

# بہ شرمِ یکی مہربانِ حوصلت بُجھ



بُجھ کا انتشار کے لئے اپنے ایک دوسرے ایک دل سے کامیابی کا سارا سرگرمی اسٹار استاد شعرا نے

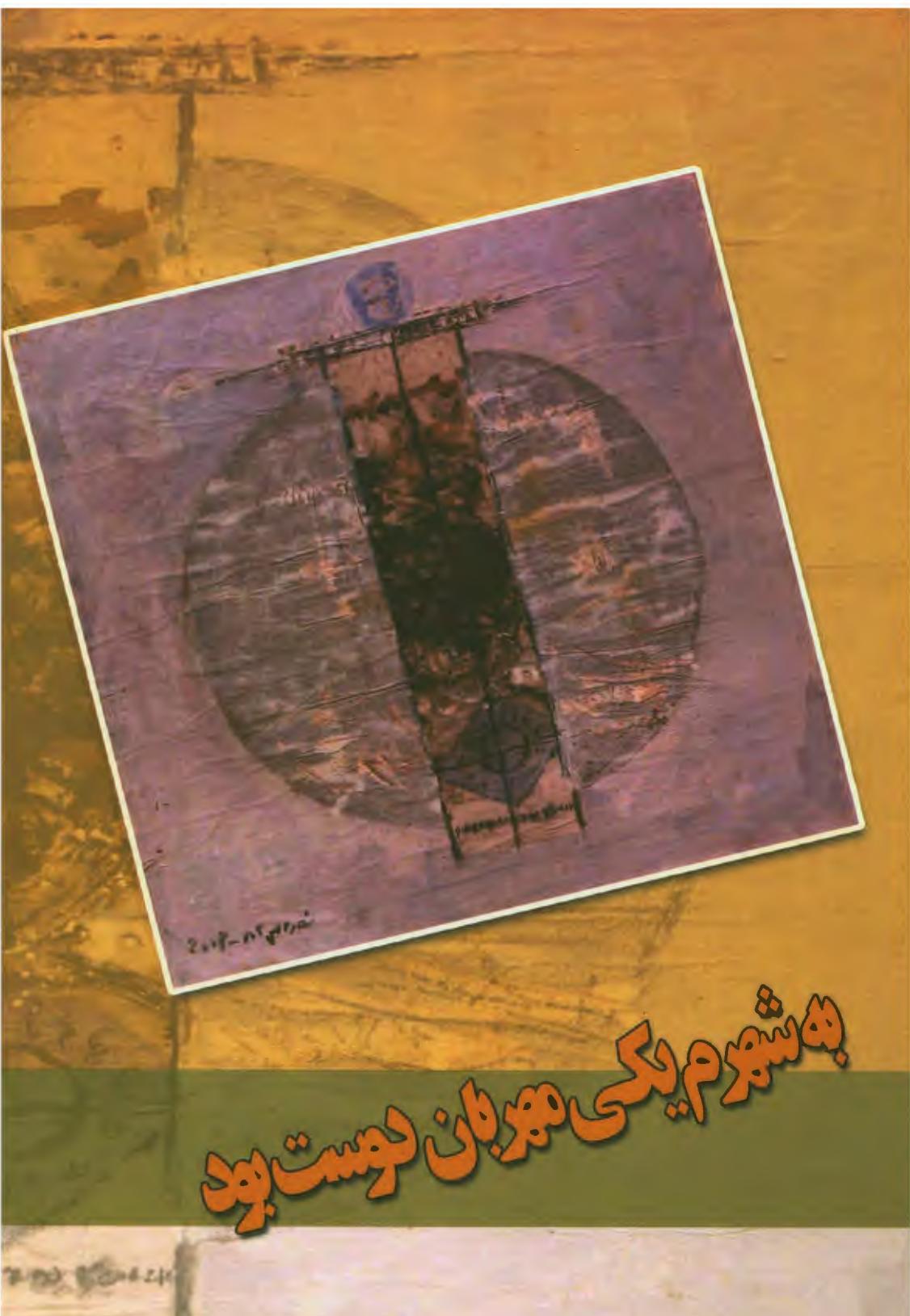


بنیاد علمی مسجد رضا میری - بابل



بنیاد علمی  
01112233612

لادواز استاد شعبانیور یادوار استاد شعبانیور یادوار استاد شعبانیور یادوار استاد شعبانیور



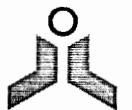
# بُشْرُمِيکی مہلان دعست بُد

بُشْرُمِيکی مہلان دعست بُد

# اپنکن نشان

به شهربان یکی مهربان دوست بود

« یادمان زنده یاد استاد رمضانعلی شعبان پور »



