

ملیت و زبان

شاہ رخ میکوب



مکتب و زبان

نقش دیوان دین و عرفان در شرفاری

شاهرخ مسکوب



* ملیت و زبان

* شاهرخ مسکوب

* انتشارات خاوران

* خوشنویسی و طرح جلد : عبدالله کیائی

* حروفچینی، صفحه بندی و چاپ : آبنوس

* چاپ دوم : تیراژ : ۱۵۰۰ نسخه

* پاریس ، مهر ماه ۱۳۶۸

چندی پیش، در پاریس، در جلسه ای بحثی بر سر «زبان، ملیت و خودمختاری» بود. بجز دو نفر که درك روشنی از مقوله های زبان و ملیت و رابطه آنها با یکدیگر داشتند، و در نتیجه حرفی برای گفتن، دانش کم شرکت کنندگان دیگر بحث را در سطح پایینی نگاه می داشت. گفتاری چنان عجیب به میان آورده می شد که گویی گویندگان نه رابطه ای با جامعه ایران و تاریخ آن دارند و نه شناختی از رابطه زبان و ملیت و نقش زبان در حفظ هویت ملی.

از آن جمله گفته شد که در ایران قرنهای گذشته سه زبان رواج داشته: زبان عربی، زبان علم بوده است؛ زبان ترکی، زبان دربار؛ و زبان فارسی، زبان ادبیات. پس امروز نیز بهتر است سه زبان ملی! داشته باشیم. زبان انگلیسی، زبان علم و دانشگاه باشد؛ زبان فارسی، زبان دستگاه دولت؛ و زبانهای محلی، زبان رابطه بین مردم. شنیدن سخنانی از این دست احساسی جز تاسف و تلخی بر نمی انگیزد.

در این هنگام که زبان فارسی و ملیت ایرانی از هر سو آماج کینه نیروهای دشمنخو ست و سدها هزار ایرانی پراکنده در سراسر جهان همواره در خطر از دست دادن هویت ملی خود هستند، پرداختن به زبان فارسی و حفظ این یگانه سنگر پایدار در برابر یورش های بیگانه به هویت ملی ما، وظیفه تمام ایرانیان است.

در حقیقت، روشن کردن رابطه تنگاتنگ زبان فارسی با ملیت ایرانی بیانگر این واقعیت است که امروز بهترین راه حفظ هویت ملی برای ما ایرانیان خارج کشور، حفظ رابطه مان با زبان فارسی است. همچنین این امر می تواند زمینه ساز همزیستی خلق های گوناگون ایرانی در ایران آزاد و آباد فردا باشد.

کتاب «ملیت و زبان» آقای شاهرخ مسکوب را دو سال پیش خوانده بودم. تصمیم گرفتم با چاپ مجدد این کتاب، که نایاب بود، سهم کوچکی در پیشبرد درست این بحث داشته باشم. در تماسی این نظر را با آقای مسکوب در میان گذاشتم، ایشان با بزرگواری آن را پذیرفتند. از محبت و بردباری ایشان سپاسگزاری می کنم.

ناشر

فهرست

۹

مقدمه

فصل اول : ملیت ایرانی در رابطه با زبان و تاریخ

۲۰

تاریخ به خود معنا می دهد

۲۳

باز گشت به گذشته

۲۸

پیش از اسلام و پس از اسلام

۳۰

زبان و حس ملی

۳۵

در باره هویت

۴۳

دین و شعر

۴۸

حکومت های ایرانی و زبان فارسی

۵۹

توضیحات فصل اول

فصل دوم : اهل دیوان و نثر فارسی

- ۶۵ استنباط مورخان ما از تاریخ نویسی
- ۶۶ برداشت دینی از تاریخ
- ۶۸ مشیت الهی در تاریخ
- ۷۱ تاریخ ، تاریخ عالم است
- ۷۴ سرمشق تاریخ نویسی
- ۷۷ انگیزه های دیگر
- ۸۰ تاریخ و اخلاق
- ۸۳ توجه به جلوهء بیرونی
- ۸۷ دورهء مغولان
- ۹۰ ادب « اجتماعی- آموزشی»
- ۹۴ نویسندگان رساله های « اجتماعی- آموزشی»
- ۹۵ موضوع رساله های « اجتماعی- آموزشی»
- ۹۷ وجه اشتراك رساله های « اجتماعی- آموزشی»
- ۹۹ نگاهی به گلستان
- ۱۰۳ دو اخلاق
- ۱۰۵ دوران بازگشت در نثر
- ۱۰۷ توضیحات فصل دوم

فصل سوم : اهل دین و نثر فارسی

- ۱۱۱ علم و زبان علم
- ۱۱۵ فرهنگ شفاهی
- ۱۱۸ اسماعیلیه و زبان فارسی

۱۲۲	اشاره ای به دوره های تاریخ تشیع
۱۲۴	نقش سیاسی و فرهنگی تشیع در دوره اول
۱۲۸	اشاره ای به نقش سیاسی و فرهنگی آل بویه
۱۳۴	حالت دوگانه تشیع در فرهنگ و سیاست
۱۴۰	سقوط مرکز خلافت
۱۴۲	نثر اهل دین در دوره دوم
۱۴۳	تشیع و جنگ با همسایگان
۱۴۵	پیوند دین و دولت
۱۴۷	فارسی نویسی علما
۱۵۰	مجلسی
۱۵۷	سبک بیان رساله های مذهبی
۱۵۹	نگاهی به تحول تشیع
۱۶۲	نمونه هائی از آثار علما
۱۶۶	سبک نثر علما از صفویه به بعد
۱۷۱	حس ملیت و توجه به زبان ملی
۱۷۵	توضیحات فصل سوم

فصل چهارم : اهل عرفان و نثر فارسی

۱۸۵	دو جلوه يك دین
۱۸۶	اسلام شریعت
۱۸۸	اسلام طریقت
۱۹۲	عارف و عالم ، دستگاه حکومت
۱۹۴	زبانی غیر از زبان علم

۱۹۷	فارسی، زبان مریدان
۲۰۱	زبان ذوق و حال
۲۰۳	توجه به داستانهای محلی
۲۰۵	تغییر وضع و نقش اجتماعی عرفان
۲۰۸	نزدیکی تشیع و تصوف
۲۰۹	مخالفت فقیه با عارف
۲۱۰	انحطاط عرفان
۲۱۲	تفاوت های بنیادی زبان شریعت و طریقت
۲۱۹	توضیحات فصل چهارم

چند نکتهء دیگر

مقدمه

رساله ای که در دست دارید باز نویس چند سخنرانی است که از نوار ضبط صوت به روی کاغذ آورده شده. چند مورد معدود که موضوع احتیاج به دقت و موشکافی داشت در حقیقت از سر نوشته شد. اگر گاه به گاه تفاوتی در بیان و لحن نوشته پیش آمده به این علت است.

از آنجا که در هم صحبتی به قول ابو الفضل بیهقی «از سخن سخن زاید» مخصوصاً اگر مستمع صبور باشد و «صاحب سخن را بر سر شوق آورد»، در مواردی حاشیه بر متن فزونی گرفته. مثلاً بحث در باره استنباط مورخان از تاریخ و مقصودشان از تاریخ نویسی خود به صورت مقاله جداگانه ای درآمده. در جایی نکته ای تفصیل بیشتری پیدا کرده و در جایی دیگر به اجمال بر گزار شده. خلاصه اینکه در مسیر این مطالعه، گوینده گاه آ زادانه پرسه ای زده است.

واما موضوع این سخنرانیها:

همانطور که می دانید، زبان فارسی همزمان با تشکیل سلسله های محلی ایران، سامانیان، طاهریان، صفاریان و... در خراسان بزرگ، ماوراءالنهر و سیستان در شرق و شمال شرقی ایران به صورت زبان نوشته، زبان شعر و نثر درآمد و رسمیت یافت و زبان دوم امپراطوری اسلام شد.

موضوع این سخنرانیها سهمی است که در بارهای محلی و وابستگان به آنها، آنها که در دستگاه حکومت بودند، یعنی دیوانیان از طرفی و از طرف دیگر علمای دین و یا به زبان امروز روحانیت در این امر داشتند و همچنین سهمی که عرفا داشتند. خلاصه کنم سهم دیوان، دین و عرفان در رسمیت، گسترش، اعتلاء یا انحطاط فارسی نوشتاری.

چون بیشتر به نقش و کارکرد ملی و فرهنگی زبان توجه داریم موضوع را از زاویه ای اجتماعی نگاه می کنیم و به همین سبب بیشتر به پایگاه اجتماعی سه گروه یاد شده توجه داریم. به این ترتیب که هر یک از این سه گروه باملیت و قومیت، با «ایرانی بودن»، یا اگر بشود گفت با «ایرانیّت» چه رابطه ای دارند. به تبع و مناسبت این رابطه با فارسی نوشتنی، با فارسی کلاسیک، چه رابطه ای دارند و مثبت یا منفی، چه نقشی در قبال آن ایفا کرده اند. بنا بر این اساساً صحبت بر سر زبان و بعد نثر فارسی است به عنوان پدیده ای اجتماعی، نه بر سر ادبیات یا تفکر یا چیزهای دیگر که به زبان مربوط می شود.

اما صحبت از رابطه این گروهها با زبان بدون صحبت از موضوع و محتوای زبان ممکن نیست، مخصوصاً که این رابطه بیشتر از پایگاه اجتماعی این گروهها دیده می شود. مثلاً اگر گروه یا مردمی به مناسبت

وضع و موقع اجتماعی خود به زبان ملی رو می آورند، می خواهند از راه آن چه چیزی را بیان کنند، چه پیامی را می خواهند برسانند؟ یا بر عکس، اگر دسته ای به زبان فارسی توجهی ندارد و یا از آن رو گردان است، موضوع صحبتش، پیامش چیست که زبانی دیگر نیاز او را بهتر برآ ورده می کند و غیره... به این ترتیب در این بحث طبیعتاً به محتوای زبان گروههایی که اسم بردیم اشاره می شود.

منتها در باره هر گروه به يك یا دو موضوع با معنا تر و گویا تر توجه می شود نه بیشتر. علتش هم روشن است و گرنه مثنوی هفتاد من کاغذ شود. این راهم بگویم که انتخاب این سه گروه، دیوانی، عالم دین یا فقیه و عارف، خود سرانه و دلخواه است. به دو علت. هم در بسیاری از موارد جدا کردن این گروهها از هم ممکن نیست، مثلاً میان عارف و عالم دین یا میان عالم دین، فقیه و دیوانی، و هم بعلت اینکه احتمالاً می شد گروههای دیگری را انتخاب کرد و از سهم آنها در پیدایش و گسترش زبان رسمی فارسی صحبت کرد. ولی می توانم این را بگویم که این انتخاب بدون منطق و اتفاتی نیست. چون این سه مهمترین گروههایی بودند که در امر زبان و به طور کلی در امر فرهنگ نقش عمده داشتند.

بنابر این رابطه این سه عامل اجتماعی و فرهنگی با زبان رسمی تا دوره مغول و پس از آن تا پایان قرن نوزدهم و طلیعه انقلاب مشروطیت مورد بحث ما است.

از این که بگذریم موضوع دیگر روش کار است. با استنباطی که من از تاریخ یا بهتر بگویم به طور کلی از حقیقت دارم، و در اینجا از حقیقت «تاریخی - اجتماعی»، آنچه که در این صحبتها گفته می شود بیشتر پیشنهاد به معنای «در برابر نهادن»، طرح مطلب و عرضه داشت

موضوع هائی است (وگاه فقط فرضیاتی است) که در زمینه ای معین به نظر می رسد و می تواند مسائلی را به پیش بکشد، تفکری را برانگیزد و غیره و غیره...

امیدوارم فرصتی بشود تا در ضمن این گفتگوها استنباطم را از «حقیقت تاریخی» بیان کنم و به بحث بگذارم. الان برای اینکه پرت نیفتم و از همین اول کار در حاشیه سرگردان نشوم، فقط این را می گویم و میگذرم که آنچه به عرض شما دوستان می رسانم بیشتر دعوتی است برای اینکه گوشه ای از تاریخ فرهنگی خودمان را دوباره تفکر کنیم، «باز اندیشی تاریخ فرهنگی»، نه بیشتر، نه بیان حقایقی که گوینده آنها را قطعی و مسلم می پندارد.

اینها تصوراتی است در باره حقیقت، نه الزاماً خود حقیقت. گوینده مطالبی را که از يك نگاه اجمالی و مطالعه اولیه تاریخ ما به دست می آید به پیش می کشد و عرضه می کند، و یا مثلاً این مواد را در میدان دید شما بساط می کند. البته با طرز چیدن مخصوص، و می خواهد که در باره این موارد، طرز چیدن و خلاصه نتیجه ای که از آن می شود به دست آورد، بعداً گفتگو بشود. خلاصه درد سرتان ندهم، گوینده خودش پرسنده هم هست.

* * *

در پایان یاد آوری می شود که وجود این رساله مدیون حسن توجه خانم جمیله ندائی است که به ابتکار خود مجموعه این سخنرانیها را ضبط کردند و در اختیار گوینده گذاشتند. اینک در چاپ دوم بدینوسیله از ایشان سپاسگزاری میشود.

فصل اول

ملیت ایرانی در رابطه با زبان و تاریخ

پس از هجوم اعراب و سقوط امپراطوری ساسانی، ما ایرانیها اقلأ مدت دو قرن در نوعی بهت و کرحتی و بیحالی روانی بودیم. بنای عظیم آن امپراطوری، یا به عبارت دیگر جنازهء سنگینش که روی مردم ایران افتاده بود ظاهراً همه را به ستوه آورده بود، انگار کمر ملتی زیر این بار شکسته بود. مخصوصاً که سقوط ساسانیان با لشکرکشی و هجوم قومی دیگر، با دین و با زبان و با فرهنگی بیگانه و خشونت‌های نظامی و اجتماعی که شرحش در جاهای دیگر در تاریخ سیستان، تاریخ بخارا، بلعمی و... آمده، توأم بود. رابطهء ملت ایران با يك نظام اجتماعی، دولتی و فرهنگی بریده شد و در نظام اجتماعی، دولتی و فرهنگی دیگری افتاد. محیط زیستش عوض شد. نظام اداری و مالی ساسانی مثل آوار روی سرش خراب شد، وقتی که از زیر آوار بیرون آمد، با هزار مشقت و خطر، تازه خودش را در سر زمین غریب نا آشنائی دید.

دویست سالی در بهت این آوار و این غربت بود تا توانست کم کم به خود بیاید و زندگی را از سر بگیرد. آنچه می گوئیم در بارهء ایرانیهاست به عنوان يك قوم، مردمی با هویتی از آن خود نه به عنوان

افرادی پراکنده و گرنه از همان آخر های قرن اول خیلی از ایرانیها در گسترش اسلام، زبان و فرهنگ عرب شرکت جستند و از نماینده های آن شدند. باری، ایرانیها برای ادامهء حیات، تکرار می کنم به عنوان يك قوم، به راههای مختلفی رفتند که چند تائی از آنها را ذکر می کنم:

دهقانان، یعنی زمین داران و مالکان محلی که هم در کار ادارهء دهات و قصبات و هم در کار جمع آوری مالیات و سر باز گیری و غیره در گذشته دستیار دولت بودند، در این دوره با نظام حکومتی فرمان روایان جدید-اعراب مسلمان- هماهنگ شدند و همچنان به صورت کار گزار اداری و مالی حکومت و مأمور آن، در بیرون از شهر های بزرگ در آمدند.

آنها رابط و واسطهء حکومت با رعایا بودند و در این موقعیت و نقش اجتماعی توانستند بعضی از امتیازهای اقتصادی و فرهنگی خود را نگهدارند. صرف ماندن و از بین نرفتنشان به عنوان يك طبقهء وسیع و با توجه به سابقهء تاریخی که داشتند، سبب شد که تا اندازه ای نگهدارو منتقل کنندهء زبان و فرهنگ ایرانی باشند و پیوستگی آنها با ایران چنان بود که در قرنهای چهارم و پنجم کلمهء دهقان به معنای ایرانی بکار برده می شد.

شعر فردوسی را لابد به خاطر دارید :

از ایران و از ترك و از تازیان

نژادی پدید آید اندر میــــان

نه دهقان نه ترك و نه تازی بود

سخن ها به کردار بازی بود

دهقان (ایرانی) و ترك تازی. یا مثلاً در قصیدهء ابوحنیفهء

اسکافی با مطلع:

شاه چو دل برکند ز بزم گلستان

آسان آرد به چنگ مملکت، آسان

دهقان به معنای ایرانی و در برابر تازی آمده است :

مأمون آن کسز ملوک دولت اسلام

هر گز چو او ندید تازی و دهقان

جمعی از خانواده های بزرگ ایرانی پس از گرویدن به اسلام راه دربار خلافت را در پیش گرفتند. در آنجا هم به مقامات بلند رسیدند و هم اگر مایه ای از فرهنگ و مخصوصاً آداب ایرانی داشتند سعی کردند آن را در دربار خلافت به کار بندند، به طوری که در بار شاهنشاهان ساسانی در مراسم پادشاهانه، تجمل و شکوه، افراط و ریخت و پاش و بسیاری از روشهای کشور داری و رفتارهای در باری و غیره... نمونه و سر مشقی شد برای دربار خلافت بغداد، مخصوصاً که بغداد را هم نزدیک مدائن بنا کردند و پایتخت تازه جانشین پایتخت کهنه گردید.

بعضی از این ایرانیها در ضمن خدمت به خلیفه گوشهء چشمی هم به سرزمین پدریشان داشتند. منظورم خاندانهای برمکی، آل سهم و نوبختی، احتمالاً طاهری و امثال آنهاست و توجه بعضی از آنها به تشیع، ارادت به خاندان نبوت (و در نتیجه عدم ارادت به خاندان بنی عباس) و نشانه های گنگ دیگری از این نوع. اینکه آیا بعضی از این خانواده ها دلشان تماماً نه با خلیفه بلکه در جای دیگر بود، فعلاً مورد نظر نیست، اما وضع دو گانه آنها- ایرانی بودن و عرب نمودنشان- نمی گذاشت که از مهلکهء امارت و وزارت به سلامت بگذرند. می دانیم که بیشترشان چه عاقبت غم انگیزی داشتند.

انتقال فرهنگ مکتوب، ترجمه آثار بازمانده از پهلوی به عربی، راه دیگری بود که عده ای برای نگهداری آنچه از گذشته مانده بود، به کار بردند. ابن مقفع نو مسلمان و کارهای او را فقط به عنوان يك نمونه- و برجسته ترین نمونه- می شود ذکر کرد. بهتر است همین جا حاشیه ای برویم و برای اینکه گرفتار سوء تفاهم های بعدی نشویم، بگوئیم ابدأ منظور این نیست که جمعی دانشمندان ایران دوست به سائقه حس وطن پرستی و بدون هیچ انتظار دیگر، پیه همهء خطر هارا به نشان مالیدند و آمدند و فکر کردند و تصمیم گرفتند و برای حفظ فرهنگ ایران شروع کردند به ترجمهء آثار پهلوی به عربی و غیره... نه، در جستجوی جریان ها و حادثه های تاریخی دنبال يك علت گشتن گمراه کننده است به این دلیل ساده که علت رویدادها، منشا چیزهای گوناگون، متعدد و خیلی وقتها حتی متناقض است، علل متفاوت و مختلفی که گاه به نظر می رسد که یکدیگر را نفی می کنند. در اینجا باید انگیزه های متفاوت را در نظر گرفت، از انگیزه های دنیائی و شخصی، خدمت به حاکمان جدید، مقام و مال یا گذران روزانه گرفته تا فرهنگ دوستی و عشق به حقیقت، تا محیط فرهنگی سر آغاز تمدن اسلام و عطش دانستن و آگاهی به اضافهء آنچه که اول گفتیم، نیاز يك قوم کهن ولی مغلوب به ماندن. به هر حال می خواهیم بگوئیم يك وجه از واقعیت یا حقیقت را (که معمولاً چهره های گوناگون دارد)، فقط يك وجه را نبینیم.

همراه با این بزرگان، علمای دیگری با توجه و یا حتی بدون توجه به حس قومی و ملی، نوعی آشتی و سازگاری میان اساطیر و افسانه های ایرانی و قصص قران (یعنی از جهتی میان مذهب و آئین) قائل بودند.

به این ترتیب این اساطیر در محیط اسلامی حق اهلیت پیدا میکرد و مؤمنین آن را می پذیرفتند و ماندگار می شد. از طرف دیگر چون مجوس را اهل کتاب می دانستند، این تلفیق و آشتی امکان پذیر بود. در نتیجه زرتشت و ابراهیم یا جمشید و سلیمان را یکی دانسته بودند و غیره... بد نیست به عنوان دو نمونه با معنی تاریخ طبری (و ترجمه فارسی آن، تاریخ بلعمی) و مجمل التواریخ و القصص را اسم ببریم، دو تاریخ که دو مورخ ایرانی، به عربی و فارسی نوشته اند و در آنها این سازگاری و آشتی در اساطیر دیده می شود.

به عنوان مقاومت فرهنگی ایرانیان برای ادامه حیات باید مخصوصاً از نهضت‌های مذهبی، معنوی و اجتماعی ریشه دار و دامنه دار اسم برد. شعوبیه، تشیع، عرفان و اسماعیلیه، که در باب تشیع و عرفان بعداً صحبت خواهیم کرد.

گذشته از این مقاومت های غیر مستقیم یا مقاومت های مستقیم فکری، مذهبی و فرهنگی، ایرانی ها برای اینکه باقی بمانند تا قرن چهارم جسته گریخته و جا بجا با عربها جنگیدند و در برابر آنها قیام کردند. به عنوان مثال فقط چند اسم را ذکر می کنیم: از به آفرید و بابک خرم دین تا ابن مقفع، قیام هائی در شمال شرقی، شمال غربی ایران و گاه جنگ های ده ساله و بیست ساله.

در فاصله ای که از بهت و کوفتگی شکست در آمدیم تا وقتی که دوباره توانستیم سر پائیمان بایستیم، ما به عنوان يك قوم برای ادامه حیات دو جور ایستادگی کردیم، مستقیم و غیر مستقیم، یا به يك بیان کلی دیگر، نظامی و فرهنگی. و بعد از چهار صد سال به دو نتیجه رسیدیم: شکست و پیروزی. شکست در مقابله مستقیم، در رویارویی و

جنگ برای هدفهای اجتماعی و سیاسی، برای جدا شدن و بریدن از فاتحان عرب، از خلافت بغداد و از دین اسلام. نتیجهء دوم رسیدن به پیروزی بود. پیروزی در نگهداری ملیت و زبان.

ما ملیت یا شاید بهتر باشد بگوئیم هویت ملی، «ایرانیت» خودمان را از برکت زبان و در جان پناه زبان فارسی نگه داشتیم. علیرغم پراکندگی سیاسی در واحدهای جغرافیائی متعدد و فرمانروائی عرب ایرانی و ترك، ایران و بویژه خراسان آن روزگار از جهت بی شباهت به یونان باستان، یا به آلمان و ایتالیا تا نیمه دوم قرن نوزدهم نبود. در همه این کشورها يك قوم و يك ملت با زبان و فرهنگی مشترك، نوعی فرهنگ یکپارچه توأم با اختلاف درحکومت وجود داشت، وحدت فرهنگی بدون وحدت سیاسی، یگانگی در ریشه و پراکندگی در شاخ و برگ.

تاریخ به خود معنا می دهد

از جملهء خصوصیات تاریخ یکی این است که خودش به خودش معنا می دهد. شاید تا اندازه ای شبیه به تداعی معانی (یا به اصلاح شیک تر، یادایاد) است در خاطره، در حافظه، یاد دوست آدم را به یاد دوستی می اندازد و از دوستی یاد عشق و از عشق جوانی و از جوانی یاد هزار چم و خم دیگر. مثل رشتهء زنجیر، سلسلهء زلف بتان.

البته قضیهء تاریخ به این سادگی نیست، ولی به این شبیه است. هر واقعهء بزرگ تاریخی (ارزشداوری را کنار بگذاریم، منظورم از بزرگ، واقعهء با اهمیت و مؤثر است، فارغ از خوب یا بدش)، هر واقعهء بزرگ تاریخی موجب بازگشت به خود تاریخ است. مثل يك آئینه تا شو

که تصویرش را روی خودش (منتهی با کمی تفاوت) منعکس کند. حادثه ای که در زمانی رخ می دهد و زندگی ملتی را زیر و رو می کند، مسائل تازه ای را در برابر همه قرار میدهد که مجبورند با آنها دست و پنجه نرم کنند، یا از پس آنها برآیند و مهارشان کنند، یا با آنها کنار بیایند و تسلیم بشوند و وا بدهند. چیزی که در زمان حال ملتی پیش می آید، بهر حال سبب می شود که در باره سابقه و علت‌های آن پیشامد، یعنی تاریخش فکر کنند تا در حد خود، زمان حالش را بفهمند و راه چاره‌های برای آینده اش پیدا کنند، و این بیرون از اراده ماست. این تفکر ناگزیر در باب گذشته معنای تازه ای به تاریخ می دهد، چون از زاویه تازه ای، به دنبال اثری که واقعه تاریخی در ما کرده، تاریخ را نگاه می کنیم، مفهوم تازه ای هم از آن به دست می‌آوریم.

بهرتر است به جای این کلی بافی‌ها مثالی بزنیم. اثر انقلاب کبیر فرانسه در زندگی اروپا و به دنبال آن در تاریخ دنیا معلوم است، آثار انقلاب بعد از انقلاب! اما این انقلاب مفهوم تاریخ، نیروهای اجتماعی دخیل در تاریخ، روابط این نیروها و اثر آنها در تحول اجتماع (یعنی تاریخ) را عوض کرد. نه تنها عوض کرد بلکه بسیاری از خود این مباحث را مطرح کرد. اینکه تاریخ تحولی اجتماعی است، برگشت ناپذیر است، حرکتی نه یکسان و مداوم، بلکه پست و بلند و نامتوازن دارد، اینکه نیروهای دیگری (جز آنچه به ظاهر پیداست) در تحول تاریخ و ساخت آن دخیلند و مورخ جویای حقیقت باید آنها را کشف کند، اصالت واقعیتها و «داده» ها در تاریخ و دنبال آن پوزیتویسم تاریخی و... بیشتر این مسائل پس از انقلاب کبیر فرانسه و تحت تأثیر آن به پیش کشیده شد و یا اگر بعضی از آنها پیشتر وجود داشت این بار عمیق تر و از زاویه های

گوناگون دیگر مطالعه شد. اضافه کنم که هگل و فلسفه «تاریخ گرای» او محصول انقلاب کبیر فرانسه است «پدیده شناسی روح» (شاید بزرگترین اثر بنیانگذار و طرح افکن فکر او) بیان تحول و تکامل روح است در تاریخ بشر. در هگل حتی «مطلق»، یعنی روح مطلق هم تاریخ پذیر می شود، در تاریخ به کمال خود دست می یابد.

مثالی از خودمان بزنیم. مشروطیت انقلابی ملی و خواستار عدالت و آزادی بود. طرح مسئله ملیت هم در آن عصر و هم در دوره پس از آن سبب توجه تازه ای به تاریخ پیش از اسلام ما شد، مخصوصاً که با دست یابی به اطلاعات پراکنده از منابع اروپائی، آن دوره را عصر عظمت و شکوه ایران می دانستند، اندکی پیش از انقلاب مشروطیت همراه با پیدایش حس و آگاهی ملی، بیزاری از تاریخ نویسی سنتی و بریدن از استنباط و مفهوم قدیمی تاریخ و توجه به معنا و نقش اجتماعی آن پیدا شد. در مدت کوتاهی تاریخهای متعدد، به سبک و با دریافت تازه یا نوشته و یا ترجمه شد (۱). آدمیت در باره آئینه سکندری، اثر میرزا آقاخان کرمانی می نویسد: «جلد نخستین تاریخ ایران را از آغاز تا زوال ساسانیان و پیدایش اسلام نوشت و آن اولین تاریخ جدید علمی ایران باستان است به قلم یک مورخ ایرانی که مبتنی بر مطالعات خود و تحقیقات دانشمندان اروپا نگاشته شده است...» خود میرزا آقاخان به ملک خان می نویسد: «برای بر انداختن این درخت خبیث (ظلم)، چنین تاریخی لازم است و هم برای احیای قوه ملیت در طبایع اهالی ایران» (۲)، تاریخ برای میرزا آقاخان دارای دو نقش و دو هدف اساسی است، یکی بر انداختن ظلم (استبداد) و دیگری تقویت حس ملی، آنهم در دوره ای که ایرانیها، مورد هجوم استعماری دولتهای دیگر، مخصوصاً

ملیت ایرانی در رابطه با زبان و تاریخ

روس و انگلیس هستند. هدف تاریخ در اساس همان هدف انقلاب مشروطیت است.

نه تنها به تاریخ، به زبان هم نظیر همین توجه پیدا شد که یکی از ثمرات عمده و متأخر آن پیدایش لغتنامه دهخدا است. کسانی چون مشیرالدوله و دهخدا و تقی زادهء مورخ یا پورداود که محصول انقلاب مشروطیت اند، از جوانان و نوجوانان همان اوان هستند، منتها کارشان در دورهء بعد به انجام رسید. این چهار نفر را به عنوان نمونه ذکر کردم و گرنه دانشمندان ارجمندی مثل بهار، قزوینی و اقبال و کسروی و دیگران، هر کدام جای خودشان را دارند.

خلاصه کنیم و بگذریم.. عجیب است اگر بعد از این انقلاب اسلامی یکبار دیگر به تاریخ خودمان بر نگردیم و از دیدگاه و از پشت شیشه این زمان حال، گذشته را دو باره بررسی نکنیم. لابد این کار خواهد شد.

بازگشت به گذشته

بهر حال برگردیم به مطلب اصلی که موضوع گفتگوست. از این مقدمات می خواهیم نتیجه بگیریم که پس از گرویدن به اسلام، در آن دوره قوم ایرانی هم به گذشته بر گشت. از يك واقعهء عظیم تاریخی به تاریخ بر گشت. ایرانیها مثل همه مسلمان بودند، اما تاریخ و زبان دیگری داشتند. در قرن چهارم که آنها اولین دولت های محلی خودشان را تشکیل دادند و همزمان با آن به زبان خودشان نوشتند و شعر گفتند، به عنوان قوم و یا ملت مردمی بودند جدا از دیگران، مستقل، و این را می

دانستند، به این امر آگاهی داشتند. پس از چهار صد سال، وقتی که همه راهها و کوششهای دیگر برای جدا شدن از تسلط عرب- که بعضی از این کوششها هدفش جدا شدن از اسلام هم بود- بی نتیجه ماند، به تاریخ خودشان برگشتند و در پایگاه زبانشان ایستادند. درست در همان دو چیزی که با مسلمانان دیگر متفاوت بودند.

تقریباً در يك دوره پنجاه ساله، از اواخر قرن سوم هجری توجه به شاهنامه و شاهنامه نویسی آغاز می شود. البته توجه به شاهنامه از پیشتر وجود داشت، بهتر است بگوئیم توجه به گردآوری و ثبت شاهنامه ها (که اساطیر و تاریخ مابود) ناگهان همه گیر می شود و عمومیت مییابد. از خداینامك دوره ساسانی خبر داریم و می دانیم که مایه اصلی شاهنامه ها بود، از طرف دیگر پیوستگی و یکی انگاشتن حماسه و تاریخ را در گذشته می دانیم. شاهنامه فردوسی نمونه اعلا است. بهر حال در يك دوره کوتاه از شاهنامه ابوالمؤید بلخی، شاهنامه ابوعلی محمدبن احمد بلخی، شاهنامه ابومنصور عبدالرزاق و شاهنامه دقیقی، سپس شاهنامه فردوسی و گرشاسب نامه اسدی طوسی و برزونا و... خبر داریم، ناگهان تب شاهنامه، تب حماسه و تاریخ، رجوع به اصل و بازگشت به گذشته و چنگ زدن در ریشه ملیت همه را فرامی گیرد، همه در خراسان و همه به فارسی! کمکی پیش از این موبدان زردشتی هم کتاب های دینی خودشان را، به زبان پهلوی جمع و مدون می کنند: دینکرت، بندهش، بهمن یشت، یادگار جاماسپ... تا از پراکندگی و آسیب مصون بمانند. برای آنها، این آثار موضوع گذشته نبود، دینی بود که به آن اعتقاد داشتند، با آن سروکار روزانه داشتند، برای دنیا و آخرتشان. اگر این آثار کمابیش دویست سالی پخش و پلا بین خودشان دست به دست می گشت و سامانی

نداشت، جمع و جور نشده بود، لابد یکی از علت‌هایش پریه‌رانی و آشفستگی خود مؤمنان و پاشیدگی دستگاه دین و موبدانی بود که مسئول نگهداری آنها بودند. در هر صورت فرضیات هرچه باشد، واقعیت تاریخی این است که تقریباً در يك دوره، همان دوره ای که ایرانی‌های مسلمان به حماسه و تاریخ و گذشته روی آوردند، ایراتیهای نامسلمان هم به جمع آوری میراث خودشان پرداختند، آنها هم خودشان را جمع و جور کردند و اقلأً به کار کتابهای دینیشان سامانی دادند.

در اوائل قرن چهارم خاندانهای ایرانی به پادشاهی و نوعی استقلال نیم بند از خلافت بغداد می‌رسند. مثل سامانیان، صفاریان، و طاهریان و یا خاندانهائی مانند آل فریقون. جالب توجه است همه اینها هم سعی میکنند خودشان را به ایران پیش از اسلام برسانند. نَسَب نامه و شجرهء دروغ جعل می‌کنند. سامانیان خود را به بهرام چوبین و از او به منوچهر پادشاه پیشدادی می‌بندند، یعنی به آغاز تاریخ، آغاز پیدایش ایرانیان. نژاد احمدبن سهل از امرای بزرگ سامانی را به یزدگرد و از آن ابو منصور عبدالرزاق سپهسالار خراسان و گردآورنده شاهنامه را به گیو گودرز رساندند. حتی صفاریان رویگزراده را به انوشیروان و طاهریان را به رستم بستند و پسران بویه ماهیگیر (آل بویه) مدعی فرزندی بهرام گور شدند. در حقیقت اینگونه پادشاهان مسلمان، سلسله‌ها و پادشاهان نامسلمان اما ایرانی گذشته را به نام خود به ثبت رساندند تا حق انحصاری بهره برداری از سابقه آنها را به خود اختصاص دهند.

در هر صورت هیچکدام اینها عجیب نیست. عجیب این است که از بس این کار مرسوم شده بود و از بس خود پیوند با گذشته نشان مشروعیت و حقانیت حکومت بود، غلامان و مهاجمان ترك، غزنویان و

سلجوقیان نورسیده و غریبه هم نژادشان به یزدگرد ساسانی می رسید و به افراسیاب تورانی. آنها با این تمهید نژاده و بزرگ زاده میشدند. آنوقت با در دست داشتن منشور بغداد حکومتشان حقانیت پیدا می کرد.

باری همه اینها که گفته شد نشان میدهد که يك نوع حس ملی، حس ایرانی بودن (و در نتیجه احساس عرب نبودن)، لا اقل در قسمتهائی از سرزمین ایسران همگانی بود. در شرق و شمال شرق و شمال و شمال غرب. چیزی که مدتها به صورت يك حالت روحی و ملی، امری عمومی اما نفسانی بود و فقط در روانشناسی اجتماعی وجود داشت، در قرن چهارم به نتیجه رسید و سلسه های مستقل یا نیمه مستقل ایرانی تشکیل شدند. این سلسله ها که محصول حس ملی بودند، از همان ابتدا، مخصوصاً در زمینهء زبان، به صورت نگهدار و حامل هویت مسلی در آمدند. داستان یعقوب لیث و محمد وصیف سگزی معروف است. تاریخ سیستان میگوید، یعقوب بعد از اینکه منشور هرات و پوشنگ و سیستان و کابل و کرمان و فارس را از محمدبن طاهر گرفت «شعرا او را شعر گفتندی به تازی... پس یعقوب گفت چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت. محمد وصیف پس شعر پارسی گفتن گرفت و اول شعر پارسی اندر عجم او گفت». بعد از فتح زنبیل و کشتن عمار خارجی و به دست آوردن کرمان و سیستان. مطلع قصیده را هم می دانید:

ای امیری که امیران جهان خاصه و عام

بنده و چاکر و مولای و سگ بند و غلام

امیری دیگر نصرین احمد سامانی، فرمان داد تا کلبله را به فارسی

بر گردانند. فردوسی میگوید :

به تازی همی بود تا گاه نصـــــــر
بدانگه که شد در جهان شاه نصـــــــر
بفرمود تا پارســــــــــــــــی دری
نباشتند و کوتاه شد داوری

پادشاه دیگر سامانی، امیر نوح بن منصور، از دقیقی خواسته بود تا شاهنامه را (شاهنامهء ابو منصورى را که به نثر بود) به شعر درآورد و ابوالمؤید بلخی عجایب برو بحر یا عجایب البلدان را از «بهر پادشاه جهان، امیر خراسان، ملک شرق، ابوالقاسم نوح بن منصور مولا امیر المؤمنین نوشت». (۳). مثل پادشاه دیگر سامانی، ابو صالح منصور بن نوح که ترجمهء قرآن و تفسیر طبرى و همین طور ترجمهء تاریخ طبرى (تاریخ بلعمی) به خواست و ابتکار او انجام شد.

این چند نمونه فهرست وار آورده شد، فقط به قصد یاد آوری و گرنه بعداً مفصل تر به آن بر می گردیم. باری ایرانیها بعد از تلاشهای گوناگون، بالاخره بعد از چهار صد سال، با برگشت به گذشته- تاریخ خودشان- با تشکیل حکومتهای ایرانی و تکیه به زبان فارسی در قرن چهارم هجری، ملتی بودند با هویتی جداگانه و مخصوص خودشان. ملت تازه ای، نه آن قوم فرسوده و بی رمق آخر های ساسانی، بلکه ملت تازه ای تولد یافته بود با آگاهی به هویت خود- خودآگاه- با دین و تمدنی تازه. گذشته پشتوانه یا تکیه گاه این هویت بود و زبان جلوه گاهش. درخت تازه ای بود که در آب و هوای اسلام پرورش یافته بود، اما بر زمین خاطرهء قومی خود.

پیش از اسلام و پس از اسلام

البته در دوره های پیش هم ما ملتی بودیم با هویتی مخصوص به خود و تصویری از ایران و ایرانی داشتیم. برایمان اصل «ایرانی بودن» بود و دیگران را «انیران»، نا ایرانی، می گفتیم. دنیا تقسیم شده بود به دو دسته، ایرانی و غیر ایرانی. این ایرانیها- بیشتر توجهم به دورهء ساسانی است- نوعی اشتراك در جهان بینی داشتند، در کلیات، اساطیر مشترکی داشتند. این اساطیر بنیان دین و بینش آنها از عالم وجود بود، از خدا و انسان و جهان. بهتر است گفته شود یکنوع «خویشاوندی» در اساطیر داشتند که موجب خویشاوندی و مؤانست عقیدتی و فکری می شد. اضافه بر این دستگاه دولتی واحدی بود با شاهنشاه در رأس. این دستگاه در سراسر امپراطوری بود و همهء رعایا که ایرانی بودند خواه ناخواه نوعی رابطه با آن داشتند. يك ساخت اقتصادی و اجتماعی هم بود که همه در آن دخیل و سهیم بودند، در داد و ستد با آن، و بنا به نقشی که در آن داشتند، زندگی می کردند. تازه تمام اینها از شاه و گدا در «ایسران ویج» جای داشتند. در کشور «خونیروث» یکی از هفت کشور و در میان همهء کشورها. این جغرافیای اسطوره ای یعنی تصویری از مکان و رای جاهای دیگر، یعنی که آنجا را سرزمینی جغرافیائی، بی خصوصیت و جایی مثل جاهای دیگر نمی دانستند.

اینها مهمترین و با معناترین عواملی است که به نظر می آید. گمان می کنم این عوامل استخوان بندی تمایز ما از دیگران میشد. خوب یا بدش بماند. حالا خواه این عوامل درست انتخاب شده باشد یا نه، قدر مسلم این است که این تمایز وجود داشت. آنها هویتی مخصوص به خود

ملیت ایرانی در رابطه با زبان و تاریخ

داشتند و به این هم آگاه بودند. شاید شبیه یونانی ها که مردم را تقسیم می کردند به یونانی و بربر (به معنای خارجی، بیگانه). اما در دوره اسلامی هویت ما این عوامل و این استخوان بندی را از دست داد و در نتیجه خصلت و خصوصیت دیگری پیدا کرد. عواملی که نام برده شد هر يك مایه تفاوت و جدائی ایرانی بود از غیر ایرانی در حالیکه بیشتر عناصر تشکیل دهنده هویت ما، در قرن چهارم، مایه یگانگی و در آمیختن ایرانی و غیر ایرانی بود و با این وصف ما دو باره به عنوان ملتی جوان پیدا شدیم. مثل پاجوشی که از بغل کُندهء يك چنار کهن سر بکشد.

توضیح اینکه در دوره اسلامی دین ما با عربها و مسلمانهای دیگر یکی بود، همه مسلمان و مثل هم بودیم. بجای آن دولت ساسانی خلافت بغداد بود و خلیفه در رأس. اگر دولت ساسانی مخصوص ایرانیها بود، خلافت بغداد مخصوص مسلمانها بود. همین طور ساخت اقتصادی و اجتماعی امپراطوری اسلام در کلیات، در همه جا و برای همه اقوام یکی بود. اینها همه عناصر یکسان کننده بود که نه تنها ما را بعنوان يك قوم یا ملت از دیگران جدا نمی کرد، بلکه با آنها یکی و آمیخته میکرد. تنها در دو چیز ما به عنوان ایرانی، از مسلمانهای دیگر جدا میشدیم: در تاریخ و زبان، و درست بر همین دو عامل هویت ملی یا قومی خودمان را بنا کردیم. یکی (تاریخ)، پشتوانه، توشه راه و تکیه گاهمان بود و دیگری (زبان)، شالوده، پایگاه و جان پناه، حصاری که در آن ایستادیم.

در اینجا حیف است بدون اشاره ای به فردوسی این بحث تمام شود. اکثراً گفته می شود که فردوسی زنده کنندهء ملیت ماست. این حرف چندان دقیق نیست. پیش از فردوسی حس ملی ما زنده بود. در آغاز قرن چهارم ما ملت نورسیدهء سر زنده و جوانی بودیم. به رودکی نگاه کنید وقتی که

می گوید:

شاد زی با سیاه چشمان شاد
که جهان نیست جز فسانه و باد

زبان حال چنین ملتی است که به میدان آمده و مرد زندگی است. بدون اینکه خوش باوری یا توهمی در باره آن داشته باشد. ولی اگر به خاطر داشته باشید، حتی شکوه شاعر از پیری، قصیده «دندانیه» را می گویم، «مرا بسود و فرو ریخت هر چه دندان بود»، حتی این شکایت از روی درماندگی نیست و آدم را بیاد حرف حسنک وزیر میاندازد، در پایان کارش.

دارم حاشیه می روم، می خواستم از فردوسی بگویم. از برکت وجود با سعادت او دو عنصر اصلی ملیت ما در اثری بزرگ باز آفریده و بدل به تنی واحد می شود. شاهنامه تاریخ (حماسه) و زبان ما ست. بگذریم از اینکه بعداً همین کتاب نقش دیگری هم پیدا می کند و مهمترین عامل فرهنگی نگه دارنده ملیت ما می شود:

من این نامه شهریاران پیـــــــش
بگفتم بدین نغــــز گفتار خویش
جهان کرده ام از سخن چون بهشت
از این بیش تخم سخن کس نکشت
بسی رنج بردم در این سال ســــسی
عجم زنده کردم بدیــــن پارسی

زبان و حس ملی

در باره نقش زبان در تشکیل ملیت خودمان صحبت شد. زبان هم اساسی ترین و همگانی ترین وسیله ارتباط است در زندگی روزانه و هم مناسب ترین وسیله است برای صورت دادن و به هستی درآوردن اندیشه و همچنین برای توضیح و بیان حسیات. اگر بتوان گفت، زبان ماده تفکر است، همانطور که سنگ یا موم ماده مجسمه است. اندیشه در زبان «جسمانیت» می پذیرد برای اینکه مردمی پراکنده، صورتمند (صاحب صورت، صاحب فرم) و از حسیات همدیگر خبردار شوند و «هم حسی» پیدا کنند و در نتیجه به صورت يك مجموعه انداموار (ارگانیک) درآیند- ملت بشوند- وسیله ای بهتر از زبان ندارند. زبان بهترین وسیله است، اما برای شکل دادن به ملت تنها وسیله نیست. گذشته از فولکلور، اسطوره و دین معمولاً هنرها و عوامل فرهنگی و اجتماعی دیگر هم آنرا همراهی می کنند: رقص و موسیقی در هند. نقاشی در چین، معماری مجسمه سازی و باز موسیقی و نقاشی در اروپا. مثالهای بدی نیستند تا توجه کنیم که هنر همراه با زبان و عوامل دیگر در ایجاد يك ملت و تکوین خصلت آن دستی دارد. در ضمن می دانیم که هنر بزرگ و جهانی (بر خلاف علم) خصوصیت دو گانه ای دارد، در عین جهانی و کلی بودن، ملی و محلی است.

همانطور که می دانید، ما برای تکوین و ایجاد هویت ملی خودمان تقریباً از همه این عوامل (بجز معماری) بی بهره بودیم. در اسلام هنرهائی که نام بردیم جایز نیست، پس از این جهت نیز کار ما دشوار تر بود و ملیت ما جز زبان، ماوائی نداشت.

يك نکته ديگر بگوئيم و اين بحث را تمام كنيم. گسترش مسيحيت اساساً، متكى به نيروي نظامي نبود، يعنى در كار اين گسترش روى هم رفته اقوام متفاوت از نظر نظامي و سياسى در برابر هم قرار نميگرفتند. بهمين سبب زبان رسمي و نوشتاري ملتهای جديد اروپائی (ملتهای مسيحي) در جريان پيدايش و تكوين خود ناچار نبود در قبال دين وضع بگيرد.

زبان لاتين، زبان دين و فرهنگ بود. معمولاً نقش زبان عربي را در امپراطوري اسلام به زبان لاتين در اروپای قرون وسطی تشبيه می کنند. اين مقايسه فقط تا اندازه ای پذيرفتنی است نه بيشتر، چون رابطهء زبان لاتين با مسيحيت به كلي با پيوند زبان عربي و اسلام متفاوت است.

عربي، زبان قومی بود که دين تازه ای را با جهاد به سرزمين های ديگر برده بود. کتاب دين (کلام خدا) هم به همين زبان بود. به اين ترتيب هر نوع استقلال ملی یا فرهنگي، هر نوع بيرون آمدن از سلطهء مادی یا معنوی قوم غالب، ناچار مساله زبان را مطرح ميکرد، بايد به نحوی در برابر آن وضع می گرفتيم، تکليف خودمان را با آن روشن می کرديم. زبان دين و زبان حکومت عرب، بدجوری يکی شده بودند و پرداختن به زبان (عربي یا فارسی) معنائی سياسی و «ملی» پيدا کرده بود.

ابوحنيفه يکی از پيشوايان چهار فرقه بزرگ تسنن است. عالم بزرگی است. ببينيد حتی او وقتی در کار عبادت زبان فارسی را مثل عربي جايز می داند، به چه تهمتی متهم می شود: «...يکی از اين اختلاف ها از نظر سياست مذهبی بسيار مهم است، زبان رسمي عبادت ها

ملیت ایرانی در رابطه با زبان و تاریخ

در اسلام تازی است. همهء کارهای پرستش با زبان قرآن اجرامی شود. اکنون اگر کسی نتواند به عربی سخن بگوید، آیا میتواند فاتحه و جز آن را بزبان مادریش بخواند؟ ابوحنیفه که ایرانی نژاد بود یگانه کسی شد که اینرا روا شمرد و دلیلش این بود که: این قرآن در کتابهای پیشین هم فرود آمده بود (شعرا ۲۶۱-۱۹۶) آن نیز به زبانی جز تازی می بوده است. پس غیر عرب ها حق دارند آنها را قرآن بدانند. دشمنان ابوحنیفه او را به مجوس گرائی متهم کردند زیرا که وی نخستین بار این سخن را در باره ی زبان فارسی باز کرده بود (۴)

برای گسترش و رواج عربی حتی حدیث هم جعل کرده بودند. حدیثی از قول ابوهریره که گویا خدا از سخن فارسی و کلام شیطان های خراسان و جهنمی های بخارا بیزار است و زبان اهل بهشت عربی است. در مقابل حدیثی دیگر (لابد از ابو هریره ای عجمی)، می گفت فارسی و عربی هر دو زبان اهل جنت است (۵)

زبان اصلی انجیل ها یونانی و عبری بود. ترجمهء کتاب مقدس به لاتین بعد ها بصورت زبان کلیسا، زبان دینی مسیحیان غرب درآمد. زبان قرآن پیوندی با قوم حامل دین داشت ولی زبان انجیل ها با هیچ قومی (به عنوان حامل دین) پیوند نداشت. اولی زبان قوم عرب بود و به سود حکومت اعراب نقش سیاسی و تاریخی مؤثری داشت. دومی از نظر استقرار حکومت يك قوم به کلی بی اثر بود. البته زبان لاتین وسیله ای برای حکومت کلیسا بود، ولی کلیسا ملت یا قوم و یا چیزی از این قبیل نبود، بیشتر به دولت شبیه بود تا ملت. وانگهی از دورهء تسلط امپراطوری رم بر اروپا، یعنی پیش از پیدایش مسیحیت، زبان لاتین

زبان فرهنگی اروپائیان بود. از راه این زبان نوعی «هم فرهنگی» در قسمت‌هایی از اروپا برقرار شده بود. این است که مقایسه نقش عربی و لاتین در دو فرهنگ اسلامی و مسیحی، بدون توجه به تفاوت‌های آنها، ممکن است ما را به اشتباه بیندازد.

