب و سنت‌های خود توسعه می‌دهد، چنان که در ساختن و پرداختن تمدن اسلامی سهم عمده به وی اختصاص می‌یابد، بزرگانی که نامشان در سر لوحه افتخارات فرهنگ اسلامی می‌درخشد، از ابن مقفع و ابن قتیبه گرفته تا رازی و بیرونی و ابن سینا به عالم اسلام می‌بخشد. اگر کسی به طومار دراز اسامی این بزرگان نگاه کند مثلاً به جا بیاورد که از شش تنی که کتب احادیث‌شان برای اهل سنت سند است (صحیح بخاری و غیره) هر شش ایرانی بوده‌اند، و پیشوایی در تمام رشته‌های علوم دینی، و علوم ادبی و غیر آنها به گفته ابن خلدون^(۱) تقریباً انحصار به آنان داشته، گمان خواهد برد که ایرانیان خود را از یاد برده و در تمدن دیگری مستحیل شده بوده‌اند. اما خلاف این نظر را در بی‌قراری و تلاطم درونی ایرانیان که منجر به یک سلسله طغیان‌های مذهبی و سیاسی و نیز نهضت شعوبی و سرانجام تشکیل حکومت‌های مستقل محلی شد آشکارا مشاهده می‌کنیم.

نشا عمده پایداری هویت ایرانی در درجه اول حفظ زبان ملی با وجود تسلط تازیان است. گفتنی است که با آن که جمعیت کثیری از قبایل عرب در خراسان سکنی گرفتند، خراسانیان به خلاف مردم مصر و شام، عرب زبان نشدند، بر عکس تازیانی که در شهرها و دهات خراسان ساکن شدند (به خلاف آنها که جدا از ایرانیان به صورت قبیله می‌زیستند) فارسی زبان گردیدند^(۲) و در حمله ابو مسلم به عراق در زمره سپاهیان او درآمدند.^(۳)

۱. المقدمه، چاپ قاهره، ص ۵۴۳.

۲. تاریخ طبری، قسمت سوم، جلد اول، ص ۱۶، ۵۰، ۶۵.

3. M.A. Shaban, the "Abbasid Revolution, Combridge University Oress, 1970, p. 156

مؤلف این کتاب معتقد است سپاهیان ابو مسلم عمده اعراب خراسان بوده‌اند، اما تناقضات کتابش برخی از نظرات او را که عمده بر مدار کاستن اهمیت ایرانیان در تأسیس دولت عباسی است بی اعتبار می‌سازد.

البته باید گفت که تأثیری که اسلام بر ایران بخشیده است با تأثیر تمدن‌های دیگر تفاوتی اساسی دارد و آن قبول کیشی تازه است، به خصوص که اسلام مانند سایر ادیان خاورمیانه تنها ناظر به مسائل روحانی و ارتباط میان بنده و پروردگار نیست، بلکه روابط اخلاقی و اجتماعی و مسائل مالی و قضایی و به عبارت دیگر کلیه شئون زندگی را در بر می‌گیرد. از این رو فرهنگ تازه‌ای که از زمان صفاریان و سامانیان و مقارن فتور دولت عباسی در ایران شکفتن آغاز کرد در محدوده آیین اسلام روی داد...

اهمیت این فرهنگ در خور توجه است. اگر به کشور ایران محدود بود فقط اهمیت ملی و محلی می‌داشت، اما این فرهنگ قلمروی بسیار وسیع‌تر دارد. توین‌بی Toynbee مورخ نامدار این قرن که تمدن‌های مختلف دنیا را موضوع تحقیق خود قرار داده و به تمدن ایران و اسلام توجه خاص مبذول داشته می‌گوید: اگر به عقب برگردیم و بخواهیم ریشه و منشأ جامعه اسلامی امروز را جستجو کنیم به جامعه‌ای برمی‌خوریم که حوزه جغرافیایی آن از شرق دریای مرمره شروع می‌شود و به خلیج بنگال منتهی می‌گردد و شامل آناتولی و آذربایجان و خراسان و حوزه رودهای جیحون و سیحون و افغانستان و هندوستان (پهنه شمالی هند از پنجاب تا مصب رودخانه گنگ) است.^(۱) این جامعه یا فرهنگ را توین‌بی «جامعه ایرانی» (Iranic Society) می‌خواند، زیرا در سراسر قلمرو آن فرهنگ ایرانی فرمانروا بود و زبان فارسی زبان فرهنگی آن به شمار می‌رفت. همین پهنه است که مآلاً به صورت شاهنشاهی‌های عثمانی و صفوی و گورکانی تشکیل یافت. در قلمرو این سه دولت تا زمانی که تمدن مغرب زمین پا در صحنه گذاشت و رهبری فرهنگی را به دست گرفت، زبان و ادبیات و که هنر و اندیشه ایران پیشوایی داشت و سرمشق و اساس فرهنگ‌های محل به شمار می‌رفت.

در زمانی که فرهنگ ایرانی دوره شکوفایی و گسترش خود را می‌گذراند، جامعه‌ای که در مغرب عالم اسلام قرار داشت و توین‌بی آن را «جامعه عربی»

1. A Study of History, vol.I, Oxford University Press, 2nd ed., 1935, pp. 68, 83.

خواننده است و زبان رایج آن زبان تازی بود، روزگار ضعیف و انحطاط را می‌گذرانند و بزودی از مغرب فرات و سوریه تا الجزایر به تصرف دولت عثمانی درآمد. از شکوه و شوکت دولت عباسی و اعتلای علم و ادب در سده اول و دوم آن، و از آن همه آثار گرانقدر که به زبان عربی و بیشتر توسط ایرانیان نوشته شده بود جز خاطره‌ای و سایه رنگ رفته‌ای در این جامعه که وارث آن به شمار می‌رفت به جا نمانده بود.

حقیقت امر این است که تمدن اسلامی دو مرحله یا دوران اساسی را پیموده است. یکی «دوران تازی» که در طی آن زبان تازی، زبان اداری و فرهنگی و ادبی ست و در قرن سوم و چهارم به اوج می‌رسد و پس از آن دچار رکود و تنزل می‌شود. و دیگر «دوران ایرانی» که از قرن چهارم بلکه کمی زودتر شروع به نمو می‌کند و با سرودن شاهنامه شکوفا می‌شود و استقلال خود را در دایره تمدن اسلامی آشکار می‌سازد. کمال باروری این فرهنگ در شعر حافظ مستجلی می‌شود. این فرهنگ است که از قرن پنجم و به خصوص پس از سقوط بغداد و افتادن خلافت عباسی به دست مغولان فرهنگ زاینده و پویای عالم اسلام است. حتی قسمت غربی عالم اسلام هم که در آن به زبان عربی سخن می‌گویند به علت تسلط عثمانیان بر آن به گفته توین بی از دهه دوم قرن دهم به تبع تحت نفوذ فرهنگ ایرانی قرار می‌گیرد.^(۱)

این حقیقت متأسفانه چنان که باید مشهود نیست و با آن که برخی از مورخان و مؤلفانی مثل گیب و براون و هاجسن^(۲) به درستی به آن توجه کرده‌اند، بسیاری دیگر از تقریر و تأکید آن بازمانده‌اند. علت عمده این است که تحقیقات اسلامی بیشتر متوجه سده‌های آغازین اسلام و دوره شکفتگی تمدن عباسی است - دوره‌ای که زبان تازی رواج و غلبه داشت. و هم از این جهت است که علاقه‌های استعماری نسبت به کشورهای اسلامی سواحل مدیترانه که همه تازی زبانند عملاً تبعات اسلامی قرن نوزدهم را متوجه این کشورها، خاصه مصر و

۱. همان جا، ص ۷۱، ۷۲.

2. M.Hodgson, The venture of Islam, vol. I, University of Chicago Press, 1974, p. 32 ff.

شام، کرد و این سنتی ست که در قرن بیستم نیز ادامه یافته و مانع توجه لازم به فرهنگ ایرانی شرقی اسلام که قلمروی وسیع تر داشته و مدت زمانی درازتر بارور بوده است گردیده.

هاجسن حتی این نظر را پیش کشیده که تمدن عباسی را که در درجه اول جلوه تازه‌ای از کوشش فرهنگی ایرانیان محسوب می‌شود به جای آن که مرحله‌ای از تمدن عربی بخوانیم که ایرانیان یا سریانیان در تکوین آن مؤثر بوده‌اند می‌توان جلوه‌ای و مرحله‌ای از تمدن ایرانی یا سریانی خواند که در تکوین آن تازیان اثر داشته‌اند.^(۱) بر این اساس ایران در طی سرگذشت فرهنگی خود یک دوره اسلامی نیز گذرانده است که در آن زبان علم و ادب ایران تازی، ولی سنت و سابقه و نیروی فرهنگی آن ایرانی بوده است. اگر هم چنین نظری انقلابی و مبالغه‌آمیز به نظر برسد (به خصوص که زبان جان فرهنگ است) دست کم ما را به نگرش تازه‌ای در سنجش و ارزیابی تمدن ایران متوجه می‌سازد.

از این همه ممکن است رایحه مباهات یا تعصب ملی به مشام برسد و یا تصور شود که ایرانیان در هوش و ذکا برتر از دیگران به قلم رفته‌اند. چنین نظری البته معقول نیست، زیرا که اولاً نژادهای خاورمیانه؛ از جمله ایرانیان، در طی تاریخ چنان آمیزش یافته‌اند که هیچ‌گونه ادعای امتیاز نژادی نمی‌تواند اساس علمی داشته باشد، و اگر جز این هم بود اثبات برتری مردمی بر مردمی دیگر، خاصه در زمان‌های گذشته، امکان‌پذیر نیست. به گمان نگارنده آنچه ایرانیان را در دوره‌هایی از تاریخ‌شان از معاصران آنها ممتاز می‌کند سن آنهاست. مردم شام و مصر مردمانی کهنسال‌ترند. زودتر از ما وارد صحنه تاریخ شدند و زودتر از ما بار تمدن خود را به دوش کشیدند. زودتر از ما نیز فرسوده شدند و در نتیجه زبان و فرهنگ خود را در قبال زبان و فرهنگ عربی به آسانی از دست دادند. در حقیقت مصر و بابل حتی هنگامی که هخامنشیان برخاستند و بر آنها غلبه کردند فرتوت شده بودند و با وجود سابقه تمدنی چنان پرشکوه و درخشان به سهولت در هم شکستند. پس از آن هم تا ایام اخیر هرگز روی استقلال سیاسی یا فرهنگی

۱. همان جا، ص ۴۱.

ندیدند و پیوسته از تسلط غالبی به تسلط غالب دیگری دچار شدند. ایرانیان دیرتر به صحنه تاریخ پا گذاشتند و گرچه در مرحله‌ای مغلوب اعراب شدند ولی هنوز نیروی جوانی و همّت درونی در آنها به آخر نرسیده بود. نه تنها زبان خود را با وجود تسلط تازیان نگاه داشتند، بلکه پس از چندی به تأسیس و توسعه فرهنگ تازه‌ای نیز کامیاب شدند که چند قرن بر جهان اسلام سایه گستر بود. پیری و ناتوانی آن از اواخر دولت صفوی آغاز شد و در این مرحله است که با تمدن جسور و نافذ غربیان و مقاصد استعماری آنان روبه‌رو گردیدند. این که آیا نیروی فرهنگی ما از این معرکه نیز پیروز بیرون خواهد آمد پرسشی است که پاسخ‌اش در دل زمان نهفته است.

آنچه شایسته تأکید است، این است که تاریخ ایران و تمدنش با همه پست و بلند آن تاریخی و تمدنی پیوسته است و اگر آن را بدین‌گونه در نظر بیاوریم و پیاموزیم به بینش ژرف‌تری در سنجش آن دست می‌یابیم. یکی از مزایای گوناگون آثار استاد صفا که به خصوص در کتاب حماسه‌سرایی در ایران جلوه‌گر است تأکید این پیوستگی در فرهنگ کهنسال ایرانی است.

مقدمات آینده روشن

سیدحسن تقی‌زاده^(۱)

چهار رکن و چهار اساس

مؤسس و مدیر محترم مجله «آینده» به واسطه حسن ظنی که به این ضعیف دارند از من تقاضا فرمودند که در شماره اول این مجله سطری چند بنگارم. اینجانب نظر به اعتماد و اعتقادی که به پاکیزگی مسلک و جلوس نیت ایشان و روش مستقیم مجله دارم مطلوب ایشان را اجابت و به تحریر سطور ذیل مبادرت کردم.

یقین است که در این حوزه پرهیاهوی سیاست امروزی مقصود ایشان آن نبوده که من در ادبیات و تاریخ یا اصلاحات اجتماعی و نظیر آنها چیزی بنویسم و اگر هم مقصود ایشان این بوده باشد شکی ندارم که مطلوب اکثریت خوانندگان طهرانی غیر از این است یعنی اغلب مردم روزنامه‌خوان این پایتخت مایلند یک مقاله سیاسی بخوانند و عقاید سیاسی نویسنده را بسنجند حتی اگر خواسته باشید نوشته‌جات شما به رغبت تمام خوانده شود باید عنوان مقاله و موضوع آن را جریانات پارلمانی، مبارزه احزاب سیاسی، سیاست کابینه، ایران و انگلستان، ما و روسیه و نظیر آنها قرار بدهید. لهذا این جانب نیز با وجود عدم میل به دخول در این‌گونه مباحث فرعیه و جدال‌انگیز باز موضوعی را که اختیار

۱. مجله آینده، شماره ۱، سال اول (تیر ۱۳۰۴) صص ۲۵-۱۷ (با کمی اختصار).

نمودم سیاسی است ولی راجع به اصول اساسی سیاست و احتیاجات عمده مملکت نه جزئیات مسائل جاریه.

چون موضوع مجله چنانکه از اسم آن استنباط می شود توجه به آینده مملکت ایران و سعی در جلب افکار ملت است به شرایط ضروریه یک آینده روشن اینجانب نیز عنوان مقاله را همین موضوع قرار داده و سطری چند در باب مقدمات اساسی یک آینده ایمن و روشن برای ملت ایران و آنچه امروزه به نظر خیلی مهم و اساسی می آید تا اندازه ای که به فهم قاصر خود درک می کنم ذیلاً به اختصار در صفحات مجله «آینده» ثبت می کنم.

به نظر اینجانب برای استقلال و ترقی و تمدن ایران چهار رکن عمده و شرط ناگزیر لازم است و پس از فراهم ساختن این ارکان اصلیه باید در چهار اساس مهم کار کرد. پیش از شرح و تفسیر این مطلب می خواهم یک مسئله مهم را توضیح کنم و هیچ شبهه ای در آن نگذارم و آن این است که ما بیش از هر چیز دیگر تمدن و ترقی و تربیت مردم این ملک را طالبیم و ایرانیان تجدد دوست و ترقی طلب و اصلاحات خواه عظمت و قدرت ایران را برای آن نمی خواهند که عشایر ایران تا مرکز هند و یا پترسبورگ بچاپند و از بیم صولت شیران عجم مردم در قسطنطنیه خواب راحت نکنند یا آنکه دائره نفوذ کلمه عناصر قهقرائی ما وسعت گرفته تا ژنو، و لاهه، هم برسد و...

نه ما ایران متمدن و آباد و باتربیت می خواهیم که در هیئت جامعه ملل عالم آبرویی داشته در ترقی و آبادی عالم و افزایش علم و معرفت بشر با آن ملل همدستی نماید ورنه حب وطن تنها به معنی لغوی قدیمی آنکه اهل زنگبار و حبشه و کنگو نیز دارند با آنکه فی حد ذاته صفت ممدوح و دلیل نجابت اخلاقی است کافی برای مقصود وطن خواهان نیست. باید به اندازه وطن دوستی و حتی بیش از آن اندازه ترقی و تمدن دوستی داشته باشیم و نه تنها به تصاحب و تملک ابدی قبرستان خراب خود دلخوش باشیم بلکه برای گلستان ساختن آن ویرانه نیز بکوشیم.

□ □ □

چهار رکن عمده این استقلال و تمدن و ترقی به عقیده اینجانب عبارت است از وحدت ملی، امنیت، اصلاح ادارات دولتی، بخصوص مالیه و اصلاح اصول حکومت ملی و نمایندگی ملی.

در باب وحدت ملی ایران و اهمیت آن شرح و تفصیل لازم نیست و تقریباً بدیهی است که وجود ایران به شکل یک دولت مهم و یک مملکت معتقد به کاملاً بسته به اتحاد عموم ملت ایران است فقط باید این حس هموطنی و یگانگی را به هر وسیله تقویت و تأیید کرد.

امنیت عمومی و قدرت قاهر مرکزی دولت در اکناف مملکت از دور و نزدیک و از ریشه برانداختن ملوک الطوائف بزرگترین و مهمترین قدمی است که این مملکت به سوی استقلال و تشکیل حقیقی دولت بر می دارد و این فقره شرط اساسی وحدت ملی نیز هست.

اصلاح ادارات دولتی مبنای هر اقدام و هر ترقی است و این اصلاحات باید از مالیه شروع شود. فعلاً اصلاح حقیقی بدون کمک مستشاران خارجی غیر ممکن است و هر چه با تعصبات بی اساس و با وطن دوستی منفرط قهقراپی در این کار اخلال و ایجاد موانع و مشکلات شود و با اقدام به جلب مستشاران برای بعضی ادارات دیگر به تأخیر بیفتد نهضت ابتدایی این مملکت به سوی ترقی به تأخیر افتاده است. خوشبختانه مالیه ما در کار اصلاح است اگر آقایان کم حوصلگی نفرموده از مستشاران مالیه ما در دو سه سال نتیجه کامل اصلاح مالیه را نخواهند و مجال کار به آنها داده تقویت لازم بکنند پس از شش هفت سال دیگر اداره مالیه ما نیز منظم می شود و زمینه محکمی برای ترقیات دیگر پیدا می شود ولی مسلّم است که برای سرعت اخذ نتیجه ترقی برای فلاح و تجارت و فوائد عامه نیز باید مدیران متخصص از خارجه جلب کرد.

برای تقویت اصلاحات و تأیید امنیت عمومی و سرعت جریان اقدامات لازمه مجلس شورای ملی خوب و دانایی لازم است.^(۱) ...

۱. نظر به اینکه مجله آینده می خواهد فعلاً در مبحث انتخابات وارد نگردد، و به این واسطه در آغاز نامه هم این مسئله خیلی مهم مسکوت گذاشته شد، عجلاله این قسمت مقاله آقای تقی زاده درج ←

چهار اساس

آنچه در فوق ذکر شد یعنی وحدت ملی، امنیت عمومی، اصلاح ادارات توسط متخصصین خارجه و اصلاح ترتیب نمایندگی ملی به عقیده اینجانب چهار رکن مهم و شرط عمده تمدن و ترقی و اصلاح است. پس از کم و بیش فراهم ساختن این شرایط عمده می توان به ترقیات و اصلاحات مهمه دست زد. مقاصد عمده ملی را می توان چهار فقره دانست که سعی در حصول آنها واجب ترین کار خیرخواهان این خاک است.

اولاً ترقیات اقتصادی و مخصوصاً ساختن راهها و اصلاح زراعت و آبیاری به ترتیبات ممالک متمدنه فوتی ترین کارها است. هر چه از فواید موجبات راه سازی گفته شود توضیح واضح خواهد بود لکن اشاره به فواید اصلاح زراعت و آبیاری با وجود وضوح آن بی فایده به نظر نمی آید. مملکت ایران اگرچه فعلاً در اغلب لوازم زندگی خاصه در مصنوعات به خارجه محتاج است و باید تا اندازه ای در داخله صنایع ماشینی را ترویج کرده و آنچه ممکن است از مصنوعات لازمه تهیه کند لکن باید معلوم شود که این مملکت فعلاً و بلکه تا صد سال دیگر مملکت فلاحتی خواهد بود و از محصولات خام خود کسب ثروت تواند کرد. پنبه، شکر، ابریشم، پشم، چایی، نیل، کتیرا درخت جنگلی و بخصوص گندم اگر عمل آوردن آنها توسعه یابد منبع ثروت بزرگی برای ایران توانند شد لکن فقط محتاج به ایجاد آب و بستن سدها و اصلاح امر آبیاری و ترویج طریقه زراعت علمی و دفع آفات به وسیله متخصصین است. ترقی ما در این زمینه و اهتمام ما در توسعه آن برخلاف ترقیات صنعتی نه تنها موجب رقابت و اخلال دول خارجه نمی شود بلکه ممکن است مورد تشویق آنها نیز واقع شود. بدبختانه در خیلی جاهای ایران حتی آبهای موجود هدر رفته و حرام می شود و استفاده زراعتی از آنها به عمل نمی آید برای انجام همه این مقاصد استخدام چند نفر مستشار فلاحتی واجب فوری است.

→

نمی شود و از نویسنده معظم امید عفو داریم. برای اینکه در مقاله هیچ گونه تغییری رخ ندهد به جای قسمت حذف شده نقطه گذارده می شود.

ثانیاً اهتمام جدی به امر صحت عمومی و نشوونمای بدنی و جلوگیری از آفات مضره مانند مالاریا و کوفت و سل و امراض اطفال و تریاک و الکل و سعی بلیغ در کار ورزش‌های بدنی. اهمیت این کار نیز محتاج به توضیح زیاد نیست لکن تأکید این فقره لازم است که این کار را هم قطعاً باید به دست متخصصین خارجه سپرد ورنه پول خزانه تلف می‌شود و فایده مطلوب حاصل نمی‌شود.

ثالثاً تعلیم عمومی ابتدایی - این فقره به نظر اینجانب مهم‌ترین تمام مقاصد ملی و کلیه امور اساسی مذکور در این مقاله است. ولی بدبختانه با کمال تأسف و تلهف قلبی باید گفت که توجهی که کم و بیش به امور مهمه دیگر در افکار عامه موجود هست به این فقره که رکن اعظم و اساس اهم ترقی و استقلال و تمدن و قدرت مملکت و بلکه حیات ملی ما است موجود نیست و این کار مورد رغبت عمومی و الثفات مردم نشده و هنوز کما فی السابق آن را از مستحبات و محسنات می‌پندارند. ممکن است بعضی از خوانندگان بعضی مذاکرات شفاهی و تظاهرات صوری را مأخذ قرار داده بگویند مطلب این طور نیست و افکار عامه به اهمیت این مسئله متوجه است. هیچ دلیلی قاطع‌تر از اوضاع فعلی معارف برای ردّ این نیک‌بینی بی‌جا لازم نیست ارائه شود. برای همه چیز پول هست مگر معارف. بودجه معارف شرم‌انگیز است و قسمت بزرگ آن برای مدارس عالیّه و متوسطه طهران صرف می‌شود و یا برای ادارات وزارتی یعنی «میز و صندلی» برای معارف تمام ایران به استثنای طهران صد و هفتاد هزار تومان یعنی کمتر از یک صدم بودجه مملکتی صرف می‌شود آن هم نه تنها برای مدارس بلکه صنایع مستظرفه و ادارات معارف ولایات و مفتشین و غیره نیز در آن جمله داخل است. هیچ چیزی عجیب‌تر از فرق ظاهر و باطن توجه مردم ایران به معارف نیست. در ظاهر به قدری از معارف و لزوم آن حرف زده می‌شود که تصور می‌رود تمام مملکت به درجه حقیقی اهمیت این مسئله در ترقی و استقلال و ثروت و تمدن و قدرت مملکت پی برده‌اند ولی «باطنش قهر خدا عز و جل» است و ابداً چیزی که در پی آن نیستیم معارف یعنی تعلیم عمومی است و بس.

نصف تشکیلات و مخارج حالیه که می شود هم بلاشک برای پیدا کردن کار به اشخاص و «نان خوردن» مردم است و فایده‌ای برای مقصود حقیقی از این کار ندارد.

برای نویسنده این سطور باعث نهایت تعجب و حیرت است که حتی جمع قلیل دانایان این مملکت هم کما ینبغی به حقیقت اهمیت این فقره متوجه نیستند و نمی توانم تصور بکنم که چگونه از این نکته اساسی غفلت دارند که پایه استقلال آینده ایران جز به انتشار تعلیم ابتدایی در میان ملت و با سواد شدن عامه مردم استوار نتواند شد. قشون قوی «مالیه منظم» ترقی اقتصادی و راه آهن امروز ممکن است به واسطه اندکی آسودگی خارجی ایرانی پیدا شود و فردا به مجرد یک جنبش پنجه آزار با انگشت تحریک یک قوت خارجی در هم شکسته و چنان پاشیده شود که همه خواب به نظر آید و باز برگردیم به گرفتن مساعده‌های بیست و پنج هزار لیره‌ای متوالی در مقابل از دست دادن حقوق عمده و با التماس اجازه افزودن یک فوج به عده ژاندارم خودمان و دوره زجر و شکنجه هولناک و قبض روح تدریجی سالهای ۱۲۹۲ (هجری شمسی) تجدید شود چنانکه تا حال مکرر ترتیبات امیدبخشی پیش آمده و بعد به هم خورده. از زمان ورود هیئت نظامی ژنرال گاردان فرانسوی به ایران در سنه ۱۸۰۷ مسیحی تا اخراج هولناک شوستر امریکایی از ایران بیش از ده مرتبه تشکیلات منظمی در این یا آن اداره مملکتی شروع شده و بعد به واسطه حوادث داخلی یا خارجی پاشیده شد لکن چیزی که برانداختن و نابود کردن آن به هیچ قوه داخلی و خارجی ممکن نیست ملت باسواد و عالم است.

مملکت آلمان قبل از جنگ قریب شصت هزار کیلومتر راه آهن، قریب صد و سی هزار کیلومتر راه شوسه، یازده میلیون قشون حاضر و ردیف، میلیاردها پول، قریب پنج هزار کشتی تجارته، ده هزار لوکوموتیو و هشتصد هزار واگون داشته در کشتی‌های جنگی درجه دوم در دنیا داشت و مستعمرات زیادی را در آسیا و آفریقا و اقیانوسه مالک بود. عهدنامه ورسای قدرت آلمان را در هم شکست و به واسطه چند صد ماده و فصل تمام دشمنان آن مملکت متفقاً برای سلب قوای آن

دولت هر تدبیر تصویرپذیری را اندیشیده و در عهدنامه گنج‌نیدند، کشتی‌های جنگی و تجارتی او را از دستش گرفتند پول و ثروت او را گرفتند، سیم‌های تحت‌البحری او را به امریکا گرفتند، پنج هزار لکوموتیو، صد و پنجاه هزار واگون، صد هزار توپ مسلسل و سنگین و میلیون‌ها خروار ذخیره جنگی، مقدار بی حساب ماشین‌ها و کارخانه‌ها، معدن‌های ذغال سنگ تمام مستعمرات، چندین ایالت مهم از خاک او، هزاران اسب و گاو شیرده و ماشین‌های زراعتی و هزاران هزار چیزهای دیگر را گرفتند، هزاران بند و قید بر دست و پای او نهادند که در آتیه حرکتی نکند و جنبشی نتواند بنماید. لکن چنانکه خود آلمانی‌ها مکرر گفتند علم آلمان و اندوخته مغز ملت تنها چیزی در عالم بود که عهدنامه و رسای آن را نتوانست بگیرد و فقط به همین جهت است که آلمان باز زنده است و زنده خواهد ماند و باز ملت قابل‌اعتنایی در میان ملل خواهد شد چرا که در تمام مملکت آلمان که قریب هفتاد میلیون نفوس داشت در سنه ۱۹۰۰ مسیحی فقط ۱۳۱ نفر بیسواد بود و امروز قطعاً هیچ نیست قریب هفتاد هزار مدرسه ابتدایی، قریب دویست هزار معلم و بیشتر از دو میلیون شاگرد وجود داشت، به هر نهصد نفر نفوس یک مدرسه ابتدایی بود و علاوه بر اینها مقدار زیادی مدارس خصوصی موجود است که در این حساب داخل نشده و بلاشک اگر این سرمایه علمی نبود بعد از عهدنامه و رسای آلمان به پایه مملکت بنگاله یا دکن نازل می‌شد.

ملت ایران اگر معتقد است که حالیه فرصتی تاریخی جزئی و موقتی و گذرنده برای ایران پیش آمده و اگر ایمان آورده‌اند که نجات قطعی ایران فقط به واسطه تعلیم عمومی میسر تواند شد باید پیش از هر کار ملی و مملکتی به این مقصود اهم کوشیده و اقللاً یک عشر عایدات دولت را صرف تعلیم ابتدایی نمایند. مجلس مالیات مخصوصی که عایدات آن مخصوص صرف در تعلیم ابتدایی عمومی باشد وضع نماید و دولت عایدات مخصوص به معارف را صرف میز و صندلی ننماید بلکه به بسیط‌ترین طریقی خواندن و نوشتن را به مردم ولایات یاد بدهد و قبل از هر چیز دارالمعلمین‌ها بنا کند و برای تنظیم

وزارت علوم و گذاشتن شالوده صحیحی برای کار اداری آن وزارتخانه یک مستشار خارجی استخدام کند.

اساس چهارم ترقی نهضت ملت است به سوی تمدن و ترقی و تجدد و آزادی - این باب فصول متعدد دارد و میدان وسیعی است و اول قدم آن جنگ است بر ضد تعصبات جاهلانه که سد آهنینی در جلو ترقی ملت ما شده و زنجیری به دست و پا و بندبند عقل بشری و فطری زده است. شکستن طلسم تعصب قهقرایی پیشروان رشید و بااخلاق لایقی لازم دارد و این اشخاص به تدریج مدارس ما تهیه خواهد کرد.

سیدحسن نقی زاده



بعد از اظهار تشکر از دانشمند معظم استدعا داریم که نظریات مبسوط خود را در هر یک از موضوع های هشت گانه فوق و راه های عملی که برای رسیدن به این مقاصد به نظرشان می رسد برای آگاهی عامه بنگارند. به نظر ایشان با کدام وسائل عملی می توان وحدت ملی ایران را حفظ و تکمیل نمود؟ امنیتی را که خوشبختانه امروز داریم جز به توقیت حکومت مرکزی و خلع سلاح ایلات و عشایر با کدام تدابیر عملی دیگر می توان استوار ساخت؟ اصلاح ادارات دولتی را که اشاره فرموده اند چگونه می توان هر چه سریع تر، اساسی تر و بادوام تر انجام داد؟ آیا باید به همان استخدام مستشاران خارجی قناعت کرد یا باید در عین حال تدابیر دیگری هم اندیشید؟ تعلیم ابتدایی را که کوررها خرج دارد با کدام چشمه عایدی کافی می توان عمومی نمود؟ آیا باید به همان آوردن مستشار خارجی برای وزارت معارف اکتفا کرد یا باید فکرها را دیگری هم در این زمینه نمود؟

دکتر افشار

سخنی چند درباره شاهنامه

دکتر مهرداد بهار

آثاری که تاکنون درباره حماسه‌سرایی در ایران به طبع رسیده است، به‌ویژه حماسه ملی ایران اثر تئودور نولدکه^(۱) و حماسه‌سرایی در ایران^(۲) اثر استاد ارجمند دکتر ذبیح‌الله صفا، نیاز خواننده را به اطلاعات پایه‌ای مربوط به حماسه‌های ایرانی و آثار موجود حماسه به زبان پارسی برآورده می‌کند. اگرچه باید گفت که بعضی اطلاعات نولدکه در زمان ما صحت خود را از دست داده است و بهترین اثر موجود به فارسی که اطلاعات پایه‌ای کافی در بر دارد همان اثر استاد صفا است.

آنچه در این نوشته می‌آید، علاوه بر یک رشته تعاریف مقدماتی درباره حماسه، عبارت است از تحلیل تاریخی - فرهنگی منشأ حماسه‌های ایرانی از اوستا تا شاهنامه، و بررسی تحول و رشد این حماسه‌ها.

۱. تئودور نولدکه، حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، تهران ۱۳۲۷.

۲. دکتر ذبیح‌الله صفا، حماسه‌سرایی در ایران، چاپ سوم، تهران ۱۳۵۲.

۱- تعاریف

۱-۱- حماسه و اسطوره

به آن رشته روایات کلاً مقدس سنتی که، بنا به اعتقاد رایج در جوامع ابتدایی، شرح اموری حقیقی است که عمده‌تاً در ازل رخ داده، اساطیر گفته می‌شود. اساطیر هر قوم دربارهٔ خلق هستی، خدایان، انسان و خویشکاری ایشان، و سرانجام انسان و هستی سخن می‌گوید. اساطیر جهان‌شناخت هر قوم صاحب اساطیر، توجیه‌کنندهٔ ساختارهای اجتماعی، آیین‌ها و الگوهای رفتاری و اخلاقی هر جامعهٔ «ابتدایی» است. اسطوره روایت نمونه و مثال ازلی است، و با تکرار این نمونهٔ ازلی و مقدس و با تقلید کردارهای خدایان اسطوره‌ای یا حتی برشمردن کردارهای ایشان در سرودهای آیینی، انسان «ابتدایی» باور می‌کرد که با زمان ازلی مقدس پیوند یافته و از پلیدی و نقصان زمان و عصر خویش رهاگشته است.

اما حماسه بدان رشته روایات بلند معمولاً شعری گفته می‌شود که با زبانی پهلوانانه سروده شده، از دلاوری‌های پهلوانان و شاهان بلندآوازه و قهرمان قوم در زمانی بسیار کهن، (ولی نه آغازین چونان که در اساطیر وجود دارد)، یا در عصر تاریخی و از فتوحات جهان‌گشایان آنان یاد می‌کند. در آثار حماسی نیز، چون اساطیر، با سنت‌های اجتماعی، رفتاری و اخلاقی قوم روبه‌روایم. هر مجموعهٔ حماسی تأییدکنندهٔ ساختار اجتماعی خاصی است. اما طبعاً، هنگامی که از برداشت‌های جهان‌شناختی و ایدئولوژیک اساطیری و حماسی سخن می‌گوییم، باید در نظر داشته باشیم که تنها در دورانی که این روایات به صورت باوری عمومی زنده‌اند، می‌توانند دارای خویشکاری باشند، و در غیر آن صورت، چنین خویشکاری را از دست می‌دهند و فقط به نموداری از گذشته تبدیل می‌گردند. اگرچه باید اقرار کرد که حتی انسان عصر ماشین، با همهٔ تفکر علمی خود، به کلی فارغ از اندیشه‌های اساطیری و اعتقاد به آیین‌ها و الگوهای رفتاری آن اعصار نیست.

حماسه را نمی‌توان به کلی از اسطوره جدا دانست و گاه این دو در عمل

مجموعه‌ای تنیده در هم را پدید می‌آورند. چون از اساطیر سخن به میان آید، پای قهرمانان حماسی به میدان کشیده می‌شود و یا چون گفتگو از حماسه باشد، خواست خدایان و دخالت آنان مطرح می‌گردد. وجود این‌گونه ارتباط عمدتاً به سبب برداشت کمابیش جبری انسان درباره‌ی سرنوشت خود و جهان و اعتقاد به نفوذ عظیم خدایان در شکل گرفتن حوادث روزگار است.

اساطیر و حماسه‌ها از نوعی «بده و بستان» نیز مستقلاً برخوردارند. بسیاری از خدایان اساطیری بعضی اقوام در اصل نیاکان و فرمانروایان نام‌آوران آن قوم بوده‌اند که در طی اعصار، بر اثر تحولی که در روایات پیرامون‌شان راه یافته، از مرحله‌ی انسان و حماسی به عالم خدایان اسطوره‌ای عروج کرده‌اند. در گروهی دیگر، به عکس، خدایان اساطیری اعصار گذشته‌ی خدایی را فرو نهاده، از عالم اساطیر به جهان حماسه فرود آمده‌اند و در عداد فرمانروایان و پهلوانان بزرگ و آغازین قوم خویش قرار گرفته‌اند.

اساطیر و حماسه‌ها در بررسی و شناخت تاریخ تحول اجتماعی و فرهنگی یک قوم از بهترین اسناد شمرده می‌شوند.

۲-۱. حماسه و روایت پهلوانی عامیانه

ما در ایران با دو گروه پهلوانی روبه‌رویم که از نظر تاریخی و اجتماعی یگانگی ندارند. از این دو یکی حماسه‌های پهلوانی کهن است که مدارک مکتوب آنها از اوستا تا به شاهنامه فردوسی و بعضی آثار حماسی ضعیف دیگر در دست است. این آثار معرف عصری واقعی است که تنها طبقه‌ی جنگاوران ارتشتار وظیفه‌ی حفظ و حراست قوم و گسترش سرزمین زیر سلطه‌ی خویش را به عهده داشته‌اند، و طبقات دیگر، یعنی موبدان و برزیگران به اجراء وظایف ویژه‌ی دیگری مشغول بوده‌اند. این خصیصه را در داستانهای حماسی اقوام دیگر هند و اروپایی، از جمله هندی و یونانی، نیز می‌توان دید. این امر نقطه‌ی ضعفی برای این حماسه‌ها نیست، این چهره‌ی واقعی آن عصر است. این آثار بیان تاریخ عصر خود نیستند، اما گویای اوضاع اجتماعی و فرهنگی عصری طولانی در تاریخ اقوام صاحب

حماسه به شمار می آیند.

گروه دوم روایات پهلوانی شامل یک رشته بسیار دراز از روایات عیاری پهلوانی عامیان است که قهرمانان آنها نه از ارتشتاران اشرافی، بلکه عموماً از میانه‌حالان بازارند. این ویژگی اجتماعی معرفت‌تعلق این روایات به دوران ایجاد شهرها و شهرنشینی در نجد ایران و پدید آمدن زندگی شهری به گرد بازار است؛ امری که ظاهراً از اواخر عهد هخامنشی و به ویژه از دوره رونق گرفتن راه ابریشم آغاز می‌شود. این پدیده بازاری بودن، نه تنها از نظر اجتماعی، بلکه از نظر زمانی نیز گروه دوم روایات پهلوانی را از گروه اول جدا می‌کند. معروف‌ترین نمونه گروه اول طبعاً شاهنامه، و معروف‌ترین و محتملاً کهن‌ترین نمونه گروه دوم داستان سمک عیار^(۱) است.

به علت تفاوت زمانی و تفاوت ساختارهای اجتماعی، دیدگاه‌های دو گروه نیز با یکدیگر متفاوت است و از نظر ایدئولوژیک، رفتاری و اخلاقی دو عصر و دو گروه اجتماعی متفاوت در این دو قابل تشخیص است. گروه اول، با برداشتی سخت‌قومی، کوشش در تثبیت نظام موجود و برتری قومی دارد؛ و گروه دوم، با برداشتی بشری‌نه قومی، در جستجوی شاهی عادل برای به وجود آوردن جامعه‌ای مبتنی بر عدل و برادری است و طالب نظامی که باید پدید آید. این امرگویای سلطه گروه اول بر نظام موجود زمان خود، و کوشش گروه دوم برای رسیدن به قدرت است تا بنا به ادعا، عدلی جهانی و برادری و برابری به جهان حاکم شود.

اما یکی از نکته‌های جالب توجه، در شاهنامه اثر گذاشتن گروه دوم، یعنی داستانهای پهلوانی عامیانه است بر بخشی از آن. در این باره باید اشاره به داستان کاوه آهنگر کرد که محتملاً در دوره اشکانی - دوره پدید آمدن و رشد مراکز تجاری و قدرت گرفتن بازار در نجد ایران - شکل گرفته است. داستان کاوه آهنگر همه مشخصات این گونه روایت پهلوانی عامیانه را دارا

۱. فرامرزن خدادادبن عبدالله الکاتب‌الارجانی، سمک عیار، با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، ۵ جلد، تهران ۵۳-۱۳۴۷.

است: کاوه مردی است بازاری، عاصی علیه شاهی ستمگر، خواهان شاهی عادل چون فریدون. ضمناً باید به یاد داشت که در اوستا سخنی از کاوه و قیام او در میان نیست و در چهار داندنسک فصل‌بندی در بندهشن نیز که حاوی تاریخ حماسی ما است^(۱)، اشاره‌ای بدو دیده نمی‌شود؛ و این خود دلیلی بر متأخر بودن نسبی روایت‌های پیرامون قیام کاوه است. دست کم باید احتمال داد که کاوه در روایات حماسی مقدس زردتشتی جای نداشته است.

وجود چنین عناصری در شاهنامه شگفت‌آور نیست. عناصر فرهنگی متأخر دیگری هم بر روایات حماسی کهن شاهنامه اثر گذاشته است. از آن جمله است هفت خوان‌های رستم و اسفندیار که به نوعی بیان عرفانی رسیدن فرد به کمال است و طی کردن همان هفت شهر عشق؛ امری که محققاً متعلق به ادواری متأخر، و نه عصر حماسه‌های کهن اوستایی است.^(۲)

از تفاوت‌های دیگر این دو گونه داستانهای پهلوانی با یکدیگر، به کار گرفتن زبان فاخر و ادبی و سود جستن از شعر و هنر داستان‌سرایی در گروه نخست، و به کار رفتن زبان عموماً نثر و بالنسبه عامیانه و به کار بستن هنر نه چندان درخشان در ساخت داستان در گروه دوم است.

اما شنوندگان این هر دو گروه روایت عمده‌تاً توده مردم بوده‌اند. برای آنان داستانهای شاهنامه، که اغلب به زبانی ساده و گاه به همراه ابیاتی از شاهنامه نقل می‌شد، همان زیبایی و سرگرم‌کنندگی را داشت که داستانهای عیاری و پهلوانی عامیانه دارا بود. این امر خود گویای فرهنگ بسیار وسیع سمعی مردم ما در اعصار گذشته تا عصر مشروطه است. طبعاً قشرهای با فرهنگ جامعه به آثار فاخر ادبی توجه بیشتری نشان می‌داده‌اند.

۱. فرنبغ دادگی، بندهش، گزارنده مهرداد بهار، تهران ۱۳۶۹، فصل هیجدهم: «گزندی که هزاره هزاره به ایرانشهر رسید».

۲. راه یافتن و شکل گرفتن این گونه اندیشه‌های عرفانی به ایران باید به دوره اشکانی بازگردد، و با اندیشه‌های مهرپرستی ایرانی و آیین گنوسی آسیای غربی مربوط است و در واقع همان طی مراحل کردن روح در راه کمال و رسیدن به منشاء ازلی خویش است.

در حالی که اساطیر از زمان ازلی، و حماسه‌ها از زمانی بسیار کهن سخنی می‌گویند، قصه‌ها از زمان مشخصی در گذشته بهره‌مند نیستند. قصه‌ها از تقدس اساطیر و از الایی حماسه‌ها، که تاریخ نیاکان شمرده می‌شوند، نیز بی‌بهره‌اند. حتی در جوامع ابتدایی هم این تفاوت میان روایات اساطیری و قصه‌ها اغلب محسوس است.

قصه‌ها، با ویژگی نقلی بودن زیادشان، کیفیتی بسیار سیال دارند، و به آسودگی قادرند در زمانها و مکان‌های مختلف شکل‌های مناسب و تازه‌تری به خود بگیرند. قصه‌ها، به شرط وجود شرایط اجتماعی و فرهنگی مناسب، قادرند از مرزهای قومی و ملی فراتر روند و سرزمین‌های دور از هم و حتی دشمن با یکدیگر را درنوردند و یا موضوع‌ها^(۱) و بُن‌مایه‌های^(۲) خود را حفظ کنند، در حالی که حماسه‌ها می‌کوشند در مرزهای منافع و اهداف قومی باقی بمانند، گرچه آنها را نیز گاهی به صورت وامی فرهنگی می‌توان دید، ولی از چنین قدرت گسترشی چون قصه‌ها بهره‌مند نیستند.

موضوع قصه‌ها نیز وسیع‌تر از موضوع حماسه‌ها است و مسایل بسیار متنوعی را در بر می‌گیرد و به همه جنبه‌های حیات جامعه می‌پردازد و انعکاسی از زندگی همه طبقات از «شاه تا گدا» است. از این نظر در قصه‌ها می‌توان با مسائل اجتماعی و فرهنگی بسیار متنوعی روبه‌رو شد که حتی به ادواری مختلف تعلق دارند، در حالی که حماسه‌ها از یکدستی بیشتری برخوردار است. گاه موضوع‌ها و بُن‌مایه‌های روایات اساطیری و حماسی، با حذف مشخصات تقدس زمانی، الهی و تعدیل کیفیات پهلوانی آنها، می‌تواند به قصه‌ها راه یابد. از آن جمله می‌توان به موضوع سه ایزد برادر در اساطیر هند و ایرانی اشاره کرد که دو برادر بزرگ‌تر قصد جان برادر کوچک‌تر می‌کنند، و او سرانجام، پس از گذر حادثات، خود را نجات می‌دهد. این روایت اسطوره‌ای به صورت

۱. Theme، موضوع، مایه.

داستان فریدون و دو برادر بزرگ‌تر وی و نیز به صورت داستان ایرج و سلم و تور در حماسه‌های ما و به صورت داستان پادشاهی که سه پسر داشت... در قصه‌های ایرانی ظاهر می‌شود، که برادر سوم سرانجام به سلطنت می‌رسد. قصه‌ها نیز، مانند حماسه‌ها، دارای دیدگاه‌های ایدئولوژیکند و به صورتی نمادین الگوهای فرهنگی، از جمله الگوهای رفتاری و اخلاقی، را منتقل می‌کنند. در مجموع، خویشکاری اصلی قصه‌ها در این است که ادامه آرام زندگی اجتماعی را در میان منافع متضاد صاحبان قدرت و مستضعفان امکان‌پذیر سازد و این امید را ببخشد که به سعی و کوشش، و به یاری نیروهای فوق انسانی و بخت و اقبال می‌توان آینده بهتری ساخت و در سازشی مناسب با طبیعت و به ویژه جامعه زیست و مطمئن بود که سرانجام حق به حق‌دار می‌رسد. عوامل روانی انسانی و خواست‌های عمیقاً پنهان در ناخودآگاه انسان نیز می‌تواند در بیان نمادین قصه‌ها منعکس شود. قصه‌ها بدین ترتیب از کارایی بسیار مهمی در ایجاد سلامت اجتماعی و فردی بهره‌مندند، در حالی که حماسه‌ها از چنین حسنی بهره‌مند نیستند، یا معمولاً نیستند.

۴-۱. حماسه و تاریخ

حماسه‌ها معمولاً بازگویی یک رشته روایاتی‌اند که در نزد قوم صاحب حماسه تاریخ واقعی گذشته‌های دور انگاشته می‌شود، در حالی که این حماسه‌ها معمولاً ربطی مستقیم به تاریخ ندارند، یا اثری اندک و غیرمستقیم از آنان پذیرفته‌اند. نمونه روشن این گونه حماسه‌ها در ادبیات ما بخش پیشدادیان و کیانیان تا کیخسرو در شاهنامه است. اما پیوسته چنین نیست، و گاه می‌شود که حماسه‌ها گوشه‌ای از رخداد‌های اعصار کهن را با همه هنرمندی‌های رایج در حماسه‌سرایی، از جمله غلو در پهلوانی‌ها و به کار بردن مقداری افسانه‌های غیر تاریخی بیان می‌کنند. نمونه این گونه حماسه‌ها داستان ایلیاد هومر در یونان و داستان گشتاسپ در شاهنامه است. گاه حماسه‌ها با همان بیان پر اغراق، که گواه روح حماسی آنها است، وقایع تاریخی نزدیک‌تری را، چه پهلوانی و چه دینی -

پهلوانی، موضوع خود قرار می‌دهند، مانند گوشه‌هایی از تاریخ ساسانیان در شاهنامه، و چون داستان اردشیر، شاپور و هرمزد. شاید بتوان متن‌های اشعار تعزیه‌ای را نیز در این بخش گنجانند، گرچه این گونه اشعار معمولاً روحی غیر حماسی دارد و قویاً می‌کوشد قهرمانی معصوم را معرفی کند.

در این میان، گاه محققان روایات تاریخی کهنی را به غلط حماسه‌سرایی دانسته، آن را بی‌ارتباط با تاریخ انگاشته‌اند؛ چون صحت تاریخی وقایعی چنان کهن را باور نمی‌کرده‌اند؛ و بعدها باستان‌شناسی صحت تاریخی آن روایات را اثبات کرده است. این امر درباره تاریخ بنیان گرفتن حکومت در چین اتفاق افتاده است.^(۱)

کلاً باید گفت که فرق عمده روایات حماسی با روایات تاریخی در این است که حماسه معمولاً در پی آوردن «کهن نمو»های^(۲) خدایی - پهلوانی قوم خود، منعکس در گونه‌های متنوع داستانی، است. و وجود این «کهن نمود»ها است که محور و ستون اصلی وقایع حماسی قرار می‌گیرد، و حماسه خود معمولاً کاری به حقایق تاریخی و تحول آنها ندارد. کوشش آن القاء این الگوهای اجتماعی رفتاری، اخلاقی و فکری است. در حالی که تاریخ معمولاً به گردآوری و ثبت وقایعی که واقعاً رخ داده و همان‌طور که رخ داده می‌پردازد و می‌کوشد با بررسی این مدارک مسیر رخدادهای اجتماعی - تاریخی قومی را که در نظر دارد، روشن کند و به تجزیه و تحلیل علل آن بپردازد.

ولی متأسفانه، جعل تاریخ پیوسته چنان رایج بوده و هست که گاه تشخیص حقیقت از دروغ مشکل می‌شود؛ و انسان برای گریز از شناخت این جعلیات حقیر آرزوی سرکردن با حماسه را می‌کند که اغراق‌گویی‌های آن اقلاً

۱. فیتزجرالد، تاریخ فرهنگ چین، ترجمه اسمعیل دولت‌شاهی، تهران ۱۳۶۷، صص ۴-۲۳.
۲. Archetype، انموذج‌الاولین. نمونه و الگوی نخستین و اصلی آیین‌ها، رفتارها که بنا به باور سنتی توسط خدایان یا نیاکان دوردست قوم انجام یافته است. تکرار آن نمونه‌ها می‌تواند همان تقدس ازلی و ارزش‌های کهن رفتاری را به ما انتقال دهد. آنچه در حیات انسانی سنتی اهمیت دارد، تکرار همان نمونه‌های نخستین است. در حماسه‌ها نیز الگوهای کهن پهلوانی وجود دارد، از جمله نبرد با اژدها است که معمولاً همه شاهان مهم و پهلوانان بزرگ این الگو را تکرار می‌کنند. در اساطیر هند و ایرانی ایندرا اژدهاکش نمونه است.