بناهای علمی مسند (بنیاد امانت)



کاری از بنیاد علمی محمد رضا حریری

طرح روی جلد : جعفر رمضانیان

نقاشی های داخل جلد : استاد احمد نصرالله

نشانی : بابل - خیابان مدرس - خیابان هجدهم

تلفن : ۰۳۲۳۴۲۵۵ - ۰۳۲۶۴۴۳۵۵ - ۱۱۱

نمبر : ۰۳۲۳۴۲۵۵ - ۱۱۱

پست الکترونیک : bonyad @ hariri-sf.com

نشانی اینترنتی : <http://www.hariri-sf.com>

با سپاس از هیات برگزارکننده مراسم که با سعه صدر و بزرگواری در جلسات مختلف در تصمیم گیری ها و بررسی کارها بی دریغ زحمت کشیده و در همه موارد راهنمای یاور بنیاد بودند . و تشکر از کلیه همکاران بنیاد که هر یک در برگزاری هر چه باشکوهتر مراسم بزرگداشت ، تلاش خستگی ناپذیر داشته اند .

مقالات های چاپ شده صرفاً نظر نویسنده مقاله یا مترجم را بازتاب می دهد و الزاماً دیدگاه بنیاد نیست .



## فهرست

ردیف	مقاله	نویسنده	مترجم	صفحه
۱	سخنی از بنیاد			۳
۲	به یاد استاد			۸
۳	ناله نی			۱۲
۴	ایران کانون تبادل فرهنگی در جهان محسن ثلاثی باستان و دوران میانه	رمضانعلی شعبان پور		۲۴
۵	نخستین انسان، نخستین شهریار	ناصر حریری		۲۸
۶	پیر عارف روزگار ما	احمد داداشی		۳۴
۷	پادشاه آرمانی در دنیای ساسانی ...	شیدا مرادی	تورج دریابی	۳۶
۸	هستند	شاعران بزرگ فرزندان زمان خود	محمد حسن شاھکویی	۴۴
۹	آب در اسطوره و آیین	سید مسعود عدنانی		۴۹
۱۰	دو قله، دو اوج	علی عموبیان		۶۶
۱۱	نیم نگاهی به خیام	محمد زمان فرات		۷۹
۱۲	رجال مازندران	ل.س. فورتسکیو	محمدعلی کاظم بیگی	۹۴
۱۳	نبرد جاودانه نیک و بد در آیین ایرانیان	فریبرز مجیدی		۱۰۳
	باستان			
۱۴	اندیه نخستین پادشاهی در مازندران و گیلان	سید جمال محسن طاهری		۱۱۴
۱۵	۴۶ روز با بیهقی در مازندران	سیروس مهدوی		۱۳۵
۱۶	فرشته شناسی زمین	احمد نوردادموز		۱۵۰
۱۷	دیباچه ای بر تصوف	رینولد آنیکلسون	ابوالقاسم	۱۵۸
		اسماعیل پور		



## سخنی از بنیاد

چراغی در دست / چراغی در برابرم / من به جنگ سیاهی می روم .  
زنگار روحت را صیقل می زنم / آئینه ای برابر آئینه ات می گذارم / تا از تو  
ابدیتی بسازم .

در فرهنگ و باور ایرانیان از دور دست های تاریخ یک واژه با شکل های گوناگون ولی با بار  
عاطفی و معنوی مشخص جریان داشت که با وجود گذر زمان همچنان زلال و شفاف ، تا  
امروز در رفتار های اجتماعی ما ادامه داشته و در آینده نیز خواهد داشت و آن واژه ارزشمند و  
بشر دوستانه « نیکی » است و هر آنچه که در این خصلت انسانی رسیده دارد و از آن جان و  
مايه می گيرد .

آئین مقدس « پندار نیک ، گفتار نیک ، کردار نیک » که بیش از سه هزار سال قبل وسیله  
زرتشت پیامبر به عنوان انسانی ترین و زیباترین کنش مطرح و بعدها نیز در دین اسلام بر آن  
تاكيد و سفارش ها شد در طول دوران ها ، وسیله انسان های خیر اندیش و پاک دل ، گاهی  
چنان نمود درخشانی پیدا کرد که تبلور ناب و تابناک زیبایی ها و ارزش های معنوی شد .