باری در مغرب زمین هم زبان اساسی‌ترین وجه تمایز قومی از قوم دیگر بود، اما از آنجا که اروپائیان قرن‌هایی پیشتر به مسیحیت گرویده بودند، وقتی که هر قوم و یا ملتی به هویت خود توجه یافت، زبان که جلوه گاه این خود آگاهی بود، به تاریخ خود قوم یا ملت روی آورد، بدون اینکه این کار منافاتی با امر دین یا زبان داشته باشد. چند اسم را فقط به عنوان مثال ذکر می‌کنیم: پاریس، نی بلونگن لید آلمانی‌ها، شانسن دوزست‌های فرانسویها، بتولف، السید و ارلاندو فیورو، به ترتیب در مورد انگلیسیها، اسپانیاییها و ایتالیاییها. این نمونه‌ها در ضمن یاد آور ایلپاد و ادیسه و نقش فرهنگی است که حماسه در تشکیل اقوام و ملتها داشت. به هر حال ملتهای مغرب زمین در آغاز کارشان به «تاریخ» و «فرهنگ تاریخی» خود باز گشتند. اما جالب توجه این است که وقتی مضمون‌ها و داستانهای دینی مشترک (مسیحی) را به زبان ملی می‌سرودند، آنها را به عنوان آثار ملی خود تلقی می‌کردند. آمیختگی مسیحیت که دین سراسر اروپا بود، با شوالیه‌گری که هم پدیده‌ای اروپائی بود و هم خصلتی بومی داشت از جمله موجباتی بود که «ملی» شدن پهلوانهای مسیحی را ممکن می‌ساخت، بطوریکه مثلا پاریس، مقدسی مسیحی که به آئین شوالیه‌ها در طلب جام مسیح (GRAAL) سفر میکرد در قرون وسطی هم پهلوان آلمانی‌ها بود و هم پهلوان فرانسویها. مقامی که

ممکن نبود رولاند و به طریق اولی زیگفرید به دست آورند. زیرا هرچند کار حماسی رولاند هم مذهبی بود و بر ضد کفار می جنگید، ولی کفاری که به فرانسه هجوم آورده بودند، نه جای دیگر. به این ترتیب مبارزه او خصلتی ملی، در حد ملت فرانسه مییافت و از آن فراتر نمی رفت. اما در کشور های اروپای غربی هم بعد ها زبانهای ملی در امر دین راه یافتند و دخالت کردند، در جریان اصلاح دین در مخالفت با دربار پاپ و آئین کاتولیک نخستین بار آلمانی زبان کلیسا شد و لوتر کتاب مقدس را به این زبان ترجمه کرد. (در قرن ۱۶)، کمی بعد همین اتفاق در انگلستان افتاد و کم کم کتابی که فقط به زبان لاتین (زبان دین) بود، به همه زبانها درآمد.

در باره هویت

همانطور که پیش از این گفته شد در قرن چهارم هجری ما ایرانیها ملتی بودیم از بوته شکست برآمده، صافی تر از گذشته با کوله بار تاریخمان و ایستاده بر زمین زبان. درخت «ایرانیت» بر زمین زبان فارسی و در آب و هوای اسلام رشد کرد و سر کشید. یک قوم یا ملت کهن اما نوحاسته. هم مثل همه مسلمانها و هم غیر از همه، به علت هویت متمایز و آگاهی به این تمایز، به علت آگاهی ایرانیان به ایرانی بودن خود. هویت در اصل امری انفعالی است. توجه به خود، در رابطه و با توجه به دیگران و از خلال آنها معنا می یابد. «خود بودن» یعنی دیگری نبودن، با دیگران تفاوت داشتن و در عین پیوند یا حتی آمیختگی جدائی و بر کناری را نگهداشتن. این دریافت متعلق به انسان

اجتماعی است و چون به واسطه و از راه دیگران معنا می یابد، هرگاه از طرف این دیگران مورد هجوم قرار گیرد، و در خطر افتد، طبعاً توجه بیشتری نسبت به آن برانگیخته می شود. مثال خوبی نیست، ولی می شود گفت بدنی که بیماری به آن راه یابد، خود را برای دفاع آماده می کند. وقتی ناخوشی نباشد نیازی هم به کار دستگاه دفاعی نیست. مثال خوبی نبود چون بر خورد با دیگران با ضرری که مرض به بدن می رساند، تفاوت دارد ولی چون منظور را روشن می کرد، آورده شد.

دیگر اینکه توجه به هویت امری انفعالی (Passif) است. اما نگرانی هویت داشتن امری منفی (Negatif) است. به این معنی که عکس العمل است، معمولاً ارادی، ناشی از دانستن یا خود انگیخته نیست. این کلمات به عنوان مترادف به کار برده نشده است. اراده، دانستگی (یا آگاهی) و خود انگیختگی سه مفهوم و سه حالت نفسانی جدا هستند. بهر حال، امر منفی از بیرون به انسان تحمیل می شود. وقتی به نحوی تمام یا بخشی از آدم در معرض تهدید قرار گرفت، این نگرانی بروز می کند. در اجتماع بشری هم ملت‌هایی که در معرض خطرند، ناچار نگران هویت خود هستند. ملت‌های نیرومند یا غالب اگر به آن توجه کنند، از نگرانی و دلواپسی نیست، به علل دیگر است. یا برای حفظ برتری سیاسی- نظامی و اقتصادی یا فرهنگی است و یا حتی برای گسترش این برتری، نه انفعالی، بلکه فاعلی و اکثراً ستیزه جو و مهاجم است.

در دورهء اخیر یعنی از ۲۸ مرداد به بعد، همانطور که نفوذ امریکا در ایسرا ن بیشتر می شد و همانطور که فرهنگ و بعضی از روش‌های زندگی امریکائی در بین ما راه می یافت، مساله اینکه از اوان

انقلاب مشروطیت برای روشنفکران ایران مطرح شده بود و (کسانی با دیدهای متفاوت، از میرزا ملکم خان و شیخ فضل اله نوری تا تقی زاده و کسروی و.... به آن پرداخته بودند)، یعنی، توجه به خود در برابر غرب و چگونگی رفتار با آن، روز به روز شدت بیشتری می یافت. هجوم سیاسی، اقتصادی، فرهنگی غرب در ما، به صورت غریبزدگی مطرح میشد. غریبزدگی به قول آل احمد به معنای سن زدگی، به معنای ویرانگر کلمه.

دورهء اخیر را برای روشن شدن مثل زدم وگرنه بحث در این باب موضوع صحبت نیست. فقط با استفاده از فرصت یادآوری می کنم که گفتگوهائی که در سالهای اخیر از «غریبزدگی» به وسیله آل احمد و دیگران در بارهء این موضوع پیچیده و بسیارگونه شد، سطحی، شتابزده و ناشی از تعصبات سیاسی و از پشت عینک ایدئولوژی هائی بود که ناچار نتیجه را از پیش معین می کرد. به همان معنا که گفتیم «منفی» بود. البته از حق نباید گذشت که شرایط سیاسی زمان و وجود سانسور و غیره در سطحی نگه داشتن تفکر سیاسی و بحثهایی از این نوع بی اثر نبود. امروز هم همین بساط است. با این تعصب و تنگچشمی و خشونت که هست چه گفتگوی آزادی در چه محیطی، چه جوری میتوان کرد؟

از این حاشیه بگذریم و بر گردیم به گذشته. ورود اسلام به ایران (بر خلاف گسترش مسیحیت) با هجوم سیاسی و نظامی توأم بود. ایران هم از نظر دین و هم از نظر سیاسی و نظامی تسخیر شد. به همین سبب پس از به خود آمدن، ایرانیها یا می بایست زبان و قومیت

فاتحان را هم مثل دینشان بپذیرند، یا چون قومی دیگر به اسلام درآیند بعنوان مردمی از آن خود.

توجه داشته باشیم که اسلام دین جهانی بود، فارغ از قوم و قبیله و ملت و نژاد، «أُمَّةٌ مِّنْ أُمَّةٍ» ولی مبلغان و مجاهدان آن نه تنها از قوم و قبیله های ویژه بودند، نه تنها این ویژگی را از یاد نبرده بودند و نه تنها به آن می بالیدند و به دیگران فخر میفروختند، بلکه حتی در میان خودشان هم دائماً بر سر بر تری قبیله ای و طایفه ای بر سر نژاد و نسب، تعصب می ورزیدند و زد و خورد داشتند. این تناقض میان اسلام و گروهی از مسلمانان (اعراب) از آغاز بر قرار بود و گویا هنوز هم هست. کما اینکه امروز هم ارتش عراق به اسم «لشکر قادسیه» به ایران حمله می کند. یعنی یادتان باشد، ما همانیم که یکبار حسابتان را رسیدیم، غیر از شماستیم.

به هر حال می دانیم که ایرانیها مسلمان شدند و ایرانی ماندند. با حفظ هویت خودشان به اسلام درآمدند و این کار ساده ای نبود. چون در امر هویت دین (اسلام) مهمتر از سرزمین (ایران) بود. اصل و گوهر هویت آدمی چه بود؟ انسان از چه راهی به چگونگی خود دست می یافت و با چه ملاکی خود را می سنجید، خود را به چه محکی میزد؟ می دانیم که در گذشته معمولاً، بینشی که مردم از جهان داشتند، دینی بود یعنی خدا قدیم است، دانا و توانای مطلق، ذات سرمدی است. چنین خدای جاویدی دنیا و آخرت را آفرید. در این بینش آنچه اصالت دارد، رابطه آدم با جهان مخلوق، فانی و بدون شعور نیست که خود بازیچه گرداننده دیگری است. اصل، رابطه انسان است با آفریننده. دریافت و شناختی که

انسان از خود دارد، آنچه که هستهء درونی هویت او را می سازد، چگونگی پیوند با آسمان است، نه زمین. یهودی، مسیحی، مسلمان بودن مهمتر از ایرانی، اسپانیائی، یا نمیدانم هر کجائی دیگر بودن است. «این وطن مصر و عراق و شام نیست» وطن به معنای ماوای زندگی حقیقی و حیات معنوی، این یا آن سرزمین نیست، چون خود زمین هم در رابطه با آسمان دارای حقیقت و صاحب کیفیت می شود. فقط از رنسانس به بعد و در اروپاست که زمین جای آسمان را میگیرد، طبیعت اعتباری بیشتر از ما بعد طبیعت پیدامی کند و رابطه انسان با زمینی که بر آن زندگی می کند عوض می شود و این موضوع دیگری است که به بحث ما ارتباطی ندارد.

کمی پیشتر گفتیم که هویت، توجه و آگاهی به خود، در رابطه، با توجه به وجود دیگران معنی دارد و حالا می گوئیم اصل و جوهر هویت آدمی در چگونگی پیوند او بود با عالم بالا، با خدا. شاید در اینجا اشکال یا تناقضی به نظر برسد ولی در حقیقت تناقضی در کار نیست، بلکه مسالهء هویت در دو ساحت متفاوت دیده شده است، اولی جامعه شناسانه و دومی هستی شناسانه. اولی در رابطه انسان با دیگران، در اجتماع و دومی در رابطه انسان با هستی، در جهان. این نگاه به يك امر، با دو برداشت نیست، بلکه توجه به يك امر است در دو جایگاه، در دو مقام و دو بعد.

در دوره ای که موضوع صحبت ماست، امر هویت در این هر دو مقام به قوت و شدت در برابر ایرانیها قرارداشت، یا بهتر است بگوئیم در آنها حضور داشت. در ساحت هستی شناسانه *ontologique* در شناخت

و باز رسیدن به خود از راه عالم بالا، هویت ما خصلت تازه ای یافته بود، به صورت و حتی به سیرت تازه ای درآمده بود. مسلمان شده بودیم. مثل دیگر مسلمانان. یعنی در این مقام هویت ما نه تنها پایگاه یا پناهگاهی برای جدا ماندن و خود بودن نبود، بلکه بر عکس مایه آمیختن با دیگران و از بین رفتن تمایز بود.

اما در ساحت جامعه شناسانه (و در روند تاریخ) در برابر اقوام هم دین و در نتیجه «هم هویت» به ویژه عربها، ما همچنان به عنوان مردمی متفاوت دارای هویت خود بر جای ماندیم. از نظر تاریخی ایرانی و مسلمان، از نظر اجتماعی مسلمان و ایرانی، بسته به آنکه از چه زوایه ای نگاه کنیم (یکی مقدم و یکی مؤخر)، باقی ماندیم.

در مورد ملتی که استقلال سیاسی ندارد و تحت تسلط خارجی است، تشکیل حکومت ملی یعنی به دست گرفتن سر نوشت اجتماعی خود، یعنی پی افکندن و بناکردن تاریخ خود؛ کاری که در ایران قرن چهارم هجری شد. دولتهای ملی شکل می گیرند یا «صورت مند» می شوند. علت وجودی این حکومتها پیدایش «ملیت ایرانی» بود. این حکومتها چون عرب نبودند تشکیل شدند. بنا بر این از همان آغاز سعی کردند تا علت وجودی و پایگاه حکومت خود، «ایرانی بودن» را تقویت کنند «ایرانیّت»، هویت و حس ملی ایرانی همانطوریکه گفتم بر دو شالوده و دو ستون عمده استوار بود- زبان و تاریخ. آنها برای اینکه صاحب اختیار زمان حال خود بشوند، باید زمان گذشته را باز می شناختند و «زمام» آنرا به دست می گرفتند و این کار را کردند. در مورد زبان خاندانهائی مثل سامانیان، صفاریان، بلعیمیان، آل محتاج، آل سمیجور، در خراسان و سیستان و ماوراءالنهر، هم شروع کننده و هم

تشویق کننده بودند. آنها از مردم دانا و سخندان، از شاعران و نویسندگان خواستند که به زبان فارسی بسرایند و بنویسند و به این ترتیب فارسی نویسی شروع شد.

و اما بعد که ترکان به حکومت رسیدند در زمینه زبان و ادب همان سیاست و روش پیشینیان یعنی سامانیان و دودمانهای ایرانی دیگر را ادامه دادند. سبکتکین، سر سلسله غزنویان خود از سپهسالاران سامانی بود با تشکیل سلسله جدید سپاه و سپاهی به دست ترکان افتاد و در دست آنها باقی ماند ولی دستگاه دیوانی و بسیاری از دیوانیان که فارسی زبان بودند به فرمانروایان تازه و ترک زبان پیوستند. نگاهی به تاریخ بیهقی نشان می دهد که در دوره مسعود حاجب بزرگ (بلکاتکین)، حاجب جامه دار (بارق تغمش) سالار غلامان سرانی (بکتغدی) یا فوج های سپاهیان گزیده (ترکمان- قزل- بوقه- کوکتاش) خلاصه نزدیکان پادشاه و صاحب مقام های درباری و لشکری ترکند. اما نه تنها سپاه سالاران کدخدای فارسی زبان دارند بلکه مراسم شاهانه، نوروز و مهرگان و جشن سده برجاست و بزرگان لشکری و کشوری بیکسان در آن شرکت می کنند. مهمتر از اینها رسمیت زبان فارسی است. وقتی رسول خلیفه بغداد نامه او را به سلطان مسعود می دهد نخست متن عربی و سپس ترجمه فارسی (نه ترکی) آن بوسیله بونصر مشکان خوانده می شود. سند و نوشته میان ترک و فارس یا حتی خود ترکان به فارسی است مثل عهد نامه مسعود و منوچهر قابوس امیر گرگان و طبرستان یا نامه سلطان مسعود به خان ترکستان، قدرخان، که متن این هر دو در تاریخ بیهقی آمده است.

داستان در بار محمود و شاعرانش معروف تر از آن است که نیاز

به یادآوری باشد. باری مقصود این است که بطور کلی سیاست فرهنگی ترکان غزنوی ادامهء سیاست سامانی بود و سپس جانشینان آنها سلجوقیان نیز همان راه و رسم را دنبال کردند. جالب توجه اینست که در دوره های بعد نیز ترکان دیگری در سرزمین های دیگر، یعنی گورکانیان هند و عثمانیان دوستدار زبان فارسی بوده آنها در هندوستان و آسیای صغیر رواج دادند. در طی قرن ها سلسله ها و فرمانروایان ترك وسیلهء گسترش فرهنگ و ادب ایسران و زبان ما بودند. زور آنها بر ما و فرهنگ ما بر آنها حکومت می کرد.

البته ترکان فاتح نیز به «هویت» و تمایز خود از مردم سرزمین های گشوده توجه داشتند اما نه از راه زبانی که بدان نمی نوشتند و به کارهای کشور داری و ادارهء ملك و ملت نمی آمد بلکه بیشتر از راه های نظامی، سیاسی و عقیدتی : ارتش، رابطه ویژه با خلافت بغداد و گاه علی رغم مردم بومی، پیوستگی و تعصب در دین و مذهبی که تازه به آن گرویده بودند (اسلام-تسنن)

باری بر گردیم به گفتگوی قبلی، می خواهیم به نکته ای دیگر اشاره کنیم. شاید تأکیدی باشد بر آنچه در باب هویت گفتیم. و آن توجه ایرانیان است به ایرانی بودن خود با ذکر چند مثال از شعر فارسی:

مزن زشت بیفـاره ز ایران زمین
 که يك شهر از آن به ز ماچین و چین
 به هر شه بر از تخت چیر آن بود
 که او در جهان شاه ایران بـود
 از ایران جز آزاده هرگز نخاست
 خرید از شما بنده هرکس که خواست

ملیت ایرانی در رابطه با زبان و تاریخ

« گرشاسب نامه اسدی »

نظامی می گوید:

همه عالم تن است و ایران د ل
نیست گوینده زین قیاس خجل
چونکه ایران د ل زمین باشد
دل ز تن به بود یقین باشد

در قصیدهء معروف انوری با مطلع «بر سمر قند اگر بگذری ای باد
سحر» چندین بار از ایران یاد شده است. در این قصیده شاعر از شاه
می خواهد که از سمر قند به ایران (که گاه به معناو معادل خراسان آمده
است) بیاید و مردم را از کشتار و تاخت و تاز غزان نجات دهد.
اینها نمونه هائی است (بیرون از شاهنامه فردوسی) که نشان می
دهد گویندگان ما، مثل خاقانی (در / یوان مد / تن) یا سهروردی توجه
داشتند که از کدام یار و دیارند.

دین و شعر

همچنانکه دیده می شود در این رساله صحبت بر سر نثر فارسی
است از دیدگاهی معین، نه شعر. از شعر حرفی نمی زنیم، چون هم موضوع
دیگری است و هم باب بسیار مفصل تری. اما چون از رابطهء ملیت و زبان
گفتگو می کنیم، ناچار فقط یکی دو نکته را دربارهء شعر یاد آوری می
کنیم و بعد بر می گردیم به موضوع اصلی.

قرآن با شعر میانه ای ندارد. ترجمهء مرحوم الهی قمشه ای را از

آیه ۶۸ سوره یس می آورم، «ونه ما اورا (محمد را) شعر آموختیم و نه شاعری شایستهء مقام اوست (بلکه) این کتاب، ذکر (الهی) و قرآن روشن (خدا) است». در سوره شعرا هم چند آیه ردّ بر شاعران هست «شاعران را مردم جاهل گمراه پیروی کنند، آیا ننگری که آنها خود به هر وادی حیرت سرگشته اند و آنها بسیار سخنان می گویند که خود عمل نمی کنند». بیزاری قرآن از شعر علت های متفاوتی دارد. در مورد وحی و قرآن، پیغمبر از طرف منکران و مخالفان بیشتر به سه چیز متهم می شد: شاعری، جنون و خوشه چینی از علمای مجوس، نصاری و یهود و باز گوی آن در قرآن. البته جواب هر سه این تهمت ها داده شده و در قرآن هم آمده. پیش از قرآن و در دوره جاهلیت برترین کلام عرب امی و بی بهره از خواندن و نوشتن، شعر بود. اعراب هم قبل و هم بعد از اسلام منتها هر دوره به شکلی، به زیانشان، به لغت، تلفظ، صرف و نحو و خلاصه ساختن و پرداختن آن توجه داشتند و به آن می نازیدند. به قول H.Ritter زیباشناسی آنها سمعی بود، ذوق عرب از راه شنیدن، از راه گوش پر شور تر بر انگیزته میشد و جادوی کلام زود تر مسحورشان می کرد. زبان مطمئن و پر هیبت عربی هم به نوبه خود چنین گرایش را در گوینده و شنونده بر میانگیزد. از طرف دیگر عربها قومی بودند که با خواندن و نوشتن سرو کار نداشتند، حتی در دوره پیغمبر تعداد با سوادها از چند نفر معدود تجاوز نمی کرد. بنا بر این فرهنگ عرب شفاهی بود، نه کتبی. مجموعه همه این عوامل موجب نفوذ فوق العاده شعر نزد اعراب بود. به هر حال، علت هرچه باشد، امر مسلم این است که آنها شیفته شعر بودند. شعر نمونه اعلاّی کلام بود و بهترین اشعار، سبعهء معلقه، را در کعبه که خانه بتان، جای زیارت و تجارت و مقدس ترین مکان بود،

آویخته بودند.

از اینها که بگذریم، شاعری اغلب اوقات با کهنات و حکمیت توأم بود. مفاخرات شاعرانه در عصبیتها، کشمکشهای دائمی و مبارزات قبیله ای و تشدید یا تخفیف آنها نقش عمده ای داشت. باید به اینها یک چیز دیگر را هم اضافه کرد. موضوع شعر جاهلی ستایش جنگ بود و عشق جسمانی و کامجویی و شراب. شعر از آخرت بی خبر و طالب دنیائی بدیهی، شاید بشود گفت ابتدائی و محسوس بود، بدون وسواس های اخلاقی.

قرآن که می خواست قبایل پراکندهء عرب را متحد کند، که بنای دنیا را بر آخرت گذاشته بود، که با پیام تازه اش شیوهء زندگی دیگری را تبلیغ میکرد و چیزهای دیگر که می دانید... هم با شعر مخالف بود و هم با شاعری، هر دو را پست می شمرد و پیغمبر را از آنها مبرا میدانست. این تلقی منفی و بدگمانی به شعر و شاعری به علت ثبت در قرآن برای مؤمنان دست نخورده باقی ماند. بهتر است به جزئیات نپردازیم و گرنه حاشیه بر متن خواهد چربید. نکتهء مورد نظر این است که علمای دین و فقها به علل یاد شده همیشه شاعری را دون شان خود میدانستند. شاعران را تحقیر میکردند و شعر در نظرشان چیز مشکوکی بود، در نتیجه با وجود اینکه شعر در ایسران رواج عام داشت و همه گیر بود، در میان علمای دین راه پیدا نکرد. مانه تنها کاسب و پیشه ور و بازاری، بلکه حتی پادشاه شاعر داشتیم (مثلاً شاه شجاع که در عالم شاعری چیزی مثل ناصرالدین شاه زمان خودش و کمی بهتر بود، یعنی که تحفه ای نبود) (۶) ولی فقیه شاعر بسیار نادر بوده است. در میان علمای شیعه از عبدالجلیل قزوینی صاحب النفض تا مجلسی و بعدی ها ارادتی به شعر و

شاعری نداشتند و گاه حتی آن را ناروا، رکیک، مایهء نقصان روزه و غیره دانسته اند. بد نیست نظر یکی از بزرگترین مفسران شیعه ابوالفتوح رازی، را در این باره بیاوریم. در تفسیر آیه ۶۸، از سوره یس: «آنکه گفت ما رسول خود را شعر نیاموختیم او را شعر به کار نیاید.... آیت رد است بر آنان که گفتند رسول صلی الله علیه و آله شاعر است و قرآن شعر است و عایشه گفت کان الشعرا بغض الحدیث الی رسول الله، گفت رسول صلی الله علیه و آله و سلم، در جهان دشمن تر نداشتی از شعر و در خبر است که رسول صلی الله علیه و آله سلم گفت اگر شکم یکی از شما پر از ریم باشد، دوست تر دارم از آنکه پر از شعر باشد». (۷)

علیرغم همه اینها، البته بعد ها و بتدریج شعر از راه مناقب خوانی، ذکر مرثی و تعزیه (در پهنه ادب عامیانه) به مذهب راه یافت و زبان فارسی دارای شعر مذهبی شد ولی این شعر از نظر ارزش ادبی نتوانست به گرد مقوله های دیگر شعر فارسی، مخصوصاً شعر حماسی و غنائی برسد.

کار دیوانیان و عرفا را در شعر می دانیم. گذشته از آنچه در باره ملیت و زبان گفتیم، شعر لازمهء زندگی درباری بود. دربار (در آن قرن ها که موضوع صحبت ماست و تا مدتها بعد) تکیه گاه، حامی و خریدار دانش، هنر و ادب بود. دلایل این امر به کرات گفته شده و معلوم است و بهتر است که اینجا تکرار معلوم نکنیم. فقط این را بگوئیم که اگر شعر لازمهء پادشاهی و زندگی درباری و دیوانی بود، متقابلاً شاعران هم به دربار و دیوان احتیاج داشتند. نه فقط برای صله، برای «فروش» اثر خود و دریافت «حق تالیف» و گذراندن زندگی، بلکه همچنین برای انتشار اثر. دربار و دیوان هم خریدار بودند (در قیاس با امروز کار بازار را می کردند)

و هم ناشر. با توجه به دست نویسی و به کار گماشتن نسخه نویسان چه کسی می توانست کتابی مثل شاهنامه را تکثیر کند. بگذریم از اینکه بالاخره این کتاب بزرگ بدون کمک دربار و ظاهراً خیلی هم زود رونویس و پخش شد، ولی استثناء هیچ وقت معیار خوبی برای قضاوت نیست. کتابی مثل مثنوی مولانا هم به دلایل دیگر برای «انتشار» هرگز احتیاجی به دربار نداشت.

در باره شعر و از همین زاویه تنگی که ما به آن نگاه می کنیم مسائل بسیاری مطرح می شود، مثلاً چرا شعر عارفانه با وجود اینکه با دربار ارتباطی ندارد و از آن طرف حمایت نمی شود در دوره های بعد، ادب فارسی را بطور کلی فرا می گیرد. ارتباط شعر درباری یا عرفانی، نه فقط با محتوا، بلکه با صورت شعر چیست؟ و یا دربار که مایه اعتلاء شعر فارسی بود چطور بعد ها خود مایه انحطاط و تباهی آن شد (۸) و بسیار پرسشهای دیگر که به ذهن می آید ولی چون بیرون از موضوع این رساله است ناچار از آن میگذریم. فقط به یاد آوری نکته ای در باره شعر عارفانه بسنده می کنیم. عرفان تجربه ای نفسانی است در رابطه با عالم بالا و خود. به قول دوستی، بیان چنین تجربه عمیقی به زبانی دیگر به جز زبان مادری، کم اتفاق می افتد. مثلاً عجیب است که عارفی ایرانی و فارسی زبان شور و حال، بی خویشی عشق، شوق وصل و سوز فراق را به عربی که در مدرسه آموخته، بسراید. اگر هم بوده، بسیار نادر بوده و نمی دانیم تا چه اندازه از سر صدق و خود انگیخته بوده.

حکومت های ایرانی و زبان فارسی

يك وقتی، چهل پنجاه سال پیش در اصفهان واعظ بزرگواری بود به اسم حسام الراءظین که هم مرد با اعتقاد و پرهیزگاری بود و هم دهن گرمی داشت. خیلی خوش سخن بود. در ضمن موعظه تاریخ و حکایت می گفت و مثل می زد و به دنبال حرف خودش می رفت و دور می شد ولی وقتی می خواست به مطلب اصلی برگردد، نفسی تازه میکرد و می گفت «کجا بودم اکنون فتادم کجا» و از سر می گرفت. حالا ماهم دور افتادیم، از سر بگیریم: از فارسی نویسی و حکومت های «مسی - محلی»، تکیه آنها بر حس مسی و تقویت دو رکن عمده آن، زبان و تاریخ. و اما برای نوشتن به فارسی، لافل در امر دین، این حکومتها با مشکلی رو برو بودند. عربی هم زبان دین، هم معجز پیغمبر (قرآن) و هم زبان وحی بود. ایرانیان دین را پذیرفتند ولی چون هویت مسی خود را بر زبان استوار کردند، ناچار باید در برابر زبان دین (عربی) راهی می یافتند: ترجمهء کلام الهی به زبان فارسی. کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید) را در نظر بگیریم که چقدر دیر به زبان های مسی مسیحیان اروپا ترجمه شد، نه تنها چندین قرن پس از پیدایش مسیحیت، بلکه چند صد سال پس از پیدایش هویت و زبان مسی. این تأخیر در ترجمه علت های گوناگون داشت، ولی از جمله، یکی از مهمترین علتها این بود که ملت های اروپا - به عنوان ملت - مجبور نبودند در برابر زبان کتاب دینی خود وضع بگیرند و تکلیف خود را با آن روشن کنند دینشان را اقوام دیگری نیاورده بودند، با جنگ و لشکر کشی نیاورده بودند، دینشان در برابر ملیتشان نبود، زبان دین هم همین طور. ولی ما که دینمان جزء

هویت‌مان بود، ولی جزء ملیتمان نبود، در وضع دیگری بودیم و راه دیگری هم پیدا کردیم عربی را به عنوان زبان کتاب خدا و زبان اعلا‌ی دین پذیرفتیم اما نه به عنوان تنها زبان. فارسی هم زبان دین شد. اگر ترجمه و تفسیر قرآن اولین ترجمه فارسی و یکی از دو سه نمونه کهنه‌ترین نثرهای موجود زبان ماست، بی‌علت نیست. در مقدمه ترجمه تفسیر طبری چنین آمده است که «و این کتاب تفسیر بزرگست از روایت محمد بن جریر الطبری رحمة الله علیه ترجمه کرده به زبان پارسی دری راه راست و این کتاب را بیاوردند از بغداد چهل مصحف بود. این کتاب نبشته به زبان تازی و به اسناد های دراز بود و بیاوردند سوی امیر سید مظفر ابو صالح منصور بن نوح بن نصر بن احمد بن اسمعیل رحمة الله علیهم اجمعین. پس دشخوار آمد بر وی خواندن این کتاب و عمارت کردن آن به زبان تازی و چنان خواست که مرین را ترجمه کند به زبان پارسی. پس علماء ماوراءالنهر را گرد کرد و این از ایشان فتوی کرد که روا باشد که ما این کتاب را به زبان پارسی گردانیم. گفتند روا باشد خواندن و نبشتن تفسیر قرآن به پارسی مرآن کس را که تازی نداند از قول خدای عز و جلّ که گفت: و ما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه. گفت من هیچ پیغامبری نفرستادم مگر به زبان قوم او و آن زبانی کایشان بدانستند. و دیگر آن بود کاین زبان از قدیم باز دانستند از روزگار آدم تا روزگار اسمعیل پیغامبر (ع)، همه پیغامبران و ملوکان زمین به پارسی سخن گفتندی، و اول کس که سخن گفت به زبان تازی اسمعیل پیغامبر بود (ع)، و پیغامبر ما صلی الله علیه از عرب بیرون آمد و این قرآن به زبان عرب بر او فرستادند. و اینجا بدین ناحیت زبان پارسی است و ملوکان این جانب ملوک عجم اند» (۹)

فهرست وار به چند نکته اشاره می کنیم:

- شاه فتوی می خواهد و می دهند

- زبان فارسی تاریخی دارد حتی کهن تر از زبان قرآن

- فارسی هم زبانی مقدس و آسمانی است زیرا زبان پیغمبران است

- دست آخر اینکه اینجا زبان فارسی و پادشاهان ایرانی هستند. به

این ترتیب باب ترجمه و تفسیر قرآن باز و زبان فارسی در قلمرو دین راه می یابد.

شاهنامه ابو منصور هم در همین دوره گردآوری شد و مقدمه آن

قدیم ترین نثر فارسی است. این مقدمه ناشناخته به یمن تبصر و توجه

مرحوم قزوینی کشف شد. باری، چند نکته کوتاه از این مقدمه را نقل می

کنیم تا اولاً ببینیم این نوشته کهنه چه قوتی دارد، همه چیز از آن به

مشام می رسد، جز بوی فرسودگی. جاندار است. ثانیاً زیباست، زیبایی

درشت و با صلابتی دارد. وثالثاً هم بماند به بعد از نقل متن.

«سپاس و آفرین خدای را که این جهان و آن جهان را آفرید و ما

بندگان را اندر جهان پدیدار کرد و نیک اندیشان را، و بد کرداران را پاداش

برابر داشت و درود بر برگزیدگان و پاکان و دین داران باد، خاصه بر بهترین

خلق خدا محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم و بر اهل بیت و فرزندان

او باد. آغاز کار شاهنامه از گرد آوریده ابو منصور المعمری دستور ابو

منصور عبدالرزاق عبدالله فرخ، اول ایدون گوید درین نامه که تا جهان بود

مردم گرد دانش گشته اند و سخن را بزرگ داشته و نیکوترین یادگاری

سخن دانسته اند، چه اندر این جهان مردم به دانش بزرگوار تر و مایه دار تر

و چون مردم بدانست کز وی چیزی نماند پایدار بدان کوشد تا نام او بماند و

نشان او گسسته نشود». (۱۰)

چون باز به قسمت‌های دیگر این مقدمه برمی گردیم ، فعلاً به همین اکتفا می کنیم. می گوید : تا جهان بود، مردم گرد دانش گشته اند و سخن را بزرگ داشته اند. در اینجا دانش و سخن مترادف هم هستند، باهم می آیند، دقیقتر بگوئیم همزاد و حتی یکی هستند و این عقیده ای خیلی قدیمی است در فکر و در اساطیر خیلی از اقوام قدیم» در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود». اول انجیل یوحنا. این «کلمه» ترجمه Logos یونانی است که به معنای کلام یا عقل مدبّر و راهبر جهان است.

در تثلیث، اقنوم دوم (پسر) یعنی همین «کلمه»، گوشتمند است: «در ابتدا کلمه بود و کلمه با خدا بود و کلمه گوشتمند شد». در عهد عتیق یهوه خود را در دهان پیغمبران بنی اسرائیل می گذارد یعنی گفته اند آنها بروزیهوه است او به «صورت» کلام به میان قوم بر گزیده اش می آید و خود را می شنواند.

اگر قرآن می گوید هیچ ترو خشکی نیست که در کتاب مبین نیامده باشد، برای این است که پیغمبر چیزی از خود نمی آورد. اقراء باسم ربك: بگو بنام پروردگارت. اولین آیه قرآن. آیات بر پیغمبر نازل و از زبانش جاری می شود. قرآن وحی یعنی کلام الهی است و چون کلام الهی و کلام مطلق است هر علم و اطلاعی را شامل می شود، همه را در خود دارد. دانش و سخن توأم اند.

البته نویسندگان مقدمه نمی خواستند، رساله در الهیات بنویسند ولی امروز که ما در نوشته آنها باریک می شویم تصور و دریافتی مابعد طبیعی (متافیزیک) را در پشت کلمات می توانیم تشخیص بدهیم. به هر حال بهتر است برویم برسر عبارت بعدی که در این

چارچوب و بافت بسیار با معنی است. بلافاصله می آید که «نیکوترین یادگاری سخن دانسته اند» سخن یادگارا است، چیزی است که از کسی به دیگری از نسلی به نسل دیگر می رسد. گذشتگان برای آیندگان میگذارند و آیندگان از گذشتگان به ارث میبرند. یعنی «سخن» دادوستد در زمان یعنی مایهء تاریخ است، نه فقط تاریخ به معنای سرگذشت پیشینیان از سخن به ما میرسد (همچنان که در همین شاهنامه ای که مقدمه اش را می خوانیم، این سرگذشت را جمع کردند و نوشتند، به سخن مکتوب در آوردند تا بماند و به آیندگان برسد)، بلکه خود سخن از آنجا که دانش پدران را به فرزندان می رساند، تاریخ است؛ تاریخ دانائی، تاریخ آگاهی.

برای اینکه هم دانستنی ها (دانش) و هم خاطرهء يك قوم (تاریخ) پایدار بماند، مثل آب نریزد و از بین نرود، ظرفی جز سخن وجود ندارد که آن را در خود نگه دارد، سخن جایی است که در آن دانش و تاریخ تحقق می پذیرند.

سخن هم مادهء دانش و هم وسیله انتقال، یعنی مایهء ادامهء حیات آن است. سخن همین پیوند را با تاریخ دارد، یعنی تاریخ در سخن و از راه سخن است که تکوین می یابد و باقی می ماند. از طرف دیگر برای اینکه اطلاعات پراکندهء ما از جهان به صورت مجموعه سازماندهی (ارگانیک) دانستنیها، به صورت دانش درآید و همچنین رویدادهای پراکنده، بدل به خاطرهء قوم (تاریخ) بشود، باید خودشان عمری بکنند، احتیاج به «تاریخ» خودشان دارند.

گمان میکنم حالا مسئله را از دو سو دیده ایم. دانش و تاریخ بدون سخن موضوع ندارند اما سخن هم که حامل دانش و تاریخ است بدون «تاریخ» خودش به وجود نمی آید. با کمی آسانگیری می شود گفت که

ملیت ایرانی در رابطه با زبان و تاریخ

دانش و تاریخ در حکم جان، و زبان در حکم تن است. آن جان در این تن به دنیا می آید و صاحب صورت می شود و این تن بدون آن جان، زندگی ندارد. برای همین مفهوم زبان هم با دانش و هم با تاریخ آمیخته و حتی یکی می شود.

باری، در دوره ای که ملیت ما بر شالوده زبان و تاریخ، جا می افتاد، در همین مقدمه می بینیم که چطور این دو یکپارچه شده و مفهوم آنها با همدیگر جوش خورده اند، کاری که در شاهنامه بعد ها به کمال می رسد.

و اما مطلب دیگر: از آدمی چیزی پایدار نمی ماند مگر نام و نام را از برکت سخن که «نیکوترین یادگار» است می توان پایدار نگه داشت. نام در سخن می ماند و ابو منصور عبدالرزاق که می خواهد نامش بماند به سخن روی می آورد. اما این «سخن»، که سپهسالار خراسان، در میان همه ناپایدارها، می خواهد به عنوان یادگار پایدار به جای بگذارد تا یاد و نامش بماند چیست؟. تاریخ، یعنی شاهنامه! آنهم نه از گفته یا نوشته خود او، بلکه گردآوری شاهنامه به فرمان وی. انگار او هم مثل سراینده طوس می خواهد بگوید:

نمیرم از این پس که ——— زنده ام

که تخم سخن را پراکنده ام

«پس امیر منصور عبدالرزاق مردی بود با فر و خویش کام بود و با هنر و بزرگ منش بود اندر کام روائی و با دستگاهی تمام از پادشاهی و سازمانهتران و اندیشه بلند داشت و نژادی بزرگ داشت به گوهر از تخم

اسپهبدان ایران بود و کار کليلة و دمنه و نشان شاه خراسان بشنید خوش آمدش از روزگار آرزو کرد تا او را نیز یادگاری بود اندرین جهان. پس دستور خویش ابو منصور المعمری را بفرمود تا خداوندان کتب را از دهقانان و فرزنانگان و جهان دیدگان از شهر بیاورد و چاکر او ابو منصور المعمری به فرمان او نامه کرد و کس فرستاد به شهرهای خراسان و هشیاران از آنجا بیاورد، چون سیاج پسر خراسانی ازهری و چون یزدان داد، پسر شاپور از سیستان و چون ماهوی خورشید پسر بهرام از نسابور و چون شادان پسر برزین از طوس و هر چارشان گرد کرد و بنشانند بفراز آوردن این نامه های شاهان و کارنامه‌هایشان و زندگانی هر یکی و روزگار داد و بیداد و آشوب و جنگ و آئین از کی نخستین که اندر جهان بود که آئین مردمی آورد و مردمی از جانوران پدید آورد تا یزدگرد شهریاری که آخر ملوک عجم بود اندر ماه محرم و سال بر سیصد و چهل و شش از هجرت بهترین عالم محمد مصطفی صلی اله علیه و سلم و این را نام شاه نامه نهاد...»

ابو منصور مردی است از «تخم اسپهبدان ایران» و صاحب نژادی بزرگ یعنی ریشه در گذشته ای معلوم دارد، یعنی دارای تاریخ است. این مرد «تاریخی» مثل آن هشیاران شهرهای خراسان دارای هشیاری تاریخی نیز هست. اینکه «از روزگار آرزو کرد تا او را نیز یادگاری بود»، یعنی با توجه به ریشه ای که در گذشته دارد، آرزومند شاخ و برگ در آینده است. «وجدان» و خودآگاهی تاریخی، اندیشه مداومت، سیر از جانی به جای دیگر در خواست او پیداست. نمی خواهد در ادامه بدون خصوصیت زمان، حلقه بدون معنا و فراموش شده ای باشد،

می خواهد گذشته ای را که چون با معناست، تاریخ است، از روی «هشیاری» به آینده بپیوندد تا آینده نیز بدون معنا نباشد. خلاصه کنیم، می خواهد در این سیر زمانی جایی داشته باشد با معنا: او مردی «تاریخی» است و دارای هشیاری تاریخی و می خواهد گذشته و آینده را به میانجی و به واسطه وجود شخص خود بهم بپیوندد.

البته در اینجا صحبت در باره استنباط از تاریخ است نه صحت و سقم رویدادها. در نتیجه اینکه ابومنصور عبدالرزاق واقعاً از خاندانی کهن بوده باشد یا نه، ربطی به گفتگوی ما ندارد. اگر این نام و نشان جعلی هم باشد از نظری که ما داریم به موضوع نگاه می کنیم تفاوتی نمی کند. جعل تاریخ وقتی که جوابگوی نیازی فرهنگی یا اجتماعی باشد خود پدیده ای تاریخی است. «رعایت نسب برای پادشاهان و امرا ضروری بود چنانکه هیچیک از سلاطین و مدعیان سلطنت ایران در قرن سوم و چهارم نبودند که خود را به نوعی به پادشاهان و پهلوانان قدیم نرسانند» (۱۱). بدین ترتیب برای سلطنت در ایران اسلامی این دوره اتصال به ایران پیش از اسلام ضروری بود. بهر حال ابو منصور مردی است از خاندانی قدیمی که می خواهد یادگار شخص او بماند. مردی است که می خواهد در تاریخ بماند. برای این منظور به سخن روی می آورد و «سخن» او (شاهنامه)، تاریخ است. کارنامه و زندگی ملوک عجم از کی نخستین تا یزدگرد شهریار، تاریخ قوم خود او. در آنجا سخن و تاریخ یکی شده بود، در اینجا انسان از راه سخن تاریخی می شود.

کمی بعد مرد بزرگ دیگری از همان سرزمین خراسان کار ابو منصور عبدالرزاق را با مختصر تفاوتی تکرار می کند. منظور خواجه

ابوالفضل بیهقی است که می گوید «غرض من آن است که تاریخ پایهء بنویسم و بنائی بزرگ افراشته گردانم، چنانکه ذکر آن تا آخر روزگار باقی ماند» (۱۲)

اولین نثر های زبان فارسی (همین مقدمه، تاریخ بلعمی، ترجمه قرآن و تفسیر طبری به اضافه رساله ای فقهی از حکیم ابوالقاسم بن محمد سمرقندی متوفی ۴۳۴) در باره تاریخ و دین، دو زمینه ملیت و هویت ماست. به جز این رساله، آن سه اثر بزرگ به دستورامیران و به همت وزیران (دربارو دیوان) به انجام رسید.

مطلب را کوتاه کنیم اگر به تاریخ های دست اولی مثل تاریخ سیستان و تاریخ بخارا و جز این ها مراجعه کنیم و رفتار عرب های فاتح مخصوصاً در خراسان و ماوراءالنهر برای مسلمان کردن مردم، گردآوری خراج و شیوه های حکومت آنها را ببینیم بیداری حس ملی را که اینهمه از آن صحبت کردیم، بهتر می توانیم حس کنیم. در بیداری این حس قوم فاتح نقشی اساسی داشت.

اینها همه درست، یا به فرض درست بودن، تازه طرحی که از روحیه ملی و فرهنگی آن دوره ترسیم کرده ایم آنهم با چند خط ساده، یک جانبه و ناقص است و در بهترین حالت فقط گوشه ای مبهم از حقیقت نشان داده شده، حس یا حتی آگاهی ملی فقط یکی از عوامل بسیار متنوع پیدا و ناپیدای تاریخ است. اگر فرضاً از گوشه دیگری نظری سطحی و گذرا بیندازیم می بینیم چطور عاملهای دیگر گاه حتی در جهت عکس آنچه گفته شد کار و اثر می کردند و از این کلاف پیچیده و درهم تنیده جریانی که اسمش را تاریخ ایران در قرنهای معین می گذاریم به

وجود می آمده. در قرن های سوم و چهارم ضعف خلافت بغداد شروع می شود. در تمام امپراطوری حکومت های محلی زیادی خود را از قید خلافت بغداد آزاد می کنند که در ایران طاهریان، سامانیان و صفاریان از آن جمله اند. هم زمان یا اندکی پس از آن باید از آل زیار، آل بویه و علویان طبرستان هم اسم برد. این خاندانها با وجود مخالفت با خلیفه اغلب با هم و در نتیجه بنفع خلافت بغداد درجنگند، بر سر قلمرو حکومت و قدرت پادشاهی. مثلا اسمعیل سامانی با محمد بن زید که در طبرستان به ضد عباسیان قیام کرده بود جنگید. او از طرفی دشمن خلیفه را از بین می برد و از طرف دیگر علی رغم خلیفه تا ری و قزوین پیش می آمد. مثالهایی از این نوع کم نیست. در رابطه با خلافت بغداد- بر خلاف آنچه که میان یعقوب و خلیفه گذشت، همیشه به قول بیهقی، کار يك رویه نبود. اسد(پسر سامان خدات، سر دودمان سامانیان)، چهار پسر داشت. مأمون، هر چهار نفرشان را حکومت و امارت داد، سمرقند، فرغانه، چاچ و هرات را به ترتیب به نوح، احمد، یحیی و الیاس داد. اگر اشتباه نباشد در ۲۰۴ آغاز قرن سوم. آنها از جانب عباسیان حکومت می کردند، هر چند در عین حال نخستین ایرانیانی بودند که بر ایرانیان پادشاهی کردند، ولی از طرف دیگر جانبداری مأمون از سامانیان و بزرگان خراسان(علویان و ولیعهدی امام رضا) هم بی ارتباط به اختلاف و کشمکش مأمون و برادرش امین بر سر خلافت و نقش قاطع سپاهیان خراسانی در این میان نبود.

این حاشیه مختصر گفته شد تا یکبار دیگر توجه کنیم که راههای تاریخ چقدر پر پیچ و خم و در هم دونده است و سر یکی دورشته را به دست آوردن و بی تأمل داوری کردن همیشه گمراه کننده است.

توضیحات فصل اول

- ۱- برای اطلاع از این تاریخها رجوع شود به : آذیت ، اندیشه های میروز آقاخان کرمانی ، انتشارات پیام ، ۳۵۷ ، ص ۱۵۴ .
 - ۲- فریدون آدمیت ، همان ، ص ۵۵ .
 - ۳- صفا ، گنجینه سخن ، جلد اول .
 - ۴- گلذیهر ، درس هائی در باره اسلام ، ترجمه دکتر علینقی منزوی ، انتشارات کمانگیر ، تهران ، ۱۳۵۷ ، ص ۱۰۱ .
 - ۵- نگاه کنید به : صفا ، تاریخ ادبیات در ایران ، چاپ پنجم ، جلد اول ، ص ۱۴۶ .
 - ۶- بعنوان نمونه برای اطلاع در باره شاهان و شاهزادگان « شاعر » و شاعر نما در دودمان های مغول ، تیموری ، ازبک ، مظفری ، ترکمان های آق قویونلو و نیز صفویه می توان نگاه کرد به : ذبیح اله صفا ، تاریخ ادبیات در ایران ، انتشارات فردوسی ، تهران ، ۱۳۶۳ ، جلد چهارم ، ص ۱۲۹ و ۱۳۰ .
 - ۷- تفسیر ابوالفتوح ، چاپ ۱۳۱۴ ، ج ۴ ، ص ۴۱۷ ۴۱۸ .
 - ۸- ناصر خسرو خطاب به شاعر در باری می گوید :
اگر شاعری را تو پیشه گرفتی
یکی نیز بگرفت خنیا گری را
تو بر پائی آنجا که مطرب نشیند
سزد گر ببری زبان جری را
- می دانیم که انوری گدائی را طبیعت شاعر می دانست و سیاحی که در زمان صفویه به ایران آمده می نویسد «برای اینکه در ضیافت ها بیشتر

اسباب سرور و نشاط فراهم شود شاه به رقاصان، خوانندگان زن، دلکها، نقالها، نمایش دهندگان، شعرا، سخنوران، کشتی گیرها و غیره حقوق می دهد. اما در باره اینک این مردمان از چه قماش هستند بهتر است در اینجا بیشتر به بحث پردازیم. (سفر نامه کمپفر ترجمه کیکاوس جهاننداری. شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۰ ص ۱۰۷).