غرق در صداقت و پاکی است.

۲- شاهنامه

شاهنامه از نوع داستانهای پهلوانی گروه نخست است که از دلاوری‌های طبقه ارتشتار و خاندان‌های سلطنتی بسیار کهن عصر حماسی سخن می‌گوید. البته شاهنامه مطالب بسیاری دربارهٔ اعصار تاریخی هم در خود دارد که به زبانی حماسی بیان شده است، مانند تاریخ عصر ساسانی، اما بخش اعظم آن مربوط به دوران پیشدادی و کیانی است.

مطالب شاهنامه محققاً در اعصار کهن بدین شکل نبوده و در طی ایام تحول بسیار یافته است. مطالب اوستایی، چه آنها که در اوستای موجود دیده می‌شود و چه آنها که از دست رفته و تنها ذکری از آنها در دینکرد بازمانده^(۱)، فقط از شاهان پیشدادی و کیانی سخن می‌گوید، آن هم تا عصر گشتاسپ. از داستانها و قهرمانی‌های خاندان سام، زال و رستم در اوستا نشانی نیست، و چنان نشانی نیست که به حذف شباهت ندارد، و معلوم است هنوز این داستانها در عصر اوستایی شکل نگرفته بوده است زیرا وجود این داستانها است که شاهنامه را به اثری عظیم تبدیل کرده است، در حالی که اگر در دورهٔ اوستایی این داستانها به همان شکل وجود می‌داشت، حتماً می‌بایست ذکری از آنها در اوستا می‌رفت. در اوستا ذکر بسیاری شاهان و پهلوانان حتی شریر هم رفته است، ولی سراسر تهی از نام زال و رستم است.

متن‌های پهلوی نیز، که دنباله‌گیر سنت مقدس اوستا است، نشانی چندان از رستم ندارد و از زال سخنی نمی‌گوید و آن چند باری هم که ذکری از رستم می‌رود، اثر معمولاً متعلق به شرق ایران است، یا اثری است بسیار متأخر، متعلق

۱. در عصر ساسانی، کل اوستا بیست و یک نسک بود، ولی با فرارسیدن اسلام، بخش بزرگی از این نسک‌ها از میان رفت؛ با وجود این، خلاصه‌ای از آنها در دینکرد پهلوی بازمانده است. در میان این خلاصه‌ها، چهار داندنسک منحصر به نقل تاریخ سنتی ایران است. در بعض بخش‌های دیگر دینکرد نیز مطالبی دربارهٔ تاریخ سنتی ایران وجود دارد، از جمله در سواگردنسک.

به بعد از اسلام.^(۱)

در عوض، در اوستا و ادبیات پهلوی همه جا سخن از گرشاسپ است،^(۲) دلاور بزرگی که فقط نام خاندان و لقب او، سام نریمان، به صورت نام پدر و پسر به ادبیات شاهنامه‌ای رسیده است. ذکر سام در شاهنامه و داستان گرشاسپ نامهٔ اسدی طوسی کلاً ربطی به روایات اوستایی و پهلوی مربوط به گرشاسپ ندارد، تا جایی که نگارنده بر آن است که داستان گرشاسپ نامهٔ اسدی طوسی عمیقاً زیر تأثیر ساخت داستانهای پهلوانی عامیانه است و زمان تدوین یافتن اصلی آن باید نسبتاً متأخر باشد.

علاوه بر داستانهای پهلوانان سیستان، در اوستا خبری از بهمن نوهٔ گشتاسپ و تداوم خاندان او تا اسکندر هم نیست. اما در کتابهای پهلوی و در شاهنامه ذکر آنان می‌رود؛ با این تفاوت که اسکندر در نوشته‌های زردشتی مردی گجسته و پلید و غیر ایرانی است، در حالی که در شاهنامه نژادی ایرانی پیدا می‌کند.

تفاوت‌های دیگری هم میان روایات شاهنامه و سنت حماسی زردشتی وجود دارد: کیومرث در شاهنامه دیگر نخستین انسان نیست، بلکه نخستین شاه است؛ گناه جمشید نپذیرفتن رهبری دین، یا آموزاندن گوشتخواری به بشر نیست، بلکه ادعای خدایی است؛ گشتاسپ حامی دین و مرد مقدسی نیست، او مردی است جاه‌طلب، عاشق خونی تخت و تاج حتی به قیمت فرستادن فرزند خویش به قتلگاه.

تفاوت‌هایی که میان اوستا و متون پهلوی با شاهنامه دیده می‌شود، این نکته را ثابت می‌کند که در کنار روایات حماسیِ تبلور یافته در اوستا و متون

۱. یادگار زیران و درخت آسوری، دو اثر به زبان پهلوانی (اشکانی) است و متعلق به شرق ایران. در این باره نک. مهرداد بهار، پژوهشی در اساطیر ایران، تهران ۱۳۶۲، بخش هیجدهم؛ و ماهیار نوابی، منظومهٔ درخت آسوریگ، تهران ۱۳۴۶.

۲. برای مطالب اوستایی دربارهٔ گرشاسپ، نک. ادبیات مزدیسنا، یشتها پورداود، جلد اول صص ۲۰۷-۱۹۵. برای مطالب پهلوی دربارهٔ او، نک. پژوهشی در اساطیر ایران، بخش شانزدهم، و روایت پهلوی، مهشید میرفخرایی، تهران ۱۳۶۷، صص ۲۹-۳۲.

زرتشتی دوره ساسانی، که دنباله‌رو مطالب اوستایی است، حماسه‌سرایی از همان عصر اوستایی و قبل از آن در میان مردم، خودزندگی مستقلی داشته است. و در طی ایام، این حماسه‌سرایی که محققاً با سنت بسیار کهن حفظ و انتقال شفاهی روایات اساطیری، حماسی و قصصی همراه بوده است، عناصری را از دست داده، عناصر بسیار دیگر را که قبلاً وجود نداشته، نپذیرفته و علمی‌رغم ایستایی و تبلور روایات حماسی در متن‌های اوستایی و پهلوی، با پویایی و رشد بسیار به عصر اسلامی رسیده در شاهنامه منعکس گشته است.

در حقیقت، شاهنامه بیش از آنکه به سنت اوستا و متن‌های پهلوی زرتشتی وابسته باشد، به سنت زنده و پویای روایات شفاهی و گاه مکتوب شرق ایران وابسته است و دلیل تفاوت‌های جدی آن با متن‌ها و مطالب حماسی اوستایی و زرتشتی پهلوی همین است. تنها شباهت عمده شاهنامه با روایات حماسی زرتشتی کهن و میانه، نام شاهان پیشدادی و کیانی است. با این مقدمه، اینک به شناخت یکایک بخش‌های شاهنامه می‌پردازیم.

۲-۱. از پیشدادیان تا پایان عصر کیخسرو

این دوره تقریباً سه هزار سال از تاریخ حماسی ما را در بر می‌گیرد،^(۱) که خود قابل بخش شدن به سه قسمت است: از آغاز تا فراز آمدن ضحاک، عصر هزار ساله ضحاک، و عصر تقریباً هزار ساله بعد از ضحاک تا به آسمان رفتن کیخسرو.

در طی این حدوداً سه هزار سال، در بخش نخستین، شاهانی با فره سلطنت می‌کنند؛ در بخش دوم ضحاک بی‌فَره و فریب خورده از اهریمن فرمان می‌راند؛ و بخش سوم، دوران از میان رفتن افراسیاب، به تعالی رسیدن حکومت شاه - موبدی، یعنی جمع سلطنت و دین و پیروزی تقوی و راستی بر دورغ است. این نحوه شکل بخشیدن به روایات حماسی خود ملهم از نحوه روایت

۱. بنا به روایت شاهنامه، پیشدادیان ۱۴۴۱ سال سلطنت می‌کنند، که در این میان ضحاک نیز هزار سال بر تخت می‌نشیند. کیانیان تا کیخسرو ۳۱۰ سال سلطنت می‌کنند، و مجموعاً از کیومرث تا به آسمان رفتن کیخسرو دو هزار و هفتصد و پنجاه و یک سال طول می‌کشد.

تحول عالم در روایات ایرانی است، که بر طبق آن اورمزد، خدای بزرگ، جهان را به نُه هزار سال آفرید: سه هزار سال جهان، آسوده از هر پلیدی و اهریمنی، در آرامش مطلق بود. پس، اهریمن حمله کرد و سه هزار سال بر جهان مادی فایق بود، و سرانجام با ظهور زرتشت و آمدن پسرانش، به صورت نجات‌بخشان رأس هزاره‌های واپسین، جهان در آخرین سه هزاره از اهریمن و دیوان رهایی خواهد یافت. آن تقسیم سه بخشی تاریخ حماسی با این تقسیم سه بخشی تحول عالم نباید بی‌ارتباط بوده باشد،^(۱) هر چند متن‌های پهلوی، غیر از گزیده‌های زاداسپر، به سلطه اهریمن اعتقادی ندارند، و بنابراین محتمل است این تقسیم‌بندی حماسی زیر تأثیر نوعی اندیشه زروانی شکل گرفته باشد، و اندیشه‌های زروانی خود بسیار متنوع‌اند و کهنسال.

شخصیت‌های این بخش از حماسه‌های ایرانی، بدون توجه به روایات به خاندان سام، زال و رستم، کهن‌ترین و اصیل‌ترین بخش حماسه‌سرایی در ایران است و به عصر تمدن هند و ایرانی باز می‌گردد و شاهان این دو دوره چنان‌که خواهد آمد، معمولاً منشایی خدایی دارند، مگر ضحاک که در اصل ازدهایی است از نسل خدایان. بدین ترتیب، باید گفت پادشاهان پیشدادی و کیانی شخصیت‌هایی سراسر غیر تاریخی‌اند و تنها در محدوده حماسه‌ها و اساطیر می‌توان از آنان گفتگو کرد.

از اغلب شخصیت‌ها و موضوع‌های حماسی در این بخش، در وداهای دره سند به‌ویژه در ریگ ودا (ح. ۱۲۰۰ پ.م) یاد شده است؛^(۲) و این اشتراک نامها و موضوع‌های اساطیری هندی و حماسی ایرانی، به ناچار زمان شکل گرفتن این گونه شخصیت‌ها و موضوع‌ها را به عصر هند و ایرانی، آریایی، می‌رساند (ح ۲۵۰۰ پ.م. تا ۱۵۰۰ پ.م.) زمانی که دو قوم ایرانی و هندی هنوز

۱. نک. شاهنامه‌شناسی، بنیاد شاهنامه فردوسی، تهران ۱۳۵۷، «بنیان اساطیری حماسه ملی ایران» از بهمن سرکاراتی، صص ۷۰-۱۲۰.

۲. برای مروری بر اساطیر ودایی و برهمایی نک.

Machdoncll, A.A., The vedic Mythology. India 1963.

Keth, A.B., The Religion Philosophy of the veda and Upanishads, London 1925 vols.

وحدتی داشته‌اند و این روایات در میان‌شان جاری بوده است. شخصیت‌ها و داستان‌هایی معدود نیز در این بخش شاهنامه وجود دارد که مبدائی نه هندی و ایرانی، بلکه آسیای غربی دارد به فرهنگ بومی نجد ایران پیش از ورود آریاییان باز می‌گردد؛ و ما از وجود آنها و از تداوم آنها در فرهنگ غرب آسیا، از هزاره چهارم پیش از مسیح به بعد با خبریم.^(۱)

۱-۱-۲. پیشدادیان، اوستا: para.dátá، به معنای مقدم و بر سر قرار گرفته. این نام طبعاً نام یک خاندان نبود، بلکه نامی است که بعداً بر این گروه نهاده‌اند، زیرا این گروه را بر دیگر گروه‌ها مقدم شمرده و در سر خاندانهای سلطنتی حماسی قرارشان داده‌اند.^(۲)

۱-۱-۱-۲. در بخش پیشدادیان، پیش از سلطه ضحاک، شخصیت اصلی جمشید^(۳) است، هر چند تنی پیش از او یاد شده‌اند.

جمشید در ریگ‌ودا، که کهن‌ترین منبع اطلاع ما از اساطیر هند و ایرانی است، یمه خوانده می‌شود. پدر او، ویوسونت،^(۴) خود خدای خورشیدی است. ویوسونت همان است که در ادبیات اوستایی و یونگهونت خوانده می‌شود. و پدر یمه (جمشید) است. یمه نیز، مانند پدرش، خدایی خورشیدی است.

یمه در سومین و برترین آسمان با خواهرش یمی^(۵) زیست می‌کند و در این جایگاه رفیع که از آن یمه است، خدایان نیز به سر می‌برند و آوای سرودها و

۱. درباره تمدن بین‌النهرین نک.

Saggs, H.W.F. The greatness that was babilon, Londdon 1962.

Oppenheim, A.L., Ancient Nesopotamia, U.S>A. 1972.

۲. تعبیر پیشداد به «کسی که در پیش قانون‌گذار و دادگری نمود» ادبیات مزدیسنا، یشها، جلد اول، ص ۱۷۹، چندان درست به نظر نمی‌رسد.

۳. سنسکریت: Yama، اوستا: yima.

۴. سنسکریت: vivasvant، اوستا: vívanh vant نام واژه و یونگهان در پهلوی و فارسی از صورت صفتی اوستا: vívanghana گرفته شده است.

۵. سنسکریت: yami، پهلوی: تششیل. این نام در اوستا نیامده است.

نوای نایی خوش از هر سو به گوش می‌رسد. یمه با خدایان، و از آن جمله با ورونه، خدای بزرگ ودایی، و اگنی، خدای آتش، به شادی و سرور مشغول است. رابطه یمه و اگنی رابطه‌ای ویژه است. یمه، اگنی را که پنهان گشته بود، باز می‌یابد. اگنی دوست یمه، و خدای آتشی است که مردگان را به بهشت پر سعادت یمه راهبر می‌شود. یمه و اگنی گاه شخصی واحد شده می‌شوند و نام هر دو در عداد خدایان ذکر می‌گردد. ولی معمولاً از یمه با عنوان شاه و فرمانروای جهان مردگان سخن می‌رود.

از وداها بر می‌آید که رابطه همسری یمه با خواهرش، یمی، گناه ازدواج با محارم به شمار می‌آمده است، و بعید نیست که گناه جمشید در آغاز هند و ایرانیش چنین بوده باشد. ظاهراً در نزد اقوام گله‌دار و پدر سالار هند و ایرانی، به عکس بومیان دراویدی هند و عیلامی و دیگران در ایران که کشاورز و دارای سنت‌های مادرسالاری، از جمله ازدواج با محارم بوده‌اند، چنین عملی گناه محسوب می‌شده است. شاید به سبب همین گناه است که یمه بار تن را فرو می‌نهد و مرگ را برمی‌گزیند، و راهبر مردم به نزد خدایان، گردآورنده و آرام‌بخش مردگان و فراهم سازنده خانه‌ای جاوید برای ایشان در بهشتی پر سعادت می‌شود^(۱) و سرور جهان مردگان به شمار می‌آید.^(۲) او به روایتی نخستین انسان و نخستین میرنده است، و او و خواهرش نخستین جفت انسانی‌اند.

از این روایات مرحله هند و ایرانی بازمانده در وداها، در حماسه‌های ایرانی چند شخصیت متفاوت شکل گرفته است: یمه که در وداها نخستین انسان و نخستین میرنده است، در نوشته‌های زرتشتی به صورت کیومرث درآمده است.^(۳) این نخستین انسان روایات زرتشتی سی سال بعد از حمله اهریمن،

۱. برای یمه در وداها نک. Vedic Mythology, pp. 171-173.

۲. در اساطیر بودایی چین ده دوزخ وجود دارد که ده تن بر آنها فرمان می‌رانند و «جم‌شاه» خوانده می‌شوند. مجسمه‌های جم، خدای دوزخ، در معابد بودایی چین فراوان است. نک.

Hackin, j. and others, Asiatic Mythology, New York pp. 363-384.

۳. برای روایات مربوط به کیومرث، علاوه بر متن‌های فارسی، نک. پژوهشی در اساطیر ایران بخش

می‌میرد، البته اسطوره کیومرث در شاهنامه صورتی دیگر گرفته و او نخستین شاه کشته است^(۱) و نخستین میرنده هم نیست.

یمه و خواهرش یمی که به روایتی نخستین زن و مرد ودایی به شمار می‌آیند و نسل بشر از آنان است، در ادبیات زرتشتی صورتی دیگر گرفته و تبدیل به مشی و مشیانه شده‌اند،^(۲) که داستانشان در شاهنامه منعکس نشده، ولی در روایات دیگر پاری موجود است. البته از جمشید و خواهرش، جمک، نیز در نوشته‌های زرتشتی یاد شده است.^(۳)

یمه که آرامگاه و خانه پر آسایش برای مردگان فراهم می‌کند آتش نهران گشته را می‌یابد، در حماسه‌های ایرانی صورت هوشنگ پیشدادی را یافته است. هوشنگ، در اوستا Haoshyangha، خود به معنای دارنده یا بخشنده خانه نیک و آرام‌بخش است. نیز این هوشنگ است که اول بار آتش را حفظ می‌کند و در اختیار مردمان می‌گذارد.

سلطنت یمه بر بهشت مردگان برابر سلطنت بهشتی یمه بر هفت اقلیم در حماسه‌های ایرانی است.

گناه او در وداها، محتملاً از همبستری وی با خواهرش برمی‌خیزد، در روایات ایرانی به صور گوناگون، از جمله به صورت ادعای خدایی در شاهنامه در آمده است.

در مجموع، می‌توان باور داشت که شخصیت‌های آغازین پیشدادی در اوستا و در ادبیات حماسی بعدی ما وجوه متنوع شخصیت واحد یمه/یمی‌ه‌ها و ایرانی باشند. تنها فردی که از این دوره که برابری مشخص در شخصیت ودایی یمه ندارد تهمورث است. می‌توان احتمال داد که تهمورث نیز گوشه‌ای فراموش شده از شخصیت هند و ایرانی جمشید است؛ ولی طبعاً فقط می‌توان احتمال

→

هیچ‌دم و نیز مطالب دیگر متن طبق شماره صفحاتی که در فهرست پایان کتاب آمده است.

۱. به یاد داشته باشیم که یمه در ادبیات ودایی نیز شاه خوانده شده است.

۲. درباره مشی و مشیانه در ادبیات پهلوی نک. پژوهشی در اساطیر ایران، بخش سیزدهم.

۳. درباره جم و جمگ نک. بندهش ص ۸۴.

داد و یقینی نیست.

اما ارتباط یمه با آتش، که طبعاً آن را در اختیار بشر می‌گذارد (ن.ک. داستان هوشنگ) شخصیت خدایی - انسانی او، گناه وی و ابدیت او در جهان مردگان، می‌تواند ما را به یاد شخصیت و زندگی پرومته یونانی ببرد.^(۱) اگرچه پرومته تیتان است نه خدا، ولی نزدیکی او با خدایان المپ، یافتن آتش و بخشیدن آن به انسان و گناهی که بر اثر این کار مرتکب می‌شود، و شکنجه ابدیش در کوه‌های قفقاز و توأمان بودنش با اپی‌مته، او را با جمشید شبیه می‌سازد. آیا جمشید، بدین ترتیب، شخصیتی هند و اروپایی ندارد؟ مسأله قابل بررسی بیشتری است.

۲-۱-۱-۲. او که سلطنت جمشید را از وی می‌رباید، و دو دختر، یا دو همسر، وی را از او باز می‌گیرد، ضحاک است. ضحاک که بنا به روایات زرتشتی اندکی کمتر از یک هزار سال سلطنت می‌کند، مظهر سلطنت بیگانه و اهریمنی است.

شکل گرفتن داستان ضحاک در ادبیات پهلوی، و شاهنامه نتیجه تلفیق عناصری چند است، ولی در مجموع، داستان به گرد همان اژدهای سه سر می‌گردد که در اوستا ظاهر می‌شود^(۲) و در شاهنامه صورت تحول یافته آن پادشاهی ستمگر شده است که دو مار بر شانه‌ها دارد.

اما شخصیت اصلی او، اژدهای سه سر، منشأ، هند و ایرانی و اساطیری دارد، و اژدها در اساطیر هند و ایرانی مظهر پلیدی، تنگسالی و شومی است. در اساطیر ودایی اژدهایی هم‌نام او وجود ندارد، ولی شخصیت شاهنامه‌ای ضحاک و پدرش، مرداس، با شخصیت اژدهایی به نام ویشوه روپه و پدرش، توشتَر، در ادبیات ودایی هماهنگی دارد و یکی است.^(۳)

1. Graves, R. The Greek Myths, 2 vols, G.B. 1964. Oromchcus.

۲. اوستا: azi.daháka همین نام واژه است که در پی تلفظ پارسی کهن و میانه خود به صورت ضحاک فارسی درآمده است.

۳. سنسکریت: Visvarupa، پسر Tvastr. توشتَر در وداها پدر سرنیو Saranyu است و سرنیو مادر یمه (جم) است. بنا بر این، ویشوه‌روپه (برابر ضحاک) در اصل دایی یمه (جم) به شمار می‌آید.

توشت خدایی صنعت‌گر، برکت بخشنده و یاری دهند است، ولی فرزند او، ویشوه رویه ازدهایی با سه سر و شش چشم بود که اسبان و گاوهای بسیار داشت، و سرانجام به دست ایزدی به نام تریته کشته شد و گاوهایش را از او ربودند.

در شاهنامه نیز مرداس، پدر ضحاک، مردی رمه‌دار و نازنین بود که سلطنت می‌کرد و خدا را می‌پرستید، ولی فرزند وی، ضحاک، مار دوش شد، که برابر اژی‌دهاک سه سر و شش چشم اوستایی است. جالب توجه لقب بیوراسب ضحاک است. بیوراسب به معنای دارنده ده هزار اسب، خود ویشوه رویه را که اسب‌های زیادی داشت، به خاطر می‌آورد. به احتمال بسیار، گاوهای شیرده ویشوه رویه نیز همان همسران ضحاک ماردوش‌اند که به دست فریدون می‌افتند. زیرا در وداها گاوهای شیرده و زنان هر دو نماد ابرهای باران‌آورند. در واقع، ابرهای باران‌آوری را که ضحاک زندانی کرده بود، فریدون آزاد کرد. آن خدای ودایی نیز که ویشوه رویه را می‌کشد برابر فریدون اوستایی است. (ن.ک. ۲-۱-۱-۳).

بنابر این، تردیدی نمی‌ماند که داستان ضحاک ماردوش، هرچند که در طی ایام تحولات بسیاری دیده و محتمل است عناصری تاریخی را هم به خود جذب کرده باشد، اما عمدتاً باطن اساطیری خویش را حفظ کرده و در ادبیات شاهنامه‌ای مظهر شاه پلید بیگانه گشته است.^(۱)

۲-۱-۱-۳. فریدون، فروافکننده ضحاک از قدرت، سومین شخصیت قابل بحث شاهنامه است. در ریگ‌ودا خدایی که ویشوه رویه سه سر و شش چشم را می‌کشد، تریته^(۲) دارای لقب آپتیه است. تریته خدایی پهلوان، مربوط با آتش و گیاه مقدس و سکرآور سومه (هوم) و بسیار خردمند و زیرک است. او مسکنی

۱. برای اطلاعات ودایی درباره ویشوه رویه و تریته نک.

Vedic Mythology, pp. 115-188, 67-69.

۲. سنسکریت: Trita، اوستا: Thrīta. اما این لقب تریته ودایی، یعنی áptya است که با áthvya، پدر فریدون در اوستا برابر است، و نیز کردارهای تریته است که با کردارهای فریدون، اوستا Thrac' taona برابر می‌کند. نک. همان.

دور دست و پنهانی دارد که کسی از آن با خبر نیست. این مسکن او در ناحیه (طلوع) خورشید است.

در براهمنه‌ها، ادبیات دوره بعد از وداها، از تریته و دو برادر بزرگ‌ترش سخن می‌رود و اینکه دو برادر بزرگ‌تر قصد نابود کردن وی را دارند و او را به چاهی می‌افکنند. ولی سرانجام تریته از مرگ می‌رهد.

در شاهنامه فریدون پسر آبتین، یا آبتین، است که این نام اخیر برابر آثویه اوستا است و واژه آبتین قلب آبتین است. نام واژه آثویه اوستایی و آبتیه سنسکریت نیز هر دو یکی است و فقط تفاوتی لهجه‌ای با هم دارند و یکی قلب دیگری است. اما آثویه در اوستا دومین کسی است که گیاه مقدس و سکرآور هئومه (سومه) را هاون می‌کند و بر اثر این خدمت، او را فرزندی چون فریدون زاده می‌شود.

فریدون نیز چون تریته و دایسی پهلوان است. فریدون نیز مانند تریته مسکنی دور و پنهانی دارد که در البرزکوه، در شرق، در جایگاه طلوع خورشید است. فریدون را نیز سروشی از بهشت آمده، خرد و جادو می‌بخشد و وی افسونگری چیره‌دست می‌شود. فریدون نیز سه برادر دارد و خود سومین ایشان است، و دو برادر بزرگ‌تر قصد کشتن او را می‌کنند و او به یاری افسونگری رهایی می‌یابد. فریدون نیز به مانند تریته اژدهای سه سر را می‌کشد و زنان او (برابر گاوهای ویشه‌روپه) را به دست می‌آورد. با همه این شباهت‌ها، تردیدی در اصل ایزدی فریدون باز نمی‌ماند.

اما موضوع سه برادر در شاهنامه به همین مورد فریدون و دو برادر بزرگ‌تر وی ختم نمی‌شود. فریدون سه پسر داشت که ایرج کهتر ایشان بود و سلم و تور دو برادر بزرگ‌تر. فریدون پسر کهتر را به سلطنت ایران نشانید و این امر خشم و رشک برادران دیگر را برانگیخت، تا او را کشتند و بعد از یک یا چند نسل منوچهر از تخمه ایرج، برآمد و انتقام خون ایرج را گرفت.

این داستان نیز بر همان موضوع سه برادر و ماجراهای برادر کهتر می‌گردد و مرگ ایرج برابر فرو افتادن تریته به چاه، و به سلطنت رسیدن منوچهر برابر

درآمدن تریته از چاه است.

پس از داستان فریدون، ایرج و منوچهر، روایات مربوط به پیشدادیان در شاهنامه عملاً به انجام می‌رسد.

۲-۱-۱-۴. در اینجا باید داستانی را روایت کنیم که فردوسی بدان اشاره‌ای نکرده است، اما در نوشته‌های تاریخی پارسی، از جمله در آثارالباقیه^(۱) و *مجمل التواریخ*^(۲)، ذکر آن رفته است، و در تیریشیت یا تشریشیت، اوستایی نیز به تفصیل از آن یاد شده، این داستان روایت تیر انداختن آرش کمانگیر است که از زیباترین روایت‌های حماسی ما است. فردوسی به روال معمول خود، به درستی آن را حذف کرده است، تا رقیبی که نتوان او را به دست رستم کشت، برای رستم وجود نداشته باشد.

بنا به روایت اوستایی و روایات فارسی، هنگامی که تورانیان بر ایرانیان غلبه کرده و ایرانیان سرزمین‌های خود را تقریباً از دست داده بودند، میان افراسیاب و منوچهر پیمانی بسته شد تا یک ایرانی تیری پرتاب کند و هر جا تیر بر زمین فرود آید، آنجا مرز ایران و توران شود. تورانیان مطمئن بودند که چیزی چندان نصیب ایرانیان نخواهد شد، زیرا یک تیر پرتاب مگر چقدر راه است؟ اما ایرانیان آرش کمانگیر را آوردند که بهترین تیرافکن ایرانی بود. او از فراز کوه ائیریوخشوته^(۳) به سوی کوه خونونت تیر افکند. تیر آرش در فضا پرواز گرفت، آنگاه آفریدگار اهورامزدا بدان تیر بدمید، آنگاه آب و گیاه و مهردارنده دشت‌های فراخ گرداگرد او را گشودند (تشریشیت، بند ۷ و ۶) و تیر به دوردست‌ها رفت. تورانیان به ناچار تا پشت تیر عقب نشستند و همه سرزمین‌های ایرانی آزاد شد، اما آرش جان و تن خویش را در تیر نهاده بود و چون تیر افکند، خود قطعه قطعه شد. گفته‌اند که تیر به فرغانه رسید، گفته‌اند که بر لب جیحون فرود آمد. اما این روایت حماسی زیبا نیز اصل و منشایی کهن دارد و باید به ریگ‌ودا

۱. آثارالباقیه عن القرون الحالیه، ابوریحان بیرون، لایپزیک، ۱۹۲۳، ص ۲۲۰.

۲. *مجمل التواریخ والقصص*، به تصحیح ملک‌الشعراى بهار، تهران ۱۳۱۸، ص ۴۳.

۳. اوستا: airyó. xshutha و کوه xvanvant.

و به ویژه به ادبیات براهمنه رجوع کرد تا به اصل و منشأ این روایت حماسی ایرانی دست یافت.^(۱)

در ریگ‌ودا ویشنو ایزدی است که از جوانی و اندام درشت و عظیم او سخن می‌رود، و ایزدی است که به سه گام جهان را می‌پیماید. القاب او فراخ رفتار، فراخ گام، کوه‌نشین و کوه آشیان است. همه موجودات در پهنه این سه گام او زیست می‌کنند. شخصیت ویشنو با جنبش، حرکت و گام برداشتن همراه است. ویشنو و ایندره بر فراز قله کوهها ایستاده‌اند، و بدین روی، ویشنو را خداوند کوهسار می‌خوانند. علت به سه گام پیمودن جهان توسط ویشنو یاری رساندن به مردم در مانده است. او زمین را می‌پیماید تا مسکنی به انسان ببخشد. او به یاری ایندره زمین را بزرگ و پهناور کرد تا مردم بر آن به آسودگی زیست کنند.

ویشنو با امر قربانی مربوط است.

در نبرد میان دیوها (خدایان خیر) و اسورها (خدایان شر)، به روایت «اثیتریه براهمنه»، که موفقیت با اسورها بود، اسورها با ایندره و ویشنو پیمان می‌بندند که تا آنجا که ویشنو به سه گام قادر به پیمودن باشد پهنه‌ای از جهان به دو خدای یاد شده تعلق یابد. در «شته پته براهمنه» آمده است که اسورها بر دیوها فائق شدند و به میل خویش آغاز به تقسیم جهان کردند. دیوها ویشنو را که مظهر قربانی بود، و خود را به صورت کوتوله‌ای در آورده بود، بر سر خویش قرار دادند و از اسورها بخشی از زمین را به التماس درخواست کردند. اسورها پذیرفتند که تا هر کجا که ویشنوی کوتوله بتواند بر زمین دراز کشد، به دیوها تعلق یابد. آنگاه خدایان با قربانی کردن ویشنو همه جهان را به دست آوردند. در روایات دیگر می‌آید که او با پیمودن سه جهان، خدایان خیر را صاحب جهان می‌کند.

حتی به روایتی دیگر در همین اثر براهمنه‌ای، ویشنو، که مظهر قربانی است، با قربانی کردن خود برترین خدا گشت؛ و سر او در پی از هم گسیختن

۱. درباره ویشنو، نک. Vedic Mythology.

کمانش بریده شد و صورت خورشید یافت. آن‌گه در روایتی دیگر می‌آید که اشوین‌ها، که پزشک خدایان‌اند، سر او را بر جای نهادند.

چنانکه دیده می‌شود، دو پهلوان، یکی خدا و دیگری بنا به سنت ایرانی، خدایی که به صورت انسان در آمده است، در راه باز پس گرفتن زمین‌های از دست رفته در نبرد جان خویش را از دست می‌دهند و قربانی می‌شوند. هر دو با قتل کوهها مربوطند، هر دو با کمان و قطع اندام مربوطند. هر دو یاری رساننده به مردم و بخشنده مسکن به انسان‌اند.

بدین ترتیب، هر دو روایت شباهت‌های فوق‌العاده‌ای به یکدیگر دارند و به احتمال بسیار دارای اصلی مشترکند.

اما این که اصل این روایت هند و ایرانی است یا بومی دره سند و شرق نجد ایران، باید گفت که مسأله چندان روشن نیست، زیرا در کهن‌ترین بخش ریگ‌ودا نیز بدو اشارتی رفته است، ولی از طرفی دیگر، اهمیت اساسی او در عصر براهمنه‌ها است. به هر حال، ممکن است احتمال داد که ویشنو، مظهر قربانی، از خدایان برکت بخشنده و بومی دره سند و بخش شرقی نجد ایران بوده است که، پس از تلفیق اساطیر آریایی و بومی، در روایات ودایی هند خدایی کم‌اهمیت، و در ادبیات براهمنه، که عمیقاً ملهم از ادبیات بومی و پیش آریایی هند است، خدایی بسیار نیرومند به شمار آمده و گاه در رأس قدرت قرار گرفته است. همین روایات بومی در بخش شرقی نجد ایران، همانند داستان سیاوش (۲-۱-۲-۳)، بر اوستا تأثیر نهاده، آرش از صورت خدایی به صورت انسانی درآمده، و در تیریشث اشاره‌ای مختصر بدو رفته است.

۲-۱-۲. کیانیان

کیانیان در اوستا نام خانوادگی سلسله‌ای سلطنتی نیست، اما در عهد ادبیات میانه ایرانی، در متن‌های پهلوی، افراد این خاندان پادشاهانی شمرده می‌شوند که بعد از پیشدادیان به فرمانروایی ایران رسیده‌اند. شاهنامه نیز همین

مسیر را دنبال می‌کند.^(۱)

کوی در ادبیات ودایی، برابر کوی در اوستا و کی در پهلوی و فارسی، به معنای دانا و حکیم است؛ ولی در اوستاکوی ها گروه خاصی از روحانیان اند که به سنت کهن وفا دارند و با زردتشت پیامبر، دشمن. با این همه، در اوستا از هشت تن با نام کوی یاد می‌شود که مردانی متقی اند، و علاوه بر این هشت، دو تن دیگر نیز که یکی شان حامی زرتشت بوده است، نام کوی دارند و ستوده شده‌اند. از جمله هشت تن، در بند ۷۶ زامیادیش و ۱۳۵ فروردین یشت اوستایی، از سلطنت کیخسرو ذکری رفته، و در ادبیات پهلوی و فارسی تنها کیقباد، کیکاوس و کیخسرو از میان هشت تن به سلطنت می‌رسند. دو تن دیگر، که مستقل از این گروه، کوی خوانده شده‌اند، کی لهراسپ و کی گشتاسپ اند که از آنان بعداً سخن خواهیم گفت.

۱-۲-۱-۲. در اوستا ذکری از چگونگی به سلطنت رسیدن کیقباد در میان نیست، اما در بندهش آمده است که قباد را، که کودکی نوزاد بود، در جعبه‌ای نهادند و در آب رها کردند، تا از آب گرفته شد و به سلطنت رسید.^(۲) در متن یاد شده از رفتن رستم به کوه، آوردن قباد و بر تخت نشاندنش سخن نمی‌رود و معلوم است که روایت شاهنامه جزو روایات رسمی زرتشتی نبود است و این روایت در پی گسترش و فروگیری داستانهای رستم مستقل از ادبیات زرتشتی شکل گرفته است.

قباد شخصیتی هند و ایرانی ندارد و اسطوره‌ای نیست. اما از آب گرفتن وی یا در کوه بودن و از کوه فرود آمدن و به سلطنت رسیدن وی، خود نمونه‌ای از بن مایه‌های مربوط به سر سلسله‌ها یا پیامبران اعصار کهن است. توجه کنیم که

۱. اوستا: Kavay. این نامواژه به معنای روحانی و مرد دین‌آور است و وجود این لقب‌گویای نقش روحانی کیانیان است و احتمالاً مربوط به دوره‌ای است که روحانی - پهلوان بر جامعه ایرانی آسیای میانه فرمان می‌رانده است. عنوانی که بعدها صورت شاه - موبد گرفت. کوی‌های عصر زرتشت عمده‌تاً با او در کار دین مخالف بودند. فقط در این میان خانواده گشتاسپ است که او را طرد نمی‌کند، و در نتیجه، در سنت زرتشتی او را به خاندان افسانه‌ای کیان می‌رسانند و برایش سلسله نسب‌سازی می‌کنند.

۲. بندهش، ص ۱۵۰.

کیومرث لقب گلشاه یا گرشاه دارد و گلشاه تحریفی است از گرشاه به معنای شاه کوه. کیومرث خود سرسلسله است، رأس آدمیان، یا رأس شاهان پیشدادی. نیز می‌توان به نجات بخشان زرتشتی توجه کرد که نطفه ایشان در بُن دریای کیانسه است و در رأس هر هزارسال بعد از زرتشت تا پایان عمر جهان، دخترانی به این دریا می‌روند و از نطفه زرتشت بارور می‌شوند.^(۱) در روایات تورانی نیز حضرت موسی را از جعبه‌ای که بر آب نیل می‌رود می‌گیرند و می‌پرورند.^(۲)

فراز کوهها جایگاه خدایان شمرده می‌شود، و آب دریاها و رودهای جاری با زهدان مادر زمین مربوط است. بنابر این، گرچه قباد خود شخصیت کهن و اسطوره‌ای هند و ایرانی ندارد، اما نحوه پدیدار گشتنش از آب یا کوه دقیقاً با بُن‌مایه‌های بسیار کهن اساطیری، که الزاماً آریایی نیست و نمونه‌هایی در آسیای غربی هم دارد،^(۳) هماهنگ است.

۲-۱-۲-۲. به عکس کیتباد که برابر مشخصی در ادبیات ودایی ندارد و نمونه‌ای از کاربرد یک «کهن نمود» سر سلسله است، کیکاوس در وداها برابر دارد.

۱. نک. پژوهشی در اساطیر ایران، ص ۱۶۴.

۲. عهد عتیق، کتاب دوم موسی، معروف به سفر خوج، فصل اول.

۳. سازگون، پادشاه آگاد، در بین‌النهرین (۲۲۳۰-۲۳۷۱ پ.م.) می‌گوید:

منم سازگون، شاه نیرومند، شاه آگاد!

مادرم کاهنه بزرگ بود، من پدر خویش را نمی‌شناختم...

شهر من ازوپیرنو بود، بر کرانه‌های فرات.

مادر کاهنه من به من باردار شد، و مرا پنهانی بزاد،

مرا در سبیدی نئین نهاد، آن را به قبر اندود،

مرا بر رود رها کردو آب بر سر من فراز نیامد.

رود مرا بر گرفت و مرا به اکی میراب آورد.

اکی میراب مرا از آب گرفت، چون دلو خویش به آب افکند...

اکی میراب مرا چون فرزندی پذیرفت و پرورد

هنگامی که من باغبانی شدم، الهه ایشتر به من دل سپرد،

و سالهای دراز سلطنت کردم.

نک. The Greatness that was Babylon, p. 427

کاوپه اوشنس^(۱) در وداها حکیمی خردمند، مربوط با مراسم قربانی، نزدیک با ایندره، خدای جنگ، و هم‌نشین با او، و شریک در بعض پهلوانی‌های وی است. حتی گریزی را که ایندره با آن ورتره را می‌کشد، او ساخته است. کاوس متقی و پهلوان اوستایی نیز با لقب کی که خود معنای دانا و حکیم دارد، اگرچه ذکر ذقیقی از کارهایش در اوستای موجود نرفته است، می‌تواند با شخصیت ودایی یاد شده شبیه و از یک سر منشاء هند و ایرانی باشد.

محتماً در مرحله هند و ایرانی، کاوپه اوشنس یا کیکاوس یک پهلوان - روحانی و در عصر اوستایی و پهلوی یک شاه (؟) - روحانی ستوده و متقی به شمار می‌آمده است؛ ولی در ادبیات فارسی و بعضی روایات پهلوی شخصیت او دگرگون گشته و به ویژه در شاهنامه به شاهی خودکامه، بی تدبیر و بی خرد مبدل شده است.

۲-۱-۲-۳. معنای نام سیاوش، اوستا: Syáva.arsan، را دارنده اسب سیاه دانسته‌اند در ادبیات ودایی اشاره‌ای بدو وجود ندارد. در متن‌های اوستایی سخن از قتل او می‌رود، و پسرش، کیخسرو، انتقام خون او را می‌گیرد، او یکی از کیانیان و پسر کیکاوس است.

در روایات دوره میانه و آثار بازمانده ماوراءالنهرین نیز شخصیت و موقعیت بسیار جا افتاده‌ای دارد. ظاهراً آیین‌های عزاداری وسیعی به یاد او هر ساله در ماوراءالنهر بر پا می‌شده است.^(۲)

آنچه محقق است، آیین‌های سیاوشی و شخصیت او با آیین‌های عزاداری و نوروزی بین‌النهرین پیرامون شخصیت خدای شهید شونده برکت و باروری مربوط است.

نگاهی به آیین‌های رایج در بین‌النهرین در هزاره دوم و اول پیش از

۱. سنسکریت Káuaya usanas.

۲. گاهشماری در ایران قدیم، حسن تقی‌زاده، تهران ۱۳۱۶، صص ۷۷-۷۶. نیز نک:

Frumkin, G. Archaeology in soviet central Asia, London 1970, p. 72, 78, 79.

مسیح،^(۱) ما را با مراسمی که در آنجا و محققاً در نجد ایران، در حوالی سال نو و در آغاز بهار انجام می‌یافته است، آشنا می‌کند.

در آغاز دوره تاریخی، آیینی عظیم به گرد الهه‌ای سخت محبوب به نام اینین، یا اینانا، و همسرش، خدایی به نام دموزی، وجود داشت. دموزی خدای محبوب، آرام و دوست داشتنی سومریان بود و موقعیتی ویژه به عنوان خدای میرنده داشت و هر سال آیین مرگ و حیات مجدد او را برگزار می‌کردند. این آیین بسیار کهن که با امر کشاورزی و دامدای در آسیای غربی مربوط است، در همه پهنه فرهنگی آسیای غربی، از سند و ماوراءالنهر تا مصر و یونان وجود داشته است. مدارک و اسناد ما در باره بین‌النهرین، آسیای صغیر، سوریه، یونان و مصر فراوان است.^(۲) ولی مدارک مربوط به شرق بین‌النهرین، یعنی نجد ایران، دره سند و ماوراءالنهر، در حد کمال گروه غربی نیست، اما، به هر حال گویای ماجراست. علت عمومیت چنین آیینی را در این پهنه فرهنگی باید در نوعی رابطه بسیار کهن جوامع کشاورز و دامدار این پهنه با یکدیگر و در نوعی محیط زیست عموماً شبیه به یکدیگر دید. در بخش عظیمی از غرب آسیا، در فصولی از سال باران‌ها متوقف می‌شود و باعث بر خاک افتادن گیاه می‌گردد، تا دوباره فصل بارش آغاز شود و گیاهان مجدداً سر از خاک برآورند و زندگی را از نو آغاز کنند. انعکاس این جریان مکرر طبیعت در تفکر اسطوره‌ای، به صورت الهه مادر یا همسری آسمانی در آمده است که اغلب سبب مرگ فرزند یا شوی آسمانی خویش می‌شود، و سپس، در پی گریستن‌های خویش، که همان باران‌های مجدد است، فرزند یا همسر خویش را باز می‌یابد. گمان می‌رفت که شرکت و یاری مردم در عزاداری و گریستن‌های الهه آب در مرگ فرزند، یا شوی خویش، به بازگشت این ایزد برکت بخشنده از جهان مردگان یاری می‌رساند. در این مراسم

۱. برای مطالعه در این باره نک. به کتاب‌های یادداشت ۱۷.

۲. در این باره نک:

Cumont, F., *The Oriental Religions in Roman Paganism*, New York 1956.

که در طی فصول مناسب به یکایک این سرزمین‌ها و آیین‌های عزاداری خدای شهید شونده در آنها پرداخته است.

خود آزاری، زخم بر خویش زدن و نمایش‌های غم‌انیز که گویای مرگ آن خدای نباتی برکت بخشنده بود، رواج داشت، و سپس چون ایزد برکت بخشنده باز می‌آمد، سال نو آغاز می‌شد. جشن‌ها برپا می‌داشتند و شادی‌ها می‌کردند. اگر مردم در چنین مراسمی به کمال شرکت نمی‌جستند، گمان می‌رفت که برکت از کشت و دام و همه تولید برود، و به عکس، شرکت درست مردم در عزاداری و جشن‌های بعدی سبب تسجیل این جریان مکرر طبیعت خواهد شد.

طبعاً، این اسطوره و آیین در هر سرزمین، در محدوده جغرافیایی فرهنگ آسیای غربی، به صورتی در آمده بود. از آیین ایزیس و ازیریس در مصر و آیین دیونیسوس در یونان گرفته، تا آیین سیاوش در ماوراءالنهر و خراسان بزرگ و داستان راماینه در هند، ما با انواع و اشکال این اسطوره و آیین روبه‌روایم.

ظاهراً در نجد ایران و دره سند و به ویژه در ایران که تمایل عمومی بر فرود آوردن گروهی از خدایان آسمانی به زمین و تبدیل اساطیر خدایان به حماسه‌های شاهان و پهلوانان بود، رامه و سیاوش از جهان خدایی به جهان انسانی درآمدند. سیاوش به کلی شکلی انسانی گرفت و فرزند کیکاوس و پدر کیخسرو شد، در حالی که در دره سند، رامه، در پی یکی از پیکرگرفتن‌های ویشنو، صورت انسانی می‌یابد و به شکل رامه ظاهر می‌شود.

در هند، چون ویشنو، خدای خورشیدی، به صورت رامه ظاهر می‌شود، به صورت شاهزاده‌ای در سرزمین ایودھیا^(۱) درمی‌آید، تا خلیقات مردم را از طریق پند و اندرز و نمونه زندگی خویش اصلاح کند.^(۲)

شاه دشرتهه^(۳) به دومین همسر خود قول داده بود که هرگاه همسرش آرزویی را که در دل دارد، بیان کند، وی آن آرزو را برآورده سازد.

زمان بسیاری گذشت، شاه پیر و کور شد و تصمیم گرفت رامه، پسر بزرگ خود، را که از همسر نخستین داشت، بر جای خویش، بر تخت بنشانند. اما همسر

1. Ayodhyá

۲. برای مطالعه روایت فارسی این داستان نک. رامایان، کتاب مقدس هندوان به کوشش عبدالودود اظهر دهلوی، تهران ۵۱-۱۳۵۰، دو جلد.

3. Dasharatha

دوم به شاه گفت که آرزومند است تا پسر خود وی، بهرته^(۱)، به سلطنت رسد و رامه برای چهارده سال رانده شود. بدین‌گونه بود که رامه با همسرش سرزمین پدری را ترک کردند تا پس از چهارده سال بازگردند. رامه مظهر اطاعت، دلاوری، نرمی خلق و ثبات رأی بود. او به هر کجا می‌رفت، در پی گام‌هایش گیاهان می‌رست و گلها می‌شکفت.

کاوس شاه نیز در میان همسران خود دو همسر داشت که یکی مادر سیاوش بود و دیگری سودابه همسر سخت‌محبوب وی. سیاوش مظهر نجابت، دلاوری، اطاعت، نرمی خلق و ثبات رأی بود و می‌بایست جانشین پدر گردد. اما عشق سودابه به وی، که با اصل روایت بین‌النهرینی نزدیک‌تر است، سبب شد که شاهزاده‌کیانی عملاً از سرزمین‌اش طرد شود.

در هر دو داستان، هر دو شاهزاده به نبرد قدرتی بیگانه می‌روند و پیروز می‌شوند. در داستان رامینه، رامه سرانجام باز می‌گردد. در روایت ایرانی سیاوش کشته می‌شود، ولی کیخسرو که صورت حیات مجدد سیاوش را دارد، به ایران باز می‌گردد و هر دو به سلطنت می‌رسند. سبز شدن گیاهان در پی گل‌های رامه و رویدن گیاه از خون سیاوش معرف ذات ایزدی و برکت بخشندگی ایشان است. طبعاً، دو داستان تفاوت‌هایی با یکدیگر و با نمونه‌های بین‌النهرینی و آسیای غربی خویش دارند، ولی این امر در وام‌دهی و وام‌گیری فرهنگی امری طبیعی است. نمونه‌های دیگر آسیای غربی نیز با هم دقیقاً یکسان نیستند. در این دو داستان همسران دوم شاهان مظهر الهه آب، دو شاهزاده مظهر خدای نباتی، طرد شدنشان مظهر مرگ خدای نباتی برکت‌بخش و سلطنت مجددشان حیات مجدد خدای یاد شده است.

در این میان، جالب توجه نام سیاوش است و ارتباط آن با موضوع مرگ و زندگی مجدد خدای نباتی. نام سیاوش در اوستا دارای دو جزء است: «سیاوه» به معنای سیاه و «ارشن» به معنای مرد، قهرمان و خرس. بدین ترتیب می‌توان سیاوش را مرد سیاه یا قهرمان سیاه هم معنا کرد. این معنا با داستان مرگ و حیات

1. Bharata

مجددش می خواند. زیرا رنگ سیاه چهره او نمایش بازگشت وی از جهان مردگان است. اگر توجه نیم که آیین مرگ و حیات سیاوش به قبل و بعد از نوروز می افتاده است و به یاد آوریم که ما به هنگام نوروز نمایش های حاجی فیروز را برپا می داریم که مردی سیاه چهره با جامه سرخ به سرود و پایکوبی می پردازد، می توانیم توجیهی عینی نیز برای معنا کردن نام سیاوش داشته باشیم. حاجی فیروز، در واقع در اصل سیاوشی است که پیروز از جهان مردگان بازگشته است. جامه سرخ او حیات مجدد او و چهره سیاهش مظهری از مرگ و بازگشتش از جهان مردگان است.