۹- ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمائی، انتشارات توس، ۱۳۵۶، ص ۵.

۱۰- هزاره فردوسی- مقدمه قدیم شاهنامه تصحیح محمد قزوینی- وزارت فرهنگ، ۱۳۲۲.

۱۱- صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۲۱۸.

۱۲- تاریخ بیهقی، به اهتمام دکتر غنی و دکتر فیاض، انتشارات گام، ص ۹۶.

فصل دوم

اهل دیوان و نثر فارسی

در صحبت از ملیت، زبان و تاریخ طبعاً از نخستین نثر های فارسی گفتگو به میان آمد. اکنون می توان به این موضوع پرداخت که اهل دربار و دیوان بیشتر به چه زمینه هائی از نثر توجه داشتند، زمینه هائی که یا خود می نوشتند، یا وابستگان شان، خواه به صرافت طبع و خواه به ترغیب و تشویق و با هر قصد و غرضی. نثر اهل دیوان را، (منظور از «اهل دیوان» فقط کسانی نیست که در دربار یا دستگاه حکومت مقامی، شغلی، یا وظیفه ای داشتند، بلکه همچنین کسانی است که از راه نوعی پیوند، مستقیم و نا مستقیم، مدام یا موقت با دستگاه دولت سرو کار داشتند، می توانستند بنویسند و این دستگاه «خریدار» محصول کار و حرفه آنها بود، از منجم و ریاضی دان گرفته تا طبیب و جغرافیادان و دبیر و مورخ)، باری، نثر اهل دیوان را به طور کلی می توان به چند مقوله تاریخ، رسالات «اجتماعی-آموزشی» علم (نجوم، پزشکی، داروشناسی و...)، جغرافیا، نامه نگاری دیوانی، فلسفه و اخلاق (وسیاست مدن) و اخوانیات تقسیم کرد. ما در اینجا به طور کلی خیلی خلاصه فقط از دو مقوله اول آن هم فقط از دیدگاهی معین صحبت

خواهیم کرد، به دلایل مختلف. اول و مهمتر از همه اینکه در رساله ای کوتاه نمی شود در باره هزار سال نثر چیزی گفت هرچند به اختصار، دوم اینکه مقولات دیگر بیشتر نثر فنی است، از نظر مطالعه در اصطلاحات و ترکیب های لغوی و به طور کلی لغت شناسی، تاریخ علم، تحول نثر، فرهنگ و جامعه شناسی و غیره جالب توجه است ولی رابطه نثر (زبان) با ملیت که مورد نظر ماست در اینجا نا مستقیم و در درجه دوم اهمیت است. دیگر اینکه خوانندگان «نثر فنی» گروهی از خواص و اهل فن بودند و این نثر نمی توانست نقش «اجتماعی-سیاسی» وسیع داشته باشد و غیره و غیره... از طرف دیگر بعضی از این مقولات مثل نامه نگاری درباری و دیوانی (نثر منشیانه، دبیران) نه تنها به طور کلی و اساساً در تکامل نثر فارسی (که همچنین موضوع توجه ماست) مؤثر نبودند، بلکه به عللی که جای ذکرش نیست و بیشتر به خصلت سیاسی و آداب در بار های ما مربوط می شد پس از مدت کوتاهی در انحطاط و فساد نثر نقش عمده داشتند. بهر حال با وجود اهمیت فوق العاده نثر فلسفی و نیز نثر علمی و آثار بزرگانی چون بوعلی و ابوریحان و خواجه نصیر و قطب الدین شیرازی و بابا افضل و دیگران، ناچار فقط می پردازیم به تاریخ و رسالات اجتماعی آموزشی. در تاریخ هم توجهمان بیشتر به استنباط از تاریخ است نه کیفیت نثر تاریخ که البته محتاج بحث و بررسی فنی طولانی است و همچنین توجهی می کنیم به رابطه مورخ و دربار.

استنباط مورخان ما از تاریخ نویسی

و اما در باب تاریخ: ما در دوره اول دو نوع تاریخ داشتیم از طرفی شاهنامه ها و از طرف دیگر تاریخ های متعارف مثل تاریخ بلعمی تاریخ سیستان یا مجمل التواریخ و تاریخ بیهقی و غیره. می توان تصور کرد که وجود دو نوع تاریخ نشان دو استنباط متفاوت از تاریخ و دو نقش مختلف فرهنگی و سیاسی است که انجام دادن آن را از تاریخ توقع داشتیم.

در باره شاهنامه ها قبلاً هرچه به نظر می رسید گفته شد. اکنون فقط دو نکته را اضافه می کنیم. جز هزار بیت دقیقی و شاهنامه فردوسی متأسفانه شاهنامه های نخستین همه از بین رفته است. ولی از همین گنجینه باز مانده بر می آید که در آن دوره شاهنامه یا دقیق تر بگوئیم تاریخ «اساطیری-حماسی» ایران (خواه شفاهی و خواه کتبی) از جمله نگهدارندهء خاطرهء قومی ما بود. گذشتهء معنوی و مشترك، فرهنگ تاریخی هر قوم مایه پیوند افراد آن به یکدیگر است، آنها را از صورت آحاد جدا از هم در می آورد و بدل به اجزاء و اعضاء يك كل واحد می کند. شاهنامه ها برای ما کار این فرهنگ گذشته و در عین حال زنده را می کرد. خاطره ها و یادگار های قوم ایرانی را که در عین حال سرچشمهء عواطف مشترك هم هست در خود نگه می داشت. قوم بی خاطره مثل آدم بی حافظه است. این شاهنامه ها نمی گذاشتند ما مثل پیر مردهای بی سابقه، مثل آدم های از زیر بتهء درآمده، بین گذشته و آینده حاج و واج بمانیم، ما را در مکانی از زمان جا می دادند. تاریخهای متعارف، بلعمی یا دیگران هرچند از ملوك عجم صحبت می کردند ولی بر داشت و وظیفه

اولیه آنها چیز دیگری بود.

تا آنجا که از روی شاهنامه فردوسی، بیهقی، مقدمه قدیم یا گرشاسب نامه و حماسه های باز مانده ای مثل ایاتکار زریران و کارنامه اردشیر پاپکان و غیره می توان قضاوت کرد، این تاریخها (مثل شاهنامه) به سهم خود جهان بینی قوم ایرانی را در خود داشتند. نه فقط در بخش اساطیری و در داستان های بزرگ پهلوانی بلکه حتی در سرگذشت پادشاهان ساسانی، در نطق های تاجگذاری و بزم و رزم آنها، تصور از خوب و بد و دنیا و آخرت، استنباط از خدا و انسان، آئین کشور داری و روابط اجتماعی و چیزهای فراوان دیگر را می توان دید. جهان بینی قوم در تاریخی که طی صد ها سال از دوران پیش از تاریخ ساخته و پرورده شد، جای گرفت و نقش بست. این دو نکته را از هم جدا کردیم تا منظور را بتوانیم توضیح بدهیم و گرنه در اساس هر دو یک چیزند و خاطره و جهان بینی قوم در پایه و بن به هم می رسند

حال برویم به سراغ تاریخهای متعارف و استنباط و دریافت آنها از تاریخ نویسی. اولین چیزی که به ذهن خطور می کند این است که بعد از اسلام تا اوان مشروطیت مورخین ما در بعضی استنباط ها و دریافتهای کلی شریک بودند. تاکید می شود که منظور فقط بعضی دریافتهای کلی است.

برداشت دینی از تاریخ

مثلا در این دوره بر داشت مورخین از تاریخ، از زندگی اجتماعات بشری دینی است. خدا جهان را طی چند روز آفرید با آفرینش

جهان زمان و به دنبال آن «تاریخ» آغاز می شود. دنیا پس از این که آفریده شد سرنوشتی دارد که باید با قیامت به انجام برسد. قیامت پایان تاریخ است. اجتماعات بشری هم در این منظومه کلی هستی جای دارند. آدم چون اشرف مخلوقات است به مناسبت ایمان و اعمالش ممکن است سرنوشتی برتر از فرشته یا پست تر از دیو داشته باشد اما بهر حال سرگذشت او جدا از سرگذشت عالم نیست و اراده الهی بر همه احوال و ایام او جاری است. نمونه دیگری بیاوریم، تولد و مرگ هرکس، یعنی اول و آخر، یعنی تاریخ زندگیش از پیش معلوم و محتوم است. برای اجتماعات بشری هم که احتمالاً مجموعه عددی افراد تصور می شد، استنباطی شبیه به همین وجود داشت. به این ترتیب نیروی محرك تاریخ، آنچه که اجتماع را متحول می کند در داخل خود اجتماع نیست، بلکه از عالم بالا و مطابق با مشیت الهی است. در ضمن توجه شود که صحبت بر سر تحول، از حالی به حالی شدن است نه تکامل (از مرحله ای به مرحله برتر و فرا تر رفتن) چون اندیشه تکامل تاریخی مربوط به دوره های بعد تر است و ربطی به زمان مورد نظر ما ندارد.

خواجه ابوالفضل بیهقی در این باره می گوید: «تا ایزد عز ذکره آدم را بیافریده است تقدیر چنان کرده است که ملك را انتقال می افتد ازین امت بدان امت و از این گروه بدان گروه، بزرگ ترین گواهی بر این چه می گویم کلام آفریدگار است جَلَّ جلاله و تقدست اسمائه که گفته است قل اللهم ما لك الملك تؤتی الملك من تشاء و تنزع الملك ممن تشاء و تعز من تشاء و تذل من تشاء بيدك الخير انك على كل شیئی قدير. پس ببايد دانست که برکشیدن تقدیر ایزد عز ذکره پیراهن ملك از گروهی و پوشانیدن در گروه دیگر اندر آن حکمت است ایزدی و مصلحت عام مر

خلق روی زمین را که درك مردمان از دریافتن آن عاجز مانده است و کس را نرسد که اندیشه کند که این چراست تا بگفتار (چه) رسد» (۱)

اینها را بیهقی در خطبه تاریخ مسعودی، در آنجا که می خواهد کلیات و اصول نظر خود را در باره تاریخ بیان کند، آورده است، کما اینکه از دو سر مشق و نمونه تاریخی خود نیز در همین جا صحبت می کند: از اسکندر و اردشیر، یکی پادشاه روم و دیگری پادشاه ایران، هر دو بنیانگذار دو پادشاهی بزرگ، هر دو «تاریخساز» و می دانیم که ابوالفضل بیهقی تاریخ دنیوی می نویسد، نه مقدس، تاریخ ملوک نه رسل،. بنا بر این دو نمونه خود را از میان پادشاهان انتخاب می کند، نه از میان پیغمبران.

مشیت الهی در تاریخ

باری حرکت تاریخ بنا بر اراده (مشیت) خداست. هیچ برگی از درخت نمی افتد، مگر به خواست او. اما مشیت الهی دانسته نیست. انسان نمی تواند از آن سر در بیاورد. بنا بر این عمدتاً و در کلیات تاریخ امر عقلی نیست، بدین معنا که شعور انسان آن را ایجاد نکرده و در تحول آن نقش اساسی و کلی ندارد. چون انسان علت تاریخ نیست، بلکه وسیله فعلیت یافتن مشیت الهی است. جوردیگری بگوئیم، تاریخ امری «داده شده» است مقدر از عالم بالا. به این اعتبار در نظر مورخ سرگذشت اجتماعی انسان همان تقدیر افراد و اجتماعات است، تقدیری که انسان خود در ساختن شالوده و استخوان بندی، در ترسیم خطوط کلی آن دست ندارد و چون ناشی از مشیت الهی و چون غیر عقلانی است در نتیجه به

بسیاری مسائل بر می خوریم که جزء تاریخ هستند، پذیرفته شده اند ولی با معیار های عقل نمی توان توجیهشان کرد (گاه خود نویسندگان نیز به آن توجه داشتند و یاد آور می شدند). بیشتر تاریخها از هبوط آدم شروع می شد و به پادشاه وقت یا دوره نویسنده می رسید. معمولاً رسم بر این بود که تاریخ از همان جایی شروع شود که اساطیر یا قصص شروع می شد. اساطیر جزئی از تاریخ بود و بدون چون و چرا (که کار عقل است) پذیرفته می شد، چون انتقاد عقلی، به معنای امروزی کلمه در تاریخ راه نداشت. به این ترتیب داستان اصحاب کهف، عاد و ثمود، قصه یوسف و زلیخا، قصص قرآن به طور کلی، نه تنها قسمتی از تاریخ بشری بلکه از با معنا ترین قسمتهای آن و بخصوص سر مشق تاریخ نویسی بود. در این میان مورخین ایرانی مثل بلعمی یا نویسنده گمنام مجمل التواریخ و دیگران که هم ایرانی و هم مسلمان بودند، سعی کردند نوعی سازگاری میان تاریخ اساطیری قوم خود و قصص قرآن به وجود آورند. در نتیجه زرتشت را با ابراهیم یکی دانسته اند و جمشید را با سلیمان مطابق کرده اند، یا مثلاً مقایسهء داستان «ورجم کرد» با طوفان نوح و برابر دانستن کیومرث و آدم یا به قول بلعمی «مشی و مشیانه» گبران که اسلا میان آدم و حوا خوانند».

تاریخ متعارف ما با ترجمهء تاریخ طبری شروع می شود. اتفاقاً عنوان اصلی کتاب به عربی، با معنی و معرف مقصود نویسنده است: تاریخ الرسل و الملوك که تاریخ رسولانش از آدم است تا خاتم الانبیاء و در تاریخ ملوك به پادشاهان ایران نظر دارد. این اثر هم مثل ترجمه و تفسیر قرآن به دستور ابوصالح منصور بن نوح سامانی و بوسیله محمد بن محمد بن عبدالله البلعمی، وزیر خراسان به انجام می رسد. هر دو کتاب اصلی را

عالمی ایرانی به عربی نوشته و ایرانیان دیگری آنها را به فارسی برگردانده اند اما تاریخ بلعمی تنها ترجمه نیست، ترجمه و تکمله است، چیز هائی بر آن افزوده و آنرا تکمیل کرده اند. بهمین سبب هم بیشتر به تاریخ بلعمی معروف است. باری، بلعمی در مقدمه آورده است که: «چون اندر وی نگاه کردم و بدیدم اندر وی علمهای بسیار و حجتها و آیت های قرآن و شعرهای نیکو و اندر وی فایده ها دیدم بسیار، رنج بردم و جهد و ستم بر خویشان نهادم و این را پارسی گردانیدم به نیروی ایزد عز و جل.

و ما خواستیم که تاریخ روزگار عالم اندر آنچه هر کسی گفته است از اهل نجوم و از اهل هر گروهی که تاریخ گفته اند، از گبر و ترسا و جهود و مسلمان، هر گروهی آنچه گفته اند یاد کنیم اندر این کتاب به توفیق ایزد عز و جل، از روزگار آدم تا گاه رستخیز چند بود و این اندر کتاب پسر جریر نیافتیم. و باز نمودیم تا هر که اندر وی نگرد زود یابد و بر وی آسان شود انشاء الله تعالی وحده العزیز». (۲)

این تاریخ عالم با تکیه و استشهاد به آیات قرآنی ثابت می شود. مورخ از آفرینش عالم و آدم شروع می کند و نه فقط به راهنمایی قرآن به پیش می آید و سیر تاریخ را بیان می کند، بلکه آیات کتاب خدا که جا بجا می آید ضامن صحت مطالب و درستی اثر است، نه گردآوری، بررسی و سنجش مدارک و چیزهای دیگر که اساس تاریخ نویسی امروز است. به مناسبت تفاوت در مفهوم تاریخ، روش تاریخ نویسی هم به کلی متفاوت بود. این آیات مثل حلقه های زنجیر، حوادث و رویداد های دوران کهن را به هم می بندند.

تاریخ، تاریخ عالم است

تاریخ، تاریخ عالم است فقط سر گذشت انسان اجتماعی نیست. چون خلق عالم و آدم کمابیش همزمان و با هم است و اساساً عالم برای آدم، اشرف مخلوقات آفریده شده. وقتی که تاریخ، تاریخ عالم و آدم باشد قول منجم هم مثل سخن مورخ اعتبار پیدا می کند. در حقیقت مورخ در اینجا می خواهد شرح عمر عالم را ثبت کند «از روزگار آدم تا گاه رستخیز» از آفرینش تا قیامت. و چون آن را در گفته طبری نمی یابد، در زیر عنوان «باز نمودن روزگار عالم از هر قول که چند است و چون خواهد بود» به سراغ «مدارک» دیگر می رود، به سراغ گفته های ارسطاطالیس و بقراط و افلاطون و استادان دیگر. و پس از نقل قول آنان در باره آغاز و پایان کار جهان، نویسنده مترجم (یعنی بلعمی نه طبری)، خود مطالبی از اساطیر ایران می آورد، نظر ابن مقفع در «شاهنامه بزرگ» قول محمد بن الجهم البرمکی، زادویه بن شاهویه، بهرام مهران اصفهانی، نامه ساسانیان و نامه شاهان پارس و فرخان مویدان موید یزدگرد و دانایان دیگر را می آورد تا عمر عالم را از اول تا آخر بگوید.

از این که بگذریم در همین چند سطری که از مقدمه کتاب آوردیم اهمیت اولیه از آن گبری و مسلمانی است، نه ایرانی و عرب بودن همان مطلبی که در ضمن بحث از هویت گفتیم. اما همین که نویسنده مسلمان، با وجود قرآن، گفته دیگران و به خصوص به تأکید گفته گبران را می آورد و در آنها دانش و خرد و فایده می بیند نشان آنست که توجه به اقوام و ملت هائی که به دین های دیگر بوده اند بر انگیزته و بیدار شده، مردمی دیگر (واز جمله مجوسان) در تاریخ عالم چیزها

گفته اند که مثل گفته های مسلمانان در آن فایده هاست. تاریخ اقوام دیگر (ایرانیان) هم به حساب می آید و به چیزی می ارزد. در این مورد جلوتر نمی رویم، محض احتیاط و از ترس تعبیر نا موجه و تفسیر به رأی.

باری، نویسنده همین کاری را که گفته می کند: «تاریخ» گبران و مسلمانان باهم می آیند و به موازات پیش می روند. اول از گبران شروع می کند و پس از شرح کوتاهی به تاریخ اسلامی می پردازد: آفرینش آسمان و ماه و ستارگان و زمین، شیطان و آدم و غیره، بهشت، هبوط آدم، سر اندیب و سر گذشت هابیل و قابیل طوری است که انگار دارد قصص قرآن را مطابق ترتیب زمانی تنظیم و تدوین می کند. بعد مجدداً بر می گردد به عقاید مجوس در باب آفرینش عالم و آدم: کیومرث و هوشنگ، دیوان و جمشید ضحاک و پیشدادیان، همچنین تا آخر اساطیر دو قوم شانه به شانه پیش می روند. به این ترتیب شخصیت‌های «تاریخی» (و تلویحاً معتقدات) ایرانیان پیش از اسلام در میان مسلمانان حق اهلیت و اجازه اقامت پیدا می کند (۳)

در مقابل شاهنامه ها که فقط به «تاریخ» ایران می پرداختند تاریخ های متعارف از بلعمی گرفته تا گردیزی و مجمل التواریخ و دیگران تاریخ دو قوم ایران و عرب را به موازات هم بیان می کنند. گذشتهء دو قوم را با هم سازگار و هماهنگ می کنند تا یکی (اساطیر ایران) به مقام قدسی دیگری (قصص قرآن) نزدیک شود یا دست کم گذشتهء یکی (ایرانیان) مثل مال دیگری (اعراب) پذیرفته شود و حق اهلیت پیدا کند. برای نمونه بد نیست یاد آوری شود که مثلاً در زین

الاکبار گردیزی (قرن پنجم) تاریخ از طهمورث و جمشید شروع می شود و بعد از کیانیان و ملوک طوایف (اشکانیان)، طبقه چهارم ملوک ساسانیان و بعد اکاسره می آیند و باب ششم در جدول تواریخ خلفا و ملوک اسلام است. مجمل التواریخ و القصص (قرن ششم) چنین ترتیبی دارد: تاریخ پیغمبران- تاریخ بعضی پادشاهان عجم- تاریخ پادشاهان روم- تاریخ ملوک عرب و اسلاف پیغامبر. اشاره ای هم به فارسنامه ابن بلخی بکنیم تا نمونه ای از کتابهای به اصطلاح «کوچک» تاریخ یا جغرافیای محلی آورده باشیم: پیشدادیان، کیانیان- اشغانیان- ساسانیان.

در ضمن بد نیست بدانیم که منبع بیشتر این تاریخ ها، آثار بزرگانی چون طبری و مسعودی و حمزه اصفهانی و چند تن دیگر است: مورخانی که تاریخ ایران و عرب، مجوس و اسلام را به عربی نوشته اند و کار این نویسندگان- به قصد یا بدون قصد- در برابر واقعیت موجود و «همزیستی» دو قوم عرب و عجم دارای معنای هوشمندانه ایست. (۴)

به هر حال بر گردیم به تاریخ های فارسی. نقش فرهنگی و اجتماعی این تاریخ ها مثل شاهنامه ها فقط به کنجکاری و شناختن گذشته محدود نمی شد و یا تاریخ نگاری و حتی جعل تاریخ (آن طور که در مورد نسب سازی بعضی سلسله ها دیدیم) فقط وسیله ای برای رسیدن به هدفهای سیاسی و اجتماعی نبود. بیشتر از این، گذشته شالوده و بنیانی بود که روی آن بایستند، ماوای خود را در زمان (یعنی جایگاه خود را در «زمان حال») پیدا کنند تا بدانند در کجای روزگارند، به قول خودشان «روزگار عالم» به عبارت دیگر شناخت تاریخ حتی مربوط می شود به پیدا کردن منزلگاه خود در جهان.

از طرف دیگر این تاریخها گذشتهء دو قوم را آشتی می دادند تا برابری و «همزیستی» آنها ممکن شود و فعلیت یابد. این دسته از مورخان ترجمان حسیات ملی قوم مغلوبی هستند که دین قوم غالب را می پذیرد ولی دولتش را نمی پذیرد. از قبول برتری سیاسی و نژادیش سر باز می زند و حاضر نیست در شمار موالی باشد (آگاه بودن یا نبودن به این امر به دلائلی خارج از ظرفیت این بحث، اهمیت اولیه و تعیین کننده ندارد). باری اگر نقش شاهنامه ها بر انگیختن حس ملی از راه بیدار کردن خاطرهء قومی است، نقش تاریخ های متعارف آشتی امر ملی با امر دینی است، کوششی است در راه سازگاری با واقعیت زمان و جستجوی راهی بینابین: ایرانی ماندن و مسلمان بودن، شبیه کاری که سامانیان در زمینهء سیاست و حکومت کردند. شاید بشود گفت باز تابی از همان روحیه و برداشت است در زمینه فرهنگ. این تاریخ ها و شاهنامه ها هر دو در مورد تاریخ ایران از منابع و موارد مشابهی بهره برداری می کنند اما هر کدام با هدف و نتیجه ای متفاوت.

سر مشق تاریخ نویسی

همچنانکه گفتیم قصص قرآن سر مشق و نمونهء اعلای تاریخ نویسی بود چون که بهترین پند از حکمت کار خدا در قرآن گرفته می شود. مشیت پروردگار برای بشر فهمیدنی نیست اما در عوض هیچ کار خدا هم بی حکمتی نیست. او کار عبث و بیهوده نمی کند. از طرف دیگر خدا پیغمبران و راهنمایانی فرستاده و همچنین عقل را در بشر به ودیعه نهاده. پس هرکس می تواند و باید به سهم خود از حکمت کار خدا پند

بگیرد و راه و چاه را تمیز بدهد. توقع خالق هم از مخلوق همین است که گوشزد می کند «فاعتبرو یا اولی الابصار».

فرق است میان مشیت خدا و حکمت کار او. مشیت جاری می شود برای حکمتی که در آنست. در حقیقت یکی در حکم علت است و یکی در حکم معلول، نتیجه یا غایت. هر چند که کار خدا علت و معلول پذیر نیست. اراده و انجام آن همزمان و یکی است. «کن فیکون». ترتیب زمانی علت و معلول مال بشر مخلوق است. اگر قیاس می کنیم از اجبار و برای بیان مطلب است و گرنه از جهتی دیگر مقایسه کار خالق و مخلوق قیاس مع الفارق است. به هر حال زیاد دور نشویم. اراده خداوند جاری می شود برای حکمتی که در آنست. بشر باید از راهنمایی فرستادگان (پیغمبران)، و حکمت خدا که در اجتماع بشری (در تاریخ) به ظهور می رسد عبرت بگیرد. اگر به فهم انگیزه (مشیت) راه ندارد، ولی نتیجه را می تواند درک کند و راه رستگاری را بیابد. از این نظر قصص قرآن سر مشق تاریخ نویسی است. در چنین حالی هدف از تاریخ نویسی بیان مشیت الهی، شرح تقدیر و سرنوشت اقوام است تا از گذشتگان عبرت بگیرند و عبرت گرفتن یعنی در یافتن حکمت کار خدا به قدر توانائی و به قدر سعادت خود و در نتیجه سازگار شدن، هماهنگی با مشیت الهی (به زبان دیگر ایمان و عمل به دین).

قصص قرآن در حقیقت تذکر است، یاد آوری است: ای مؤمنان بدانید افراد یا اقوامی که کفر ورزیدند، خواست خدا را ندیده گرفتند و به دلخواه خود رفتند، نابود شدند. می گوئید نه سرگذشت فرعون و نمرود و قارون یا عاد و ثمود و بت پرستان و دیگران را بشنوید. در مقابل، آنهایی

که مطیع اراده الهی بودند، در عذاب و بلا خدا را فراموش نکردند عاقبت رستگار شدند. مثل ابراهیم، یعقوب، یوسف، مریم عذرا و دیگران.

پسر نوح با بدان بنشست
 خاندان نبوتش گسم شد
 سگ اصحاف کهف روزی چند
 پی نیکان گرفت و مردم شد

مورخ دوره اسلامی ما چنین الگوئی را در نظر دارد و همان هدف قرآن را تقلید می کند. در نتیجه مورخ که برای عبرت، برای آموزش راه و رسم زندگی و رستگاری آخرت ملاک و معیاری گویا تر از کتاب دین ندارد، بی اختیار بر می گردد به دین. فلسفه این تاریخ نویسی مذهبی است. یعنی جان و روح عالم پائین در عالم بالا ست و خواست آن عالم است که به این عالم، به آنچه در اینجا می گذرد، به زیر و زبر شدن و فراز و نشیب اقوام معنی می دهد.

در اینجا شاید اشاره ای به ابن خلدون بی فایده نباشد. «مقدمه» معروف او را بحق همه می شناسند. او از مورخان اسلامی نادری است که نقد عقلی و منطقی را در شناخت اخبار و سنجش رویدادهای تاریخی بکار می گیرد تا حقیقت و خرافه را از همدیگر تمیز دهد.

در استنباط ابن خلدون مسئله مهم این است که اجتماع و افراد بشر به علل طبیعی و اقلیمی و فرهنگی و اقتصادی و غیره دگرگون می شوند. نیروی محرك واقعیتهای اجتماعی و پدیده های طبیعی، شرایط اقلیمی، بادیه نشینی و شهر نشینی، آب و هواست و تاثیر آنها در هستی و خلق و خوی اقوام مایه ایجاد تمدن و در نتیجه دیگر شدن راه و رسم زندگی افراد است. تاریخ عرصه تحول اجتماعات است. ولی با این همه در

فصل بیست و پنج جلد اول مقدمه می بینیم که در نهایت، در بهترین حکومت ها کار کشور داری باید با رهنمود های شریعت و در راه نجات آخرت باشد. او نیز مانند دیگر تاریخ نویسان جا بجا برای اثبات استدلال ها و تاکید بر نتیجه گیری ها به آیه های قرآن استناد می کند.

به این ترتیب مورخ موشکاف و سنجیده ای چون او نیز در استنباط از تاریخ و در شیوه نگارش آن بدون سر مشقی نیست. در ضمن خود اسم کتاب او معرف هدف آن است. تاریخ او کتاب «عبرت هاست در سلسله پیوسته رویدادها»: «کتاب العبر و دیوان المبتداء و الخبر فی ایام العرب و العجم والبربر...»

انگیزه های دیگر

اینها که گفتیم بیشتر در زمینه فلسفه تاریخ نویسی بود. پشت سر هر کتاب تاریخ مایه دار و اصیلی، کمابیش چنین فلسفه ای وجود داشت. یا دانسته و یا ندانسته. اینها هدف و غایت نظری و عقیدتی مورخ بود، ولی مورخین برای نوشتن البته انگیزه های دیگر و شاید قوی تر و مؤثرتر هم داشتند، انگیزه های شخصی و اجتماعی مربوط به زندگی عملی و روزانه. وقتی وزیری مثل بلعمی یا خواجه رشیدالدین یا عظاملك جوینی و امثالهم که در مرکز زندگی سیاسی و دولتی زمان خود بودند به امر تاریخ می پردازند، پیداست که به جز عبرت گرفتن و یافتن صراط مستقیم و رستگارشدن هدفهای عملی تر و ملموس تر شخصی و اجتماعی هم دارند که به جایگاه اجتماعی آنها، رابطه شان با دربار و دستگاه دولت و غیره مربوط می شود. مورخان معمولاً یا خود اهل دربار

و دستگاه دولت و غیره بودند، یا به نحوی مستقیم و نامستقیم وابسته به آنها. نظری گذرا و فهرست وار بیفکنیم به مورخان معروف ایلخانان و دوره تیموری.

هندو شاه نخبوانی صاحب تجارب السلف کارگزار دیوان و حاکم کاشان. عبدالله بن فضل اله شیرازی (وصاف الحضرة) صاحب تاریخ و صاف از عاملان دیوان خراج. حمداله مستوفی صاحب تاریخ گزیده از خاندان مستوفیان و دبیران، عامل گردآوری مالیات. شرف الدین علی یزدی صاحب ظفرنامه تیموری مصاحب شاهرخ و پسرش ابراهیم سلطان. کمال الدین عبدالرزاق سمرقندی صاحب مطلع السعدین خدمتگزار شاهرخ و شاهزاده های تیموری. میر خواند صاحب روضه الصفا، مورد حمایت امیر علیشیر نوائی. خواند میرصاحب حبیب السیر، تربیت شده و برکشیده امیر علیشیرنوائی.

اینها چند نمونه است از دوره ای که تاریخ نویسی رواج داشت. موقعیت اجتماعی مورخ، وابستگی شدید او به امرا و حکام، سبب می شد که تاریخ نویسی تحت الشعاع قرار گیرد و دفاع و ستایش اعمال سلاطین مستبد و چاپلوسی و تملق (در آثار بعضی از مورخان جیره خوار دربار) شرافت حرفه ای و ملاحظات اخلاقی مربوط به آن و به طور کلی حقیقت جوئی را از یاد ببرد. در ظفر نامه تیموری آمده است که تیمور چون اصفهان را گرفت، فرمان داد که در تمام شهر اسب و اسلحه هر چه هست به «خدام بهرام انتقام» سپارند. بزرگان و اکابر شهر به حضور رسیدند و «جهت نعل بهای عساکر منصور مال امان قبول کردند» شهر را قسمت کردند و مأمور گماشتند و ظاهراً چنان عرصه را تنگ کردند که مردم

شورش کردند و يك شبه سه هزار نفر را کشتند.

اینک توجه شود به لحن مورخ: «روز دیگر چون کیفیت واقعه به سمع مبارک صاحبقرانی رسانیدند، آتش خشم جهانسوزش... زیانه زدن گرفت و لشکر نصرت شعار را به تسخیر شهر فرمان داد» امرای لشکر مأمور می شوند که هر کدام تعدادی سر بریده جمع کنند. سپاهیان که نمی توانستند به دست خودشان مردم بیدفاع شهر را بکشند، سر بریده می خریدند، تا سهم خودشان را بپردازند. اول سری بیست دینار، بعداً که هرکس حصهء خودش را پرداخته بود و سر زیادی آمده بود قیمت هر سر به نیم دینار رسید. بعد نویسنده اضافه می کند به روایت اقل هفتاد هزار سر در اصفهان بریدند و در جاهای متعدد مناره ها ساختند.

همهء این فجایع را مورخ که جیره خوار پسر تیمور است طوری می نویسد که انکار دارد از کرامات اولیاءالله صحبت می کند. حرفهء چنین مورخی تاریخ نویسی نیست، تملق است که بی آن «اموراتش» نمیگذرد. در دوره های دیگر هم نمونه هایی از این نوع کمابیش پیدا می شود. لحن مجمل التواریخ در فتح ری به دست محمود، کشتن بزرگان دیلم و مردم دیگر و دارزدن آنها و سوختن پنجاه خروار کتب رافضیان و باطنیان خالی از تحسین و تمجید نیست.

باید توجه داشت مورخی که در حکومت خود سرانه و دلخواه تیمور و محمود و دیگران به سر می برد و اگر طعم «استبداد آسیائی» آنها را نچشیده باشد لا اقل از دور دستی بر آتش دارد، در ضمن معتقد است که «قل اللهم مالك الملك تؤتی الملك من تشاء و تنزع الملك ممن تشاء و تعز من تشاء و تذل من تشاء بيدك الخير انك على كل

شیشی قدیر» (۵)

شاه پهماسب اول در تذکره، شرح حال خودش اینطور آورده:

ای به کوشش فتاده در پی بخت
بخت و دولت به کار دانی نیست
هر کرا جاه و مال و حشمت هست
جز به تا بید آسمانی نیست

پادشاه است، خود را اولوالامر و سلطنتش را ناشی از تایید آسمانی می داند و بر این اساس اعمال خودش را توجیه می کند. مثل صاحب ظفرنامه و آن کارهای عجایب تیمور. در حمله مغول خیلی ها می گفتند که مسلمین به غضب الهی گرفتار شدند. آن حادثه هولناک و «بی منطق» را جور دیگری نمی توانستند توجیه کنند. به هر حال در چنین دوره هائی کمتر مورخی در بند هدفهای اخلاقی و مسائل نظری است. تاریخ نویسی کسب و کاری دیوانی است برای جیفهء دنیائی. اما از آنجا که مورخ در فضای فرهنگ اسلامی به سر می برد، آن «فلسفه»، آن برداشت مذهبی که گفتیم خواه ناخواه در اثرش راه می یابد. منتها در دوران های انحطاط اجتماعی و اخلاقی همان «فلسفه» در دست مورخان مغرض و متملق (که متأسفانه کم هم نبوده و نیستند)، بدل به وسیله ای می شود برای توجیه و حتی ستایش هر کشتار و ستمی.

تاریخ و اخلاق

پس از این یاد آوری «اخلاقی» اشاره ای بکنیم به موضوعی دیگر، به موضوع اخلاق و ارزشدآوری در تاریخ. اگر تاریخ برای عبرت

خوانندگان نوشته می شود، پس باید خوبی را پذیرفت و بدی را طرد کرد. موضوع خوب و بد (اخلاق) پیش می آید. این تاریخها «اخلاقی» هستند به این معنی که يك نوع اخلاق، نوعی تذکر در آنها مستتر است. دید و ادراک مورخ از دنیا دینی و در نتیجه اخلاقی است. بنابراین حتی وقتی که توجه و قصد نداشته باشد عملاً از نوشته او نتایج اخلاقی تراوش می کند، چون تاریخ می خواهد چیزی را، رفتار، روش زندگی درست را بیاموزد، تا حد اقل خواننده را از راه نادرست، از خسر الدنیا و الآخره شدن بر حذر دارد. دیگر اینجا درجه بندی و ریز و درشت ندارد. در تکوین و بافت تقریباً همه تاریخهای ما، در باطن فکر، اخلاق وجود دارد، منتها در هر دوره ای اخلاقی که به شرایط فرهنگی و غیر فرهنگی آن دوره مربوط می شود. شاید بهتر باشد مثالی بزنیم. اخلاق ناسخ التواریخ سپهر با مال تاریخ بیهقی فرق دارد. خود همین اسم را ببینید چقدر پر مدعا است تاریخی که با وجود آن احتیاجی به تاریخ های دیگر نیست، چون ناسخ آنهاست. ما شاء الله هیچ نشانی از تواضع اهل حقیقت در آن نیست. خود کتاب هم خیلی وسواس حقیقت ندارد. برای همین در باره قتل امیر کبیر چیز هائی نوشته که مربوط به رضایت خاطر قاتلان است، نه حقیقت. بیهقی قتل حسنک را می نویسد و مورخ الدوله سپهر قتل امیر کبیر را، حادثه ای کمابیش مشابه ولی تفاوت، همان تفاوت «میان ماه من تا ماه گردون» است. تمایز عظیم اخلاقی دو نویسنده در بیان این دو واقعه خوب پیداست.

سرایت اخلاق در تاریخ هم خود آگاه است و هم نا خود آگاه. نتیجه گیری اخلاقی، راهنمایی و جا به جا نشان دادن راه و چاه به خواننده، کاری

است که مورخ خود را در انجام دادن آن مجاز می‌داند. درست به خلاف قرن ۱۹ به بعد که تاریخ نویسی در بین غربیها تغییر کرد. مطالعه داده ها، اسناد و امر واقع، فارغ از هرگونه ارزشداوری، «جداماندن» مورخ از تاریخی که می‌نویسد، روشی که در مطالعه طبیعت و علوم تجربی به کار می‌رفت، روش برون‌ذهنی (Objectif)، در تاریخ نویسی هم معمول شد. روشی که ما نیز بعداً از آن پیروی کردیم. پیداست که در این برداشت از تاریخ و در این روش تاریخ نویسی، جایی برای ابراز عقیده، درس زندگی و تعلیم اخلاق یا ابراز احساسات باقی نمی‌ماند. امروز این عملیات در تاریخ نویسی بد است ارزش علمی اثر را از بین می‌برد. اما در گذشته به همان علت‌هایی که گفتیم، مورخ هیچ ابائی نداشت و گاه اصرار داشت در زمینه‌هایی که لازم می‌دانست، در دین یا اخلاق، نظر شخصی خود را ابراز کند. و چون نویسندگان این نظرهای شخصی را نتیجه و ماحصل تاریخ، غایت و فایده ذکر وقایع و رویدادها می‌دانست، گاه رویدادها مقدمه بودند برای رسیدن به این ذی‌المقدمه، بنا بر این اتفاق می‌افتاد که اظهار نظر، برایش اهمیتی بیشتر از «دقت علمی» و ثبت و ضبط وقایع داشته باشد. البته برای مورخان بزرگ ما، برای بلعمی و بیهقی، یا خواجه رشیدالدین و دیگران، دقت در ثبت وقایع، صداقت و وفاداری به حقیقت امر اساسی است، حتی وقتی که هدف مورخ عبرت‌آموزی از وقایع باشد. چون اینها مقدمه آن‌پند و حکمت تاریخ است و از مقدمات درهم ریخته و پریشان نمی‌توان به نتیجه درست رسید. اما در هر حال توجه به وقایع اگر به کشف حکمتی که در آنها نهفته بود منجر نمی‌شد مثل علم بی‌عمل ناقص و ناقم بود.

نوجه به جلوہء بیرونی

چون به اصطلاح «واقع گرائی علمی» اهمیت اولیہ نداشت، توجہ اصلی و اولیہ مورخ ہم معطوف به آن، به رابطه علی حوادث نبود، بلکه بیشتر به چیزی می پرداخت که از وقایع یا حوادث حاصل می شد. یعنی بیشتر توجهش به پدیده هائی جلب می شد که به عنوان ما حاصل و نتیجهء وقایع به نظر می رسیدند و عامل درجه اول مؤثر در زندگی اجتماعی بودند یا چنین تصور می شدند. باین معنی که مورخ در تحول تاریخی به نیروهای پنهان در دل اجتماع که عامل این تحولند کمتر توجه داشت تا به جلوہ های بیرونی و نمایان این تحول یعنی به آمدن و رفتن سلسله ای، به رابطهء پادشاهان و وزیران و غیره، به جنگ. بیشتر خود جنگ یا کشمکشهای آشکار طرفین که به جنگ می انجامد موضوع تاریخ است نه علت‌های اجتماعی، اقتصادی، جغرافیائی و فرهنگی و غیره که به صورت جنگ به منصفهء ظهور می رسند و سر باز می کنند. زخمی که سرباز می کند دیده می شود نه میکرب یا جرم بیماری پنهان در بدن که به صورت زخم بیرون می زند. مثلاً تاریخهای دست اول ما (به فارسی و عربی) که از حمله اعراب به ایران صحبت می کنند، معمولاً از آن ساخت اجتماعی و طبقاتی، از رابطه دولت و ملت، طبقات با یکدیگر، نقش دین، فساد اجتماعی و اخلاقی، بار سنگین مالیاتی، فقر، ظلم و... آنچه که در اواخر دورهء ساسانی می گذشت و سبب شد که چنان امپراطوری بزرگی به این آسانی فرو ریزد، کمتر حرف می زنند، نه اینکه نگویند، کمتر می گویند. در عوض «امور خارجی»، تظاهر چیزی که در ته می گذرد بیشتر نظر را جلب می کند. مثل جنگ جولای، نهایند،

کشته شدن یزدگرد به دست آسیابان، لشکر کشی و فتوحات.

در ضمن فراموش نشود که عرب به ایران می آید و دین تازه ای می آورد، در نظر مورخ مسلمان این دگرگونی مشیت الهی است، باید دین محمدی رواج یابد و خلق خدا به این دین خدا بگردند. اگر اواخر دوره ساسانی وضع بهتری داشت، اگر آن فساد و پوسیدگی اجتماعی و فرهنگی نبود، در نظر او باز نتیجه همین بود. اگر مشیت الهی به اسلام آوردن مجوس تعلق گرفته بود، این امر ناگزیر تحقق می یافت این استنباط از تاریخ يك نوع «جبر تاریخ» خودش را دارد.

البته اگر شرایط دیگری بود شاید مشیت الهی هم به شکل دیگری به عمل در می آمد. اما در نظر مورخ مسلمان اصل ورود اسلام است نه شکل این ورود. پس گشتن دنبال موجباتی قبلی که نتیجه آن این شکل ورود اسلام به ایران و این شکل سقوط ساسانیان باشد برای مورخ امر ثانوی است، همچنانکه بود. ببینید بلعمی در باره عاقبت کار ساسانیان چه می گوید: «و خدای تعالی همی خواست که این ملك از ایشان بشود و مسلمانی ظاهر شود و ایشان را همچنین متحیر همی داشت.» (۶)

فقط سرنوشت ملت ها و ادیان نیست که از عالم بالا مقدر می شود. شاید بد نباشد در مورد اشخاص هم مثالی بزنیم. به تاریخ بیهقی باز می گردیم و آخرین حرفهای حسنک وزیر پیش از مرگ در جواب بوسهل زوزنی که او را «سگ قرمطی» نامیده بود. داستان دراز است و بسیار خواندنی. آخر حسنک می گوید «سگ ندانم که بوده است. خاندان من و آنچه مرا بوده است از آلت و حشمت و نعمت، جهانیان دانند. جهان

خوردم و کارها راندم و عاقبت کار آدمی مرگ است اگر امروز اجل رسیده است کس باز نتواند داشت که بر دار کشند یا جز دار که بزرگ تر از حسین علی نیم.» (۷)

مرگ مقدر است، علیرغم همهء قدرت سلطان و پست و بلند زندگی دیوانی و بازیهای روزگار، مرگ در روز معین خود می رسد. همان طور که مال حسین علی رسید. دیر و زود آن دست کسی نیست. آنچه اینجا می گذرد و زندگی را به آخر می رساند از جای دیگر می آید. مشیت الهی است.

با چنین برداشتی طبعاً توجه مورخ برای دریافت علت رویدادها علت اصلی آنها، گذشته از زمین متوجه آسمان هم هست. او تمام علت و سبب را در اینجا نمی بیند و در نتیجه تمام نیرو و توانائی، تمام هوش و حواس خود را صرف کاویدن پدیده ها، علل و انگیزه های این جهانی، دنیائی و اجتماعی نمی کند.

نمونهء دیگری بیاوریم و این بحث را تمام کنیم. يك وقتی با دوستی به مناسبتی تاریخ غزنویان را مطالعه می کردیم. اگر اشتباه نکنم مورخان زمان، در صحبت از لشکر کشی های محمود به هند (خودش اسمش را می گذاشت غزوات، یعنی که دنبال سنت رسول است، جنگها برای انتشار اسلام است و از این حرفهای خرننگ کن) هیچ کدام ذکری از سرباز گیری، تعداد آنها، تأثیرش در وضع اقتصاد شهرها و روستاها و وقایعی از این قبیل نکرده اند. بیشتر از همه هیاهو در بارهء اسلام، گرد آوری ذخائر، کشور گشائی و اینگونه چیزها است که توجه را جلب می کند. موشکافی در پدیده های اجتماعی یا فرهنگی اگر هم پیش بیاید، از طرف عالمی کم نظیر و یگانه مثل ابوریحان بیرونی است در «تحقیق ماللهند»

یا «آثارالباقیه عن القرون الخالیه» نه از طرف تاریخ نویسان. باری نتیجه اینکه وقتی در تحول تاریخ، رابطه علی و پنهان رویداد ها کمتر مورد توجه و بررسی باشد نقش اساسی و عمده متعلق به حوادث چشمگیر سیاسی و نظامی می شود که در قلمرو سلطنت و دیوان اتفاق می افتد. در ضمن این حوادث برای نتیجه ای که مورخ می خواهد در سیاست و کشور داری و اخلاق بگیرد و عبرتی که می خواهد به خواننده منتقل کند مناسب تر است و بهتر به کار می آید.

یکی از عللی- فقط یکی از عللی- که در طول تاریخ نویسی کلاسیک ما به تاریخ سیاسی و نظامی، آمد و رفت سلسله ها، جنگ ها و جز اینها بیشتر توجه شده، شاید همین باشد. البته علل فراوان دیگری، علل ساده تر و آشکار تری هم هست که بدون این کند و کاوها از همان اول در جلو نظر است. وقتی مورخ وابسته به دربار یا دیوان باشد و زندگیش، مادی و معنوی از راه این رابطه بگذرد خواه ناخواه و به حکم حرفه اش، در عوض وظیفه ای که می گیرد باید انجام وظیفه ای بکند، محض رضای خدا که به کسی جیره و مواجب نمی دهند.

در اینجا باید به يك نکته هم توجه کرد. بی اعتنائی مورخ به کار کرد نیروهای پنهانی و درونی و نظر داشتن به حوادث نمایان و بیرونی فقط از روی بی توجهی به یکی و خوش خدمتی به دیگری نیست. قضاوت های این جوری کلیشه ای و آسان است ولی منصفانه نیست، کار ذهن تنبیل است. شناخت این «نیروهای درونی» امری جدید و مربوط به علوم انسانی در دوره های اخیر است. کنجکاوی مورخان با جویندگان قرن های

گذشته، در هر حال، از حدودی جلوتر نمی توانست برود: از حدود صداقت، آگاهی و دقت شخصی. بررسی بسیاری از پدیده ها و روابط اجتماعی ممکن نبود منظم (سیستماتیک) و روش دار (متدیک) انجام بگیرد چون هنوز کار کرد بسیاری از این پدیده ها و روابط ناشناخته بود.

دوره مغولان

خان های مغول در حکومت و مملکت داری نمونه استبداد و خشونت بودند.. با این وصف یکی از درخشان ترین دوره های تاریخ نویسی در همین زمان است. حتماً علت های مختلفی برای این واقعیت وجود دارد. در اینجا به دو سه تا از آنها که بیشتر مربوط به نقش حکومت در کار تاریخ نویسی است اشاره میکنیم:

مغول ها قبایلی بیابان گرد و چادر نشین بودند با فرهنگی شفاهی و سازمان اجتماعی ساده. آنها پس از فتح ایران و مقیم شدن در آن با تمدن و فرهنگ وسیع و پیش رفته و ملتی با سازمان های دیوانی، دینی، آموزشی، نظام اقتصادی و تجارتی و... پیچیده روبرو شدند که با مال خودشان خیلی فرق داشت. آنها مالک و صاحب اختیار این مملکت شدند. زبان، مذهب، آداب و روش زندگی و سازمان حکومتی و اجتماعی آنها با مردم محلی بکلی متفاوت بود. آنها به این امر آگاه بودند و مدتها این تفاوت را نگه داشتند. کما اینکه شورای ایلی و حکومتی (قوریلتهای) خود را هر چند سال یکبار در مغولستان تشکیل می دادند و رابطه خود را با آن مرکز و پیوند های خانوادگی خود را تا آنجا که می توانستند حفظ می کردند. حکومت سرزمین های وسیعی به دستشان

افتاده بود، می خواستند آن را برای خود نگه دارند. البته ایرانی ها را از وزیرو دیوانی و عامل مالیات و داروغه و عسس به کار می گرفتند. ولی اینها همه گماشتگان خان بودند و به عنوان مأموران او عمل می کردند نه به عنوان هم دست های او. نظراً و قانوناً و حتی از نظر عرف اینها هیچ حقی و سهمی در حکومت برای خود قائل نبودند. خان می دانست که از جای دیگری آمده و برقوم یا اقوام دیگری حکومت می کند. برای همین بود که هر چند در کارهای دیوانی مردم محلی را به کار می گرفت اما سپاه، امرا و فرماندهان نظامی، سازمان و آئین لشکری و غیره همه مغولی بود و خودی. ارتش از کسان، از قوم و قبیلهء خان تشکیل می شد.