اگر توجیهات ما درست باشد، دیده می شود که داستان سیاوش و کیخسرو هم اساطیری است، فقط به عکس روایات دیگر پیشدادی و کیانی، این روایت اصلی بومی و بسیار کهن تر دارد و هند و ایرانی نیست و دقیقاً با اسطوره و آیین شهادت خدای نباتی در فرهنگ آسیای غربی مربوط است به شکلی ویژه که در شرق نجد ایران و دره سند وجود داشته، دیده می شود.

این گونه آیین های شهادت، به اشکال گوناگون، هنوز هم در نجد ایران وجود دارد که با روایاتی دیگر، گاه تاریخی و دینی، مربوط گشته، گاه به کلی بن اساطیری خویش را از دست داده، و گاه همچنان اساطیری مانده است.^(۱)

داستان رفتن سیاوش به توران زمین، دوستی با افراسیاب، ازدواج با دختر وی، و ساختن کنگ دژ و سیاوش گرد محتملاً ربطی به اسطوره و آیین بین النهرین ندارد، گرچه مرگ سیاوش و رویدن گیاهی از خون وی داستان کیخسرو عملاً جزئی از بخش اول روایت سیاوشی است.

نیز ناگفته نماند که سلطنت پرتقوای کیخسرو و فرمانروایی بی خردانه کاوس در شاهنامه دو الگوی سلطنت در فرهنگ ما است، و قرار گرفتن این دو الگو در کنار هم، در شاهنامه، نمونه ای از روش آموزش غیر مستقیم و بسیار مؤثر الگوهای رفتاری در ادبیات ما است.

۱. از نمونه ای شگفت بازمانده این آیین آن مراسمی است که بانو سیمین دانشور در اثر خود سووشون یاد می کند که در سرزمین فارس برگزار می شده است.

نفرت فردوسی از الگوی کیکاوسی و ستایش وی از الگوی کیخسروی نشانه روشنی است که فردوسی به مطلق سلطنت نمی‌اندیشد، بلکه او فقط به نمونه پرتقوای آن نظر دارد و آن را می‌ستاید.

۲-۲. از لهراسپ تا گشتاسپ

در ادامه کار کیانیان، و مجزا از ایشان، در اوستا تنها از دو کیانی دیگر سخن می‌رود، که یکی لهراسپ و دیگری گشتاسپ، پسر او است. ام در اوستا، از میان او دو، فقط گشتاسپ است که ظاهراً به سلطنت می‌رسد و لهراسپ نقشی جز پدر گشتاسپ بودن بر عهده ندارد. همچنین باید یادآور شد که از جانشینان گشتاسپ، که در ادبیات پهلوی و فارسی ظاهر می‌شوند، در اوستا خبری نیست، و ماجراهای بهمن، هما، دارا (داراب) و دارای دارایان و اسکندر از اضافات بعدی به مجموعه روایات سنتی است. از اسفندیار نیز با صفت دلیر تنها دو بار در اوستا سخن می‌رود، ولی از مرگ او به دست کسی یاد نمی‌شود.

این اطلاعات اوستایی می‌رساند که در عصر تدوین یشت‌های اصلی اوستایی هنوز داستانهای مربوط به لهراسپ و اسفندیار شکل نهایی به خود نگرفته، و گشتاسپ اوستایی نیز با گشتاسپ شاهنامه که قهر می‌کند، به روم می‌رود، با کتایون دختر قیصر ازدواج می‌کند، اژدها می‌کشد و بعدها باز می‌گردد و به سلطنت می‌رسد و... بسیار متفاوت بوده است.

گشتاسپ شاهنامه حتی با گشتاسپ نوشته‌های پهلوی نیز متفاوت است. در حالی که گشتاسپ در متن‌های اوستایی و پهلوی سخت ستایش شده است، در شاهنامه شخصیت محبوبی به شمار نمی‌آید.

اما اهمیت گشتاسپ در اوستا و پهلوی به سبب حمایتی است که وی از زرتشت پیامبر و دین او کرده؛ و شاید به همین سبب، بتوان باور کرد که در وجود گشتاسپ، ما با نخستین شخصیت تاریخی در شاهنامه روبه‌روایم؛ شخصیتی تاریخی که در شاهنامه در پی جذب داستانهای غیر تاریخی بسیار به گرد خود، در سیلاب حماسه‌سرایی غرق شده است.

در نوشته‌های پهلوی، به ویژه در فصل یاد شده بندهش، سخن از سلطنت

لهراسپ آغاز می‌شود و در یادگار زبیران که اثری پهلوی، بسیار کهن و درباره جنگ ایرانیان با ارجاسپ تورانی است، از دلیری‌های اسفندیار در راه دین یاد می‌شود. ولی سنت زرتشتی چه درباره لهراسپ و چه درباره گشتاسپ و اسفندیار همچنان تهی از داستانهایی است که در شاهنامه می‌بینیم. از جمله، حتی اشاره‌ای هم به نبرد رستم و اسفندیار وجود ندارد، مگر موردی در اثری پهلوانی اشکانی به نام درخت آسوری، که ربطی به ادبیات دینی زرتشتی ندارد و درباره آن پس از این سخن خواهیم گفت.

۲-۳. از بهمن تا اسکندر

می‌توان باور داشت که روایات حماسی بهمن تا اسکندر نیز، به احتمال زیاد، در همان سرزمین بلخ، در بخش شرقی نجد ایران، و نه در غرب، یعنی پارس، تدوین یافته و به روایات گشتاسپی افزوده شده است. چنین امری می‌بایست محتملاً پس از عصر هخامنشیان انجام یافته باشد، زیرا، اولاً چنانکه ذکر شد، در اوستای جدید که حداکثر در اواسط عهد هخامنشی شکل گرفته، از این چند شخصیت واپسین کیانی یادی نشده است؛ و ثانیاً، سخن گفتن از دارای دارایان و اسکندر بایست پس از وقوع آن شکست موحش صورت گرفته باشد. در این بخش، دارای دارایان و اسکندر، گرچه در شاهنامه در هاله‌ای از داستانها و روایات غیر تاریخی پوشیده شده‌اند، اما شخصیت‌هایی واقعی دارند. ولی وقایع دیگر این بخش کلاً غیر تاریخی است، و تنها ممکن است ذکر نام اردشیر درازدست در این بخش ربطی به تاریخ هخامنشی داشته باشد.

نکته جالب توجهی که باید حتماً در این فصل بدان اشاره کرد، داستان داراب است. طرد شدن، بر آب نهاده شدن و پرورده شدن وی توسط گازی تهیدست، همه حکایت از برخاستن پهلوانی، یا شاهی سر سلسله، یا پیامبری می‌کند که ما در بخش ۱-۲-۱-۲ از آنها یاد کردیم، که خود بن‌مایه‌ای مهم در حماسه سرایی است.

اما داراب و داستان‌های مربوط به او در شاهنامه، چنان شاه یا پهلوان

بزرگی را به نشان نمی‌دهد. این انتظار را داستان داراب‌نامه طرطوسی است که برآورده می‌کند. در این اثر با داراب شگفت‌آوری روبه‌روایم که نشانی از او در شاهنامه نیست. به ویژه سفر دریایی داراب و سفر او به سرزمین‌های دور و پهلوانی‌ها که در این سفرها از خود نشان می‌دهد، از داراب رستم دیگری می‌سازد، و گویی فردوسی به عمد پهلوانی‌های داراب را کنار گذاشته و بر آن بوده است که شاهنامه نه تنها جایی برای گرشاسپ، بلکه جایی برای هیچ پهلوانی جز رستم ندارد، مگر آنان که به هر نحو، از او شکست می‌خورند. وجود چند پهلوان که هر یک با دیگری برابری کند و در زمانی دیگر زندگی کند، وحدت اثر را از میان می‌برد. در اطراف فردوسی داستان‌های پهلوانی بسیاری وجود داشته است. حتی گرشاسپ‌نامه نیز مبتنی بر روایاتی است که به احتمال زیاد فردوسی از آنها با خبر بوده، ولی فردوسی از این میان تنها رستم را برگزیده و او را از عصر منوچهر پیشدادی تا گشتاسپ کیانی تا حدود هفت صد سال زنده نگاه داشته است، تا در کار شاهنامه گرفتار چند پهلوان نگردد. رستم محور شاهنامه است.

در این بخش شاهنامه مجدداً به تفاوتی دیگر میان اثر فردوسی و روایات زرتشتی برمی‌خوریم، و آن شخصیت اسکندر در شاهنامه و تفاوت آن با متن‌های زرتشتی است.

در سراسر ادبیات زرتشتی، چه پهلوی، چه فارسی، اسکندر گجسته (ملعون)، رومی و بیگانه‌ای است که ایران را به ویرانی می‌کشد و نوشته‌های زرتشتی را می‌سوزاند، اما در شاهنامه او شاهزاده‌ای است ایرانی و به کلی متفاوت با اسکندر منفور نوشته‌های زرتشتی.

این امر خود دلیل دیگری است که فردوسی در تدوین شاهنامه دنباله‌رو سنت زرتشتی نیست؛ و ضمناً این نکته را روشن می‌سازد که شکست ایران از اسکندر و حکومت سلوکیان ایران چنان مسأله‌ای تلخ و شوم بوده و چنان به غرور مردم ما برخورد کرده است، که یا می‌بایست آن را با همه شومی و تلخی‌اش به یاد سپرد، یا به کلی فراموش کرد. روایات زرتشتی راه تلخ حقیقت را

پذیرفتند، ولی روایات عامه راه آسان‌تر و آرام‌بخش‌تر را دنبال کردند، پذیرفتند که اسکندر بیگانه نبود، و ما در واقع، از مستی یونانی شکست نخوردیم.. از این گذشته، فردوسی در پایان شاهنامه از شکست تلخ دیگری به تفصیل یاد می‌کند؛ و او خود را قادر نمی‌بیند دوبار بر چرخ گردون تفو کند. همان‌طور که نمی‌توان در شاهنامه دو رستم داشت در یک اثر حماسی نیز نمی‌توان دو شکست مهلک را پذیرفت.

۲-۴. اشکانیان و ساسانیان

پیش از آنکه به روایات سیستانی درباره زال و رستم بپردازیم، بهتر است دیگر بخش‌های شاهنامه را مرور کرده باشیم تا با فرصت کافی، پایان‌گفتار را به زال و رستم اختصاص دهیم.

در شاهنامه اشاره چندانی به اشکانیان نرفته است. منابع تاریخی شرقی: پارسی و عربی، که بر اساس منابع عهد ساسانی فراهم آمده‌اند، مطلبی جدی درباره اشکانیان ندارند؛ اما روایات مربوط به ساسانیان، چه به صورت تاریخی و چه به صورت افسانه‌ای فراوان بوده است و ما افسانه‌های فراوانی درباره اردشیر، شاپور، بهرام‌گور، و خسرو پرویز، از آغاز، میان و پایان عصر ساسانی در دست داریم. فردوسی، تا آنجا که توانسته، از این روایات غیر تاریخی، یا شبه تاریخی، استفاده کرده است و تاریخ این دوره را از خشکی یک اثر تاریخی خارج کرده و به مرز حماسه‌سرایی رسانده؛ و این مرزی است که به مذاق ایرانیان خوش‌تر از ذکر حقیقت می‌آید.

در مجموع، می‌توان گفت که داستان‌های اردشیر و گلنار، اردشیر با دختر اردوان و زادن شاپور و طرد دختر اردوان، عاشق شدن مالکه دختر طائر عرب بر شاپور، رفتن شاپور به رم، بسیاری از هنرنامه‌ها و افسانه‌های مربوط به بهرام‌گور، انوشیروان خسرو، بزرگمهر وزیر، و خسرو پرویز، همه و همه، در محدوده روایات حماسی قرار دارد و اصولاً معلوم نیست که این‌گونه روایات، مگر داستان‌های اردشیر و شاپور، در خدای نامه عهد ساسانی هم موجود بوده

است یا نه.

۲-۵. نتیجه

بدین ترتیب، می‌توان نتیجه گرفت که استخوان‌بندی بخش اصلی حماسه سرایی در ایران همان اساطیر کهن هند و ایرانی است، که در ایران از مرز اساطیر خدایی بیرون آمده و شکلی شبه تاریخی به خود گرفته است. درست است که کهن‌ترین منبع اطلاعاتی ایرانی درباره این شخصیت‌ها اوستا است که احتمالاً به سرزمین بلخ، در شرق نجد ایران، تعلق دارد، اما بعید است که شاهان پیشدادی و کیانی، با چنین سابقه هند و ایرانی در میان دیگر اقوام ایرانی، و از جمله اقوام بخش غربی نجد ایران، گمنام بوده باشند. واقعاً باور کردنی نیست که پارت‌ها، مادها و پارس‌ها مثلاً جمشید را، با همه عظمتی که در تفکر هند و ایرانی دارد، نمی‌شناخته‌اند و فقط در شرق نجد ایران، در بلخ معروف بوده است.

همان‌طور که اهوره‌مزدا و ایزدان ایرانی چه قبل و چه بعد از ظهور زرتشت، در سراسر سرزمین‌های ایرانی‌نشین، با تفاوت‌هایی محلی و جزئی، پرستش می‌شده‌اند، و وحدتی کلی در مسائلی دینی در پهنه جغرافیایی نجد ایرانی وجود داشته است، می‌توان باور کرده کلیات حماسی مشترکی نیز وجود داشته است که، بنا به سنت، به صورتی شفاهی، سینه به سینه، نقل می‌شده؛ و اوستا فقط کهن‌ترین منبع مکتوب ما در باره این روایات بوده است و نشان می‌دهد که در آن مرحله کهن این روایات هنوز شکلی نهایی نیافته بوده‌اند و هنوز اثری حماسی چون شاهنامه پدید نیامده بوده است، حتی هنوز صورت خداینامه‌ای منعکس در ادبیات زرتشتی پهلوی را نیز نداشته‌اند.

در واقع، وجود این روایات در اوستا تبلور مرحله‌ای از پدید آمدن و رشد حماسه سرایی در ایران است که سرانجام، عمدتاً با شاهنامه فردوسی شکل نهایی خود را می‌یابد.

وجود تفاوت‌هایی جدی میان مطالب شاهنامه با اوستا در زمینه روایات

حماسی دلیل استواری است بر زندگی و رشد مستقل روایات حماسی از مرکز دینی زرتشتی؛ و باید باور کنیم که از همان ایام کهن، در کنار روایاتی که به نوشته‌های دینی اوستای جدید و سپس پهلوی راه یافته، روایات بسیار دیگری در ایران رایج بوده، یا به وجود آمده، و این حیات و تحول حماسه‌ها از اختیار و نظارت محافل زرتشتی به دور بوده است.

۲-۶ از سام تا زال و رستم

پهلوان بزرگ و نام‌آور ادبیات اوستایی و پهلوی گرشاسپ است. او از سویی چنان اهمیت دارد که یکی از سه بخش فرّه جمشید به اومی رسد، و در میان مردم زورمندترین انسان می‌گردد، ازدهای شاخدار را می‌کشد، گندروه زرین پاشنه را که به تباه کردن جهان برخاسته بود، از میان می‌برد بسیار دلآوری‌های دیگر می‌کند، و از سوی دیگر، در ادبیات پهلوی، حتی در پایان جهان نیز نقشی مقدس برعهده دارد و ضحاک از بند رسته را نابود می‌سازد و بنابراین، از جاودانان است. اما او، ضمناً به سبب کشتن آتش، پسر اورمزد، گناهکار و محکوم نوشته‌های پهلوی است.

به عکس ستایشی که در سراسر ادبیات اوستایی و پهلوی از گرشاسپ می‌شود، وی در شاهنامه جایی ندارد! به همین ترتیب نیز، با وجود آن که شاهنامه سراپا پر از یاد رستم است، ادبیات اوستایی مطلقاً از او یاد نمی‌کند و در نوشته‌های پهلوی گاهی، و در فصل معروف بندهش تنها یک بار، از رستم یاد می‌رود؛ زال که جای خود دارد، یعنی اصلاً جایی ندارد! حتی در چهارداندسک اوستایی از دست رفته، که رئوس مطالبش در دینکرد پهلوی آمده، ذکری از زال و رستم نرفته است.

اما، چنانکه می‌دانیم، از عصر منوچهر پیشدادی تا بهمن کیانی، زال و رستم مهم‌ترین نقش‌ها را در شاهنامه دارند و، در واقع، محور وقایع شاهنامه به شمار می‌آیند. به قول سلطان محمود، همه شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث

رستم؛^(۱) ولی اوستا و متن‌های پهلوی تهی از داستان‌های او است، و به احتمال بسیار زیاد و منطقاً حتی خداینامه هم تهی از داستان‌های او محتملاً ذکر نام او بوده است. زیرا این ظاهراً سنت مقدس اوستا است که در متن‌های پهلوی و، به حدس قریب به یقین، در خداینامه هم دنبال شده است. خدای نامه نمی‌بایست سنتی مستقل از اوستا و پهلوی داشته بوده باشد، چون تنظیم‌کنندگان آن موبدان زرتشتی بوده‌اند.

اما چرا اوستا از داستان‌های زال و رستم تهی است؟

علت آن را نمی‌توان دشمنی زرتشتیان با رستم دانست. این دلیلی به‌خردانه نیست. در متون اوستایی و پهلوی از دشمنان بسیار سخنان رفته است که معروف‌ترین آنان ضحاک و افراسیاب‌اند، و کمترین ایشان ارجاسپ تورانی، دشمن دین زرتشت و کشنده زرتشت در آتشکده بلخ، است، پس چگونه می‌توان رستم را که، بنا به شاهنامه، این همه خدمت به بقای ایران کرده است، فراموش کرد؟ جدال او با اسفندیار خود کمتر بر مسائل دینی و بیشتر بر مسائل شخصی استوار است و ربطی چندان با دین زرتشتی ندارد. دلیل منطقی برای یاد نشدن از رستم در متن‌های اوستایی، مقدم بودن عصر اوستا بر عصر تدوین داستان‌های زال و رستم است. در حالی که تدوین یشت‌های اوستایی حداکثر، اواسط عصر هخامنشیان به انجام رسیده است، داستان‌های زال و رستم، به دلایلی که بعداً خواهد آمد، باید به احتمال بسیار، در حوالی میلاد مسیح شروع به شکل گرفتن و تلفیق یافتن با روایات پیشدادی نجد ایران دیگر مرکز دین زرتشت نیست. در این عصر، چنانکه خواهد آمد، بلخ مرکزی بودایی است و دولت بودایی کوشانیان بر بخش اعظم این منطقه حاکم است و سکایان در زابل و سیستان مستقرند. در این عصر روحانیت زرتشتی محتملاً به بخش غربی نجد ایرانی، به

۱. «و حدیث رستم بر آن جمله است که بوالقاسم فردوسی شاهنامه به شعر کرد، و بر نام سلطان محمود کرد و چندین روز همه برخواند. محمود گفت هم شاهنامه خود هیچ نیست مگر حدیث رستم، واندر سپاه من هزار مرد چون رستم هست. بوالقاسم گفت زندگی خداوند دراز باد، ندانم اندر سپاه تو (متن: او) چند مرد چون رستم باشد؛ اما این را دانم که خدای تعالی خویشان را هیچ بنده چون رستم دیگر نیافرید. این بگفت زمین بوسه کرد و برفت.»

ویژه فارس، منتقل شده است.

بدین ترتیب، هنگامی که در بخش شرقی نجد ایران روایات سیستانی با روایات سنتی، و رایج ایرانی، که اختصاص و انحصاری هم به زرتشتیان نداشته، می‌آمیزد و تلفین می‌شود، در بخش غربی نجد ایران، و به ویژه در پارس، روحانیون زرتشتی، چنان که بایست، به مندرجات مقدس اوستایی خود پایبند مانده بوده‌اند و بسیار طبیعی است که حاضر نبوده‌اند محتوای مقدس آن را با هیچ روایت محلی و غیر محلی بیامیزند و عنصری بیگانه را با آن تلفیق کنند، که این گناهی عظیم بود. حتی اگر فرض کنیم که بلخ در این دوره همچنان مرکز زرتشتیان بوده است، باز هم مسأله فرق نمی‌کند و تعصب عقیدتی به همان‌گونه عمل می‌کند و مانع وارد شدن مطالبی تازه به کتاب مقدس دینی می‌گردد.

اما ممکن است گفته شود که اگر چنین است، پس چگونه زرتشتیان داستان‌های لهراسپ و گشتاسپ را بر اوستا افزوده‌اند، و از داستان‌های بهمن تا اسکندر در نوشته‌های پهلوی یاد شده است؟ در پاسخ باید گفت که اولاً ذکر لهراسپ و گشتاسپ و اسفندیار در اوستای موجود هم زمان با تدوین یشت‌ها بوده جزئی از آنها است؛ ثانیاً، زرتشتیان آن قدر صادق بوده‌اند که ذکر نام آنان را در اوستا با روایات قبلی کیانی نیامیخته‌اند؛ و ثالثاً، روایات لهراسپ و گشتاسپ در اوستا رنگ حماسی ندارد و بیشتر روایاتی است مقدس و دینی که تاریخ آغازین دین زرتشت را بیان می‌کند.

روایات بهمن تا اسکندر هم که در اوستا نیامده، روایاتی عمومی و نه دینی است و در چشم زرتشتیان و حماسه‌سازان دنباله تاریخ گذشته است؛ ولی چون زمان تدوین آنها بعد از عصر هخامنشی بوده، دیگر وارد متن‌های اوستایی نشده است؛ و قابل ذکر است که در نوشته‌های پهلوی، این بخش نیز تهی از روح حماسی است و تداخلی و تلفیقی هم با دوره پیشدادی و کیانی مقدم و با داستان‌های زال و رستم نیافته است، و این کیفیت است به کلی متفاوت با تلفیق این روایات با روایات قبلی و روایات زال و رستم در شاهنامه در مجموع باید معتقد شد که این تلفیق شاهنامه‌ای ظاهراً کار زرتشتیان نیست و تنها از عهده

کسانی بر می آمده است که می توانسته اند بی تعصبی دینی به این روایت نگاه کنند و فارغ از آن به داستان پردازی و عملاً به تدوین نهایی حماسه های ایرانی مشغول باشند. آنان توانسته اند از مجموع روایات کهن که در نزد همه ایرانیان معروف بوده، و منحصر به زرتشتیان نمی شده، یعنی روایات مربوط به پیشدادیان و کیان، و تلفیق آنها با روایات سیستانی و زابلی که سرشار از داستان های عاشقانه و دلاوری ها بوده، مجموعه ای حماسی و زیبا پدید آورند. اما دلایل ما بر این تلفیق روایات سیستانی و بلخی قبل از قرن چهارم هجری، یعنی عصر فردوسی، علاوه بر منطقی به نظر رسیدن امر، مبتنی بر چند شاهد، هر چند اندک است.

در متن درخت آسوری، که اثری شعری به زبان پهلوانی اشکانی غیر زرتشتی است^(۱) و در طی ایام ساخت زبانی و شعری آن صدمات بسیار دیده است، و این خود دلیل کهنگی آن به شمار می آید، یک بار با نام رستم و اسفندیار در کنار هم روبه رو می شویم (بند ۴۱)، آنجا که سخن از نشستن ایشان بر پیل ها و کارزار است. در این بند ظاهراً از نبرد آن دو با یکدیگر سخن می رود و بر می آید که آنان همتا و هم رزم یکدیگر شمرده شده اند. گرچه نمی توان با قطعیت این معنا را تأیید کرد، اما به هر حال، این واقعیت که نام آنان چنین با هم ذکر شده، خود معرف نوعی پیوند داستانی میان این دو است. ارتباطی که در شاهنامه به خوبی ظاهر می شود. ما همچنین از وجود کتاب مستقلی به نام داستان رستم و اسفندیار در صدر اسلام با خبریم، و می دانیم که مردی مکی در عصر حضرت محمد (ص) آنچه را که در سرزمین فرات راجع به رستم و اسفندیار شنیده بود، در مکه برای مردم حکایت می کرد.^(۲)

مورد دیگر که وجود این تلفیق را قبل از قرن چهارم هجری اثبات می کند فصل یاد شده بندهش: «گزندی که هزاره هزاره به ایرانشهر رسد». اثری که محققاً در حدود قرن دوم هجری تألیف شده است. در این فصل، هنگامی که از گرفتاری

۱. نک. ی. ۱۲.

۲. حماسه سرایی در ایران، صص ۴۴-۴۵.

کاوس در هاماوران سخن می‌رود، چنین آمده است که «چون کاوس گرفتار شد، رستم از سیستان (سپاه) آراست و هاماورانیان را گرفت، کاوس و دیگر ایرانیان را از بند گشود، با افراسیاب به اولای رودبار که ساهان خوانند، کارزاری نو کرد. از آن جای (وی را) شکست داد. بس کارزار دیگر با (وی) کرد تا (او را) بسپوخت، به ترکستان افکند، ایرانشهر را از نو آبادان کرد.»^(۱)

این تنها موردی است که از رستم و تلفیق داستانهای او با روایات کهن‌تر، در بندهش یاد شده و شاید بلندترین متن پهلوی دربارهٔ او است. همین متن قرن دوم هجری می‌رساند که داستان‌های رستم در صدر اسلام چنان عمومیتی یافته بوده است که حتی بدین متن پهلوی که ظاهراً متکی بر مطالب خداینامه هم هست، به طریقی غیر سنتی راه یافته، گرچه از همهٔ روایات رستم فقط همین یک روایت را در بندهش می‌بینیم.

شاید دقیق‌تر باشد بگوییم که اگر نه همهٔ روایات سیستانی، دست کم بخشی از این روایات در دوره‌ای قبل از اسلام، یا حتی از عصر تصنیف متن درخت آسوری با روایات بلخی درآمیخته بوده است، و در طی ایام این تلفیق افزون‌تر و افزون‌تر شده است. زمان تألیف درخت آسوری باید دست کم به اوائل عهد ساسانی برسد.

اما آنچه شاهنامه را ب‌اروایات سنتی و مقدس زرتشتی متفاوت می‌سازد، فقط فقدان داستان‌های زال و رستم در اوستا و پهلوی نیست. تبدیل کیومرث به نخستین شاه، حذف داستان‌های مشی و مشیانه، تغییراتی در داستان جمشید، جمع کردن چند روایت در به وجود آوردن داستان ضحاک، به جای اژی‌دهاک کهن، تغییر دادن کامل شخصیت کاوس اوستایی و پهلوی، و تلفیق داستان‌های زال و رستم با روایات پیشدادی و کیانی و با داستان گشتاسپ، اسفندیار و بهمن. شاهنامه را از اوستا و پهلوی چنان متفاوت ساخته است و چنان تغییری کیفی بدان روایات داده است، که به کلی اثری متفاوت با آنها است؛ و این تحول و تغییر کیفی باید سابقه‌ای دراز داشته باشد.

۱. بند هش، ص ۱۴۰

۲-۶-۱. برای شناخت سابقه این تحول کیفی باید با جغرافیای تاریخی بخش شرقی نجد ایران و نواحی اطراف آن، یعنی ماوراءالنهر و دره سند، از بعد از اسکندر تا اواخر عهد ساسانیان آشنا شد. زیرا این همان عصری است که سرزمین‌های شرقی نجد و اطراف آن از چنان شرایط سیاسی و فرهنگی منحصر به خود و تجربه‌ای تکرار ناشدنی بهره‌مند گردیده‌اند، تجربه‌ای که بقیه نجد ایران از آن بی‌بهره بوده است؛ و این عصر و این تجربه بر سراسر تاریخ فرهنگی این منطقه و همه ایران تأثیرگذارده است.

نجد ایران از شرق هندوکش، از مرزهای پامیر و قره‌قروم در خاور تا به کوه‌های زاگرس در باختر ادامه دارد. رودهای دجله و فرات در غرب، آموی و سیردریا در شمال شرق، و رود سند در جنوب شرقی آن از دیرگاه موجود تمدن‌های بزرگ بوده‌اند، و نجد ایران به سبب موقعیت جغرافیای خاص خود، مرکز تلاقی این سه فرهنگ عمده باستانی در این منطقه جهان بوده است. اما می‌توان با اطمینان یادآور شد که نفوذ فرهنگی بین‌النهرینی در پهنه این نجد، در هزاره‌های سوم، دوم و اول پیش از مسیح بیش از نفوذ دیگر فرهنگ‌ها بوده است، زیرا همین فرهنگ خود تحول بخشنده فرهنگ‌های نجد ایران، ماوراءالنهر و سند بوده است.

طبعاً این ارتباط فرهنگی نجد ایران، ماوراءالنهر و دره سند با بین‌النهرین بدین معنا نیست که یکپارچگی فرهنگی بین‌النهرینی بر سراسر منطقه فرمانروا است. حتی عیلام که در جوار بین‌النهرین قرار داشت عمیقاً مسحور آن تمدن بود، مشخصه‌های فرهنگی خویش را از دست نداد.

آریاییان که از حدود ۱۵۰۰ تا ۱۲۰۰ پیش از مسیح، از طریق آسیای میانه و هندوکش، به سند رسیدند، و در حدود ۱۰۰۰ پیش از مسیح، عمدتاً از همان طریق، به نجد ایران وارد شدند، به زودی زیر تأثیر آیین‌ها و عقاید بومیان دره سند و نجد ایران، که متمدن‌تر از آریاییان بودند، قرار گرفتند و انقلابی عظیم در ترکیب خویشکاری خدایان و آیین‌های هند و ایرانی پدید آمد. از جمله، در زیر

تأثیر الگوهای کهن و به وام گرفته بین‌النهرینی و بومی، دو گروه خدایان خیر هند و ایرانی، بر اساس نظام الهی خیر و شری که در فرهنگ آسیای غربی کهن وجود داشت، تبدیل به دو گروه خدایان خیر و شر شد؛ و به یاد آوریم که خدایان شر در فرهنگ آسیای غربی از چنان قدرتی برخوردار بودند که حتی سبب وحشت خدایان خیر می‌شدند. در زمینه تحولات دینی آریاییان، همچنین می‌توان از فروپاشی فرمانروایی دوگانه میتره - ورونه در عقاید هند و ایرانی یاد کرد، که در برخورد با تمایلات و سیر یگانه پرستی رو به رشد در غرب آسیا، در هزاره اول پیش از مسیح، تبدیل به پرستش اهورامزدا، خدای یکتای زرتشتیان، در ایران و قدرت گرفتن ایندیره، و سپس برهما، در هند شد.

بسیاری تحولات عقیدتی و آیینی دیگر هم رخ داد، که از آن جمله است پذیرفته شدن اعیاد و آیین‌های بومی بهاری و پاییزی که در اصل متعلق به جوامع جهان فرهنگی آسیای غربی بود. آیین‌هایی که پیش از ورود آریاییان در بین‌النهرین و نجد ایران رایج بود. آیین نوروزی که در آغاز بهار انجام می‌یافت، جشنی عمومی به مناسبت بازگشت خدای برکت بخشنده از جهان مردگان بود؛ و در مرگ او، قبل از عید نوروز، عزاداری می‌کردند. آیین‌های عزاداری سیاوشی در ایران و پدید آمدن روایات حماسی مربوط به سیاوش در ماوراءالنهر و نجد ایران، و روایت حماسی راماینه در دره سند از اسطوره‌ها و آیین‌های عزاداری خدای برکت بخشنده نباتی ملهم است. در این باره، قبلاً سخن گفته‌ایم. (۲-۱-۲-۳).

جالب توجه است که با وجود ذکر مفصل اعیاد دینی، از عید نوروز در اوستا یاد نشده است. ظاهراً هنوز در این مرحله، این آیین بومی در دین زرتشت پذیرفته نشده بوده است، در حالی که روایات مربوط به سیاوش جایی در روایات حماسی زرتشتی پیدا کرده بود. اعیاد اوستایی ظاهراً اعیاد خاص زرتشتی است و ربطی به آیین‌های بومی ندارد. اما از دوره ادبیات میانه، سخن از نوروز بهاری می‌رود و این امر می‌رساند که عید نوروز اول بهار که در اصل عیدی بومی در بازگشت خدای نباتی از جهان مردگان بوده، در این دوره سنتی ایرانی

گشته است.

عید پاییزی نیز که در اساطیر بین‌النهرینی به مناسبت قتل تیامت، غول مادر نخستین، و ساختن جهان مادی از اندام‌های او توسط مردوخ برگزار می‌شد، و در هزاره اول پیش از مسیح، در بین‌النهرین با عید نوروزی در آمیخته بود، در نجد ایران همچنان در اول پاییز انجام می‌یافت و در دوره آمیختن فرهنگ بومی و آریایی در نجد ایران صورت نبرد فریدون و ضحاک را یافت که در روز مهر، ماه مهر برگزار می‌شد و مهرگان نام داشت.

البته، عقاید و برداشت‌های آریایی هندوان و ایرانیان یکسره در عقاید بومی حل نشد. بلکه سرانجام تلفیقی از این دو عامل پدید آمد که خود سبب جهشی فرهنگی و ایجاد فرهنگی والاتر شد. پدید آمدن دولت‌های عظیم ماد و هخامنشی در غرب ایران، که تحولی کیفی و عمیق در تاریخ آسیای غربی به شمار می‌آید، و ظهور زرتشت پیامبر در شرق ایران و بالاگرفتن دین یکتاپرستی و پرتقوای وی، که بارها و بارها از نظر شناخت وحدانیت الهی از ادیان هم‌زمان خود در بین‌النهرین برتر بود، همه نشانه‌های بارز این برخورد فرهنگ، تلفیق با یکدیگر و جهش حاصل از آن است.

در واقع، این قانونی عمومی است که بر اثر برخورد سازنده و تلفیق دو فرهنگ با یکدیگر، فرهنگی عظیم‌تر و جهش‌های فرهنگی، والاتری را می‌توان دید. فرهنگی که به درون پوسته خود بخزد و قادر به تغذیه اندیشه‌های تازه خودی و بیگانه نباشد، پویایی و سازندگی خود را از دست می‌دهد. فرهنگ سرزمین‌های هند، ایران و یونان سه نمونه بارز از تلفیق عمیق فرهنگی است.

پس از این مرحله تلفیق کهن اساطیر و آیین‌های بومی و آریایی در نجد ایران، بخش غربی نجد از برخورد جدی تازه و تلفیق فرهنگی دیگری تا فرا رسیدن اسلام بی‌بهره ماند، در حالی که بخش شرقی نجد ایران و ماوراءالنهر با به سر رسیدن دولت هخامنشی، عصری شگفت‌آور از تلفیق‌های فرهنگی را آغاز نهاد و بنیان فرهنگ درخشانی در آن سرزمین پای گرفت که نتیجه نهایی آن رشد عظیم ادبیات و علوم دوره اسلامی در آن منطقه و از جمله پدید آمدن شاهنامه در

خراسان بود.

برای روشن شدن مسأله باید نخست با موقعیت ویژه جغرافیایی این بخش شرقی، افغانستان امروزی، و ماوراءالنهر آشنا شد.

گرچه در زمان ما افغانستان و ماوراءالنهر را سرزمین‌هایی پرت افتاده می‌دانند، ولی تاریخ، به عکس، موقعیت مرکزی و مهم آنها را در قلب آسیای اثبات می‌کند. آسیای میانه واسطه‌ای است میان آسیای غربی، شبه‌قاره هند و آسیای خاوری، یعنی چین؛ و بدین روی، آسیای میانه در تاریخ گذشته و حال جهان چهارراهی مهم در این منطقه باقی مانده است. در ایام باستان، در پی پدید آمدن راه ابریشم چین و ادویه هند به غرب، بلخ مهم‌ترین مرکز تجاری به شمار می‌آمد، زیرا راه‌های تجاری هند، چین، رم و ایران، در تجارت جهانی، به این نقطه می‌رسید. کلیه لشکرکشی‌ها به سوی هند، که از شمال و غرب بود، باید از دره رود بابل می‌گذشت و به جلگه پیشاور و سند می‌رسید. وجود این شرایط و مرکزیت سیاسی، نظامی و اقتصادی این منطقه بود که تاریخ آن، به ویژه تاریخ بلخ، را سرشار از برخوردهای قومی و فرهنگی ساخته بود. اما اگرچه در پی ارتباطات وسیع فرهنگی، تمدنی عظیم در شرق نجد ایران به وجود آمد، به علت همان «چهارراه» بودن منطقه، این تمدن درخشان پیوسته در معرض تهاجمات اقوام عقب مانده آن سوی ماوراءالنهر نیز قرار داشت.

دیداری از موزه کابل نشان‌دهنده این همزیستی شگفت‌انگیز فرهنگ‌های بومی کهن، ایرانی، یونانی، هندی، سکایی و رومی است، که یکی پس از دیگری آمده، در کنار هم به سر برده، رشد کرده و دوره‌ای دراز، از قرن سوم پیش از مسیح تا قرن هفتم میلادی را در بر گرفته‌اند. طبعاً فرهنگی درخشان سرزمین شرقی نجد ایران و ماوراءالنهر به همین جا خاتمه نمی‌یابد، و پس از اسلام، در پی این برخورد تازه و آزادی‌های اجتماعی و فرهنگی چند قرن نخستین اسلامی و ترجمه آثار علمی هندی و یونانی و، سیلی از اندیشه‌های تازه متفکران و دانشمندان بزرگ از این منطقه برمی‌خیزد و سراسر ماوراءالنهر، بلخ، سیستان و خراسان را فرا می‌گیرد. در واقع، عظمت فرهنگی سرزمین‌های شرقی ایرانی در

چند قرن نخستین اسلامی از چنین سابقه فرهنگی و اجتماعی خاص بهره‌مند بوده است.

مسأله را با دقت پی‌گیری کنیم.

پای‌گرفتن دولت سلوکی در نجد ایران ۳۱۲ پ.م. تا ۱۳۵ پ.م. و استوار گشتن دولت یونانی بلخ، نخست در ماوراءالنهر و بلخ ۲۵۰ پ.م. و استوارگشتن دولت یونانی بلخ، نخست در ماوراءالنهر و بلخ ۲۵۰ پ.م. تا ۱۳۰ پ.م. و سپس در درهٔ سند ۱۹۰ پ.م. تا ۵۰ پ.م. به مرور باعث تأثیرات فرهنگی دیرپای یونانی در ایران شد.^(۱) اما وضع در غرب و مرکز نجد با وضع مناطق شرقی نجد - حدود افغانستان امروزی - متفاوت بود. در غرب و مرکز نجد ایران، میان مالکان اشرافی و ارتشتار ایرانی که صاحبان قدرت و راهبران فرهنگ سرزمین خود بودند، و دولت سلوکی روابطی نزدیک وجود نداشت. گرچه این «کردگ خودایان»^(۲) بی‌تأثیرپذیری از فرهنگ یونانی نماندند، اما تأثیری عمیق هم از آن نپذیرفتند و به یآوری سروران تازه و بیگانه سلوکی برنخواستند و در سلک سپاهیان ایشان درنیامدند.

اما در همین دوره، در سرزمین‌های خاوری نجد ایران، به ویژه از بدخشان کابل تا بلخ و هرات، وضع جز این بود. مالکان ارتشتار ایرانی در این سرزمین برای اخراج سلوکیان که تنها به دریافت خراج می‌اندیشیدند، با حکام یونانی محل سازش کردند، و حکومت یونانی مستقلی در بلخ به وجود آمد. این همکاری با یونیان حاکم در بلخ به سبب نیاز به یاری دولت در ایجاد و حفظ نظام آبیاری وسیع رودخانه‌ای در دو سوی جیحون بود، نیازی که در بخش مرکزی و غربی ایران وجود نداشت، یا تقریباً وجود نداشت؛ زیرا در این مناطق مرکزی و

۱. برای مطالعه تاریخ شرق نجد ایران نک.

Yarshater, E. (ed.). The Cambridge History of Iran U.S.A. 1983 vol. 3 (1).

۲. پهلوی: Kardag xwadáy، به معنی و برابر فتودال غربی است. این تجربه اجتماعی فقط در دوره سلوکی و اشکانی، یعنی بیش از پانصد سال، در ایران رخ داده است. تلفظ کدگ خودای ... Kadag به جای آن غلطی است رایج. کدخدایی به معنای صاحب‌خانگی است و کردگ خدایی به معنای سلطنت قطعه‌قطعه است.

غربی نجد، نظام آبیاری متکی بر قنات‌ها بود و رودخانه عظیمی وجود نداشت. در پی این هماری عناصر ایرانی و یونانی در بخش شرقی ایران، اوضاع اقتصادی بلخ سخت بهبود یافت و رونق گرفت. در این زمان در این سرزمین، فرهنگی یونانی - بلخی پای گرفت و شکوفایی هنری عظیمی پدید آمد که عمیقاً ملهم از هنر درخشان یونان بود.

گنجینه «آی خانم»، در کنار جیحون و نزدیک بلخ، و سکه‌های شاهان یونانی بلخ، که به تعداد زیاد به دست آمده است، می‌تواند معرف تأثیرات حیاتی هنر یونانی و وجود هنرمندان بزرگ یونانی در این منطقه باشد.^(۱) تداوم و تأثیرگذاری هنر یونانی را در منطقه می‌توان در سکه‌های کوشانیان و در میان آثار هنری، به ویژه مجسمه‌های مکتب گنداره، دید. حتی گمان می‌رود آثار هنری عظیمی که در شهر نسا، پایتخت نخستین اشکانیان، به دست آمده و شامل مجسمه‌های خدایان یونانی و جام‌های شراب شاخی شکل با طرح‌های ایرانی - یونانی است، نیز متعلق به هنر یونانی - بلخی باشد.

در این آثار و آثار سیمین و زرین دیگر که در موزه آرمیتاژ لنینگراد حفظ می‌شود، هنر یونانی را می‌توان دید که به مرور ایام، از پس عصر یونانی، اندک اندک تعدیل یافته و نرمی طرح و طبیعت‌گرایی یونانی به سوی فرمالیسم سنت ایرانی گرایش یافته است. حتی گاه موضوعات محلی با تزیینات وام گرفته از هند در آن‌ها دیده می‌شود، که خود معرف تلفیق با فرهنگی دیگر است.

آتشکده سرخ کتل متعلق به عصر کوشانی، با کتیبه‌ای بلخی به خط یونانی.^(۲) نیز ممکن است به دنبال سنت یونانی - بلخی باشد. ریزه‌کاری‌های گچ‌بری‌های این معبد و تپراق قلعه و پنجیکنت در دره زرافشان، نیز متعلق به مکتب یونانی - بلخی است.

1. Rowland, B., Artin Afghanistan, Objects from the kaboul Museum, London 1971

برای اطلاعات بیشتر درباره هنر این منطقه تا عصر کوشانی، نک:

Encyclopedia of world Art: Gandara; Bactrian Art; Indo Iranian Art; and Kushan Art.

۲. نک:

Acta Iranica, vol 15, The Bactrian Inscriptions, by W.B. Henning.

اما، از همان آغاز عصر سلوکیان، در پی تحولاتی که پس از اسکندر در هند روی داد، اولین شاهنشاهی بزرگ تاریخی در هند پدید آمد. یونانیان از دره سند اخراج شدند و دولت موریایی هند بر دره سند و پیشاور حاکم شد (ح ۳۲۴ پ.م. تا ۲۰۰ پ.م.). در عصر همین شاهان موریایی هند است که اشوکه دین بودایی را به جنوب هندوکش می آورد و رابطه فرهنگی کهنی که میان بخش های جنوبی و دره سند وجود داشت، رنگی بودایی به خود می گیرد.

سپس، بعد از هجوم اقوام سکایی (ح ۱۶۰ پ.م.) به ماوراءالنهر و بلخ و سقوط دولت یونانی بلخ (۱۳۵ پ.م.) و مقام گرفتن سکایان در سرزمین های گشوده، به مرور این بیابانگردان آن سوی ماوراءالنهر در تمدن آسیای میانه که اینک رنگی ایرانی - یونانی و تا حدی هند یافته بود، غرق شدند و تابعی از فرهنگ بلخ بزرگ گشتند و گروهی از ایشان در رخج و زرنگ اقامت گزیدند و نام این سرزمین ها زابل و سیستان شد.

دویست سالی گذشت تا از میان این اقوام سکایی متمدن شده، در نیمه قرن اول میلادی، دولت کوشانیان پدید آمد. دولتی که تا اواسط قرن سوم میلادی (۲۴۱ م.) دوام یافت و بر سرزمین وسیعی از خوارزم، سغد و ماوراءالنهر در شمال گرفته، تا بلخ و دره کابل و دره سند مسلط شد. این همان دولتی است که به نام گشانی در شاهنامه شناخته می شود.

ماوراءالنهر و سرزمین های شرقی نجد ایران، در عصر کوشانیان، دومین شکوفایی فرهنگی و هنری را پیدا کرد، فرهنگی که عمیقاً روحی تلفیقی داشت. اگر به عنوان رسمی سلطنتی کنیشه که دوم، پادشاه کوشانی، توجه کنیم، این روح تلفیقی را به خوبی می توان دریافت. او خود را شاه بزرگ، شاه شاهان، پسر خداوند و قیصر می نامد، که خود تلفیقی از عناوین سلطنتی ایرانی (شاه بزرگ، شاه شاهان)، چینی (فغفور، به معنای پسر خداوند) و رومی (قیصر) است. این عنوان بلند خود بیان این واقعیت است که کوشان در مرکز برخورد جغرافیایی تمدن های بزرگ آن عصر جهان قرار داشت و همه راههای تجاری پر رونق میان هند، چین، ایران و روم از بلخ می گذشت. دولت کوشان این هنرمندی را نشان

داد که توانست همه این فرهنگ‌ها را جذب کند، بخشی از آنها را تلفیق کند و از فرهنگ نیرومند ایرانی - یونانی کهن در منطقه و از اندیشه و هنر هند و روم که به کوشان راه یافته بود، بنای فرهنگی بزرگ در طی عصری دراز که مردم از صلح و آرامش و رفاه بهره‌مند بودند، برافرازد. دولتی که ظاهراً از تعصبات فرهنگی و قومی فارغ بود، و سرزمین و مردمی که قادر بودند با انواع اندیشه‌ها و هنرها آشنا شوند و در تماس باشند، مجموعاً دوران شکوفای کوشانی را پدید آوردند.

وجود آتشکده سرخ کتل معرف بقا و اهمیت دین زرتشت در عصر کوشانی است، در حالی که توسعه آیین بودایی در سرزمین کوشان، دیدگاه‌های فرهنگی و دینی تازه‌تری را به مردم نجد شرقی و ماوراءالنهر ارائه کرد. از نظر هنری در آتشکده سرخ کتل و معابد بودایی کوشانی می‌توان سنت معماری ایرانی را به خوبی دید، سنتی که حتی بدان سوی رود سند راه یافت، اما همراه با آن می‌توان وجود شیوه تزئینی یونانی - بودایی را نیز در آنها مشاهده کرد.

آثار موجود در گنداره، منطقه‌ای در دره رود کابل، بهترین گواه هنر کوشانی است. این آثار نیز روحی و جسمی بودایی - یونانی دارد، ولی مجسمه‌های سنگی در گنداره بیش از همه تأثیر هنر رومی را می‌رساند. موضوع اصلی کنده‌کاری‌ها بودایی است، ولی نقش‌های تزئینی همه مایه کلاسیک غربی دارد. در این مکتب است که اول بار مجسمه‌ای از بودا به وجود می‌آید.

مکتب گنداره در دره کابل دنبال می‌شود. مجسمه‌های بسیار از بودا، تارکان دنیا، برهمن‌ها، موضوعات دینی هندوها، از جمله خدایان و دیوان، دیده می‌شود که عمق نفوذ فرهنگ را در جنوب هندوکش می‌رساند.

وجود مجسمه‌های بودا در بامیان و نقاشی‌های دیواری غارهای دستکند آن نیز نمایی از هنر تلفیقی منحصر به فرد این منطقه است.

این هنر زیبای متجسم شده در بامیان چنان ترکیبی از هنر اقوام مختلف دارد که گاه مشکل است رجحان یکی را بر دیگری اثبات کرد، ولی، به هر حال، تأثیر ایران و هند در آن بسیار زیاد است.

اگر توجه کنیم که شاخه بوداپرستی حاکم بر کوشان خود تلفیقی از عقاید

ایرانی و هندی است، عمق این ترکیب فرهنگی را در دولت و سرزمین کوشان بهتر در می‌یابیم و مسلم می‌گردد که تلفیق فرهنگی در دولت کوشان فقط تلفیقی از هنرهای تجسمی بوده است.

از این فرهنگ شکوفا، زیبا و پر مایه کوشانی بیش از این می‌توان سخن گفت و از آثار هنری هندوستان، خیرخانه و جز آنها نوشت، ولی، کافی است نتیجه بگیریم که گرد آمدن فرهنگ‌های گوناگون ایرانی، یونانی، هندی، رومی و جز آن چنان محیط فرهنگی خاصی در ماوراءالنهر و بخش شرقی نجد ایران به وجود آورده بود که در هیچ کجای نجد ایران نظیر آن را نمی‌توان یافت.

گرچه هجوم هون‌ها (هیاطله) در قرن پنجم میلادی ضربه هولناکی به ماوراءالنهر و بلخ وارد کرد، ولی فرهنگی که در این منطقه بنیان گذاشته شده بود، چنان عظیم بود که در دوران اسلامی، در پی شرایط مناسب تازه، دوباره سیستان، بلخ، هرات، مرو و سمرقند و بخارا مراکز جدید تمدن ایرانی و اسلامی شدند، خاندان بنی‌امیه را برانداختند، سپس نیز مأمون را بر تخت نشانند و خاندان‌های طاهری، صفاری، سامانی و غزنوی به ترتیب در این مناطق پدید آمدند و ادبیات و علوم را رونق بخشیدند.

این تنها هجوم‌های متعدد اقوام غیر ایرانی آسیای میانه و سرانجام حمله مغول بود که به نابودی این فرهنگ و تمدن عظیم شرق ایران انجامید، و مرکز فرهنگ ایرانی به پارس منتقل شد.

۲-۶-۲. سیستانی بودن و شرقی بودن روایات زال و رستم مشخص است، و این نام محل، خود اصل سکایی رستم را هم اثبات می‌کند. سیستان همان سکستان است که نام منطقه و جانشین نام قبلی، زرنگ، شد.

در داستان رستم به زبان سغدی، که اندکی از آن باز مانده^(۱)، به روش معروف سکایی در گریز از برابر دشمن و سپس، بازگشت به سوی وی و نابود کردن او برمی‌خوریم. در شاهنامه، هنگامی که رستم را به خاک می‌سپارند، برای

۱. شاهنامه‌شناسی، «رستم در روایات سغدی»، بدرالزمان قریب.

او دخمه‌ای می‌سازند - که طبعاً مقصود دخمه معروف زرتشتی نیست و در برابر در دخمه، گوری هم برای رخس می‌سازند که ایستاده در گور، منتظر سوار خویش است؛ و این‌گونه دخمه‌سازی و به ویژه گذاشتن جسد اسب پهلوان در نزدیک او نیز رسمی سکایی است^(۱) و این دو مورد خود تأیید دیگری بر اصل سکایی زال و رستم است.

اما سکاییان در حدود ۱۳۵ پیش از میلاد به حدود بلخ و سیستان رسیدند، بنابراین، تلفیق داستان‌های زال و رستم با روایات ایرانی کهن نمی‌تواند متعلق به قبل از این عصر باشد. طبعاً باید باور کرد که سکاییان به محض ورود قادر به تلفیق داستان‌های خود - اگر این داستان‌ها در اصل سکایی باشد - با روایات سنتی حماسی ایرانی نبودند. این امر به زمانی دراز نیاز داشت. می‌توان احتمال داد که از قرن اول میلادی، با پای گرفتن کوشانیان و رونق یافتن بازار ادب و هنر در دربار ایشان، روایات زال و رستم هم رشد کرده و به مرور در کوشان و خراسان با عناصر حماسی کهن‌تر در آمیخته باشد.

اما منشاء روایات زال و رستم کجاست؟ آیا این روایات اصلی ایرانی یا سکایی، دارد، یا متکی به روایات کهن رایج در جنوب هندوکش، یعنی دره رود کابل، زابل و سیستان است؟

به علت نداشتن مدارکی جدی از روایات سکایی، مشکل است این روایات را قطعاً به سکاییان نسبت داد، گرچه، چنانکه آمد، می‌توان عناصری از فرهنگ سکایی را در این داستان‌ها دید. اما این دلیل آن نیست که مایه‌های داستانی زال و رستم نیز سکایی باشد. در منابع هندو که فرهنگ جنوب هندوکش با آنها عمیقاً در ارتباط است، شاید بتواند راهنمای ما باشد و مایه‌ها و

۱. این بیت از شاهنامه چاپ مسکو حذف شده است، در حالی که نکته بسیار باریکی حتی اگر اقدام نسخ هم این بیت را نداشته باشد، نباید به این سادگی به قلع و قمع آن فرمان داد. ابیات مربوط به دخمه رستم و رخس در چاپ بروخین چنین است (ابیات ۴۳۲۵، ۴۳۲۶، ۴۳۳۳ و ۴۳۳۴، جلد ششم):

به باغ اندرون دخمه‌ای ساختند	سرش را به ابر اندر افراختند
برابر نهادند زرین دو تخت	بدان خوابگاه شد گو نیکیخت
در دخمه بستند و گشتند باز	شد آن نامور شیرگردن فراز
همان رخس را بر در دخمه جای	بکردند گوری چو اسپی به پای

بُن‌مایه‌های داستانی مشترکی را در این پهنه نشان دهد. به گمان من مایه‌های اصلی داستان‌های زال و رستم را باید در فرهنگ بودایی - هندوی کوشانی که در سرزمین کوشانیان، و به ویژه در جنوب هندوکش و در بخش‌هایی از خراسان رایج بوده است جست و جو کرد. باید در پی پهلوانی طرد شده در کودکی (زال و سیمرغ) و عاشق پیشه (زال و رودابه، و رستم و تهمینه) رفت که دلاوری‌های بسیار می‌کند (پهلوانی‌های رستم) و سرانجام کشته می‌شود (مرگ رستم به دست شغاد). طبعاً بسیاری از بُن‌مایه‌های روایات رایج در درهٔ سند، جنوب افغانستان و نجد ایران می‌تواند به علل تاریخی و فرهنگی مشترک باشد، و به ویژه طبیعی است اگر داستان‌های زال و رستم از آن بُن‌مایه‌های محلی نشأت گرفته باشد که شبیه آنها را در تمدن برهمایی درهٔ سند نیز می‌توان دید.

کریشنه، این معبود بزرگ هندوان، به هنگام زادن از خانه طرد می‌شود، دور از مادر، بزرگ می‌شود، زنان و دختران سخت بدو دل می‌بندند. در این میان حتی روکمینی (Rukmini)، شاهزاده خانمی زیبا، نادیده به او عشق می‌ورزد، کس بدو می‌فرستد و از او درخواست ازدواج می‌کند. کریشنه او را می‌رباید و به سرزمین خویش می‌برد. کریشنه دلاوری‌های دیگر و عشق‌های دیگر نیز دارد، و سرانجام در بیشه‌ای به هنگام شکار تیری بر پای او می‌افکنند و کریشنه از پای در می‌آید.

اگر تصور ما دربارهٔ منشاء احتمالی روایات سیستانی درست باشد، باید باور کرد که شخصیت واحد پهلوان عاشق پیشه در ادبیات ما به دو شخصیت یعنی به زال و رستم تقسیم شده است. این امر عجیب نیست و ما قبلاً در مورد ایرج و منوچهر، سام و نریمان، و سیاوش و کیخسرو نیز به این تقسیم شخصیت واحد به دو یا چند شخصیت در تاریخ تحول روایات حماسی برخوردیم.

۲-۶-۳. مسألهٔ مهم دیگر که در ادبیات فارسی نظیری ندارد، استواری شگفت‌آور داستان‌هایی چون سودابه و سیاوش؛ سیاوش و افراسیاب؛ رستم و سهراب؛ و رستم و اسفندیار است، که همه سگونامه‌اند. نیز باید از داستان ضحاک، کاوه و فریدون؛ داستان بیژن منیژه، و داستان‌هایی دیگر یاد کرد که

سراسر شاهنامه مشحون از آن‌ها است. به ویژه سوگنامه‌های شاهنامه که بالاتر یاد شد، قابل مقایسه دقیق با بهترین تراژدی‌های فرهنگ غرب است.

در داستان سودابه و سیاوش، عشق کاوس به همسرش سودابه و به سیاوش که فرزندی از همسری دیگر است، اساس لازم را برای یک سگونامه فراهم می‌کند. عشق به زن در برابر عشق به فرزند، که چون تعارضی میان این دو عشق پدید آید، باید جبراً یکی را انتخاب کرد. با دل بستن سودابه به سیاوش و با تفاوتی که در شخصیت‌های سودابه و سیاوش و شخصیت کاوس وجود دارد، داستان رشد می‌کند و سارنجام سیاوش را به آتش می‌سپرند.

یکی حيله گر و پرکامه، یکی شریف و صدیق و دیگری شاهی ضعیف و زنباره است. طبعاً عشق و دوستی به دشمنی و کینه و مرگ می‌انجامد. داستان سیاوش و افراسیاب نیز از همین‌گونه شخصیت‌های قومی و متعارض و از همین نحوه تحول داستان بهره‌مند است: سیاوش و افراسیاب پیمان دوستی می‌بندند، سیاوش با دخت افراسیاب ازدواج می‌کند و دوستی و محبتی عمیق میان سیاوش و افراسیاب پدید می‌آید. اما شخصیت سوم، گرسیوز، که دلی پر رشک و حسد دارد و در پی پدید آمدن این دوستی موقعیت خود را در خطر می‌بیند، این دوستی را به مرور تبدیل به بدگمانی و دشمنی می‌کند، تا سارنجام، سیاوش در پس دیوارهای شهر آتش گرفته خویش، در حال باز رفتن به ایرانشهر، با سپاه افراسیاب رویاروی می‌شود. افراسیاب پرکینه و خشم و سیاوش با دلی پر درد از پیمان‌شکنی افراسیاب به نبردی ناخواسته با یکدیگر مجبوراند، نبردی که در پایان آن سیاوش کشته می‌شود و پشیمانی و رنج فرا می‌رسد. عشق و دوستی آغازین، به دشمنی و مرگ می‌انجامد.

در داستان رستم و سهراب گرچه با جبر مطلق تحول داستان روبه‌رو نیستیم و اتفاق مرگ دایی سهراب نتیجه شوم داستان را پدید می‌آورد، ولی، به هر حال، داستان از چنان کششی بهره‌مند است، که آن اتفاق از ارزش هنری داستان نمی‌کاهد. آن امر در تراژدی‌های غربی نیز نظیر دارد، از جمله در داستان رومئو و ژولیت. اگر بیماری‌کشنده پیش نیامده و پیام‌رسان دو دل‌داده در این میان

از بین نرفته بود، مرگی نیز پیش نمی آمد. داستان رستم و اسفندیار نیز از کیفیت والای یک سوگنامه بهره مند است. در آن نیز دو شخصیت پهلوان، یکی پیر و دیگری جوان و هر دو سر سخت و تسلیم ناشدنی با یکدیگر رویاروی می شوند. هر دو به هم عشق می ورزند. یکی شاهزاده ای است کیانی و دلاور که کشورگشایی کرده و هفت خوان را دیده است. دیگری پهلوانی است از خاندانی بزرگ و قدیم که بارها ایران را نجات داده، از هفت خوان گذشته، دیو سپید را کشته و شاه کاوس را به تخت بازگردانده است. او نمونه دلاوری و پیر پهلوانان است. اما به علت شخصیت پلید گشتاسپ، که جانشینی اسفندیار را به دست بسته آوردن رستم منوط می کند، و می داند که این امری محال است، این دو ستایشگر یکدیگر، رستم و اسفندیار، در برابر هم قرار می گیرند و چه زیبا، در یک صحنه واحد، این عشق و دوستی به دشمنی و پرخاش می انجامد، و فردا و میدان رزم و مرگ اسفندیار روین تن!

آیا چنین استادی در ساختن سوگنامه، هنری عمومی و کهن در ادبیات ما است؟ ما مدارک کهنی در اوستا و ادبیات پهلوی از وجود چنین تراژدی هایی در دست نداریم، و در میان داستان سرایان بزرگی چون نظامی گنجوی و فخرالدین اسعد گرگانی نیز چنین هنری را در داستان سرایی تراژیک نمی بینیم.

آیا فردوسی شخصاً از چنین هنری بهره مند بوده است؟ بعید است که بدون هیچ سابقه فرهنگی، ناگهان چنین هنر شگفت آوری در ساختن سوگنامه، با تراژدی، در شخصی بروز کند.

در اینجا است که باید به شرق ایران، به دوران حکومت کوشانیان و بهره مندی آن از هنر و فرهنگ تلفیقی ایرانی، یونانی، هندی و رومی، بازگشت. اگر ما تأثیر عمیق هنر تجسمی یونان را حتی تا پایان دوره کوشانی، یعنی تا هفتصد سال بعد از اسکندر در شرق ایران مشاهده می کنیم، عجیب نخواهد بود اگر باور کنیم دیگر گونه های هنر یونانی، از جمله نمایشنامه ها و تراژدی های یونانی نیز در شرق ایران شناخته شده بوده است. ما حتی خبر داریم که ورد (اُرد) پادشاه اشکانی، یونانی می دانسته، و نمایشی به این زبان از اریسپید، مصنف

یونانی، در دربار او اجراء می‌کرده‌اند.^(۱)

طبعاً در دوره یونانیان بلخ، با توجه به نزدیکی بزرگان محلی با آنان، باید آشنایی با فرهنگ و ادب یونانی جدی‌تر بوده و آشنایی به ساخت تراژدی به وجود آمده باشد.

چنانکه در مقدمه کتاب اساطیر ایران^(۲) یاد کرده‌ام، هنوز هم احتمال می‌دهم که برای ساختن داستان رستم و اسفندیار کلاً از طرح داستان ایلیاد هومر استفاده شده است. شخصیت‌های این داستان ایرانی به نحو عجیبی با شخصیت‌های داستان ایلیاد هماهنگی دارند. شخصیت‌های آگاممنون با گشتاسپ؛ اخیلوس با اسفندیار؛ هکتور با رستم و پاریس با زال به شدت شبیه است. موقعیت یونان نسبت به تروی همانند موقعیت ایران به سیستان است. فقط علت وقوع ماجرا در دو داستان است که تفاوت عمده با یکدیگر دارد، ورنه، مرگ اسفندیار به دست رستم، و مرگ هکتور به دست اخیلوس، در نتیجه نهایی داستان تفاوتی ایجاد می‌کند. مهم این است که اخیلوس به دست پاریس و خدایان، و اسفندیار نیز در واقع به دست زال و سیمرغ کشته می‌شوند.

درست به یاد دارم هنگامی که بر سر شباهت‌های این دو داستان با یکدیگر پژوهش می‌کردم، به این فکر افتادم که اگر ایلیاد چنین تأثیری بر حماسه‌سرایی ایرانی نهاده باشد، باید نشانی هم از ادیسه، داستان همراه ایلیاد، در ادبیات ایرانی دیده شود. این امر در آن زمان حل نشد، تا سالی چند پس از آن، داستان داراب‌نامه طرطوسی را خواندم. در آنجا، سفر دریایی داراب مسلماً سفری مدیترانه‌ای است که پس از گذشتن از کشور عمان - که آن را نمی‌دانم به چه دلیل این روزها امان املاء می‌کنند و با عمان ارتباطی ندارد - و نبرد بر بحرالमित با عمانی‌ها اتفاق می‌افتد. مقایسه این بخش از سفر داراب با سفر دریایی ادیسئوس در کتاب ادیسه هومر نشان می‌دهد که، در واقع هر دو اثر، هم ایلیاد و هم ادیسه در ادبیات شرق ایران تأثیر گذاشته بوده است. اما درباره این که

۱. ایران باستان، حسن پیرنیا، تهران ۱۳۱۳، جلد سوم، ص ۲۶۹۶.

۲. اساطیر ایران، مهرداد بهار، تهران، مقدمه.

چرا در شاهنامه فردوسی، در داستان داراب ذکری از این سفر دریایی نشده است، قبلاً بحث کرده ایم ن. ک (۲-۳) و بعداً نیز بحث مختصری خواهیم کرد. (ن. ک. ۲-۶-۵).

۲-۶-۴. اگر درست است که تفاوت‌های وسیع و جدی شاهنامه با روایات اوستایی و پهلوی و احتمالاً خداینامه عصر ساسانی چندان است که باید گفت شاهنامه، عمدتاً نه متکی به سنت زرتشتی، بلکه مبتنی بر روایات شفاهی و کتبی خراسان است، و به ویژه داستان‌های زال و رستم به هیچ‌روی سنتی زرتشتی به دنبال ندارد، پس باید بتوانیم بدین واپسین مسأله پاسخ دهیم که مؤلفان و انتقال‌دهندگان این روایات تلفیقی زیبا چه کسانی بوده‌اند.

استاد م. بویس، در مقاله‌ای که به سال ۱۹۷۵ در مجله انجمن سلطنتی آسیا نوشته و تحت نام «گوسان پارتی و سنت خنیاگری ایرانی»، به ترجمه دوست نازنین، آقای بهزاد باشی، به پارسی درآمده است، مسأله را به تمامی روشن می‌سازد و نقش این راویان هنرمند؛ شاعر؛ نوازنده و خواننده را در شکل بخشیدن به داستان‌های ملی و گسترش و نقل آنها نشان می‌دهد.^(۱)

در متنی پهلوانی (اشکانی) که استاد بویس از انوشه یاد استاد هنینگ نقل می‌کند، چنین آمده است:

«مانند گوسان که هنر شه‌ریاران و پهلوانان باستان را می‌آموزاند...»

این متن که باید متعلق به حدود قرن چهارم یا پنجم میلادی باشد، مسلم می‌سازد که در شرق ایران، در خراسان بزرگ، کار روایت این داستان‌ها با خنیاگران خراسانی، که گوسان خوانده می‌شدند، بوده است. سنت گوسان‌ها عمدتاً متکی بر روایات شفاهی بود و هر گوسان برجسته‌ای قادر بود بر زیبایی این روایات بیفزاید، یا روایاتی تازه بیافریند و آن‌ها را در قالب شعر، به همراه موسیقی و آواز بسراید.

۱. دو گفتار درباره خنیاگری و موسیقی ایران، مری بویس، هنری جورج فارمر، ترجمه بهزاد باشی، تهران ۱۳۶۸، انتشارات آگاه؛ گوسان پارتی و سنت خنیاگری ایرانی.

استاد م. بویس مجموعه اطلاعات ما را درباره گوسان‌ها چنین خلاصه می‌کند:

«گوسان در زندگی پارت‌ها و همسایگان ایشان، تا اواخر عهد ساسانی، نقش قابل ملاحظه‌ای بازی کرده است: این هنرمند به عنوان سرگرم‌کننده پادشاه و مردمان عادی، در دربار از امتیازات، و نزد مردمان از محبوبیت برخوردار بود. او در عزا و بزم حضور می‌یافت؛ نوحه‌سرا، طنزپرداز، داستان‌گو، نوازنده، ضابط دستاورهای عهد باستان و مفسر وقایع زمانه خویش بود... گاه خواننده و نوازنده‌ای تنها و گاهی عضوی از یک گروه از نوازندگان بود که آواز می‌خواند و سازهای متنوعی می‌نواخت. همین درجه از تنوع، می‌تواند این نکته را توجیه کند که چرا موسیقی و شعر دوران پارت‌ها آن چنان تئاترنگ در هم بافته شده بوده است، آن قدر که یک شاعر حرفه‌ای نمی‌توانست، در عین حال، نوازنده و متخصص در نواختن سازهای مختلف و آوازخوان نباشد.»

استاد بویس به یادگار زریوران به عنوان نمونه‌ای از هنر گوسان‌ها اشاره می‌کند و بر آن است که حتی پیش از عصر اشکانی نیز گوسان و خنیاگران در ایران وجود داشته است؛ و آورده‌اند که در دوره مادها خنیاگر بزرگی بود که در بزم شاه آستیباگ (اوشته و ثغه) دعوت داشت. گزنفون نیز می‌گوید که کورش تا آخرین روزهایش در «داستان و آواز» ستوده می‌شد. در پارسی کلاسیک واژه‌های «خنیاگر»، «نواگر»، «رامشگر»، و «چامه‌گو» یک مفهوم را می‌رساند و در عربی واژه‌های «مطرب»، «مغنی»، و «شاعر» به گونه‌ای به کار می‌روند که به جای یکدیگر می‌نشینند.

بدین ترتیب، بر اسای گفته‌های استاد بویس در بالا، می‌توان باور داشت که سنت گوسان‌ها در ساختن داستان‌های حماسی سنتی غنی بوده است و احتمال دارد که سنت گوسانی خراسان که از امکانات متنوع فرهنگی عظیم و از آزادی‌های دینی عصر کوشانی و اشکانی در شرق نجد ایران و خراسان بهره‌مند بوده، عملاً به صورت بهترین حافظ، موجود و تالیف‌بخشنده داستان‌های حماسی کهن در شرق ایران در آمده باشد، سنتی که ربطی با دین زرتشت ندارد و مستقل از آن است، و سنتی که به سبب شرایط تاریخی - جغرافیایی، در بخش

مرکزی و غربی نجد ایران نظیری در آن اعصار نداشته است. البته مدارک و دلایلی وجود دارد که باور کنیم این روایات حماسی شرقی در عصر ساسانی به غرب ایران نیز رسیده، و احتمالاً بر کارنامه اردشیر بابکان، روایات زیبای مربوط به بهرام گور و خسرو پرویز نیز به همان روال بر مجموعه روایات حماسی ایرانی افزوده شده است؛ ولی حماسه سرایی ایران، و بهترین داستان‌های عاشقانه، یا سوگ‌آور، آن مهر شرق ایران را همچنان بر روی دارد.

همین سنت غنی گوسان‌ها در شرق نجد ایران و خراسان بزرگ است که به فردوسی می‌رسد و او با نبوغ هنری و دانش شگفت‌آور سخنوری خویش قادر می‌گردد این هنر شفاهی را که اغلب در عصر او به کتابت در آمده بود، به شعر عروضی عصر تازه درآورد. مقایسه‌ای میان فردوسی با دقیقی و اسدی طوسی و دیگران نشان می‌دهد که تنها در دست داشتن فرهنگی غنی کافی نیست، هنرمندی درخشان باید تا اثری درخشان پدید آید.

۲-۶-۵ به این واپسین نکته بیشتر توجه کنیم. مقایسه هزار بیت ضعیف دقیقی با اشعار فردوسی و مقایسه ترکیب ضعیف گرشاسب‌نامه اسدی طوسی با شاهنامه، نقش مهم سراینده را در کنار سرود آشکار می‌کند. اثر دقیقی، چه از نظر شعری و چه از نظر هنر داستان‌سرایی، بسیار ضعیف است. شما در میانه داستان ناگهان با اسفندیاری رویاروی می‌شوید که پهلوانی بزرگ و جوان است، اما قبلاً جز وجود یافتنش اطلاعی از او نداشته‌اید، در حالی که فردوسی برای معرفی سیاوش، یا سهراب، چه مقدمه چینی‌ها می‌کند؛ حتی برای آنکه اسفندیاری مناسب نبرد با رستم بیافریند، بعد از نقل نجیبانه هزار بیت دقیقی تازه شروع به معرفی او ضمن روایاتی از پهلوانی‌های وی می‌کند. او برای نشان دادن معصومی سیاوش و حتی داستان مادر سرگردانش را نقل می‌کند، که هر پهلوانی قصد تصاحبش را دارد. متأسفانه دیگر داستان‌سرایان از این نحوه داستان‌سرایی اطلاعی چندان ندارند، و به قاعده رشد تحول آرام و مرحله به مرحله داستان آشنا نیستند. دقیقی روایتی را نقل می‌کند که ما بخش عمده‌ای از آن را در یادگار زریران، اثری بسیار کهن‌تر از عصر دقیقی، در دست داریم. دقیقی حتی قادر

نبوده است زیبایی‌های هنری این اثر را در همان حد و مرز به کار خود منتقل کند. وحشت از جنگ در وجود گشتاسپ چنان به زیبایی در یادگار زیران آمده است، و خشم گرفتن او بر جاماسپ که پیشگویی می‌کند، چنان طبیعی و شاهانه است که انسان هرگز از خواندن آن سیر نمی‌شود. ولی اثر دقیقی به کلی فاقد این زیبایی‌ها است و فاقد زیبایی‌های دیگر این اثر زیبای کهن خراسان. اما فردوسی، به عکس، چون هنرمندی چیره‌دست، از میان روایات آن را که هنری‌تر است برمی‌گزیند. درباره داستان گرشاسپ‌نامه نیز کافی است بگوییم که چون کسی قصد کند زندگی پهلوان ملی بزرگی را به شعر در آورد، و آن‌گاه او را پهلوان دربار شاه بیگانه و درخیمی چون ضحاک قرار دهد، واقعاً نهایت بی‌ذوقی را به کار برده است. در حالی که بنا به روایات بسیاری، گرشاسپ پهلوان دربار فریدون بوده است؛ و بگذریم از کل روایت گرشاسپ‌نامه که به کلی با روح شاهنامه متفاوت است.

فردوسی نه تنها توانسته است به نحوی درخشان‌ترین و والاترین سنت داستان‌سرایی حماسی شرق ایران را دنبال کند، بلکه نبوغ خویش را در این باره نیز به کار برده است تا تلفیق‌های گذشته را بهبود بخشد، بعضی روایات را حذف کند، بعضی را اهمیت بیشتر بخشد، و شکل فعلی شاهنامه را پدید آورد. افکندن ذکر گرشاسپ، سفر دریایی داراب و تیر افکندن آرش تنها نمونه مستند از پیراستن‌های فردوسی است. وحدت بخشیدن به رستم، به عنوان بزرگ‌ترین و تنها پهلوان شاهنامه که حدود هفت صد سال، از عصر منوچهر پیشدادی تا گشتاسپ کیانی زیست می‌کند و شمشیر می‌زند، به گمان من خود هنر دیگری از فردوسی است. او چه خوب دریافته است که همچنان که دو پادشاه در اقلیمی ننگینند، وجود دو پهلوان نیز از هنری بودن شاهنامه می‌کاهد، مگر چون سهراب و اسفندیار به دست رستم جان ببازند.

سخن را با چند بیت از خود فردوسی به پایان بریم که در مقایسه هنر خود با دقیقی و دیگران می‌گوید:

سخن چون بدین‌گونه بایدت گفت مگو و مکن طبع با رنج جفت

چو بند روان بینی و رنج تن به کانی که گوهر نیابی ممکن
چو طبعی نباشد چو آب روان میر دست زی نامه خسروان
دهن گر بماند ز خوردن تهی از آن به که ناساز خوانی نهی

و با این همه یادآور می‌شود که دقیقی

اگرچه نپیوست جز اندکی ز رزم و ز بزم از هزاران یکی
همو بود گوینده را راهبر که بنشانند شاهی ابر گاه بر^(۱)

۱. شاهنامه فردوسی، متن انتقادی، مسکو ۱۹۶۷، ابیات ۵ تا ۸ و ۱۴ و ۱۵.

نقش سیاسی - اجتماعی - فرهنگی دهقانان

در سده‌های نخستین دوران اسلامی^(۱)

دکتر احمد تفضلی

دهقانان در سده‌های نخستین دوران اسلامی نقش سیاسی، اجتماعی - فرهنگی مهمی در ایران داشته‌اند. فداکاری‌ها و از خودگذشتگی‌های آنان از سویی و تدابیر خردمندانۀ آنان، از سوی دیگر، موجب جلوگیری از خونریزی‌ها و تخریب‌های تازیان در بسیاری از نقاط ایران شد. وطن‌دوستی و علاقه‌مندی آنان به آداب و رسوم و زبان ایران بود که فرهنگ این سرزمین پایدار و مستقل ماند و زبان فارسی جای خود را به زبان عربی نسپرد و تعهد آنان به حفظ روایات کتبی و شفاهی ایران باستان بود که ضامن دوام و بقای داستاهای حماسی، تاریخی و عشقی ایران باستان شد. تاریخ ایران دین فراوانی به این مردان غالباً ناشناخته یا کم‌شناخته شده دارد. این مقاله فشرده که خلاصه کتابی است که نگارنده در دست تدوین دارد، به روان بزرگواری تقدیم می‌شود که میهن‌دوستی خردمندانه و خدمت به فرهنگ ایران با وجود او عجین بود.

دهقان صورت عربی شده کلمه پهلوی دهگان (dehgan) یا صورت قدیم‌تر

۱. ایران‌نامه، سال پانزدهم، صص ۵۹۰-۵۷۹.

دهیگان (dehigan) به معنی «منسوب به ده یا زمین»، «زمین دار»، است که از طریق سریانی^(۱) به عربی و از آنجا به فارسی راه یافته. دهقان در اواخر دوره ساسانی به طبقه‌ای از نجبای زمین دار درجه دوم اطلاق می شده است^(۲) که از نظر اهمیت پایین تر از طبقه آزادان و بزرگان^(۳) و کدخدایان^(۴) قرار داشته‌اند. به روایت مسعودی،^(۵) دهقانان در دوره ساسانی از نظر مقام پس از شهریگان (شهریج) قرار داشته‌اند. اداره امور محلی ارتا به آنان می رسیده و در این کار نقش مهمی بر عهده داشته‌اند و روستاییان موظف به اطاعت از آنان بودند.^(۶) اما املاک زراعی آنان، در مقایسه با املاک نجبای درجه اول زمین دار، چندان وسعت نداشت. این طبقه در حقیقت نماینده دولت در میان روستاییان بودند و به نظر می رسد که وظیفه اصلی شان جمع آوری مالیات بوده است.^(۷) دهقانان بنا بر اهمیت مرتبه اجتماعی شان خود به پنج گروه تقسیم می شدند و لباس های آنان

۱. ن. ک. به:

J.P. Margoliouth, supplement to the thesaurus syriacus of R. Payne Smith, S.T.P., Oxford, 1927, p. 84a.

اگر کلمه مستقیماً از پهلوی به فارسی رسیده بود، بایستی به صورت دهگان می بود. معنای اصلی کلمه ظاهراً «منسوب به ده، روستایی» بوده است یعنی ترکیب ده + گان (نسبت) مانند بازرگان.

۲. مجمل الثواریخ، به کوشش بهار، تهران، ۱۳۱۸، ص ۴۲۰.

۳. زند و همن یسن، به کوشش انکلساریا (B.T. Anklesaria)، بمبئی، ۱۹۵۷، فصل ۴ بند ۷ و ۵۴، ص ۱۸ و ۳۳.

۴. ارداویرافنامه (ارداویرافنامه)، به کوشش هوگ و وست (M. Haug and E. W. West)، بمبئی و لندن، ۱۸۷۲، فصل ۱۵، بند ۱۰، ص ۴۰، به کوشش زینیو (Ph. Gignous)، پاریس، ۱۹۸۴، فصل ۱۵، بند ۵، ص ۶۶ و ترجمه و تحقیق ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۷۲، ص ۵، به کوشش فریدون و همن، لندن، برگ ۱۹، ص ۶، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.

۵. مسعودی، مروج الذهب، به کوشش پیلا (Ch. Pellat)، ج ۱، بیروت، ۱۹۶۵، ص ۳۲۷، بند ۶۶۲، یعقوبی شهریج را رئیس ناحیه (رئیس الکور) معنی کرده است. ن. ک. به: نعقوبی، تاریخ، به کوشش هرتمسا (M. Th. Houtsma)، لیدن، ۱۸۸۳، ج ۱، ص ۲۰۳. نیز ن. ک. به:

A. Christensen, L'Iran sous les sassanides, Copenhagen, 1944, p. 140.

۶. طبری، تاریخ، به کوشش دوخویه (De Goeje)، یکم، لیدن، ۱۹۰۱-۱۸۷۹، ص ۴۳۴؛ بلعمی، تاریخ، به کوشش بهار و گنابادی، تهران، ۱۳۴۱، ص ۳۴۵؛ ابن البلیخی، فارسنامه، به کوشش گای لیسترانج و نیکلسون (G. Le Strange, R. N. Nicholson)، لندن، ۱۹۲۱، ص ۳۷.

۷. کریستن سن، همان، ص ۱۱۲ و ۱۱۳.

بر این اساس متفاوت بود.^(۱) عنوان دهقان را در اسناد رسمی اوائل دوره ساسانی نمی‌بینیم بلکه آن را گاه‌گاه در کتاب‌های پهلوی زردشتی، که تدوین نهایی آنها در قرون نخستین دوران اسلامی است، می‌یابیم و نیز در منابع دوران اسلامی که وضع اجتماعی و سیاسی دوران متأخر ساسانی را منعکس می‌سازند، مکرراً بدان برمی‌خوریم. بنابراین می‌توان احتمال داد که این کلمه به صورت (عنوان) یک طبقه اجتماعی از ابداعات دوره خسرو انورشیروان (۵۳۱ تا ۵۷۹م) و پیدایی آن نتیجه اصلاحات ارضی او باشد.^(۲) این پادشاه به شاهان دیگر توصیه می‌کرد که به همان اندازه که از شاهی پاسبانی می‌کنند، از طبقه دهقانان نیز پاسداری کنند، زیرا این دو به منزله برادرند.^(۳) اما در منابع پهلوی^(۴) و آثار دوران اسلامی،^(۵) که بیشتر بر خدای‌نامه پهلوی و ترجمه‌های عربی آن متکی هستند، برای اهمیت دادن به طبقه دهقانان، اصل آنان به ویکرد یا ویکرت،^(۶) برادر هوشنگ شاه افسانه‌ای باز می‌گردد، گرچه در بعضی روایت‌ها خود هوشنگ^(۷) یا منوچهر^(۸) را مبدع این طبقه دانسته‌اند، همان‌گونه که مبدع طبقات چهارگانه ساسانی جمشید شاه پیشدادی به شمار آمده است.^(۹) در دوره

۱. مسعودی، همان جا.

۲. در کتیبه‌های اوایل دوران ساسانی مانند کتیبه شاپور در کعبه زردشت یا کتیبه‌های کرتیر (کردیر) و کتیبه نرسی و پایکل و نیز در منابع خارجی همزمان با این کتیبه‌ها چنین عنوانی نیامده است.

۳. ثعالبی، غرد، به کوشش زوتنبرگ (Zotenberg)، پاریس، ۱۹۰۰، ص ۶.

۴. دینکرد، به کوشش مدن (D.M. Madan)، بمبئی، ۱۹۲۸-۱۸۷۴، ص ۴۳۸، ۵۹۴، ۶۸۸.

۵. بیرونی، آثار الباقیه، به کوشش زاخو (E.Sachau)، لایپزگ، ۱۸۷۸، ص ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۵، ثعالبی، همان جا. نیز ن.ک. به:

A. Christensen, Les types du premier homme et du premier roj dans l'histoire jégendajre des Iraniens, I, stockholm, 1917, pp. 68, 134, 151, 156.

و ترجمه فارسی آن: احمد تفضلی، ژاله آموزگار، نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایرانیان، ج ۱، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۳۹، ۱۶۵ و غیره.

6. Wekard,t, Waykard/t

۷. ثعالبی، همان جا.

۸. طبری، همان جا، ابن‌البلیخی، همان جا.

۹. ن.ک. به: کتاب مذکور از کریستن سن، ترجمه فارسی، ج ۲، تهران، ۱۳۶۸، ص ۴۳۴ و ۴۳۵ و مراجع مذکور در آنجا.

ساسانی دهقانان و اهل البیوت^(۱) در روز دوم نوروز به حضور شاه بار می‌یافتند^(۲) و جشن خرّم روز یا خرّه روز یا نوّد روز، که در نخستین روز از ماه دی برگزار می‌شد؛ جشن خاص دهقانان بود. در این روز شاه متواضعانه با دهقانان و کشاورزان می‌نشست و می‌خورد و می‌نوشید.^(۳) اعراب در نخستین تجاوزهای پراکنده خود به ایران در زمان ابوبکر (۱۱ تا ۱۳ ه. ق) قلمرو دهقانان نواحی مرزی را که از ثروت برخوردار بودند غارت می‌کردند.^(۴) بعد در زمان عمر (۱۳ تا ۲۳ ه. ق) و جانشینانش، که به حمله‌های شدیدتری دست زدند و نواحی گوناگون را فتح کردند، و با پاشیده شدن قشون و از میان رفتن نجبای طراز اول ساسانی، دهقانان نقش سیاسی و اجتماعی عمده‌ای در تعیین سرنوشت ناحیه یا شهر و روستای خود داشتند. بعضی از آنان با تسلیم و پرداخت جزیه به سرداران مسلمان، قلمرو خود را از تهاجم اعراب و خون‌ریزی و غارت حفظ می‌کردند مانند دهقان‌زوابی (در عراق) که با عروۀ بن زید سردار عرب مصالحه کرد که به وی در ازای هر یک از افراد خویش چهار درهم بپردازد،^(۵) یا بسطام دهقان بُرس که با زهره پیمان بست و برای او پلها زد.^(۶) همچنین هنگامی که سپاه اعراب به ناحیه مَهروذ نزدیک بغداد رسید، دهقان این ناحیه با هاشم بن عتبّه قرار گذاشت که در برابر پرداخت یک جریب درهم، وی کسی را از اهالی نکشد.^(۷) به روایت طبری،^(۸) شیرزاد دهقان ساباط (قریه‌ای نزدیک مداین) توانست جان یک صد هزار کشاورز را که در محاصره اعراب افتاده بودند، نجات دهد. در نواحی دیگر ایران نیز وضع به همین گونه بود. ربیع بن زیاد در سال ۳۰

۱. در پهلوی واسپوهرگان (Waspuhragan).

۲. بیرونی، همان، ص ۲۱۸.

۳. بیرونی، همان، ص ۲۲۵؛ مقایسه کنید با قانون مسعودی، ج ۱، حیدرآباد، ۱۹۵۴. ص ۲۶۴؛ گردیزی، زین‌الاجبار، به کوشش عبدالحی حبیبی، تهران، ۱۳۴۷، ص ۲۳۹ و ۲۴۵؛ قزوینی، عجائب‌المخلوقات، به کوشش وستنفلد (F. Wüstenfeld)، لایپزیک، ۱۸۴۸، ص ۸۳.

۴. دینوری، اخبارالطوال، به کوشش گیرگاس (V. Girgass)، لیدن، ۱۸۸۸، ص ۱۱۶ و ۱۱۷.

۵. بلاذری، فتوح‌البلدان، به کوشش صلاح‌الدین منجد، قاهره، ۱۹۵۶-۶۱، ص ۳۰۷.

۶. تاریخ طبری، یکم، ص ۲۴۲۱؛ بلاذری، همان، ص ۳۱۸.

۷. تاریخ طبری، یکم، ص ۲۴۶۱؛ بلاذری، همان، ص ۳۲۴.

۸. تاریخ طبری، یکم، ص ۲۴۲۶.

ه. ق از سوی عبدالله بن عامر روانه سیستان شد و به ناحیه زالق که دژی استوار بود، رسید و دهقان آن را اسیر کرد. دهقان در برابر مقداری زر و سیم جان خود را خرید و ربیع عهد کرد که خون او را نریزد.^(۱) همچنین عبدالله عامر با دهقان هرات به پنجاه کیسه درم صلح کرد.^(۲) چون قتیبه بن مسلم باهلی از طرف حجاج بن یوسف امارت خراسان یافت، دهقانان بلخ در طالقان به خدمت وی رفتند و در رکاب او از رود گذشتند.^(۳)

اما دهقانانی نیز بودند که تن به مصالحه نمی دادند و مقاومت می کردند و مرگ را بر زندگی مذلت بار ترجیح می دادند و کشته می شدند یا فرار می کردند، مانند شهریار یکی از دهقانان ناحیه تیسفون که جنگید و سرانجام کشته شد،^(۴) یا دهقان دسگره (شهرکی نزدیک دجله) که متهم به خیانت شد و به فرمان هاشم بن عتبه بن قتل رسید.^(۵) عتبه بن غزوان چون به دشت میشان رسید و دریافت که اهالی آنجا قصد مقابله با اعراب را دارند، به جنگ پرداخت و دهقانان آنجا را کشت^(۶) بعدها نیز دهقان میسان (میشان) که از اسلام روی برگردانیده و کافر شده بود، به فرمان مُغیره بن سُعیه والی بصره کشته شد.^(۷)

در آخر سال ۱۵ و آغاز سال ۱۶ هجری هنگامی که عتبه بن غزوان از بصره به سوق الاهواز حمله برد، دهقان آنجا به جنگ او آمد. سپس در برابر مالی با او آشتی کرد. اما پس از چندی دهقان عهدشکنی کرد و ابوموسی که از جانب عمر به جای مُغیره والی بصره شد، در سال ۱۷ هجری سوق الاهواز و نواحی نهرتیری را به جنگ فتح کرد.^(۸) ابوموسی با مردم شوش جنگ کرد و سرانجام دهقان آنان طلب صلح کرد و بر آن شد که دروازه شهر را بگشاید بدین شرط که ابوموسی

۱. فوح البلدان، ص ۴۸۴.

۲. زین الاخبار، ص ۱۰۲.

۳. فوح البلدان، ص ۵۱۶.

۴. تاریخ طبری، یکم، ص ۲۴۲۱ تا ۲۴۲۳.

۵. فوح البلدان، ص ۳۲۴.

۶. فوح البلدان، ص ۴۲۰.

۷. فوح البلدان، ص ۴۲۲.

۸. بلاذری، همان، ص ۴۶۴.

صد تن از اهل وی را امان دهد. ابوموسی پذیرفت و عهدهی بسته شد. ابوموسی آن صد تن را رها کرد، اما خود دهقان را کشت.^(۱) موسی بن عبدالله خازم به ترمذ که دژی استوار بود، رفت. نخست دهقان او را پذیرفت و بعد که با او به توافق رسید، دهقان به ترکستان گریخت.^(۲) از این روایات و روایات مشابه چنین برمی آید که، در آن دوران دشوار جنگ و خونریزی، دهقانان ایران دوست ایرانی توانسته‌اند با تدبیر و صلاحدید جان بسیاری از مردم خود را از مرگ برهانند و قلمرو خود را از غارت و ویرانی به دور نگاه دارند. حتی برای یزدگرد سوم آخرین پادشاه ساسانی دهقانان تنها ملجاء و پناه بودند. وی پس از گریختن از تیسفون و پس از جنگ نهاوند، به اصفهان رفت و دهقان آنجا به نام مطیار^(۳) که به سبب مبارزه با اعراب اعتباری به دست آورده بود، نخست به شاه وعده کمک داد، اما به عللی به این وعده وفا نکرد. آنگاه یزدگرد به کرمان گریخت و از دهقان آنجا کمک خواست، اما نتیجه‌ای نگرفت سپس به مرو رفت و از ماهویه دهقان آنجا یاری طلبید و سرانجام در همان جا کشته شد.^(۴)

همچون دوره ساسانی، در دوران اسلامی نیز وظیفه دهقانان جمع‌آوری مالیات از رعایای خویش بود. علاوه بر آن، پرداختن به کار آبادانی و راهنمایی ابن سبیان را بر عهده داشتند و ضیافت کسانی که بهره‌ور از قیء (غنائم جنگی) بودند، خصوصاً در میان آنان موروثی بود.^(۵) اما زمین‌های دهقانانی که در حمله اعراب به نواحی سواد (عراق) اسلام می‌آوردند، به فرمان عمر خلیفه به آنان واگذار می‌شد و از جزیه معاف می‌شدند. بلاذری^(۶) نام تنی چند از این دهقانان را ذکر کرده است.

از روایات مختلف برمی آید که در اوایل دوره اسلامی، خصوصاً در شرق

۱. فتوح البلدان، ص ۴۶۶، مقایسه کنید با اخبار الطوال، ص ۱۴۰.

۲. فتوح البلدان، ص ۵۱۴.

۳. اصل ایرانی آن احتمالاً مهریار بوده است.

۴. تاریخ طبری، یکم، ص ۲۸۷۵ تا ۲۸۷۷.

۵. تاریخ طبری، یکم، ص ۴۷۰.

۶. فتوح البلدان، ص ۳۲۵.

ایران، بعضی از دهقانان، در عمل، امرای کوچک محلی بوده‌اند و گاه هر شخص با ثروت و مکت و اعتبار اجتماعی دهقان نامیده می‌شد. گاهی دهقان معادل عنوان مرزبان به کار رفته است به گونه‌ای که در یک منبع شخصی دهقان به شمار آمده و در منبع دیگر همو مرزبان خوانده شده است. مثلاً در روایتی از طبری^(۱) از اشخاصی به عنوان مرزبان کرمان و مرزبان مرو یاد شده و در روایتی دیگر از همین تاریخ‌نویس همان اشخاص با عنوان دهقان ذکر گردیده‌اند. بلاذری^(۲) از دهقان شوش یاد کرده، در حالی که دینوری^(۳) بدو عنوان مرزبان داده است. در روایتی از تاریخ سیستان،^(۴) ابرویز پسر رستم یک بار با عنوان شاه سیستان و بار دیگر با عنوان دهقان ذکر شده و همین شخص در روایت بلاذری^(۵) مرزبان سیستان به شمار آمده است. دیواشتیج (Dewastic)، آخرین فرمانروای پنجکنت که در اسناد سغدی کوه مغ با لقب سرور یا شاه همراه است، در تاریخ طبری،^(۶) لقب دهقان دارد. نویسنده حدودالعالم^(۷) تعدادی از دهقان‌های نواحی ماوراءالنهر را یاد می‌کند و در اشعار فارسی تا قرن ششم هجری نیز دهقان در مفهوم حاکم و امیر و سرور، خصوصاً در شرق ایران (خراسان و ماوراءالنهر)، به کار رفته است.^(۸) سوزنی چندین تن از امرای محلی را با عنوان دهقان مدح گفته است و یکی از آنان لقب عین‌الدهاقین داشته است.^(۹) همچنین دهقانان گاه همراه با «ملک‌زادگان» «بزرگ‌زادگان»، و مهتران^(۱۰) گاه همراه با «ملوک و

۱. تاریخ طبری، یکم، ص ۲۸۷۲ تا ۲۸۷۷ مقایسه‌کنندگی با اخبار الطوال، ص ۱۴۸، عامل مرو؛ زین‌الاجبار، ص ۱۰۲، سالار و دهقان مرو.
۲. فوج‌البلدان، ص ۴۶۶.
۳. اخبار الطوال، ص ۱۴۰.
۴. تاریخ سیستان، به کوشش محمدتقی بهار، تهران، ۱۳۱۴، ص ۸۱.
۵. اخبار الطوال، ص ۴۸۵.
۶. تاریخ طبری، دوم، ص ۱۴۴۶.
۷. حدودالعالم، به کوشش منوچهر ستوده، تهران، ۱۳۴۰، ص ۸۲، ۸۳، ۱۰۰ و ۱۱۴.
۸. مسعود سعد، دیوان، به کوشش رشید یاسمی، تهران، ۱۳۱۸، ص ۳۷۴، ناصر خسرو، دیوان، به کوشش مجتبی مینوی و مهدی محقق، تهران، ۱۳۵۳، ص ۱۰۷.
۹. سوزنی، دیوان، به کوشش ناصرالدین شاه حسینی، ص ۲۰۰، ۲۲۴، ۴۳۶، ۴۸۵، ۳۱۱ و ۳۲۶.
۱۰. نرشحی، تاریخ بخارا، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۱، ص ۹ تا ۱۳.

دانشمندان « و گاه همراه با «ملوک و مرزبان» و گاه همراه با «ملوک و مرزبانان»^(۱) و گاه همراه با «آسواران و جندسالاران» یاد شده‌اند.^(۲)

اهمیت و نفوذ محلی دهقانان سبب می‌شد که اینان گاه در حوادث سیاسی و اجتماعی طرف شور فرمانروایان عرب نواحی قرار می‌گرفتند.^(۳) و گاه خود در اختلافات میان حکام عرب به طرفداری از متخاصمان برمی‌خاستند، مانند جانبداری دهقانان فاریاب و مرو و غیره از حارث بن سُریج در برابر عاصم بن عبدالله در سال ۱۱۶ هجری.^(۴) سهل بن سنباط که بابک خرّم دین را در قلعه خویش پناه داد و سپس او را به حيله تحویل افشین داد، از دهقانان بود.^(۵) همچنین، ابن شروین طبری، که مأموریت بردن عبدالله برادر بابک را به بغداد بر عهده داشت، دهقان بود و عبدالله در راه از وی خواست که به روش دهقانان با او رفتار کند و ابن شروین بدو شراب داد.^(۶) دهقانان در دربار سامانیان از اهمیت و احترام برخوردار بودند. رودکی (متوفی ۳۲۹/۳۳۰) در قصیده‌ای در توصیف مجلس بار نصرین احمد امیر سامانی (۳۰۱ تا ۳۳۱ ه.ق) مکان پیر صالح دهقان را در صف آزادان در مقابل صف امیران و بلعمی وزیر ذکر کرده است.^(۷)

بسیاری از رجال سیاسی مهم قرون نخستین اسلامی در شرق ایران از زمره دهقانان بوده یا نسب آنان به خاندان‌های دهقانان می‌رسیده است مانند احمد بن سهل بن هاشم از امیران معروف عهد سامانی که از دهقانان جیرنج (مرو) و از نوادگان یزدگرد سوم ساسانی به شمار می‌رفته است.^(۸) همچنین، پدر

→

۵۴، ۸۴ و ۸۵.

۱. مجمل‌التواریخ، ص ۳۲۸.

۲. تاریخ طبری، یکم، ص ۳۲۴۹؛ فتوح‌البلدان، ص ۵۰۵، که در آنجا به جای جندسالاران، ده سالاران (رؤسای ده‌ها) آمده است.

۳. مثلاً ن.ک. به: تاریخ طبری، دوم، ص ۱۴۲۰.

۴. تاریخ طبری، دوم، ص ۱۵۶۹.

۵. مجمل‌التواریخ، ص ۳۵۷.

۶. تاریخ طبری، سوم، ص ۱۲۳۱.

۷. تاریخ سیستان، ص ۳۱۹.

۸. زین‌الآخبار، ص ۱۵۱.