مغول ها برای این که حکومت را در دست خود نگه دارند تا مدتها یعنی تا وقتی که در اجتماع و فرهنگ ایران جذب نشده بودند سعی می کردند از حکومت شونندگان، از ایرانیان، جدا باشند و به این جدائی توجه داشتند. یعنی باز برای آنها هم مساله هویت مطرح بود. منتها به علت و با خصوصیات دیگری متفاوت با مال ما در گذشته؛ ما برای بیرون آمدن از فرمان برداری، برای به دست گرفتن اختیار خود، آنها برای ادامه فرمانروائی، برای در دست داشتن اختیار دیگران.

حالا با توجه به این مقدمات، مغول ها هم برای حفظ هویت به تاریخ خودشان رو آوردند. خان های مغول احتمالاً به دو علت عمده به تاریخ قبیله و قوم خود توجه مخصوص داشتند. تاریخ قبیله و طایفه برای خاندانی که بر دیگر افراد و طایفه های قوم مسلط است اهمیت اساسی دارد. درنظام قبیله ای، این «تاریخ» به هر صورت که باشد، آمیخته با افسانه و قصه و اسطوره یا حقیقت، مشروعیت و حقانیت خاندان حاکم را

توجیه می کند. خاندانی که قدیمی تر، بزرگتر و دارای سابقه فرمانروائی طولانی تر باشد، نظراً بیشتر «حق» دارد بر دیگران حکومت کند. از این که بگذریم خان های مغول، پس از ورود به ایران به تاریخ قوم خود نیز، قومی حاکم، قومی جدا از مردم محلی توجه بسیار داشتند. بویژه اینکه میان ملتی راه یافته و جا گرفته بودند که تاریخ کهن و فرهنگ پرشاخ و برگ داشت. احتمالاً به همه این علتها بود که خان های مغول پس از ورود به ایران توجه بسیار به تاریخ مغولستان، قوم مغول و خاندان چنگیزی نشان می دادند. تاریخ نویسی را تشویق و کار تألیف بزرگی، چون جامع التواریخ را تسهیل می کردند. در این دوره تاریخ نویسی رونق فراوان گرفت. چند تا از بهترین تاریخ های فارسی و از آن جمله جهانگشا و جامع التواریخ محصول این دوره اند. تا آنجا که می دانیم گویا جامع التواریخ بزرگترین و مهم ترین تاریخ مغولی است که در گذشته نوشته شده.

در اینجا يك دو نکته را اشاره کنیم و بگذریم. نویسندگان هر دو تاریخی که نام بردیم حاکم یا وزیر هستند. مثل بیشتر مورخان دیگر از حواشی دیوان نیستند، رابطه شان با سلطان نزدیک تر و احتمالاً به خواست و اشاره او یا دست کم با رضایت او اثرشان را تألیف کردند. دیگر اینکه خان های مغول در ابتدا مسلمان نبودند. مثلاً در مورد جهانگشا، پادشاه زمان هلاکو، مسلمان نبود و در مورد جامع التواریخ، غازان خان نومسلمان بود. بنا بر این مؤلفان از ملاحظات دینی (= اسلامی) و اخلاقی تا حد زیادی فارغند. جهان بینی دینی آنها در اثرشان راه می یابد اما اکثراً ناخودآگاه و آنجا که کار به خود آگاهی یعنی عبرت گرفتن (درجهت آموزش های کلی دین) می رسد، مورخ اصرار نمی ورزد و

پافشاری نمی کند. (در جهانگشا ملاحظه بیشتر به عنوان دشمنان سیاسی و اجتماعی دیده می شوند تا مخالفان عقیدتی) در عوض پافشاری و تکیه مورخان بزرگ این دوره بیشتر متوجه وقایع و رویدادهاست. از جهت گرایش به واقعیت، گردآوری اطلاعات مفید و امانت تاریخ های این عصر ممتازند. حتی تاریخ و صاف کذائی با آن زبان موحش دارای اطلاعاتی است که مانندش در تاریخ های فارسی زیاد نیست. شاید يك نکته دیگر هم شایسته ذکر باشد. خان های این عهد یا فارسی نمی دانستند یا بد و کم می دانستند. پس زبان بازی و لفاظی نویسنده- هر چند وابسته به شخص شاه- چندان اثری نداشت. بنا بر این خوب و بد زبان این آثار و ویژگی های نثر آنها مربوط به سیر و تحول تاریخی و اجتماعی زبان است. خوب و بد شان به خودشان مربوط است نه به رابطه شان با دربار.

البته در اینجا فقط به بعضی عوامل کلی مؤثر در تاریخ نویسی اشاره کردیم ولی شاید از همین کلیات بشود نتیجه گرفت که تاریخ نویسی هر دوره را با توجه به تاریخ آن دوره می شود مطالعه کرد. اطلاع از استنباط های کلی مورخ (آنطور که در قسمت اول این گفتگو بیان شد) برای شناخت کار مورخان هر چند لازم است اما کافی نیست. (۸)

ادب «اجتماعی-آموزشی»

اکنون می پردازیم به نوع دیگری از نثر اهل دیوان. یعنی آنچه که

از ناچاری به عنوان نوشته ها یا آثار «اجتماعی- آموزشی» از آن اسم بردیم. برای بیان منظور باید به گذشته های دورتر بر گردیم به ایران قبل از اسلام. اگر به نوشته هائی که از آن دوره به یادگار مانده نگاه کنیم بطور کلی سه نوع ادبی میتوان تشخیص داد. ادبیات دینی، ادبیات «حماسی- تاریخی» و ادبیات «اجتماعی- آموزشی».

از ادبیات دینی به عنوان نمونه می شود بندهش و دینکرت یا مثلاً زند و هومن یسن و ارداویراف نامه را نام برد. درست است که این آثار در اوائل قرن سوم هجری گردآوری و تدوین شد تا از دستبرد حوادث و ایام مصون بماند، اما چون متن ها مذهبی و در نتیجه مقدس بود و از طرف دیگر چون گرد آورندگان موبدان، یعنی اهل دین و قاعدتاً صاحب ایمان بودند، می توان تصور کرد که لا اقل به عمد در آثار بازمانده دستکاری نکردند و تا حد ممکن جانب امانت را نگه داشتند. اضافه بر این پس از تسلط اعراب و ورود اسلام، زردشتیان به صورت جماعت های در خود بسته در آمدند و آئین زردشتی که به صورت مذهب اقلیتی تحت فشار و راکد درآمده بود به کندی بسیار تحول می یافت. در نتیجه می توان حدس زد که آثار موجود اگر چه سه قرن بعد از فرو ریختن امپراطوری ساسانی تدوین شد، تا حد زیادی نمونه و نماینده آئین مزد یسنی و تفکر و بینش دینی زمان ساسانیان بوده باشد.

این بخش از ادبیات پهلوی به دوران بعد از اسلام، یعنی به ادب

فارسی راه پیدا می کند و تا زرتشت بهرام پژدو در قرن هفتم هجری می رسد که شاعر بد بخت و بیچاره ای بود، برای این که زردشتی بود. چونکه در محفل سوت و کور زردشتیان ری بود و آن بخت برگشته ها با وضعی که در آن روزگار داشتند، در آن تعصب و قساوت، فرهنگشان نمی توانست رونقی داشته باشد و ادبیاتشان مخفی بود. خود بهرام پژدو هم شاعر درجه سه، بی هنر و سوزناکی بود که هر جا دستش می رسید به حق از سرنوشت غم انگیز شان می نالید. این رشته از ادب در ایران اسلامی پا نمی گیرد، نفس نمی تواند بکشد تاجانی بگیرد. آنچه در باره مفهوم های دینی مزدیسنی می ماند، زندگی پنهانی و مبدلی دارد و به صورت دیگر از جاهای دیگر سر در می آورد.

در باب ادبیات «حماسی- تاریخی» می دانیم که بعد از اسلام پرواز بلندی می کند و مخصوصاً در فردوسی به نهایت اوج خود می رسد. ریشه های این رشته ادب ما از طرفی به اوستا و اساطیر ایران می رسد و از طرف دیگر به دوره اشکانیان و تاریخ حماسه شده و افسانه آمیز آن عهد. این ادبیات که دوره دراز ساسانی را پشت سر دارد، با تحول و دگرگونی زیاد تا فردوسی می آید و در کلام او به شکل نهائی ثابت می شود، بعد از چندین صد سال! از این بابت ما به کلی با یونانی ها فرق داریم که حماسه شان همان اوائل یعنی احتمالاً بعد از سیصد چهار صد سال به صورت نهائی در آمد. باری، بگذریم و تفصیل ندهیم چون هم

دیگران گفته اند و هم من به مناسبتی در جایی دیگر اشاره ای به این مساله کرده ام. حماسهء ما سرگذشت درازی دارد.

از «حماسه- تاریخ» آخرهای ساسانی خداینامک را می شناسیم که به عربی هم ترجمه شد ولی فعلاً جز یاد و نشانه های پراکنده چیزی در دستمان نیست. کارنامه اردشیر پاپکان یا مثلاً ایاتکار زربیران موجود است و با خواندن آنها می شود تصویری از بر داشتی که آن مردم از تاریخ داشتند به دست آورد.

اما نوع سوم ادب «اجتماعی-آموزشی» است. در اینجا نظر ما متوجه به همین نوع آخری است که بیشتر به صورت پندیات، کلمات قصار، حکایت ها و قطعات کوتاه بیان شده. موضوع این نوشته ها اجتماعی- اخلاقی است، حکمت عملی گذشتگان و آموختن تجربه آنها است به دیگران. این رشته از ادب هم پس از اسلام به زندگی خود ادامه می دهد و تنومند تر و پر ثمر تر دوباره بر خاک ادب فارسی می روید. کلیده و دمنه (با اینکه اصل آن ایرانی نیست)، قابوس نامه، سیاست نامه، چهار مقاله مثلاً از این قبیل هستند.

پیش از هر چیز و برای رفع هر سوء تفاهم احتمالی بگوئیم که توجه ما فقط به محتوای این آثار است نه به شکل آنها و گرنه پیداست که قصه های کلیده آنها از زبان حیوانات، قصه در قصه با مایه های هندی،

شباهتی به بیان مستقیم، فاضلانه و خشک مثلاً چهار مقاله ندارد. حتی از نظر محتوا هم تفاوت این آثار با همدیگر کم نیست. آنها فقط در چند چیز به هم مربوط و حتی نزدیکند و ما به علت این وجوه اشتراک سعی کرده ایم یکجا در مقولهء آثار «اجتماعی- آموزشی» از آنها صحبت کنیم.

نویسندگان رساله های «اجتماعی»

نویسندگان این رساله ها معمولاً اهل دیوان هستند. این نام گذاری را همان طور که قبل هم اشاره کردیم به وسیع ترین معنا به کار می بریم، هم در مورد آنها که شغل دیوانی می ورزند، وهم در مورد وابستگان وظیفه خوار و هم در مورد کسانی که از نظر اجتماعی و فرهنگی به آنها نزدیکترند تا به دیگران. نه فقط آنها که به قول سعدی « پروردهء نعمت بزرگانند». خود او را مثل بز نیم که نه تنها پای بند امیر یا وزیری نیست تا چه رسد به دیوان خانه و میرزا بنویس هایش، بلکه حتی در بسیاری از سال های عمرش پای بند شهر و دیاری هم نبود. ولی با وجود اینها وقتی که در شیراز است با اتابکان سرو کار دارد. حتی اگر شده از راه نصیحت به پادشاه در قصیده ها. نمی خواهیم از «جایگاه اجتماعی و طبقاتی» صحبت کنیم چون از بس آن را با تنگ نظری و بی جا بکار برده اند مبتذل شده و از طرف دیگر در مورد کسی مثل سعدی محدود کننده هم هست ولی به هر حال اگر بخواهیم از این زاویه نظری به موقع اجتماعی او بیندازیم، نه کاسب و پیشه ور یا بازاری شهری است، نه روستائی و

بازرگان، با اینکه اهل وعظ و منبر است، شیخ یا فقیه یا عارف هم نیست. در نهایت از نظر اجتماعی در شمار صاحبان فرهنگ و معرفت است که با صاحبان دولت و دستگاه مربوط اند هر چند که عامل و مأمور حکومت نیست.

همان طور که نویسندگان از گروه محدودی هستند، خوانندگان این آثار هم همه کس نیست. هر چند کلیله یا گلستان قبول عام پیدا کردند و همه اهل سواد با آنها سرو کار داشتند، ولی مثلاً در سیاست نامه یا قابوس نامه نویسنده خطابش به مخاطب یا مخاطبان محدودی است، برای عده کمی می نویسد. چون اساساً موضوع چیزی نیست که به درد همه بخورد. آئین دبیری را صاحب چهار مقاله برای اهل فضل می نویسد. به نظر نمی آید کسی مثل نظام الملك دوست می داشت که راه و رسم رعیت پروری و ملك داری را در اختیار عوام بگذارد.

موضوع رساله های «اجتماعی آموزشی»

و اما موضوع این آثار از وجوه دیگر اشتراك آنهاست که به طور کلی مانند پند نامه های دوره گذشته بیشتر در باره کشور داری و تمشیت امور ملك و ملت، آداب و آئین حکومت، حکمت عملی، اخلاق و رفتار اجتماعی و غیره است. موضوعی بسیار وسیع که بیشتر زمینه های زندگی اجتماعی و فرهنگی را در بر می گیرد، اما نه همه آنها را، زندگی اجتماعی، اخلاقی و فرهنگی است مطابق مشرب و سلیقه و از دیدگاه گروه هائی که یا در اداره اجتماع دست دارند یا اقلاداره اجتماع به آنها

مربوط است، بیشتر اداره کننده اند تا اداره شوند.

البته منظور این نیست که این آثار را تا حد نوشته های «سیاسی-تبلیغاتی» تنزل بدهیم و بگوئیم که مثلاً آگاهانه و به قصد ادامهء حکومت يك طبقه بر دیگران نوشته شده و از این حرفهای سطحی که علامت تطبیق زورکی ایدئولوژی های سیاسی امروزی است با فرهنگ گذشته. ابدأ. ولی این را می خواهیم بگوئیم که سیاست، فرهنگ و اخلاق و به طور کلی «اجتماعیاتی» که در این کتاب ها آمده، طبعاً از دیدگاه خواص دیده شده، اگرچه خیلی وقت ها با وسعت نظر. نمی خواهیم بگوئیم حافظ منافع آنها است چون تعبیر نامناسبی است، زیرا فقط سود جوئی مالی و تسلط طلبی و سواری کشیدن از دیگران را به ذهن می آورد. شاید بهتر این باشد که بگوئیم که مایه و صبغهء مصلحت خواص را دارد، با تمام خوب یا بدش، که در طی قرن ها به عنوان مصلحت عوام، مصلحت همهء مردم، پذیرفته می شد و قبول عام یافته بود. مثالی بزنیم اتفاقاً از حافظ:

ساقی به جام عدل بده باده تا گدا

غیرت نیاورد که جهان پر بلا کند

توضیح زیادی لازم نیست. خیلی مشکل می توان از این کوتاه تر و روشن تر هدفی را که از عدالت در پشت کلیله و دمنه یا مثلاً سیاست نامه وجود دارد، بیان کرد. این مثل را چون رسا بود آوردیم و گرنه خود حافظ نمونه خوبی نیست برای اینکه اخلاق او سر چشمهء دیگری دارد و از جای دیگری آب می خورد. «جدال سعدی با مدعی» را می توان به عنوان نمونهء درخشان ذکر کرد. مخصوصاً که در این جدال سعدی خود را در مقام توانگران می گذارد نه درویشان. بر داشتی که از اولوالامر

و آن آیه قرآن ، از پادشاهی و رابطهء سلطان و رعیت در این آثار وجود دارد نشانه دیگری است از نظرات و عقاید اجتماعی نویسندگان آنها.

وجه اشتراك رساله های «اجتماعی - آموزشی»

وجه اشتراك دیگر این رساله ها نثر آنها، زبانشان است که آنچه در این مورد گفته می شود در بارهء تاریخ ها هم صادق است.

امروز کسی که در زمینه علوم انسانی یا ادبیات دست به قلم می برد معمولاً مخاطبش نامعین است. هدفش بر قراری تماس با مخاطبی ناشناخته، پراکنده و متعلق به گروه ها و قشر های اجتماعی متفاوت است. چیزی که از وقتی سواد عمومیت پیدا کرد، در اجتماع های مدرن پیش آمد و به اسم «بازار» شناخته شد. کتاب معمولاً (تاکید می کنیم و کاری به موارد خاص که زیاد هم هست نداریم) کتاب معمولاً کالا است، برای بازار نوشته می شود و خواننده آن را مثل هر کالای دیگری می خرد. رابطهء نویسنده و خواننده اگر هم وجود داشته باشد، از راه رسانه های گروهی است ، مطبوعات ، رادیو ، تلویزیون و غیره... چون نوشته کالا است ، موضوع تجارت آن، کار ناشران، حق تألیف و هزار چیز دیگر پیش می آید . امروز که روی سخن نویسنده با عموم است نه با جمعی اهل فضل و امثال آن، معمولاً به زبان همگانی، به حد مشترکی از زبان همهء مخاطب هایش نزدیک می شود نه مثلاً به زبان زرگری اهل فلان فرقه یا حرفه.

قدیم هیچ کدام اینها نبود. نویسندگان سیاست نامه و قابوس نامه یا حتی کلیده، نه با چنین مردمی روبرو بود و نه در فکر تماس با آنها بود. نویسندگان به گروه اجتماعی معینی تعلق داشت یا درباری و دیوانی بود یا به نحوی مربوط به آنها، یا به سفارش پادشاه، وزیر یا امیری می نوشت، یا اگر به صرافت طبع می نوشت اثرش را به آنها هدیه می کرد. مردم باسواد چندان نبودند، «بازار» ادب یا کتاب وجود نداشت، کتاب کالا نبود حق تألیف و ناشر و غیره هیچ کدام در کار نبود. خریدار و ناشر و پردازنده حق تألیف «دستگاه» دربار و دیوان بود. (محافل مذهبی و عرفانی هم به نحو دیگری مشتری و ناشر خودشان بودند که بعداً به آن می پردازیم). مخاطبان این آثار هم زیاد نبودند: مردم با سواد، یعنی اهل فضل بودند و کمابیش از نظر اجتماعی نزدیک به نویسندگان، یا لا اقل نه چندان دور از او. عامه مردم نبودند.

و اما سواد یا «فضل»، در اجتماع گذشته سلسله مراتب داشت و به آئین بود. در دین ما سنت یکی از ارکان فقه، قانون و حقوق، اخلاق و رفتار دنیوی و اخروی است. در مقابل، بدعت در دین مرادف است با کفر. زندگی اجتماعی و خانوادگی از رابطه سلطان و رعیت و استاد و شاگرد تا مرد و زن و پدر و فرزند مبتنی بر سلسله مراتب، بر درجات بود. هر چیزی آئین و راه و رسم ویژه و در یک کلام سنت خود را داشت که مجموعه آنها «آداب» زندگی را تشکیل می داد. همان چیزی که امروز به آن فرهنگ گفته می شود. آدم آداب دان یا اهل ادب یعنی آدم با فرهنگ. شاعری و نویسندگی هم آداب خودش را داشت. شاعر دبیر یا مستوفی درباری معمولاً باید مراحل را از شاگردی تا استادی طی می

کرد، عروض و قافیه و معانی بیان و قوانین فصاحت و بلاغت، صنایع شاعری و دبیری را یاد می گرفت و آن وقت این قانون های مورد قبول و نسبتاً پایدار را به کار می برد . در رساله های مورد نظر ما هم مراتب و آداب نوشتن رعایت شده است یعنی همه آنها ادیبانه هستند مثل اکثر تاریخ ها، یعنی اهل فضل برای اهل فضل، فاضلان می نوشتند. منتها گاه مثل سیاست نامه بدون فضل فروشی و گاه مثل کلیده و دمنه با فضل فروشی. گلستان نمونه نادری است که «فضل» نمایانی دارد ولی خوشایند، نه آزار دهنده. روی هم رفته در دوره های سلامت زبان صنایع ادبی در حکم زینت و آرایش کلام بودند ولی در دوره های انحطاط معنای کلام زیر هجوم لفاظی و فاضل نمائی خفه میشد.

نگاهی به گلستان

به علی که گفتیم زبان این آثار همه ادیبانه است . ورود نثر عامیانه در ادبیات مال وقت دیگری است ، وقتی که عامه وارد زندگی سیاسی اجتماع شود و به حسابی بیاید. زبان عالمانه (نه به معنای بد کلمه، بلکه به معنای زبانی که نوشتن آنها به اصطلاح مثل يك « علم» یاد گرفته باشند) در گلستان به کمال می رسد، تا حدی که مثلاً مقدمه گلستان « منت خدایرا عز و جل »... تا آخر ، به صورت نمونه و مظهر فصاحت و بلاغت نثر فارسی درمی آید و سرمشق نویسندگان بعدی. نکته جالب توجه این است که در «جدال سعدی» با مدعی، بزرگترین و مهمترین قطعه گلستان، کشمکش طرفین وقتی تمام و حکم قاضی وقتی پذیرفته می شود که او سخن دانی را به نهایت می رساند.

سحر کلام او دعوا را تمام می کند: « قاضی چون سخن بدین غایت رسانید
وز حد قیاس ما اسب مبالغه در گذرانید به مقتضای حکم قضا، رضا
دادیم و از ما مضمی در گذشتیم.»

در بارهء سبک گلستان ملك الشعراء بهار می گوید که سعدی در
تحریر گلستان به مقامات حمیدی نظر داشته منتها آن افراط در عربی
نویسی و سجع و قافیه پردازی های ملال آور را به دور می ریزد. گذشته
از نظر بهار می توان گفت کلمات قصار و گفته های حکمت آمیز آخر
گلستان، هم از نظر فصاحت و هم از نظر کوتاهی عبارت و سرشاری معنا
یاد آور سوره های آخر قرآن (احتمالاً از « تکویر» به بعد) است، که
اتفاقاً از نظر صدور مکی و جزء سوره های دوره اول هستند. ولی در
اینجا توجه ما اساساً به مضمون و محتوای گلستان است که گوئی پندیات
ادب پهلوی به اضافهء حکمت عملی دوران اسلامی فرهنگ ما (با خوب
و بدش) در این کتاب متبلور می شود: جامعه شناسی به معنای رعیت
پروری و کشور داری، آموزش اخلاق و رفتار اجتماعی، آداب، انتقال
تجربهء پیشینیان و پیران به دیگران (که در اجتماع سنت گرا به معنای
انتقال فرهنگ است) به صورت غیر مستقیم، حکایت های عبرت آموز یا
پند و اندرز مستقیم. پایان کتاب مبین منظور نویسنده است:

ما نصیحت به جای خود کردیم

روزگاری در این بسر بردیم

گر نیاید به گوش رغبت که س

بر رسولان پیام باشد و بس

تقسیم بندی گلستان هم معرف اساسی ترین مقوله های فرهنگ و

اخلاق اجتماعی ایران اسلامی است. کتاب به هشت باب و به این ترتیب تقسیم بندی شده: در سیرت پادشاهان، در اخلاق درویشان، در فضیلت قناعت، در فوائد خاموشی، در عشق و جوانی، در ضعف و پیری، در تأثیر تربیت، در آداب صحبت.

اول پادشاهی است و در برابرش درویشی، بعد «درویشی» در زندگی روزانه (قناعت) و درویشی در اندیشه و سخن (خاموشی) است در دنیای سلاطین مستبد: باب های پنجم و ششم ملاحظاتی است اخلاقی. اجتماعی در باره انسان که بر خلاف عنوانشان ارتباط چندانی به دوره های زندگی (جوانی- پیری) ندارند. باب هفتم بیشتر در باره بی اثری تربیت است تا تأثیر آن، باب آخر هم جمع بندی خلاصه و چکیده کتاب است، بیشتر به صورت کلمات قصار و عبارات های حکیمانه کوتاه، حاصل حکمت عملی، دارای عنوان با معنای «آداب صحبت» چگونگی و راه و رسم سر کردن با دیگران.

در اجتماع ایران يك طرف پادشاه صاحب اختیار بود و طرف دیگر رعایای فاقد اختیار اجتماعی. طبعاً صحبت از این دو مقوله (به هر صورت متصوراً)، حکومت و مردم، مهمترین موضوع این آثار «اجتماعی - آموزشی» است. اتفاقاً از این بابت هم، مخصوصاً از نظر ایجاز، رسائی و روشنی به نظر می آید که گلستان چکیده و ماحصل همه این ادب اجتماعی و آموزشی است. در آخر «جدال سعدی با مدعی»، صحبت قاضی با ذکر جمیل پادشاه وقت اتابك ابی بکر سعد زنگی تمام می شود. پادشاه فقط «طالب نام است و مغفرت و صاحب دنیا و آخرت» و بعد:

پدر بجای پسر هرگز این کرم نکند
که دست جود تو با خاندان آدم کرد
خدای خواست که بر عالمی ببخشاید
ترا به رحمت خود پادشاه عالم کرد

پس از این است که سعدی و مدعی با هم مهربان می شوند « سر به تدارك
بر قدم یکدیگر می نهند و بوسه بر سر و روی هم می دهند» شیخ در اینجا
اشاره ای میکند به رابطه پدر فرزندی پادشاه (البته در نظر او پادشاه
عادل) با رعایا. و اما به رابطه رعایا با همدیگر- توانگران و درویشان-
هم در این دو بیت آخر قطعه اشاره ای می شود که در حقیقت نتیجه
گیری تمام آنست:

مکن زگردش گیتی شکایت ای درویش
که تیره بختی اگر هم بر این نسق مردی
توانگرا چو دل و دست کامرانت هست
بخور ببخش که دنیا و آخرت بردی

حکمت عملی سعدی در برقراری رابطه ای پدر فرزندی بین شاه و
رعیت و عدالتی دو جانبه میان توانگران و درویشان است، برای رسیدن به
صلح و آشتی در زندگی اجتماعی. به نظر او مصلحت اجتماع و اهل
اجتماع در صبر و سازگاری تهیدستان و بخشندگی دولتمندان و آشتی
میان آنهاست. اخلاق او در اندیشه مصلحت اجتماعی است، نقطه
عزیمت و دلمشغولی اخلاق او از اینجاست.

دو اخلاق

اساساً وقتی به ادب ایران بعد از اسلام نگاه میکنیم در کلیات و فقط در کلیات، به دو نوع اخلاق بر می‌خوریم، یکی همین اخلاق که از کلیله تا گلستان و تقلید هائی که از آن شده ادامه دارد. بنای این اخلاق بر مصلحت اجتماعی است و بر « دروغ مصلحت آمیز به از راست فتنه انگیز». همچنین رفتار کلیله و دمنه را در نظر بگیرید، رفتاری که در زندگی و عمل روزانه باید بکار بست: دوز و کلک دیگران رانقش بر آب کردن و به حق گلیم خویش را از آب بیرون کشیدن. جنبه های دیگر همین برداشت از اخلاق و رفتار را در سیاست نامه یا قابوسنامه و آثار معتبری از این نوع می‌بینیم.

اما در کنار این، در آثار همان « اهل دیوان»، در آثاری از نوع دیگر، اخلاق دیگری می‌بینیم که بنایش بر مصلحت اجتماعی نیست، بر شالوده های عمیق تر و گسترده تر است، نه فقط بر استنباط از روابط اجتماعی، بلکه بر استنباط از رابطه انسان با عالم بالا و جهان مبتنی است. مصلحت اندیش نیست حقیقت اندیش است، اجتماعی نیست، اگر بشود گفت کیهانی است، فلکی و کلی است. شاید بد نباشد بزرگترین نمونه ها را ذکر کنیم: اخلاق شاهنامه و بیهقی و از جهتی حافظ. می‌گوئیم از جهتی چون يك سر اخلاق او به عرفان می‌رسد که آن بحث دیگری است. به هر حال، کمال این سیر اخلاقی تا به حافظ می‌رسد. همان طور که آن یکی در گلستان به نهایت می‌رسد و بعد در هر دو مورد انحطاط است، همان طور که دوره درخشان ادب ما به ته می‌رسد در «اخلاق» - یا لا اقل در جلوه اخلاق در ادب - هم چیزی شبیه به این اتفاق می‌افتد.

این بزرگان که اسم بردیم هم صاحب اخلاقی دیگرند و هم موضوع آثارشان چیز دیگری است هر چند که اینها هم به همان معنای وسیع « اهل دیوانند ». به گلستان باز گردیم. زبان ادیبانه یا نقش ادبی این کتابها در گلستان به کمال می رسد و چون کمال سخن، مخصوصاً در ادب کلاسیک در شعر بدست می آمد ، گلستان نه تنها نثری موزون و از این جهت شاعرانه دارد، بلکه در سراسر کتاب نثر و نظم با هم آمیخته و جوش خورده اند، با هم یکی شده اند . به نظر ما موفقیت زبان گلستان فقط در این نبود که بعدها سر مشق اهل قلم شد ، بلکه اضافه بر این در يك چیز دیگر هم بود ، شیفتگی به زبان گلستان و قبول بی چون و چرای آن سبب قبول در بست اخلاق اجتماعی کتاب هم شد. نا گفته نماند که موجبات اجتماعی و تاریخی پذیرش این اخلاق هم فراهم بود ولی با این وصف اهل فضل چنان با تحسین و ستایش به این کتاب رو آوردند که به قضاوت و نقادی اخلاق آن پرداختند. زبان سعدی ، اخلاق سعدی را هم مرکوز ذهن کرد و جا انداخت. تقلید های فراوان از سبک و بیان گلستان یکی از نشانه های تأثیر بعدی و عمیق آنست و ما فقط دو تا از معروف ترین آنها ، بهارستان جامی و پریشان قآنی را که متعلق به دو دورهء کاملاً متفاوتند ذکر میکنیم.

این بحث با گلستان در حقیقت به پایان می رسد . چون این کتاب اوج يك نوع از نثر نویسی است. نثر موزون و مسجع ، آمیخته با نظم ، « نثر منظوم » با محتوایی از حکمت عملی . از این بابت گلستان شبیه دیوان حافظ است. او کاری با غزل می کند که دیگر هیچ شاعر بعدی از آن رهائی ندارد. آن سر مشق همیشه حضور دارد یا باید با آن برابری

کرد و از آن فراتر گذشت که ممکن نبود یا باید به تقلید قناعت کرد، که ناچار می کردند. چند صد سال طول کشید تا راه دیگری در برابر شعر فارسی باز بشود. گلستان هم همین کار را با این نوع نثر (نه با تمامی نثر بلکه با این نثر) کرد. و آیندگان اسیر تقلید شدند.

دوران بازگشت در نثر

از آخر های این دوره توجه تازه ای به نظم و نثر قدیم و بیشتر به سبک خراسانی در شعر پیدا می شود ، از سرورش و نشاط و عبدالرزاق بیک دنبلی و دیگران به بعد . دوران رستاخیز . (بهار اسمش را می گذارد دوران بازگشت و راست هم می گوید. رستاخیزی نشد، باز گشتی بود ناقم (به اصل) و اما در باره نثر نظر بهار در سبک شناسی اینست که غارت کتاب خانه های اصفهان به وسیله افغان ها، همچنین پخش شدن آثار کتاب خانه های دهلی و بخارا و مخصوصاً فروش بسیاری از آنها در شیراز و بعد يك دوره سی ساله نعمت و فراغت و امنیت کریم خانی سبب شد که با سوادان با آثار برجسته ادب فارسی که در زمان صفویه مورد بی مهری قرار گرفته و دیگر خواننده یا تدریس نمی شد آشنا شوند و نوعی تغییر سلیقه در اهل فضل پیدا شود .

به هر حال به این علت تاریخی (و علت های اجتماعی و صرفاً ادبی دیگر) از دوره زندیه و اوائل قاجاریه نثر دیوانی- با توجه به نویسندگان پیش از صفویه - تحول تازه ای پیدا کرد. بهار بازدر سبک شناسی شیوه نویسندگی عبدالرزاق دنبلی را بین شیوه جوینی و وصاف و شیخ سعدی و کتاب او تجربه الاحرار و تسلیه الابرار را از شاهکارهای قرن

دوازدهم هجری و دارای تمام مزایای نثر فنی گذشته می داند که مربوط به رستاخیز ادبی و بازگشت به سبک قدیم است . او سبک نشاط را هم شیوه ای میان وصاف و شیخ سعدی می داند و می گوید رساله ای به خط مؤلف در دست من است که برمنوال گلستان حضرت شیخ علیه الرحمه نوشته شده است (۹) تقلید از گلستان در قائم مقام به کمال می رسد ولی به پایان نمی رسد. او در منشآت خود بیش از دیگران به شیوه گلستان نزدیک می شود . به عقیده عباس اقبال در تمام دوره قاجاریه گلستان سعدی سر مشق زبان منشیان در بار بود. گمان می کنم باید این را هم اضافه کرد که تا مشروطیت و حتی مدتی بعد از آن گلستان نه تنها اولین کتاب درسی زبان فارسی ، بلکه همراه با آن عملاً مهمترین کتاب حکمت عملی ما هم بوده . حتی نگاهی گذرا به آثار نویسندگان قرن سیزدهم هجری نشان می دهد نه اثر گلستان در آنها چقدر زیاد بوده است. در مورد آنها يك نکته جالب توجه دیگر هم گفتنی است . یحیی آرین پور در جلد اول از صبا تانیا روی هم رفته دوازده نفر از نثر نویسندگان بر جسته قرن سیزدهم را اسم می برد و نمونه ای از آثار شان به دست می دهد. اینها همه درباری و دیوانی و در خدمت دستگاه دولتند، بجز یکنفر میرزا عبداللطیف طسوجی که در سلك روحانیون است. ولی او هم در خدمت دربار و مأمور تربیت ولیعهد ناصر الدین میرزا است کارش هم درنثر ارتباطی به مذهب ندارد : ترجمه معروف الف لیل به فارسی است . حتی از عرفا هم کسی در میان این دوازده تن نیست .

از آخر های قرن سیزدهم و اوائل چهاردهم یعنی از دوران پیش از مشروطیت هم نثر و هم اخلاق اجتماعی ما راه های تازه ای پیدا می کند و اگر بشود گفت « حکمت عملی » دیگری به دنیا می آید.

توضیحات فصل دوم

- ۱- بیهقی، همان ، ص ۹۸.
- ۲- تاریخ بلعمی، به تصحیح محمد تقی بهار و به کوشش پروین گنابادی وزارت فرهنگ، ۱۳۴۱، ص ۲۰۱.
- ۳- مقایسه ای میان متن تاریخ طبری و تاریخ بلعمی و آنچه به وسیله بلعمی به متن افزوده شده احتمالاً با معنی و روشن کننده است. تعدادی از نویسندگان و مورخان برجسته و عربی نویس ایرانی مانند ابن مقفع، طبری، حمزه اصفهانی و مسعودی و دیگران بخشی از مطالب تاریخی خود را مستقیم و نامستقیم از *خداینامک* و منابع ایرانی دیگر می گرفتند. این امر باضافه حکمت عملی و پند نامک های ساسانی نیز در پیدایش و تکوین مفهوم و محتوای تاریخ و شیوه نگارش آن اثر داشته که خود سزاوار بررسی دیگری است. ما در اینجا به آن نمی پردازیم چون از گنجایش بحث ما بیرون است.
- ۴- برای پیوند اساطیر ایران و عرب و گاه توجیه باورهای ایرانیان پیش از اسلام می توان مراجعه کرد به: آرتور کریستن سن، *نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه ای ایران*، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، نشر نو، تهران، ۱۳۶۳؛ که در آنجا مؤلف افسانه کیومرث، هوشنگ، تهمورث، سیامک و جمشید و... را در ادبیات دوره اسلامی به فارسی و عربی در طبری، مسعودی، بیرونی، حمزه اصفهانی، شهرستانی، ثعالبی، *مجمل التواریخ*، حمداله مستوفی و دیگران... گرد آورده و با یکدیگر مقایسه کرده. در آثار این مؤلفان دیده می شود که چگونه پاره ای از افسانه ها و باورهای پیشین ایرانیان توجیه شده و در

فرهنگ اسلامی حق اهلیت یافته.

۵- قرآن ، آل عمران ، ۲۵.

۶- بلعمی ، همان ، ص ۱۲۰۹.

۷- تاریخ بیهقی، همان ، صفحه ۱۸۴.

۸- دکتر منوچهر مرتضوی در کتاب تحقیق در باره دوره ایلخانان ایران (کتابفروشی تهران ۱۳۴۱) سی و سه کتاب تاریخ را بر می شمارد و می گوید: « اینها بود کتاب های تاریخ مهمی که در روزگار ایلخانان مغول یعنی در حدود سال های ۶۵۰ و ۷۴۰ تألیف شده است». همان کتاب ص ۱۵۳.

« کتاب های مهم تاریخ که در آن عهد نگارش یافته و اهمیت و ارزش مواد و مطالب و کثرت تعداد آنها در يك زمان محدود (کمتر از يك قرن) نماینده رونق این فن و گرمی بازار تاریخ نویسان و وقایع نگاران و حاکی از میل و اشتیاق عوام و خواص در عهد ایلخانان به آگاهی از حادثات و احوال غریبه جهان آشفته آن روزگار است... ارتباط مستقیم اکثر این کتب تواریخ با تاریخ مغول و حوادث ناشیه از ظهور چنگیز و وابستگی مؤلفین آنها با دربار ایلخانی و حوزه علمه و ادبیه تبریز و سلطانیه... و احتواء بعضی از این تواریخ بر پاره ای از مطالب راجعه به مغول... نشان می دهد که اغلب کتب تاریخی که در آن عصر تألیف شده مستقیماً زائیده عوامل مشوق این فن در عهد مغول و یا ملهم از تأثیر کلی نهضت تاریخ نویسی این دوره بوده.» همان کتاب ، ص ۱۵۷.

۹- سبک شناسی، جلد ۳.

فصل سوم

اهل دين و نثر فارسی

معمولاً به روحانیون مسلمان می گفتند و می گویند علما، برای اینکه اهل علمند. منظور از علم هم یعنی علم دین. حدیثی است منسوب به پیغمبر که می گوید «العلم علمان، علم الادیان و علم الابدان»: دانش دین و دانش تن، فقه و پزشکی. و باز حدیث نبوی دیگری است که «علماء امتی افضل من انبیاء بنی اسرائیل» علمای امت من برتر از پیغمبران بنی اسرائیلند. این علمای امت همانند که علم دین را می دانند اینها بنا به حدیث دیگری ورثه پیغمبران هستند. العلماء ورثه الانبیاء.

علم و زبان علم

وقتی از علم به طور عام و بدون تخصیص صحبت می شد یعنی علم دین. وقتی می گفتند دانشمند، منظور فقیه بود، کسیکه در حقوق و احکام اسلام به مقام اجتهاد برسد، دانشمند است، علی الاطلاق. حالا اگر کسی مثلاً نجوم، جغرافیا، کیمیا، تاریخ، حساب و هندسه می داند عالم نجوم و هندسه و تاریخ و کیمیا و غیره است نه عالم به طور کلی، نه مثل کسی که فقه می داند.

از این که بگذریم در نظر مؤمنان و مخصوصاً علما، علم دین فقط علم نیست، بلکه تنها علم حقیقی است، چون علم الهی، علم پیغمبران و مایه رستگاری دنیا و آخرت است، تکلیف مؤمن را در دنیا معین و نجات او را در آخرت موجب می‌شود. چیزهای دیگر علم بشری، مجازی و ناقم و در معرض سهو و خطا و اکثراً مایه گمراهی است و فقط تا آنجا مفید و یادگرفتنی است که به درد کار دین بخورد. مثل شناختن اوقات شبانه روز برای نماز.

صحبت از مفهوم علم در اسلام نه کار ماست و نه در مجال این گفتگوی کوتاه در این باره در میان متن‌های فارسی می‌توان به کشف المحجوب هجویری مراجعه کرد. یکی از اولین متن‌های عرفانی است به فارسی که در همان اوائل کتاب شرح کوتاه اما کافی و روشنی در باب استنباط مسلمان از علم و هدف آن، فایده علم با عمل و بیهودگی و زیان علم بی عمل آمده است. در همین باره می‌توان به یکی از بزرگترین و اساسی‌ترین آثار تشیع یعنی اصول کافی کلینی (جلد اول) که اخیراً به فارسی هم ترجمه شده (۱)، و یا معروف‌تر از همه، به احیاء علوم دین اثر غزالی نیز مراجعه کرد. ولی ما در اینجا تکه کوچکی از کتاب عین الحیوة ملا محمد باقر مجلسی، عالم بزرگ و مقتدر آخر‌های صفویه را می‌آوریم «از حضرت امام موسی کاظم (ع) منقول است که رسول خدا (ص)... فرمود که علم همین سه علم است. یا آیه واضحه الدلالة محکمه را بدانند یا فریضه و واجبی را که خدا به عدالت مقرر فرموده یا سنتی را که با قیست تا روز قیامت و آنچه غیر اینهاست زیادتیست و به کار نمی‌آید».

باری ، در نظر «علما» علم اساساً منحصر است به علم دین ، یعنی علم خودشان ، یعنی فقه ، اصول ، حدیث ، تفسیر ، کلام ، رجال و غیره . مطابق تقسیم بندی مجلسی آنچه به قرآن ، به شریعت و به سنت مربوط است . تقسیم بندی های علمای دیگر هم اگر تفاوت هائی داشته باشد ، در کلیات و اساس نیست ، در جزئیات است

علمای اسلام برای رواج این علم در میان مسلمانان ، یعنی عمل به وظیفه مذهبی خود ، با دو گروه روبرو بودند و عمدتاً از دو وسیله و دو روش استفاده می کردند . اول با علمای دیگر ، با گروه خودشان یا مردم اهل فضل و اهل فن ، دوم با توده مؤمنان بی سواد یا کم سواد . وسیله ای که در کار علم برای رابطه با خودشان به کار می بردند زبان عربی و روشی که اتخاذ کرده بودند کتبی بود ، می نوشتند . علم دین را برای اهل علم به عربی می نوشتند . برای اینکه دین علم بود و زبان علم در تمدن اسلامی ، در همه کشورهای مسلمان ، عربی بود . بسیار گفته اند ، ماهم تکرار می کنیم : مثل زبان لاتین در اروپای قرون وسطی . نه فقط در باره کلام یا حدیث ، بلکه در باره هیئت و نجوم یا مثلاً پزشکی هم به عربی می نوشتند . از این که بگذریم زبان دین هم (صرفنظر از علم بودن دین) عربی بود : کلام خدا در قرآن و کلام پیغمبر در حدیث . زبان اهل بیت و یاران پیغمبر و حکومت اسلام عربی بود . عربی زبان مقدس بود و مفهوم ها ، اصطلاح ها و رشد و نمو دین در لغت عرب انجام گرفت و به ثمر رسید . به این ترتیب هر چند در قرن چهارم با ترجمه قرآن ، فارسی هم به حریم دین راه پیدا کرد ولی عربی همچنان به دلیلی مضاعف زبان دین باقی ماند . یکی برای این که زبان علم بود و علم به عربی بود ، دیگر برای

اینکه زبان وحی بود و فصلتی قدسی داشت. اهل علم از هرگونه، ناچار به دانستن این زبان بودند و آن را می دانستند و به وسیله آن با هم ارتباط می گرفتند. اضافه بر این به سبب تکامل و آمادگی زبان، بیان مقاصد علمی به عربی دقیق تر و رساتر بود و در سراسر امپراطوری اسلام رواج داشت.

همانطور که قبلاً توضیح داده شد نوشتن به فارسی با حس ملیت مخصوصاً در اول کار بی ارتباط نبود. در مورد اهل دیوان این را دیدیم. ولی چنین انگیزه ای برای فارسی نویسی علمای دین وجود نداشت. اسلام دینی است که نظراً از قومیت و ملیت و تفاخر نژادی و غیره بیگانه است، بر خلاف مثلاً آئین مزدیسنی که مال ایرانیها بود یا دین یهود که بنی اسرائیل را قوم بر گزیده می دانست و یهوه خدای يك قوم بود. به هر حال اسلام می گفت انما المؤمنون اخوه، اصل ایمان بود و چیزی که مایه تفاوت می شد، کفر و ایمان بود، نه عرب و عجم یا ترك و تاجیک بودن. البته مسلمانها به هم تفاخر می کردند داستان های مربوط به بنی امیه و موالی و غیره و غیره را همه می دانند ولی اینها بنا به تجویز دین اسلام نبود بلکه واقعیت های ناشی از ساخت و فرهنگ اجتماع های اسلامی بود. خلاصه کنیم، منظور این است که برای مؤمن خود آگاه و به طریق اولی برای عالم دین ایرانی بودن یا نبودن ملاک چیزی نبود، مسلمان بودن یا نبودن اهمیت و ارجحی داشت.

حجة الاسلام امام محمد غزالی صاحب کتاب معروف احیاء علوم الدین و از بزرگترین علمای اسلام تقریباً پنجاه سالی پس از مرگ فردوسی و در همان طوس بدنیا آمد. اما انگار نه انگار که هم شهری آن بزرگوار

بود. مرحوم همائی در باره او می گوید « احساسات ملی و وطنی و عواطف قومی و نژادی و رسوم و آداب اجتماعی او در جنب شریعت و آئینی که بدان گرویده ، فانی و مستهلک است. او همه چیز را در آئینه مقررات و احکام و تکالیف دینی می بیند و هرچه را که از قلمرو شریعت آسمانی خارج باشد جزو اهواء باطل و آداب و رسوم زیان بخش می شمارد» (۲). به همین سبب است که غزالی می گوید « نوروز و سده باید که مندرس شود و کس نام آن نبرد... و یا آنچه برای سده و نوروز فروشند چون سپر و شمشیرچوبین و بوق سفالین ، این در نفس خود حرام نیست ، اما برای اظهار شعار گبران حرام است و مخالف شرع است و هرچه برای آن کنند نشاید». (۳)

همان طور که بعداً خواهیم دید ، حماسه و داستانها، و آداب و رسوم ملی ، در نظر علمای دین ، آئین گبری و مجوسی است. بنا بر این حس ملی نمی توانست آنها را بر انگیزد که به زبان ملی (فارسی) بنویسند. اگر هم گاهی به این زبان چیزی نوشته اند، انگیزهء دیگری در کار بوده است. آنها با گروه خود، اهل علم ، از خلال زبان عربی رابطه داشتند. اما وظیفه دینی و دنیائی علما در درجه اول مربوط به تودهء مؤمنان و پیروان می شد. با آنها طبیعتاً به زبان مادری ، به فارسی تماس می گرفتند، اما نه کتبی بلکه شفاهی.

فرهنگ شفاهی

در گذشته که سواد عمومیت نداشت و علم و ادب در دسترس خواص بود، ارتباط و داد و ستد فرهنگی کتبی هم اختصاص به آنها داشت،

مال همه یا اکثریت نبود. انتقال فرهنگ در میان افراد اجتماع یا در طول زمان و از نسلی به نسل دیگر بیشتر از راههای شفاهی صورت می گرفت، از قصه های پیرزنان یا خطبه خواندن به نام خلفا و سلاطین گرفته تا دوبیتی های عاشقانه روستائی یا داستان زدن نقال ها. در قلمرو سواد شیوه تکرار های پی در پی، فرمول ها و بر گردان های سرودهای مذهبی و آیه ها، دعا، ذکر، ورد، تکرار هائی که جوهر اخلاقی، کیهان شناختی و معنای متعالی اساطیر و ادیان را در بر دارند. (مثلا دعا ها یا ویژگی های ایزدان و دیوان که در گاتها ویسنا ها و ویشنت ها پی در پی و یکنواخت، بدون تغییر می آیند) گذشته از علت های دیگر از جمله برای این است که درست و آسان به خاطر سپرده شوند. اینها مدارك اعلاي فرهنگ شفاهی است که دانش آن سینه به سینه و فنون آن دست به دست از استاد به شاگرد سپرده می شد و به علت قدوسیتهی که داشت نمی بایست دگرگون شود، باید مثل سنگ نبشته یکسان و ثابت بماند.