نظام‌الملک وزیر معروف سلجوقی از دهقانان متمول ناحیه بیهق به شمار آمده است.^(۱)

دهقانان با نقل روایاتی می‌کوشیدند که حتی بعضی از پادشاهان ساسانی را نیز از نسل دهقانان بدانند مانند داستانی که بر طبق آن مادر خسرو دوم دختر دهقانی از تخمه فریدون به شمار آمده است.^(۲)

دهقانان که بازمانده طبقات اشراف دوره ساسانی بودند، در دوره اسلامی نیز می‌کوشیدند به همان روش زندگی کنند. جاحظ^(۳) در مورد آداب غذا خوردن دهقانان مطالبی می‌آورد که خود بازتابی از ذوق اشرافی زمان ساسانی در این مورد است. وی می‌نویسد که دهقانان بلعیدن یک باره غذا و به دندان کشیدن استخوان را برای جدا کردن گوشت آن و مکیدن استخوان را برای بیرون آوردن مغز آن ناپسند می‌دانند. غذا را با چنگال^(۴) می‌خورند و گوشت را با کارد می‌برند و زیر لب زمزمه می‌کنند. در مورد^(۵) پوشش و آرایش زنان دهقان (دهقانه) ماوراءالنهر بلاذری^(۶) آورده است که سعید بن عبدالعزیز والی خراسان در زمان یزید دوم (۱۰۱ تا ۱۰۵ ه. ق) ملقب به خُذینه^(۷) بود، زیرا همانند زنان دهقان جامه‌ای رنگین به تن می‌کرد و موی خود را فرو می‌هشت. همچنین وی کمر بند داشت و کاردی بر آن می‌بست و در اطراف خود بالش‌های رنگین داشت. دهقانان در جشن‌های نوروز و مهرگان همچون دوره ساسانی برای خلفا یا امرای محلی پیشکش می‌آوردند. طبری^(۸) از هدایایی که دهقانان در سال ۱۲۰ ه. ق به

۱. ابن فندق، تاریخ بیهق، به کوشش احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۱۷، ص ۷۳ و ۷۸.

۲. مجمل‌التواریخ، ص ۷۳.

۳. جاحظ، البخلاء، به کوشش فان فلوتن (Van Vloten)، لیدن، ۱۹۰۰، ص ۷۱. نظیر همین روایت در مورد غذا خوردن اشراف ایرانی در کتاب العرب ابن قتیبه دینوری، چاپ در رسائل‌البلغاء، به کوشش محمد کردعلی، چاپ چهارم، قاهره، ۱۳۷۴ ه/ ۱۹۵۴ م، ص ۳۶۳ نیز آمده است. نیز ن. ک. به: جلال همایی، شعوبه، مهر، سال ۲، شماره ۱۲، ۱۳۱۴، ص ۱۲۹۷.

۴. در متن عربی بارجین شاید به معنی «قاشق» نیز باشد.

۵. اشاره به زیر لب خواندن باج یا دعای سفره زردشتیان.

۶. فوح‌البلدان، ص ۵۲۴، مقایسه کنید با تاریخ طبری، دوم، ص ۱۴۱۷ و ۱۴۱۸.

۷. خُذینه به معنی خاتون یا بانوست.

۸. تاریخ طبری، دوم، ۱۶۳۵ تا ۱۶۳۸.

مناسبت مهرگان در شهر بلخ برای اسدبن عبدالله قسری حاکم خراسان آوردند به تفصیل یاد می‌کند.

در کتاب‌های عربی و فارسی قرون نخستین اسلامی داستان‌های کوتاه لطیفه‌آمیزی دربارهٔ دهقانان نقل شده که همه حکایت از ظرافت طبع و لطافت ذوق آنان دارد. مثلاً آمده است که دو مرد عرب از قبیلهٔ بنی اسد به سوی اصفهان روانه شدند و در راوند، شهرکی میان اصفهان و کاشان، دهقانی با آنان دوست و همراه شد. یکی از آن دو مرد عرب درگذشت و مرد دیگر به همراه دهقان بر سر گور او می‌رفت و هر دو جامی شراب می‌نوشیدند و جامی برگور او می‌افشادند و سرانجام دهقان نیز درگذشت و آن مرد عرب برگور آن دو تن حاضر می‌شد و شعر می‌خواند. (۱) ابن فندق (۲) روایتی را می‌آورد که بر طبق آن هارون خلیفهٔ عباسی (۱۷۰ تا ۱۹۳ ه. ق) بر سر راه خود به طوس در دهی از دهات بیهق بیمار شد و در آنجا چهار ماه میهمان دهقانی بود که از خلیفه به خوبی پذیرایی کرد و خلیفه با هدایای گرانبهایی از آنجا خارج شد. این روایت مانند بعضی روایات دیگر دلالت بر ثروتمندی بعضی از دهقانان دارد.

دهقانان، علاوه بر نقش سیاسی - اجتماعی، نقش فرهنگی مهمی نیز داشته‌اند. اینان از همان قرن اول هجری و استقرار حکومت عرب در مناطق مختلف ایران، به دارالخلافة‌ها و دارالاماره‌ها و بعداً به دربارهای شاهان سلسله‌های ایرانی شرق ایران به عنوان دانشمندان و خردمندانی ککه از تاریخ و فرهنگ ایران قدیم آگاه بودند، راه یافتند. بیهقی (۳) می‌آورد که زیادبن ابیه (متوفی ۵۶ ه. ق) والی اموی عراق، در بصره سه تن از دهقانان کسری (خسرو پادشاه ساسانی) را در خدمت خود داشت که برای او از دولت ساسانی و

۱. یاقوت حموی، معجم البلدان، به کوشش وستنفلد (F. Wüstenfeld)، لایپزیک، ۱۸۷۳-۱۸۶۶، ج ۲، ص ۷۴۰؛ ابوتام، دیوان الحماسه، یا شرح تبریزی، ج ۱، قاهره ۱۳۳۱ هـ/ق/ ۱۹۱۳ م، ص ۳۶۲. مقایسه کنید با فوح البلدان، ص ۳۹۸ و ۳۹۹. نیز ن. ک. به: مجتبی مینوی، دهقانان، سمرخ، شماره ۱، اسفند ۱۳۵۱، ص ۱۱ و ۱۲.

۲. تاریخ بیهق، ص ۴۷. ۴۸.

۳. ابراهیم بن محمد بیهقی، المحاسن والماوی، به کوشش شوالی (F. Schwally) و گیسن (Giessen)، ۱۹۰۲، ص ۲۹۹.

عظمت و شکوه آن سخن می‌گفتند به گونه‌ای که وی از این جهت حکومت عرب را کمتر و کوچک‌تر از حکومت ساسانیان، می‌یافت. در تاریخ سیستان^(۱) سخنان حکمت‌آمیزی، همانند اندرزه‌های پهلوی، از قول رستم بن هُرمزد زردشتی که با عنوان دهقان یاد شده، نقل گردیده است. وی این سخنان را به خواست عبدالعزی بن عبدالله والی سیستان، از سوی عبدالله بن زبیر، بیان کرده است. فردوسی غالباً این گونه سخنان را از دهقانان نقل کرده است.^(۲) جاحظ بعضی اطلاعات عمومی عصر خود را که گاه جنبه فرهنگ مردم (فولکلور) دارد، از دهقانان نقل می‌کند.^(۳) در کتاب‌های عربی و فارسی دوران اسلامی به نامهای دانشمندان و ادبای بسیاری بر می‌خوریم که از قرن سوم و چهارم با عنوان دهقان یاد شده‌اند یا از خانواده دهقانان بوده‌اند و در میان آنان به دانشمندان علوم دینی اسلامی نیز بر می‌خوریم.^(۴) بعضی از آنان نیز حامی علوم دینی بوده‌اند. ابن فندق^(۵) از دهقان ثروتمندی از اهالی قصبه سبزوار یاد می‌کند که در سال ۴۱۸ هـ. ق برای ابن ابی الطیب که از زاهدان و مفسران بود، مدرسه‌ای بنا کرد. بسیاری از آنان مشوق فرهنگ و ادب ایرانی و زبان فارسی بوده‌اند. رودکی در قصیده‌ای آورده است که دهقانان نامور بدو سیم و مرکب می‌داده‌اند.^(۶) فرخی در خدمت دهقانی از دهاقین سیستان بود و هر ساله از او مستمری دریافت می‌کرد.^(۷) فردوسی نیز به روایتی خود از دهاقین طوس بود.^(۸)

دهقانان حافظ روایات حماسی و تاریخی و داستاهای عشقی ایران پیش از اسلام بوده‌اند. ابومنصور معمری گردآورنده شاهنامه ابومنصوری (تألیف شده

۱. تاریخ سیستان، ص ۱۰۶.

۲. مثلاً شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۹، ص ۲۱۱ بیت ۳۳۸۰.

۳. جاحظ، کتاب الحيوان، به کوشش عبدالسلام هارون، ج ۱-۲، قاهره، ۱۳۸۵ هـ. ق / ۱۹۶۵ م؛ ج ۱، ص ۱۱۵؛ ج ۲، ص ۱۲۵.

۴. تاریخ بیهق، ص ۱۱۶ و ۱۴۹.

۵. همان، ص ۱۸۵.

۶. رودکی، آثار منظوم، به کوشش عبدالغنی میرزایف، دوشنبه، ۱۹۵۸، ص ۴۵۸.

۷. نظامی عروضی، چهارمقاله، به کوشش محمد معین، تهران، ۱۳۳۳، ص ۵۸.

۸. همان، ص ۷۵.

به سال ۳۴۶ ه. ق) در مقدمه‌ای که اکنون از آن در دست است، آورده که برای تألیف اثر خویش دهقانان شهرهای گوناگون را پیش خود خواند.^(۱) در همین مقدمه گفتار دهقانان که بازماندگان شاهان قدیم به شمار آمده‌اند، مأخذ معتبر این شاهنامه ذکر شده است.^(۲) فردوسی در موارد مختلف مأخذ روایت خود را دهقان ذکر کرده است،^(۳) و احتمالاً منظور او روایات شفاهی آنان بوده است. شاعران دیگر نیز به روایت‌های دهقانان اشاره کرده‌اند مانند اسدی طوسی،^(۴) ایرانشاه،^(۵) و نظامی.^(۶) از این رو، یکی از معانی دهقان در فرهنگ‌های فارسی «تاریخ‌دان» است. علاقه دهقانان به فرهنگ ایران و ایران‌دوستی آنان موجب تحوّل کلمه دهقان در مفهوم «ایرانی» خصوصاً «ایرانی اصیل» در تقابل با «عرب» یا با «ترک» و «رومی» و غیره و عموماً «خارجی» و «غیر ایرانی» شده است. طبری^(۷) در مورد مَرَوَزان حاکم یمن در زمان خسرو انوشیروان می‌نویسد که وی دو پسر داشت یکی به نام خُرّه خسرو که زبان عربی را دوست داشت و شعر عربی می‌خواند و دیگر که آسوار بود، به فارسی سخن می‌گفت و بر روش دهقانان می‌زیست (بندھقن)^(۸) فردوسی و دیگر شاعران قرن چهارم و پنجم مکرراً این کلمه را در این مفهوم به کار برده‌اند.^(۹) گاهی نیز دهقان در مفهوم

-
۱. مقدمه شاهنامه ابومنصوری، به کوشش محمد قزوینی، در هزاره فردوسی، تهران، ۱۳۲۲، ص ۱۶۴ و ۱۶۵.
 ۲. همان، ص ۱۷۰، نیز بلعمی، تاریخ، ص ۷ و ۸.
 ۳. مثلاً شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱، ص ۲۸، بیت ۱؛ ج ۲، ص ۱۷۰، بیت ۱۵؛ ج ۳، ص ۶ و ۷ بیت ۸ و ۱۹؛ ج ۴، ص ۳۰۲ بیت ۱۹ و ۲۰؛ ج ۶، ص ۱۶۷ بیت ۲۵.
 ۴. گرشاسب‌نامه، به کوشش حبیب یغمایی، تهران، ۱۳۱۷، ص ۲۱، بیت ۱.
 ۵. ایرانشاه، بهمن‌نامه، به کوشش رحیم عقیقی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۷.
 ۶. نظامی گنجوی، شرفنامه، به کوشش وحید دستگردی، تهران، ۱۳۱۶، ص ۴۳۶ و ۵۰۸.
 ۷. تاریخ طبری، یکم، ص ۱۰۴۰.
 ۸. همان، سوم، ص ۱۲۲۷.
 ۹. شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱، ص ۲۱، بیت ۱۲۸؛ ج ۹، ص ۳۰۷، بیت ۷، ج ۹، ص ۳۱۹، بیت ۱۰۵ و ۱۰۶؛ ناصر خسرو، دیوان، ص ۸۳، ۱۵۶، و ۲۸۸؛ فرخی، دیوان، ص ۲۷۴، ۲۸۲ و ۳۱۴؛ ابوحنیفه اسکافی به نقل تاریخ بیهقی، به کوشش علی‌اکبر فیاض، تهران، ۱۳۷۰، ص ۸۵۶؛ عنصری، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۴۲، ص ۱۳۷ و ۲۳۹.

«زردشتی» در تقابیل با «مسلمان» به کار می‌رفته است.^(۱) به سبب شناختی که دهقانان از شراب و انواع آن داشتند و به تهیه و فروش آن نیز می‌پرداختند، دهقان در ادب عربی^(۲) و اشعار فارسی^(۳) به معنای تشخیص دهنده شراب و تهیه کننده آن به کار رفته است.

با گسترش سیستم اقطاع از قرن پنجم هجری و انحطاط طبقات زمین‌دار، به تدریج اهمیت و اعتبار دهقانان کاستی گرفت و واژه دهقان به تدریج از معنی «خرده مالک و مالک» به معنی «روستایی، زارع و کشاورز» یعنی معنایی که در اصل داشته بود تحوّل یافت.^(۴) گرچه در قرن ششم و هفتم هنوز این کلمه در معنی «مالک» به کار می‌رفت.^(۵)

-
۱. شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۹، ص ۹۷، بیت ۱۴۸۳، ج ۹، ص ۱۳۴، بیت ۲۱۰۶؛ فرخی، دیوان، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران، ۱۳۴۳، ص ۲۹۴؛ نظامی، شرفنامه، ص ۲۳۸؛ خاقانی، دیوان، به کوشش ضیاءالدین سجّادی، تهران، [۱۳۳۸]، ص ۴۱۱؛ امیر معزّی، دیوان، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۱۸، ص ۶۰۴ و ۶۱۲؛ قطران، دیوان، به کوشش محمد نخجوانی، تبریز، ۱۳۳۳، ص ۲۵۴؛ تاریخ سیستان، ص ۹۳، همراه با گبرکان.
 ۲. جاحظ، البیان و التبیین، به کوشش عبدالسلام هارون، ج ۳، قاهره، ۱۹۶۰، ص ۳۴۵؛ راغب اصفهانی، محاضرات الادباء، چاپ بیروت، ج ۱، ۱۹۶۱، ص ۶۸۴ و ۶۸۵.
 ۳. بشار مرغزی، به نقل محمد بن بدرالجاجرمی، مونس الاحرار، ج ۲، به کوشش میرزا صالح طبیب تهران، ۱۳۵۰، ص ۴۷۰، خاقانی، دیوان، ص ۳۲۳ و ۳۵۹.
 ۴. ن. ک. به: لمبتین (A.K.S. Lambton)، دائرةالمعارف اسلام، چاپ جدید، ذیل dihqan.
 ۵. نجم‌الدین دایه رازی، مرصادالعباد، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، ۱۳۵۲، ص ۵۱۴. درباره «دهقان»، علاوه بر کتابها و مقالات مذکور ن. ک. به: محمد آبادی، «پیشینه دهقان در ادب پارسی»، هنر و مردم، سال ۱۵، شماره ۱۷۹، شهریور ۱۳۵۶، ذص ۶۴ تا ۷۰؛ اسماعیل حاکمی، «معانی دهقان در زبان و ادب فارسی» سخن، سال ۲۶، شماره ۱۱ و ۱۲، بهمن و اسفند ۱۳۵۷، ص ۱۲۳۱ تا ۱۲۳۷؛ ذبیح‌الله صفا، «دهقانان» آموزش و پرورش، سال ۲۲، شماره ۱، فروردین ۱۳۲۶، ص ۳۹ تا ۴۳؛ حماسه‌سرایی در ایران، تهران، ۱۳۳۳، ص ۶۴-۶۲، گیتی فراح رستگار، «دهقان قدیم خراسان» خراسان و شاهنشاهی ایران، مشهد، ۱۳۵۰، ص ۱۲۵ تا ۱۶۰؛ مجتبی مینوی، «دهقانان»، سیمرخ، شماره ۱، اسفند ۱۳۵۱، ص ۸ تا ۱۳.

مفلس کیمیا فروش^(۱)

دکتر شفیع کدکنی

مدایح انوری

انوری در قصاید خویش، ذهن‌گرایی تر است تا در قطعات خویش. در قطعات او آثاری از نوعی واقع‌گرایی - به مفهوم ساده و عام کلمه واقع‌گرایی - دیده می‌شود و می‌توان گفت که در غزل در حد فاصل این دوروش قرار دارد. در قصاید انوری که میدان زورآزمایی او و اقران درباری اوست، سعی شاعران بر آن است که از خصوصیت شناوری کلمات در نظام خودکامگان هر چه بیشتر سود جویند و در این کار، افراط او و معاصرانش تا حدی است که خواننده امروز احساس می‌کند، مسابقه‌ای برقرار بوده است میان تمام شاعران درباری که ببینند در این میدان چه کسی بزرگ‌ترین دروغ را بر زبان خواهد آورد و سخن زیبای سعدی در تعرض به یکی از اقران انوری، یعنی ظهیر فاریابی، نگاهی است که در پایان این مرحله از تاریخ شعر فارسی به مجموعه این مسابقه افکنده شده است و به همه شرکت‌کنندگان در این مسابقه خطاب کرده است که:

چه حاجت که نه کرسی آسمان نهی زیر پای قزل ارسلان؟

۱. مفلس کیمیا فروش، سخن، ۱۳۷۴، صص ۱۱۹-۸۱.

گرچه این تعریض ناظر است به یکی از «معتدل‌ترین» و «پذیرفتنی‌ترین» اشکالِ اغراق‌های حاکم بر ادبیات درباری، آنجا که ظهیر گفته است:

نه کرسیِ فلک نهد اندیشه زیر پای تا بوسه بر رکابِ قزل اربلان دهد

و اگر این اغراقِ ظهیر را با اغراق‌های انوری مقایسه کنیم، اعتدال و معقولیتی در آن احساس می‌کنیم، زیرا نسبت به این گونه، مدایحِ انوری بسیار «طبیعی» و «قابل قبول» جلوه می‌کند:

تا ملکِ جهان را مدار باشد فرماندهِ او شهریار باشد
آن سایه یزدان که تاج او را از تابش خورشید عار باشد
آن شاه که در کان، ز عشقِ نامش زر در فَرَع انتظار باشد
وز خطبه، چو تمحیدِ او برآید دین در طربِ افتخار باشد
گردی که برانگیخت موکبِ او بر عارضِ جوزا عذار باشد
نعلی که بیفکند مرکبِ او در گوشِ فلک گوشوار باشد...

به همین دلیل بوده است که از دیرباز «مدایح انوری» مظاهر اصلی کمالِ هنر او تلقی می‌شده است و این نکته از تعبیرات نظام‌الدین احمد قاری شیرازی^(۱) به خوبی دانسته می‌شود. نظام قاری از شعرای قرن نهم، در دیوان البسهٔ خویش، فصلی پرداخته است دربارهٔ شاعران و انواع شعر به نام «رسالة اوصاف شعرا» و در آن فصل امتیازاتی را که هر کدام از شعرا، در یکی از انواع سخن دارند به زبان ویژهٔ خود - که سنجیدن با منسوجات است - بیان داشته

۱. دیوان البسه، به اهتمام محمد مشیری، شرکت مؤلفان و مترجمان ۱۳۵۹، صفحه ۱۳۶. همهٔ کسانی که دربارهٔ نظام قاری مطلبی نوشته‌اند او را یزدی نوشته‌اند در صورتی که او شیرازی است، اولاً به دلیل شعرهایی که به لهجهٔ شیرازی دارد و دیگر اینکه کمال‌الدین حسین کاشفی در بدایع الافکار (چاپ مسکو، ۱۹۷۷، صفحه ۱۰۵) او را شیرازی می‌خواند و اشعاری در باب البسه از او نقل می‌کند. مقایسه شود شعر صفحه ۱۲۸ دیوان نظام قاری چاپ مشیری با شعر صفحه ۱۰۵ در بدایع الافکار. گویا علت اشتباه اهل ادب در یزدی نامیدن نظام قاری سخن براون است در تاریخ ادبی ایران (از سعدی تا جامی) ترجمهٔ علی اصغر حکمت صفحات ۲۹۱، ۳۴۰، ۴۶۷ و ۴۶۹ و به تبعیت از ادوارد براون استاد ذبیح‌الله صفا نیز در تاریخ ادبیات در ایران ۱۹۸/۴ او را نظام محمود قاری یزدی خوانده‌اند.

است. در آنجا در کنار «مقالاتِ عطار» و «اسرارِ مولانا» و «مخترعات خاقانی» و «شطحیات سنائی» و «حقایق عراقی» و «محرماتِ نزاری» از «مدایح انوری» یاد می‌کند که «وَهْم از دیدهٔ تفکر بر آن دوختن قاصر» است.

زمینهٔ اجتماعی شعرِ انوری

در نظر نخستین چنین می‌نماید که خوانندهٔ عصر ما بگوید: چه سود از خواندنِ مجموعه‌ای تملق که یاوه‌گویی حراف، و گیرم با ذوق، نثارِ یک مشت قُلْدُر آدم‌کش و بیرحم در هشتصد سال پیش کرده است، به من چه که امروز از زبان انوری بخوانم:

گر دل و دست، بحر و کان باشد دل و دستِ خدایگان باشد

ولی چنین برخورداردی، چندان خردمندانه نیست؛ زیرا شعرِ مدیح، گذشته از ارزش‌های زبانی و هنری‌ای که می‌تواند داشته باشد، یک ارزش اجتماعی و تاریخی عام نیز دارد که رسیدگی به اعماق آن ما را با گذشتهٔ اجتماعی ما، بیش از هر سندِ مستقیم تاریخی، آشنا می‌کند و اگر روزی بخواهیم تاریخ اجتماعی مردم ایران را قدری دقیق‌تر از آنچه تاکنون شناخته شده است، مورد بررسی قرار دهیم، کاوش در اعماق این مدیحه‌ها بهترین زمینهٔ این گونه مطالعات می‌تواند باشد.

این شعرهای مدیح، از سوی، مدینهٔ فاضله و شهر آرمانی موجود در ذهن جامعه را تصویر می‌کند و از سوی دیگر جریان‌های اجتماعی اعماقِ تاریخ ما را آینگی می‌کند. وقتی که انوری یا فرخی، ممدوح خویش را به فلان صفت می‌ستایند، مجموعهٔ این صفات - اگرچه در آن ممدوح ممکن است اصلاً وجود نداشته باشد، که غالباً هم ندارد - نشان‌دهندهٔ این نکته است که به هر حال معیار ارزش‌های اجتماعی حاکم بر اعماق ضمیر جامعه و آرزوهای مردمی، چیزی است در دایرهٔ همان صفات. اگر رودکی می‌گوید:

دایم بر جانِ او بلرزم ازیراک مادرِ آزادگان کم آرد فرزند^(۱)

و روی «آزادگی» ممدوح تکینه و تأکید می‌کند، این نشانه آن است که در اعماق جامعه، مسأله رگ و ریشه ایرانی و نژاد ایرانی داشتن ممدوح، از خواسته‌های مردمی است و تمایل طبیعی زمانه آن است که فرمانروایی در دست آزادگان - یعنی ایرانیان - باشد نه کسانی از اقوام دیگر. حال اگر به عصر سلجوقی نگاه کنیم، وقتی که امیر معزی ممدوح ترک نژاد خویش سلطان برکیارق را بدین گونه مورد ستایش قرار می‌دهد:

ز افریدون و نوشروان، چه گویم من که بگذشت او
به ملک اندر ز افریدون به عدل اندر ز نوشروان

تغییر شرایط تاریخی و تحول ایدئولوژیک حاکمیت را آشکارا پیش چشم می‌بینیم. استاد سیدجعفر شهیدی در مقاله «متمتع خویش تحت عنوان «تطور مدیح سرایی در ادبیات فارسی تا قرن ششم»^(۲) تأکید دارد بر اینکه اغراق و مبالغه‌ای که در مدایح درباری عصر سلجوقی دیده می‌شود نتیجه این است که سلجوقیان مردمی بیابانی بودند و تربیت چندان ندیده بودند، بنابراین تمام معیارهای حاکم بر آداب و رسوم و دیوانها را زیر پا گذاشتند و این کار سبب شد که شعرا، هر کس را به هر نوعی که خواستند با مبالغه‌ها و گزافه‌گویی‌ها ستودند. اما همین نقطه ضعف که در مورد سلاجقه به نظر ایشان رسیده است، عیناً در مورد غزنویان نیز مصداق دارد، چه آنان نیز قومی از همین مقوله بودند. بنابراین باید این مبالغه‌گویی‌ها را از نتایج سیر تکاملی ادبیات درباری دانست و تابعی از متغیر سلیقه‌های شعرا و مخاطبان شعر. دقیقاً همان‌طور که تشبیهات عصر فرخی

۱. رودکی با تبدیل «کرام» (= کریمان) به آزادگان» (احرار یا بالاحرار که لقب عام ایرانیان بوده است) این مضمون را عیناً از ابن معنز (متوفی ۲۹۶) گرفته و به شیواترین بیانی آن را در فارسی ادا کرده است که از اصل عربی آن بسیار زیباتر است، با اینکه بیت ابن معنز از شاهکارهای اوست (دیوان ابن معنز، ۲۳۵)

أُمُّ الْكِرَامِ قَلِيلَةُ الْوَلَادِ

مَا إِنْ أَرَى شِبْهًا لَهُ فَيَمَّا أَرَى

۲. نامه مینوی، صفحات ۲۸۳ و ۲۸۵.

و منوچهری را، شعرایی از نوع انوری نمی‌پسندیده‌اند و ظهور شاعرانی از نوع ابوالفرج رونی برای ایشان تازگی داشته است، در مدیح نیز ملاک و معیارهای حاکم بر شعر سامانی و غزنوی را چندان نمی‌پسندیده‌اند و نکته اصلی در مورد ریشه‌یابی این مبالغه همان است که جای دیگر در این فصل به آن پرداخته‌ام و آن نشان دادن ارتباط مستقیم «استبداد» و «شناوری زبان» است. از خلال بعضی از این مدایح درباری می‌توان به بسیاری از خوی و خصلت‌های حاکم بر این دربارها، به گونه‌ای غیر مستقیم، پی برد و دریافت که تا چه اندازه انحطاط اخلاقی در درون این جامعه رواج داشته و چه بسیار «مُنکر»ها که در آنجا «معروف» بوده است و صاحبان آن گونه خوی و خصلت‌ها بدان «فضایل» خویش می‌بالیده‌اند و بعضی شاعران، از نوع سوزنی سمرقندی، ایشان را بدان «فضایل» می‌ستوده‌اند گیرم در قالب نوعی از طنز و طیب. نمونه‌های این گونه مدایح - که دیوان سوزنی سرشار از آن است - به ما نشان می‌دهد که «انحراف جنسی» و آمیزش مرد به مرد، در چنین محیط‌هایی نه تنها امری آشکار بوده، بلکه شاعران ممدوحان خود را بدان «فضایل» حتی می‌ستوده‌اند.^(۱)

شناور شدن زبان و ارتباط آن با رشد خودکامگی

برای مقایسه تطوّر این اغراق‌گویی‌ها بد نیست ابیاتی از چهار قصیده از چهار شاعر را در مدح چهار پادشاه بیاوریم که هم شاعران حالت نمونه دارند و هم پادشاهان که بسیار قوی شوکت بوده‌اند و از لحاظ موقعیت تاریخی قابل مقایسه. شعرها نیز از لحاظ صورت و قالب، داری تشابه و وحدت‌اند، یعنی وزن و قافیه در تمام آنها یکی است و طبعاً زمینه‌ای بیشتر برای مقایسه می‌تواند داشته باشد، اگر وزن و قافیه متعدد می‌شد، جای آن بود که بگوییم، ضرورت وزن و قافیه است که هر کدام را به گونه‌ای از سخن وادار کرده است. از هر کدام از شاعران، سه بیت برای نمونه می‌آوریم:

از قصیده عنصری (متوفی ۴۳۱) در مدح سلطان محمود غزنوی (که از

۱. برای نمونه مراجعه شود به دیوان سوزنی، چاپ امیرکبیر، ۱۳۳۷، ص ۴۶.

۳۸۹ تا ۴۲۱ سلطنت کرده):

خسرو مشرق یمین دولت و بنیادِ مجد
آفتابِ ملک امینِ ملت و فخرِ تبار
یا ببندد یا گشاید یا ستاند یا دهد
تا جهان باشد همی مر شاه را این باد کار
آنچه بستاند ولایت، آنچه بدهد خواسته
آنچه ببندد دست دشمن، آنچه بگشاید حصار^(۱)

و منوچهری (متوفی در جوانی به سال ۴۳۲) در ستایش سلطان مسعود غزنوی
(که از ۴۲۱ تا ۴۳۲ سلطنت کرده) می‌گوید:

خسرو عادل که هست آموزگارش جبرئیل
کرده رب‌العالمینش اختیار و بختیار
این نکردش اختیارِ الاً بحق و راستی
و آن نبودش جز به خیر و جز به عدل آموزگار
دولتِ سعدش ببوسد هر زمانی آستین
طایر میمونش باشد هر زمانی خوستار^(۲)

و امیر معزی (متوفی ۵۴۲) در ستایش سلطان ملک‌شاه سلجوقی (که از ۴۶۵ تا
۴۸۵ سلطنت کرده) گفته است:

سایه یزدان، ملک‌شاه، آفتابِ خسروان
شهریارِ کامران و پادشاهِ کامگار
آن شهنشاهی که هست اندر عرب و ندر عجم
از مبارک دستِ او تیغ و قلم را افتخار

۱. دیوان عنصری، چاپ دکتر دبیر سیاقی، ص ۱۰۶.

۲. دیوان منوچهری، چاپ اول، ۲۸.

اندران وقتی که ایزد شخص آدم آفرید
این جهان فرمانِ عدلش را همی کرد انتظار^(۱)
و انوری (متوفی ۵۸۲) در مدح سلطان سنجر (که از ۵۱۱ تا ۵۵۲ سلطنت کرده)
گفته است:

خسروی کز آبِ لطف و آتشِ شمشیر او
باد بی مقدار گشت از دشمنِ چون خاک، خوار
سنجر آن کز آب و آتش گرد و گل پیدا کند
مهر و کین او چو باد و خاک از تیر و بهار
آنکه آب و آتش انگیزند تیغ و تیر او
از دلِ باد هوا و خاک میدان روزِ کار^(۲)

برای این که هیچ‌گونه شائبه‌ی مداخله در انتخاب، به ذهن خوانندگان نرسد، ما این شعرها را از هر کدام از قصاید، از همان سه بیت اولی که شاعر وارد مدح شده است، آوردیم. از تأملِ در این چهار نمونه به راحتی می‌توان دریافت که عنصری محمود را - که پادشاهی کشورگشای و غازی و تا حدّی در اذهان عامّه قدّیس و دارای کاریزما Charisma است - به این گونه ستایش کرده است که او «پادشاه مشرق» است و این حقیقتی است و «ایمین دولت» است و این لقبِ او بوده است که در کتب تاریخ ثبت است و «ایمین ملّت» است و این تعبیر اگر راست نباشد، می‌توان گفت ادعایی است پذیرفتنی که پادشاهی با چنان فتوحات اسلامی و افسانه‌ها و اسطوره‌ی دین‌پروری، امینِ ملت باشد. در دو بیت بعد می‌گوید: او «ولایت» ستان است (و چه کسی درین تردید دارد؟) و او مال می‌بخشد (تایخ پُر است از شواهد این ادعا که او اموالِ بسیاری به ویژه به شاعران می‌بخشیده) و دست دشمنان را می‌بندد و حصارهای دشمنان را می‌گشاید. اینها عین واقعیت تاریخی است و سرِ سوزنی، در این سه بیت،

۱. دیوان معزی، ص ۲۲۷.

۲. دیوان انوری، ۱/۱۹۰.

عنصری، از گزارش حقیقت خارج نشده است، ما نمی‌گوییم تمام مدایح عنصری همین‌گونه واقع‌گرایانه است، بلکه مقصود ما این است که نشان دهیم در این نمونه‌گیری ساده که اکنون مورد بحث ماست، عنصری به هیچ وجه از گزارش حقیقت خارج نشده است و هیچ دعوی دروغین نکرده است.

در سه بیت منوچهری که ستایش سلطان مسعود است، اندکی بوی ادعا و خروج از واقعیت دیده می‌شود: اینکه جبرئیل (که پیغام‌گزار وحی به انبیاست) آموزگار سلطان مسعود باشد و پروردگار او را برگزیده باشد و او را سعادت بخشیده باشد. با این همه بر طبق اعتقادات بازمانده از ایران قدیم و مقداری تلقینات حاصل از بعضی احادیث مجعول، می‌توان پذیرفت که مسعود دارای فره ایزدی بوده است و سعادت یار او. با اندکی توجیه و با اندکی توجه به زبان شعر، که کارش اغراق است، شعر منوچهری در حق مسعود قابل پذیرفتن است و هیچ امر خلاف عقل و خلاف عقیده عام در آن دیده نمی‌شود، گرچه نسبت به ستایش عنصری از محمود، قدری از واقعیت به دور افتاده است.

اما در سه بیت منقول از امیر معزی در مدیح ملک‌شاه، درجه اغراق و گزافه‌گویی به نسبت چشم‌گیری بالاتر رفته است. اگر در دو بیت اول مدعی شده است که او «آفتاب خسروان» است و «در عرب و عجم» افتخار «تبع و قلم» از دست مبارک اوست، تمام قرای تاریخی ادعا بودن و دروغ بودن این سخن را گواهی می‌دهند، با این همه درجه اغراق‌گویی شاعر، در قیاس منوچهری با عنصری و سیر تاریخی ادبیات درباری، قابل قبول است ولی در بیت سوم که می‌گوید:

اندر آن وقتی که ایزد شخص آدم آفرید

این جهان فرمان عدلش را همی کرد انتظار

دیگر تمام معیارهای شناخته شده اغراق در شعرهای قبلی عنصری و منوچهری را به یک سوی هشته و گزافه‌گویی را از حد برده است و ادعایی کرده است که با هیچ معیاری از معیارهای اسطوره و افسانه هم قابل قبول نیست.

در سه بیت انوری در ستایش سنجر، اثری از حرف‌های قابل قبول و نزدیک به واقع: اصلاً وجود ندارد، یعنی اگر مدیح عنصری در حق محمود تا حدّ زیادی نزدیک به واقعیت تاریخی محمود بود و مدیح منوچهری از سلطان مسعود، شکل نزدیک به واقعیت شخصیت مسعود بود با اندکی اغراق، و در دو بیت آغازی معزی جایی برای توجیه باقی بود، در هر سه بیت انوری جای توجیه، به هیچ روی وجود ندارد، زیرا شاعر بنای کار خود را بر اغراق‌ها و مجازهایی قرار داده است که کوچک‌ترین ریشه‌ای در واقعیت تاریخی سنجر ندارند: اینکه سنجر می‌تواند از «آب» غبار برانگیزد و از «آتش» گل بیرون آورد، محالاتی هستند که فقط در معجزات انبیا و افسانه‌ها، نمونه‌اش را می‌توان دید آن هم نه به این شکل که مورد ادعای انوری است.

می‌بینید که در فاصله کمتر از یکصد و پنجاه سال، شعر مدیح چه تطوری به خود دیده و چه قدر مدایح شعرا، از واقعیت و هسته‌های مرکزی واقعیت به دور رفته است. حالا یک بار شعرهای انوری را با شعرهای عنصری مقایسه کنید تا فاصله محسوسی را که مدیح عنصری نسبت به مدیح انوری دارد، آشکار احساس کنید.

به دلیل همین خصوصیت شعر انوری و اغراق‌های بیش از حدّ او در مدیح بوده است که حتی ناقدی از نوع شمس قیس رازی که چشم و گوشش پُر از انواع شعر مدیح و دیوان‌های شاعران درباری فارسی و عربی بوده است، وقتی به این نوع مدایح انوری می‌رسد، کاسه صبرش لبریز می‌شود. شمس قیس در فصلی که ویژه اغراق پرداخته، می‌گوید:

«آن است که در اوصاف مدح و هجا و غیر آن غلو کنند مبالغت نمایند و جوهر مدایح، به حسب تفاوت درجات ممدوحان، مختلف است و بر موجب اختلاف احوال ایشان، در ارتفاع و اتّضاع^(۱) متفاوت و از عیوب مدح، یکی آن است که از حدّ جنین ممدوح به طَرَفِ^(۲) افراط و تفریط، بیرون برند، چنانکه

۱. اتّضاع: در فرود بودن، پایین بودن.

۲. طَرَفِ: (= طرفین) دو سوی.

انوری گفته است:

زهی دستِ تو بر سرِ آفرینش وجودِ تو سرِ دفترِ آفرینش
قضا خطبه‌ها کرده، در مُلک و مِلّت بنامِ تو بر منبرِ آفرینش
چهل سال مشاطهٔ گون کرده رسومِ ترا زیورِ آفرینش
اگر فضله^(۱) گوهرِ تو نبودی حقیر آمدی گوهرِ آفرینش

و این نوع مدیح، جز پیغمبر را (ص) نشاید و بیرون ازو در حقِ هر کس که گویند، تجاوز باشد از حدِّ مدح^(۲)

حال تصور می‌کنید این کسی که دستش بر سرِ آفرینش است و وجودش سردفتر هستی و سرنوشت، در قلمرو پادشاهی و دین، بر منبرِ آفرینش بنام او خطبه می‌خواند و چهل سال، مشاطهٔ وجود، رسوم او را زیورِ آفرینش قرار داده است و اگر افزونی گوهر وجود او نبود، گوهرِ آفرینش چیزی حقیر و بسی ارج می‌شد، چه کسی بوده است؟ - یکی از وزرای سلطان سنجر بنام ابوالفتح ناصرالدین از اولادِ خواجه نظام‌الملک^(۳) یعنی کسی که در هر عصری صدها مثل او و صدها بهتر از او - حتی با همان معیارهای درباری - وجود داشته‌اند.

برای فهم اغرق‌های ادبیاتِ درباری و سیرِ تکاملی آن تا روزگار انوری که اوج این گونه شعر است، ما باید به یک قانون‌مندی عام در تاریخ اجتماعی سرزمین ایران توجه داشته باشیم، قانونی که شاید تاکنون کسی به آن کوچک‌ترین توجهی نکرده است و یکی از مبانی عمدهٔ جامعه‌شناسی ادبیات ایران و شاید هم یکی از اصولِ کالی شناختِ ادوارِ تاریخی ایران است.

از تأمل در دو نمونه از جوامع تاریخ معاصر به چند و چون این قانون می‌توان پی برد. مثلاً، نگاهی کنید به دو کشورِ پادشاهی «انگلستان» و «عربستان». به راحتی می‌توانید با این قانون‌مندی برخوردِ تجربی داشته باشید و سپس این قانون عام را در مسیر تاریخی کشور خودمان و ادوارِ سیاسی آن گسترش دهید. انگلستان به عنوان یک جامعهٔ بهره‌مند از خردِ متکی به تجربهٔ

۱. افزودنی: آنچه از چیزی زیادتی آید.

۲. المعجم، چاپ دانشگاه تهران، ۳۵۸، و دیوان انوری، ۲۶۴/۱.

۳. برای مختصری از احوال او مراجعه شود به دیوان انوری، ۵۶/۱.

آزادی و عربستان، یا هر کشوری از سنخ آن، کشوری «نفس‌کشنده در موجودیتی استبدادی». این دو جامعه را فقط از دیدگاه زبان مورد مطالعه قرار دهید. منظور ما در اینجا مقایسه زبان عربی شبه جزیره عربستان و زبان انگلیسی رایج در جزایر بریتانی نیست. زبان در اینجا مفهومی دیگر دارد، و با مثالهای ساده‌ای که هم اکنون می‌آوریم مفهوم آن بری شما روشن خواهد شد. در یک کلام بحث بر سر زبان نیست بحث بر سر رفتار جامعه با زبان است:

به اعماق پیچیده مفاهیم فلسفی و هنری و اخلاقی و الهیاتی کاری نداریم. به چند نمونه ساده از واژگانی که در زندگی روزمره انسان معاصر - در هر کدام از این دو کشور - جریان دارد نگاهی می‌افکنیم و سعی می‌کنیم از کلمات عاطفی Emotive - که ذاتاً شناورند - صرف نظر کنیم و به واژگان «زبان‌گزارشی» Discursive بپردازیم، مثلاً کلماتی مانند «مهندس»، «دکتر»، «استاد»، «دانشمند»، «فیلسوف»، «کشیش»، و «اسقف» و «تیمسار» و مشابهات آن که دارای مفاهیم عام و جهانی هستند در هر کدام از این دو جامعه توجه کنید، اگر به محیط زندگی مردم این دو جامعه و رسانه‌های موجود در آنها دقت کنید محال است در انگلستان کسی را که «دکتر» نیست در خطاب - خواه کتبی و خواه شفاهی «دکتر» بخوانند یا کسی را که «مهندس» نیست مهندس بنامند بگذریم ازین که اصولاً «مهندس بودن» در فارسی است که می‌تواند عنوان افراد قرار گیرد. غرض یادآوری این نکته بود که در جامعه برخوردار از تربیت دموکراسی، کلمات را به راحتی نمی‌توان شناور کرد. کلمات مانند انسان‌ها حیثیت خاص خود را دارند و گُل جامعه است که می‌تواند در باب سرنوشت مفهومی کلمات تصمیم بگیرد. بنابراین اگر کسی «کشیش» است شما در چنان جامعه‌ای نمی‌توانید به راحتی او را «اسقف اعظم» یا بالاتر خطاب کنید. هم او ناراحت می‌شود و هم جامعه شما را از بابت تجاوز به حدود کلمات مورد شماتت قرار خواهد داد، بر همین قیاس کلماتی از نوع «استاد» و «دانشمند» و «فیلسوف» و «صاحبقران» و «تیمسار» و امثال آن. اما در جامعه استبدادی، مسائل بر عکس جریان دارد، شما جای هر کلمه را با همسایه‌های آن و با مدارج بالای آن به راحتی می‌توانید عوض کنید نه

مخاطب شما ازین بابت احساس شرمساری خواهد کرد و نه جامعه شما را مورد انتقاد قرار خواهد داد که این کسی را که تو مثلاً فلان عنوان را به او داده‌ای، او دارای چنین مقامی نیست. تجاوز به حریم کلمات در جامعه استبدادی، چنان راحت انجام می‌شود که خیلی به آسانی می‌توان کلمه مثلاً «پاپ» را - که مفهومی است منحصر بفرد و هیچ‌گاه در تاریخ دو تا نبود است - اندک‌اندک بر هر عزیمت خون و دربان و کشیشی، بی‌هیچ‌گونه «ارتسام» Consecration اطلاق کرد و این تجاوز به حدود کلمات را تا آنجا گسترش داد که در هر روستایی، چندین پاپ، در عرض هم وجود داشته باشند. در زمان طاغوت، چنین شایع بود که یکی از مشاهیر فرنگ را با پول گزافی که به او داده بودند، وادار کرده بودند که در سر میز شام نطقی در محامد ذات مبارک همایونی بکند و او، به زبان انگلیسی، اما با معیار فارسی شناور ما، گفته بود:

Your shahanshah. Aryameher is the best shahanshah Aryameher, all over the world.

این قانون، اصلی است محسوس و ملموس که در این دو نوع جامعه جاری و ساری است و هرچه بیشتر در اعماق این موضوع تأمل کنید، میدان تجربی این مشاهده را گسترده‌تر می‌بینید؛ به ویژه که از کلمات محسوس و ملموس قدری پا را فراتر بگذارید و به قلمرو واژگانی وارد شودی که ذاتاً میدانی برای «تجاوز» دارند. اتفاقاً «مجاز» و متافورای یونانی هم از همین «تجاوز» به وجود آمده است. همان‌طور که در جامعه استبدادی می‌توان به حقوق افراد تجاوز کرد به حدود کلمات هم می‌توان تجاوز کرد. و همان‌طور که در جامعه برخوردار از آزادی و قانون به حقوق افراد نمی‌توان تجاوز کرد، به حدود کلمات هم نمی‌توان تجاوز کرد. از این روی زبان قلمروی است که از مطالعه در آن، می‌توان به حدود رعایت حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی موجود در آن جامعه پی برد و اگر کسی باشد که در این اصل ساده - که از فرط ظهور ممکن است تاکنون بر او مخفی مانده باشد - شک کند، ما با او هیچ بحث و جدلی نداریم. اکنون به یاد ندارم که در کجا خواننده‌ام ولی یقین دارم گفتار یکی از

حکیمان بزرگ چین است که گفته است: «روزی، اگر زمام اصلاح جامعه را به من بسپارند، نخست زبان ایشان را اصلاح می‌کنم.» گویا مقصود او نشان دادن همین رابطه استبداد اجتماعی و شناور شدن زبان است. ممکن است کسانی بگویند این نکته که تو می‌گویی مرتبط است با تمایز طبیعی دوزبان انگلیسی و عربی که در یکی کلمات ذاتاً محترم‌اند و در دیگری کلمات حیثیت ثابتی ندارند، من این سخن را به دو گونه می‌توانم پاسخ بدهم؛ یکی آن که بگویم از مطالعه در نوع کارگرد «عربی» و «انگلیسی» در دو کشور متفاوت، فرض کنید انگلستان و «آفریقای جنوبی» و عربستان و لبنان قبل از آشوبها، بی‌گمان می‌توان تا حد زیادی به عمومیت داشتن این قانون پی برد. مسلماً در انگلیسی مورد استفاده «آفریقای جنوبی» کلمات حرمتی را که در انگلیسی بریتانیایی دارند، ندارند؛ همچنین شناوری کلمات در عربی لبنانی آن سالها مسلماً کمتر از عربی «حجاز» خواهد بود مگر اینکه کوچک‌ترین تمایزی به لحاظ آزادی و استبداد میان آفریقای جنوبی و انگلستان از سویی و میان عربستان و لبنان آن سالها وجود نداشته باشد. وگرنه اگر تمایزی به لحاظ دموکراسی و فقدان آن در این نمونه‌ها وجود داشته باشد، بی‌گمان آن درجه شناوری نیز قابل مشاهده و اندازه‌گیری است. اگر فرض محال کنیم که نتوان به اندازه‌گیری درجه شناوری کلمات در این قلمروهای اجتماعی پرداخت، تازه اول بحث و میدان طبیعی استدلال ما خواهد بود که چرا زبان عربی این قدر شناور است و زبان انگلیسی تا بدان پایه شناور نیست و باز می‌رسیم به همان اصل و قانون اولیه مورد نظرمان که هر قدر جوامع برخوردار از اندیشه دموکراسی باشند، زبانشان از شناوری‌های تند برکنار است و هر قدر استبدادی باشند، به همان میزان زبان‌هاشان شناور است. این مقدمه قدری طولانی‌تر از ذی‌المقدمه شد ولی از آنجا که نکته بسیار مهمی است و روزی باید بر اساس آن کتاب و کتابهایی نوشته شود، از نوشتن این سطور دست باز نداشتیم و اکنون بر می‌گردم به ذی‌المقدمه که آن نگاهی بود به ارتباط این «شناوری کلمات در جامعه استبدادی» و انعکاس آن در تطوّر مدیحه‌های شعر فارسی و به طور کلی ادبیات درباری.

هرکس با شعر فارسی کوچک‌ترین آشنایی داشته باشد و مدایح رودکی را با مدایح فرخی و مدایح فرخی را با مدایح انوری سنجیده باشد، شناور شدن کلمات را از حوزه قاموسی آنها در مسیر این سه دوره تاریخی آشکارا مشاهده خواهد کرد: در شعر رودکی، تجاوز به حدود کلمات بسیار اندک است زیرا جامعه سامانی، جامعه‌ای تا حد زیادی برخوردار از قانون و آزادی است و من اینجا دمکراسی را به معنی شناخته شده در فلسفه سیاسی غرب و مبانی سیاست ارسطو و جمهور افلاطون یا اندیشه‌های هگل و مارکس و لاک و روسو به کار نمی‌برم، بلکه دوری از زور و قلدری را دمکراسی و آزادی می‌نامم و طبعاً زورگویی و ظلم را استبداد. در تاریخ اجتماعی ایران عصر سامانی و به ویژه در قلمرو فرمانروایی سامانیان، کمتر نشانه‌ای از زورگویی‌های اجتماعی دوره غزنوی وجود دارد و با همه استبداد غزنویان، استبداد مذهبی سلاجقه بسی بی‌رحمانه‌تر از استبداد غزنویان است، زیرا در عصر سامانی اندیشه‌های فلسفی حاکم بر ذهن حکما و روشنفکران عصر، تفکرات اومانیستی یا نزدیک به اومانیستی امثال اخوان الصفا و ابوسلیمان منطقی سجستانی است و زیربنای فلسفی دوره غزنوی را نیز تفکر بزرگانی از نوع بیرونی و وابن سینا می‌سازد. به هر حال در چنین جامعه‌ای به لحاظ فرهنگی میدان برای استبداد دینی چندان باز نیست، ولی از آن هنگام که سلاجقه بر «اسب تفکر اشعری» و تفکر اشعری با «قصیل تر و تازه دشت‌های عرفان» وارد میدان سیاست و کشورداری شدند، و ستون فقرات استبداد مذهبی خود را اندیشه ضد فلسفی اشاعره قرار دادند، تفکر فلسفی روزبه‌روز از محیط اجتماعی کشور ما گریزان‌تر شد و هرگاه خواست سری از لاک خود بیرون کند با دشنام‌های عارفان بزرگی از نوع عطار و مولوی روبه‌رو گردید، در نتیجه میدان برای استبداد دینی روز به روز بیشتر و بیشتر شد و نباید فراموش کرد که سلاجقه راهی جز این نداشتند که تکیه‌گاه دینی را اختیار کنند، زیرا نه روزگار روزگار ایدئولوژیهای ملی و ارزش‌هایی از آن دست بود و نه آن‌ها می‌توانستند با چنان ایدئولوژی‌ها و معیارهایی وارد عمل شوند.