یکی از موجبات غلبه شعر و کلام موزون و مسجع در ادب دینی همین آسانی در حفظ کردن بود که مایه گسترش شعر یا نظم به دانش های دیگر مانند پزشکی و نجوم و زبان آموزی و غیره نیز می شد. در قلمرو سواد شیوه ها و استنباط های شفاهی انتقال فرهنگ اعتبار اساسی داشت. مثلاً آدم با سواد کسی بود که محفوظات بیشتری داشت. او از کسی که نیروی تفکر عمیق تر، گسترده تر و روشمند (Methodique) تر امام محفوظات کمتری داشت فاضل تر شمرده میشد و بیشتر مورد احترام بود. لابد شنیده اید که می گفتند شاعران اول چند هزار بیت شعر حفظ می کردند و بعداً ادعای شاعری می کردند. هنر یا حرفه شان از این طریق ملکه شان می شد. مثل زیاد می شود زد، منظور روشن است: اهمیت بی

چون و چرای روش شفاهی در انتقال فرهنگ.

عالم دین هم برای تماس با عوام و انتقال دانش دین به میان مؤمنان ، همین روش را بکار می برد: روش شفاهی. و تمام وسایل آن را هم در اختیار داشت ، از مسجد و مدرسه و تکیه و کوچه و بازار گرفته تا زیارتگاه و خانه و کاشانه ، در سفر و حضر و هر جا که بتوان فکر کرد. علما و روحانیان ، در اینجا ، بسته به مراتب، خطبه می خواندند، وعظ می کردندو مسئله می گفتند، منبری و روضه خوان و مناقب خوان و نوحه و مرثیه خوان بودندو مهم تر از همه اینها در شهر و روستا ، به مناسبت احتیاجات و مسائل عملی زندگی ، تماس دائمی و روزمره با مسلمین داشتند. این همه، آنها را از نوشتن - برای رابطه داشتن- بی نیاز می کرد.

بدین ترتیب علما که در بین خود علم را به عربی می نوشتند و با مؤمنان رابطه شفاهی داشتند و حس ملی هم آنها را به فارسی نویسی وائی داشت، دیگر نیاز یا رغبت خاصی به فارسی نویسی نداشتند. آنها در قیاس با اهل دیوان و اهل عرفان- دست کم تا دوره صفویه - کمتر به فارسی چیز می نوشتند.

پیش از آنکه دنباله بحث را بگیریم در همین جا این را بگوئیم که موضوع ترجمه و تفسیر قرآن به کلی مسئله دیگری است. از همان آغاز علمای دین به فارسی نویسی در این رشته از دانش خود توجه داشتند و تفسیر های باز مانده (که در ضمن گنجینهء عظیم زبان و واژگان فارسی هم هست) شاهد این توجه است. اضافه بر تفسیر کبیر، تفسیر قرآن پاک،

تفسیر معروف به کمبریج، تفسیر ابوبکر عتیق سورآبادی و کشف الاسرار میبیدی را می شود اسم برد که به ترتیب متعلق به قرن های چهارم تا ششم هجری و بعضی از آنها از آثار برجسته نثر فارسی است.

اما از این قلمرو که بگذریم ، در زمینه های دیگر، آثار علمای دین به زبان ملی (فارسی) در اولین قرن های پیدایش و گسترش نثر فارسی انگشت شمار بود. یکی از اولین نثر های باز مانده فارسی رساله ای است در فقه حنفی از قرن چهارم. رساله کفایه از امام البغوی الشافعی و رساله ای در بیان اصول عقاید اهل سنت از محمد بن احمد نسفی را هم باید اسم برد. بعد ها تا قرن هفتم چند اثر دیگر مثل بیان الادیان ، از ابوالعالی علوی رازی ، و تبصرة العوام و معرفة المناهب ، در رشته های مختلف علم دین نوشته می شود ولی همان طور که گفتیم بسیار محدود، مخصوصاً در مقایسه با آثار بزرگ اهل دیوان و اهل عرفان. خلاصه در دوره ای که نثر فارسی رسمیت یافت و بعداً در سراسر ایران گسترده شد و بسیاری از مهمترین آثار آن بوجود آمد علمای دین از سنی و شیعه ، در این کار سهم نمایی نداشتند.

اسماعیلیه و زبان فارسی

چون در همین زمینه مورد نظر اسماعیلیه وضع خاصی داشتند اول چند کلمه ای در باره آنها می گوئیم و بعد می پردازیم به شیعه دوازده امامی. نویسندگان و متفکران اسماعیلیه پیش از علمای فرقه ها و مذاهب دیگر نوشتن به زبان فارسی در مسائل دینی را شروع کردند. گذشته

از آثار معروف ناصر خسرو مثل جامع الحکمتین، زادالمسافرین، و وجه دین و غیره... از کشف المحجوب سجستانی، یا از شرح قصیده ابوالهیثم اثر محمد بن سرخ نیشابوری به عنوان نمونه می شود اسم برد.

«بعضی از مورخان و نویسندگان فرقه های باطنیه را اعم از اسماعیلیه و قرامطه و غیره متهم به خروج از دین و تظاهر به اسلام برای نابود کردن آن و تجدید رسوم مجوس کرده اند. اگر این دعوی درست باشد ظهور این مذهب در ایران با منظور و مقصود ملی همراه بوده است. البغدادی شواهد متعددی برای اثبات این نظر داده و آغاز دعوت این قوم را از زمان معتصم دانسته است که بابک و مازیار برای تجدید آئین های قدیم قیام کرده بودند.» (۴)

صفا خلاصه ای از این شواهد از ثنویت و بزرگداشت آتش و عقیده به گذاشتن آتشدان در هر مسجد تا تأویل احکام اسلام به نحوی که منجر به آئین مجوس گردد، همه را می آورد و آنگاه نتیجه می گیرد: «به سبب همین قصد ملی دعوت باطنیه در ایران قرن سوم و چهارم رواج بسیار یافت و این مذهب بر بسیاری از مشاهیر رجال عرضه شد... و از آنجمله نصر بن احمد سامانی را با بسیاری از رجال بخارا به مذهب اسمعیلی در آوردند.» (۵)

در میان اهل دین درست همین اسماعیلیه که آثارشان به فارسی است، از نظر سیاسی در وضعی هستند متفاوت با مسلمانان دیگر. آنها شیعه، مخالف مذاهب اهل سنت و خلافت بغدادند. از طرف دیگر آنها دارای بزرگترین سازمان «سیاسی-عقیدتی» مخالف دولت و دین دولت، نه فقط در این دوره بلکه شاید در طول تاریخ اسلامی ایران بودند. در

اینجا غرض صحبت از عقاید «سیاسی-مذهبی» سازمان و شیوه کار اجتماعی اسماعیلیه نیست. ولی این نهضت با خصوصیاتى که به آن اشاره کردیم دارای فرهنگ و روشى فرهنگى مخصوص به خود هم بود. آنها همان طور که میدانیم از زمان ناصر خسرو و حسن صباح و قبل و بعد از آن سخت سرگرم تبلیغ و دعوت و گردآوری پیروان بیشتر و سازمان دادن به آنها برای مبارزات مذهبی سیاسی بودند. اما در راه این هدف تقریباً به هیچکدام از وسائل شفاهی که در اختیار اهل دین بود دسترسی نداشتند. پس طبیعى است که به وسائل دیگر رو بیاورند، به وسائل کتبی، به نوشتن.

به این باید نکته مهم دیگری نیز اضافه کرد. اسماعیلیه هم از نظر مذهبی و هم از نظر سیاسی با خلافت بغداد مخالف بودند. نه معنویت این خلافت را قبول داشتند، و نه حکومتش را. این مخالفت از دو طرف سخت، شدید و اکثراً خونین بود. بنا بر این، گرچه آنها مسلمان بودند ولی به اندازه علمای سایر مذاهب به زبان خلافت (عربی) دل بستگی نداشتند و وابسته نبودند. به عقیده آنها خلافت بر حق مال خاندان نبوت و فاطمیان مصر بود که نسبشان به ائمه می رسید. اما این اعتقاد «مذهبی - سیاسی» در فارسی نویسی اسماعیلیه و زبانشان اثر منفی نداشت. چون که ارتباط میان مرکز خلافت فاطمى، یعنی قاهره و مرکز زبان فارسی و فعالیت اسماعیلیه یعنی خراسان سست، به واسطه و بیشتر نظری بود، تازه موانع جغرافیائی و سیاسى دیگری هم وجود داشت. در نتیجه تأثیر فرهنگى مرکز خلافت فاطمى در اسماعیلیه ایران، به خصوص از نظر زبان، شدید نبود و موجب گرایش آنها به زبان عربى نمى شد.

اسماعیلیه ایران به عنوان دشمن ، با خلافت بغداد و حکومت های محلی ایرانی (سنی و همدست خلافت) و مذاهب چهار گانه سنی و علمایشان سر و کار داشتند. در مبارزه با این دشمنان نیرومند تکیه گاه آنها عمدتاً مردم محلی، مردم ایران، بودند که اگر هم در جایی به فارسی حرف نمی زدند ، ولی زبان رسمی و نوشتنی همه شان فارسی بود. چون آنها می بایست همه نیروی خود را از این مردم می گرفتند، پس از دوره ای کوتاه به زبان آنها روی آوردند و در بین همه مذاهب اسلامی شایع در ایران، تنها گروهی بودند که بیشتر به فارسی می نوشتند نه عربی، و برای کار دین و سیاست که در نظر آنها جدا شدنی نبود، توجهشان بیشتر به زبان بومی بود تا به زبان دین. در آن دوره اسماعیلیه هم از نظر فرهنگی و هم از نظر سیاسی (در اندیشه و عمل) نقشی ملی داشتند و در این زمینه تا آنجا که به تکامل و گسترش نثر فارسی مربوط است ، این نهضت «سیاسی- مذهبی» سهمی شایسته داشت.

« اسماعیلیه در ادب فارسی اهمیت بسیار دارند و آن توجه شدید آنانست به تألیف کتب و رسالات متعدد به زبان فارسی. چون اساس پیشرفت این فرقه بر تبلیغ و دعوت بود ناگزیر مقاصد خود را به زبان مردم ناحیه نشر می دادند و از اینجاست که به تألیف کتب و رسالات و سرودن اشعار به زبان فارسی توجه بسیار کردند و از قرن چهارم به بعد رسالات و کتب و اشعاری از دعوات و حجج اسماعیلی بزبان فارسی در دست داریم. بزرگترین شاعر و نویسنده اسماعیلی ناصر خسرو است که دوره دعوت و تبلیغ و تألیف و شاعری او نیمه دوم قرن پنجم بوده است» (۶)

«مؤلفان متعدد دیگری در تمام این دوره در قلاع مختلف اسماعیلیان سرگرم تألیف کتب به زبان فارسی بوده اند که نزدیک به تمام آنها در گبرو دار اختلافات و همچنین در فتح قلاع اسماعیلیه از کتابخانه ها بیرون آورده شد و طعمهء آتش گردید.

تألیف کتب و تحریر مقالات گوناگون و سرودن اشعار در اثبات عقاید اسماعیلیه مایهء تأثیر شدید آن فرقه در ادبیات فارسی گردید و همین اثر شدید است که ما را در تحقیق آثار ادبی فارسی پیش از حمله مغول همواره متوجه این فرقه می نماید.» (۷)

اشاره ای به دوره های تاریخ تشیع

در بارهء تاریخ تشیع نظرهای مختلفی هست و آن را به دوره های مختلف تقسیم بندی می کنند. این تقسیم بندی ها بیشتر مبتنی بر تدوین و تکمیل فقه شیعه یا امر امامت و ملاحظات صرفاً مذهبی دیگر است. مثلاً تقسیم بندی هانری کربن در جلد اول اسلام ایرانی (En islam iranien) نمونه خوب اینگونه تقسیم بندی هاست. او تاریخ تشیع را به چهار دوره قسمت می کند، به شرح زیر:

- ۱- از آغاز تا غیبت کبری (۳۲۹ هجری)
- ۲- از غیبت تا خواجه نصیر طوسی (فوت ۶۷۲)
- ۳- از خواجه نصیر طوسی تا آغاز صفویه (قرن ۱۰)
- ۴- از صفویه تا قاجاریه و امروز

منطق این تقسیم بندی روشن است. در دورهء نخست امام ها حضور دارند و در مشکلات مذهبی از فقه و حدیث و غیره مرجع شیعیان

و گشاینده مشکلات آنها هستند. در دوره دوم که دیگر چنین مراجعی نیستند، علوم دینی شیعه، از فقه و حدیث و تفسیر قرآن... تدوین می شود. دوره سوم از نظر تکمیل علوم دینی دنباله دوره دوم است و به رسمیت تشیع در ایران می انجامد. دوره چهارم با توجه به مکتب اصفهان و نمایندگان برجسته ای مثل میر داماد و ملاصدرا، تفکر شیعی همچنان در راه توسعه و تکامل است. با وجود کسانی مثل ملامحمد باقر مجلسی و علمای اصولی دوره زندیه و آغاز قاجاریه حدیث، کلام و فقه و به طور کلی شریعت تکمیل می شود.

اما برای کار ما که بیشتر به نقش علمای مذهب شیعه در رابطه با تحول نثر فارسی توجه داریم تقسیم بندی هائی از آن نوع کافی نیست و ناچار باید به جنبه اجتماعی مذهب و اثر سیاسی و فرهنگی توجه کنیم. از این نقطه نظر شاید بهتر باشد تاریخ تشیع را به پنج دوره تقسیم کنیم که در هر یک از آنها این مذهب نقش سیاسی و اجتماعی متمایزی داشته است، به این شرح:

۱- از آغاز تا حکومت صفویه

۲- دوره صفویه

۳- از پایان صفویه تا طلیعه مشروطیت

۴- دوران مشروطیت

۵- دوران پهلوی، از کودتای ۱۲۹۹ تا انقلاب اسلامی ۱۳۵۷.

تشیع در دوره اول صاحب قدرت حکومت نیست، اگر هم زمانی آنرا به دست می آورد (آل بویه، سریداران...) باز مذهب اکثریت نیست (که خلافت بغداد نماینده رسمی آنست)، در دوره دوم تشیع صاحب

حکومت، تسلط سیاسی و فرهنگی و مذهب اکثریت است، با رابطه ای خاص میان دین و دولت. دوره سوم (بجز حکومت نادرشاه) دوره ناتوانی دولت مرکزی، قدرت علما و کمال سازمان «اجتماعی-مذهبی» تشیع است. در دوره چهارم تشیع با حکومت غیر دینی (که استبداد قاجاریه نماینده آنست) و مدرنیسم مستعمراتی (که از راه غرب و بیش از همه انگلیس و روس وارد می شود) مبارزه می کند. در مورد دوره آخر چون موضوع فعلیت دارد، و مربوط به زمان حال ماست یا نباید چیزی گفت یا باید مفصل گفت، نمی شود به اشاره اکتفا کرد. همان طور که در مورد نقش سیاسی تشیع (یا علما) در مشروطیت هم چون نظر ما با عقیده عمومی و پذیرفته شده نمی خواند، اشاره ای کردن و گذشتن احتمالاً جز ایجاد ابهام نتیجه دیگری ندارد.

نقش سیاسی و فرهنگی تشیع در دوره اول

به هر حال بر گردیم به دوران اول که موضوع گفتگو است. یعنی به نقش سیاسی و فرهنگی تشیع در تاریخ اسلامی ما تا آغاز صفویه در رابطه با ملیت و زبان. راجع به مساله ای به این مهمی که در هر دوره ای از تاریخ زیر و بم بسیار دارد، در باره پدیده مذهبی زنده و فعالی که مدام در جریان حوادث اثر عمده دارد، هم سازنده و هم ساخته رویدادها و جریان های تاریخی و دارای ابعاد و جنبه های اجتماعی گوناگون و حتی گاه متناقض است، کلی بافی معمولاً بی فایده و گمراه کننده است. به این خطر توجه داریم ولی با این وصف برای صحبت از کلیات هم لابد باید امکانی وجود داشته باشد.

در اولین قرن های دوره اسلامی که حس ملی ما ایرانی ها پس از شکست ، به تدریج شکل می گرفت و واقعیت می پذیرفت، گروه ها و فرقه ها و سازمان هائی مثل خرم دینان یا طرفداران ابن مقفع نه فقط با تسلط عرب بلکه با اسلام جنگیدند. اما گذشته از اینها ایرانی های مسلمان هم از حکومت عرب ها دل خوشی نداشتند چون مخصوصاً از زمان بنی امیه به بعد حکومت اعراب به نام اسلام با غارت و خون ریزی و فخر فروشی توأم بود. در يك کلمه ظالمانه بود. می دانیم که ابومسلم و مردم خراسان عامل اساسی سقوط بنی امیه و سپردن خلافت به بنی عباس بودند. بطروشفسکی می گوید: در شورش ابومسلم که ۲۵ رمضان سال ۱۲۹ در خراسان (مرو) شروع شد « شیعه و خارجی کیسانی و خوارج سیستانی و فرقه زرتشتی خرمیان در آن شرکت داشتند» (۸). نزدیک به هفتاد سال بعد مأمون عباسی با تکیه به همین سپاهیان خراسانی توانست خلافت و بغداد را از برادرش امین بگیرد (۱۹۸ هجری). وزیر مأمون فضل بن سهل شیعه بود و همین که خلیفه برای جلب نظر خراسانی ها امام هشتم شیعیان را به ولیعهدی انتخاب و به خراسان دعوت کرد نشان می دهد که نفوذ و قدرت شیعیان تا چه اندازه بود، ولی در لشکر او نه فقط شیعه، همه جور مسلمانی بود. طاهر ذوالیمینین فرمانده سپاه مثل خود مأمون به مذهب اهل سنت بود. ابوالفضل بیهقی در بارهء همین دستیاران شیعه و سنّی خلیفه می گوید: « چون محمد زبیده کشته شد و خلافت به مأمون رسید دو سال و چیزی به مرو بماند و آن قصه دراز است. فضل سهل وزیر خواست که خلافت از عباسیان بگرداند و به علویان آرد، مأمون را گفت نذر کرده بودی به مشهد من و سوگندان خورده که اگر ایزد تعالی شغل برادرت کفایت کند و خلیفت گردی ، ولیعهد از علویان کنی ، و

هرچند برایشان نماند، تو باری از گردن خود بیرون کرده باشی و از نذر و سوگند بیرون آمده . مأمون گفت سخت صواب آمد، کدام کس را ولیعهد کنم؟ گفت علی بن موسی الرضا که امام روزگار است و به مدینه رسول علیه السلام می باشد. گفت پوشیده کس باید فرستاد نزدیک طاهر و بدو بیاید نبشت که ماچنین و چنین خواهیم کرد تا او کس بفرستد و علی را از مدینه بیارد و درنهران او را بیعت کنند و بر سبیل خوبی به مرو فرستد تا اینجا کار بیعت و ولایت عهد آشکار کرده شود.»

فضل کار را مهیا می کند و به طاهر خبر می دهد . اما سپهسالار مأمون « طاهر بدین حدیث سخت شادمانه شد ، که میلی داشت به علویان ، آن کار را چنانکه بایست بساخت و مردی معتمد را از بطانه خویش نامزد کرد تا با معتمد مأمون بشود و هر دو به مدینه رفتند و خلوتی کردند با رضا و نامه عرض کردند و پیغام ها دادند. رضا را سخت کراهت آمد که دانست که آن کار پیش نرود ، اما هم تن در داد از آنکه از حکم مأمون چاره نداشت و پوشیده و متنکر به بغداد آمد. وی را به جای نیکو فرود آوردند. پس از يك هفته که بیاسوده بود در شب طاهر نزدیک وی آمد سخت پوشیده و خدمت کرد نیکو و بسیار تواضع نمود و آن ملطفه به خط مأمون بروی عرضه کرد و گفت نخست کسی منم که به فرمان امیر المؤمنین خداوندم ترا بیعت خواهم کرد و چون من این بیعت بکردم با من صد هزار سوار و پیاده است همگان بیعت کرده باشند.» (۹)

باقی داستان به صحبت ما مربوط نمی شود ، از آن می گذریم و در عوض اشاره ای می کنیم به برمکیان و مسأله علویان ، اندکی پیش از این. در خلافت هارون الرشید، پدر مأمون، یکی از علویان در گرگان و

طبرستان خروج کرد و کارش بالا گرفت. خلیفه پس از مشورت با وزیرش یحیی بن خالد برمکی، پسر او فضل برمکی را برای فرونشاندن قیام می فرستد و ولایت خراسان و ری و جبال، خوارزم و سیستان و ماوراءالنهر را به وی می دهد. باری، پیش از حرکت پدرش به او می گوید: «ای پسر بزرگ کاری است که خلیفه تو را فرمود و درجه تمام که تو را ارزانی داشت این جهانی ولیکن آن جهانی با عقوبت قوی که فرزندی از آن پیغمبر علیه السلام بر می باید انداخت، و جز فرمانبرداری روی نیست، که دشمنان بسیار داریم و متهم به علویانیم... فضل گفت دل مشغول مدار که من در ایستم و اگر جانم بشود تا این کار به صلح راست شود.» (۱۰)

این چند نمونه را برای آن آوردیم که بگوئیم بسیاری از ایرانیان نه فقط به علل مذهبی، بلکه به علت های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و رویهمرفته بنا به انگیزه ملی، دلشان با دربار خلافت بنی امیه و بنی عباس نبود و به رقیبان آنها نظر داشتند.

این توجه از طرف ایرانیان شیعی که خلافت را حق خاندان نبوت و خلفای دیگر را غاصب می دانستند، طبعاً عمیق تر و گسترده تر بود.

موضوع را از جهت دیگری نگاه کنیم، از جهت روانی و عاطفی، ازدواج امام حسین را با شاهزاده خانمی ایرانی، می گویند امام چهارم از این زن است. یعنی که يك رگه ایرانی در نژاد او هست. شاید صحت تاریخی موضوع قطعی نباشد. نمی دانیم. ولی نقش و اثر روانی این حقیقت یا شایعه تاریخی در میان شیعیان ایرانی قطعی است. همان طور که در جهت عکس، افسانه هائی که به عمر نسبت می دهند، خدا می داند تا چه اندازه واقعیت دارد. اما کینه به عمر (که ایران در خلافت او گشوده

شد) واقعیت دارد و ظاهراً از قدیم کمابیش وجود داشته ، مثل ایرانی بودن قاتل او که امری واقعی است. بهر حال گذشته از موجبات مذهبی یا اجتماعی، شیعیان از نظر عاطفی و قلبی هم خودشان را به نحوی با خاندان نبوت و امامت مربوط و در نتیجه از خلافت بغداد بیگانه حس می کردند.

اشاره ای به نقش سیاسی و فرهنگی آل بویه

صحبت از نقش سیاسی و فرهنگی تشیع در دوران اول بدون صحبت از آل بویه ممکن نیست . می دانیم که آنها از مردم دیلمستان بودند. در قرن های چهارم و پنجم بر فارس و جبال و آذربایجان و خوزستان و عراق حکومت کردند، در آن زمان سامانیان شمال و شمال شرقی فلات ایران را در دست داشتند و آل بویه مرکز ، جنوب و مغرب آن را تا سرزمین عراق. آل بویه در آغاز شیعه زیدی بودند و بعدها به تشیع دوازده امامی گرایش پیدا کردند. (۱۱) ولی سیاست مذهبی بدون تعصب و آسانگیری داشتند و در امر کشور داری بیشتر پیرو واقعیت های عملی بودند نه اجرای معتقدات دینی. آنها پس از اینکه از شمال به داخل فلات ایران سرازیر شدند و قدرتی به دست آوردند ، متوجه بغداد شدند. در سال ۳۲۰ قسمت عمده فلات ایران را به دست آورده بودند، در سال ۳۳۴ بغداد را گرفتند.

اینک به پاره ای از واقعیت های تاریخی توجه کنیم ، واقعیت های معنا دار که بیان کننده خصوصیت این دوره است:

- آل بویه ایرانی و شیعی هستند.

- آل بویه (پس از فتح بغداد) بر قسمت عمدهٔ سرزمینهای خلافت حکومت می کنند.

- مذهب اکثریت مردمی که آل بویه بر آنها حکومت می کنند ، سنی است.

- جمعی از بزرگان آل بویه در ری و همدان و اصفهان با وجود مقام های بلند دولتی همچنان زردشتی باقی مانده اند (۱۲).

- زبان دیلمیان از خانواده زبان های ایرانیست ولی فارسی نیست . هرچند سران قوم به فارسی حرف می زنند .

با توجه به واقعیت های تاریخی مذکور آل بویه به مناسبت قومیت و مذهب و بیشتر از آن به مناسبت رقابت سیاسی با خلافت بغداد مخالفند و برآن مسلط می شوند. احمد پسر بویه دیلمی در ۱۱ جمادی الاخر ۳۳۴ وارد بغداد شد و از خلیفه مستکفی لقب معزالدوله گرفت ولی یازده روز بعد او را خلع و « ابوالقاسم فضل بن مقتدر را به دارالخلافه احضار کرد و او را خلیفه خواند با وی بیعت کرد و به المطیع لله ملقبش ساخت» (۱۳). مدت ۱۰۹ سال خلفای بغداد در اختیار آل بویه اند، هیچ قدرتی ندارند و امرای بویه حاکمند. معزالدوله خیال داشت خلیفه سنی را بر کنار و برای یکی از بزرگان خاندان علوی بیعت بگیرد . خلیفه ای شیعی را به جای خلیفه ای سنی بگذارد. اما بعداً منصرف شد. ظاهراً به علت های مختلف، یکی وجود اکثریت سنی در بین مسلمانان، هم در ایران و هم در عراق ، در سرزمین «داخلی» و «خارجی» آل بویه. اهل تسنن معتقد به مشروعیت خلافت عباسیان بودند و برانداختن آنها احتمال داشت مشکلات وخیم سیاسی و مذهبی ایجاد کند. دیگر اینکه لشکریان

آل بویه به طور عمده از دوگروه دیلمی و گیلی (شیعه) و ترك و كرد (سنّی) تشکیل می شد و آل بویه می کوشیدند موازنه و تعادل میان آنها بهم نچورد . از اینها گذشته کنار آمدن با خلیفه ای ضعیف و مطیع آسان تر از خلیفه ای بود که خود به حقانیتش معترف باشند و در موقع بروز اختلاف ناچار بشوند نظر او را مراعات کنند. در نتیجه پادشاه شیعه و خلیفه سنّی باقی ماند: تلفیقی شد میان پادشاهی و خلافت ، میان تشیع و تسنّن، میان ایرانی و عرب ، میان قدرت دنیوی و دینی. دو طرف به نوعی سازش و هم زیستی که به مصلحتشان بود رضا دادند. عضدالدوله به دنبال همین سیاست بعد ها دختر خود را به عقد ازدواج خلیفه در آورد. خلیفه هاشمی به عضدالدوله که خود را جانشین شاهنشاهان ساسانی می دانست لقب و خلعت و مشروعیت عطا کرد و در عوض در نماز جمعه همچنان خطبه به نام خلیفه ای که دیگر قدرت سیاسی و نظامی نداشت خوانده می شد و شیعیان هم برخلاف گذشته در نماز جمعه حاضر می شدند.

پس از فتح بغداد ، آل بویه دو دوزه بازی می کنند . هم در لوای خلیفه حکومتشان بر رعایای سنّی (مخصوصاً در عراق) حقانیت و مشروعیت می یابد و هم به کار مذهب خود می رسند . در سال ۳۲۵ معزالدوله دستور داد روز عاشورا در بغداد دکانها را ببندند و سوگواری کنند و عید غدیر همان سال هم دستور جشن و سرور و آذین بندی شهر را داد . در دوران آل بویه فقه، کلام ، حدیث رجال و بطور کلی «علم دین» شیعه نضج گرفت و به ثمر رسید، افول کلینی برابر است با طلوع آل بویه . سید رضی گرد آورنده نهج البلاغه ، شیخ مفید ، شیخ طوسی و سید مرتضی که همه از بزرگان علمای شیعه اند در همین عصر و همه در بغداد

زندگی می کردند و ابن بابویه با رکن الدوله دیلمی مجالس گفتگو داشت و مورد احترام او بود (۱۴). شبیه همین رابطه را بهاءالدوله دیلمی با سید رضی داشت.

و اما در امر ملیت آل بویه به هویت قومی و به ایرانی بودن خود توجه داشتند و به همین مناسبت به معنائی دارای سیاستی ملی بودند. گفتیم که پسران بویه، ماهیگیر نسب خود را به ساسانیان می رساندند. عضدالدوله، به رسم ایران پیش از اسلام به خود لقب شاهنشاه داده بود. خود گرفتن بغدادی که جانشین تیسفون پایتخت ساسانیان شده بود، آرزوی قدیمی بود که امرایی مثل یعقوب در سر داشتند. مرداویج زیاری آخرین امیری بود که بلافاصله قبل از آل بویه، همین آرزو را داشت. او هم خود را شاهنشاه می دانست، رسوم قدیمی را زنده می کرد، و می خواست خلیفه را سرنگون و به سبک ساسانیان شاهنشاهی کند. اتفاقاً برادران بویه پیش از استقلال از سرداران ماکان کاکلی و همین مرداویج بودند. همه اینها نو مسلمان (یا مثل مرداویج نامسلمان)، همه از مردم شمال ایران، از نظر جغرافیائی همسایه و از نظر قومی و «مردم شناسی» خویشاوند بودند.

نه فقط امیران و پادشاهان بلکه وزیر بزرگی مثل صاحب بن عباد که در دین و زبان (عربی) تعصب می ورزید، نژاد خود را پست نمی شمرد «و اگر چنین بود هیچگاه در نظم و نثر خود نامی از اصل و نسب ایرانی نمی برد و شعرای او نیز به رعایت جانب او در اشعار خود به این موضوع اشاره ای نمی کردند... شعرای صاحب در اشعار خود نژاد ساسانی او را با احترام یاد می کردند.» (۱۵)

آل بویه بغداد را گرفتند ، اما همان طور که گفته شد خلیفه را نگه داشتند و از مقر خلافت بنام او (در حکومت برسنیان) و علی رغم او (در حکومت بر شیعیان) امپراطوری شان را اداره کردند. آن آرزوی قدیمی با توجه به ملاحظات عملی و سیاسی و محدودیت هائی که ناچار در اعمال قدرت وجود دارد به انجام رسید.

« در دورهء عضدالدوله با وجود بغداد، پایتخت واقعی امپراطوری شیراز بود ، مأموران دیوانی بغداد از شیراز منصوب می شدند. مقر قاضی القضاة شیراز بود و چهار قاضی به نمایندگی او مأمور بغداد بودند محل امور عمده دولتی همچنان شیراز بود» (۱۶). در صورتیکه خود عضدالدوله به دلایل سیاسی در بغداد اقامت داشت.

ولی با وجود این نشانه ها که هم حاکی از توجه به هویت قومی و هم حاکی از جاه طلبی سیاسی سران آل بویه است ، سیاست آنها «ملی» به معنای محدود کلمه ، یعنی سیاستی برای و محدود به يك ملت نیست. شاید از جمله به علت آنکه امپراطوری آنها، به اصطلاح « بین المللی» است. آنها در مرکز قسمتی از دنیای اسلام در بغداد ، مستقر شده اند. در شمال و جنوب عراق یا جاهای دیگر بر مردمی حکومت می کنند که نه ایرانی هستند و نه فارسی زبان. تازه در قسمت هائی از ایران آنها مثلاً آذر بایجان یا خوزستان نه فارسی و نه حس ملی هیچکدام مثل مال مردم خراسان ریشه نگرفته و شاخ و برگ نکرده بود.

خوزستان و جبال، غرب و قسمت هائی از ایران مرکزی به سبب نزدیکی به دربار خلافت و عراق از فرهنگ و سلطه دولتی اعراب بیشتر اثر پذیرفته بودند تا جاهای دور دستی مثل سیستان یا ماوراء النهر. از

این گذشته در سرزمینهای ایرانی آل بویه زبانها و لهجه های محلی رواج داشت: در آذربایجان و خوزستان، دیلمستان و طبرستان و گیلان ، به ترتیب به آذری و خوزی و دیلمی و طبری و گیلی ، در کردستان به کردی و در جبال ظاهراً هنوز به فارسی میانه (= پهلوی) صحبت می شد.

از بنادر رازی و چند شعر باز ماندهء او می دانیم که در قرن چهارم مردم ری نه فقط لهجه ای مخصوص داشتند ، بلکه به آن شعر هم گفته می شد. همان طور که چند بیت سعدی و حافظ نشان می دهد که تا قرن ها بعد اهالی پایتخت عضدالدوله به لهجهء خودشان حرف می زدند . قطران (نیمه اول قرن پنجم) « نخستین کسی است که در آذربایجان به پارسی سخنوری کرد» (۱۷).

در بیشتر این سرزمین ها فارسی دری عمومیت داشت و فهمیده می شد اما نه با سرزندگی و گسترشی که در خراسان و ماوراءالنهر داشت . در عوض زبان های محلی منطقه اخیر مثل سفدی ، خوارزمی و تخاری رمق کمتری داشتند و در مقابل هجوم فارسی نتوانستند بمانند.

امپراطوری آل بویه چند ملیتی ، چند مذهبی و چند زبانی است. مثل حکومت سامانیان محلی و در مجموع به يك زبان و يك مذهب و متعلق به يك ملت نیست. شاید به همین سبب سیاست آنها در مورد زبان هم با مال سامانیان متفاوت بود. آل بویه به جای فارسی به عربی ، زبان « بین المللی» سرزمین های اسلامی توجه داشتند. وزرای بزرگ آنها مثل ابن عمید و صاحب بن عباد ، هر چند ایرانی ولی از ادبای زبان عربی بودند. ابوالسفرج اصفهانی و ابن الندیم، صاحبان الاغانی و الفسهرست

یا ابن مسکویه مورخ و ادیب معروف در دستگاه و تحت حمایت آنها به سر می بردند که همه از بزرگان نویسندگان زبان عربی اند.

این گفتگوی از آل بویه را با مقایسه ای بین آنها و سامانیان، که هردو کمابیش در يك عصر و رقیب سیاسی هم بودند و مجموعاً بر سراسر ایران حکومت می کردند، تمام کنیم. سامانیان به مذهب خلافت بغداد (سنّی) بودند و در زمینهء حکومت با آن توافق داشتند. سیاست ملی آنها آگاهانه و بنای آن بر دو شالودهء زبان و تاریخ استوار بود. آل بویه شیعه بودند، با خلافت بغداد اختلاف داشتند (تا بر آن مسلط شدند) سیاست ملی آنها بر دو شالودهء مذهب و تاریخ استوار بود. با این تفاوت که در نزد سامانیان تاریخ به هویت ملی تحقق می بخشید و در آل بویه به سابقه و هویت خاندان پادشاهی و به هدف های سیاسی-ملی آن. در عوض مذهب (تسنّن) که در سیاست ملی سامانیان بی اثر بود در نزد آل بویه (تشیع) موثر و یکی از شالوده های سیاست آنها در قبال خلافت بغداد بود

حالت دوگانهء تشیع در فرهنگ و سیاست

آل بویه در قلمرو سیاست از دربار خلافت (حکومت اعراب) آزاد و در قلمرو فرهنگ (زبان و ادب) به تسلط فرهنگ عرب وابسته ماند. این وضع در مجموع، تبلور نقشی است که به طور کلی تشیع در

دوره اول انجام می دهد. فرد شیعه، از نظر عقیده و عاطفه مرتب از خلافت بغداد در حال جدائی است. نوعی نیروی گریز از مرکز دائم او را از خلافت غصبی عباسی دور نگه می دارد. به سبب روی گرداندن از بغداد، او به ری و نیشابور و هرات یا هر جای دیگر باز می گردد، او به مناسبت مذهبش، از نظر سیاسی در موضع و جایگاه ملی یا لا اقل بومی، می افتد. اما چون برای آدم مؤمن اصل دین است نه چیز دیگر، نیروی ایمان در عین حال مدام او را از ملیت بر می کند. به همین سبب شیعه وضعی دوگانه دارد.

در مقایسه با زیدیان و اسماعیلیان، شیعه دوازده امامی دیرتر شکل گرفت و در مبارزات سیاسی و مذهبی، روش معتدل تری داشت. به همین سبب هم خلافت بغداد، حکومت های ایرانی و اهل تسنن آنها را تحمل می کردند و رویهمرفته سنی و شیعه به عنوان همدین در کنار هم زندگی می کردند. باری، وقتی قدرت سیاسی و نظامی در دست اهل تشیع است (آل بویه)، همانطور که گفته شد، دو دوزه بازی می کند. اما وقتی که قدرت دولتی ندارد و در اقلیت هم هست (در بیشتر جاها و از دوره سامانیان تا پیش از صفویه) در برابر دین و دولت مسلط رفتاری دو رویه دارد. صورت او به طرف دستگاه تسنن، جویای حق اهلیت، پذیرفته شدن در جامعه مسلمانان مثل دیگران و حق حیات است، در صورت لزوم تقیه می کند (وقتی جانش در خطر باشد مذهبش را پنهان و یا حتی انکار می کند) او به حکومت اهل سنت گردن می گذارد. اما روی دیگر یعنی دلش متوجه اعتقاد خودش است که نه فقط به آن عمل کند بلکه در هر فرصت مناسبی اعلام و تبلیغش کند. بگذریم از اینکه همین رفتار دو رویه مایه ایجاد روحیه و اخلاق اجتماعی دو رو هم می شود.

بر گردیم به وضع دوگانه شیعه در قبال امر ملیت : هم افتادن در موضع «ملی» و هم گریز از آن . این ملیت همان طور که قبلاً اشاره کردیم ناخودآگاه و انفعالی است. در خود آگاه و ناآگاه که به عقاید مربوط می شود، شیعه مسلمان و دارای جهان بینی اسلامی است. در نظر او اصل همدینی است نه هموطنی و ملیت را مخل دین می داند. در کتاب *النقض می بینیم* از طرفی شیعیان متهم می شوند به گبر بودن: « همچنانکه گبرکان خود را مولای آل ساسان دانند رافضیان خود را مولای علویان دانند و همچنانکه گبرکان ملك به نسبت فر یزدان دانند، رافضیان نیز خلافت به نسبت دانند و نصّ گویند به جای فر یزدانی و هم چنانکه گبرکان گویند کیخسرو بنمرد و به آسمان شد و زنده است و به زیر آید و کیش گبرکی تازه کند، رافضی گوید که قائم زنده است بیاید و مذهب رفض را قوت دهد و جهان بگیرد و ذوالفقار را باخود دارد تا همه مسلمانان را بدان کشد» (۱۸). خلاصه اتهام این است که عقاید شیعه از آئین زردشتی و ساسانیان و پیش از آن می آید و رافضی ها مجوس و به اعتقاد پدران قدیم خود هستند. در صورتیکه شیعه نه تنها این تهمت را نمی پذیرد ، بلکه می گوید « مدح گبرکان خواندن بدعت و ضلالت است و حکایات بی اصل در حق رستم و سرخاب (سهراب) و اسفندیار و کاووس و زال و غیره رد باشد بر شجاعت و فضل امیرالمؤمنین و هنوز این بدعت باقیست» (۱۹) می توان دید که در همین جا چه حالت دوگانه ای وجود دارد. شیعه از طرف مخالفان متهم است که به عقیده گذشتگان و قوم خود باقی مانده، در دین «ملی گرا» است و از طرف دیگر خود شیعه نه تنها تهمت را نمی پذیرد، بلکه داستان های ایران قدیم را کفر می داند و رد بر شجاعت و فضل امیرالمؤمنین یعنی درست در تضاد با امامی که مظهر ایمان و مذهب

اوست. و ظاهراً هر دو جلوهء ناسازگار این امر حقیقت دارد، هم بسیاری از آئین ها و باورداشت های تشیع ریشه در گذشته دور دارد و هم وجدان شیعیان از قبول چنین سابقه ای بیزار است.

علامهء مجلسی هم در *عین الحیوة می گوید*: « بدترین روایت ها، روایت دروغ است بلکه قصه های راستی که لغو و باطل باشد مانند شاهنامه و غیر آن از قصه های مجوس و کفار و بعضی از علما گفته اند که حرام است» و بعد مجلسی از قول امام محمد تقی و پیغمبر روایت می کند که یادکردن علی بن ابیطالب عبادتست و شنیدن قصه های دروغ و افسانه های مجوس علامت منافقان است (۲۰).

باری اگر تشیع از نظر سیاسی، خواسته یا ناخواسته در وضعی «ملی» قرار می گیرد، در امر فرهنگ (که بیشتر قلمرو خودآگاهی است)، دیگر اینطور نیست. دین تمام فرهنگ ارزشمند اوست. در امر زبان و تاریخ هم، زبان و تاریخ دین اعتبار دارد. هر پدیده ای که بیرون از نظام فرهنگی دین باشد، از دایره ارزش های معنوی بیرون است. تاریخ ایران و زبان فارسی هم همین طور. شاید زبان برای ایجاد ارتباط یا تاریخ برای عبرت آموختن یا هر منظور دیگری، ارزش عملی و دنیوی داشته باشد اما اعتبار الهی و دینی (که اصل و مقدس است) ندارد و می بینیم که علمای شیعه تا مدت ها به زبان فارسی کاری نداشتند. می دانیم که فقه شیعه در قرن سوم و چهارم به دست محمدبن ثلثه تدوین شد. سه نفری که اتفاقاً هر سه نامشان محمد بود، ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحق کلینی صاحب کافی، ابو جعفر محمدبن حسن بن علی ملقب به شیخ صدوق و معروف به ابن بابویه صاحب *من لایحضره الفقیه*، ابو جعفر

محمد بن حسن بن علی طوسی معروف به شیخ الطائفه صاحب تهذیب و استبصار. این چهار کتاب ارکان چهارگانه فقه شیعه است. هر سه عالم بزرگ ایرانی بودند، یکی از ری یکی از قم و دیگری از طوس و درست در دوره اعتلای زبان فارسی و فرهنگ ایرانی زندگی می کردند و هر کدامشان تألیفات بسیار داشتند. به طوری که صاحب النقض سیصد تألیف نفیس به ابن بابویه نسبت می دهد و زیاده از دویست مجلد به شیخ طوسی ولی تألیفات به عربی است نه به فارسی.

النقض در جای دیگر (۲۱) از گروهی علمای شیعه اسم می برد متعلق به قم، نیشابور، ری، طوس، قزوین، جرجان، مشهدالرضا، کاشان، ساری، زنجان، مامطیر، سبزوار، استرآباد و دوریست نیشابور، کیسک ری، جاسپ قم، آبه، بکرآباد، دین آباد، راوند، که آثار همه آنها به عربی است هر چند که خودشان در محیط زبان فارسی زندگی می کردند.

به قول صفا « کار شیعه امامی اثنی عشری در تألیف کتابهایشان به فارسی از اواسط قرن ششم هجری به بعد آغاز شد و نخستین کتاب با ارزش که از این راه تألیف شد کتابیست به نام بعضی مطالب النواصب معروف به النقض از نصیرالدین ابوالرشید عبدالجلیل رازی» (۲۲). اولین تفسیر شیعه به فارسی هم تا آنجا که می دانیم از ابولفتح رازی و متعلق به قرن ششم است، دو قرن بعد از تکوین نثر فارسی. بعد از آن تا پایان این دوره کتاب های علمای شیعه، در مقایسه با دیگران، محدود و آثاری مثل تبصرة العوام فی معرفة مقامات الانام «در بیان عقاید شیعه امامیه که در قرن هفتم هجری» (۲۳) به

نثری ساده و روان تألیف شد ، نادر است.

باری ، در این دوران تشیع در رابطه با امر ملیت از نظر سیاسی وضعی دو گانه دارد ولی از نظر فرهنگی ، علمای شیعه با زبان فارسی سر و کاری ندارند. نه فقط علمای شیعه بلکه همه علمای دین . در کتاب اسلام در ایران پطروشفسکی مؤلف شش تا از بزرگترین تألیفات علمای سنت در حدیث و شش تا از بزرگترین تفاسیر قرآن اهل سنت را نام برده است. آثار همه به عربی ولی مؤلفان (به جز دو نفر که مؤلف يك اثرند) همه ایرانی هستند.

* * *

در قرن هفتم (۶۵۶ هجری) خلافت بغداد سقوط می کند . از مدتی پیشتر یعنی از زمان سلطان محمد خوارزمشاه (اوائل قرن هفتم) به علت اختلاف های سیاسی ، رابطه ایران با دربار خلافت در همه زمینه ها ضایع شده بود. تصرف ایران به وسیله مغول ها این رابطه را برید و سقوط بغداد به دست هلاکو به تشویق خواجه نصیر طوسی به عمر خلافت خاتمه داد. داستان فتح بغداد به وسیله آل بویه این دفعه به راهنمایی وزیری شیعی و ایرانی تکرار شد منتها با خصوصیات و نتایج دیگر. دو ایرانی بزرگ ، خواجه نصیر طوسی و سعدی ، یکی در مرگ خلیفه دست دارد و یکی برایش مرثیه می سراید:

آسمان را حق بود گر خون بگرید بر زمین

بر زوال ملك مستعصم امیرالمؤمنین

آیا این خود نشانه ای از دوگانگی درونی فرهنگ ما که از جمله

بصورت مقابله شریعت و طریقت ، تشیع و تسنن، مرید و مراد ، مقلد و مرجع تقلید یا ایران باستان و ایران اسلامی و جز اینها درآمده نیست؟

سقوط مرکز خلافت

خلافت بغداد پایگاه بزرگ تسلط مادی و معنوی، تسلط حکومت و فرهنگ عرب بود. از بین رفتن این پایگاه نیرو و توانائی گسترش زبان عربی را کم کرد. مخصوصاً که مرکز سیاسی و اداری به جای دیگر منتقل شد. از این گذشته چون پس از تسلط مغول ها کار دیوان در دست ایرانیها (بدون رابطه با بغداد عربی زبان) باقی ماند، فارسی به صورت تنها زبان سیاسی و دیوانی ایران در آمد ، سیر توسعه مذهب شیعه که از چند قرن پیش شروع شده بود، در این عصر با آهنگ تندتری ، ادامه یافت. تساهل و بی مذهبی مغول ها و نوسان خان میان ادیان بودائی ، مسیحی و اسلام و بعداً سیاست تیموری ها به اضافه از بین رفتن مرکز روحانی و دنیوی تسنن در بغداد ، اینها چند علت مهم تر است در میان سلسلهء درهم و پیچیدهء علت های گوناگون .

در باره رواج تشیع در آخر مغول ها تا پیش از روی کار آمدن صفویه بهتر است به رساله عالمانهء شادروان احمد کسروی، شیخ صفی و تبارش ، مراجعه کنیم:

« تخم شیعیگری از نخست در ایران کاشته شده بود و اگر چیرگی سلجوقیان سنی نبود، از همان قرن های نخست به رویش پرداخته و در سراسر کشور رواج پیدا کردی .

این است در زمان مغول ، چون آزادی به میان آمده بود شیعیگری خود به خود در ایران رواج می یافت... پس از بر انداختن مغولان از شیعیان در این گوشه و آن گوشه ایران خاندانهای پادشاهی- از سربداران در خراسان، مرعشیان در مازندران، کیانیان در گیلان، مشعشعیان در خوزستان و لرستان و قره قویونلوئیان در آذربایجان و در عراق و فارس - پدید آمدند که هر یکی به نوبت خود به رواج شیعیگری کوشیدند. تیمور لنگ و فرزندان او نیز به شیعیگری نزدیک تر می بودند. بی گفتگو است که از پیدایش این فرمانروایان، شیعیگری در ایران پیشرفت بسیار کرده بود، به ویژه که در آن زمان ها دوری میانه سنی و شیعی به اندازه ای که امروز هست نمی بود...» (۲۴)

از نیمه قرن هفتم تا اول های قرن دهم و تشکیل دولت صفوی زبان فارسی دیوانی و مذهب شیعه، هر دو رواج بیشتر و دامنه دار تری پیدا کردند و کیفیت رابطه اهل تشیع ، به عنوان اقلیتی مذهبی ، با اکثریت سنی و دستگاه های حاکم محلی و مرکزی عوض شد . اما در این وضع اجتماعی و مذهبی تازه ، روش « فرهنگی » علمای شیعه به طور کلی دست نخورده باقی ماند. یعنی زبان دین همچنان عربی بود و علما علوم دینی را به آن زبان می نوشتند. در این زمینه چندان چیزی عوض نشد. در برابر نویسندگان متعدد نثر فارسی در موضوع های مختلف، تعداد علمای فارسی نویس ناچیز است. در تاریخ و عرفان ، علوم یا ادب اجتماعی این دوره بزرگانی مثل خواجه رشیدالدین فضل اله، نجم الدین کاشانی، خواجه نصیرالدین طوسی، قطب الدین شیرازی، عبید و بالاخره سعدی، داشته ایم. در برابر این ارباب سخن، نثر مذهبی مثلاً ملا حسین

واعظ کاشفی صاحب *روضه‌الشهدا* را دارد که تازه فقط اهل شریعت نبود ، عارف هم بود. در مذهبش هم تردید کرده اند. به مناسبت این کتاب او را شیعه و به مناسبت همنشینی و مصاحبت با امیر علیشیر نوائی و خویشاوندی با جامی، او را سنی می دانستند. در فرهنگ دهخدا زیر نام او آمده « در هرات که مردمانش از اهل سنت و جماعت بوده اند به شیعیگری متهم و در سبزوار که مرکز تشیع بوده بسیار خوار و به تسنن اشتها داشتند است.» ازین گذشته ، کتاب در مقاتل شهدا و ائمه است ، در باره علوم دینی و مثلاً در فقه یا کلام نیست . به هر حال ، اگر در این دوره به اسم علمای دیگری بر بخوریم که در باب علوم و مباحث دینی به فارسی قلم زده باشند اولاً تعداد شان انگشت شمار است و ثانیاً نوشته ها به عنوان نثر ارزشی ندارند. نمی توان آنها را با زبان اهل دیوان و اهل عرفان همان روزگارا (از خواجه نصیر گرفته تا جامی) مقایسه کرد، تا چه رسد به نسفی و سعدی. « سیاست فرهنگی» اهل دین همان که بود می ماند.