در دوره مغول، از فشار استبداد دینی بازمانده از عهد سلجوقی کاسته

می‌شود، ولی جامعه دیگر خود به خود با این قفس خوگر شده است و عکس‌العمل چندانی نشان نمی‌دهد. با این همه می‌توان با آمار نشان داد که شناوری کلمات در فاصله عصر سامانی تا سلجوقی به اوج خود می‌رسد، زیرا استبداد چنین حرکتی دارد و در دوره مغول به علت گسیختگی از مرکز قدرت از رشد استبداد کاسته می‌گردد یا دست کم می‌توانیم بگوییم که استبداد متوقف می‌شود، و همین امر سبب شده است که در مدایح عصر مغول، آن افراط و تفریطی را که در اغراق‌های انوری می‌توان مشاهده کرد، در مدایح امثال سعدی نمی‌بینیم، چرا که سعدی در نظامی با استبداد متمرکز از نوع استبداد عصر انوری زندگی نمی‌کند.

بر روی هم قصاید مدحی انوری اوج ستایش‌گری درباری است و اوج شناور شدن زبان مدیح در شعر فارسی و از این نکته می‌توان پی برد که جامعه ایرانی عصر سلجوقی، در متمرکزترین دوران استبدادِ خویش به سر می‌برده است.

چنانکه در جای دیگر این مقدمه یادآور شده‌ایم، تکامل معیارهای ادبی نیز - که روی دیگر سکه آزادی و فقدان آزادی است - در شکل‌گیری این اغراق‌ها و گزافه‌گویی‌ها و شناور کردن زبان، تأثیر خاص خود را داشته است و اندیشه «انسان کامل» و «ولی» در تصوف نیز سهم عمده‌ای درین شناوری زبان به عهده گرفته است.

در اینجا قبل از به پایان بردن این بحث، ناگزیرم یادآور شوم که استبداد، ضرورتاً در قلمرو «واژگان مدیح» زبان را شناور نمی‌کند بلکه در زبان جامعه استبدادی تمامی واژگان زبان بالقوه می‌تواند دست‌خوش «بیماری شناوری» باشد در چنین زبانی نویسنده و هنرمندش نیز به ساحت کلمات تجاوز می‌کند و زبان را محترم نمی‌شمارد به جای اینکه بگوید «خودکارم را از میان جسیم در آوردم و چند سطر نامه نوشتم» به راحتی می‌گوید: خواهرم را از میان غصه‌هایم در آوردم و با آن چند شعله نامه رقصیدم» در زبان چنین جامعه‌ای «خواهر» می‌تواند جانشین «خودکار» و «رقصیدن» جانشین نوشتن و «شعله» جانشین سطر

و «غصه‌ها» جانشین جیب. نویسندۀ این سطور خود به اهمیت مجاز در زبان توجه کامل دارد و دست کم در مطاوی «صور خیال در شعر فارسی» به سهم «مجاز» در خلاقیت هنری شاعران توجه داشته است. شناور بودن زبان هیچ ربطی به زاینده‌گی زبان ندارد، شک نیست که زبان انگلیسی در عصر حاضر - به دلیل هزار عامل فرهنگی و سیاسی و اقتصادی - زاینده‌ترین زبان جهان است ولی ممکن است به اعتبار عارضه «شناور بودن» با زبان فلان کشور عقب مانده نیمه مرده در زنجیر استبداد در اعماق قاره سیاه، قابل مقایسه نباشد، یعنی زبان آن کشور از زبان انگلیسی شناورتر باشد. شناور شدن زبان اصلاً شاید یکی از دلایل نازایی زبان باشد. زیرا زایایی از خواص رشد اجتماعی و فرهنگی است شناور شدن از لوازم عقب‌گرد و فروماندگی. وقتی زبانی، حرفی برای گفتن ندارد، با شناور کردن کلمات خود، خودش را گول می‌زند که من حرف تازه‌ای دارم می‌زنم در صورتی که هیچ حرف تازه‌ای ندارد. اندکی به مثنوی‌های تو خالی عصر صفوی و بعضی شعرهای دیگر توجه کنید که در یک صفحه آنها به اندازه تمام شاهنامه یا مثنوی مولانا می‌توان «مجازهای نو» پیدا کرد، هر فعلی را به جای هر فعل دیگری به کار می‌برند و هر کلمه‌ای را جانشین هر کلمه دیگر می‌کنند. شناور شدن زبان نشانه فقدان اندیشه فلسفی و عقلانی در زیربنای جامعه است. و جامعه‌ای که در آن اندیشه حکیمان و فرزنانگان نقشی نداشته باشد بناگزیر بازیچه خودکامگان و عام فریبان است.

نقش اجتماعی شعر درباری

کاری که روزنامه‌های دولتی و رادیو و تلویزیون و مجموعه رسانه‌های تحت کنترل و رهبری دولت‌ها، امروز انجام می‌دهند، درگذشته بر عهده جماعت شعرا، یعنی شاعران درباری بوده است. این نکته را قبل از هرکسی در قرن نوزدهم ژوکوفسکی، خاورشناس روس، هوشیارانه دریافته و گفته است: «شاعران درباری کارشان دو چیز بوده است: یکی تا حدی ایفای وظیفه روزنامه‌نگار امروز، دیگر - و به وجه صمیمی‌تر - تکالیف هم‌نشین موافق و

حریف بزم و سخن چین و ریزه خوارِ خانِ نعمت»^(۱) اگر کسی به این رسانه‌ها، چشم و گوش دوخته باشد، از خلال این رسانه‌ها، بهشتی را می‌بیند که در آن به ندرت واقعه‌ای ناگوار روی می‌دهد و اگر چشم زخمی به یکی از گردانندگان این بهشت‌ها برسد، از طریق رسانه شعر به گونه‌ای عرضه می‌شود که نه تنها اعتراف به ضعف و شکست نیست، بلکه زمینه‌ای است برای تبلیغ قدرتمداری ممدوح:

چه گویم قصه خصمان و حال بدسگالانش

که مشهوراست و معروف است حال و قصه ایشان:

سر و سامان همی جستند کارِ مُلک را اوّل

ز بیدادی شدند آخر سراسر بی سر و سامان

ندانستند، پنداری، که: با سلطان کسی کوشد

که باشد صُحکَه گردون و با شد سُخره شیطان

چو مالش داد سلطان اهلِ عصیان را نپندارم

که با او دارد اندر دل کسی اندیشه عصیان^(۲)

خوب دقت کنید از تأمل در این شعرهای امیر مغزی که در مدح سلطان برکیارق سلجوقی سروده است به یاد چه چیزهایی می‌افتید؟ تمام دیوان‌های شعر درباری سرشار از این گونه حرف‌ها که هدف آن از یک سوی تبلیغ است برای حفظ نظام حاکم و از سوی دیگر ترساندن مخالفان و برحذر داشتن آنان از ستیزه با نظام موجود.

اگر کسی از خلال این شعرها بخواهد محیط اجتماعی عصر شاعر را بشناسد، مدینه فاضله‌ای را که تمام حکمای جهان در آرزوی آن بوده‌اند، تحقق یافته می‌بیند و چیزی نیز بر سری. در این مدینه فاضله گرگ و میش از یک آبشخور آب می‌خورند، اثری از بیداد وجود ندارد؛ نه اثری از فقر و گرسنگی و جهل و بیماری وجود دارد و نه نشانه‌ای از درگیری‌های اعماق جامعه. اما،

۱. به نقل ادوارد براون، در تاریخ ادبی ایران، ۶۶۳/۲.

۲. دیوان امیر مغزی، چاپ عباس اقبال، ۵۸۰.

همچنان که از کنار هم نهادنِ دروغ‌های روزنامه‌های عصر می‌توان بخش عظیمی از حقایقِ اعماق جامعه را، با روش‌های علمی، کشف کرد و واقعیت‌های آن سوی آن دروغ‌ها را بازسازی کرد، از خلال این مدایحِ درباری نیز می‌توان تمایلاتِ پنهان جامعه و تحولِ معیارِ ارزش‌ها را بازشناخت. این شعرهای درباری را، تنها در حضورِ پادشاه و چند تن از درباریان نمی‌خوانده‌اند تا تصور شد که میدانِ نفوذ آن محدود به دربارها بوده است و در نتیجه نمی‌توانسته است، در حوزه‌های وسیعی از جامعه تأثیر تبلیغاتی داشته باشد، بلکه راییانی بوده‌اند که این شعرها را به صورت‌های گوناگون در مجالس عام و در مناسبت‌های گوناگون بر مردمان عرضه می‌داشته‌اند. انوری خود، یکی از ملاک‌های توفیقِ یک شعر را تعددِ «راویان موزون» و با سلیقه می‌داند:

سزای افتخار، آن شعر باشد که افزون باشدش راویِ موزون^(۱)

و این راویانِ موزون که احتمالاً هم از شاعران کمک مالی دریافت می‌داشته‌اند و هم از طرفِ دربارها بدیشان توجه می‌شده است، یک نقش بسیار عمده اجتماعی داشته‌اند و از بعضی اسناد موجود می‌توان به این نکته پی برد که بعضی از راویان که نام ایشان «راوی بازارخوان» بوده است، کارشان این بوده است که در بازارها، به راه می‌افتاده‌اند و شعرها را به صورتِ سیار بر مردمان عرضه می‌داشته‌اند، چنانکه از این شعر سوزنی می‌توان دریافت:

مُلجِدان سُنّی شوند اندر طَبَس، گر مدح تو
«راوی بازار خوان» خواند به بازارِ طَبَس^(۲)

که ضمناً از این شعر سوزنی می‌توان به اهمیت حضور اسماعیلیه و نفوذناپذیری ایشان در جنوبِ خراسان و منطقه طَبَس پی برد تا بدانجا که آوازه این امر، به ماوراءالنهر قرن ششم - که محیط زندگی و اقامت سوزنی بوده است -

۱. دیوان انوری، ۳۷۳/۱.

۲. دیوان سوزنی، ۲۲۲.

رسیده بوده و او در شعر خویش بدان پرداخته است.

آنچه مسلم است این است که کسانی که بخواهند در باب زمینه اجتماعی شعر فارسی، به تحقیق‌های بنیادی بپردازند، از تحقیق در باب نقش این راویان و شیوه کار ایشان ناگزیر خواهند بود.

شاید نیازی به یادآوری این نکته نباشد که این شعرهای درباری - اگرچه ممکن است در مواردی مایه رشد رعونت و غرور در حکام بوده باشد، اما - از سوی دیگر بعضی از فضایل اخلاقی را غیرمستقیم به ایشان تبلیغ می‌کرده است و آنان را متوجه ارزش آن معیارها می‌کرده است و شاعران عملاً نصیحت‌کنندگان حکام نیز بوده‌اند، گاهی با شجاعت و تصریح، آن‌گونه که در شعر سعدی می‌بینیم و گاه با نستوهی و درشتی و خشم، آن‌گونه که در شعر سیف فرغانی و سنائی می‌بینیم و گاه غیرمستقیم از طریق منتسب کردن کسی که درکی از عدالت ندارد به عدالت یا کسی که دوستدار فلان فضیلت نیست به دوست داشتن آن فضیلت. و باید توجه داشت که در شرایط زندگی مردمان آن اعصار، همین مایه از تلقین هم به راحتی امکان‌پذیر نبوده است. غالباً افراد از طرق غیرمستقیم، این فضایل را پیش چشم این حکام می‌آورده‌اند. برای نمونه یکی از شعرهای انوری را - که در آن کوشیده است غیرمستقیم «عدالت‌گستری» و «حق‌جویی در قضا» و «بدعت‌زدایی» را در وجود ممدوح مورد تشویق قرار دهد - در اینجا مورد نظر قرار می‌دهیم و بیشتر ازین روی این قطعه را انتخاب کردیم که هم شاعر و هم شخص دیگری که یکی از زهاد زمانه بوده است، نصایح خویش را به گونه خوابی که دیده‌اند از زبان پیامبر نقل کرده‌اند و اینک آن قطعه، به روایت ظهیری سمرقندی در کتاب اغراض السیاسة که جای دیگر هم اشارتی به آن داشته‌ایم؛ ما نمی‌دانیم که ظهیری سمرقندی، چه مقدار این خواب را از روی شعر انوری تصویر کرده و یا چه مقدار انوری در تصویر خواب آن زاهد، رعایت امانت کرده است، به هر حال این است آن داستان:

«... در آن تاریخ خواجه امام اجل زاهد عابدالحق شرف‌الزهاد و عین‌العباد

اسماعیل حقی‌گوی^(۱) - که صدیق ثانی بود در نزاهت نفس و کرامت عرض - سحرگاه شب آدینه از شهرالله‌المبارک رمضان میان خواب و بیداری خود را در صحرائی دید زمین آن از زر و نبات آن از زعفران و سنگریزه او لؤلؤ و مرجان مُلْتَف به اشجار فراوان و مُزْدَهَر به اصنافِ ریاحین، منبری از مرمرِ مُرْصَع به دُرّ و گوهر و پیغمبر بر بالای منبر و صحابه و خلفاء اربعه حاضر و ملائکه روحانی و ارواح انبیاء، بی‌جمله، صف‌ها کشیده، و دیده در جمال جهان آرای او نهاده، و او صلوات الله علیه و رضی عنهم اجمعین می‌گفت.

«ای سایه پروردگار، ای مُغِيثِ دین و دولت، و این نصیرِ مُلک و مَلّت، ای قاصِدِ فُجّار، و این قاصِدِ کُفّار، ای شاه شاهان و ای ختم پادشاهان، ای عزایم میمون تو امضاء عدل و ای مساعی همایون تو احیاء فضل، ای عدل و فضل به عهد شریف تو نشو و نما یافته و ای مُلک و دولت به روزگار مبارک تو جمال و کمال برگرفته، بر عادت حمید باش و [به] تقویت عدل و فضل کوش که خدای تعالی حافظ و نگهدارِ تست و به تربیت مُلک‌گرای و مَلّت به زینهارِ تست.»

خواجه امام اسماعیل حق‌گوی گفت: من در دهشت و حیرت مانده که چندین خطاب و القاب متواتر و مترادف که را تواند بود؟ و این کیست که او مستوجب چندین کرامات است؟ پیغمبر صلی الله علیه و سلم سر برآورد و روی [سوی] صدیقِ اکبر و فاروقِ اعظم کرد و فرمود که «اسماعیل را بگویند تا آنچه بر لفظ ما رفت با سلطان اسلام سنجر [بن] ملک‌شاه بگویند سلام ما برساند.» پس مرا یقین شد که این کرامات شریف و مقامات منیف - که از حضرت مقدس نبوی متوارد بود - طُغرای منشورِ خداوندِ عالم سلطانِ معظّم بوده است. خواجه اسماعیل به حضرت خدایگان جهان پادشاه روی زمین آمد و این خواب بگزارد. خداوندِ عالم او را تشریف‌ها فرمود، و فریدالدین محمدبن علی‌الانوری، ادام‌الله جماله للافاضل نظم کرد و به مَزو‌الرود بر خواند و همچنان تشریف‌ها یافت و این قطعه^(۲) این است:

دوش خوابی دیده‌ام - گو نیک دیدی، نیک باد!
خوب نه، بل حالتی کان از عجایب برتر است

۱. هویت تاریخی این خواجه امام اسماعیل حق‌گوی، هنوز بر نویسندۀ این سطور روشن نشده است، تا این لحظه شخصی را با عنوان «حق‌گوی در میان علمای عصر سنجر نیافته‌ام، اگر اطلاعات دقیقی در باب او به دست آید، شاید بتواند گوشه‌های دیگری از زندگی انوری را روشنی دهد.

۲. در نسخه اغراض‌السیاسه، این شعر ناقص آمده است و ما آن را از نسخه دیوان انوری ۴۰/۲-۴۳۹ نقل کردیم.

خوبشتن را دیدمی بر تیغ کوهی گفتمی
 سنگِ او لعل و نباتش عود و خاکش عنبر است
 ناگهان چشمم سوی گردون فتادی دیدمی
 منبری گفتمی که ترکیبش ز زر و گوهر است
 صورتی روحانی از بالای منبر می نمود
 گفتی او آفتاب است و سپهرش منبر است
 با دل خود گفتم: «آیا کیست این شخص شریف؟»
 هائقی در گوش جانم گفت ک «آن پیغمبر است.»
 در دو زانوان آمدم، سر پیش و بر هم دست‌ها
 راستی باید: هنوزم آن تصور در سر است
 چون برآمد یک زمان، آهسته آمد در سخن
 بر جهان گفتمی که از نطقش نثار شکر است
 بعد تحمیدِ خدا، این گفت ک «ای صاحبقران!
 شکر کن کاندر همه جایی خدایت یاور است.»
 بار دیگر گفت ک «ای صاحبقران! راضی مباش
 تا ترا گویند کاندر ملک، چون اسکندر است.»
 باز، آنها کرد ک «ای صاحبقران! برخوردار مُلک
 زانکه مُلکت، همچون جان، شخص جهان را در خور است
 گر سکندر زنده گردد از تواضع هر زمان
 با تو این گوید که جاهت را سکندر چاکر است
 لشکرت را آیتِ نَصْرِ مِنَ اللَّهِ رایت است
 رایت را از ملوک و از ملایک لشکر است
 بیخ جور از باس تو چون بیخ مرجان آمده‌ست
 شاخ دین، بی عدل تو، چون شاخ آهو بی بر است
 صیت تو هفتاد کشور زانسوی عالم گرفت
 تو بدان منگر که عالم هفت یا شش کشور است
 هر که او را نعمت کفران کند خونش بریز
 زانکه فتوی داده‌ام کو نیز در من کافر است
 بر سر شمشیر تو جز حق نمی‌راند قضا
 حکم شمشیر تو حکم ذوالفقار حیدر است
 دینم از غرقاب بدعت سر ز رایت برکشید

خسروا! رای تو خورشید است و دین نیلوفر است
 بر من و تو ختم شد پیغمبری و خسروی^(۱)
 این سخن نزدیک هر کو عقل دارد باور است.»
 چون سخن اینجا رسید، الحق، مرا در دل گذشت
 که «این کدامین پادشاه عادل دین پرور است؟
 زیور این خطبه، هر باری، که «ای صاحبقران!»
 بر که می بندد که او شایسته این ززیور است؟»
 گفت: «بر سلطان دین سنجر که از روی حساب
 عقد «ای صاحبقران» چون عقد «سلطان سنجر» است^(۲)
 شادباش ای پادشاه حفظ یزدان تا ابد
 بر سر تو سایه چتر است و نور افسر است
 تا موالید جهان را سیزده رکن است اصل
 زانکه نه علوی پدر، و آن چار سفلی مادر است
 بادی اندر خسروی در شش جهت فرمانروا
 تا بر اوج آسمان لشکرگه هفت اختر است^(۳)

ما در اینجا تمامی این قصه و شعر انوری را - که از نمونه های قطعات او در
 زمینه مدح است آوردیم تا نمونه ای باشد از نوع اغراق ها و تملق های شاعران
 درباری و نیز نشان دهنده درجه جسارت آنان که به نام پیامبر چه گونه به ستایش
 پادشاهان می پرداخته اند.

هیچ تردیدی نیست که آن مرد چنین خوابی ندیده بوده است و هر
 خردمندی می داند که پیامبر اگر هم به خواب کسی بیاید تا بدین پایه مقام یک
 پادشاه را - هر قدر عادل و دین باور باشد - بالا نمی برد. اما آن زاهد احتمالاً
 می خواسته است نصایحی را به سنجر ابلاغ کند و این شیوه را برگزیده است، اگر
 نه، بگوییم می خواسته است خود را به سنجر نزدیک کند تا از او «تشریف» ها

۱. حدیثی درین باب شهرت داشته است که: «سَنَجَرُ آخِرُ مُلُوكِ الْعِجَمِ...» در نسخه الشدوین، رافعی،
 ۴۵۲/۱.

۲. یعنی «ای صاحب قران» به حساب جمل ۴۶۳ است و «سلطان سنجر» نیز برابر با ۴۶۳ است.
 ۳. دیوان انوری، ۴۱/۲ - ۵۳۹.

دریافت کند.

حتی در توصیف‌های مجردِ طبیعت، که ظاهر امری است ازلی و ابدی و نباید متأثر از حوادث تاریخی و یا شرایط اجتماعی باشد، به هنگام تأمل در این شعرهای درباری می‌توان بسیاری از مسائل مرتبط با ساختار جامعه را دریافت، مثلاً همان قصیدهٔ دیوان انوری را به مطلع «صبا، به سبزه، بیاراست دار دُنئی را/ نمونه گشت جهان، مرغزار عُقبی را» در نظر بگیرید؛ در همان دوازده بیت اول قصیده:

مذکّران طیورند بر منابرِ باغ
ز نیم‌شب مترصد نشستہ املی را
صبا تعرضِ زلفِ بنفشه کرد، شبی
بنفشه سر چو در آورد، این تمنّی را
حدیثِ عارض گل در گرفت و لاله شنید
به نفس نامیه برداشت این دو معنی را
چو نفس نامیه جمعی ز لشکرش را دید
که پشتِ پای زدند از گزاف تقوی را
زبان سوسنِ آزاد و چشم نرگس را
خواصِ نطق و نظر داد بهر انهی را...

در بیت اول از این بخش قصیده، که ما اکنون در اینجا نقل کردیم، نخست تصویری دارد از هیأت و وضعِ مذکّران (گروهی از وُعّاظ و اهل منبر) که در آن زمانه بر منبرها، به طریق خاصی می‌نشسته‌اند و حرف‌های خود را بر عده‌ای از شنوندگان املا می‌کرده‌اند و در ابیاتِ بعدی، نقشِ جاسوسان را در جامعه و به ویژه در سپاه تصویر کرده است که چگونه پادشاهان افرادی را در داخل سپاه، به گونه‌ای ناشناس، مأموریت می‌داده‌اند تا هر چه دیده‌اند به ایشان گزارش دهند و این چشم و گوش‌های نامریی چه نقشی در حفظِ نظام و تحکیمِ دولت‌ها داشته‌اند و از همین ابیات او شیوهٔ کار این جاسوسان را به خوبی می‌توان دریافت. ضمن اینکه با بسیاری از اصطلاحات سیاسی و مدنیِ عصر در معنی

دقیق آنها آشنا می‌شویم که در همین ابیات نمونه‌های آن را درین تعبیرات می‌توان دید: «تعرض» «حدیث به... برداشتن» و «انهی» که در کتب تاریخ و منشورها و مراسلات سیاسی عصر نیز استعمال دارند و ای بسا که ما در فهم آنها، ضمن مطالعه تاریخ یا مراسلات، نیازی مبرم به مراجعه به این گونه شعرها پیدا کنیم.

نقد اجتماعی در شعر انوری

شعر فارسی، به لحاظ گرایش‌های اجتماعی، بر روی هم، سه جریان عمده را در خود نشان می‌دهد. نخست شعرهای درباری که نخستین آثار ادبی دوره زبان دری را تشکیل می‌دهند. این گونه شعرها گرچه به ظاهر شعرهایی ضد اجتماعی یا خالی از زمینه‌های اجتماعی است، ولی در عین حال، در آن سوی این خلأ از کاربُردی سیاسی و اجتماعی برخوردار است. شعری که در مدایح امیری، پادشاهی، صاحب قدرتی سروده شده است، عملاً نشانه گرایش سراینده به اهداف یاسی و اجتماعی آن ممدوح است و این خود در ادوار مختلف تاریخ ایران، ارزشی یکسان ندارد زیرا با مترقی بودن یا فرهنگ‌پرور بودن یا عدالت‌پیشه بودن این حکام و یا دوری آنان ازین ارزش‌ها، در کمال ارتباط است. بنابر این صرف مدیح بودن یک شعر، برای ما که امروز به آن شعرها به عنوان اسناد فرهنگی و تاریخی جامعه، می‌نگریم نمی‌تواند دلیل مردود بودن مجموعه این آثار به شمار آید.

شعر مدیح، بر روی هم، اگر به شیوه درست و علمی تحلیل شود، یکی از مهم‌ترین اسناد بررسی تحول ارزش‌ها در سیرتاریخی جامعه است. شاید هنگام آن رسیده باشد که تحقیقی جامع درباره تحول معیار ارزش‌های اجتماعی، در تاریخ ما، فراهم آید و بر اساس مطالعاتی دقیق روشن شود که در این چهارده قرن دوره اسلامی، دست کم در دوازده قرن آن که اسناد شعری مکتوب از آن باقی است، در اعماق جامعه چه چیزهایی به عنوان «ارزش» مورد احترام جامعه بوده است و مدح و هجوها در جهت نفی و یا اثبات چه فضایی در تحول بوده است.

اگر از این چشم‌انداز، شعر انوری را و مدایح او را تحلیل کنیم، بی‌گمان یکی از مهم‌ترین اسناد تاریخ اجتماعی ایران خواهد بود.^(۱)

اما از این جنبه شعرهای مدیح که بگذریم، باز در قلمرو میراث شعر فارسی ما دو نوع شعر داریم که دارای سندیت و اعتبار اجتماعی است. یکی شعرهای سیاسی و دیگر شعرهای اجتماعی. من درین کاربرد خاص، شعر سیاسی را به آن نوعی از شعر اطلاق می‌کنم که سراینده با آگاهی کامل نسبت به تحولات تاریخ و لحظه‌ای که در آن می‌زیسته شعر می‌سراید و این شعر او عملاً در نفی بعضی ارزش‌ها و اثبات بعضی ارزش‌های دیگر است. هر چند این گونه شعر سیاسی در ادبیات قبل از مشروطیت ما، اندک است، ولی خوشبختانه دارای نمونه‌های بسیار عالی و درخشان است و اگر بخواهیم نمونه‌های درجه اول این گونه آثار را در زبان فارسی شاهد بیاوریم یا نام ببریم، بی‌گمان فردوسی و ناصر خسرو و حافظ نمونه‌های برجسته این گونه از شعرند؛ یعنی هر کدام از آنان به یک ایدئولوژی نو، یا تحت تعقیب، دلبستگی دارند و برای رسیدن به اهداف این ایدئولوژی شعر می‌سرایند و شعرهای ایشان، در کل، مرتبط با اجزای این ایدئولوژی‌ها است. با همه شهرتی که خواجه به عرفان‌مشرقی دارد، من او را یک نوع شاعر سیاسی می‌دانم و معتقدم که در اغلب شعرهای او می‌توان تمایلات ایدئولوژیک و سیاسی او را باز شناخت.

اما شعر اجتماعی مفهومی عام‌تر دارد. شعری است که مسأله‌ای از مسائلی اجتماعی را به گونه‌ای تصویر کند ولی ضرورتاً گوینده آن شعر، آگاهانه به ایدئولوژی خاصی وابسته نیست و به غریزه و درک انسانی خویش تباهی‌های جامعه را احساس می‌کند و به زبان شعر تصویر. بخش اعظم شعرهای فارسی که دارای ارزش اجتماعی‌اند، از همین مقوله‌اند.

انوری، در هر سه نوع این شعرها، کارهای درخشان و قابل مطالعه دارد. تصور می‌کنم بحث درباره ارزش مدایح و هجوهای او به اعتبار اسناد مطالعه در

۱. حتی اگر کسی بتواند سیر تاریخی و تحول «دشنام»‌ها را در زبان فارسی تعقیب کند، یکی از مهم‌ترین قدم‌ها را در جهت تاریخ اجتماعی ایران برداشته است. مقاله یا کتابی به عنوان «سیر تاریخی دشنام‌ها در زبان فارسی» می‌تواند یکی از بهترین اسناد تاریخ اجتماعی ما به حساب آید.

تحول معیار ارزش‌ها نیازی بیه گفتگو نداشته باشد، زیرا او، ازین لحاظ، اگر بزرگ‌ترین شاعر زبان فارسی نباشد، بی‌گمان یکی از دو سه شاعر طراز اول این‌گونه از سخن پارسی است. اما یادآوری چند نکته در بابل آن دو‌گونه دیگر شعر انوری که دارای ارزش اجتماعی است، شاید بی‌فایده نباشد.

انوری شعر سیاسی کم دارد و شاید بهترین نمونه شعر سیاسی او همان قصیده نامۀ اهل خراسان باشد که در آن تصویر درخشانی از اضطراب‌ها و هیجان‌های جامعه را در برابر خون‌ریزی و شکنجه‌های غزان، نقش کرده است. بی‌گمان برای اکثریت جامعه، حمله غزها دارای جوانب مثبت نبوده است^(۱) اگر بعضی از قدرتمندان را از پایگاه ایشان فرود آورده است، سیری مترقی به حرکت تاریخ نداده است تا ما بدان دلخوش کنیم که قدرت مرکزی سنجری، در هم شکسته و توده‌های رنج‌کشیده از عذاب حاکمیت او آسوده شده‌اند. فتنه غز برای اکثریت قریب به اتفلاق مردم، جریانی آزاردهنده و دهشتناک بوده است. به همین دلیل دفاع انوری از سنجر و یاری خواستن از خاقان سمرقند برای نجات دادن مردم از شرّ غزان، یک نوع دفاع از ایدئولوژی مترقی‌تری بوده است و به همین دلیل این شعر یکی از بهترین نمونه‌های شعر سیاسی در تاریخ ادبیات فارسی به حساب می‌آید.

اما هنر اصلی انوری در شعرهای اجتماعی، از نوعی دیگر است، در شعرهایی است که در آن به غریزه، نابرابری‌ها، بی‌عدالتی‌ها و بحران ارزش‌های مترقی را، با زبانی استوار و فصیح و پاکیزه احساس و تصویر کرده است آنجا که به طنز می‌گوید:

ای خواجه! مکن تا بتوانی طلب علم

کاندر طلب راتب هر روزه بمانی

۱. برای اطلاع از خطای جامعه عصر غزها در همکاری با غزها برای ساقط کردن دولت مرکزی به امید رسیدن به وضع بهتر، و در نتیجه گرفتار آن همه آزار و شکنجه شدن و نیز مطالعه در نوع شکنجه‌های غزها مراجعه شود ب تعلیقات اسرارالوحید، ۲/۴۵۵-۴۵۰.

رو مسخرگی پیش گُن و مُطربی آموز

تا دادِ خود از کهنتر و مهتر بستانی

و یا آنجا که در جستجوی انسان، همانند دیوژن و مولوی و حافظ، می پرسد که: نوحی کجاست تا طوفانی بیاید و خاک را شستشو و غسل دهد و آدمی نو و عالمی نو بر جای این دیو ددها - آفریده شود:

رُبَع مسکون آدمی را بود، دیو و دد گرفت

کس نمی داند که در آفاق انسانی کجاست؟

خاک را طوفان اگر غسلی دهد، وقت آمده ست

ای دریغا! داعیی چون نوح و طوفانی کجاست؟

و آنجا که «والی شهر» را به گونه گدایی بی حیا تصویر می کند که دُرّ و مروارید طوقش، اشک اطفال مردم است و لعل و یاقوت ستامش از خون ایتام است، یکی از زیباترین شعرهای اجتماعی سراسر تاریخ ادبیات فارسی را به وجود می آورد و یا آنجا که در قطعه ای از سوداگران بازاری که به گونه دزدهایی در پناه مذهب سنگر گرفته اند و «لااله الاالله» را سپر بلای خویش ساخته اند سخن می گوید، هوش اجتماعی و درک درست خود را از زندگی نشان می دهد. یا آن گاه که از دولت مردانی که از فرط بی خبری «خر» از «روباه» باز نمی شناسند سخن می گوید. این گونه قطعات او شاهکارهای شعر اجتماعی و انتقادی سراسر تاریخ زبان فارسی است.

از مخاطب مالی تا مخاطب انسانی

شاید بسیاری از خوانندگان جوان این شعرها از خود بپرسند که این همه فنّاوری و نشان دادن مهارت و ظرافت های شگفت آور زبانی، در شعری که موضوع آن مدیح فلان سلطان ترک نژاد سلجوقی است، آیا می تواند معقول و موجه باشد مثلاً وقتی انوری، با مهارتی در حدّ اعجاز، درباره سلطان سنجر می گوید:

ساقی همّتش از جامِ کرمِ جُرعه بریخت
آز، دستارکشان، راهِ در و بام گرفت

آیا آن پادشاه و امثال او، کوچک‌ترین لذتی از این سخن می‌برده‌اند یا دست کم سطح بسیار ساده و ظاهری این شعر را می‌توانسته‌اند درک کنند یا نه؟ پاسخ این پرسش کاملاً منفی است؛ یعنی با اطمینان تمام می‌توان گفت سنجر، که شعر دوست‌ترین این پادشاهان بوده است، کوچک‌ترین ارتباطی با این‌گونه سخنان نمی‌توانسته است برقرار کند. بی‌گمان در چنین وضعی، پرسش دومی به ذهن چنین کسانی خواهد رسید که در آن صورت، چه لطفی داشته که انوری یا شاعرانی از جنس او «صد بار به عقده در شوند، تا از عهده یک سخن بدر آیند؟» پاسخ این پرسش روشن است و در عین حال آموزنده. پاسخ این است که این گویندگان کاری به این نداشته‌اند که سلطان سنجر و امثال او، از چنین شعرهایی می‌توانند سر در آورند یا نه. آنها در این‌گونه شعرها یک «مخاطب سیاسی» و یا «مالی» داشته‌اند که همان سنجر یا ملکشاه بوده است و یک «مخاطب هنری»، که مخاطب اصلی ایشان بوده است و آنها جماعتی از جنس خود این شاعران بوده‌اند که در دربارها به عنوان شاعر و دبیر و کاتب رفت و آمد داشته‌اند و انوری یا شاعری از جنس او، «خطاب هنری» خویش را متوجه آنان می‌کرده است و تمام ظرافت‌ها و فتاوری‌های خویش را به رُخ آنان می‌کشیده است. درین میان از مخاطب اصلی هنر که انسان، به معنی عام و جاودانه آن است، اینان غافل می‌زیسته‌اند، مخاطب هنری، برای آنان، چندان اهمیت می‌یافته است که از «مخاطب انسانی» شعر و هنر بکلی غافل می‌شده‌اند، درست مانند اغلب شعرای عصر ما که در مطبوعات و نشریات، فقط به مخاطب هنری خویش - که یکی از جنس خود آنان است و غالباً بی‌مایه‌تر - می‌اندیشند، نه به مخاطب جاودانه هنر که مخاطب انسانی است. شعر انوری و امثال او نیز مخاطب انسانی ندارد، دست کم در نمونه‌های برجسته مدایح او، که شاهکارهای او را تشکیل می‌دهند، چنین مخاطبی وجود ندارد، بلکه یک مخاطب سیاسی دارد که همان ممدوح است و یک مخاطب هنری که همان رُقبای شاعر و جماعت ادیب و

دبیرپیشهٔ مقیم دربارهاست و آن‌گونه که شاهنامهٔ فردوسی و رباعیات خیام و آثار نظامی و عطار و سنایی و دیوان شمس و مثنوی جلال‌الدین مولوی و دیوان حافظ و آثار سعدی، و بخشی دیگر از شاهکارهای ادبیات فارسی، دارای مخاطب‌های انسانی هستند، آثار انوری و امثال او مخاطب انسانی ندارند. تمام شاعران «بزرگ» و «مایه‌ور»ی که تاریخ اجتماعی و فرهنگی ما آنان را مورد غفلت قرار داده است، همانهایی هستند که از مخاطب انسانی خویش غافل زیسته‌اند و تمام هم و غم ایشان مصروف آن بوده است که مخاطب هنری خویش را راضی نگه دارند و بس؛ در صورتی که نوابغ شعر از نوع فردوسی و سعدی و حافظ، بی آنکه از آن دو مخاطب سیاسی و هنری غافل بمانند، جانب مخاطب انسانی را هرگز فراموش نکرده‌اند.

با این همه، انوری در بسیاری از قطعات و حتی در شماری از قصاید خویش، جای مخاطب سیاسی و مالی را به مخاطب انسانی بخشیده است یا دست کم به هر سه نوع مخاطب توجه نشان داده است، و همین گونه موارد است که امروز ما را تا حدّی به ستایش و احترام نسبت به او وامی‌دارد اما شاعرانی بوده‌اند که به اندازهٔ انوری هم نتوانسته‌اند، به آن مخاطب انسانی توجه کنند، این است که با همه مهارت‌های شگفت‌آورشان، تاریخ فرهنگ ما آنان را مورد غفلت قرار داده است.

درسی که امروز می‌توان از سرنوشت این‌گونه شاعران و هنرمندان گرفت، این است که بدانیم قانع کردن مخاطبان هنری - هر قدر استادانه و ماهرانه باشد - مادام که با اقناع مخاطب انسانی، همراه نشود، ارزشی نمی‌تواند داشته باشد و از سوی دیگر ناگفته پیداست که اقناع مخاطبان سیاسی و دولت مردان روز، و تصور کردن اقناع مخاطبان انسانی - بی آنکه مخاطب هنری اقناع شده باشد - هرگز دستاوردی ارجمند به همراه نخواهد داشت، نمونه‌اش شعرهای سیاسی روزنامه‌های رسمی عصر و یا شعرهای حزبی روزنامه‌های دوره‌های درگیری‌های سیاسی است که در تاریخ معاصر ما شواهد آن بسیار است. یک نکتهٔ آموزندهٔ دیگر که در این امر، نهفته است این است که توجه بیش

از حدّ به این گونه «مخاطبان هنری» می‌تواند مایهٔ مسخ معیارهای ذوقی و جهان شمول و ازلی و ابدی هنر شود، به این معنی که وقتی بیماری یک نوع خاصّ از «جمال‌شناسی شعری» بر ذوق و سلیقهٔ این گونه مخاطبان سیطره پیدا کرد، شاعر - با غفلتی که از مخاطب انسانی خویش حاصل کرده است - تمام توجه خویش را مصروف آن می‌کند که هر چه بیشتر به اقناع آن گونه مخاطبان هنری پیرامون خویش پردازد و در آن وقت بیماری اصلی و انحطاط آغاز می‌شود. قصیده‌ای گفتن و در آن التزام «شتر و حجره» کردن یا «شعر بی نقطه گفتن» یا «در قصیده‌ای تمام صنایع بدیعی را گنجاندن» و امثال آن، چیزی است که امکان آفرینش عامل لذت‌های طبیعی موجود در آثار جاودانهٔ هنری را از شاعر سلب می‌کند و او را چندان اسیر خود می‌کند که عقل و سلامت طبع خود را از دست می‌دهد. تصور نکنید که حماقتِ قصیدهٔ «شتر و حجره» گفتن همیشه در صورت «قصیدهٔ شتر و حجره» خود را آشکار می‌کند، نه هرگز! در عصر ما این گونه بیماری نشانه‌های آسیب‌شناسانهٔ خاص خودش را دارد و در چهرهٔ همین شعرهای بی‌مصرف و «غیر قابل تعقیبی» که در روزنامه‌ها، سالهاست منتشر می‌شوند و بی‌بهره از هر گونه مخاطب انسانی‌اند، خود را می‌تواند آشکار کند که کرده است و این را آیندگانی که بیرون از حوزهٔ این عفونت فرهنگی زندگی کنند، بهتر احساس خواهند کرد و در شگفت خواهند شد که چه گونه یک مشت «هنرمند» و «شاعر»، از بدیهیات اولیهٔ بشری غافل مانده‌اند و تمام همّ و غمّشان اقناع «مخاطبان هنری» ای است که همکاران ایشان‌اند و مثل سلمانی‌های بیکار سرّ یکدیگر را می‌تراشند و چشم‌پندی خدا یا چشم‌پندی سیاست‌های بی‌المللی آنان را تا بدان حد کور کرده است که از تجربیات همین چهل پنجاه سالهٔ اخیر - که تمام معیارهایشان حاضر است و زنده - نمی‌توانند عبرت بگیرند و هر کسی خود را، مستثنی ازین قاعده می‌بیند.

ما اگر امروز بخشی از هنر انوری را - که متأسفانه در حاشیهٔ هنر اصلی او و بخش ناچیزی از میراث شعری اوست - ستایش می‌کنیم، بخاطر توجهی است که او - از راه ضرورت و به حکم نیازهای زندگی شخصی و اجتماعی عصر خود -

نسبت به «مخاطب انسانی» خویش نشان داده است و از اقناع صرف مخاطبان هنری عصر خویش و هم‌کسوتان و رقبای ادبی خود پا را فراتر نهاده است و «نامه اهل خراسان» را سروده است یا به نقد شعر و شاعری خود و اقران خویش پرداخته و یا از ستمی که «والی بی حیای شهر» بر مردم زمانه روا داشته و یاقوت ستام خویش را از اشک یتیمان و بیوه‌زنان فراهم آورده است سخن گفته است و در این سخن گفتن مخاطب انسانی خود را از یاد نبرده است. در دیوان انوری کم نیست شعرهایی از این گونه، و هر کدام از آنها می‌تواند با انسان عصر ما نیز هم‌دلی و همراهی داشته باشد و گرنه آن مواردی که او سرگرم اقناع و اعجاب رقبای ادبی خود شده است و معیارهای حاکم بر انجمن‌های ادبی درباری عصر را ملاک آفرینش هنری خود قرار داده تا سر حد اعجاز، بر رقیبان خویش پیروز شده است، امروز برای ما کوچک‌ترین ارزشی ندارد و ما امروز در آن گونه شعرهای او، اگر به دیده اعجاب بنگریم، اعجابی است از لونی دیگر، اعجاب این که انسان تا کجاها می‌تواند از سلامت و طبیعت خویش منحرف شود و از چیزهایی لذت برد که هیچ ارتباطی با سرشت طبیعی و تمایلات ذاتی انسانی او ندارد، به گفته حضرت مولانا:

چشم باز و گوش باز و این عمی حیرتم از چشم‌بندی خدا!

مفلس کیمیا فروش

شعر، کیمیاکاری شاعر است با واژه‌ها. این تعبیر آرتور رمبو (۱۸۹۱-۱۸۵۴) را در عمل همه شاعران بزرگ تاریخ دریافته بوده‌اند، هرچند به گونه نظریه، همگان بدان تصریحی نداشته‌اند. دیوان شمس، خمسه نظامی، شاهنامه فردوسی، دیوان حافظ، و غزلهای سعدی و تمام شاهکارهای ادبیات ما از کلماتی فراهم آمده‌اند که در دست و پای تمام فارسی‌زبانان و فارسی‌دانان جهان ریخته است یا از خلال متون و فرهنگ‌ها می‌توان بدان کلمات دست یافت. آنچه دست نیافتنی است آن کیمیاکاری و سحر و جادویی است که بتواند این توده انبوه واژه‌ها را به سرحد شعر برساند و با «مس وجود» این پدیده‌های

عادی و همگانی، کاری کند که «کیمیای شعر» بیابند و زر شوند. بی‌گمان همه شاعران بزرگ بر اسرار این کیمیا آگاهی و وقوف داشته‌اند، اما درجه کیمیاگریشان، یکسان نیست، و از سوی دیگر «نیت» ایشان در این کیمیاگری نیز بی‌تأثیر نبوده است. آنچه شاعران را در طول تاریخ ادبیات ما عملاً رده‌بندی کرده است، همین دو نکته بوده است: درجه «وقوف بر اسرار علم این کیمیا» و دیگر «نیت» نهفته در خاطر کیمیاگر. اگر بگوییم «نیت» در این میان مقامی فراتر از «علم کیمیاگری» دارد، چندان از تجربه حقیقت تاریخی بدور نیفتاده‌ایم. انوری و خاقانی دو کیمیاگر بزرگ‌اند که در کیمیاگری بالای دست آنها نمی‌توان کسی را تصور کرد حافظ و خیام نیز دو کیمیاگرند که شاید به عنوان کیمیاگر امتیازی بر خاقانی و انوری نداشته باشند و اگر حمل بر اغراق نکنید، در چشم صاحب‌نظران، علم اسرار کیمیا را این دو تن، یعنی انوری و خاقانی، بیشتر از خیام و حافظ می‌دانسته‌اند، اما نیت؟ اینجاست که سرنوشت حافظ و خیام از سرنوشت انوری و خاقانی جدا می‌شود. آن «نیت» انسانی و بشری که ذهن و ضمیر حافظ و خیام را به خود مشغول داشته با آن «نیت» کوچک و درباری خاقانی و انوری زمین تا آسمان فاصله دارد. شما وقتی که در شعر انوری می‌خوانید:

لمعه خنجرش از صبح ظفر شعله کشید
 همه میدان فک خنجر بهرام گرفت
 ساقی همتش از جام کرم جرعه بریخت
 آرزو دستارکشان راه در و بام گرفت

اگر اهل فن باشید، محال است از این مایه وقوف بر اسرار علم کیمیای زبان حیرت نکنید. اما نیت کیمیاگر را که می‌نگرید می‌بینید هیچ است و پوچ ولی وقتی این بیت حافظ را می‌شنوید:

بر لب بحر فنا منتظریم ای ساقی
 فرصتی دان که ز لب تا به دهان این همه نیست

درجه حیرت شما از کیمیاکاری شاعر، شاید تفاوتی با مورد مشابه آن در

شعر انوری نداشته باشد، اما «نیت» کیمیاگر را نمی‌توانید نادیده بگیرید. در «نیت» انوری، خودش و ممدوحش به زحمت می‌گنجد و حتی جا برای یکی ازین دو تن بیشتر وجود ندارد، اما در «نیت» حافظ تمامی تاریخ انسان و انسانیت می‌گنجد، از عصر حافظ تا هنگامی که آخرین بشر در روی کره زمین یا یکی از کرات دیگر وجود داشته باشد.

تمام شاعران را به آن دو معیار می‌توان سنجید و راز اقبالِ مردمان یا بی‌اعتناییِ مردمان بدیشان را در تاریخ باز شناخت. انوری خود می‌دانسته کیمیاگرِ ماهری است، اما نمی‌دانسته است که چرا در عین کیمیاگری مُفلس است، اما از مقایسه او با مولوی و خیام و نظامی و سعدی و حافظ، امروز، می‌توان به آسانی دریافت که این افلاس او نتیجه «نیت» او بوده است، «نیتی» خرد و حقیر که در آن جز منافع کوتاه‌مدت طغرل تگین یا سلطان سنجر نمی‌گنجیده است و چندین بار که حوادث روزگار نیت او را از محدوده منافع درباری گسترش داده است، می‌بینیم که چند شعرِ شگفت‌آور عرضه کرده است که همان چند شعر مایه بقای نام او در تاریخ شده است می‌توان گفت استمرار وجودی انوری در تاریخ شعر فارسی نتیجه طبیعی همان‌گونه شعرها است، مانند قصیده:

بر سمرقند اگر بگذری ای بادِ سحر

یا بعضی قطعات و غزل‌هایش.

تناقض درونی انوری

انوری، همواره میان «زهد» و «حرص» و «خردگرایی» و «خردستیزی» و «مفاخره به شعر» و «نفرت از شعر» در نوسان است و تناقض مرکزی وجود او را از این نکات تشکیل می‌دهد. از یک سوی دم از حکمت بوعلی سینا می‌زند و خرد را می‌ستاید و در برابر «شفا»ی بوعلی «شهنامه» را هیچ و بی‌ارزش می‌داند و «دیدۀ جان بوعلی سنیا» را می‌ستاید که آفتاب حکمت در وجود او تابیده است و منکرانِ خرد را به شدت مورد هجوم خویش قرار می‌دهد که تاکی در تک چاه

جهل خویش خواهند ماند و از سوی دیگر دم از شعرهای «قلندری» و صوفیانه می‌زند و «مذهب قلندر» را می‌ستاید که در او کفر و دین یکسان است. از یک سوی معتقد است تا یک شبه در وثاقِ تونان است نباید آلودهٔ منت کسان شوی و از یک سوی برای اندکی هیزم و یا کوله‌باری گاه، کارش به مدّاحی و گدایی می‌کشد. از یک طرف شعر را پست و دون و «ننگ» و «حیض الرجال» می‌خواند و از سوی دیگر بدان فخر می‌کند.

این تناقض‌ها، در شعر کمتر شاعری تا بدین حدّ خود را آشکار کرده‌اند و روانشناسی این گونه رفتار و گفتار خود می‌تواند موضوع تحقیقی جداگانه قرار گیرد. بی‌گمان انوری به دلیل مقام علمی و حکیمانه‌ای که داشته از این که خود را در کنار شاعرانی می‌دیده است که جز ذوق شعر و مایه‌هایی از علوم ادب، سرمایهٔ دیگری ندارند، به خود حق می‌داده است که برای کوبیدن این رقیبان، نَفْسِ شعر را مورد هجوم قرار دهد و آن را «حیض الرجال» بخواند و به حکمت‌دانی خویش، که دور از دسترس رقیبان بوده است، بنزد:

انوری! بهر قبولِ عامه، چند از ننگِ شعر؟

راهِ حکمتِ رو، قبولِ عامه گو هرگز مباش

ای برادر! بشنوی رمزی ز شعر و شاعری

تا ز ما مشتبی گدا، کس را به مردم نشمیری

و بعد پایگاه شاعر جماعت را در میان مردم و جامعه فروتر از کُنّاس - یعنی کسی که کارش خالی کردن مستراح است - قرار دهد و بگوید در محیط زندگی اجتماعی به وجود کُنّاسان نیاز هست، اما اگر شاعران نباشند چه خللی در نظام زندگی روی خواهد داد؟

این درونمایه، یعنی نقد پایگاه شاعران در محیط اجتماعی، یکی از مهم‌ترین درونمایه‌های شعر انوری است و او با تکیه بر پایگاه علمی و حکمی خویش، به راحتی این انتقادات را از شعر و شاعران، مطرح می‌کند.