نثر اهل دین در دوره دوم

اینک می پردازیم به نثر اهل دین در دوره دوم تقسیم بندی ما یعنی دوره ای که تشیع مذهب بیشتر مردم و مذهب رسمی دولت است. البته در این دوره هم به همان دلیلی که قبلاً گفته شد تا آنجا که به امر اسلام و مذهب مربوط است، علمای دین با ملیت مخالفند و اندیشه و فرهنگ ملی را طرد می کنند. اما واقعیت « سیاسی - اجتماعی » چیز دیگری است و علی رغم عقایدی که دارند ، در رفتار فرهنگی آنها اثر می

کند و کار کرد آنرا در زمینه هایی تغییر می دهد.

شاه اسماعیل پادشاه کشوری شد که هنوز اکثریت مردم آن سنی بودند. او باخشونت و تعصب و به زور شمشیر تشیع را که مذهب پادشاه و دولت بود رواج داد و اکثریت را به این مذهب در آورد، ولی از همان زمان تا امروز، اقوامی مثل کرد، ترکمن، بلوچ و... خلاصه تعداد کثیری سنی مذهب در ایران باقی ماند. در خارج هم، ایران با دو دشمن نیرومند و سنی رو برو بود و جنگ های طولانی داشت: ازبکان در ماوراء النهر و عثمانی هادر ترکیه و عراق. جنگ با این دو دشمن علل مذهبی نداشت. اختلاف ازبکان با ما، از زمان گورکانیان سنی مذهب و پیش از صفویه شروع شده بود. آنها خراسان را می خواستند، خواه سنی خواه شیعه. امپراطوری عثمانی هم در حال رشد و گسترش بود و از هیچ طرف حدی برای خودش نمی شناخت؛ نه در اروپا، نه در آفریقا. مگر آنکه به مانعی عبور ناپذیر بر می خورد. در مشرق امپراطوری، یعنی در بر خورد با ایران هم وضع همین بود. یا حکومت ایران (هر چه میخواست باشد) باید تسلیم می شد یا باید می جنگید و صفویه راه دوم را انتخاب کردند.

تشیع و جنگ با همسایگان

اما جنگ صفویه با ازبک ها و عثمانی ها از همان اول رنگ مذهبی به خود گرفت. چون نه فقط شاه اسماعیل سنی کش، شیعه ای سخت گیر و بی رحم بود، بلکه معاصران او، شیبک خان ازبک و سلطان سلیم عثمانی هم در شیعه کشی و سنگدلی دست کمی از او نداشتند. مخصوصاً که سلاطین عثمانی مدعی جانشینی پیغمبر و خلافت

مسلمانان هم شدند. از دو طرف جنگ رنگ مذهبی گرفت. تا آنجا که به ما مربوط می شود صفویه با تکیه بر تشیع دولت سراسری و یکپارچه تشکیل داد و بادشمنان نیرومندش می جنگید. آنها در این مبارزه طولانی هم در داخل و هم در خارج (به زبان امروز) احتیاج به ایدئولوژی داشتند و تشیع دارای این نقش ایدئولوژیک شد و به صورت امری ملی در آمد.

قزل باش ها ، قبایل ترك زبان آذربایجان و شمال غربی ایران و مشرق آناتولی که مخصوصاً در آغاز خاستگاه و تکیه گاه حکومت صفوی بودند و همچنین خود خاندان صفوی از ملیت ایرانی استنباط و دریافتی نداشتند. آنها از راه نوعی تشیع و صوفی گری عامیانه با تاریخ و فرهنگ خاص ایران آمیخته بودند ولی حتی به فارسی صحبت نمی کردند. با اینهمه حکومت صفوی سبب شد که يك محدوده جغرافیائی(ایران) به مناسبت مذهب از اطراف و جاهای دیگر نه تنها متمایز شود ، بلکه در مقابل آنها قرار گیرد. این تمایز، نا خود آگاه در خدمت نوعی حس ملی قرار گرفت. این از مواردی است که به گفته مارکس انسان می خواهد چیزی بسازد و عملاً تاریخ دیگری ساخته می شود. در اینجا شاید سیر وقایع و رویداد ها از خواست سازندگان تاریخ نیرومند تر بود و ناخود آگاه نقش پر دامنه تری از خود آگاه بازی کرد و دولت صفویه از راه مذهب دارای رنگی ملی شد.

البته فقیه یا عالم شیعه به نقش ملی تشیع اعتقاد ندارد و آن را نمی پذیرد. مذهب را که امری الهی و حقیقی ، کلی و ابدی است نمی توان به امری ملی و فقط دنیوی تنزل داد و محدود کرد. او به عنوان نایب امام

و مروج مذهب حقهء اثنی عشری با حکومت اهل سنت و در نتیجه با امرای ازبک و خلفای عثمانی مخالف است. نقش اجتماعی او در هیأت و با صورتی مذهبی آشکار می شود و به عمل در می آید. اعتقاد و عمل او در اینجا با سیاست دولت صفوی یکی و عالم دین خواه ناخواه صاحب نقشی اجتماعی و ملی می شود. در جنگیدن با خان ازبک و سلطان و خلیفه عثمانی دستگاه دین و دستگاه دولت هر دو در امری « مذهبی- ملی» با هم متحد و شریک می شوند. این یک تفاوت عمده نقش اجتماعی علمای این دوره است با دوره های قبل.

پیوند دین و دولت

اگر چه حقانیت صفویه از اواسط حکومت این سلسله مورد اختلاف بود و بنا بر گزارش شاردن در سال های ۱۶۶۰-۱۶۷۰ این مساله که جانشینی امام غایب حق مجتهد است یا یکی از اولاد پیغمبر آشکارا مورد بحث و اختلاف بود (۲۵)، ولی رویهمرفته در این دوره میان دین و دولت جدائی نبود. پادشاهان صفوی هم سید و از خاندان نبوت بودند، هم مرشد صوفیان، هم نایب امام و هم صوفی اعظم و خلاصه ریاست دینی و دنیوی را با هم داشتند. در جنگ چالدران، سپاهیان ایران با فریاد «شهد ان اسماعیل ولی اله» به لشکر عثمانی می زدند (۲۶). اساساً تشیع عوامانه تودهء پیروان در آغاز صفویه به پیدایش تصورات اغراق آمیز و حتی توهم کرامت و مقام قدوسیت صوفی اعظم میدان می داد.

در دستگاه وسیع «دولتی- مذهبی» صفوی علما و اهل دین به عنوانها و در مقام های مختلف، صاحب وظیفه بودند و در کار کشور

داری شرکت داشتند . به عنوان نمونه صاحبان فقط چند منصب « دولتی - مذهبی» را اسم می بریم : ملا باشی ، صدر خاصه و صدر ممالک یا صدر عامه ، حکام شرع ، مباشران اوقاف ، مدرسان ، شیخ الاسلام ها، پیش نمازان و قاضیان و متولیان و خدام و...

در سفر نامه کمپفر یکی از سیاحان تیز بین دوره صفویه آمده است « صدر که مهمترین مرجع برای تفسیر فقه شیعی است در رأس روحانیون ایران قرار دارد . وی نزد ایرانیان همان مقام را دارد که مفتی اعظم نزد ترك ها ولی گذشته از این وی دارای مقام عالی دولتی نیز هست چنانکه اختیارات دینی و دنیوی را در شخص خود یکجا جمع کرده است ، مردم کوچه و خیابان بوی نواب می گویند و این چیزی است تقریباً به معنی نایب شاه، نایب واقعی شاه یعنی وزیر اعظم نیز به این لقب اعتراضی ندارد...

صدر عالی ترین مقامی است که به اعتقاد مردم تمامی دعاوی حقوقی مطروحه در حضورش را خالی از هیچ اشتباهی طبق موازین عدل فیصله می دهد. اعتراض به حکم او نزد محکمه ای دیگر و تجدید نظر خواستن امکان ندارد... او که بر تمام مساجد ، موقوفات و اماکن متبرکه ریاست فائقه دارد محق است که شهریه و حقوق برای متولیان ، کارکنان و خدام ، مدرسین ، طلاب ، وعاظ و روحانیون از هر درجه و مرتبه به تشخیص خود و بر حسب کفایت آنها تعیین کند... شاه مقام پر درآمد صدارت را که مورد احترام همه روحانیون است فقط به کسی تفویض می کند که ، چه سببی و چه نسبی، با وی خویشاوندی داشته باشد» (۲۷).

باید به اشاره ای قناعت کنیم و بگذریم . به هر حال همه اینها به

نحوی صاحب وظیفه و جیره خوار دستگاه دولتند. در چنین شرائطی مذهب شیعه گذشته از نقش ملی، نقش دولتی و اداری وسیعی هم دارد که ناچار علما و نمایندگان این مذهب باید به آن پردازند. همان طور که علمای دین صاحب نقش ملی، دولتی و اداری می شوند صاحبان زبان ملی و دولتی و اداری هم می شوند و زبان این امور فارسی است. دیگر رابطه با پیروان فقط مذهبی و محدود به امور شرعی نیست که شفاهی باشد و منبر و مسجد و تکیه و وعظ و خطابه و مسئله گوئی و... کفایت کند، یا رابطه ای « علمی » در باب علم دین و میان علما که به زبان عربی انجام شود.

فارسی نویسی علما

به همه این علت ها علما به زبان فارسی رو آوردند ولی همان طور که می شود حدس زد بیشتر برای ترویج مذهب و آنچه که بدان مربوط است از قانون و اخلاق و آداب و کسب و معیشت گرفته تا سیاست و شریعت و خرافات. چون درست است که آنها در هماهنگی و همکاری با دولت عملاً نقشی ملی داشتند، اما نقش ملی آنها در درجه اول، ترویج و حفظ مذهبی بود که در شرائطی تاریخی به صورت مذهب ملی در آمده بود. آنها مسائل مذهبی را به زبان ساده می نوشتند « تا جمیع خلایق از خواص و عوام از مطالعه آن نفع یابند و بهر مند گردند ».

مجالس المؤمنین قاضی نوراله شوشتری (اگر چه در هند)، تفسیر الزواری یا ترجمه الخواص در تفسیر قرآن به زبانی ساده اثر علی بن حسن زواره از این جمله آثارند. همچنین است تفسیر منهج الصادقین، اثر ملا

فتح اله ابن شکراله کاشانی در قرن دهم که بقول مطهری « تاسی چهل سال اخیر یگانه تفسیر فارسی متدوال بود » (۲۸) و شرح نهج البلاغه از همین مؤلف.

گذشته از آنچه گفته شد در این دوره تشیع تکیه گاه داخلی و خارجی سیاست شاهان صفوی است . آنها برای سیاست مذهب راتبلیغ می کنند و برای تبلیغ باید به زبان مخاطب رو آورد ، به فارسی . و علما به همهء دلایل گفته شده این کار را می کنند. مقدمهء جامع عباسی تألیف شیخ بهاءالدین عاملی ، عالم معروف و با نفوذ عهد شاه عباس و شیخ الاسلام اصفهان یکی از موجبات فارسی نویسی علما را خوب نشان میدهد:

« چون توجه خاطر ملکوت ناظر اشرف اقدس کلب آستان علی بن ابیطالب شاه عباس الحسینی الموسوی الصفوی بهادرخان که اسم اشرفش از بینات خلد اله ملکه هویدا و ظاهر است به انتشار مسائل دینی و اشتهار معارف غیبی معروف و معظوفست و اراده خاطر اقدس آنست که جمیع خلائق و شیعیان و غلامان حضرت امیرالمؤمنین علیهم السلام ، عارف به مسائل دین مبین و واقف بر احکام حضرت ائمه معصومین صلوات اله علیهم اجمعین باشند ، لهذا امر اشرف اقدس عزّ صدور یافت که این بنده دعا گوی بهاءالدین محمد عاملی کتابی ترتیب نماید که مشتمل باشد بر مسائل ضروری دین مثلاً وضو و غسل و تیمم و نماز و روزه و زکوة و حج و جهاد و زیارت حضرت رسالت پناه و حضرت امیرالمؤمنین و باقی حضرات ائمه معصومین و ایام مولود و وفات ایشان و مسائلی که اغلب اوقات به آن واقع می شود احتیاج ، مثل مسائل وقف و تصدق و بیع و نکاح و طلاق و نذر و کفاره دادن و بنده آزاد کردن و مقدار خونبهای قتل آدمی و مقدار

خونبهای قطع اعضای او و زخم هائی که شخصی بر شخصی زند و آدابی که از حضرات ائمه معصومین صلوات اله و سلامه علیهم اجمعین نقل شده در باب طعام خوردن و آب نوشیدن و رخت پوشیدن و شکار کردن و امثال آن. امتثالاً لامر الاشرف الارفع این کتاب سمت تحریر یافت و مسائل آن را به عبارات واضح نزدیک به فهم مؤدی ساخت تا جمیع خلایق از خواص و عوام از مطالعه آن نفع یابند و بهره مند گردند...» (۲۹).

کتاب جامع عباسی ، تا آنجا که می دانیم اولین کتاب جامع فقه به زبان فارسی است. پیش از آن رسالاتی در باب موضوع های مختلف فقهی به فارسی فراهم شده بود . اما نه کتابی که تمام مسائل فقهی را در بر گیرد. این کار از این زمان شروع می شود که از نظر فرهنگی (به معنای وسیع کلمه) واقعهء بسیار مهمی است. نقطه عطف است.

فقه اسلامی، حقوق به مفهوم جدید کلمه نیست . فلسفهء قانون، استنباط از قانون ، پیدایش و اجرای آن ، شرایط اجتماعی تاریخی و فرهنگی مربوط و بحث و استدلال در چگونگی و چرایی آنها و ... فقه همه اینها هست. اما اضافه بر آن در فقه مفهوم حق از دین و مابعدالطبیعه، از شریعت ، اخلاق و آداب و سنن و حتی دانش های دیگر مثلاً پزشکی جدا نیست. در جامع عباسی هم همین طور. کتاب معاملات و عقود و خرید و فروش و آزاد کردن غلام و کنیز، نجاسات و مطهرات ، قصاص و دیات و حدود و احکام ارث و عقد و نکاح و طلاق و غیره... را بیان می کند. همراه با اینها احکام نماز روزه و حج و زکوة و خمس و زیارت ائمه اطهار و متن زیارت نامه ها آورده می شود . در کنار اینها که شریعت محض است، آداب می آید مثلاً آداب غذا خوردن ، سر سفره

نشستن، دست شستن، و خلاصه مهمان شدن و میزبان بودن، باب پانزدهم کتاب «در منافع طعامها و خواص خوردن میوهها» ست. با خوردن انواع گوشت، برگ چغندر، هریسه و عدس بریان و... می توان از جمله به نتایج زیر رسید: معالجه یرقان، بواسیر، دفع برص، زیاد کردن قوه باه، بینائی و شنوائی، زیاد شدن فرزند، دفع تشنگی و تقویت معده، نازک کردن دل، زیاد کردن اشک چشم.

کمتر چیزی از امور دنیوی و اخروی از قلمرو اجتهاد و فتوای فقیه بیرون می ماند. اهمیت مسئله در این است که این روش کتاب نویسی بعد ها سر مشق علمای شیعه می شود. سنت رساله های عملیه که تا این زمان به وسیله مراجع و علمای طراز اول در باب مسائل فقهی و برای مراجعه مقلدان و راهنمایی آنها نوشته می شود، به زمان صفویه می رسد و به پیروی از همین سر مشق و یا نمونه هائی چون آثار مجلسی است.

مجلسی

فارسی نویسی علمای دین در اواخر عهد صفوی و مخصوصاً به وسیله ملامحمد باقر مجلسی، ملا باشی در بار شاه سلطان حسین به نتیجه می رسد. مجموعه تألیفات او به ۶۰ سر می زند و جز بحارالانوار که (چاپ بزرگ سنگی در ۲۶ جلد) به عربی نوشته شده، بقیه آثارش به فارسی است. مثل «حق الیقین در اصول دین، حلیة المتقین در آداب و سنن- حیات القلوب در تاریخ انبیاء و پادشاهان و ائمه، عین الحیات در وعظ و زهد و مذمت دنیا - زادالمعاد - جلاء العیون در تاریخ

حیات و مصائب و معجزات ائمه شیعه - تحفۃ الزائر - ربیع الاسابیح - مشکوۃ الانوار در فضیلت قرآن - مقیاس المصابیح در تعقیبات نماز و رساله های متفرق بسیار» (۳۰) . مطابق حساب مرحوم ملک الشعرا بهار، او « توانست در مدت عمر قرب (۷۰۰ . ۲۰۲ . ۱) يك مليون و دویست و دو هزار و هفتصد بیت در پیرامون مذهب شیعه کتابت کند یا به امر او در دفتر او کتابت شود و بنام وی مدون گردد و اگر به مجموع عمر او که هفتاد و سه سال بوده است این مبلغ را توزیع کنند قسمت هر سالی ۱۹۲۱۵ بیت و هریستی ۱۵ حرف می شود » (۳۱).

رسم نوشتن مسائل فقهی به زبان ساده و عوام فهم برای استفاده مؤمنین به دستور شاه عباس و به وسیله شیخ بهائی شروع شد . می توان حدس زد که اثر این امر در حیات معنوی و مادی ، در فرهنگ روحیات و در زندگی روزمره مقلدین یعنی اکثریت مردم ایران که به این رسالات عمل می کردند تا چه حد عظیم و عمیق بوده است.

به علت همین تأثیر فوق العاده آثار علما در مؤمنین ، نظر گذرانی می اندازیم به یکی دو نمونه از نوشته های مجلسی که مهمترین و بزرگترین نویسنده مذهبی دوره صفویه و احتمالاً پر نویس ترین نویسندهء سراسر تاریخ ایران است. تا هم نظر آن عالم با نفوذ و مطلق العنان اواخر صفویه را در بارهء قانون و شریعت ، در باره احکام و آداب ، علم و عرفان و پزشکی بدانیم و هم با زبان و سبک بیان همه فهم او آشنا شویم:

« چون بعثت حضرت رسول مخصوص زمان او نبود ، بلکه مبعوث است بر کافه خلق تا روز قیامت از برای ایشان کتابی آورد و شریعتی از جانب خدا مقرر شد و آداب و سنن در هر امری حتی خوردن و

آشامیدن و جماع کردن و بیت الخلا رفتن از برای ایشان مقرر کرد و در فرایض و موارث و قضایا و معاملات و احکام واقعه حقه به وجهی الهی مقرر نمود» (۳۲).

در باره علم مجلسی می گوید: « از حضرت امام موسی کاظم (ع) منقول است که رسول خدا (ص) فرمود که علم همین سه علم است یا آیه و واضحه الدلاله، محکمه را بدانند یا فریضه و واجبی را که خدا به عدالت مقرر فرموده یا سنتی را که باقیست تا روز قیامت و آنچه غیر از اینهاست زیادتیست و به کار نمی آید...»

ضرور است که علمی را برای تحصیل اختیار نماید که رضای الهی در تحصیل آن باشد و موجب سعادت ابدی گردد چه ظاهر است که هر علمی موجب نجات نیست... علم نافع که موجب نجات است علمی است که از اهل بیت رسالت به ما رسیده زیرا محکمت قرآنی همه در احادیث تفسیر شده است و اکثر متشابهات نیز تفسیرش بما رسیده و بعضی که نرسیده تفکر در آن ها خوب نیست و از سایر علوم آنچه فهم کلام ایشان بر آنها موقوف است لازم است و غیر آنها یا لغو و بی فایده است و موجب تزییع عمر است یا باعث احداث شبهاتست در نفس که غالب اوقات موجب کفر و ضلالتست و احتمال نجات بسیار نادر است» (۳۳).

و اما در باره صوفیان و شعر عاشقانه و موسیقی و سماع هم بد نیست از نظر این عالم بزرگ آگاه شویم. او پس از شرح مفصلی در باب ذکر صوفیان به صدای بلند می گوید: « از این آیات و احادیث معلوم شد به این نحو فریاد کردن و خدا را ذکر کردن در شرع پسندیده نیست... دویم آنکه تحریرها و غنا می کنند و ذکر را به تصنیفها بر می گردانند و

در میان آن اشعار عاشقانه و ملحدانه به نغمه و ترانه می خوانند و این به اجماع علمای ما حرام است چنانچه دانستی در باب غنا... و رقص کردن شرعاً مذموم است و عقل همه کس حکم به قباحت آن می کند. سیم آنکه این اعمال را در مساجد می کنند و شعر خواندن در مسجد مذموم است چنانچه به سند معتبر از حضرت رسول (ص) منقولست فرمود اگر بشنوید کسی در مسجد شعر می خواند بگوئید به او خدا دهنش را بشکند مسجد را برای قرآن خواندن ساخته اند و ایضاً نهی کرده اند از آواز بلند کردن در مسجد و اکثر ایشان این اعمال را در شب و روز جمعه واقع می سازند و شعرخواندن در شب جمعه مطلقاً و در روز جمعه نیز مکروهست و چون به ایشان می گوئی این اعمال بدعت و تشریعتست، جواب می گویند ما را از این قرب دیگر حاصل می شود و فریادها می کنند و مانند حیوانات کف می کنند... و درباب قرب پیشتر معلوم شد این چیزهائیسست که ما خیال می کنیم و راه قرب به خدا منحصر است در متابعت شرع... ای عزیز شاهی برای بدعت بودن این اطوار از این بهتر نیست که يك کس از شیعه و سنی و صوفی نقل نکرده است که حضرت رسالت پناه و ائمه معصومین (ع) و اصحاب گرام ایشان و علمای ملت ایشان هرگز مطربی داشته اند و برای ایشان زمزمه می کرده است یا جلقهء ذکری منعقد می ساخته اند یا اصحاب خود را به آن امر می کرده اند... به برکت اهل بیت رسالت (ص) قریب به صد هزار بیت از مناجات و دعا و تعقیب و اذکار و اوراد منقولست همه را ترك می کنی و اوراد قبیحه که چند سنی جمع کرده اند می خوانی که به حسب معنی رتبه ندارد و به حسب عربیت اعراب اکثرش غلط است» (۳۴).

در بارهء سبک این زبان در آخر این بحث اشاره ای خواهیم کرد . اکنون بهتر است به موضوع اینگونه آثار توجه داشته باشیم . به مناسبت تأثیر قاطع و عمیقی که در زندگی اجتماعی و تاریخ ما داشته اند . از دامنهء گستردهء علم فقه می توان دریافت که چطور زمینه های مختلف زندگی انسان را در بر می گیرد . طبعاً صاحب صلاحیت و دارندهء حق امر ونهی در این زمینه ها کسی است که در این علم به مقام اجتهاد رسیده باشد، یعنی فقیه. همان طور که پادشاه مستبد صفوی مالک جان و مال رعایا ست ، فقیه صاحب روح و دین مؤمنان است. سلطان و فقیه در حکومت بر دنیا و آخرت خلق همتا و مکمل همدیگرند . از این زمان به بعد فقها و علما فقط خود را در امور مختلف زندگی عامه دارای حق ارشاد و دخالت دانسته اند به خصوص که آنها خلیفهء امام غایب و امام و پیشوای مؤمنین هم هستند. از این بابت نیز ملا محمد باقر مجلسی فقیه و عالم معروف ، ملا باشی دربار و اختیار دار بلا منازع مملکت، بعد ها سرمشق فقها و علمای دیگر قرار گرفت . اکنون نگاهی بکنیم به دخالت و راه نمائی او در زمینه های دیگر. کتاب *حلیة المتقین* او بنا بر مقدمهء نویسنده در « بیان محاسن آداب است» از لباس پوشیدن گرفته تا آداب مجامعت و معاشرت زنان ، ناخن گرفتن ، خواب رفتن و بیدار شدن و بیت الخلافتن ، آداب تنقیه یا عطسه کردن ، خانه داخل شدن و بیرون رفتن و معالجه بسیاری از امراض و غیره و غیره ... فصل هفتم از باب پنجم « در کندن موی بینی و بازی با ریش» است و فصل ششم از باب یازدهم « در آداب عطسه و آروق و آب دهان انداختن». عنوان های باب نهم را برای نمونه ذکر می کنیم:

باب نهم . در آداب حجامت کردن و تنقیه و بعضی از ادویه و

معالجه بعضی از امراض و ذکر بعضی از ادعیه و احراز.

فصل اول در ثواب بیماری و صبر کردن بر آن و بیان شدت ابتلای

مؤمنان

فصل دوم در فضیلت حجامت

فصل سیم در باب انواع تداوی که از ائمه (ع) وارد شده است و

بیان جواز رجوع به اطباء

فصل چهارم در معالجه انواع است

فصل پنجم در ادعیهء جامعه و ادویه مرکبه نافع

فصل ششم در معالجه درد سر و شقیقه و زکام و صرع و اختلال

دماغ و تصرف جن

فصل هفتم در معالجه سایر امراض و درد سر و گلو

فصل هشتم در معالجه خنازیر و قروح و جروح و ثالول بثور و

خوره و پیسی و بهق و امثال اینها

فصل نهم در معالجه امراض اندرونی و قولنج و بادها و آزار معده

و سرفه

فصل دهم در معالجه اوجاع مفاصل و فالج و بواسیر و امراض

مثانه و در سایر امراض

فصل یازدهم در بیان قلبی از تعویذات برای دفع سحر و سموم و

گزندان (!) و سایر بلاها

فصل دوازدهم در فوائد تربت شریف حضرت امام حسین (ع) و

خواص بعضی ادویه

اهمیت خاص کتاب در اینست که تمام این مباحث جنبه دینی دارد .

مجلسی با استناد به سنت، احادیث و اخبار آنرا نگاشته .

آغاز فصل های دوازده گانه همین باب به شرح زیر است:

- در حدیث صحیح از حضرت امام جعفر صادق منقول است که...
- از حضرت رسول (ص) منقول است که...
- در احادیث بسیار وارد شده است که...
- در حدیث معتبر از حضرت صادق (ع) منقول است که...
- از حضرت امام محمد باقر (ع) منقول است که...
- در حدیث معتبر از حضرت امیرالمؤمنین (ع) منقول است که...
- از علی بن نعمان منقول است که به حضرت رضا (ع) عرض کردم

که...

- در حدیث معتبر منقول است که...
- در حدیث معتبر منقول است که حضرت امیر المؤمنین فرمود...
- در احادیث معتبره بسیار وارد شده است که در خاک قبر حضرت امام حسین (ع) شفای هر دردی هست...
- همه مباحث، دستور العملها و احکام کتاب «مستند» به گفتار و کردار معصومین است. بنا بر این حلیة المتقین تنها کتابی «در محاسن آداب نیست» بلکه در آداب اسلامی است و برای بسیاری از شیعیان دارای الزامی مذهبی بوده و هست (۳۵). چه تفاوت عظیمی است میان اسلام مجلسی و مولانا که می گوید:

ما ز قرآن مغز را برداشتیم

پوست را پیش خران انداختیم

بیخود نبود که در دورهء صفویه طلاب علوم دینیة مثنوی را با انبر بر می داشتند که دستشان نجس نشود و ملا صدرای بخت برگشته به غارکهك پناه می برد.

پزشکی و درمان بیماران با استناد به حدیث و خبر در نزد ما سنت طولانی دارد و بنا به منابع فقه شیعه و از جمله *الروضه من الکافی* اثر کلینی (۳۶) سلسله اسناد آن به امام جعفر صادق می رسد . از زمان مجلسی تصرف فقیه در امور به حدی می رسد که نه تنها به طبابت و درمان هر دردی می پردازد ، بلکه (همانطور که در عنوان فصل سوم *حلیة المتقین* آمده) مراجعهء بیمار به پزشک شرعاً منوط به اجازه اوست. مطالعه آثار مجلسی نشان می دهد که او با همت و با پشتکاری غریب اضافه بر چیز های دیگر انبوه خرافات را هم وارد مذهب شیعه کرد .

سبک بیان رساله های مذهبی

و اما دربارهء شیوه بیان نثر مذهبی در دوره صفویه همان طور که دیدیم زبان دین و دولت فارسی است اما زبان لشکری و درباری فارسی نیست، ترکی است ، هم زبان خاندان شاهی و هم طوایف قزلباش که ارتش را تشکیل میدادند (۳۷). فقط از زمان شاه عباس به بعد تعدادی فارسی زبان هم به سپاهیان اضافه می شوند. ادب و مخصوصاً شعر فارسی مورد علاقهء پادشاهان صفوی نیست. چون گذشته از این که زبان دربار ترکی است، آنها به مناسبت تظاهر به دین داری از مدایح و مرثی ائمه پشتیبانی می کردند نه مثلاً از ستایش پادشاهی که خودش را « کلب آستان علی» وانمود می کرد . مدیحه سرانی به شیوهء قدیم شاعران درباری دیگر وجود ندارد. آثار کلاسیک زبان اگر فراموش نشده باشد، چندان مورد توجه نیست، بیشتر خاک می خورند و کمتر دست به دست می گردند. به اینها دو چیز دیگر را باید اضافه کرد. نفوذ دربار و پراکنده شدن سران قزلباش

و حکومت آنها در مملکت.

در اثر این عوامل و احتمالاً بسیاری دیگر (که درگفتگویی از این نوع از نظر جوینده پنهان می ماند) نثر رسمی این دوره زشت ، سرشار از لغت های ترکی ، از نظر مفهوم نارسا و از نظر ساختمان پریشان و به يك معنا عوامانه است و نه فقط از نظر شکل بلکه از نظر محتوا هم فقیر و بیشتر منحصر به تاریخ و نامه و اسناد دولتی است. نثر عوامانه است چون مطالعه و شناخت آثار استادان را پشت سر ندارد ، در عین حال چون می خواهد منعکس کننده شکوه و عظمت سلطنت و دولت باشد، مصنوعی مغلق و فاضل نما از آب در می آید.

در برابر این زبان ، نثر مذهبی و مخصوصاً مال مجلسی ساده و بی پیرایه است. تمام کوشش این نثر وقف بیان مقصود میشود بدون کم و زیاد و از هدف عملی و بی واسطه خود دور نمی ماند. از این جهت بی شباهت به نثر روزنامه ای دوره ما نیست. این نثر می خواهد نظر نویسنده را هرچه ساده تر و مستقیم تر به خواننده برساند. از طرف دیگر نثر مجلسی ، با آن حجم عظیم، شتابزده است، بازهم مثل نثر روزنامه ای امروز. سیاست نامه نشان می دهد که خواجه نظام الملك با وجود همه مشغله دیوانی چه فارسی استواری می دانست . اما این نوشته های مجلسی نشانه اینست که چطور گرفتاری های دین و دولت نویسنده را از شناخت زبان باز داشته . زبان شلخته است و غلط دستوری و غیرآن کم ندارد. مجلسی در دوره انحطاط فارسی زندگی می کند و با زبان بازاریش این انحطاط را تشدید می کند نثر او البته خصوصیات دیگری هم دارد که مخصوص زبان علما است و تقریباً در همه دوره ها دیده می شود، که از آنها در آخر این مبحث صحبت می کنیم ولی فعلاً می پردازیم

به زبان اهل علم در دوره سوم تقسیم بندی خودمان یعنی از پایان صفویه تا دوره مشروطیت.

نگاهی به تحول تشیع

با سقوط اصفهان و تسلط افغان های سنی بیشتر علما از آن شهر به عتبات گریختند.

نادر شاه نه تنها ارادتی به علمای شیعه نداشت بلکه خود اهل تسنن بود و سیاست مذهبی بکلی دیگری را دنبال می کرد که پرداختن به آن ما را از گفتگوی خودمان دور می کند. در اینجا فقط اشاره می کنیم که مقام «صدر» را حذف کرد و بیشتر موقوفات مساجد و مدارس تبدیل به خالصه دولتی شد و کار طلاب و متولیان و امثالهم از رونق افتاد. نادر شاه « روزی در اصفهان به احضار صدر الصدور که امور وظایف و مستمری و اوقاف همه مفوض به رأی و رؤیت او بود حکم نموده از او بپرسید که چندین مال بیکران که شما ها یعنی اهل علم و طلاب گرفته و میبرید سبب چیست و به کدام استحقاق صرف می نمائید . صدر جواب داد به جهت آنکه ما دعا گوی پادشاه می باشیم و بقای دین و دولت بسته به دعای ماست. جواب گفت که دعای شما اصلاً مستجاب نیست چه اگر دعای شماها را اثری بودی... افاغنه و غیر ایشان بشما مسلط نمی شدند...» (۳۸) پس از آن نادر می گوید سرکوبی دشمن به شمشیر و به دست مبارزان و این مال سزاوار آنهاست و حکم به تصرف آن مال های وقف می دهد.

در شورای دشت مغان (۱۱۴۸ هـ.ق.) از جمله شرط های نادر

برای قبول سلطنت یکی این بود که مردم ایران از تشیع و سب خلفا دست بردارند و میرزا عبدالحسین ملباشی را که در این باره اظهار مخالفتی کرده بود بفرمان او خفه کردند.

نادر مستبد خودکامه هرگز نتوانست دولت مرکزی یا سازمان دولت را به وجود آورد. شخص خودش دولت و ملت بود و مثل رئیس ایلی خود رأی مملکت داری میکرد. حکومت زندیه کمابیش خصلتی ولایتی داشت نه ملی، عمرش کوتاه (۱۱۶۳-۱۲۰۹) بود و در حقیقت باید آن را منحصر به فرمانروائی سی ساله کریم خان دانست. بعدش همه جنگ و آشوب است. پادشاهی آغا محمد خان مؤسس سلسله قاجاریه هم، به جنگ و لشکرکشی و ایجاد يك دولت سراسری می گذرد.

در این دوره اصفهان که قبلاً مرکز سیاسی و مذهبی تشیع بود به تدریج جای خود را به کربلا و نجف می دهد، علل این جابجائی متعدد است ولی چون به بحث ما چندان ارتباطی ندارد، از آن می گذریم. فقط یاد آوری می کنیم که همین برکنار بودن مرکز تشیع از قلمرو سلطنت ایران مایه آزادی عمل بیشتر در رابطهء علما با مؤمنین ایرانی و دخالت آزادانه تر در امور کشور است.

در همین دورهء نسبتاً کوتاه، از سقوط اصفهان تا آغاز پادشاهی فتحعلی شاه که علمای شیعه دررتق و فتق امور دولت و سیاست دستی ندارند و بازارشان کساد است تسلط عقیدتی و عملی با علمای اخباری است.

« محدث و اخباری کسی است که مدارك و ادله استنباط شرعی به عقیده او از دو امر کتاب و سنت ... افزون نمی باشد ... و مجتهد و اصولی کسی است که علاوه بر دو دلیل یاد شده به دو اصل دیگر نیز قائل است

یعنی در مقام استنباط حکم شرعی «دلیل و عقل» و اجماع را نیز معتبر می‌داند و به آنها استناد می‌کند» (۳۹)

در همین عصر بر تری و پیروزی اخباریان، باتولد محمد باقر بن محمد اکمل بهبهانی مقدمهء شکست آنها فراهم می‌شود. او چند سالی پیش از هجوم افغان‌ها در اصفهان بدنیا می‌آید (۱۱۱۷ هـ.ق.) و ظاهراً پس از سقوط اصفهان در ۱۸ سالگی از آن شهر به نجف می‌رود و پس از دورهء طلبگی در بهبهان و سپس در کربلا مستقر می‌شود و مبارزهء سختی را با اخباریان در پیش می‌گیرد و بطور قطع کار آنها را یکسره و تسلط عقیدتی و عملی علمای اصولی را برقرار می‌کند. بهمین سبب او را مجدّد مذهب شیعه (در قرن ۱۲) لقب داده‌اند (۴۰).

شکست قطعی محمد امین استرآبادی و پیروان او و پیروزی نظری و عملی اصولیون به زعامت محمد باقر بن محمد اکمل بهبهانی معروف به مروج مذهب، از نظر تاریخ تشیع دارای اهمیت بسیار است چون در نزد اخباری، اجتهاد نقشی ندارد و هر حکم شرعی را فقط می‌توان از کتاب و سنت استخراج کرد. در حالی که اصولیون با پیش کشیدن «عقل و اجماع» دایرهء استنباط شرعی مجتهد (= فقیه) را توسعه می‌دهند و در نتیجه فقیه دارای آزادی عمل در زمینه‌های گسترده تری می‌شود.

امر مرجعیت، رابطهء مقلّدو مقلّدو تسلط مجتهد جامع الشرائط بر تمام شئون مادی و معنوی مؤمنین در این دوره صورت نهائی خود را به دست می‌آورد. شیخ محمد حسن صاحب کتاب فقهی معروف جواهرالکلام، شیخ مرتضی انصاری و میرزای شیرازی از اولین فقهای بودند که مرجعیت تام داشتند، موقعیتی که پیش از آنها نه شیخ بهائی

داشت و نه مجلسی و شیخ صدوق یا علامه حلی . اضافه بر این جدائی سازمان های مذهبی (در حالی که تشیع مذهب رسمی مملکت و دولت است)، استقلال امور مالی و اداری شیعیان، مثل پرداخت سهم امام، خمس و زکات به «مراجع» مذهبی و نپرداختن مالیات به دولت در این دوره به اصطلاح جا می افتد. البته مقدمات این تحول از قرن ها پیش فراهم می شد و قوام می گرفت اما از این دوره علما توانستند خرج خود و نهاد های مذهبی را از دولتی که هم مذهب آنها بود ، کاملاً جدا کنند و از همین زمان نظراً و عملاً زمینه برای رقابت و ادعای علنی قدرت میان دو نیروی دولتی و مذهبی میان سلطان و فقیه آماده تر شد . بعد ها نوسان این رقابت ، سرکشیدن یا فرو کش کردن آن بستگی به قدرت و ضعف دو طرف و شرائط اجتماعی دیگر داشت. به هر حال در دوره قاجاریه مخصوصاً از دوره فتحعلیشاه تا پایان مشروطیت ، در جنگهای ایران و روس یا تحریم تنباکو در تقریباً همه رویداد های عمده و اساسی روحانیت شیعه حضور و مشارکت داشته است.

نمونه هائی از آثار علما

مشارکت دائمی و فعال در زندگی سیاسی و اجتماعی کشور قاعدتاً باید سبب اندیشیدن به این مسائل و طرح آنها در آثار قلمی علماء این دوره باشد. ولی بر خلاف این تصور نگاهی به عنوان آثار چندتن از بزرگترین علمای این عهد نشان می دهد که از آخر های قرن ۱۸ چه اموری مایه اشتغال خاطر بزرگان و پیشوایان مذهبی ما بوده است. مرجع ما در نقل تألیفات علمای دوره قاجار کتاب قصص العلماء (چاپ دوم

۱۳۰۴) است که نویسنده آن محمد بن سلیمان التنکابنی خود از فقهای اصولی قرن ۱۹ است و کتابش را در ۱۲۹۰ نوشته است :

۱- تألیفات شیخ مرتضی ششتی انصاری. رسالهء اصل برائت و رسالهء استصحاب و رسالهء تراجیح و رسالهء قرعه و رسالهء نشیه و رسالهء رفع ضرر- شرح طهارت کتاب ارشاد علامه و متاجر مستقلاً در یک جلد حواشی متفرقه بر هامش کتاب عواید حاجی ملا احمد نراقی « فی الحقیقه در علم اصول یعنی در حجت ظن و اصل برائت و استصحاب مؤسس بوده » (۴۱)

۲- تألیفات آقا سید محمد (که حکم جهاد علیه روس را صادر کرد):

جامع العباير ... « يك مجلد آن که مبحث غسل جنابت است نزد من (مؤلف قصص العلماء) است و مبحث غسل زیاده از هفتاد کتاب را در آن نوشته است. مفاتیح الاصول در علم اصول که قریب به چهل هزار بیت است و بابیشتر « کتاب مناهل در فقه... قریب دویست هزار بیت یا بیشتر است. کتاب مضابیح در فقه- کتاب اصلاح العمل مشهوره در فقه - اکلیل المصائب. « آقا محمد شفیع بروجردی نوشته است که از آن جناب شنیدم که می فرمود اینکه مؤلفات من قریب سیصد هزار بیت یا بیشتر است. مؤلف کتاب «قصص العلماء» گوید که مؤلفات این فقیر زیاده از این مفادیر است بلکه زیاد تر از دو کرور است و مرحوم حاجی محمد صالح برغانی که از تلامذه آقا سید محمد بود می فرمود که در میان متأخرین کسی از استادم آقا سید محمد زیاد تر تألیف نکرده و او در مدت شبانه روز شش تألیف داشت (۴۲).

۳- تألیفات حجة الاسلام حاجی سید محمد باقر شفتی:

مطالع الانوار» که شرح بر صلوة شرایع مشتمل بر هفت مجلد و صلوة را تمام نکرده و هر مجلدی تقریباً بیست هزار بیت است...» رساله زهرة البارقه که در چند مسئله از الفاظ در علم اصولست - رساله تحفه الابرار در صلوة - رساله در بیان حال اسحاق بن عمار - رساله در احوال ابراهیم بن هاشم قمی - رساله در بیان حال ابان بن عثمان - رساله در تحقیق حال محمد بن عیسی الیقظینی - رساله در بیان حکم عقد بر اُخت مطلقه - رساله بر قبول قول نسوان به خلو از موانع نکاح... (۴۵)

۴- به عنوان آخرین نمونه تالیفات ملا احمد نراقی را می آوریم:

کتاب عین الاصول - مناهج الاصول - مفتاح الاصول - معراج السعاده (ترجمه فارسی) - سیف الامه (در رد بر شبهات پادری نصرانی)، کتاب عواید الایام در قواعد کلیه فقهیه - کتاب مثنوی مسمی به طاقدیس - کتاب مستند الشیعه. (۴۴)

همه این علما اضافه بر مقام معنوی و روحانی از با نفوذترین مردان اجتماعی زمان خود بودند. مثلاً ملا احمد نراقی مثل آقاسید محمد در فتوای جهاد و شروع جنگ ایران و روس نقش عمده داشت. (۴۵)

کتاب معروف ملا احمد نراقی به اسم معراج السعاده «در علم اخلاق و آداب و سنن اسلامی» ترجمه ایست از «حام السادات اثر والد ماجد بزرگوار» مترجم. ملا احمد نراقی در دیباچه این کتاب پس از ستایش خدا و پیغمبر و ائمه اطهار در باره فتحعلیشاه می گوید «اعلیحضرت پادشاه جم جاه ملایک سپاه گردون بارگاه، خدیو زمان، قبله سلاطین جهان و سرور خواقین دوران بانی مبانی دین و مروج شریعت سید المرسلین، طفرای زیبای منشور خلافت و رونق جمال کمال مملکت،

آفتاب تابان فلک سلطنت ، خورشید درخشان سپهر جلالت، ماحی مآثر ظلم و عدوان و مظهر ان اله یامر بالعدل و الاحسان، خسروی که انجم با وجود آنکه همگی چشم شده صاحبقرانی چون او در هیچ قرنی ندیده و سپهر پیر با آنکه همه تن و گوش گشته ، طنین طنطنهء کشور گشائی چنین نشنیده ... ممالك دل و جانرا از لوٹ فرنگیان رذایل صفات پاك نموده، دیار ممالك اخلاق را چون ممالك آفاق در قبضه تصرف درآورده...» (۴۶)

این نمونه ایست از نثر مقدمه، البته زبان متن از این مقدمهء شاهانه ساده تر است . برای اینکه به محتوای کتاب هم توجهی بشود، یاد آوری می کنیم که در آن از موضوع های بسیار حتی جانور شناسی و کالبد شناسی صحبت شده است. مثلاً از عجایب صنع پشه « که با وجود خردی جثه آن خداوند آن را به هیأت فیل که بزرگ ترین حیوانات است در آورده و از برای آن خرطومی چون خرطوم فیل قرار داده و جمیع اعضایی که از برای فیل است در آن خلق کرده بعلاوهء دو بال و دو شاخ» و یا در عجایب استخوان سر آمده که خداوند « کاسهء سر را از شش استخوان آفریده ، دو استخوان از آنها به جای سقف و چهار دیگر به منزلهء دیوار است و همهء آنها را به یکدیگر وصل کرده و در محل وصل آنها که شتون نامند درزهای بسیار قرار دارد تا بخاراتی که در دماغ به هم می رسد از آنها بیرون رود...» (۴۷). همچنین در عجایب چشم و گوش ، در عجایب روی آدمی یا معده و دل و دست ها و انگشتان و غیره.

تالیفات ملا مهدی نراقی (پدر ملا احمد) هم در زمینه های متفاوت است. در فقه - اصول فقه- علم اخلاق- حکمت الهیه- علم هیأت- هندسه- در مصائب آل اطهار- معانی بیان - کتاب در ماهیت

وجود- مناسک حج - مبحث امامت... (۴۸) همانطور که مرتضی مطهری می گوید این پدر و پسر « از بزرگان علماء اسلام به شمار میروند و هر دو به جامعیت معروفند» (۴۹).

سبک نثر علما از صفویه به بعد

سنت صفویه (مخصوصاً مجلسی) در سراسر دوره قاجاریه ادامه مییابد و امروز هم زنده و از همیشه فعال تر است. نگاه و توجه به رساله های عملیه، مراجع و علماء اعلام زمان ما نشان می دهد که تقریباً در همه زمینه های زندگی ، مؤمنین شیعه احکام و دستور عمل های روزمره رفتار خود را از فقهای بزرگ عصر دریافت می کنند. هم احکام خوردنی ها و آشامیدنی هارا ، هم احکام معالجه را ، اماله کردن و قی کردن را، ارث و شکار و طهارت و نجاست را و هر چیز دیگر را . برای اطلاع بیشتر باید بدون اعتماد به نقل قول ها به خود رسالات رجوع کرد.

فارسی نویسی علماء دین همان طور که می دانیم از صفویه به بعد عمومیت پیدا می کند، تعدادی از رسالات علماء این عصر و از آنجمله رسالات عملیه، مراجع به فارسی است. در این زمینه تغییر یا تحولی در سنت نوشتن از عربی به فارسی پیش می آید، اما در موضوع رسالات، در تفکری که زبان ، عربی یا فارسی - بیان کننده آن است، سنت دست نخورده باقی می ماند، جان کلام تکاملی نمی یابد که هیچ به قهقرا هم می رود. این نثر هم از نظر محتوا هم از نظر شکل دنباله زبان مجلسی و علمای دوره صفویه است که چند کلمه ای از آنها صحبت کردیم. قصص

العلماء و معراج السعاده نمونه های نثر مذهبی این دوره اند، با همان زبان عامیانه، زشت و گاه مغلوط که حتی با نثر دیوانی همزمان خود قابل مقایسه نیست. اگرچه این نثر دیوانی خودش هنوز سرگردان، جا نیفتاده و در مرحلهء تقلید از گذشتگان است.

مخصوصاً از زمان صفویه به بعد علما در کتاب های مربوط به فقه یا اخلاق و آداب، به همهء زمینه های خصوصی و عمومی، فردی و اجتماعی وارد شده، احکام آنها را بیان کرده و تکلیف مؤمنین را روشن کرده اند. اما در زمینهء سیاست کمتر به بحث های نظری و فکری پرداخته و یا اصلاً نپرداخته اند و دخالت آنها در حوادث سیاسی روزمره بیشتر به صورت صدور فتوای لازم (مثل جنگ ایران و روس، تحریم تنباکو، مشروطیت و...) بود. فلسفهء سیاست، نقش دولت، رابطهء آن با افراد، وظایف و تکالیف و حدود آنها نسبت به همدیگر، سازمان های اجتماعی و نقش آنها، روش حکومت و رژیم های سیاسی، از طرف علما، پس از استقرار مشروطیت و در رسالهء معروف شیخ محمد حسین نائینی به نام تنبیه الامه و تنزیه المله به پیش کشیده می شود. این، یکی از آثار نادری است که علما در سیاست نوشته اند. رساله در ۱۳۲۷ پس از پیروزی مشروطیت و در دفاع و سازگاری آن با شریعت نوشته شده. در مقایسه با آثار روشنفکران و آزادیخواهان زمان در زمینه حقوق اساسی و قانون (مثل حقوق بین الملل عمومی صدیق حضرت، حقوق بین الملل میرزا محمد علی خان ذکاءالملک و...) رسالهء مفید و ارجمند این عالم آزادیخواه ارزش کمتری دارد و دربارهء فلسفهء حکومت دموکراسی و مشروطیت به حد آن آثار نمی رسد. (۵۰)

چون صحبت ما بر سر زبان است نه موضوع زبان (محتوا) به همین اشاره اکتفا می‌کنیم و می‌گذریم. و اما در بارهٔ زبان یاد آوری می‌کنیم که هر چند کتاب به فارسی است ولی در حقیقت به عربی اندیشیده شده. ساخت زبان، نحو جملات و اکثریت عظیم لغتها و بعضی قواعد دستوری عربی است. مثل اینکه کتاب را به عربی نوشته و بعداً به فارسی بدی ترجمه کرده باشند. زبان «عربی زده» است. برای نمونه از همان اول کتاب، یعنی از مقدمه يك تکه را می‌آوریم: «بدانکه این معنی نزد جمیع امم مسلم و تمام عقلاء عالم بر آن متفقند که چنانچه نظام عالم و تعیش نوع بشر متوقف به سلطنت و سیاستی است خواه قائم به شخص واحد باشد یا بهیئت جمعیه و چه آنکه تصدی آن به حق باشد یا اغتصاب به قهر باشد یا به وراثت یا انتخاب، همین طور بالضروره معلوم است که حفظ شرف و استقلال هر قومی هم چه آنکه راجع به امتیازات دینیه باشد یا وطنیه منوط به قیام امارتشان است به نوع خودشان و الاجهات امتیازیه و ناموس اعظم دین و مذهب و شرف و استقلال وطن و قومیتشان به کلی نیست و نابود خواهد بود هرچند به اعلیٰ مدارج ثروت و مکنت و آبادانی و ترقی مملکت نائل شوند از این جهت است که در شریعت مطهره حفظ بیضهٔ اسلام را اهم جمیع تکالیف و سلطنت اسلامیه را از وظائف و شئون امامت مقرر فرموده اند.» (۵۱). به مناسبت اهمیت کتاب چند جمله از همان اول فصل اول را هم می‌آوریم تا تصور روشن تری از نثر آن بدست داده باشیم:

«فصل اول - در توضیح امر اول و کلام در آن در دو مقامست:

اول در بیان اصل محدودیت استیلاء و سلطنت مجعوله در جمیع شرایع و ادیان باقامه همان وظایف و مصالح لازمهٔ نوعیه.