در باب خردگرایی او نیز این نکته قابل یادآوری است که نوع خردگرایی او

از جنس خردگراییِ فردوسی و ناصر خسرو و خیام نیست، زیرا در وجود آن شاعران، مسأله خردگرایی، ستون فقرات منظومه فکری آنان است و مدار حرکت تمام ثوابت و سیارات در قلمرو هنر ایشان. اما انوری فاقد چنان منظومه فکری منسجمی است. او «حکمت‌دان» است؛ ولی «حکیم» نیست. در صورتی که فردوسی به معنی دقیق کلمه «حکیم» است و ناصر خسرو نیز به معنی دقیق کلمه «حکیم» است، چنانکه خیام. حق داشت ابوسعید ابوالخیر که با بکار بردن «حکمت‌دان»^(۱) به جای «حکیم» تمایز این دو مفهوم را آشکار کرد. متأسفانه در زبان فارسی، قدما اغلب شعرایی را که بهره‌ای از دانش و فلسفه و معارف حکمی داشته‌اند، «حکیم» لقب داده‌اند به حدی که «حکیم عنصری» و «حکیم فرخی» و تا این اواخر «حکیم قآنی» از عناوین بسیار رایج کتب تذکره و تواریخ ادبی شده است. اینها چه ربطی به حکیم بودن داشته‌اند؟ نهایت امتیازشان بر اقرانشان، احتمالاً اطلاعاتی در زمینه فلسفه و حکمت بوده است؛ در صورتی که «حکیم» باید بر کسی اطلاق شود که بر اثر استغراق در مسائل فلسفی به نوعی «منظومه فکری» و جهان‌بینی مستقل عقلانی رسیده باشد آن گونه که در کار فردوسی و ناصر خسرو و خیام دیده می‌شود.

روانشناسی شعر انوری

انوری، در مجموع، مرد زحمت‌کشیده صاحب فضل است که از راه علم نتوانسته است به نامی و نانی برسد با اینکه جایی به مناعت خویش و نان خوردن از راه دانش اشارت می‌کند و صوفیان را که چشم طمع به مال دیگران دارند، مورد نقد و هجوم قرار می‌دهد^(۲) اما پیداست که وی، به علت فقدان پایگاه روحی استواری، از نوع آنچه در ناصر خسرو و سنایی^(۳) و سیف فرغانی

۱. اسرارالشوید، ۱/۱۹۴.

۲. دیوان انوری، ۲/۷۰۴.

۳. منظور آن نیمکره وجودی سنائی است که از بالا فرمان صادر می‌کند: «ای سنائی خواجه جانی غلام تن مباش» حتی «سنائی مدّاح» هم، در مرحله‌ای بسیار بالاتر از آن است که در مورد انوری از آن سخن می‌گوییم.

می‌توان دید، هرگز نتوانسته است به چیزی «ایمان» داشته باشد، تا همان ایمان او را ازین دغدغه‌ها باز دارد. به همین دلیل، روحیه او، خاشاکی است بر سرِ امواج نیازهای روزمره زندگی که گویا حرص و آزمندی نیز بر نیروی این شط و شتاب می‌افزوده است، به همین دلیل مردی که می‌گوید: «با شرفای بوعلی شهنامه گو هرگز مباش» و از لذات فلسفی خویش دم می‌زند تا بدانجا خویشتن را در برابر ممدوح خوار و زبون می‌کند که در تاریخ مدایح شعر فارسی به دشواری می‌توان همانندی برای آن یافت که مردی حکیم و یکی از سه پیامبر شعر خود را «خام قلتبان» بخواند برای نزدیک شدن به سنجر:

خسروا! بنده را چو ده سال است که همی آرزوی آن باشد
 کز ندیمان مجلس ار نشود از مقیمان آستان باشد
 بخرش پیش از آنکه بشناسیش و آنگهت رایگان گران باشد
 چه شود گر ترا درین یک بیع دست بوسیدنی زیان باشد؟
 یا چه باشد که در ممالک تو شاعری خام‌قلتبان باشد؟

الحاد انوری

در مجموع، انوری شاعری است که بی آنکه تظاهری فلسفی به الحاد داشته باشد، عملاً به گونه‌ای اهل الحاد است، نه به معنی Atheism بلکه به معنی غفلت و تغافل داشتن نسبت به زندگی آن جهانی. او هرگز به آن جهان نمی‌اندیشد، نفیاً و اثباتاً. ممکن است کسانی، از روی بعضی اشارات او به قرآن و حدیث و خدا و پیغمبر، اثبات الاهی بودن برای او کنند که ما از قبل این را قبول درآیم و قبول داریم که اصولاً در جهان بینی قدیم الحاد به معنی Atheism وجود نداشته است یا اگر بوده است بسیار نادر بوده است. شک نیست که انوری مردی است پرورش یافته محیط دینی و شاید هم سخت معتقد به مبانی دین، اینها، به جای خود، اما او در شعر خویش به ماورای حس و ماده کمتر توجهی دارد. از بعضی تلہججات او به لهجه قلندریات سنائی در غزل عرفانی اگر چشم پوشی کنیم در شعر انوری کمتر گرایشی به اندیشه آخرت دیده می‌شود، حتی به اندازه

سوزنی معروف هم او نظر به الاهیّات ندارد. اگر عنوان «حکیم انوری» که به او داده‌اند، و نشانه‌هایی از «حکمت‌دانی» که در شعر او دیده می‌شود، ملاک قرار گیرد، باید بگوییم انوری رأس فضایل را در حکمتِ خویش، التذاذ از لحظه و دم را غنیمت شمردن Carpe Diem تلقی می‌کرده است، (به همان معنایی که هوراس در شعرهای خویش دو هزار سال پیش ازین شعار آن را می‌داده است)^(۱) و به همان معنی عامیانه‌ای که از اپیکوریسم در اذهان وجود دارد، او طرفدارِ نظریهٔ اپیکور بوده است) و برای رسیدن به این «دمِ مغتنم» از هیچ کاری امتناع نداشته است، به همین دلیل پیوسته در طلبِ شراب و گذران لحظه است، در شکلِ مبتذلِ آن و نه آن‌گونه که در خیام می‌توان ملاحظه کرد. اگر خیام می‌گوید:

خوش باش ندانی ز کجا آمده‌ای
می‌خور که ندانی به کجا خواهی رفت

انوری در آن سوی مستیِ خویش، هیچ غایتِ فلسفی و اجتماعی را جستجو نمی‌کند. او مستی را به خاطر مستی دوست دارد، نه برای گریز از ناهمواری‌های جهان یا فروماندگی از حلِ معضلاتِ فلسفیِ خویش. او شراب می‌خواهد تا با فلان روسپیِ عصر، شبی را خوش بگذراند و دیگر هیچ:

سرور! از می سخاوتِ تو عالمی شاد و خرم و مستند
هر که هستند در نشیمنِ خاک همه بر بویِ جودِ تو هستند
بنده، با شاهی و مُطربکی این زمان از سه قلیبان جستند
به امیدِ تمام، بعدالله هر سه همّت در آن کرم بستند

مُلْتَمِسَاتِ انوری

از بس که «تقاضا» در میان شاعران درباری شیوع داشته است و بخش قابل

۱. هوراس (۸۰۶۵ ق.م) شاعر رومی در یکی از شعرهای خویش گفته است: «دم را غنیمت شمار و به فردا اعتماد مکن» و این جمله او از حکمت‌های مشهور تاریخ شده است.

Horace, Odes, bk. xi, last line (in Familiar Quotations by John Bartlett p. 1212)

ملاحظه‌ای از شعر شاعران درباری را «تقاضا»های ایشان تشکیل می‌دهد، بعضی از قدمای اهل ادب و نقد، مقوله‌ای به نام «مُلْتَمَسَات» در طبقه‌بندی موضوعی شعرها قائل شده‌اند و در کنار غزلیات و مدایح و اهاجی و مرثی، بابی نیز ویژه ملتسمات قائل شده‌اند. به زبان امروزی، باید گفت: باب‌گذاری و طلب از قرن هفتم، گویا این اصطلاح در میان اهل ادب رواج گرفته و قدیم‌ترین جایی که از نوع شعر «ملتسمات» یاد شده است در یک جنگ بسیار قدیمی است که در کتابخانه لالا اسمعیل ترکیه امروز موجود است^(۱) و در آنجا فصلی به عنوان ملتسمات وجود دارد با شعرهایی از شاعری به نام حسام‌الدین خویی و با اشاراتی به انوری^(۲).

بخش عظیمی از هنر شاعری انوری در میدان قطعه سرایی است و شاید ازین لحاظ او بزرگ‌ترین شاعر زبان پارسی باشد؛ ولی متأسفانه قسمت اعظم این قطعات مصروف تقاضاهای حقیر و گدامنشانه شاعر شده است که از یک برگ کاغذ گرفته تا یک توبره گاه تا مقداری گوشت قدری همیزم را در میدان این تقاضاها قرار داده است و چنان استادانه از عهده این گدایی برآمده است که خواننده نمی‌تواند از تحسین او سرباز زند!

ببینید، در این قطعه، با تمهید چه مقدماتی مقداری گندم از ممدوح خویش طلب کرده است، به زبان ساده می‌خواهد بگوید: چون پول ندارم (آنچه قارون داشت) دلم در آتش است (آنچه را زرتشت قبله خود ساخت) و اگر گوشت گوسفندی (آنچه که اسمعیل پیامبر را بدان فدیہ دادند) موجود نیست دست کم مقداری گندم (آن چیزی که مایه بیرون رانده شدن آدم از بهشت شد) به من برسان:

مُکْرَم مُفْضِل، سدیدالدین، سپهر سروری
ای کَفَّت باغِ اَمَل را بهترین اردیبهشت!

۱. فیلم شماره ۵۷۳ کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران از جنگ شماره ۴۸۷. کتابخانه لالا اسمعیل ترکیه که در حدود ۷۴۱ کتابت شده است به خط حمزه بن عبدالله الطواشی.
۲. همان، ورق ۱۴۳.

آن چنان افزون ز روی مرتبت زابنای عصر
 کافتاب از ماه و چرخ از خاک و کعبه از کنشت
 دستِ قدرت، صورتِ آدم چو می‌کردی نگار
 ذکرِ اقبالِ تو بر اوراقِ گردون می‌نشت
 نه، که خود آدم به ذکرِ تو تقرّب می‌نمود
 چون «صُورِ بَخِشِ هِیُولی» خاکِ آدم می‌سرشت
 سرورا! وقتِ ضرورت - خاصه چون من بنده را
 بُردن حاجت به نزدیکِ کریمان نیست زشت
 چون ندارم آنچه با قارون فرو شد در زمین
 در دلم آن است کان را قبله کردی زردهشت
 در چنین وقتی مرا - چون بنده امر توأم -
 از کفِ رادت - که او جز تخم آزادی نکشت
 گر نباشد آنچه اسماعیل را زو بُد خلاص
 زان بنگزیرم^(۱) که آدم را برون کرد از بهشت^(۲)

از یک آمارِ سرانگشتی و ساده، که از صد قطعه آغاز دیوان انوری (ج ۱/۲ به بعد) به دست می‌آید، می‌توان چنین استنباط کرد که در قطعات شعر او حدود ۳۵ تا ۴۰ درصد آنها از مقوله همین تقاضاها یا ملتسمات است و از عجایب اینکه حدود چهل درصد از این ملتسمات، باز در تقاضای شراب است. بقیه قطعات، تا حدود ۲۰ درصد هجو است و مدح و تهدید و یا اندیشه‌های حکمی و اخلاقی. و در میان اندیشه‌های اخلاقی او که حدود پانزده درصد این قطعات را تشکیل می‌دهد ۵۰ درصدشان در ستایش «قناعت» است و این یکی از خنده‌دارترین و در عین حال از لحاظ روانشناسی شاعر، قابل مطالعه‌ترین نکته‌هاست که مردی که بخش عظیم از هنر شاعری خویش را وقف ملتسمات و

۱. متن چاپی: بنگزیرم بود و ما به قرینه اصلاح کردیم، نگزیرم یعنی گریز و چاره ندارم.
 ۲. در نقل این قطعه از دیوان چاپ استاد مدرس چند مورد از ضبط حاشیه‌ها که درست‌تر می‌نمود استفاده شد.

بہتر است بگوئیم گدایی و تقاضاهای عجیب و غریب کرده است، در مقابل، بخش قابل ملاحظہ‌ای را ہم بہ نقطہٴ مقابل آن کہ ستایش قناعت است پرداختہ است و این ثنویّتِ روحی او، مشابہت دارد با ثنویّتِ دیگری کہ در وجود او، قبلاً مورد بررسی قرار گرفت و آن حُب و بغضِ توأمان Ambivalence او بود نسبت بہ شعر؛ از یک سوی تمام عمر را وقفِ شعر کردہ است و از سوی دیگر از شاعری اظہار نفرت می‌کند و خود را از اہل حکمت می‌داند و می‌گوید: «با شفای بوعلی شہنامہ گو ہرگز مباح!» از یک سوی برای دیگر غذای خویش، کہ نیم پز مانده، اندکی ہیزم گدایی منظوم می‌کند کہ:

ای ز دستِ تجاسرِ خادم	شرب‌های ملال نوشیدہ!
اختلالی کہ حالِ من دارد	نیست بر خاطرِ تو پوشیدہ
نیم جوشیدہ دیگرکی دارم	قلقلش، گوش، نانیوشیدہ
از طریقِ کرم توانی کرد	بہ دو چوبش تمام جوشیدہ!

و در جہتی دیگر می‌گوید:

آلودہٴ منت کسان کم شو تا یک شبہ در وثاق تو نان است

یا:

بہ خدایی کہ مُعول بہمہ چیز بدوست

برسولی کہ چو ایزد بگذشتی ہمہ اوست

کہ باقطاع نخواہم، نہ جهان، بلکہ فلک،

نہ فلک نیز مجرد، فلک و ہر چہ دروست!

نمی‌دانم، در روانکاویِ معاصر، این بیماری را چہ نام می‌نہند؟ بہ ہر

حال، ثنویّتِ روحیِ انوری ازین لحاظ نیز قابل بررسی است.

انوری و تصوف

ظاہرِ امر چنان می‌نماید کہ میان انوری و تصوف کوچک‌ترین رابطہ‌ای

نیست، ولی جای شگفتی است این نکتہ کہ در شعر او، بہ ویژه در غزلیہایش،

جای پای تصوف آشکار است. در بعضی از ادوار شعر فارسی، فرهنگ شعری زمانه، به گونه‌ای است که حتی اگر شاعری از مخالفان تصوف بوده باشد، باز ناخودآگاه تحت تأثیر زبان و فرهنگ صوفیه است و بی آنکه خود بداند در حال و هوای تصوف نفَس می‌زند و شعرش، متأثر از زبان و فرهنگ تصوف است. این خصوصیت را از قرن هفتم به تدریج می‌توان در تاریخ شعر فارسی مورد بررسی قرار داد و در شعر عصر تیموری و صفوی و قاجاری، این نکته از بدیهیات و محسوسات است. ولی در شعر قرن ششم هنوز چنین گسترشی در قلمرو فرهنگ صوفیه دیده نمی‌شود و ظاهراً با حمله مغول است که «صوفی‌گری» شیوع پیدا می‌کند. در عصر انوری، اغلب شاعران از فرهنگ تصوف برکنارند و هنوز میراث سنائی و بعضی شاعران گمنام قبل از او، در میان صاحبان فکر و فرهنگ چندان گسترش نیافته است. به همین دلیل گرایش انوری به تصوف، امری است قابل مطالعه.

آنچه در باب تصوف او می‌توان گفت، همان نکته‌هاست که در باب غزلهای صوفیانه او، یاد کردیم. او بی‌گمان درین راه، تحت تأثیر سنائی غزنوی است. گاه در غزلهای صوفیانه و قلندری خویش چنان به اسلوب و لحن سنائی نزدیک می‌شود که خواننده فراموش می‌کند که دیوان سنائی را در مطالعه دارد یا دیوان انوری را، حتی گاهی این شک برای خواننده ممکن است حاصل شود که آیا این شعرها از انوری است، همان انوری مداح هجوسرای حریص؟ اگر سنائی را به درستی شناخته باشد، به هیچ روی از این‌گونه شعرها در دیوان انوری در شگفت نخواهد شد، زیرا سنائی نیز گرفتار این تعدد شخصیت هست و تا آخر عمر گرفتار این تضاد بوده است؛ نه اینکه شعرهای قلندری و صوفیانه‌اش محصول تحوّل در زندگی او باشد و شعرهای مدیح و هجای او، حاصل دوره‌های نخستین حیات شعری او. سنائی تا آخر عمر گرفتار این رفتار بوده است و افسانه‌هایی که در باب تحول روحی او بر ساخته‌اند، باری توجیه این تضاد بوده است. انوری نیز همین دوگانگی و تضاد را تا آخر عمر با خویش حمل کرده است و جای شگفتی نیست.

نکته‌ها و پاره‌ها

ستوده بیابانی^(۱)

ایرج افشار

آنچه در مجلس تجلیلِ منوچهر ستوده گفته‌ام این متن است:

آن‌ها که منوچهر ستوده را در کلاس درس دیده‌اند یا میان برگهای خواندنی و آموزای کتابهایش شناخته‌اند و یا از نوشته‌های جاندار و استوارش در مجله‌ها و نشریه‌ها بر شیوه تازه‌تابی‌های او آگاهی یافته‌اند باید مرا ببخشند از این که در چنین محفل خجسته‌رسمانه و در تالاری که یادگار جلال و حشمت تهران قدیم است از ستوده بیابانی سخن خواهم گفت. مناسبتش این است که بیشتر ساعاتی را که با هم بوده‌ایم در بیابانها گذرانده‌ایم، بر ستیغ کوهها، روی بهمن‌ها، میان سیلاب‌ها، کنار دریاها، رودها، دره‌ها، یا در راهها، گردنه‌ها، کفه‌ها، جلگه‌ها، دشت‌ها، کویرها و بسا که بر سر پرتگاه‌ها، یالها، چالها، لتها و کمرکش‌ها، اوقاتی هم که به دور از این مظاهر و عوارض طبیعی با هم بوده‌ایم در قلعه‌ها، گورستانها، کاروانسراها، بقعه‌ها، خرابه‌های پیشینه ایران و انیران گذشته است. یک روزه، چند روزه، یک هفته و حتی نزدیک به پنجاه روز. چندین سال تابستان‌ها را با هم در کوهسار لورا که پشت همین کوههای شمالی تهران و به پای پیاده دو منزلی از

۱. ایرج افشار، بخارا، شماره ۳، (آذر و دی ۱۳۷۷)، صص ۲۲۷-۲۲۲.

اینجاست گذرانده‌ایم و همین امسال هم، «چه به از لذت هم‌مصحبتی دانایی». این را بدانید که او این همه راهها و کوره‌راهها را با جوهر ایران‌دوستی و خمیره طبیعت خواهی و به شور و شوق ایران‌شناسی در نور دیده است. پژوهش‌های ایران‌شناسی ستوده نخست با گردآوری و نشر فرهنگ گیلکی که یک‌یک واژه‌های آن را از زبان مردم گیلان برگرفته بود آغاز شد. اما با انتشار قلاع اسماعیلیه که رساله دریافت درجه دکتری او زیر نظر تیزبین و بدیع‌نگر فروزانفر به انجام رسید به جامعه علمی ایران که در آن ایام تقریباً منحصر به دانشگاه‌های محدود ایران می‌شد - نشان داد که کارش در تحقیق تنها پایه و مایه بیابانی ندارد. او متون پیشینه و اسناد دیرینه را از هر دست، اعم از محکوک و مسکوک و صکوک و هرگونه منقور و منقوش و مسطور را که در فراخنای وطنش و در زوایای کتابخانه‌ها و گنجینه‌ها دست‌یاب است می‌شناسد و آمادگی درست و روشمند دارد برای آنکه در زمینه جغرافیای تاریخی به تیزگامی و یا توانایی علمی پیش برود. چیزی نگذشت که از فراز گردکوه و لمبسر و الموت و رودخان سر برآورد و به اندرون متنهایی چون حدودالعالم و هفت کشور و مهمان‌نامه بخارا و امثال آنها پرداخت. پهنه شمیران و دامنه‌های جنوبی کوه «هریرزئیتی» (البرز) را مورد مطالعه ساخت و اسرار قلعه استوناوند را بازگشود.

ستوده اگر بدنه و پاچه شمالی رشته کوه‌های البرز و جنگ‌های کناره دریای خزر و گالش‌سراها را و جب به و جب نشناسد می‌تواند ادعا کند که آبادی به آبادی آن سبزه‌زاران را می‌شناسد. «از آستار تا استرآباد» نام درستی است که بر کتابش سکه خورد، چه آنجا میدان منوچهر ستوده است. نامی است ماندگار و همچون حلب تا کاشغر نیست که فقط در شعر و به مدح سنجر باقی مانده باشد. او درین چند ساله اخیر توانست به آرزوی دیرینه یعنی ایده‌آل خود که تا چند سال پیش آن را محال می‌دانست برسد و خود را به سرزمین‌های ورارود و ورای آنجا تا کاشغری که سعدی هم ندیده آن را یاد کرده است بکشاند و به چنبره ختا و ختن برساند و قلمرو تاریخی فرهنگی ایرانی را بهتر دریابد و بهتر بشناساند. کتاب بیش‌بهای او در این باره که به همین نزدیکی‌ها انتشار خواهد

یافت نخستین کتاب عصر ما به زبان فارسی است که از دید جغرافیای تاریخی آن صفحات اشکانی تا سامانی و بالاخره تیموری را توصیف کرده است. جز این دورافتادگان از اصل خویش که هفتاد سال از قافله همزبانان ایرانی برکنار افتاده بودند به وسیله این کتاب خواهند توانست از گذشته درخشان خود آگاهی‌های کتابی و کتابه‌ای اصیل به دست آورند.

جغرافیای تاریخی تنها موضوع یکی از دروس ستوده در دانشگاه نبود که چند صفحه‌ای را برای تدریس و رفع تکلیف سر هم آورده باشد - برای او و رفتن با مباحثی که تاریخ و جغرافیا را به طور درهم کرد جوشیدگی و آمیختگی می‌دهد جلوه راستین از گذشته زندگی آدمی و تجلی نفس واقعی تاریخ و لذت‌یابی حیات از ذات خویش است که همواره و همه جا چه در برگ‌های کتاب و چه در بیابان در پی آن بوده است.

او به هر سنگ تاریخ‌داری که چند من خاک و خاکروبه بر آن انباشته بود و نشانی از آن را در بیغوله‌ای می‌یافت چنان می‌نگریست که گویی کتاب درشتناک تجزیه‌الاعصار و تزجیه‌الاعصار به خواندن گرفته است. به هر راه ناشناخته‌ای که در می‌افتاد به یاد آن می‌افتاد که شاید تیمور هم از این راه گذر کرده باشد. در قلعه‌ها و کاروانسراه‌های ویرانه که به خوردن ماحضری می‌نشستیم از مسیر سپاهیان و معبر کاروانیان قدیم و نحوه گذرشان در آن ناحیه می‌گفت و اگر نام آنان را در سندی دیده بود و نشانی از آنها در کتابی خوانده بود به یاد می‌آورد.

نام آبادی نشنیده‌ای را که بشنود به ژرفایی در ظواهر ترکیب و تلفظ آن فرو می‌رود و در وجه تسمیه آن غور می‌کند و می‌گوید شاید مرکب باشد از چه و چه. گاهی درباره این گونه مباحث تاریخ رو می‌کند و می‌گوید شاید برگرفته باشد از نام قومی که در روزگاران پیش در چنین پهنه‌ای می‌زیسته‌اند و ذکرشان هم در فلان مأخذ هست. مگر نه آنکه درباره اژدر و چپک که در متون تواریخ مازندران یاد شده‌اند به نتیجه درست رسد.

جغرافیای تاریخی برای ستوده علمی است جذاب‌تر و مهم‌تر از تاریخ. او از تاریخ جغرافیای تاریخی می‌آفریند. او در جغرافیای تاریخی مقام هر سرزمین

و طبیعت آن و آثاری که فعالیت‌های ساکنان آنجا بر جا گذاشته‌اند هر یک را به درستی در جای مناسب خود قرار می‌دهد و رود و کوه و بیابان و شهر در صفحات تواریخ ذکرشان هست اما وصف‌شان و سرگذشت‌شان به طور مبوّب نیست. ستوده وقتی قلمروهای دست به دست گشته در گذشته را به چشم سیر و سیاحت می‌بیند درکی دیگر از قضایا می‌یابد و درست درمی‌یابد که فلان حادثه به کدام مناسبت در فلان موضع روی داده است و فلان قوم چرا در فلان کوه نشیمن داشته‌اند.

برای ستوده قطعی است که تا مورخی وضع اقلیمی و طبیعی منطقه و پیوند راههای گذشته و تناسب قرار گرفتن قلعه‌ها و آبادی‌ها را به یکدیگر به چشم سر ندیده باشد بر اساس کتاب و متن و نقشه دشوار است که چنانکه باید از گیجی و گنگی به در آید. ستوده با این اعتقاد بود که هم جغرافیای تاریخی تدریس می‌کرد، هم به «مکاشفه» با محل می‌پرداخت، هم نوشته‌های علمی این رشته را در زبان فارسی به صورت تحقیقات تازه خود وجه تصحیح متون پیشینیان دامنه‌ور ساخت.

گزافه نیست اگر بگوییم که دست‌کم یکصد هزار کیلومتر تنها من با او هم‌قدم و هم‌نشین بیابانی بوده‌ام، پیاده یا سواره (با هوا کار ندارم)، در ایران و سراسر فرنگ و سرزمینهای سند و انا طولی. او خود جزین فرسنگ‌ها فرسنگ را در همین کرانه شمالی البرز به پای پیاده و بر پشت قاطر و در دل جیب درنوردیده است. وقتی که من او را نمی‌شناختم پیاده از دروازه تهران تا دشت مغان را در مدت بیست روز گذر کرده و در بازگشت چون به لاهیجان می‌رسد سواره به تهران آمده بوده است.

در ایران چندین سفر هزار فرسنگی با هم بوده‌ایم. آن هم بیشتر اوقاتی که هنوز راهها خاکی بود و بسیاری از جاده‌ها همان مالروهای نیاکانمان بود که گاهی کامیونی در آن گذر کرده بود و راه برای راندن وسایل دیگر راحت‌تر شده بود. کویر را چند بار و جلگه‌های متنوع فارس و کرمان و یزد را بارها ازین سو بدان سو گذشته‌ایم و هر باری سر از جایی که برای خودمان نامکشوف بود در آورده‌ایم.

بلوچستان، سیستان، خوزستان، کردستان، آذربایجان که «همه شهر ایران سرای من است».

همین دو سال پیش بود که با شور و شوق همراهی کرد و چهار هزار کیلومتری بی وقفه در کویرهای پراکنده مرکزی و کوهها و سرحدات دلاویز فارسی و کهگیلویه گذر کردیم. در همین ماه آذر امسال بود که چهار هزار کیلومتر از کران تا کران خراسان رفتیم «بندان» و پلکان الله اکبر را در خاوران و برج علی آباد کاشمر و خانقاه کدکن و سه آبادی موسوم به شادمهر را دیدیم و به قلمرو سربرداران (جوین) و آبادی روین اسفراین سرکشیدیم.

درین سفرها هیچ و هرگز مشخص نبوده است که شب را کجا خواهیم رسید و فردا چه باید خورد و چه باید کرد و هر چه پیش آید برای او یکسان است. هیچگاه از دم غروب در فکر آن نیست که چون آفتاب غروب کند و شب درآید او سر بر کدام بالش خواهد نهاد. از حادثه‌های پیش آینده ترس ندارد. از ماندن‌های غیر مترقب و بیراهه شدن‌ها هراس و هیجان در دل نمی‌گذراند. مثل کوه استوار می‌ماند. مگر نه آنکه در بغله ناهموار کوه راه «انگران» به «دلیر» گیر افتادیم و تیرگی شب بر دره ناشناس فرو دمید و دیگر نه راه پس بود و نه پیش و چون پاسی از شب گذشت نور چشمان دو خرس ما را تا خروس خوان به بیداری واداشت. یا مگر نه آنکه در گردنه زرنگیس - میان سمندان و هزار جریب - دچار تاریکی شبقی و سردی هولناک استخوان‌سوز شدیم و او بود که در هر دو جا به یاران دل می‌داد و چاره را از آتش زدن گونه‌های اطراف می‌گفت.

چوپان سرا و سیاه‌چادر و خانه ارباب و سرای خان و کلبه دهقان و کومه گالش و چپر بلوچ و قهوه‌خانه‌های کذایی راهها برای او با هتل زیبای چند ستاره پاک و پاکیزه تفاوتی ندارد. به هر دو جاکه وارد می‌شود ساکت است و متحمل و آرام. گرم سخن نمی‌شود تا مرد میدان و صاحب‌دلی نیاید. در خوراک هم همین روحیه را دارد. هر چه بیاورند شاکر است. توقعی خاص ندارد و فرمانی نمی‌دهد. هرگونه غذایی می‌خورد. حتی وقتی لازم شد که چند تا غریب‌گز چاق و چله را زنده زنده با نیمرو بخورد می‌خورد تا به سلامت از منطقه «مله» خیز

بگذرد و گذرگاه تاریخی «فریم» را که در تواریخ مازندران ذکرش هست ببیند. ستوده با چنین روحیه‌ی مردانه توانست پژوهنده‌ی کامل‌العیاری بشود و در جغرافیای تاریخی به مرشدی برسد و تازگی‌های بسیار بر اوراق تاریخ ایرانشهر بیفزاید و خود را با انتشارات متعدّدش به مرزهای علمی جهان برساند. پژوهش‌های او در ایران‌شناسی را در سه رشته می‌توان گروه‌بندی کرد:

۱- گویشها که شش کتاب و چندین مقاله است.

۲- جغرافیای تاریخی که ده کتاب است جدا از تواریخ محلی قدما که در رشته سوم ذکر می‌کنم. البته مضامین تواریخ محلی که قرونی بر نگارش آنها گذشته است امروزه بیشتر جنبه‌ی جغرافیای تاریخی به خود گرفته است.

۳- اسناد تاریخی که عبارت است از چهارده «متن» کهن درباره‌ی مازندران و گیلان و سیستان و اصفهان و ماوراءالنهر و خلیج فارس و پنج کتاب محتوی کتیبه‌ها و سندها و بنچاق‌ها و قباله‌ها و بةنیچه‌ها و چه و چه و چه که این پنج کتاب در زمره‌ی اییگرافی و پالتوگرافی هستند.

در همین زمینه کتیبه‌خوانی چه رنجه‌ها که نبرد تا به رموز کوفی نبشته‌های متنوع دست یافت و آرام و آرام به وقوفی استادانه رسید و رساله‌ای برای تدریس فراهم ساخت. اما بدانید که این نوشته نتیجه‌ی نگرستن به صدها کتیبه‌ای است که به خط کوفی، معقلی^(۱) و بنایی و پیچیده و در هم و گاه آرایشی و چرخشی نوشته شده یکی بر سنگ کنار پل دختر لرستان، یکی بر مسجد بیسیان کنار گاوخونی، یکی در بقعه‌ی دوازده امام یزد و یکی از خمارتاش در مسجد جمعه قزوین و و و. و از گوشه‌ها و کناره‌های دیگر.

پیاده‌روی به شوق و امید دیدن فلان سنگی که گفته‌اند نگاره‌ای یا نوشته‌ای بر آن است و گفته‌اند که به خط میخی یا کوفی است، یا تشنه و گشنه و آفتاب‌زده به سوی خرابه‌ای که باد و باران گزنده‌های ویرانگر در آن کرده همه در اندیشه‌ی ستوده برای آن بوده است که اطلاعی نواز بر و بوم کهن خود به دست

۱. آن را معقلی و معقلی هر دو نوشته‌اند و شاعری در بیتی آن را به کار برده است:
نوشته برزه مفتون به معقلی خطی است به حبیب دلق که در این لباس شاهی کن

آورد که «ترا ای کهن بوم و بر دوست دارم» تا مگر برگی از روزگار مردمش، از گیاهش، از دامش، از دودش، از سنگش، از گورش، از گذشته‌اش بر دفتر ایران‌شناسی بیفزاید و ایران جاودانه را به ما بشناساند. اینهاست گامهای بلند او در راه رسیدن به قلمرو ایران دیدگی و عشق لایزال به فرهنگ ملی.

ستوده را بردارید و در یک آبادی ناشناس دور افتاده از راه، میان کوهها، جنگلها، کویرها بگذارید، مثل «دُر بید» جایی. آنجا چند باغ درخت گردو و توت و مقداری زراعت کم هست. ساکنانش هم کمند. چند بز دارند و چند گاو. او کوله بارش را به گوشه‌ای می‌گذارد و به چهار سوی آبادی سر می‌کشد تا همزبانی تجربه دیده بیابد. پس به پژوهش می‌پردازد. نخست نام آبادی‌ها و قلعه‌ها و ویرانه‌های اطراف را جویا می‌شود. فاصله یک‌یک را به دقت می‌پرسد و ضبط می‌کند و راههای چند جانبه را که هست روی نقشه می‌آورد. سپس به بازشناسی گویش آنجا می‌پردازد و می‌کوشد چم و خم مباحث دستوری و آوایی آنها را دریابد. آداب و رسومشان را ضبط می‌کند. قصه‌هاشان را می‌شنود و به بازبهاشان می‌پردازد. طرز کشت و ورز و تراز دام و نوع خانه‌سازی و پوشش بامشان را یادداشت می‌کند. گیاهان محلی را یک به یک می‌چیند و با ضبط اسم محلی خشک می‌کند و اطلاعاتی را که از افراد بومیان و پیرزنان درباره آنها می‌شنود به نوشته می‌سپارد. از احوال جانوران و خرفستران هم در نمی‌گذرد.

مگر نه اینکه سی سال است از تهران رمیده و به درون جنگل نارنج بن کنار چشمه دانیال خزیده است. آنجا نارنج و ترنج می‌پرورد ولی زندگی معنوی خود را با پژوهش در جغرافیای تاریخی و مباحث وابسته بدان عجین ساخته و لذت می‌برد هنگامی که کسی با او ساعتی درباره این عوالم به صحبت بنشیند. مگر نه اینکه شصت سال پیش در بیابانهای عقدا که کارمند شرکت پرژام بود فکرش به دنبال گرد آوردن اطلاعات جغرافیایی از ساربانان و گله‌داران و بوته‌آوران درباره راههای کویری و گویش مردم آن صفحات پرت بود. مقاله او را درباره بیابانهای اطراف عقدا تا خور و بیابانک بخوانید تا صحت گفته‌ام روشن روشن باشد. او از آغاز می‌دانست چه می‌جوید و چه می‌خواهد.

کاش میسر شده بود چنین مجلسی برای ستوده بر قلّه کوه دماوند گرفته می شد که او سعادت داشته است دو بار آن ستیغ آسمانی را زیر پا بگذارد و از فراز آن به گذشته ایران بنگرد، یا آنکه به کاروانسرای بیابانی پی شکسته ای خوانده شده بودیم تا ستوده از آن جای به چهار سوی خود می نگرست و یک یک کوهها و گذرگاه های دور و بر را از زیر چشم می گذرانید و نقطه پیوند خود را با گذشته و تاریخ می جست و ساعتی از عمر را باز در هوای جانبخش بیابانهای وطن و در کرانه ای از قلمرو جغرافیای تاریخی می گذرانید.

آرامگاه فردوسی و آصف‌الدوله^(۱)

ایرج افشار

مقادیر زیادی از نامه‌های عبدالوهاب آصف‌الدوله شیرازی که از رجال برجسته عصر ناصری در شمار بود به اهتمام ستایش‌انگیز و با مقدمه دلکش دانشمند گرامی دکتر عبدالحسین نوایی و همکاری خانم نیلوفر کسری در دو مجلد نشر شده است. این نامه‌ها مربوط به دوران والیگری آصف‌الدوله در خراسان و بیشکاری گیلان و تصدیر وزارت تجارت اوست. نامه‌ها مهم است و پرمطلب، و حالات و روحیات شخصی و اخلاقی آصف‌الدوله از آنها به نیکویی دریافتنی است. می‌دانیم که او را در همان اوقات والیگری خراسان به جنون متصف کرده بودند و در روزنامه خاطرات اعتماد السلطنه موارد متعددی درین مقوله هست. آصف‌الدوله مرد دانشمند و ادب‌شناس بود.

در میان نامه‌های او عریضه‌ای است به شاه درباره مقبره فردوسی. مضمونی از همان نامه را به محمودخان ملک‌الشعرا هم فرستاده بوده است. و هر دو در این مجموعه به چاپ رسیده. چون این مطلب درباره تاریخ آرامگاه فردوسی در جایی نقل نشده و ممکن است لای این نامه‌ها هم گمگشته بماند

۱. ایرج افشار، بخارا، شماره ۱۷، (فروردین، اردیبهشت، ۱۳۸۰)، صص ۸۲-۸۱.

مناسب دیده شد در اینجا نقل شود. تا مشخص باشد که مقام فردوسی همیشه شاخص و مورد احترام بوده است. از نامه‌ای که به ملک‌الشعرا نوشته فقط موارد تازه آن نقل می‌شود و از آوردن آنچه عیناً در عریضه‌ای به شاه مندرج است خودداری می‌شود.

قربان خاکپای جواهر آسای اقدس همایونت گرم

فردوسی اول شاعر ایران و اول شیعه بود که در زمان خود چنانچه بر رأی همایونی معلوم است تقیه نکرده حرف را پوست کنده زده و نترسیده. مقبره این شخص در طوس واقع است. گویا از قدیم باغچه و رباطی داشته و جایی بوده که حالا به کلی منهدم و منطمس شده. غلام آدم فرستاد جای قبر را معین کردند. پارچه سنگی از قبر باقی است.

پرنس آلبرت شوهر ملکه انگلیس چون اهل علم و صنعت را دوست می‌داشت آنها هم او را زیاد دوست می‌داشتند، بعد از فوت او همه جمع شدند مقبره‌ای برای او ساختند که پنج سال اتمام آن طول کشید. آنچه می‌گویند زیاده از ده میلیون لیره که امروز سی کرویر تومان ایران است در آنجا خرج شده. در شورای طرح قرار دادند که در چهار رکن این عمارت صورت چهار نفر که در فنون علم و بیان منفرد باشند با سنگ مرمر مجسمه او را با لباس همان زمان بسازند و نصب نمایند. یکی از آن اربعه متناسبه فردوسی را انتخاب کرده و ساختند و آن بنا حالا بیرون شهر لندن وجود و از اول بناهای عالم و تماشاگاه سیاحان دنیا است. ذات اقدس همایون روحنا فداه هم البته در سفر فرنگستان آن بنا را مشاهده فرموده‌اند. حالا شایسته است قبر همجو آدمی در ایران معدوم و بی اثر بماند؟ و تا به حال احدی هم به این خیال نیفتاده.

حالا غلام خیال دارد ان شاء الله تعالی به اقبال همایون روحنا فداه اول بهار قبر را بسازد. رباط حالا در آنجا بی حاصل است. حیاط و بقعه و باغچه‌ای ساخته شود، خادم و باغبانی معین شود و یک ملک مختصر که سالی پنجاه شصت تومان نقد و بیست خروار جنس حاصل آن باشد وقف بر مصارف آن کرده جزو

موقوفات آستانه مقدسه نظارتش با متولی هر عصر باشد و به شرایط مخصوصه که در وقفنامه ضبط و در دفتر آستانه است رفتار شود و ان شاء الله تعالی به هیچ جا هم ضرر نخواهد داشت.

این همان فردوسی است که گفته است «عجم زنده کردم بدین پارسی» و خدا می داند راست گفته است. حیف است قبر او در ایران معلوم نباشد. الامر الاقدس الرفع الاعلی مطاع.

□ □ □

این ملفوفه متعلق به ملک الشعرا است.

فدایت شوم شب‌ها بعد از قدری آسودگی شاهنامه می خوانم. در قصه رودابه و زالم. خدا گواه است گویا بنده ابداً شعر فردوسی ندیده بودم، نمی دانم این چه بوده. این که دخلی به هیچ بیان ندارد. با این پارسی هیچ شعرش که خالی از نکته [او] لطیفه نباشد. این چه قدر آداب مجلس و لوازم معاشقه با شأن و بزرگی می دانسته هزار بار از همه این بالاتر است. شعر نیست گویا همه میوه یک درخت است که طبیعت ایجاد کرده. عرب هم خاصه جاهلین مغازلات خوب دارند که جنابعالی بیش از همه دیده‌اید. همه مغازله اعراب به اعتقاد بنده با ده شعر این مرد برابر نیست.

از شعر فردوسی غریب‌تر البته شنیده‌اید بعد از فوت پرنس آلبرت... (دنباله مطلب همان است که در عریضه به شاه آمده است).

از این غریب‌تر قصه قبر فردوسی در طوس است که اگر یک سال دیگر من به این خیال نیفتاده بودم معدوم می شد. فرستادم جای قبر را معین کردند. پارچه سنگی از قبر باقی بود گویا ریاطی هم داشته و باغچه‌ای به کلی خراب و منظمس. نذر کردم که ان شاء الله تعالی بهار قبر را تجدید کرده (دنباله همان است که در عریضه آمده است).

این فردوسی است که می گوید «عجم زنده کردم بدین پارسی» و خدا گواه است راست می گوید.

شاعرانی که با آنها گریسته‌ام

محمدرضا شفیعی کدکنی^(۱)

دهباشی عزیز، سلام. نامه شما به لطف آقای پارسی نژاد به دستم رسید، همراه با شماره دوم «بخارای شریف» آفرین بر شما و هزار آفرین دیگر بر قصد و نیت خیری که دارید تا ویژه‌نامه‌ای به عنوان جشن‌نامه آقای فریدون مشیری انتشار دهید. اطاعت امر شما در این لحظه برای من قدری دشوار است و از مقوله تکلیف مالا یطاق. من از اینکه تحسین کلی یا تکذیب کلی داشته باشم، همواره، می‌پرهیزم. سعی من، همیشه، بر این بوده است که درست یا نادرست، اندیشه‌ای را که در ذهنم بوده است با خواننده و مخاطب طوری در میان بگذارم که او هم با من تفاهم داشته باشد نه اینکه یک طرفه کلیاتی از هبوط آدم تا پایان جنگ جهانی دوم بگویم و بعد نتیجه بگیرم که صادق هدایت دارای عقده ادیب بوده است.

اصل قضیه تجلیل از مشیری را بنده دو سال پیش، که ایشان به آستانه هفتاد سالگی نزدیک می‌شد، در سال ۷۴ با جمعی از دوستان و در صدر آنها دوست مشترک بنده و آقای مشیری، جناب علی هاشمی، در میان گذاشتم، در

۱. استاد شفیعی کدکنی، بخارا، شماره ۵ (فروردین، اردیبهشت ۱۳۷۸)، صص ۱۲-۸.

یکی از همان کوه‌نوردی‌های پنجشنبه که سالیانی است ادامه دارد و یکی از اعضای نیمه ثابت آن، تا همین چندی قبل، آقای فریدون مشیری بود و جمع ما همیشه از فیض حضور او و سخاوتی که در ارائه شعر خویش به جمع دارد، بهره می‌بردیم. تاریخ این «پنجشنبه»ها و ویژگی‌های اعضای ثابت و سیار آن را اگر آقای هاشمی بنویسد، هم بخشی از زندگینامه آقای مشیری است و هم ثبت لحظه‌هایی از حیات جمعی از اصحاب فکر و فرهنگ عصر ما.

حال که شما قصد دارید همان اندیشه را به صورت ویژه‌نامه‌ای در «بخارای شریف» عملی کنید مایه شادی خاطر من است. این نیت خیر شما را می‌ستایم. اما این که خواسته‌اید مطلبی درباره شعرهای مشیری بنویسم، از راه دور و در اینجا که هیچ مجموعه شعری، در اختیار من نیست تکلیف شاقی است. از یک طرف، دلم می‌خواهد که در این کار ارزشمند و فرهنگی، چند کلمه‌ای مساهمت داشته باشم و از سوی دیگر از احکام گلی و داوری‌های خطایی و عاطفی پرهیز دارم. چه باید کرد؟

وقتی به شعر معاصر نگاه می‌کنم، مخصوصاً در اینجا که هیچ کتابی و جنگی و سفینه‌ای هم در اختیار من نیست، شعرا، در برابرم در چند صف قرار می‌گیرند:

یک صف، صف شاعرانی است که من با آنها گریسته‌ام؛ مثل گلچین گیلانی، حمیدی شیرازی، شهریار، لاهوتی، عارف قزوینی و چند تن دیگر.

یک صف، صف گویندگانی است که با آنها شادمانی داشته‌ام و خندیده‌ام نه بر آنها که با آنها و بر زمانه و تاریخ و آدمهای مسخره روزگار از سیاستمدار خائن تا زاهد ریاکار و همه نمایندگان ارتجاع و دشمنان انسانیت. شاعرانی مثل سید اشرف، ایرج، عشقی، روحانی، و افراشته و بهروز و چند تن دیگر.

یک صف، صف شاعرانی است که شعرشان مثل چتری است که روی سرت می‌گیری تا از رگبار لجنی که روزگار بر سر و روی آدمیزادان پشنگ می‌کند، خود را محافظت کنی مثل شعرهای بهار و پروین و عقاب خانلری و شعر چند تن دیگر.

یک صنف هم صنفِ شاعرانی است که به تحسین سر و وضع هنرشان یا بعضی لحظه‌ها و تجربه‌های خصوصی‌شان می‌پردازد مثل تولّلی (در بافتِ تاریخی «رها»)، سپهری (در حجم سبز) فروغ (در تولّدی دیگر) و بعضی کارهای کوتاه و ژرف نیما.

یک صنف هم صنفِ شاعرانی است که هر وقت نامشان را می‌شنوی یا دیوانشان را می‌بینی، با خودت می‌گویی: حیف از آن عمر که در پای تو من سر کردم.

یک «صنف یک نفره» هم هست که ظاهراً در میان معاصران «دومی» ندارد و آن صنفِ مهدی اخوان ثالث است. که از بعضی شعرهایش در شگفت می‌شوی. من از شعرِ بسیاری از این شاعران، که نام بردم، لذت می‌برم ولی در شگفت نمی‌شوم؛ جز از چند شعرِ اخوان، مثل «آنگاه پس از تندر»، «نماز» و «سبز».

فریدون مشیری، در نظر من، در همان صنفِ شاعرانی است که من با آنها گریسته‌ام. شاعرانی که مستقیماً با عواطفِ آدمی سر و کار دارند؛ من بارها با شعرِ گلچین گیلانی گریسته‌ام، با شعر شهریار گریسته‌ام، با شعر حمیدی گریسته‌ام، و با شعرِ مشیری نیز. شعری که او در تصویرِ یادِ کودکی‌های خویش در مشهد سروده است و به جستجوی اجزای تصویرِ مادرِ خویش است که در آینه‌های کوچک و بیکران سقف حرم حضرت رضا تجزیه شده و او پس از پنجاه سال و بیشتر به جستجوی آن ذره‌هاست. همین الآن هم که بندهایی از آن شعر از حافظه‌ام می‌گذرد گریه‌ام می‌گیرد؛ شعر یعنی همین ولاغیر. از کاتارسیس Catharsis ارسطویی تا Foregrounding صورت‌گرایان، همه همین حرف را خواسته‌اند بگویند. اگر بعضی از ناقدانِ وطنی نخواستند این را بفهمند خاک بر سرشان! فریدون در همهٔ ادوارِ عمرِ شاعری‌اش، از نظرگاه من، در همین صنف ایستاده است و هرگز نخواستند است صفش را عوض کند. اصلاً چرا عوض کند؟ مگر نگفته‌اند که الذّاتی لا یُعَلَّل ولا یُعَیَّر. یکی از نخستین شعرهایی که از فریدون در نوجوانی خواندم و مرا به گریه واداشت شعری بود که عنوان آن را اکنون به یاد

ندارم و بدین‌گونه آغاز می‌شود:

ای همه گل‌های از سرما کبود خنده‌هاتان را که از لب‌ها ربود

در سخن سالهای ۳۵-۱۳۳۴ به نظرم چاپ شده بود و این تأثیر تا آخرین کارهای او، همچنان ادامه داشته است. نمی‌گوییم: هر شعری که از او خواندم حتماً متأثر شده‌ام و حتماً گریسته‌ام ولی تأثیری که بعضی از شعرهای او بخصوص شعرهای کوتاه او در طول سالها، بر من داشته است از این‌گونه بوده است: عاطفی و ساده، بی‌پیرایه و مهربان. البته گاهی «ساختمان شعر» یا «زبان شعر» یا نوع «تصویرها» یا «رابطهٔ حجم پیام و ظرفیت شعر»، در تمام اجزا ممکن است با سلیقهٔ کنونی من تطبیق نکند. به دَرَک نمی‌کند. مگر من که هستم؟ ده‌ها هزار نفر شعر او را می‌خوانند و با شعر او همدلی دارند. من در این میان نباشم چه خواهد شد؟ به قولِ عین‌القیضات همدانی: «از باغ امیر، گو خلالی کم گیر!».

یکی از امتیازات فریدون بر بسیاری از شاعران عصر و همسالان او در این است که شعرش با گذشت زمان اُفت نکرده بلکه در دورهٔ پس از ۱۳۵۷ تنوع و جلوهٔ بهتری یافته است و اگر بخواهید برگزیده‌ای از شعرهای او فراهم کنید، از همهٔ ادوارِ شاعری او، به راحتی می‌توان نمونه آورد، و همهٔ نمونه‌ها در رَدّه کارهای او خوب و شاخص خواهند بود.