دوم - در کشف درجه این محدودیت و حقیقت آن

اما امر اول : از آنچه در مقدمه گذشت ظاهر و هویداست. چه بعد از آنکه دانستی اصل تأسیس سلطنت و ترتیب قوی و وضع خراج و غیر ذالک همه برای حفظ و نظم مملکت و شبانی گله و تربیت نوع و رعایت رعیت است، نه از برای قضاء شهوات و درک مرادات گرگان آدمی خوار و تسخیر و استعباد رقاب ملت در تحت ارادت خود سرانه ، لامحاله سلطنت مجعوله در هر شریعت و بلکه نزد هر عاقل چه به حق تصدی شود یا به اغتصاب، عبارت از امانت داری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظایف راجعه به نگهبانی خواهد بود، نه از باب قاهریت و مالکیست و دل بخواهانه حکمرانی در بلاد و فیما بین عباد و فی الحقیقه از قبیل تولیت بعض موقوف علیهم در نظم و حفظ موقوفهء مشترک و تسویه فیما بین ارباب حقوق و ایصال هرذی حقی به حق خود است.» (۵۲)

چه فارسی عجیبی! با نثر دهخدا و دیگر نویسندگان عصر مشروطیت همزمان است. همین اشکال البته نه به این شدت ، در نوشته های علماء همه دوره ها هست. در نوشتن ، آنها با زبان عربی مانوس ترند تا فارسی و به همین سبب فارسی آنها خیلی وقت ها رنگ و حال و هوای عربی کاذب دارد. مخصوصاً از زمان صفویه و مدتی بعد که مطالعه و آموختن فارسی کلاسیک متروک مانده بود، این «عربیت» نوشته های فارسی علما بیشتر به چشم می آید.

بد نیست نظر تقی زاده در باره نثر سید جمال الدین اسد آبادی (بزرگترین عالم سیاستمدار و به عقیدهء بعضی ها بنیانگذار نهضت اسلامی) را هم بدانیم. او می گوید:

« در فارسی چه در نوشتن و چه در حرف زدن لهجه و شیوه عربی و شاید افغانی داشت و مخصوصاً نوشتن فارسی او نزدیک است انسان را در ایرانیگری او به شبهه بیندازد» (۵۳)

در ضمن می توان اضافه کرد که به مناسبت تربیت طلبگی ، فارسی تقی زاده و شدیدتر از او مال میرزا محمد خان قزوینی تا آخر از سلطهء زبان و لغت عربی آزاد نشد. هر دو در قلمرو خود دانشمندان برجسته ای بودند ولی هردو فارسی زشتی می نوشتند . کسروی ، دانشمند دیگری که او هم در جوانی طلبه بود، وقتی به مناسبت عقاید ملی و مذهبیش خواست نفوذ زبان عربی را به دور افکند از افراط به تفریط افتاد و « فارسی سره» نوشت. یکی از انگیزه های « فارسی سره» او عکس العمل « عربی سره» علماست از اواخر صفویه تا امروز.

خصوصیت دیگر نثر علمای دین ، تقریباً در همهء دوره ها منبری بودن آنست. نویسندگان این آثار اهل وعظ و خطابه و منبرند. بیشتر اهل کلام شفاهی هستند تاکتبی و به جای نوشتن ، با گفتن سرو کار دارند. این ویژگی نثر را از تفسیر ابوالفتوح گرفته تا النقض و روضه الشهدا و در آثار مجلسی و ملا احمد نراقی و به طریق اولی در طوفان البكاء جوهری که کتاب روضه خوانی و مخلوطی از شعر و نثر است، می بینیم. نثر علمادر بهترین حالت متأثر از موعظه وطنطنه سخنوری است و یا در تمامی فروتر متأثر از آسان گیری و تسلسل کلام روضه خوانی است. در بمرفته نثر مذهبی ما (بجز در تفسیر قرآن که در آن کلام فارسی خیلی وقتها به اوج می رسد) اعتلائی پیدا نمی کند و در حد وسیلهء ابتدائی ارتباط برای رفع احتیاجات معمولی باقی می ماند . شاید به دو

علت ، یکی اینکه متشرعین در فقه ، اخلاق ، آداب و مراسم بیشتر به مسائل روزمره پرداخته اند نه جلوه های روح و پرواز های بلند معنوی ، دیگر اینکه زبان و ادب به معنای کامل کلمه در نزد آنها عربی بود و فارسی برایشان لهجه ای بومی به حساب می آمد. مثل فارسی امریکا رفته های بیست سالهء اخیر پیش از انقلاب. در نتیجه نه فقط به فارسی ارادت و عشقی نداشتند بلکه در حرف زدن و نوشتن، مرتب کلمات و عبارات عربی را به عنوان شاهد و معیار فضل و کمال می آورند.

حس ملیت و توجه به زبان ملی

از طلایع انقلاب مشروطیت هم موضوع نثر عوض می شود و هم دامنه اش بسیار وسیع تر. نویسندگان ، خوانندگان و سبک بیان و شیوهء نثر، همه تغییر می کند. باری، بگذریم چون بحث در این باب موضوع صحبت ما نیست. در آخر این گفتگو فقط یاد آوری می شود که نظر علمای دین در بارهء ملیت تغییری نکرده و همان عقیدهء غزالی و مجلسی، همان نظر همیشگی است. مرتضی مطهری می گوید: « مسئله ملت پرستی در عصر حاضر برای جهان اسلام مشکل بزرگی به وجود آورده است. گذشته از اینکه فکر ملیت پرستی بر خلاف اصول تعلیماتی اسلامی است، زیرا از نظر اسلام همهء عنصرها علی السوا هستند این فکر مانع بزرگی است برای وحدت مسلمانان... ما به حکم آنکه پیرو یک آئین و مسلک و یک ایدئولوژی به نام اسلام هستیم که در آن عنصر قومیت و جود ندارد، نمی توانیم نسبت به جریان هائی که بر ضد این ایدئولوژی تحت نام و عنوان ملیت و قومیت صورت می گیرد بی تفاوت بمانیم». (۵۴)

اگر میان حس ملیت و توجه به زبان ملی رابطه ای باشد ، میزان دل بستگی علما به زبان فارسی نباید از ارادت علماء پیشین به این زبان بیشتر باشد. در کار دین ، فارسی برای تماس شفاهی با توده مؤمنین و نوشتن به آن برای توضیح مسائل و اشاعه مذهب حقه جعفری اثنی عشری مفید است از این که بگذریم دیگر مصرفی ندارد، در گذشته هم نداشت. آن دید از ملیت و این برداشت از کار برد زبان ، در تاریخ هم راه می یابد و قضاوت در باره گذشته معرف و مبین نظر و عقیده امروز می شود. مثال را باز از همان کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران می آوریم : « در دربار سامانیان با همه اصالت در نژاد ایرانی، زبان فارسی به هیچ وجه ترویج و تشویق نشده است و وزرای ایرانی آنها نیز علاقه ای به زبان فارسی نشان نمی دادند، همچنان که دیالوگ ایرانی شیعی نیز چنین بوده اند. بر عکس در دستگاه ترك نژاد سنی مذهب متعصب زبان فارسی رشد و نضج یافته است. اینهامی رساند که علل و عوامل دیگری غیر از تعصبات ملی و قومی در احیاء زبان فارسی دخالت داشته است.» (۵۵)

البته « تعصبات ملی و قومی » نمی تواند زبانی را - آن هم زبانی مثل فارسی را - احیا کند. اما آگاهی و حس ملی همان « تعصب ملی و قومی » نیست. خراسان که جای پرورش و رشد و ماوای زبان فارسی بود از همان قرن اول و دوم پایگاه مطالعات اسلامی، حدیث، تصوف و ادبیات و زبان عربی هم بود. (۵۶)

پس چیز دیگری جز تعصب ، سامانیان را متوجه زبان فارسی کرد، زعشق تا به «تعصب» هزار فرسنگ است. دیگر اینکه تعصب در تبلیغ «ایدئولوژی اسلام» و مخالفت با « ملت پرستی که مانع بزرگی است

برای وحدت مسلمانان» و غیره موجب شده است که نویسندۀ عالم شیعی و مشتاق وحدت اسلام به خوانندگانش که ایرانی و شیعه هستند بگوید ایرانی های اصیل (سامانیان) و پادشاهان شیعی (آل بویه) علاقه ای به زبان فارسی نداشتند. رشد زبان فارسی کار ترك نژادهای سنی مذهب متعصب است. کسانی که از قومی دیگر و به مذهبی دیگر بودند. پس ای خوانندگان رشد زبانتان نه از قومیت شما سرچشمه می گیرد و نه ارتباطی با مذهبتان دارد.

البته غزنویان که ادامه دهنده « سیاست فرهنگی » سامانیان بودند در گسترش زبان فارسی نقش عمده ای داشتند همچنین است سهم سلجوقیان ، چون آنها زمانی به ایران رسیدند که فارسی رسمیت یافته و «ایرانگیر» شده بود. اما همه اینها چرا باید مایه انکار نقش شروع کننده و بی چون و چرای سامانیان در تکوین زبان فارسی باشد؟

در تاریخ نویسی ، معمولاً زمان گذشته از دیدگاه مسائل زمان حال نگریسته می شود ، مورخ که در مسائل و پدیده های اجتماعی زنده و فعال زمان خود احاطه شده ، گذشته را از وراء آنها و از خلال جوی که در آن به سر می برد می بیند. برای همین تاریخ هائی که در دوره های مختلف - در باره گذشته ای دورتر - نوشته می شود، هر يك نسبت به آن گذشته دید و برداشتی متفاوت دارد . هر تاریخ خصلت زمان نویسنده را در خود دارد. تاریخ بلعمی و ایران باستان مشیرالدوله پیرنیا ایران دوران ساسانی را يك جور نمی بینند و هر کدام در دیدی که از آن دوره دارند، معرف نه فقط دانش بلکه بینش زمان خودشان هم هستند. همین طور است تصور و دریافتی که تاریخ سیستان ، جامع التواریخ و یا تاریخ ایران عباس اقبال ،

هر يك از صدر اسلام و فتح ایران به دست عرب ها دارند.

به این ترتیب هر اثر ارزندهء تاریخی به نحوی غیر مستقیم « تاریخ » زمان مورخ هم هست. اما اگر مورخ به ایدئولوژی نئی چنان مقید باشد که بنا بر آموزش های آن از پیش تصمیم خود را در باره سیر تاریخ و سرگذشت اجتماعی انسان گرفته باشد، دیگر « تاریخ » او بیان آرزو و تبلیغ خواست های مورخ است. در این حال نه تنها تألیف وقایع و تنظیم «داده» های تاریخی بلکه گاه حتی انتخاب کلمات به طرزى است که خواننده را به طرف منظور دلخواه نویسنده هدایت کند. مثلاً در همین متن مورد نظر ما ، در ترجمهء کلمه فرنگی Nationalisme، به جای « ملت گرائی»، « اصالت ملیت» یا چیزی دیگر ، اصطلاح « ملت پرستی » انتخاب شده که یاد آور «پرستش» های دیگر است: شاه پرستی، بت پرستی، گوساله پرستی و... «ملت پرستی» در گنه ضمیر خوانندهء مذهبی - حتی بی آنکه بداند- آن « پرستش » های دیگر را تداعی می کند، تبلیغات کذائی شاه پرستانه سال های اخیر را ، بت پرستی اعراب جاهلیت را پیش از اسلام یا مثلاً گوساله پرستی قوم موسی و غضب خدا را.

توضیحات فصل سوم

- ۱- ترجمهء حاج سید جواد مصطفوی ، انتشارات علمیه اسلامیة.
 - ۲- همائی ، مقدمهء نصیحت الملوك، تهران ، ۱۳۵۱، ص ۷۷.
 - ۳- کیمیای سعادت، به نقل از همانجا، ص ۷۸.
 - ۴- ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران امیر کبیر ، تهران ، ج ۱، ۲۵۳۶، چاپ پنجم، ص ۲۵۲. همچنین می توان نگاه کرد به : آ. ی . برتلس، ناصر خسرو و اسماعیلیان ترجمهء آرن پور، بنیاد فرهنگ ایران ، تهران، ۱۳۴۶ ص ۶۰ ببعده که در آن نظر پاره ای از مورخان اسلامی در بارهء گرایش اسماعیلیان به آئین « مجوس » و دشمنی آنان با اسلام آورده شده.
 - ۵- صفا ، همان مأخذ، ص ۲۵۳.
 - ۶- همان مأخذ، ص ۲۴۹ ، ۲۵۰.
 - ۷- همان مأخذ، ج ۲، ص ۱۷۹.
 - ۸- اسلام در ایران، ترجمهء کریم کشاورز ، انتشارات پیام، ۱۳۵۴، ص ۶۹.
 - ۹- تاریخ بیهقی، همان، ص ۱۴۱.
 - ۱۰- همان ، ص ۴۱۵.
 - ۱۱- نگاه کنید به :
- TheCambridge History of Iran.Vol 4; p. 256
- ۱۲- احمد بهمنیار، شرح حال صاحب بن عبّاد، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۴، ص ۱۰۳.

- ۱۳- علی اصغر فقیهی، آل بویه و اوضاع زمان ایشان، انتشارات صبا، چاپخانه گیلان، ۱۳۵۷، ص ۱۴۱.
- ۱۴- فقیهی، آل بویه، ص ۲۷۸.
- ۱۵- احمد بهمنیار، همان کتاب، ص ۱۰۴.
- ۱۶- نگاه کنید به :

TheCambridge History of Iran.Vol 4/p. 271

- ۱۷- صفا، تاریخ ادبیات، چاپ پنجم، ج ۲، ص ۴۲۳.
- ۱۸- عبدالجلیل رازی، بعض مثالب النواصب من نقض بعض فضایح الروافض، گرد آورنده میرجلال الدین ارموی معروف به محدث، ۱۳۳۳، ص ۴۴۴.
- ۱۹- النقض، همان، ص ۳۵.
- ۲۰- به نقل از النقض، ص ۳۵، پا نوشت .
- ۲۱- النقض، ص ۱۷۸ به بعد.
- ۲۲- گنجینه سخن، جلد اول.
- ۲۳- صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۱۰۳۳ .
- ۲۴- کاروند کسروی، به کوشش یحیی ذکاء تهران، ۲۵۳۶، ص ۸۵.
- ۲۵- نگاه کنید به مقالهء

J.Aubin:La Politique Religieuse des Safavides

Le Sh` isme imamite. P.U.F., P. 240.

- ۲۶- فریدون گرایلی، نیشابور شهر فیروزه، چاپ دانشگاه فردوسی ۱۳۵۲، ص ۱۶۴.
- ۲۷- سفر نامهء کمپفر، نوشتهء انگلبرت کمپفر، ترجمهء کیکاوس جهاننداری، خوارزمی، تهران ۱۳۶۰، ص ۱۲۱ و ۱۲۲. برای آگاهی بیشتر

- می توانید کتاب نصرالله فلسفی - زندگی شاه عباس - را ببینید.
- ۲۸- خدمات متقابل اسلام و ایران، انتشارات صدرا، ۱۳۵۹، ص ۶۱.
- ۲۹- شیخ بهاءالدین عاملی، جامع عباسی، انتشارات فراهانی، تهران، ص ۲ و ۳.
- ۳۰- فرهنگ دهخدا، زیرنام مجلسی، ملا محمد باقر بن محمد تقی.
- ۳۱- بهار، سدبک شناسی، ۱۳۳۷، ج ۳، ص ۳۰۴.
- ۳۲- مجلسی، حق الیقین، علمی، ۱۳۳۴، شمسی، ص ۳۵.
- ۳۳- ملا محمد باقر مجلسی، عین الحیوة، شرکت سهامی طبع کتاب ۱۳۳۳، ص ۱۷۴ و ۱۷۵.
- ۳۴- عین الحیوة، ص ۲۴۰ تا ۲۴۴.
- ۳۵- تشیع صفوی در آغاز آمیزه ای بود از باورهای مذهبی، خرافات و عقاید صوفیانه، عوام و فولکور مردم شمال غرب ایران امروز که اعتقاد پیروان به الوهیت شاه اسماعیل، مرشد کامل را می توان یکی از نشانه های آن دانست. خرافات این مذهب در این دوره و به یمن وجود مجلسی به کمال می رسد.
- ۳۶- شرح و ترجمه، سید هاشم رسولی، انتشارات علمیه اسلامی.
- ۳۷- « زبان رایج دربار در ایران ترکی است و زبان مادری سلسله صفویه است و این زبان با زبان عادی مردم مملکت تفاوت دارد. ترکی از دربار به خانه بزرگان و محترمین نیز سرایت کرده و سرانجام طوری شده است که کلیه کسانی که می خواهند مورد عنایت شاه قرار گیرند به این زبان تکلم می کنند. امروز کار به جایی رسیده که ندانستن زبان ترکی برای کسی که سرش به تنش می ارزد در حکم ننگی محسوب می شود». سفرنامه کمپفر. همان، ص ۱۶۸.

۳۸- محمد مهدی بن رضا الاصفهانی، نصف جهان فی تعریف اصفهان، به تصحیح و تحشیه دکتور ستوده، ناشر کتابخانه های تائید و امیر کبیر تهران، ۱۳۴۰، ص ۲۵۷.

۳۹- محمود شهابی، تقریرات اصول، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۵، دیباچه، ص «مد» در باره علمای اخباری قرن های ۱۱ و ۱۲. و نیز فرق بین علمای اخباری و اصولی می توانید نگاه کنید به علی دوانی، استاد کل وحید بهبهانی، چاپخانه دارالعلم قم سال؟ ص ۷۵ و ۹۷.

۴۰- به سبب مبارزه با صوفیان او همچنین معروف بود به «صوفی کش» وحید شاگرد بسیاری تربیت کرد که بعدها از بزرگترین علمای دوره فتحعلیشاه بودند و نقش مؤثری در تاریخ تشیع و در زندگی سیاسی ایران ایفا کردند. مانند میرزا محمد مهدی شهرستانی، علامه بحرالعلوم، آقا سید علی طباطبائی، شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء، میرزا ی قمی، حاج ملا مهدی نراقی، سید محمد باقر شفتی و...

۴۱- قصص العلماء، ص ۷۵.

۴۲- قصص العلماء، ص ۹۱ - ۹۲.

۴۳- قصص العلماء، ص ۹۹.

۴۴- قصص العلماء، ص ۹۳ - ۹۴.

۴۵- حامدالگار، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ترجمه ابوالقاسم سری، انتشارات توس، تهران ۱۳۵۶، ص ۱۲۸ و ۱۲۹ دیده شود.

۴۶- معراج السعاده، انتشارات جاویدان، سال؟ دیباچه ص ۴ و ۵.

۴۷- همان، صفحات ۹۴ و ۹۸.

- ۴۸- تاریخ کاشان ، عبدالرحیم کلانترضرابی ، به کوشش ایرج افشار ، تهران ، ۲۵۳۶ ، ص ۲۸۱ .
- ۴۹- مطهری ، همان ، ص ۵۹۵ .
- ۵۰- برای توضیح بیشتر رجوع کنید به : فریدون آدمیت ، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران ، جلد نخستین ، بخش های هشتم و نهم ، انتشارات پیام .
- ۵۱- شیخ محمد حسین نائینی ، تنبیه الامه و تنریه المله ، به ضمیمه مقدمه و پا صفحه و توضیحات به قلم سید محمود طالقانی ، شرکت چاپخانه غروی ، ص ۶ .
- ۵۲- همان کتاب ، ص ۴۲ و ۴۳ .
- ۵۳- تقی زاده ، کاوه ، سال دوم ، دوره جدید ، شماره ۳ .
- ۵۴- خدمات متقابل... ، ص ۵۰ و ۵۲ .
- ۵۵- خدمات متقابل... ، ص ۱۱۸ .
- ۵۶- برای تفصیل بیشتر رجوع کنید به تاریخ ایران کمبریج ، ج ۲ ، صفحات ۵۶۹ ، ۵۸۰ و ۵۸۱ .

فصل چهارم

اهل عرفان و نثر فارسی

تا اینجا صحبت از دو گروه دیوانی و روحانی ، استنباط و برداشتشان از حس ملی و سهمی که در تدوین و تکمیل نثر کلاسیک فارسی داشتند ، به پایان رسید. اکنون میپردازیم به مبحث سوم و آخر، یعنی نقش اهل عرفان در این میان و باز از همین دیدگاه و همین زاویه. یعنی در حقیقت از نثر عرفانی- به عنوان نثر - حرفی نمیزنیم مگر در يك مورد خاص و آن هم در آخر کار. بیشتر می پردازیم به علت های جامعه شناسانه و «روانشناسانه» فارسی نویسی عرفا. گمان می کنم منظور روشن باشد . قبلاً گفتیم که چرا اهل دین به فارسی نویسی بی توجه بودند، چرا آنقدر دیر ، از آخر های صفویه فارسی نویسی نزد آنها عمومیت پیدا کرد، یعنی زمانی که نثر فارسی تکوین یافته و به اوج رسیده بود و سرا شیب انحطاط را طی می کرد.

در صورتی که متن های بزرگ عرفانی، گمکی بعد از شروع نثر نویسی اهل دیوان ، یعنی از آخر های قرن چهارم جوانه زد و شکفته شد. چندتا عنوان و اسم را محض نمونه ذکر می کنیم: شرح تعرف ابوابراهیم مستملی،، کشف المحجوب هجویری، ترجمه رساله قشیریه

ابوعلی عثمانی یا آثار متعدد خواجه عبدالله انصاری، همه از آخر های قرن چهارم و سراسر قرن پنجم . بگذریم از نوشته های عرفانی معروف عطار و عین القضاة و سهروردی، و حتی ابن سینا و رسالهء معراجیه، سوانح امام احمد غزالی اسرارالتوحید یا کتاب الانسان الكامل و آثار ارجمند دیگری چون مقالات شمس . در شعر هم که دیگر گفتن ندارد . موضوع صحبت ما نیست ولی می دانیم که عرفان پادشاه بی منازع مملکت پهناور شعر فارسی میشود .

به هر حال ، مسئله ای که طرح می شود اینست که در برابر بی اعتنائی طولانی اهل دین به زبان فارسی ، توجه و شیفتگی اهل عرفان به این زبان از کجا سرچشمه میگیرد، موجبات اجتماعی و فرهنگی این واقعیت تاریخی چیست.

مخاطب های عرفا همان مخاطبان علما هستند. مریدان عارف و عالم یکی هستند. مگر در دهات. البته تا آنجا که اجمالاً می توان دانست. هیچ نوع آماری یا بررسی و اطلاعی از موقع اجتماعی مؤمنین و مریدان ، اهل شریعت و اهل طریقت وجود ندارد. با مطالعهء تاریخ و ادب کلاسیک ایران فقط میشود حسیاتی کلی داشت و حدس هائی زد . اهل دین در شهر و ده همه جا بودند ولی پایگاه عرفان بیشتر در شهر و میان بازاریان و پیشه وران بود و در آبادیهای بزرگ کنار شهر ها یا بر سر راه های کاروان رو یعنی که در بین روستائیها کمتر به مریدان عرفا و اهل طریقت برمیخوریم . روحیه و فرهنگ عارفانه معمولاً نا مستقیم به ده نفوذ میکرد، نه از راه محفل و خانقاه و طی مراحل ، بلکه چون در همه جا راه پیدا کرده بود ، به ده هم سرایت می کرد. اما شهر جای هر دو راه

و روش بود. نه فقط اهل طریقت و شریعت هر دو بودند، بلکه خیلی ها هر دو را در خود جمع داشتند، قائل به جدائی راه دین و عرفان نبودند. باری، مخاطب فقها و عرفا در شهر یکی بود. هر دو میخواستند حرفشان را به گوش يك جماعت مردم دولتمند و متوسط برسانند. لا اقل در اینجا - که نظم و نثر و ادب هم از میان همین ها پیدا و پرورده می شود - يك مخاطب داشتند. پس چرا این دو گروه - یعنی اهل شریعت و طریقت - برای ارتباط با مخاطبی یکسان ، در امر زبان - که وسیلهء ارتباط است - رفتاری متفاوت و بلکه مختلف دارند.

در حقیقت جواب روشن و قانع کننده ای در کار نیست ، مسئله مطالعه نشده . حدسیاتی میشود زد و به کلیاتی میشود توجه کرد که شاید راهی به جایی بیرد. اول پردازیم به دوره ای که از قرن چهارم شروع میشود و تا دورهء مغل ادامه دارد. چون بعد از آن هم عرفان تغییر می کند و هم رابطه اش با زبان عوض می شود.

دو جلوهء يك دین

از قرن های سوم و چهارم تا اوان مشروطیت ما با اسلامی رو برر هستیم که در زمینهء فرهنگ ، خصلت دو گانه ای دارد، شاید حتی بشود گفت با دو فرهنگ اسلامی رو برر هستیم. البته منظور دو اسلام نیست، بلکه دو صورت فرهنگی ، دو جلوهء معنوی يك دین در زندگی اجتماعی است: اسلام «فقیه» و اسلام عارف، اسلام شریعت و اسلام طریقت. قبلاً بگوئیم که اغلب خط فاصل روشنی بین این دو نمی شود کشید. خیلی از عرفا نه فقط اهل شریعت هم هستند بلکه سعی کرده اند یگانگی این دو

وجهه اسلام را نشان بدهند و تفاوت را انکار کنند. گاه بعضی از علما هم چنین زحمتی کشیده اند. یا بزرگانی مثل امام محمد غزالی مسجدی و خانقاهی هر دو بوده اند. ولی تفاوت این دو جلوهء اسلام نه فقط پیداست بلکه با هم اختلافی دارند که مربوط به امری اساسی است، مربوط به مسئله شناخت و در نتیجه وصول به حق است.

اسلام شریعت

در نظر اهل شریعت راه وصول به حق به مسلمان داده شده، در کتاب و سنت و حدیث آمده. باید آن را تحصیل کرد، یاد گرفت و عمل کرد. راه علما «علمی» است. وارد در جزئیات نمی شویم. معلوم است که منظور از «علم» علوم دینی است، مفهوم، موضوع و روش این علم غیر از علم به معنای امروزیست، جوهر و حقیقت هر دانشی در قرآن آمده «لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» و غیره و غیره... اما در عرفان (راستی عرفان و معرفت به معنای شناختن است و عارف به معنای شناسنده) شناخت یا معرفت، امری نفسانی و حالی درونی است، آموختنی و در نتیجه «علمی» نیست، دریافتنی، پذیرفتنی و در نتیجه کشف شدنی است

ناچار باید متوسل به استعاره شد و گفت که در رابطه ای دوگانه حق بر آئینه دل عارف مصور می شود. شریعت و طریقت هر دو به معنی راه است. در اولی احکام «راه» یعنی چگونگی رفتار، آئین و مقررات آن معین است و باید بر طبق آن رفت. «ره چنان رو که رهروان رفتند» اما در دومی «راه» باید گشوده شود، باید خود را بنماید و همچنانکه پیدا

می شود پیموده می شود. در اینجا نکته اساسی و با معنایی که به گفتگوی ما مربوط می شود اینست که در اولی (شریعت) پیچ و خم و پست و بلند راه معلوم است. پس می توان آن را شناخت و دیگران را بدان راه برد. می توان علم شناختن آن را تحصیل کرد. در اینجا «امر به معروف و نهی از منکر» معنی پیدا می کند و متشرع مکلف است بر طبق احکام شرع کسانی را به کارهایی وادارد و کسانی را از کارهایی باز دارد. اما در دومی (طریقت) «راه» تجربه ای درونی، شخصی و خصوصی است. نقشه ای کلی و عمومی ندارد. نتیجه این می شود که، من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش.

شاید گفته شود این حرف ها چه ربطی به نثر فارسی و عرفانی دارد. ارتباط دارد. کم کم می رسیم. ما در طی هزار سال با این دو وجه، دو ساخت و دو تحقق فرهنگی اسلام سرو کار داشتیم. اسلام شریعت اسلامی است که خصلتی آمرانه، پدرسالار و تحکمی دارد و به نحوی غیر مستقیم نشان از اجتماعات «قبیله ای- روستائی» می دهد. سنت بسیاری از احکامش به تورات می رسد، اما از جهتی دیگر همین احکام یاد آور رابطه سلطان و رعیت و در مرحله ای برتر، رابطه خالق بی نیاز و بندهء محتاج است. نعمت بهشت و عذاب دوزخ و مجازات، روزه و نماز و خیرات و مبرات، عبادات و اخلاق، معاصی صغیر و کبیر از تهمت و دزدی تا زنا و کفر و نفاق، احکام معاملات و عقود، جنگ و جهاد و غنیمت، خمس و ذکات، زناشویی و سایر «اجتماعیات» قسمت عمده ای از قرآن را در برگرفته. فقها مظهر و نماینده این اسلام، اسلام شریعتند.

اسلام طریقت

اسلام جنبهء دیگری دارد که تجلی آن هم در قرآن دیده می شود و آیاتش معروف است. جنبه ای که به رابطهء آدم با عالم بالا از بعدی دیگر توجه دارد: خلافت انسان بر زمین از جانب خدا ، بار امانت که انسان پذیرفت، عشق که در آدمی است نه در فرشته ، قدوسیت کلام، وحی و جبرئیل و پیوند خدا با پیغمبرانش یعنی با انسان و مفهوم انسان کامل،... تعداد این آیات کمتر از آیه های مربوط به اجتماعیات و احکام عملی است اما تمام عرفان اسلامی و عرفان ایران اسلامی بر همین آیات بنا شده. عرفا نماینده این اسلامند که خصوصیاتش با اسلام اهل شریعت تفاوت دارد. آمرانه و تحکمی نیست، با تعصب و سخت اندیشی میانه ای ندارد، برعکس آسانگیر و اهل تساهل است.

بحث ما در بارهء طریقت و شریعت نیست. برای همین به اشاره هائی اکتفا می کنیم و می گذریم. علما و بخصوص فقها در آثارشان به مسائل اجتماعی مبتلا به اجتماع مسلمان، به معاملات و عقود یا طهارت و عبادت بیشتر پرداخته اند ، عرفا به آنها کمتر توجه کرده و در مقابل ، مثلاً در امر عبادت گفته اند هیچ آدابی و ترتیبی مجوی - هرچه میخواهد دل تنگت بگوی. در آثار عرفانی مثل سنائی و عطار، سهروردی، عین القضاة و جامی، یا در مثنوی معنوی، توجه و تکیه بر جنبه های معنوی اسلام است و از احکام عملی اکثراً یادی نمی شود انکار که آنها جزء اسلام نیست و در عوض از چیز هائی صحبت می کنند که در شریعت جایز نیست. از عشق و وحدت و سماع و رقص ، جام می و میخانه...

این اسلام، اسلام اهل طریقت خصلت و گاه (مثلاً در وحدت وجودیان یا ملامتیان) حتی سرشت دیگری دارد به غیر از اسلام شریعت. این اسلام (صرف نظر از منشا عرفان) شهری و متعلق به دوران گسترش و رونق امپراطوری اسلام است. مختصراً اشاره ای به این امر می کنیم تا برسیم به مطلب مورد نظر. در امپراطوری اسلام از اندلس تا ماوراءالنهر و هندوستان به طور کلی يك دین ، يك نوع برداشت از دنیا و آخرت و حتی «يك» زبان وجود داشت. عربی زبان «بین المللی» اقوام مسلمان بود. با وجود حکومت های محلی و ملی و مرزها و جنگها، روابط اقتصادی و فرهنگی در داخل امپراطوری بسیار فعال و گسترده بود و داد و ستدی پویا دائماً جریان داشت. حتی مبادله در خدمات دیوانی و قضائی هم وجود داشت. قاضی مغربی در مصر به مسند قضا می نشست و وزیر ایرانی در خدمت خلیفه بود و سپاهی ترك و دیلم در خدمت عرب و عجم. در این امپراطوری طلاب و اهل علم، سپاهی و دیوانی، قاضی و جهانگرد و بیشتر از همه کاروان های تجارتي در رفت و آمد بودند. شهر های بزرگ مرکز داد و ستد تجارتي، علمی و دینی، مراکز اداری و دیوانی، پایگاه های نظامی- و گاه همه اینها باهم- بود. در دوره رشد و رونق تمدن اسلامی بعضی شهر ها بحدی از جمعیت، ثروت و تحرك اقتصادی و فرهنگی رسیدند که تا آن زمان کم سابقه و بسیار نادر بود. مانند بغداد، نیشابور، ری و بصره یا مرو و سمرقند و بخارا یا دمشق و قاهره.

در چنین شهر هائی همه جور مردمی بودند و در کنار و در ارتباط با هم زندگی می کردند. از یهودی و گبر و نصارا تا سنی و شیعه و فرقه های مختلف و متعدد هر يك از این دو مذهب بزرگ، یا عرفا و صوفیانی از نحله ها و سلسله های متفاوت و احتمالاً مانوی و قرمطی و خارجی و

خدا می داند چه های دیگر. حتی در مسجد کوچک و قدیمی زواره، ده پرتی در وسط کویر، چهار محراب در کنار هم قرار داشت، لابد برای چهار فرقه سنی.

در چنین شهر هائی نه فقط همه جور آدمی زندگی می کرد بلکه همه جور آدمی رفت و آمد داشت و چه بسا کاروانی ها یا بازرگان هائی که همراه اجناس ، با کاروان راه می افتادند از قوم و زبان و مذهب و ملت دیگری بودند. اینها باید در کاروان سراها، اماکن عمومی یا خصوصی بیتوته کنند و با خریداران و فروشندگان سرو کار داشته باشند. همه اینها بی امنیت جانی، امنیت مذهبی و مالی، شذنی نبود. اگر قرار بود مالش را چپو کنند، نگذارند به دینش عمل کند، با او هم سفره و هم غذا نشوند، هر جا و هر چیز را که دست زد آب بکشند و مثل شاه طهماسب جای پای خارج مذهب را خاک بپاشند تا ازاله نجاست بشود، هیچ کاری از پیش نمی رفت. همه دادو ستد و کسب و کار خلق اله می خوابید. آنوقت نه فقط باید در امپراطوری را می بستند، بلکه باید مردم فرقه های مختلف اسلامی را هم از یکدیگر جدا می کردند.

یکی از ممالیک مصر روزی در دارالعدل به قضا نشسته بود. چند بازرگان ایرانی به داد خواهی آمدند و گفتند ما از ظلم تاتار از وطن آواره شدیم. حالا در قاهره هم از ما خرید کرده اند اما به جای پرداخت قیمت، مالمات را تلف کرده اند. قاضی حنفی خریداران زندانی را معسر مفلس شناخته و ما سرمان بی کلاه مانده است. وچنین و چنان. سلطان دستور داد بدهکاران را از زندان بیرون بیاورند و آنها را وادارند که مال مردم را بپردازند، از قاضی القضاة حنفی به مناسبت رفتارشان باز خواست کرد و

حق قضاوت را ، در موارد مشابه، از او سلب کرد (۱).

حاشیه رفتیم و از موضوع دور شدیم ولی خلاصه این که اگر قاهره شهری است که باید در آن تجارت بشود و اگر سلطان می خواهد رونق و حیات اقتصادی پایتختش برقرار باشد، باید قانون و راه و رسمی هم در آن وجود داشته باشد که لا اقل در زمینه داد و ستد برای همه یکسان باشد، صرفنظر از قومیت و زبان یا دین و مذهب.

البته در شهر های اسلامی اغلب اختلاف های عقیدتی و کشمکش های مذهبی و فرقه ای وجود داشت، بعضی اوقات کار به خشونت و حتی کشتن و سوختن هم می کشید. مقدسی، یاقوت، ابن بطوطه، خواند میر و دیگران خبرش را داده اند. اما روی هم رفته در دوران رونق تمدن اسلامی اهالی شهر ها کمابیش با تساهل و بدون تعصب با هم سر می کردند. این شهر ها جای «هفتاد و دو ملت» بود و همشهریان برای ادامهء زندگی ناچار بودند تا اندازه ای و اقلأً جنگ با بسیاری از «ملت ها» را عذر بنهند (۲) اسلام عرفانی ، اسلام چنین شهری است. اسلام شهری است که ضرورت های زندگی مدنی خصلت دیگری به آن داده، آن را با تساهل و گذشت نسبت به دیگران ، با مدارا بار آورده.. عرفا نماینده و مظهر این اسلامند. اتفاقاً صوفیان و عرفای قرن های سوم تا پنجم ما هم بیشتر مال شهر های خراسان بزرگ یا دهات کنار یا بر سر راه این شهر ها هستند، مال سر زمینی که از اولین مراکز تمدن و فرهنگ اسلامی ایران بود.

عارف و عالم ، دستگاه حکومت

اینک پرسش را به صورت دیگر مطرح کنیم: عرفان اسلامی ایران چه خصوصیتی دارد که از نتایج آن رو آوردن به زبان فارسی است. در حالیکه علما و فقها این توجه را ندارند. تفاوت نقش دو جلوهء یک پدیده از کجا می آید؟

اول اینکه عرفان با دستگاه خلافت و حکومت کاری ندارد. نه تنها کاری ندارد بلکه دانسته و به قصد از آن رو گردان است. این یکی از آثار و پی آمدهای فلسفه و تجربهء عرفان است. بر عکس عالم و خصوصاً فقیه به مناسبت وظایف مذهبی و اجتماعی، به مناسبت امر قضا، اوقاف، امور مالی مساجد، مدارس، مکان ها و سازمان های مذهبی و اجرای بسیاری امور و احکام شرعی با دستگاه حکومت سرو کار دارد، همانطور که حکومت ها نیز همیشه به علما و فقها احتیاج داشتند. و در نتیجه سازمان های دینی و دولتی، اخروی و دنیوی بیکدیگر وابسته بودند، لازم و ملزوم بودند. البته همیشه فقهای پارسائی بودند که از حکومت ها کناره می کردند ولی دستگاه دین در مجموع بدون پیوند با حکومت نبود.

این تفاوت، عارف را از زبان رسمی حکومت تا آنجا که مربوط به رابطه حکومت های محلی ایران با خلافت بغداد است، یعنی زبان عربی، بی نیاز میکرد. در حالیکه عالم و فقیه از این رابطهء سیاسی و زبان آن بی نیاز نبود، با آن کار داشت، در مواردی حتی خودش واسطهء این ارتباط بود.

اما مهم تر از این، فقیه به مناسبت ارتباط با دستگاه حکومت، که از موقع مذهبی او سر چشمه می گیرد، از وسائلی برخوردار است که عارف یا نیست یا لا اقل به آسانی و به وسعت فقیه، در اختیار ندارد. قبلاً به «وسائل شفاهی» فقیه اشاره کردیم: مسجد و منبر و تمام «رسانه های گروهی» زمان، باضافه تسهیلات اداری «دیوان» و امکانات مالی موقوفات و نذورات و غیره. سنی یا شیعه فرق زیادی نمی کند. وقتی تسنن مذهب رسمی بود، رویهمرفته شیعیان- و فقهای آنها- در مذهب خود آزاد بودند. در بعضی از شهرها مثل قم و سبزوار و ری و کاشان و ساری ... تقریباً همیشه اکثریت را داشتند.

باری، عارف را اگرچه گاه به مسجد و منبر راه می دهند، ولی با وجود همه نفوذ عرفان، هرگز از اینهمه امکانات برای تماس با پیروان برخوردار نیست، محدودیت هائی در این زمینه دارد.

با آسانگیری و چشم پوشی از کاوش بیشتر می توان گفت چون وسائل ارتباط شفاهی، که عمومی ترین و مؤثرترین ارتباط بود، به آسانی در اختیار عرفا نبود، چون در مقابل حکومت و علما استفاده آنها از این وسائل محدود بود، برای تماس و رساندن پیام خود طبعاً به کتابت روی آوردند، نوشتن به زبان مخاطب، یعنی فارسی. این توجه شاید بهره ای از حقیقت داشته باشد و گوشه ای از واقعیت را نشان بدهد.

حال به همین واقعیت، به پیوند عرفان و زبان فارسی، از زاویه دیگری نظری بیندازیم.

رابطه عرفان را با علم می دانیم. گفتیم که معرفت عسرفانی (و وصول به حق که هدف آنست) از راه علم حاصل نمی شود. در نظر

عارف علم کار اهل قال است نه حال، مال «مشتی ریاست جوی رعنا» ست. البته عرفان - نه درویش مآبی دوره های انحطاط - عرفان دوره سلامت با علم اکتسابی مخالفتی ندارد. بسیاری از عرفای بزرگ ما جامع فرهنگ روزگار خود بودند ولی اصالت علم، در علم ماوا گزیدن و آنرا مایه رستگاری دانستن، این را تحقیر می کردند، مایه خودستائی و در ماندگی می دانستند. می گفتند باید این مرحله را پشت سر گذاشت و از درس و دفتر فارغ شد. نخوانده ملا را قبول نداشتند اما ملا بودن را هم شرط آدم شدن نمی دانستند. برای همین عارف وقتی که عالم هم هست، از قبول و اعتراف به علم خود تن می زند و از آن ابا دارد. در باره زبان علم «عربی» هم همین طور، و حتی وقتی که آن را خوب می داند، اصراری ندارد که به این دانستن تظاهر کند یا به آن بنویسد، مگر در جائی که با قرآن سرو کار دارد.

زبانی غیر از زبان علم

عارف از علم و زبان علم دوری می کند، اما رو آوردنش به فارسی توأم است با آنچه که در این زبان مایه جذبیه و بی خویشی و دگرگونی حال است و علما و فقها درست از همین بیزارند. چونکه این تمهید مقدمه مؤمنان را به مقام و ساحتی می برد که نه در قلمرو اهل شریعت است و نه آنرا مجاز میدانند. اساساً فقیه با استفاده از زبان برای چنین منظوری مخالف است.

نمونه ای نقل می کنیم از اسرارالتوحید که هم علت این مخالفت

را نشان می دهد و هم علت فارسی گوئی عرفا را:

«حکایت. خواجه حسن مؤدب کی خادم خاص شیخ بود حکایت کرد که چون شیخ ابو سعید در ابتدای حالت بنشابور آمد و مجلس میگفت و بیکبار مردمان روی بوی آوردند و مریدان بسیار پدید آمد. در آن وقت در نشابور مقدم کرامیان استاد ابوبکر اسحق کرامی بود، و رئیس اصحاب رای و روافض قاضی صاعد. و هر یک را از ایشان تبع بسیار، و شیخ را عظیم منکر بودندی و جملگی صوفیان را دشمن داشتندی. و شیخ بر سر منبر بیت می گفتی و دعوتهای بتکلف میکردی، چنانکه هزار دینار زیادت در یک دعوت خرج می کرد و پیوسته سماع می کرد، و ایشان بران انکارهای بلیغ می کردند و ائمه کرامیان و اصحاب رأی گواهی بران محضرنبشتند کی اینجا مردی آمده است از میهنه و دعوی صوفیی می کند و مجلس می گوید و بر سر منبر بیت و شعر می گوید، تفسیر و اخبار نمی گوید و سماع می فرماید و رقص می کند و جوانان را رقص می فرماید و لوزینه و گوزینه و مرغ بریان و فواکه الوان می خورد و می خوراند و می گوید من زاهدم و این اشعار زاهدانست و نه صوفیان و خلق به یکبار روی بوی نهادند و گم راه می گردند و بیشتر عوام در فتنه افتادهاند. اگر تدارک این نکنند زود بود کی فتنه ظاهر گردد. و این محضر بغزنین فرستادند، بخدمت سلطان غزنین، جواب نبشتند بر پشت محضر کی ائمه فریقین شافعی و بوحنیفه بنشینند و تفحص حال او بکنند و آنچه مقتضای شریعتست بر وی برانند. این مثال روز پنجشنبه در رسید. آنها که منکران بودند شاد شدند و گفتند فردا آذینه است، روز شنبه مجمعی سازیم و شیخ را با جمله صوفیان بر دار کنیم بر سر چهار سوی.» (۳)

در جای دیگر همین کتاب آمده است که « شیخ در میان سخن شعر و بیت می گفتی و دعوت های با تکلف می کردی و پیوسته سماع می کردند در پیش وی. و از این سبب ائمه جمله فرق با شیخ به انکار بودند» (ص ۱۴۵)

همه جمال تو بینم چو چشم باز کنم
همه تنم دل گردد چو با تو راز کنم
حرام دارم با دیگران سخن گفتن
چو با تو گویم رازم سخن دراز کنم (۴)

چنین بیت هائی بر سر منبر خوانده می شد و کفر علما را در می

آورد.

عرفان «مذهب» یا بهتر گفته شود آئینی است متفاوت با مذهب حاکم اهل شریعت، معرفتی است متفاوت و گاه در اختلاف با علم اکتسابی، اعم از دینی و غیر دینی ... این پدیدهء متفاوت برای بیان حال و حدیث نفس خود به زبانی غیر از زبان رسمی دین و علم رو می آورد، به زبان مریدان . عطار در مقدمهء تذکرة الاولیاء از علل گرد آوری شرح حال عرفا که صحبت می کند، می گوید:

« دیگر باعث آن بود که چون قرآن و اخبار را لغت و صرف و نحو می بایست و بیشتر خلق از معانی آن بهره نمی توانست گرفت، این سخنان که شرح آنست و خاص و عام را در وی نصیب است، اگر چه به تازی بود، با زبان پارسی آوردم تا همه را شامل بود»

در اینجا توجه را به دو نکته جلب می کنیم یکی اینکه در نظر نویسندگان زندگی و کلام عرفا خود شرح قرآن و اخبار است. دیگر اینکه

سخن تازی به پارسی در می آید تا خاص و عام از آن بر خوردار شوند. این «خاص و عام» که بیشتر پیشه ور و بازاری و مردم متوسط شهری بودند ولی از اعیان و ثروتمندان هم در میانشان دیده می شد، در حلقه ها و مجلس ها، در محفل و خانقاه ها از پیر و مراد، از بزرگان خود توقع داشتند که رمز و راز عشق، اسرار وحدت و مراحل سیر و سلوک را برای آنها بیان کنند. برای اهل شریعت قرآن و حدیث و اخبار کفایت می کرد. ولی اهل طریقت، اضافه بر آن چیز دیگری آنهم به زبان خود می خواستند.

فارسی، زبان مریدان

«سبب نظم مثنوی آن بود که چون چلپی حسام الدین میل اصحاب را به الهی نامه عطار و مصیبت نامه وی در یافت، از خدمت مولا در خواست کرد که اسرار غزلیات بسیار شد اگر چنانچه به طرز الهی نامه سنائی یا منطق الطیر کتابی منظوم گردد تا دوستان را یادگاری بود غایت عنایت باشد.» (۵)

همانطور که اخبار و احادیث تمثیل قرآن به صورت مکتوب درآمد، اهل طریقت، اضافه بر آنها یادگار های ماندنی راه و روش خود را هم می خواهند و عرفان ایران - گذشته از يك دوره کوتاه اولیه- این یادگار را از راه زبان فارسی به وجود می آورد.

گویا تر از اینها همه کلام نجم الدین رازی است در کتاب معروف مرصادالعباد فصل دوم «در بیان آنک سبب نهادن این کتاب چه بود خاصه به پارسی .

« قال الله تعالى و ما ارسلنا رسلاً من رسول الا بلسان قومه لیبین لهم و قال النبی علیه السلام کلم الناس علی قدر عقولهم. بدانک اگر چه در طریقت کتب مطول و مختصر بسیار ساخته اند و در آن بسی معانی و حقایق پرداخته، لیکن بیشتر به زبان تازی است و پارسی زبانان را از آن زیادت فایده ای نیست.