متأسفانه شعر معاصر فارسی، در ربع قرن اخیر، لحظهٔ دشواری را تجربه می‌کند. امیدوارم به زودی ما شاعران ۲۰-۳۰ ساله‌ای (مثل اخوان و کسرای و فروغ و مشیری چهل سال پیش) داشته باشیم که بیایند و دنبالهٔ آن صف‌های نامبرده در بالا را تکمیل کنند، نه اینکه کار آنها را تقلید کنند. نه. بلکه با کارهای بدیع و نوآیین خویش بر شمار آن‌گونه شاعران که مورد نیاز تاریخ و جامعه‌اند بیفزایند. شاعرانی که با شعرشان مثل شعر گلچین گیلانی و شهریار و حمیدی و مشیری بتوان گریست و یا با شعرشان مثل شعر عشقی و ایرج و افراشته بتوان شاد شد و خندید و یا از آنها که مثل بهار و پروین با شعرشان در برابر حوادث اجتماعی و تاریخی و اخلاقی چتر محافظتی بر سر میهن خویش بکشایند و یا

مثل فروغ و سپهری ما را به تحسین تجربه‌های شخصی خود وادارند و از همه بیشتر به امید اینکه شاعران جوانی داشته باشیم که بعضی از شعرهاشان مثل بعضی از شعرهای مهدی اخوان ثالث مایه شگفتی شعرشناسان شود.

اکنون نزدیک به نیم قرن است که شعردوستان ایرانی و فارسی‌زبانان بیرون از مرزهای ایران، با شعر مشیری زیسته‌اند و گریسته‌اند و شاد شده‌اند و هنر او را - که در گفتار و رفتار، یکی از نگاهبانان حرمت زبان پارسی و ارزشهای ملی ماست - تحسین کرده‌اند. من نیز ازین راه دور به او و همه عاشقان ایران، سلام می‌فرستم.

توکیو آذر ۷۷

زبان فارسی در مجلس دوم^(۱)

ایرج افشار

در مجلس سوم شورای ملی موقعی که قانون پستی مطرح می‌شود (جلسه ۲۴ پنجشنبه ۱۹ رجب ۱۳۳۳) حاج شیخ اسدالله گفته است: بنا بود این الفاظ [فرنگی] را فارسی کنند. درینجا نوشته شده «مکانیکی». با اینکه در کمیسیون رفته است هیچ اصلاحی نشده.

مخبر کمیسیون به او جواب می‌دهد:

اگر بخواهیم این طور اصلاحات را بکنیم خیلی به محذور می‌افتیم مثلاً فارسی پست را چه باید نوشت. کلمه کمیسیون در مجلس معمول است، فارسی آن را چه باید نوشت. از این قسم کلمات خیلی است. اگر بخواهیم این لغات را به فارسی ترجمه کنیم اسباب زحمت می‌شود. پس باید اول یک آکادمی درست کرد که این لغات را در فارسی داشته باشیم آن وقت به فارسی ترجمه کرد (ص ۲۲۲).

۱. بخارا، شماره ۲۸، (اسفند ۱۳۸۱) ص ۷۸.

آینده از نگاه دیگران^(۱)

محمد گلبن

بعد از مجله علوم مالیه و اقتصاد، دکتر محمود افشار در سال ۱۳۰۴ ش نخستین شماره مجله آینده را منتشر کرد. مجله آینده بعد از مجله علوم مالیه و اقتصاد از نظر محتوا - مطالب - کاغذ و شیوه چاپ بهترین مجله ای بود که تا آن زمان در ایران انتشار یافته بود. شیوه چاپ سال اول و دوم مجله دکتر افشار طوری بود که خوانندگان گمان می کردند این مجله در یکی از چاپخانه های کشور آلمان به چاپ رسیده است. سال اول و دوم از تیرماه ۱۳۰۴ تا اسفند ۱۳۰۶ در مجموع دو سال و هر سال ۱۲ شماره انتشار یافت و با مسافرت مدیر آن مجله تعطیل شد. اما نه برای همیشه. بار دیگر دکتر افشار سال سوم آینده را در مهرماه ۱۳۲۳ ش منتشر کرد که تا اسفند ۱۳۲۴ در مجموع (سال سوم)، ۱۶ شماره انتشار یافت و باز موقت تعطیل شد. سال چهارم آینده در مهرماه ۱۳۳۸ تا اردیبهشت ۱۳۳۹ در مجموع شش (۶) شماره انتشار یافت و دیگر خود دکتر افشار دست به نشر مجله آینده نزد. سال پنجم آینده به مدیریت استاد گرامی جناب ایرج افشار منتشر شد که شرح آن بعداً خواهد آمد. یکی از خوشبختی های دکتر محمود افشار در کار نشر مجله آینده این بود که بهترین نویسندگان شناخته شده با او

۱. دو اشاره ای گذرا به مجلات غیر دولتی در ایران، بخارا، شماره ۱۹، صص ۳۰۵-۳۰۴، و ۳۱۲.

همکاری می‌کردند که همه و همه آنان از نامداران زمان خود بودند از جمله: دکتر محمد مصدق، محمود پهلوی (محمود محمود بعدی)، محمود عرفان، عباس اقبال آشتیانی، ملک الشعرای بهار، بدیع الزمان فروزانفر، سید حسن تقی‌زاده، داور، علمی دشتی، عیسی صدیق، سیداحمد کسروی، سعید نفیسی و وثوق‌الدوله و امثالهم. چون همه همکاران دکتر افشار از نخبگان بودند. هر مطلبی از آن بزرگواران به دست مدیر آینده می‌رسید با کمال میل و با بهترین اسلوب به چاپ می‌رسانید و غم درستی و نادرستی مطالب را نداشت. از این روی بود که از اول مجله‌اش را به بهترین اسلوب چاپ و منتشر می‌کرد...

استادگرامی جناب ایرج افشار پس از تعطیل مجله راهنمای کتاب اندیشه مجله‌نگاری را از سر بیرون نکرد و در فروردین ماه سال ۱۳۵۸ ش نخستین شماره مجله آینده را که اولین شماره سال پنجم مجله آینده بود - که بنیادگذار آن زنده یاد پدرش دکتر محمود افشار یزدی بود - منتشر کرد. مجله آینده از سال ۵ به مدیریت جناب افشار انتشار یافت و در سال ۱۳۷۲ تعطیل شد. نشر مجله آینده حاصل سالها تجربه و مجله‌نگاری آقای افشار است تا کسی این مجله را به درستی بررسی نکند و مجموعه مطالب آن را از نظر نگذرانند نمی‌تواند به ارزش همه جانبه این مجله وقوف کامل یابد. من که چند سالی است این مجله را زیر نظر دارم می‌دانم که جناب افشار در سر این مجله که خود دایرةالمعارفی است چه مایه رنج و تلاشی را تحمل کرده است. مجله آینده را هر وقت به منزل می‌آوردم زنده یاد همسرمان بانوراضیه دانشیان (گلبن) مجال خواندن آن را به من نمی‌گذاشت و از آغاز تا پایان هر شماره‌اش را به دقت می‌خواند و برخی از مقالات آن را تا دو سه مرتبه می‌خواند و در میان اوراق آن یادداشتی برای من می‌نوشت که محمد فلان مقاله آینده را بخوان و به دقت بخوان. آن مرحومه به اندازه‌ای شیفته مطالب مجله آینده بود که تصمیم گرفت فهرست مطالب آن را فراهم آورد و فهرست ۷ سال اول آینده را فراهم کرد. اما چون بیمار بود و دکتر اجازه کار بیشتر به او نمی‌داد از سال ۱۳۷۶ من دیگر اجازه ندادم این کار را دنبال کند و پس از مرگ او خودم این فهرست را به صورت توصیفی یا چکیده‌نگاری

انجام دادم که فیش برداری آن قریب یک سال است به پایان رسیده و اینک با
دستیاری همکار عزیزم آقای فرامرز طالبی مشغول موضوعی کردن و تدوین
فهرست آینده هستم و امیدوارم این فهرست تا اواخر پاییز امسال (۱۳۸۰) زیر
چاپ برود.

در آرزوی ایران^(۱)

ذبیح‌الله صفا

من البته با زیارت شماره‌های منظم آیینده در حقیقت همیشه شما را زیارت می‌کنم و حتی باید عرض کنم چون در اینجا فرصت مطالعه بیشتری دارم سرکار را بیشتر از تهران ملاقات می‌نمایم. درست است که انتشار مجله برایتان خستگی‌ها و ملالت‌های بسیار همراه می‌آورد، اما این کار سودمند خدمتی است که از شما ساخته است. و یقین دارم که انجام دادن به آن برایتان لذت‌های معنوی فراوان و رضای نفسانی بی‌پایان دارد و چه معامله سودآوری بهتر ازین می‌توان در زندگانی داشت. این مگر نه همان سنت سنّیه‌ای است که پدر بزرگوارتان داشت و با عمل به آن برای خود نام نیک و احترام عمیق در دلها باقی گذارد؟ شایعه‌مربوط به بازگشت من نمی‌دانم چگونه در تهران رواج یافته بود. من که چنین برنامه‌ای نداشتم و خودتان می‌دانید که در اینجا گرفتار نگهداری پسر و دخترم هستم. بازمانده کتابخانه من هم در اینجا است. مقدار زیادی تعهدات معنوی هم دارم که اخلاقاً خود را به اجرای آنها موظف می‌دانم. حال مزاجی من هم با داشتن قند و اوره و سیاتیک و بالاتر از همه بیماری پیری آنقدر مساعد

۱. از نامه مورخ ۱۳۶۳/۱۱/۱۷ دکتر ذبیح‌الله صفا به ایرج افشار، بخارا، شماره ۷، (مرداد - شهریور ۱۳۷۸)، صص ۹۱-۹۰.

نیست که به تهران بیایم و بی یار و مددکار و خانمان وغیره و غیره زندگی کنم. در اینجا به قول جنابعالی سرم در لاک خودم است. و من واقعاً و بی هیچگونه مداخله و ریا در ایران و در همه جای ایران زندگی می‌کنم.

آن وقت‌ها که در تهران بودم فقط هنگامی که کاری و شغلی داشتم در بیرون از خانه به سر می‌بردم و مابقی را در خانه و در دفتری که آنجا داشتم و جنابعالی و جناب دانش پژوه آن را دیده‌اید، معتکف بودم. حالاً کجا بیایم و کجا باشم و چقدر در بیرون از منزل و مکانی که ندارم پرسه بزنم و مزاحم این و آن باشم و تازه از مختصر (و بسیار بسیار مختصر) فعالیتی که دارم هم باز بمانم.

اما ایرج جان عزیز، به شما قول می‌دهم که من همیشه در ایران به سر می‌برم، در بیداری که مسلّم است، در خواب هم در ایران، بخصوص در زادگاهم و نیز در مازندران زندگی می‌کنم. با این همه دارم بعضی مقدمات را (بخصوص آنچه مربوط به فرزندانم در آینده است) فراهم می‌کنم و به بعضی واجبات زندگی می‌رسم تا سفرم را به ایران تسهیل کند و بعد از آن به خاکبوسی میهن خواهم آمد و از خدا هم می‌خواهم که مرا در آغوش همان خاک مقدس جای دهد و از تحمل بار سنگین و ملال‌آور زندگی معاف فرماید.

آنچه دربارهٔ مرحوم مغفوران دکتر افشار و حبیب یغمایی مرقوم داشته‌اید الحق والانصاف که عین حقیقت است. در نسل مقدم بر ما چندین تن از این‌گونه بزرگواران بوده‌اند که زندگی را به تمامی بر سر فرهنگ ایرانی گذارده‌اند. خداوند روح همه را به آمرزش خود دلشاد دارد و به ما این توفیق را کرامت فرماید که لااقل عشری از اعشار همت آنان را در نگهبانی از فرهنگ ایرانی داشته باشیم.

استاد صفا و «نامواره دکتر محمود افشار»^(۱)

دوست فاضل عزیزم جناب آقای ایرج افشار

قربانتان کردم از خداوند مهربان تندرستی و بهروزی و شادکامی آن دوست گرامی را خواستارم. دستخط شریف مورخ اول تیرماه ۱۳۶۸ عزّ و وصول ارزانی داشت و بعد از چند روز معدود جلد چهارم نامواره مرحوم مغفور دکتر محمود افشار و جلد اول فرمانروایان گمنام تألیف آقای پرویز ازکایی که در نامه مرقوم داشته بودید رسید و بر مراتب امتنانم افزود. بنده جلد اول و دوم و چهارم نامواره را دارم، یعنی از زیارت جلد سوم نامواره محروم و مغبون مانده‌ام.

باید عرض کنم نامواره والد مرحومتان که به دست دوستان و ارادتمندان ایشان و جنابعالی فراهم شده و به صورت مجموعه عظیمی از فوائد ادبی و علمی در آمده، در حقیقت یادگاری ست ماندنی و خواندنی و نگه‌داشتنی؛ هم نام مردی دانشمند و سخنور و سخندان را زنده نگاه می‌دارد که ماحصل زحمات خود را به نگهداشت زبان فارسی و تاریخ و ادب ایرانی اختصاص داده، و هم متضمن مطالب و مباحث سودمندی است که به کار همه پژوهندگان در قلمرو زبان پارسی و تاریخ ایران می‌آید و می‌تواند تدریجاً به صورت سرمایه‌ای بزرگ

۱. نقل از نامه مورخ ۱۳۶۸/۵/۵ به ایرج افشار، بخارا، شماره ۷، ص ۹۴.

برای تحقیق و مطالعه در مسائلی مذکور درآید.

استقبالی که دانشمندان کشور با فرستادن گفتارهای محققانه از انتشار این مجموعه عظیم کرده‌اند و می‌کنند به تنهایی می‌تواند پشتوانه‌ای برای تداوم انتشار آن در هر یک یا هر دو سال باشد و چه عیب خواهد داشت اگر بعضی مقالات اساسی ادبی و تاریخی که در «آینده» یا مجلات غیرسیاسی دیگر فارسی چاپ شده با اجازه نویسندگان آنها درین مجموعه‌های منظم یک یا دو ساله دیگر باز چاپ شود و بهتر و آسان‌تر در دسترس محققان یا پژوهندگان و محصلان ادب و تاریخ ایران قرار داشته باشد. در نظر داشته باشید که مثلاً چنین نشریه منظم و مرتبی بعد از ده یا بیست سال چه دائرةالمعارف بزرگی از مطالب و تحقیقات اساسی ادبی و تاریخی ایران خواهد بود که شباهت بزرگی با دائرةالمعارف‌های موضوعی خواهد داشت.

تقی زاده و تحقیقات درباره فردوسی^(۱)

ایرج افشار

نامه‌ای است از سید حسن تقی زاده (به مجتبی مینوی) وقتی که از سفارت پاریس معزول شده بود و چون خود را مغضوب می دیده است به برلین رفته بود. رسم الخط مطابق مرسوم کنونی شده است. نامه از برلین به مینوی (تهران) نوشته شده است.

۲۴ نوامبر ۱۹۳۴ مسیحی

دوست فاضل محترم امیدوارم مزاج شریف سالم است و ملالی ندارید.

در اوقات اخیر که در پاریس بودم یعنی قریب دو ماه قبل روزی جناب آقا میرزا محمدخان قزوینی مذاکره فرمودند که چیزی خدمت ایشان مرقوم داشته‌اید و در آن ذکری از اینجانب بوده است. یعنی از قراری که می فرمودند در طهران مجموعه‌ای به اسم و یاد فردوسی طبع می کنند و در آن مقالاتی از اشخاص مختلف چاپ می شود و از آن جمله یکی از خود آقای قزوینی راجع به دیباچه قدیم شاهنامه و متن صحیح آن می باشد که مرقوم داشته بودید

۱. بخارا، شماره ۱۶، (بهمن، اسفند ۱۳۷۱) ص ۷۷-۸۱.

می‌خواهید نمونه طبع آن را خدمتشان بفرستید تا نظری نمایند و نیز مرقوم داشته بودید چیزی از اینجانب در آن مجموعه چاپ می‌شود که آدرس مرا خواسته بودید تا نمونه طبع آن را نیز برای من بفرستید. از اینجا فهمیدم که گویا مجملی از آنچه اینجانب در چند سال پیش در روزنامه کاهه راجع به شاهنامه نوشتیم به همت جنابعالی جمع‌آوری شده و مندرج می‌گردد. در اوایل امر انجمن آثار ملی و وزارت جلیلۀ معارف راجع به شرکت در آن مجموعه و نوشتن چیزی اظهار داشته و تقاضا فرمودند. ولی من همیشه و در هر مورد نظر به گرفتاری فوق‌العاده که یک دقیقه فراغت نمی‌داد عذر خواستم و ازین بابت فوق‌العاده تأسّف دارم. چه اگر مجال بود مبلغی معلومات جدیده بر آنچه در کاهه درج شده می‌افزودم. لکن چون به هیچ وجهی ممکن نبود خدمت آقای کفیل محترم معارف (که لطف خاصی به اینجانب دارند و واقعاً همت و شوق غریبی در امر معارف و علم و ادب ابراز می‌کنند) عرض کردم که اگر باید چیزی نیز از اینجانب در آن مجموعه باشد ممکن است دستور فرمایند یکی از اشخاص اهل این کار مندرجات کاهه را تنظیم نموده و فقره راجع به نسخه موسوم و منسوب به خان لنجانی را با اشارات مربوطه به آن در ضمن سایر مندرجات حذف کرده چیزی تهیه نمایند.

دیگر تا این اواخر ابداً خبری ازین باب نداشتم تا از مرقومه سرکار عالی به آقای قزوینی استنباط کردم که اقدامی درین باب به عمل آمده است. حالا نمی‌دانم این کار در چه حال است. آیا تمام شده یا هنوز در مرحله تهیه است. چه اگر تصرّفی در آن ممکن باشد حالا اینجانب فرصت آن را دارم و می‌توانم خیلی کامل تر نمایم. زیرا که فعلاً کاری بجز معالجه علّت مزاجی در اینجا ندارم و آن هم چون علّت موضعی نیست و تمام شب و روز به معالجه نمی‌گذرد فرصتی برای مراجعه می‌شود. در هر حال اگر هم چاپ شده یک نسخه برای اینجانب بفرمایید ارسال دارند...

امیدوارم در مجموعه فردوسی خود جنابعالی هم چیزی نوشته‌اید که واقعاً جای آن دارد بنویسید. در شماره‌ای که مجله «مهر» راجع به فردوسی نشر

کرده و چند روز قبل از یکی از دوستان عاریت گرفته و مرور کردم چیزی از جنابعالی نبود نمی دانم چرا؟ در صورتی که آنچه بنویسید مبنی بر تحقیق عمیق و از خطا مصون خواهد بود.

یکی از آقایان فضلاء که در همان مجله شرحی نوشته می نویسد «مثنوی یوسف و زلیخا که علی المعروف^(۱) در سفر عراق به سال ۳۸۵ یا ۳۸۶ برای موفق (ابوعلی حسن بن محمد بن اسمعیل اسکافی) از بزرگان دربار بهاءالدوله دیلمی ساخته شده و...» و همچنین یکی دیگر از آقایان در همان مجله شرحی راجع به خود یوسف و زلیخا در ترجمه مقاله اته نوشته و باز در آغاز کلام می نویسد «گذشته از اشاره به نظم شدن قصه یوسف قبل از فردوسی و مشعر است به رفتن فردوسی به اهواز و مواجه شدن او به امیر عراق (بهاءالدوله) و صاحب تدبیر او حسن موفّق و به نظم کشیدن یوسف و زلیخا به امر و اشاره این شخص اخیرالذکر...». از بیانات آقایان برای اینجانب اشکالی حاصل شد. چه من شاید از روی جهل و اشتباه و عدم اطلاع تصور می کردم که این مطلب را من اول ملتفت شده و نوشته ام و حتی خود اته توجهی نکرده که موفّق کی بوده و در باب امیر عراق هم نوشته که شاید سلطان الدوله یا مجدالدوله است و در تاریخ تألیف نیز همان قول مشهور را پیروی کرده که بعد از ۴۰۰ هجری بوده. درین صورت از تحریرات آقایان فضلاء استنباط می شود که اصلاً این تفصیل «معروف» بوده و معلوم می شود من در اشتباه بوده ام. آیا چنین است؟ اگر چنین است از جنابعالی تمناً دارم مرا هدایت بنمایید که بعدها درین اشتباه نمانم.^(۲)

واضح است که اگر تصور اینجانب صحیح هم باشد قابل اهمیت نیست و کاری نیست که به آن افتخار شود. اولاً در کتب مدون بوده و ابتدا به نظر من رسید. ثانیاً به قول فضلاء محرّر چه اهمیتی دارد که سعدی در بهار متولد شده یا پاییز و اسم او مشرف است یا مصلح. ولی به هر حال شخص برحسب اقتضای طبیعت بشری اگر یک نقطه را زیر بیا پیداکند خوشوقت می شود و جزو

۱. زیر آن در اصل نامه خط کشیده است.

۲. مثنوی یوسف و زلیخا چندی پس ازین تاریخ معلوم شد که سروده فردوسی نیست. مرحومان عبدالعظیم خان قریب و مجتبی مینوی جدا جدا مقاله نوشتند (۱.۱).

Rendements عمر خود می‌داند. چنانکه شرح حیات ابونصر منصور محمد ابن عبدالرزاق را و همچنین تاریخ صحیح تألیف شاهنامه ابومنصری را که (۳۲۶ بوده نه ۳۳۶ یا ۳۶۰) و شرح شاهنامه‌های مسعودی مروزی و ابوالمؤید بلخی و ابوعلی بلخی و ابومنصوری و شاهنامه مأخذ ثعالبی و همچنین گرشاسپ‌نامه ابوالمؤید بلخی را و نیز بودن قسمی از دیباچه قدیم شاهنامه عین دیباچه شاهنامه ابومنصوری و شاید چند مطلب دیگر را تصور می‌کنم (شاید به اشتباه) که ابتدا اینجانب نوشته باشم و لهذا خودم هم مایلیم که اگر اشتباهی درین تصور بوده بدانم و خیلی خوشوقت می‌شوم که بر اشتباه خود واقف گردم.

خود اینجانب هم حالا گمان می‌کنم در ارزش مقالات من راجع به شاهنامه مرا اشتباهی باید باشد. منتهی چون مردم دنیا اهل مجامله و ادب یا تعارف هستند کسی تا حال مرا به سستی آن تحقیقات متوجه نکرده و من در ضلالت خود پسندی بشری یا اشتباه و گمراهی مانده‌ام (اگرچه هیچ وقت خود پسندی نداشتم). زیرا که اگر چنین نبود چطور می‌شود که در صدها مقالات و خطابه‌ها و کنفرانس‌ها و رساله‌ها که در این اواخر در ایران و خارجه در باب فردوسی نوشتند و گفتند، احدی یک کلمه حرف از مندرجات «کاوه» نگفته و ذکری و اسمی هم نبرد. پس معلوم می‌شود که هیچ ارزشی نداشته و حتی به اندازه دیباچه ادیب‌الممالک هم^(۱) که «در یک شب با فراهم نبودن اسباب و فقدان کتب» نوشته است، نوشتجات کاوه که نتیجه یک سال بیشتر زحمت است قدری نداشته. تنها ذکری که عرضاً و استطراداً از اینجا نقل شده در یک مقاله در «مهر» به نظر رسید که نویسنده فاضل آن که شخص منصف و محققى به نظر می‌رسد می‌گوید تقی‌زاده به تقلید نلدکه خواب انوشیروان را راجع... غیر اصلی دانسته و اشتباه است...^(۲)

باز درین موضوع بیش از آنچه قصد داشتم اطناب شد و بیش ازین سخن جایز نیست و البته ابداً مقصودم ردّ و ابطال عقیده فاضل مزبور نیست. چه ظاهراً

۱. منظور مقدمه اوست بر چاپ معروف به امیر بهادری از شاهنامه (۱.۱).

۲. تفصیلی است در آن باره که فعلاً مجال نقل آن نیست. (ا. ا.)

دلایل ایشان سست نیست و خود نیز با انصاف و اعتدال سخن گفته و ممکن است هم در عقیده خود صائب باشد. منظور فقط آن بود که از تمام مندرجات کاوه که مطالب زیادی از آنها اصلی بود نه اقتباسی، هیچ اسمی برده نشده و فقط در یک مورد منحصر به فرد آن هم عرضاً آن هم برای ردّ مطلب اسم برده شده آن هم به عنوان اینکه تقلید یکی دیگر است. در صورتی که در موضوع یوسف و زلیخا خود نلدکه به من نوشت که شما حق دارید و اظهارات مرا تصحیح کرده‌اید.

امیدوارم مزاج شریفتان سالم است و رفته‌رفته قدر و مقام علمی‌تان را همه فهمیده و سنجیده‌اند و کاری هم مناسب آن مقام دارید و امیدوارم حال آقای ابوی و فامیل محترم خوب است. زیاده عرضی ندارد جز تجدید مراتب موذّت صمیمی.

حسن نقی‌زاده

شعر و تعهد

دکتر پرویز ناتل خانلری

به نظر من شعر را باید آزاد گذاشت و نباید توقع داشت که بسیاید و درد معینی را درمان بکند. همان هیجان و لذتی را که خواننده و یا شنونده از شعر می برد خودش برای یک شاعر کفایت می کند. اگر شاعر بتواند به همین یک عمل دست بزند وظیفه خودش را به انجام رسانیده است. اگر به مسئله از این زاویه نگاه نکنیم آن وقت قضایا صورت دیگری پیدا می کند، در این صورت مسئله تعهد به میان می آید و آن اینکه یک شاعر باید متعهد باشد تا برای آرمان خاصی و تمایلات خاصی شعر بسراید، در این صورت دیگر نمی توان از او انتظار داشت که آن لذت واقعی و آن دقایق لطیف را بر ما آشکار سازد و ما را از آن زیباییها بهره ای بدهد.

البته شاعر در جامعه زندگی می کند و از جامعه تأثیر می پذیرد. این تأثیر در شعرش هم نشان داده می شود ولی اینها همان طور که گفتیم عوامل ثانوی هستند و نه شرط لازم شعر. شرط لازم شعر همان ایجاد حالت نفسانی و عاطفی در خواننده اش هست. البته اگر شعری خوب باشد، آن تأثیرات را هم می تواند بر جای بگذارد. به آثار داستانی فردوسی نگاهی بکنید، می بینید که فردوسی در درجه اول می خواهد داستان هایی زیبا را به خوانندگانش ارائه دهد، ولی البته از

آنجا که او در جامعه زندگی می‌کند تأثیرات اجتماعی، خودشان را، در احساسات او متجلی می‌کنند. لذت بردن از داستان امری هست که در کار شاهنامه در درجهٔ اول اهمیت قرار می‌گیرد، بعد از آن است که ما به تأثیرات اجتماعی که در ساختن داستانها مؤثر بوده‌اند، توجه پیدا می‌کنیم.^(۱)

۱. هنر و ادبیات امروز، (۱۳۶۸)، صص ۸۶-۸۴ (با اختصار).

شعر

دختر جمشید

منوچهری

چنین خواندم امروز در دفتری
که زنده ست جمشید را دختری

بود سالیان هفصد و هشتصد
که تا اوست محبوس در منظری

هنوز اندر آن خانه گبرکان
بمانده است بر پای چون عرعر

نه بنشیند از پای و نه یک زمان
نهد پهلوی خویش بر بستری

نگیرد طعام و نخواهد شراب
نگوید سخن با سخن گُستری

مرا این سخن بود نادلیذیر
چو اندیشه کردم من از هر دری

بدان خانه باستانی شدم
به هنجار چون آزمایشگری

یکی خانه دیدم ز سنگِ سیاه
گذرگاهِ او تنگ چون چنبری
گشادم درِ او به افسونگری
برافراختم زَرّوار آذری
چراغی گرفتم چنان چون بُود
ز زَرّ هریوه سرِ خنجری
در آن خانه دیدم به یک پای بر
عروسی کلان، چون هیونی بری
سفالین عروسی به مَهرِ خدای
برو بر نه زَرّی و نه زیوری
بیسته سفالین کمر هفت هشت
فکنده به سر بر تُنکِ مِعْجَری
چون آبستنانِ اِشکم آورده پیش
چو خرمابُنان پهن فرق سری
بسی خاک بنشسته بر فرقِ او
نهاده به سر بر گِلینِ افسری
دویدم من از مَهرِ نزدیکِ او
چنان چون برِ خواهری، خواهری
ز فرقِ سرش باز کردم سبک
تُنکِ تر ز پَرّ پشه چادری

ستردم رُحْش را به سَرِ آستین
ز هر گرد و خاکی و خاکستری

فکندم گُلاه گِلین از سرش
چنان کز سر غازی مِغْفَری

بدیدم به زیر گُلاهش فَرَاخ
دهانی و زیر دهان حَنْجَری

مر او را لبی زنگیانه سَطِبر
چنان چون رُجوعی لب اشتری

ولیکن یکی سَلَسَبیلش سَبیل
گشاده بُد اندر دهانش دَری

همی بویِ مشک آمدش از دهان
چو بویِ بَحُور آید از مِجَمَری

مرا عشق آن سَلَسَبیلش گرفت
ببردم ازو مَهرِ دوشیزگی

چو عشق پرِیچهرهٔ احوری
وزان سَلَسَبیلش زدم ساغری

یکی قطره زو بر کفم برچکید
کفِ دستِ من گشت چون کوثری

بیویدم او را وزان بویِ او
برآمد ز هر مویِ من عَبْهَری

به ساغر لبِ خویش بُردم فراز
مرا هر لبی گشت چون شگری
امیری شدم آن زمان، زان سیل
ز لهُو و طربِ گرد من لشگری
یکی هاتِف از خانه آواز داد
چو رامشیری نزدِ رامشگری
که هست این عروسی به مُهرِ خدای
پریچهره سَعَتِری مَنظَری
بباید عَلی الحال کابینش کرد
بیرزَد به کابین چنین دختری
بُود عقدِ کابین او اینکه تو
کنی سجده شکر چون شاکری
سر از سجده برداری و این شراب
گشی یاد فرخنده رُخ مهتری
نَدیم شه شرق شیخ العَمید
مبارک لِقایی، بلند اختری
سخاوت همی زاید از دستِ او
که هر بیچّه‌ای زاید از مادری
نه نافه بیارد همه آهو بی
نه عنبر فشانند همه جو ذری

دو کوثر بر آن دو کف دستِ اوست
بهشتِ برین را بُود کوثری

گرانِ حلمِ او در سبکِ عزمِ اوست
به هر کشتیِ در، بُود لنگری

به فعلش به پای است اخلاقِ نیک
به شاهی به پای است هر لشکری

آیا خواجه هم داستانی مکن
که بر من تحمّل کند آبتری

فراوان مرا حاسدانِ خاستند
ز هر گوشه‌ای و ز هر کشوری

توگر حافظ و پشتبانی مرا
به دَرّه نیندیشم از هر غری

چنین حضرتی را بدین اشتهار
نباشد زیان از چو من شاعری

چه نقصان ز یک مرغ در خرمنی
چه بیشی ز یک حرف در دفتری

آلا تا ازین جمع پیغمبران
نباشد حکیمی چو پیغمبری

خداوند ما باد پیروزگر
سر و کار او با پَرندین بری

دو غزل از سعدی

— ۱ —

هزار جهد بکردم که سرّ عشق بیوشم
نبود بر سرّ آتش میسرم که نجوشم
به هوش بودم از اوّل که دل به کس نسپارم
شمایل تو بدیدم نه صبر ماند و نه هوشم
حکایتی ز دهانت به گوش جان من آمد
دگر نصیحت مردم حکایت است به گوشم
مگر تو روی بیوشی و فتنه باز نشانی
که من قرار ندارم که دیده از تو بیوشم
من رمیده دل آن به که در سماع نیایم
که گر به پای در آیم به در برند به دوشم
بیا به صلح من امروز در کنار من امشب
که دیده خواب نکرده ست از انتظار تو دوشم
مرا به هیچ بدادی و من هنوز بر آنم
که از وجود تو مویی به عالمی نفروشم
به زخم خورده حکایت کنم ز دست جراحت
که تندرست ملامت کند چو من بخروشم
مرا مگوی که سعدی طریق عشق رها کن
سخن چه فایده گفتن چو پند می نیوشم؟

به راهِ بادیه رفته به از نشستنِ باطل
وگر مرا نیابم به قدرِ وُسع بکوشم

— ۲ —

از تو با مصلحتِ خویش نمی پردازم
همچو پروانه که می سوزم و در پروازم
گر توانی که بجویی دلم امروز بجوی
ورنه بسیار بجویی و نیابی بازم
نه چنان معتقدم کم نظری سیر کند
یا چنان تشنه که جیحون بنشانند آزم
همچو چنگم سر تسلیم و ارادت در پیش
تو به هر ضرب که خواهی بزن و بنوازم
گر به آتش بری ام صد ره و بیرون آری
زرّ نابم که همان باشم اگر بگدازم
گر تو آن جور پسندی که به سنگم بزنی
از من این جرم نیاید که خلاف آغازم
خدمتی لایقم از دست نیاید چه کنم
سر نه چیزی ست که در پایِ عزیزان بازم
من خراباتی ام و عاشق و دیوانه و مست
بیش تر زین چه حکایت بکنند غمّازم؟
ماجرای دلِ دیوانه بگفتم به طیب
که همه شب در چشم است به فکرت بازم
گفت از این نوع شکایت که تو داری سعدی
درد عشق است ندانم که چه درمان سازم

پیل در خانه تاریکی

مولانا جلال‌الدین بلخی

پیل اندر خانه‌ای تاریک بود
عرضه را آورده بودندش هُنود
از برای دیدنش مردم بسی
اندر آن ظلمت همی شد هرکسی
دیدنش با چشم چون ممکن نبود
اندر آن تاریکیش کف می‌بسود
آن یکی را کف به خرطوم اوفتاد
گفت «همچون ناودان است این نهاد»
آن یکی را دست بر گوشش رسید
آن برو چون بادبیزن شد پدید
آن یکی را کف چو بر پایش بسود
گفت «شکل پیل دیدم چون عمود»
آن یکی بر پشت او بنهاد دست
گفت «خود این پیل چون تختی بُدست»
همچنین هر یک به جزوی که رسید
فهم آن می‌کرد هر جا می‌شنید

از نظرگه گفتشان شد مختلف
آن یکی دالش لقب داد این الف
در کفِ هر کس اگر شمعی بدی
اختلاف از گفتشان بیرون شدی
چشم حسّ، همچون کف دست است و بس
نیست کف را بر همه او دسترس
چشم دریا دیگر است و کف دگر
کف بهل وز دیده دریا نگر
جنبش کفها ز دریا روز و شب
کف همی بینی و دریا نی عجب
ما چو کشتیها به هم بر می زنیم
تیره چشمیم و در آب روشنیم
ای تو در کشتی تن رفته به خواب
آب را دیدی، نگر در آبِ آب
آب را آبی ست کو می راندش
روح را روحی ست کو می خواندش
موسی و عیسی کجا بُد کافتاب
کشتِ موجودات را می داد آب
آدم و حوّا کجا بُد آن زمان
که خدا افکنند این زه در کمان؟
این سخن هم ناقص است و ابتر است
آن سخن کی نیست ناقص آن سر است
گر بگوید زآن بلغزد پای تو
ور نگوید هیچ از آن، ای وای تو!
ور بگوید در مثال صورتی
بر همان صورت بچسفی ای فتی!

بسته پایی چون گیا اندر زمین
سر بجنبانی به بادی بی یقین
لیک پایت نیست تا نقلی گُنی
یا مگر پا را از این گِل بر کنی
چون کنی پا را؟ حیانتت زین گِل است
این حیانتت را روش بس مشکل است
چون حیات از حق بگیری ای رَوی
پس شوی مستنغنی از گِل، می روی
شیرخواره چون زدایه بسکُلد؟
لوت خواره شد، مر او را می هلد
بسته شیر زمینی چون حبوب
چون فطام خویش از قوت القلوب
حرف حکمت خور که شد نور ستیر
ای تو نور بی حُجُب را ناپذیر
تا پذیرا گردی ای جان نور را
تا ببینی بی حُجُب مستور را
چون ستاره سیر بر گردون کنی
بل که بی گردون سفر بی چون کنی
آن چنان کز نیست در هست آمدی
هین! بگو چون آمدی مست آمدی
راههای آمدن یادت نماند
لیک رمزی بر تو بر خواهیم خواند
هوش را بگذار و آن گه هوش دار
گوش را بر بند آن گه گوش دار
نی نگویم زان که خامی تو هنوز
در بهاری تو، ندیدستی تموز

این جهان همچون درخت است ای کرام
ما برو چون میوه‌های نیم خام
سخت گیرد خامها مر شاخ را
ز آنک در خامی نشاید کاخ را
چون بیخت و گشت شیرین لب گزان
سست گیرد شاخها را بعد از آن
چون از آن اقبال شیرین شد دهان
سرد شد بر آدمی مُلک جهان
سختگیری و تعصّب خامی است
تا جنینی، کار خون آشامی است

شهر بند مهر و وفا

ملک الشعراء بهار

در شهر بند مهر و وفا دلبری نماند
زیر کلاه عشق و حقیقت، سری نماند
صاحب‌دلی چو نیست، چه سود از وجود دل
آینه‌گو مباش چو اسکندری نماند
عشق آن چنان گداخت تنم را که بعد مرگ
بر خاکِ مرقدم کفِ خاکستری نماند
ای بلبلِ اسیر، به کنجِ قفس بساز
اکنون که از برای تو بال و پری نماند
ای باغبان بسوز، که در باغ خرمی
زین خشکسالِ حادثه، برگ‌تری نماند
برقِ جفا به باغِ حقیقت گلی نهشت
کرمِ ستم به شاخِ فضیلت، بری نماند
صیّاد ره بیست چنان کز پیِ نجات
غیر از طریقِ دام، ره دیگری نماند
آن آتشی که خاکِ وطن گرم بود از آن
طوری به باد رفت کز آن اخگری نماند

هردر که باز بود سپهر از جفا بیست
بهر پناه مردم مسکین، دری نماند
آداب ملک‌داری و آیین معدلت
بر باد رفت و زانهمه، جز دفتری نماند
با ناکسان بجوش که مردانگی فسرد
با جاهلان بساز که دانشوری نماند
با دستگیری فقرا، منعمی نزیست
در پایمردی ضعفا، سروری نماند
زین تازه دولتانِ دنی، خواجه‌ای نخاست
وز خانواده‌های کهن، مهتری نماند
زین ناکسان که مرتبت تازه یافتند
دیگر به هیچ مرتبه، جاه و فری نماند
آلوده گشت چشمه به پوز پلید سگ
ای شیر تشنه میر، که آبشخوری نماند
زین جنگ‌های داخلی و این نظام زور
بی درد و داغ، خانه و بوم و بری نماند
بی فرقت برادر خود خواهری نزیست
نادیده داغ مرگِ پسر، مادری نماند
جز گونه‌های زرد و لبان سپید رنگ
دیگر به شهر و دهکده سیم و زری نماند
شد مملکت خراب ز بی نظمی نظام
وز ظلم و جور لشکریان کوری نماند
یاران قسم به ساغر می‌کاندین بساط
پُر ناشده ز خونِ جگر، ساغری نماند
نه بخشی از تمدن و نی بهره‌ای ز دین
کان خود به کار نامد و این دیگری نماند

واحسرتا! چگونه توان کرد باور این
کاندر جهان، خدایی و پیغمبری نماند
جز داورِ مخنث و جز حیزِ دادگر
در صدر ملک، دادگر و داوری نماند
رفتند شیرمردان از مرغزارِ دین
وینجا بجز شکالی و خوک و خری نماند
از بهرِ پارسِ کشورِ جم، رستمی نخاست
وز بهرِ حفظِ بیضهٔ دین، حیدری نماند
عهدِ امانِ گذشت، مگر چنگزی رسید
دورِ غزان رسید، مگر سنجری نماند
روزِ ائمه طی شد و در پیشگاهِ شرع
جز احمقی و مرتدی و کافری نماند
دهقان آریایی رفت و به مرز وی
غیر از جهود و ترسا، برزیگری نماند
گیتی بخورد خونِ جوانان نامدار
وز خیلِ پهلوانان، کند آوری نماند

فارسی دری

سید محمد محیط طباطبایی

این زبان تا نیروی اندیشه ممتاز یافت
بر پر و بال سخن پروانه پرواز یافت
در نخستین قرن هجرت شعر موزون دری
بر زبان مردمی در بلخ و مرو آغاز یافت
وز خراسان در رکاب نظم و نثر آمد برون
دولت حسن قبول از گنجه و ابخاز یافت
اصفهان و فارس را در زیر بال و پر گرفت
بصره را در بر به یمن ششتر و اهواز یافت
از طخارستان چو بر اطراف ایران پرگشود
نسبت شایسته را از فارس در شیراز یافت
با زبان دیگری هرگز به چالش برنخواست
خویش را با هر زبان زنده‌ای دمساز یافت
لفظی از این گه گزید و معنی از آن گه گرفت
وز زبان پهلوی این قدرت اعجاز یافت
لفظ شیوای دری در جمله‌های پهلوی
صورتی زیباتر از شکل نخستین، باز یافت

خطی از نو برگزید و رسم خط را تازه ساخت
فارس در مفهوم ایران بزرگ اعزاز یافت
ملک ایران را از او پشت و پناه آمد پدید
زانچه خود در حمله تاتار و ترک و تاز یافت
این مقام ارجمندی را که اینک در جهان
یافته از پرتو طبع سخن پرداز یافت
رتبه شعر جهانی را زبان فارسی
در وجود شاعرانی نخبه و ممتاز یافت
از پس فردوسی و خاموش گویا مولوی
در پی سعدی به شعر حافظ شیراز یافت
چاریار پیشوای شهریاران سخن
فارسی از فر ایشان شأن عالم باز یافت
در دفاع از این زبان و خط و شعر فارسی
سالیانی بخت را با خود محیط انباز یافت

هیچ

مظاهر مصفا

مردی ز شهر هرگزَم از روزگارِ هیچ
جان از نتاج هرگز تن از تبارِ هیچ
از شهرِ بی‌کرانه هرگز رسیده‌ام
تا رختِ خویش باز کنم در دیارِ هیچ
از کوره راه هرگز و هیچم مسافری
در دستِ خونِ هرگز و در پایِ خارِ هیچ
در دل امیدِ سرد و به سر آرزوی خام
در دیده اشکِ شاید و بر دوش بارِ هیچ
در کام، حرفِ بوک و به لب قصه مگر
بر جبهه نقشِ کاش و به چهره نگارِ هیچ
دنبالِ آبِ زندگی از چشمه سارِ مرگ
جویایِ نخلِ مردمی از جویبارِ هیچ
دست از کنار شسته، نشسته میانِ موج
پا بر سرِ جهان زده، سر در کنارِ هیچ
اصلی گسسته مانده تهی از امیدِ وصل
فرعی شکسته گشته پُر از برگ و بارِ هیچ

خون ریخته ز دیده شب و روز و ماه و سال
 در پایِ شغلِ هرگز و در راهِ کارِ هیچ
 دیوانه خردور و فرزانه جهول
 عقل آفرینِ دشتِ جنون، هوشیارِ هیچ
 با عزّ اقتدار و به پا بندِ دُلّ و ضعف
 با حکمِ اختیار و به دستِ اختیارِ هیچ
 هم خود کتابِ عبرت هم اعتبارِ جوی
 از دفترِ زمانه بی اعتبارِ هیچ
 چندی عبث نهاده قدم در ره خیال
 یک چند خیره کوفته سر بر جدارِ هیچ
 عمری فشانده اشکِ هنر زیر پایِ خلق
 یعنی که کرده گوهرِ خود را نثارِ هیچ
 قاف آرزوی باطمینان از دشتِ پر غراب
 سیمرخِ جویِ غافل از کوهسارِ هیچ
 ناآمده تاجی ام از پشتِ هول و وهم
 نابافته نسیجی ام از پود و تارِ هیچ
 گم کرده راه پیکری ام از شهرِ بی نشان
 پیغامِ پُر ز پوچ رسانم به یارِ هیچ
 خاموش قصّه گویم و گویایِ آخرسم ^(۱)
 بی پایِ باد پویم در رهگذارِ هیچ
 گویایی سکوتم و بی تابِ درنگ
 تمکین بی قراریم و بی قرارِ هیچ
 صرافِ سرنوشتم و سنجم بهایِ خاک
 نقّادِ بادسنجم و گیرم عیارِ هیچ
 بیع و شرایِ خونم و بیاعِ داغ و درد

۱. آخرس: لال، بی زبان

بازارگانِ مرگم و گوهرِ شمارِ هیچ
جنسِ همه زبانم و سودایِ هیچِ سود
سوداگرِ خیالم و سرمایه‌دارِ هیچ
سیمِ سپید سوخته‌ام در شرارِ پوچ
زرّ امید باخته‌ام در قمارِ هیچ
گنجینه در بیغم و ویرانه فسوس
اندوهگین بیهده، افسوس خوارِ هیچ
آیای بی جوابم امّای بی دلیل
گفتارِ پوچ‌گونه و پنداروارِ هیچ
ناپایدار کوهم و بر جای مانده سیل
گردون نوردِ گردم و گردون سپارِ هیچ
گردنده روزگارم و چرخنده آسمان
لیل و نهار سازم و لیل و نهارِ هیچ
پرگارِ سرنگونم و عمری به پایِ سر
برگردِ خویش دور زده در مدارِ هیچ
عزلت نشینِ خانه بی آسمانه‌ام
محنت‌گزینِ بی در و پیکر حصارِ هیچ
سر مستِ هوشیاری و هشیارِ مستی‌ام
بر لب شرابِ هرگز و در سر خُمارِ هیچ
اندیشه محالم و سودای باطلم
معنی ترازِ صورت و صورت نگارِ هیچ
در وادی فریسم و لب تشنه سراب
در خانه دروغم و چشم انتظارِ هیچ
آزاده اسیرم و گریانِ خنده‌روی
گریان ز چشم خنده برین روزگارِ هیچ
بدنامی حیاتم و بر صفحه زمان

با خونِ خود نگاشته‌ام یادگارِ هیچ
صلح آزمايِ جنگم و پیکارِ جویِ صلح
بی هم نبردِ هرگز و چابکِ سوارِ هیچ
تیرِ هلاک یافته‌ام از شغادِ کید
خطِّ امان گرفته از اسفندیارِ هیچ
بر دوش خویش کشته خود را کشیده‌ام
تا ظلم‌گاهِ معدلت از کارزارِ هیچ
محکومِ بی‌گناهم و معصومِ بی‌پناه
مظلومِ بی‌تظلم و مصلوبِ دارِ هیچ
دردم ازین که تافته‌ام از امیدِ سرد
داغم ازین که سوخته‌ام در شرارِ هیچ
کس خواستارِ هرگز، هرگز شنیده‌اید؟
یا هیچ دیده‌اید کسی دوستارِ هیچ
آن هیچ کس که هرگز نشنیده‌ای منم
هم دوستارِ هرگز و هم خواستارِ هیچ

دو شعر از سایه

امروز نه آغاز و نه انجام جهان است
ای بس غم و شادی که پس پرده نهمان است
گر مردِ رهی غم مخور از دوری و دیری
دانی که رسیدن هنرگام زمان است
تو رهرو دیرینه سر منزلِ عشقی
بنگر که ز خونِ تو به هر گام نشان است
آبی که بر آسود زمینش بخورد زود
دریا شود آن رود که پیوسته روان است
باشد که یکی هم به نشانی بنشیند
بس تیر که در چلهٔ این کهنه کمان است
از روی تو دل کندم آموخت زمانه
این دیده از آن روست که خونابه فشان است
دردا و دریغا که در این بازیِ خونین
بازیچهٔ ایام دلِ آدمیان است
دل برگذرِ قافلهٔ لاله و گل داشت
این دشت که پامالِ سوارانِ خزان است
روزی که بجنبند نفس باد بهاری
بینی که گل و سبزه کران تا به کران است

ای کوه تو فریادِ من امروز شنیدی
دردی ست درین سینه که همزادِ جهان است
از داد و وداد آن همه گفتند و نکردند
یارب چه قَدَر فاصله دست و زبان است
خون می چکد از دیده در این گنجِ صبوری
این صبر که من می کنم افشردنِ جان است
از راه مرو سایه که آن گوهرِ مقصود
گنجی ست که اندر قدمِ راهروان است

صبوحی

برداشت آسمان را
چون کاسه‌ای کبود،
و صبحِ سرخ را
لاجرعه سرکشید
آنگاه
خورشید در تمام وجودش طلوع کرد...

تورا من چشم در راهم

نیما یوشیج

تورا من چشم در راهم،

- شباهنگام -

که می‌گیرند در شاخ «تلاجن» شاخه‌ها رنگِ سیاهی
وز آن دلخستگانِ راست اندوهی فراهم
ترا من چشم در راهم.

شباهنگام،

در آدم که بر جا، درّه‌ها
چون مُرده ماران خفتگانند
در آن نوبت که بندد دستِ نیلوفر
به پایِ سروِ کوهی، دام؛
گرم یاد آوری، یا نه،
من از یادت نمی‌کاهم.
ترا من چشم در راهم.

غزل برای گلِ آفتابگردان

محمدرضا شفیعی کدکنی

نَفَسْت شکفته بادا و

ترانه‌ات شنیدم

گلِ آفتابگردان!

نگهت خجست بادا و

شکفتنِ تو دیدم

گلِ آفتابگردان!

به سَحَر که خفته در باغ، صنوبر و ستاره،

تو به آب‌ها سپاری همه صبر و خوابِ خود را

و رَصَد کنی ز هر سو، ره آفتابِ خود را.

نه بنفشه داند این راز، نه بید و رازیانه

دمِ همّتی شگرف است تو را در این میانه

تو همه درین تکاپو

که حضورِ زندگی نیست

به غیرِ آرزوها

و به راهِ آرزوها،

همه عمر،

جست و جوها.

من و بویۀ رهای،

و گرم به نوبتِ عمر،

رهیدنی نباشد

تو و جست و جو

و گر چند، رسیدنی نباشد.

چه دعوات گویم ای گل!

تویی آن دعای خورشید که مستجاب گشتی

شده اتحادِ معشوق به عاشق از تو، رمزی

نگهی به خویشتن کن که خود آفتاب گشتی!