با یار نواز غم کهن باید گفت
 با او به زبان او سخن باید گفت
 لاتفعل و افعل نکند چندان سود
 چون با عجمی کن و مکن باید گفت

مدتی بود تا جمعی طالبان محقق و مریدان صادق هر وقت ازین ضعیف با قلت بضاعت و عدم استطاعت مجموعه ای به پارسی التماس می کردند، اگرچه پیش ازین چند مجموعه در قلم آمده بود به حسب استعداد و التماس هر طایفه، فاماً مجموعه ای می خواستند قلیل الحجم کثیرالمعنی که از ابتدا و انتهای آفرینش و بدو سلوک و نهایت سیر و مقصد و مقصود عاشق و معشوق خبر دهد. هم جام جهان نمای باشد و هم آئینهء جمال نمای، هم استفادت مبتدی ناقص را شامل بود و هم افادت منتهی کامل را.» (۶)

می بینید که علت فارسی نویسی، سخن گفتن به زبان یاران است و اگر خواست و خواهش همین یاران نبود، کتاب تالیف نمی شد. به عبارت دیگر مثل بسیاری از آثار عرفا، نوشته همان طور که نتیجهء خواست نویسنده است، حاصل در خواست طالبان هم هست. سید حیدر آملی عارف شیعهء بنام قرن هشتم که به عربی و فارسی، به هر دو زبان نوشته است می گوید همانطور که کلام الهی به عبرانی و سریانی و عربی و جز آن نازل

شده، تفاوت در بیان به عربی و فارسی یا هندی و رومی نیز اختلافی در اصل و معنا پدید نمی آورد و او کتاب های خود را بدرخواست دوستان و بسته به آشنائی آنان، به فارسی یا عربی نوشته است (۷) بیشتر رساله های کتاب *الانسان الكامل* اثر عارف بنام عزیز الدین نسفی، آنچنانکه در مقدمه رساله ها آمده «به درخواست جماعت درویشان» فراهم شده است. در دوره صفویه با اینکه تاخت و تاز ترکی هم به عربی اضافه می شود، باز زبان صوفیان مثل گذشته فارسی است. صفا در تاریخ ادبیات در ایران (جلد ۵ بخش یک) زیر عنوان اثرهای صوفیان از تعدادی شرح و کتاب صوفیان دوره صفوی نام می برد که جز چند اثر ترکی و عربی بقیه، یعنی اکثریت بزرگ آنها به فارسی است.

اضافه بر اینها نمونه ای هم از دوره بعد تر بیاوریم، از زمانی که عرفان نقش اجتماعی و فرهنگی ثمر بخش و فعال خود را از دست داد، از دوره انحطاط عرفان که باز همین توجه به زبان فارسی وجود دارد. نقل قول کمی دراز است اما چون در آن به چندین نکته جالب اشاره می شود، می آوریم:

صفی علیشاه در شرح حال خود می گوید: «مسقط الرأس فقیر اصفهان است. در سوم شعبان ۱۲۵۱ (یکهزار و دویست پنجاه و یک) تولد یافتم. پدرم تاجر بود، از اصفهان به یزد رفت و در آنجا مسکن گزید. فقیر در آن وقت خرد سال بودم. مدت بیست سال در یزد توقف نمودم و بعد از طرف هندوستان به حجاز رفتم، اغلب از مشایخ ایران و هند و روم را ملاقات کردم. از بعضی قلیل مستفیض شدم و قواعد فقر و سلوک را که اخذش منحصر به خدمت و قبول ارادت است به اتصال سلسله

که شرح آن هم مبسوط است و درین مختصر ننگجد به دست آوردم. در هندوستان به تالیف *زیده الاسرار* نظماً که در اسرار شهادت و تطبیق با *سلوک الی الله* است موفق شدم. بعزم ارض اقدس رضوی از راه عتبات عالیات بشیراز و یزد مراجعت کردم و بطهران آمدم چون سکنای دارالخلافه از برای هرکس بخصوص امثال ما جماعت از سایر بلاد امن تر است سیما در این زمان که سلطان سلاطین دوران خلدالله ملکه و دولته که پادشاه ایران است... اغلب مردم صاحب علم و هنر شدند و آداب انسانیت یافتند. فقیر هم در همین *ملك متوقف* شدم و بیش از بیست سال است که در دارالخلافه ساکن و آسوده ام و با کسی در کلام و مقامی طرف نیستم که موجب زحمت شود و اگر هم از مردمان بیکار یا با کار ناملائی دیدم و سخنی بغرض شنیدم متحمل شدم... بیشتر اوقاتم مصروف به تحریر است رساله *عرفان الحق* و هم *بحرالحقایق* و *میزان المعرفة* را در این چند سال نوشتم. قریب دو سال است مشغول نظم تفسیر قرآنم که هم اشتغال است و هم طاعت و هم تشویق مردم فارسی زبان به خواندن و فهمیدن کلام الله مجید شاید اجر فقیر عندالله ضایع نگردد...» (۸)

و اما نکاتی که جلب توجه می کند: نویسنده شهری است، از خانواده ای تاجر است مثل بیشتر صوفیان اهل سفر و جهان گردی و طلب شیخ و سلسله است. هر شهری برای صوفیان جای امنی نیست (تاچه رسد به دهات) یا پایتخت جای امن تری است. این شیخ فارسی نویس و مثل بسیاری از عارفان اهل شعر است، بین شریعت و طریقت اختلافی نمی بیند (زیده الاسرار) اما نکته، دیگر که بخصوص در این بحث توجه را بر می انگیزد تفسیر قرآن اوست به شعر که قرآن خود در باره آن نظر خوبی ندارد و فقیه از آن رو گردان است. علت فارسی گوئی همان علت همیشگی

است : بر خورداری و استفاده آنها که عربی نمی دانند، گرفتن «پیام» و ایجاد ارتباط با مردم فارسی زبان و به طریق اولی با مریدان فارسی زبان.

زبان ذوق و حال

فارسی نویسی عرفا يك علت اساسی دیگر هم دارد . عرفان تجربه ای درونی و حالی معنوی است که به سختی می شود بیانش کرد، اهل عرفان همیشه گفته اند که هر بیانی برای شرح تجربه درونی عارف وسیله ای نارساست. تا چه رسد به زبان خشک علم ، زبان قال. به قول دوستی عرفان خواهان زبان حال است، زبانی درونی که از عمق ضمیر بجوشد، یعنی زبان مادری، نه زبانی که یاد بگیرند، از بیرون بیاید، هرچند که خوب در ذهن رسوخ کند و ملکه شود. اگر این فرض درست باشد آنوقت طبیعی است که عرفای ایران- نه برای بیان واقعیتی که عقل می فهمد- بلکه برای ابراز حقیقتی که بر روح کشف می شود، زبانشان به فارسی باز شود.

روزبهان بقلی شیرازی در کشف الاسرار و مکاشفات الانوار که شرح رؤیاهای عارفانه و تجربیات معنوی اوست می گوید : در ایوان خانه ام خدا را دیدم « تمام جهان چون نوری درخشان، سر ریز و عظیم به نظر می آمد. آنگاه از میان این نور او هفت بار مرا نامید و بزبان فارسی گفت، ای روزبهان من ترا به دوستی برگزیدم» (۹) . هر چند روزبهان کشف الاسرار را به عربی نوشته اما سخن خدا با او، زبان راز و کلام جانِ جانس فارسی است تذکرة الاولیاء می گوید : « چون از قرآن و احادیث گذشتی

هیچ سخن بالای سخن مشایخ طریقت نیست که سخن ایشان نتیجهء کار و حالست نه ثمرهء حفظ و قالست.... که اینان ورثهء انبیاءند.»

اهل طریقت که همیشه «حفظ و قال» علما را تحقیر کرده اند، وقتی که در «باغ سبز عشق» سیر می کنند و در حالی هستند که «یک رگشان هشیار نیست»، چطور می توانند با کلامی دگرگونی وجود و بی خویشی جانشان را بیان کنند که دست کم برای آنها نتیجهء «حفظ و قالست»، با «ضرب زید عمراً» شروع کرده از پیچ و خم های صرف و نحو گذشته و کلمات را یکی یکی تحصیل کرده اند تا به آن دست یافته اند. و تازه بیشتر اهل طریقت هم آنرا نمی دانند.

بحث دقیق تر و نتیجه گیری در این باب وقتی امکان پذیر است که مطالعه ای در نوشته های عرفای دو زبانهء ما بشود و ببینیم چه موضوع هائی را به عربی نوشته اند و در زبان مادری به چه ها پرداخته اند. آیا تفاوتی بین موضوع ها هست، می توان آنها را تقسیم بندی کرد و منطق مخصوصی در کار هست یا نه. پرسشی که پاسخ دادن به آن در توانائی من نیست.

از این گذشته، بسیاری از آثار عرفانی، مثل دیوان شمس، مثنوی معنوی، شرح شطحیات روزبهان، کتاب الانسان الكامل عزیز الدین نسفی یا رساله های عین القضاة و دیگران، به خواهش و خواست دوستان و مریدان و درویشان، حتی با نوعی همراهی و حضور جسمانی یا معنوی آنها فراهم شده است. اینها نتیجهء تفکرات تنهائی شاعران و نویسندگانشان نیست، حاصل یک نوع مشارکت معنوی، پیوند متقابل «حال» و همدلی و هم نوائی هم مسلکان یک محفل و خانقاه و خلاصه

همراهی اهل طریقت است. این آثار اگر چه عمیقاً شخصی است ولی دیگران هم در پیدایش آنها بی اثر نیستند و دستی دارند. وسیلهء تحقق این تجربهء درونی عمیق، راه دست یافتن اینها به حال و روح همدیگر، طبعاً زبان مادری، فارسی، است نه زبان دیگر. « در بین صوفیه کسانی بودند که تحت تأثیر شعر و آواز بیشتر واقع می شدند تا تحت تأثیر قرآن چنان که یوسف بن الحسن رازی از تأثیر اشعاری که با شور و حال قوالانه خوانده می شد به گریه می افتاد و از قرآن این حال نمی یافت.» (۱۰)

توجه به داستانهای ملی

به همهء اینها يك نکتهء دیگر را نیز باید افزود، بر خلاف علما، عرفا نه تنها افسانه ها و حماسهء ملی ایران قدیم را طرد و نفی نمی کردند و آن را ترهات مجوس و مایهء گمراهی و مکروه و حرام نمی دانستند، بلکه به آن توجه داشتند. یکی از ارکان فلسفه اشراق سهروردی، به اصطلاح خودش، حکمت خسروانی اکاسره بود، اندیشه و فرزاندگی ایران پیش از اسلام. رساله های فارسی سهروردی پر است از باز سازی و تعبیر «عرفانی- فلسفی» اسطوره های ایرانی. مثل اشاراتی که در نامه های عین القضاة به رخس و رستم و زال و شبدیز و همت کیخسرو و چیز های دیگر می بینیم. توجه به اسطوره مرغ و سیمرغ و آزادی روح و قفس جسم را نه فقط در شیخ اشراق می بینیم، بلکه از ابن سینا گرفته تا خواجه نصیر (تا آنجا که به فکر عرفانی این دو مربوط است) و دیگران به آن پرداخته اند، افسانه ای که بیگمان در منطق الطیر عطار به کمال

می رسد. می دانیم که جامی و عرفای دیگر هم فقط به قصص قرآن اکتفا نکرده و از اسطوره های قدیم خودمان نیز استفاده کرده اند.

از طرف دیگر می دانیم که فتوت وابسته به عرفان و تصوف بود. در حقیقت از جهتی و از يك دیدگاه، فتوت نوعی عرفان و تصوف عامیانهء پیشه وران و بازاریان است. افسانه ها و داستان های مردمی و اکثراً کهن مثل *سَمَكِ عِبَار*، *داستان حمزه*، *داراب نامه*، *سند باد نامه*، تا حسین کرد شبستری و جز اینها از راه محدثان، نقالان و قصه گوینان حرفه ای در محیط اجتماعی فتيان یعنی مردم میانه حال شهرها رواج داشت و بخش عمده ای از فرهنگ آنها را تشکیل می داد. از اینها بیشتر توجه و علاقه ای بود که به شخصیت های حماسی و داستان های شاهنامه داشتند و قصه های فرعی که از آنها زاده می شد. مثلاً طومار های نقال ها.

پاره ای شواهد را یاد آوری کردیم. نتیجه ای که می خواهیم بگیریم اینست که تخیل، اندیشیدن و باز ساختن و تأویل اسطوره ها یا حماسه ها و افسانه های ایرانی بوسیلهء عرفان یا جریان های مربوط به آن (مثل فتوت) ناچار نوعی خویشاوندی و همدلی با زبان این اسطوره ها یا داستانها (یا زبانی که این مواد در آن باقی مانده و ادامه حیات داده اند) یعنی زبان فارسی به وجود می آورد. اسطوره و زبان توأما و مثل دو همزاد همدم در كل يك فرهنگ عمل می کنند. نویسنده یا گوینده ای که اسطوره ای را «زندگی می کند» در فضای زبان آن اسطوره نفس می کشد. شاید این هم موجب دیگری باشد برای توجه عرفای ما به زبان فارسی.

تغییر وضع و نقش اجتماعی عرفان

تا اینجا اشاره هائی کردیم به پایگاه اجتماعی و فرهنگی عرفان و بعضی علت هائی که ممکن بود موجب گرایش عرفا به زبان مادری (و در نتیجه ملی) باشد، به زبان فارسی.

از قرن های هفتم و هشتم یعنی در زمان استقرار حکومت مغولها و بعد تیموریان در ایران موقع اجتماعی عرفان تغییر می کند و از صورت دستگاهی معنوی مبتنی بر تجربهء نفسانی بدل به يك سازمان اجتماعی نیرومند می شود، با دم و دستگاه و آب و ملك و موقوفات ، درارتباط با فرمانروایان و حکام، جمع مریدان و خانقاهیان اجیر و مهبیای دخالت در زد و خورد ها و کشمکش های محلی. برای این تحول دلائل گوناگونی وجود دارد. می دانیم که مغول ها دین « درستی» نداشتند و لاقلاً تا مدت ها تعصبی در مسلمانی نمی ورزیدند بر خلاف مثلاً غرنویان یا سلجوقیان که کاسهء داغ تر از آتش بودند. داستان محمود معروف است که : گرد جهان دست در سوراخ کرده قرمطی می جست تا بر دار کند.

از قرن هفتم نحله های غیر رسمی اسلام ، هم تشیع و هم عرفان پر و بالی گرفتند . تیمور نیز که با تعصب سنگ اسلام را به سینه می زد ظاهراً تحت تاثیر آئین شمنی (Chamanisme) ترکان آسیای میانه، به درویشی و صوفی نمائی خانقاهییانی که مدعی کشف و کرامات بودند ارادتی نشان می داد . او در عین بی رحمی و خونخواری خرافاتی هم بود. همچنین شاید به علت بعضی ملاحظات سیاسی (اگرچه تا شمشیرش کار میکرد ، اهل ملاحظه نبود) هوای مشایخ و علما را داشت.

از این گذشته استیلای مغول ها و بعد تیموری ها خود مایهء

نومیدی اجتماعی خلق الله، صوفی مآبی (نه عرفان) آنها و رونق این بازار بود. به هر حال، علت ها هرچه باشد ، واقعیت اینست که در این دوره زهد فروشی، ریا و سود جوئی از ساده لوحی عوام، رونق بسزا دارد. هم در میان عرفا و هم در بین علما. هر دو گروه کیابیائی دارند و در کار ملك و ملت بی دخالت نیستند. نشانی از این علما و صوفیان ، ازین « مشتی ریاست جوی رعنا » را در موش و گربه و دیگر آثار عبید زاکانی و دیوان خواجه می بینیم که قاضی و مفتی و فقیه و محتسب همه از يك قماش و سر و ته يك کرباسند.

بد نیست یکی دو نمونهء مشخص را ذکر کنیم . به گفتهء یکی از پیروان ثروت و قدرت و دامنهء نفوذ مادی و معنوی شاه نعمت الله ولی چندان بود که هدایائی که برای او می فرستادند به قیمت مالیات کشوری بود ولی حاکم کرمان می ترسید مالیات آنها را از شاه نعمت الله مطالبه کند او با پادشاه و بزرگان زمان خود از سمرقند و خراسان گرفته تا هندوستان و شیراز و کرمان مراوده و رابطه داشت (۱۱).

لشکر کشی ها و داعیه پادشاهی شیخ جنید و دیگر اجداد سلسلهء صفویه نمونهء دیگری است و گمان می کنیم که این مشت نمونه خروار باشد. اساساً از همین دوره است که لفظ شاه را به پیش و پس اسم صوفیان صاحب نام یا مال و مقام اضافه می کنند. فرزندان و بازماندگان شاه نعمت الله را اینطور اسم گذاری کرده اند: شاه خلیل الله، شاه نورالله، شاه شمس الدین محمد، شاه محب الدین حبیب الله، شاه حبیب الدین محب الله، شاه خلیل الله ثانی- شاه نعمت الله ثانی - امیر نظام الدین عبدالباقی (۱۲).

دکتر مسعود همایونی بیست و نه شاه از «سلسله علیه نعمت اللهیه در ایران» و دوازده شاه از این سلسله را در هندوستان بر می شمارد (۱۳) که ایران و هند از برکت وجود آنها «شاهستان» بود. در کنار شاهان بیشمار به ندرت یکی چون «امیر نظام الدین عبد الباقی» پیدا می شد که درویشان از شاهی به امیری قناعت کند.

در این دوره زندگی فرهنگی نه تنها از نفس نیفتاده، بلکه در عالم دانش، هنر، ادب و عرفان به نام های بزرگ بر می خوریم و آثار برجسته به وجود می آید. معماری و مخصوصاً نقاشی به مراحل تازه و بالاتری می رسد. خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین شیرازی دو نام بزرگ این دوره اند. مولانا جلال الدین، سعدی یا حافظ که جای خود دارند. هنوز زود است تا آن ضربت مرگبار مغول کارمان را بسازد. در نثر عرفانی هم هنوز بعضی از بزرگ ترین آثار نوشته می شود، معارف بهاء ولد و کتاب معروف مصباح الهدایه اثر عزالدین محمود کاشانی از نوشته های این دوره است که دنباله آن تا آثار کسانی مثل جامی (نفحات الانس- لوائح) ادامه می یابد. سبک این نوشته ها به سادگی، شور و زیبایی آثار صوفیان پیشین نیست ولی با این وصف زبان با وجود کمی تکلف، سالم و درست مانده و در هم نریخته است.

با آثار و تعلیمات ابن عربی (که در نیمه اول قرن هفتم در دمشق وفات یافت) عرفان نظری به اوج و گسترش بی سابقه، بلکه به غایت خود می رسد. مکتب ابن عربی مخصوصاً در ایران، مورد توجه و اعتنا قرار می گیرد تا آنجا که بزرگانی مثل مولای رومی و جامی به آن

رو می آورند. بیشتر شرح هائی که بر آثار متعدد ابن عربی نوشته شد، به عربی یا فارسی، از جانب ایرانی ها است. از این دوره عرفان خود بدل به نوعی «علم» و زبان عرفان پر از اصطلاحات فنی و علمی می شود و آن روانی و زیبایی نثر از دست می رود، ارزش ادبی زبان عرفانی جای خود را به ارزش های فرهنگی دیگر از جمله ارزش روانشناسی، فکری و فلسفی، جامعه شناسی و غیره می دهد.

نزدیکی تشیع و تصوف

در قرن نهم و دهم همراه با گسترش تشیع، تصوف و تشیع به هم نزدیک می شوند، صفویه به طوری که می دانیم دعوت و حکومتشان را بر دو رکن تشیع و تصوف بنا می کنند. در این دوره بعضی از مشایخ و سلسله ها یا شیعه هستند مثل نوربخشیه و یا مثل شاه نعمت الله و شیخ صفی الدین بعداً شیعه از آب در می آیند. بد نیست این راهم اضافه کنیم که در قرن نهم « صوفی های شیعی مذهب مثل سعد الدین حمویه ، عبدالرزاق کاشانی ، ابن ترکه ، سید حیدر آملی ، ابن ابی جمهور و عرفای شیعی دیگر کاملاً تحت تاثیر تعلیمات ابن عربی بودند. از این گذشته فلاسفه و متالهین شیعی، که افکارشان در کتب ملا صدرا به کمال می رسد را هم باید نام برد.» (۱۴)

در همان آغاز کار شباهت های عقیدتی متعددی بین عرفان و تشیع وجود داشت. اگر عرفا و سلسله های قرن های اولیه سنی بودند (۱۵) ولی تقریباً همه خرقه به علی بن ابیطالب امام شیعیان می رساندند. در حقیقت اینها فرزندان و بازماندگان معنوی خاندان نبوت می

شدند. در مورد بعضی مشایخ مثل بایزید یا ابوسعید، هوا خواهان بعد نسبشان را هم به پیغمبر رساندند. اینها دیگر وارثان جسمانی و روحانی، هر دو بودند. کریم الطرفین. استنباطی که اهل طریقت از شیخ دارد مثل استنباط شیعیان است از امام، هر دو انسان کامل، هر دو مطاعند و کمال هر دو دارای منشا الهی است که در مورد یکی موروثی است و در دیگری نیست. به هر حال بدون این حلقهء رابط به خدا، به رستگاری نمیتوان رسید. مفهومها، برداشتها و روشهای تجربهء سعنوی و مابعد طبیعی همانند و مشابه بسیار است. (۱۶) ورود در جزئیات نه کار ماست و نه مجالش را داریم.

مخالفت فقیه با عارف

نزدیکی عرفان و تشیع ابدأ مایه برطرف شدن اختلاف نیست. صوفی این دوره مثل بیشتر مردم (مخصوصاً از صفویه به بعد) معمولاً شیعه مذهب است. اما فقیه شیعه هم چنان عرفان و تجربهء معنوی و نفسانی آن را مردود می شمارد، آن را ضلالت و کفر می داند. به عقیده او شریعت صراط مستقیم را در همهء امور دنیوی و اخروی نشان داده است از راه دیگر رفتن جز گمراهی چه معنایی دارد. عقیدهء مجلسی را قبلاً آوردیم. علما در هیچ دوره ای صحت عقیدهء عرفا را قبول نمی کردند، همان طور که به حکمای شیعهء مکتب اصفهان، ملاصدرا و دیگران روی خوشی نشان نمی دادند و جنگ و دعوای همیشگی فقیه با عارف در تمام دورهء صفویه و قاجاریه تا اوان مشروطیت ادامه داشت. امروز هم اختلاف به قوت خودش باقیست منتها دیگر عارفی نمانده تا تکلیفش را

روشن کنند.

برای آگاهی بیشتر فقط یکی دو نمونه، دیگر از نظریات علما را در باره صوفیان می آوریم: « بعضی از متأخرین اتحادیه مثل محیی الدین عربی و شیخ عزیز نسفی و عبدالرزاق کاشی کفر و زندقه را از ایشان گذرانیده بوحدت وجود قائل شده اند و گفته اند که هر موجودی خداست تعالی الله عما یقول الملحدون علواً کبیراً.

وایضاً باید دانست که سبب تمادی و طغیان ایشان در کفر آن بود که به مطالعه کتب فلاسفه مشغول شدند و چون بر قول افلاطون و اتباع او اطلاع یافتند از غایت ضلالت گفتار غوایت شعار او را اختیار کردند و از جهت آنکه کسی پی نبرد که ایشان دزدان مقالات و اعتقادات قبیحه فلاسفه اند این معنی را لباس دیگر پوشانیده وحدت وجودش نام کردند». (۱۷)

این نظر یکی از علمای بنام دوره صفوی بود، حالا بشنوید از محمد کریم خان کرمانی پیشوای معروف شیخیه در دوره قاجار در باره صوفیه که آرزو می کند خداوند « آنها را لعنت کند و به انواع عذاب خود گرفتار کند که خلق را گمراه کردند و از راه معرفت بیرون کردند» (۱۸)

انحطاط عرفان

در دوره گفتگوی ما یعنی قرن های دهم و یازدهم و پس از آن از صفویه به بعد و در زمان قاجاریه- انحطاط فرهنگی و اخلاقی چهره نامبارک خود را نشان می دهد. از آنجا که عرفان پدیده ای فرهنگی و عمیقاً « اخلاقی » است، دچار انحطاطی مضاعف می شود. سنت اصیل

فکری و تاحدی تجربی عرفان از ملا صدرا تا حاج ملا هادی سبزواری و آقا محمد رضا قمشه ای، در نزد حکما به زندگی خود ادامه می دهد، اما در انزوا و بر کنار از اجتماع، آمیخته با فلسفه و بویژه با فلسفه اشراق، به دو زبان عربی و فارسی. این حکما، بر کنار از زندگی اجتماعی، در جمع محدود و محافل معدود خود تفکر عرفانی را زنده نگه می دارند. گفتگو در باره آنها به صحبت ما مربوط نمی شود. اما « عرفانی » که در زندگی فرهنگی و عملی اجتماع حضور دارد در این عهد بدل به نوعی صوفی مآبی و درویش مسلکی می شود که مخصوصاً در زمان قاجاریه با دوره گردی، رمل و اسطراب و جفر و جن گیری، ادعای علوم غریبه و ریاضت و بالاخره کلاشی و گدائی مخلوط و مشتبه می شود.

نکته جالب توجه اینست که در این عهد و حتی از مدتها پیش، از روزگار شاه نعمت الله ولی و شیخ صفی الدین اردبیلی مشایخ صوفیه، بیشتر از عرفای پیشین به شعر فارسی رو می آورند. اکثر آنها اهل شعر و شاعری هستند و کسانی مثل خود شیخ صفی الدین یا شاه داعی شیرازی در کان ملاحظت حتی به لهجه محلی شعر گفته اند. شکل غالب و متداول شعر هم غزل است. شکل های دیگر مثل قصیده و ترجیع بند یا دوبیتی و غیره زیاد دیده نمی شود و جز چند نمونه نادر مثل ترجیع بند هاتف معمولاً ارزش ادبی زیادی ندارد. رویهم رفته زبان عرفان این دوره در نظم و نثر به هیچ وجه به دوران کلاسیک نمی رسد، نه فکر و حس در آن حد است و نه زبانی که آنرا بیان می کند. قبلاً گفته شد که از دوازده نثر نویس برجسته قرن سیزدهم که یحیی آرین پور اسم برده، یازده نفرشان اهل دیوانند. نه تنها از علما بلکه از عرفا هم کسی در میانشان نیست. از غنای گذشته نثر عرفانی دیگر اثری بر جای نمانده.

تفاوت بنیادی زبان شریعت و طریقت

میان نثر علما و عرفا تفاوتی ماهوی و بنیادی وجود دارد، نه در دورهء انحطاط بلکه در دورهء شکفتگی اندیشه و بیان زبان حال این دو نثر یکی نیست چون موضوعشان یکی نیست. موضوع شریعت عادی ترین مسائل اولیه و تکالیف روزانهء زندگی است. حتی وقتی که شریعت نه به معاملات و عقود و طهارت و غیره، بلکه به امور متعالی، به عبادات می پردازد و مثلاً از نماز صحبت می کند، توجهش به شرائط، قواعد و ضوابط بجا آوردن تکلیف است، نه حضور قلب و حال روحانی نمازگزار و ارتباطش با مبدأ زیرا چگونگی این، اگر هم گفتنی باشد کار شریعت نیست. یا مثلاً در حج صحبت بر سر مناسک و جنبهء عملی امر است در آداب احرام و سعی صفا و مروه و غیره و غیره نه در معنای باطنی و علوی این زیارت.

توجه شریعت معطوف به دستوراتی است که شرط عمل به احکام اسلامی است، به آن جنبه هائی که دین را از عالم معنوی به سطح اقدامات عملی روزانه فرو می کشد. با امور معمولی و معین سرو کار دارد و مشغول تعیین مرز های همین امور است. وظیفه او از وقتی شروع می شود که دین از آسمان به زمین نزول می کند. در نتیجه موضوع نثر زمینگیر است و راهی به پرواز نمی دهد.

هرچه موضوع صحبت شریعت خاکی است موضوع سخن طریقت «هوایی» است و اوج می گیرد. چون طریقت از همان جایی شروع می شود که آدم خاکی میل به جایی و حالی دیگر می کند. موضوع طریقت، سیر

و سلوك انسان است، مسافرت باطنی انسانی که از قرار گاه خود به راه می افتد و به طرف منزل های ناشناختهء فراتر ، آنطرف مرزهای دم دست و معین می رود. تجربهء عرفانی تجربه ای نفسانی، متعالی و دگرگون کننده است. زبان عرفان، بیان دشوار این تجربه، بیان این حال است، عرفان از امری، حالی، چیزی پیوسته گذرنده و در سیرو سلوك ، از تجربه ای درونی که در جای خود نمی ایستد صحبت می کند. پس زبان محکوم به پرواز است به گذشتن و فراگذشتن دائمی.

صحبت از نماز و شریعت شد. بد نیست یادی از نماز عارفی شیفته و بی خویش، از سوخته عشق بکنیم که جانش را بر سر حرفش گذاشت . حرف او در بارهء نماز اینست که نماز به عادت عبادت نیست. چونکه « راه مردان که اصنام عادت را پاره پاره کردند دیگر است و راه مخنشان و نامردان و مدعیان که صنم عادت را معبود خود کردند دیگر... اگر بر راه پدران بودن واجب بودی و راست بودی، ابراهیم خلیل به راه آذر بودی... چه پنداری ، راه نماز کاری آسان است: نماز قیامی به عادت و رکوعی به عادت و سجودی به عادت؟ هرگز .» (۱۹) « از علامات محبت کثرت محبوب است و نماز کردن ذکر محبوب است.» (۲۰)

عین القضاة در بیست و شش نامه به شرح ارکان نماز می پردازد ولی در این ارکان صحبتی از قواعد و احکام شرعی محض نیست. گوینده از مهجوری ابلیس ، علم، صفات الهی، حدوث و قدم ، ایمان ، معرفت خدا، دوستی و دشمنی او و چیزهای دیگر « آنچه می خواهد دل تنگش» حرف می زند.

در شریعت موضوع زبان مشخص است، با قواعد و ضوابطی مقرر. موضوعی با این وضوح و صراحت، خصوصیات خود را بر زبانش

هم تحمیل می کند. وقتی از علمی تجربی صحبت می شود ناچار باید به زبان همان علم و بی هیچ شاخ و برگی حرف زد. شریعت هم همین جور است، مرزهای زبانش را معین می کند و زبان، موضوع را احاطه می کند (چون که هر دو هم مرز می شوند).

اما در طریقت، موضوع امری واقع در عالم خارج، پدیده ای بیرونی نیست، تجربه ای نفسانی و گذراست. در اینجا موضوع کلام دائم زبان را به دنبال خود می کشد، مجالش نمی دهد که یکجا بماند، این زبان ناچار متعالی است و مرزها یش را پشت سر می گذارد. به علت همین حرکت پیایی فکر و کلام، سخن عارفان گاه پیچیده، خلاف عادت و منطق معمول، «خلاف نما» *paradoxe* و یا بنا به اصطلاح خودشان سطح است. ببینید عارف بزرگ قرن ششم روزبهان بقلی شیرازی در بارهء سطح چه می گوید: «سطح حرکت است و آن خانه را که آرد در آن خرد کنند، مشطاح گویند از بسیاری حرکت که درو باشد. پس در سخن صوفیان سطح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان... چون ببینند نظایرات و مضمرات غیبِ غیب و اسرار عظمت. بی اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید، سر بجوشش درآید، زبان بگفتن درآید...» (۲۱).

شرح سطحیات که بیشتر وقف گشودن رمز و راز سطحیات «سلطان عارفان بایزید و شاه مرغان عشق حسین بن منصور حلاج» (۲۲) شده، شاید در نثر فارسی نمونهء بارز تحرك و پویندگی زبان عرفان کلاسیک ما باشد. زبانی که گاه با مشقت می کوشد تا با حرکت تند و شتابزدهء فکر و حال همراهی کند، زبان در خود دونده و از خود گذرنده، زبان *سالك* عرفان. در شعر شاید نمونه ای بهتر از دیوان کبیرنداشته باشیم

از اینها گذشته، در سخن از عرفان به محض اینکه نویسنده یا سراینده خواست حالی گذرنده و ناپایدار را بیان کند، آنرا در کلام پایدار کرده است. امری سیال بدل به وضعی ثابت می شود و در نتیجه به گونه ای دیگر جلوه می کند، به صورتی دیگر در می آید و چیزی دیگر می شود. شاید برای همین است که اهل طریقت دائم از نارسائی زبان شکوه دارند و سینه ای شرحه شرحه می خواهند تا نشانی از حال و هوای جانیشان بدهند. اساساً عرفان امر راز و سراست. شناخت عرفانی و وصول به حق، اگر آئین و آدابی معین دارد، باید به دل عارف برات بشود. با تحصیل علم به دست نمی آید، کار کشف و دیدار است. عارف شاهد رازی است که نه فقط دیگران از آن خبر ندارند، بلکه گفتنی هم نیست. در تنگنای کلام نمی گنجد.

پیداست که وقتی چنین دریافتی از حقیقت، یا بهتر است گفته شود از حق، داشته باشیم حرف زدن در باره آن چقدر دشوار است. چون «پیش فرض» چنین دریافتی اینست که جایگاه و ماوای حق بیرون از عالم زبان است.

در عوض زبان شریعت برای بیان مقصود با اشکال خاصی روبرو نیست و برای همین احتیاجی به استعاره و کنایه و تصویر و نماد (سمبول) و وسائل و ابزارهای صوری دیگر ندارد، مخزن لغت هایش را دم دست دارد. کافی است که هرکدام را به معنای واقعیش به کار برد و مقصودش را برساند.

زبان طریقت بر عکس، به همان علت ها که گفتیم، باید تمام این وسائل را بکار بگیرد و وارد بعد ها و ساحت های دیگری از زبان بشود تا نشانی از حالی وصف نشدنی بدهد. زبان عرفان ناچار تصویری و نمادی

است. چون صحبت ما بر سر نثر است نگاهی به عطار، سهروردی و عین القضاة و نسفی نشان می دهد که عشق، وحدت، ساقی، باده، جام، یار، روی، آئینه، مستی، جنون، سیمرخ، عالم غربت، عالم مثال، اشراق، شهود، تجلی... و بسیار مفهوم ها و کلمه های دیگر که هر آشنای به ادب فارسی می شناسد چه نقش عمیق، پیچیده و چند جانبه ای در بیان مقصود اهل طریقت دارند. اینها فقط اصطلاحات مجازی، سمبول و ایماژ نیستند و مسئله فقط در حد سبک و شیوه بیان باقی نمی ماند. عرفان (در دوره اعتلاء خود) زبان دیگری به وجود آورد، زبانی متعالی و مثالی، باز و سیال که جوابگوی جهان بینی مرز ناپذیرش بود. در برابر زبان خشک و روزمره علما که بر زمین دانه می چیند، زبان عرفا در هوای پرواز، در «طریق» دور و بلند حق بود.

اینها عارف و عالم، به دو سبک و شیوه حرف نمی زدند، بلکه در دو مقام و دو ساحت بعید زبان فارسی حرف می زدند، در مقام حال و در مقام قال. به قول عین القضاة در نامه ها

مارا جز از این زبان زبانی دگر است

جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است

گمان می رود دیگر به آخر کار رسیده باشیم. با جمع بندی مختصری این گفتگو را به پایان می رسانیم. طرح مطلب در مورد اهل دیوان و دین با مال اهل عرفان کمی متفاوت بود. در باره دو گروه اول سعی کردیم موقع اجتماعی و فرهنگی آنها را طرح کنیم و بگوئیم به مناسبت موقع خود چه رابطه ای مثبت یا منفی، با حس ملی و در نتیجه

با زبان فارسی داشتند. در مورد گروه سوم طرح مطلب نامستقیم تر بود. جایگاه اجتماعی آنها با گروه دوم یکی بود یا لاقلاً مخاطبان علما و عرفا از نظر اجتماعی در موقعیت مشابهی بودند ولی نقش عالم و عارف در فرهنگ و زبان متفاوت بود.

طبیعت عرفان با حس ملی سازگار نیست. چون اصول عقاید و سیر و سلوک عرفانی امری متعالی و در رابطه آدم با عالم بالاست. عرفان پدیده ای «فرهنگی - اجتماعی» است ولی راه رستگاری، شیوه ای که در عمل پیشنهاد می کند غیر اجتماعی و در نهایت شخصی و نفسانی است. در نتیجه عرفان به امر اجتماعی یا تاریخی و از جمله به امر ملی کاری ندارد. عرفای ما به زبان فارسی روی آوردند. نه برای آنکه زبان ملی بود، بلکه برای آنکه زبان مادری بود. در حقیقت به آن روی نیاوردند، در آن بودند و در آن هستی می یافتند.

پیوند آنها با زبان فارسی فقط انگیزه یا طبیعت «اجتماعی-سیاسی» و ملی نداشت، در درجه اول پیوندی وجودی (existentiel) بود. آنها هم در زمینه معرفت و وصول به حق (امر معنوی) و هم در رفتار اجتماعی (امر ملی) در مقابل علمای دین، خلافت بغداد و دستگاه حکومت قرار داشتند، در زمینه زبان هم با آنها همدل و همزبان نبودند.

از طرف دیگر فرهنگ عرفان با فرهنگ شریعت و حکومت تفاوت داشت. امر دین در دست علما و امر دنیا در دست دیوانیان بود. اهل دیوان با صورت دنیوی (نه الهی و قدسی) فرهنگ سرو کار داشتند، هم در نظم و نثر، هم در شاهنامه ها و تاریخ ها و هم در کلیله و گلستان و غیره... فرهنگ عرفانی نه به این معنا دنیوی است و نه به معنایی که در فقه و کلام و حدیث و اصول و تفسیر و... می بینیم دینی است. نمی

توان گفت فرهنگ عرفانی را چه جوری می شود تعریف کرد. به هرحال تعریف هرچه باشد، قدر مسلم اینست که فرهنگ عرفانی (در دورهء اعتلاء نه انحطاط) گاه در کنار و معمولا رویاروی دستگاه دین و دولت قرار داشت و از خلافت بغداد که هر دو را در خود جمع داشت و از نمایندگان رسمی دین و دولت روگردان بود. به این ترتیب عرفان غیر مستقیم و ناخودآگاه در جایگاهی ایرانی، ملی و «درون مرزی» ماوی گرفت و عملاً در سیر تاریخ ما به صورت پناهگاه روح ایرانی درآمد.

از موضوع دور افتادیم ولی می خواستیم بگوئیم که اگر در بارهء زبان عرفا از راه دیگری به مسئله رو آوردیم به اقتضای طبیعت مطلب بود.

توضیحات فصل چهارم

۱- نگاه کنید به:

D. AYALON ; STUDIA ISLAMICA ; Ne 38.

۲- مساله حیدری و نعمتی چیز دیگری است . نگاه کنید به مقاله
حسین میر جعفری ، ترجمه و اقتباس

J. R. Perry; Iranian Studies ; Summer, Autumn 1979

۳- محمد بن منور. اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. به اهتمام
دکتر ذبیح اله صفا. تهران، ۱۳۳۲. ص ۷۷.

۴- حالات و سخنان ابو سعید ، به کوشش ایرج افشار. ص ۳۴.

۵- جامی . نفحات الانس . تصحیح مهدی توحیدی پور . ص ۴۶۸.

۶- مرصاد العباد به اهتمام دکتر محمد امین ریاحی . بنگاه ترجمه و نشر
کتاب . تهران ، ۱۳۵۲ . ص ۱۴ .

۷- شیخ سید حیدر آملی . جامع الاسرار و منبع الانوار . با تصحیحات
هانری کرین و عثمان یحیی . تهران قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و
فرانسه ، ۱۳۴۷ / ۱۹۶۹ . ص ۶۱۳ ببعد .

۸- صفی علیشاه . تفسیر قرآن . کتابفروشی خیام ، ۱۳۴۲ . شرح احوال
جناب صفی علیشاه بقلم خودشان .

۹- نگاه کنید به :

Henry Corbin ; En Islam Iranien ; NRF, Editions

Gallimard, 1972, Vol.3, Chap.4, pp. 45.

۱۰- اللمع به نقل از زرین کوب . ارزش میراث صوفیه . ۱۳۵۳ . ص

۹۵

۱۱- مراجعه کنید به : جواد نور بخش کرمانی . زندگی و آثار جناب شاه نعمت الله ولی . چاپخانه موسوی ، ۱۳۳۷ . ص ۳۸ .

۱۲- همان کتاب . ص ۹۲ تا ۱۱۲ .

۱۳- دکتر مسعود همایونی . تاریخ سلسله های طریقه نعمت اللهیه در ایران . از انتشارات مکتب عرفان ایران . چاپ دوم . ص ۲۹ ، ۳۰ ، ۳۱ .

۱۴- نگاه کنید به :

Nasr :Le Shi'ism imamite, P.U.F.,P.208.

۱۵- گویا فقط نقشبندیه خرقه به ابوبکر میرساند ولی آنها از راه امام جعفر صادق

۱۶- موضوعی که بیش از همه پرو فسور کرین و مخصوصاً در اسلام ایرانی (En Islam Iranien) آن را مطالعه کرده .

۱۷- احمد بن محمد آذربایجانی معروف به مقدس اردبیلی . حدیقه الشیعه . کتابخانه شمس تهران . قم ، چاپخانه حکمت . سال ؟ . ص ۵۶۶ .

۱۸- حاج محمد کریم خان کرمانی . ارشاد العوام . کرمان ، چاپخانه سعادت . طبع چهارم . سال ؟ . ص ۲۵ .

۱۹- - نامه های عین القضاة همدانی . به اهتمام علینقی منزوی - عقیف عسیران . انتشارات بنیاد فرهنگ ایران . ص ۲۲۵ و ۲۶۲ .

۲۰- همان کتاب . بخش دوم ، ص ۲۰ .

۲۱- شیخ روزبهان بقلی شیرازی . شرح شطحیات . به تصحیح هانری کرین . قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه . تهران ، ۱۳۴۴ . ص ۵۶ - ۵۷ .

۲۲- همان کتاب . ص ۱۳ .

چند نکتہء دیگر

بحث در بارهء نقش دیوانی ، روحانی و عارف در اینجا تمام می شود. در این آخر کار باید به چند نکته که به نظر اساسی می آید اشاره کرد . همان طور که دیدیم در رابطه با حس ملی توجه ما بیشتر به زبان مکتوب بود - آنهم به نثر نه شعر- نه زبان به طور کلی. برای اجتناب از پریشانی فکر و آشفتگی مفهوم ها بیشتر از هویت، حس ملی یا قومی صحبت کردیم نه ملیت که مفهومی جدید تر است و کاربردش مایه سوء تفاهم است، به این معنی که سبب می شود خواه ناخواه مفهومی امروزی را به گذشته منتقل کنیم.

و اما این حس ملی در طول تاریخ ما البته متغیر است ، نه به يك حال می ماند و نه به يك معنی؛ به يك حال نمی ماند چون شدت و ضعف دارد. گاه سرزنده ، در صحنهء تاریخ حضور دارد و در ساختن و پروردن آن سهیم است و گاه بر عکس مثل شبیح در آن پشت ها مخفی است تا دو باره پیدا بشود.

حس ملی در دورهء سامانیان و دیگران (قرن چهارم) با همین حس در اوائل دورهء صفویه (قرن دهم) به کلی متفاوت است، هم در انگیزه و هم در هدف. مطالعهء این حقیقت خود کار دیگری است بیرون از حد این مختصر.

بہتر است مطلب را از زاویہء دیگر مطرح کنیم. تاریخ ایران در هر دورہ ویژگی و خصلت میزہ ای دارد کہ صورت تاریخ آن دورہ را می سازد. (منظور از صورت فقط صورت ظاہر نیست، چیزی شبیہ شکل بندی است، آن صورتی کہ ضرورتاً از تالیف و ترکیب درونی عوامل سازندہء پدیده ای بہ ظهور می رسد). باری، برای مطالعهء هر دورہ ای باید بہ سراغ ویژگی یا ویژگی های آن دورہ رفت. تفاوت در ویژگی، تفاوت در برداشت و در مواردی حتی تفاوت در روش بررسی را ہم پیش می آورد.

آنچه کہ در مورد ویژگی دورہ ای گفته می شود، مثلاً بنای حس ملی بر دوپایہء زبان و تاریخ و پیوستگی زبان با تاریخ و آگاهی در قرن چهارم مثلاً در بارہء دورہء قاجاریہ صادق نیست، در این دورہ زبان، تاریخ و آگاهی با ہمدیگر و ہمہء اینها با حس ملی ارتباط دیگری دارند. کما اینکہ در سیاست ملی صفویان (بر خلاف سامانیان) زبان نقشی ندارد، بہ فارسی مہری نداشتند. سیاست مذہبی دو سلسلہ شیعی، یعنی آل بویہ و صفویہ و نقش مذہب در تشکیل دولت و ادامہء حکومت آنها و غیرہ و غیرہ... خیلی باہم فرق داشت.

شاید بگویند اینها توضیح واضحات است ولی برای اجتناب از يك اشتباه عمدہ بہ این بدیہیات اشارہ کردیم. آنچه در بارہء رابطہ زبان فارسی

و حس ملی گفته شد، کوششی بود برای توجه به يك امر تاریخی که به نوبه خود دارای تاریخی است یعنی دارای تحول و دگرگونی بوده و هست. به این ترتیب هم پدیدهء زبان و هم پدیدهء ملیت، مخصوصاً بعد از مشروطیت، به کلی معنای تازه ای پیدا کرده و امروز در زندگی اجتماعی ما نقش دیگری دارد.

در دوره های گذشته زبان فارسی ادب و فرهنگی به وجود آورده بود که همهء مردم غیر فارسی زبان سرزمین های ایرانی را به هم پیوند می داد و آنها را به هم « دلبسته » می کرد. آنهایی که به زبان ها یا لهجه های دیگر حرف می زدند هم، روحشان در هوای این فرهنگ نفس می کشید. در دوران ما معنای زبان و مخصوصاً زبان های محلی و رابطهء آنها با ملیت عوض شده، خود مفهوم ملیت هم همین طور. از طرف دیگر مسئله ملیت در رابطه با دیگران، نه فقط همسایگان، بلکه در رابطه با نیروهای جهانی باید دیده و بررسی شود چون که در این ارتباط و تأثیر متقابل معنا دارد. از مسیر اصلی گفتگو کمی دور شدیم تا توجه به تاریخ موجب گمراهی در باره زمان حال نشود

* * * * *

گفتگوی ما از انقلاب مشروطیت جلوتر نیامد. به چند دلیل. مشروطیت نقطه عطفی بود در تاریخ اجتماع ایران. از آن زمان همراه و در اثر تحولات دیگر نقش فرهنگی طبقات و گروههای مختلف اجتماعی هم تغییر کرد. بگذریم از این که خود این طبقات و گروهها هم ابدأ دست نخورده و به يك حال باقی نماندند، چیز دیگری شدند. چگونگی این تغییر

اجتماعی مورد نظر و موضوع بحث ما نیست . فقط می خواهیم بگوئیم که به علت دگرگونی نقش فرهنگی گروههای اجتماعی، و به علت تغییر ساخت و موقع دولت در اجتماع، دیگر دیوانیان به صورت گذشته و جود نداشتند. اهل دیوان جای خود را به کارمندان سازمان های دولتی دادند که آموزش فرهنگی دیگری داشتند چیزهای دیگری یادگرفته بودند و برای کار دیگری بار آمده بودند. اینها الزاماً اهل ادب نبودند، زبان بنیاد و اساس آموزش آنها را تشکیل نمی داد. در نظام پیچیده و متنوع يك دولت سراسری ملی (Etat _ Nation) دانش های گوناگونی لازم بود که طبعاً جای ادب را می گرفت، در نتیجه «اهل دیوان» دیگر اهل دیوان نبودند، کارمندان دولت بودند. و درست به همین علت دیگر در امر زبان رسالتی نداشتند، کارشان تمام شده بود. عرفان هم که از چند قرن پیش در نوعی پزمردگی فکری به سر می برد و در سرایش افتاده بود به عنوان يك دریافت یا شیوه زندگی «فرهنگ ساز» خلاقیت خود را از دست داده بود. دیگر نه در عالم فکر حرف تازه ای داشت و نه در عرصهء زبان. تماس ما با غرب، نفوذ تمدن جدید و... خلاصه همان عواملی که سبب از بین رفتن اهل دیوان شد، عرفان را هم به عنوان يك روش زندگی و مؤثر در فرهنگ و زبان از بین برد. به جای این دو گروه ، از همان طلیعه انقلاب مشروطیت و حتی مدتی پیش از آن گروه دیگری پیدا شد که پرداختن به زبان کار اوست: روشنفکران اهل قلم و نویسندگان. بیش از صد سال است که این بار امانت به آنها سپرده شده. امیدواریم که بتوانند آن را به منزلی برسانند و در آینده سرنوشت این زبان و مردمی که به آن حرف می زنند بهتر از این باشد که هست.

شهریور ۱۳۶۰



EDITIONS KHAVARAN

***L'IDENTITE IRANIENNE
ET
LA LANGUE PERSANE***

SHAHROKH MESKOOB