یکی از این نمادها که با دستان سبز خیر خواهی و نیک اندیشی بنا گردید بنیاد علمی  
محمد رضا حریری است که پنج سال از تاسیس آن می گذرد و جایگاه مناسبی است تا  
فرزندان این خطه ، آنانی که به پژوهش و خلاقیت عشق و علاقه دارند بتوانند بدون هیچ مانع  
و محدودیتی از این امکانات و تجهیزات استفاده کنند و دست به تحقیق و آزمایش در رشته  
های مختلف علوم بزنند .

به راستی این جوانان کیانند ؛ که ما این همه ، دغدغه و دلشوره رشد و پویایی شان را داریم ؟  
اینان همان فرزند من و شما هستند که ذهن و حافظه شان سرشار از فرمول ها و تئوری های  
علمی است بی آنکه امکان عملی کردن آنها را در عرصه مناسبی داشته باشند ؛ اینها تنها  
کاری که می کنند حفظ کردن مطالب علمی است تا در روز کنکور بتوانند طوری به گزینه های  
تسنی پاسخ دهند که به دانشگاه راه یابند و در دانشگاه هم متسافانه آنگونه امکانات و  
تجهیزات به نسبت دانشجو وجود ندارد ، تا دانشجو بتواند خلاقیت ها و نوآوری های علمی خود  
را بروز دهد . این نارسایی ها و هدر رفتن نیروی خلاق جوانان وقتی در اندیشه خیر خواهانه  
انسانی دانش پرور و نیک اندیش می نشینند ، تبدیل به حرکتی می شود که آقای مهندس  
محمد رضا حریری آن را انجام داد . این بزرگ مرد عاشق پیشرفت و دلسوز جوانان

مستعد، برای جلوگیری از نابود شدن استعداد های علمی جوانان و کشف و شکوفایی آن، قامت مردانگی و ایثار بر افراست و این بنیاد را در بهترین نقطه شهر بابل و در زمینی به مساحت ۴۶۵۰ متر مربع و با هزینه ای در حدود یک میلیارد تومان ( البته به تقویم روز ) تاسیس و تجهیز کرد . که در مهر ماه ۱۳۷۸ با حضور دوستداران دانش و پژوهش و علاقمندان به سرنوشت فرداي این دیار که باید بدست جوانان با فضیلت ترسیم گردد افتتاح شد .

آقای مهندس محمد رضا حریری ( بنیانگذار ) در روز افتتاح بنیاد طی بیان مطالبی که حاکی از درد شناسی ، دلسوزی و عواطف پاک او نسبت به این سرزین است گفتند :

« ... در دنیای امروز که با شتاب چشمگیر و بی سابقه ای به سوی پیشرفت های علمی می رود ، اگر بخواهیم خدمتی اساسی به جامعه بکنیم باید به ایجاد کانون های علمی همت گماریم ... »

و در جای دیگر می گوید : « ... اگر فقط یک نفر محقق به معنای واقعی از این بنیاد به جامعه معرفی شود من با تمام وجود خرسند خواهم شد ... »

روزی که بنیاد افتتاح شد ، خوش باورترین علاقمندان نیز فکر نمی کردند از همان آغاز کار ، انبوه دوستداران دانش و تحقیق ، آنچنان استقبال دلگرم کننده ای از بنیاد بعمل آورند که مایه شگفتی شود . استادان دلسوز و دانشمند دانشگاه ، دیپران با تجربه و آگاه ، دانشجویان و دانش آموزان مشتاق و علاقمندبه پژوهش های علمی ، سریعاً گروههای علمی برای هر بخش تشکیل دادند و این بنیاد کار خود را به عنوان یک موسسه N. G. O. ، یک نهاد علمی مستقل و مردمی آغاز کرد .

این مرکز متعلق به تمام مردم این دیار است زیرا در همان ابتدای کار ، بنیانگذار نیک اندیش ، این بنیاد را با تمام تاسیسات و تجهیزاتش به مردم این سرزین هبه کرد ، تا خودشان اینجا را به عنوان خانه علمی فرزندان پژوهشگر خود اداره نمایند .

هم اکنون بنیاد با زیر بنای ۱۶۵۰ متر مربع دارای بخش های فیزیک ، الکترونیک ، نجوم ، زمین شناسی ، شیمی ، ریاضی ، کشاورزی ، زیست شناسی و کارگاه خلاقیت است که هر یک از این بخش ها کارشناسان مطلع و خبره دارد تا پاسخگوی پرسش های علمی مراجعه کنندگان باشند . بنیاد علمی حریری ، علاوه بر بخش های یاد شده علمی دارای واحد سمعی و بصری ، کتابخانه ، زمین کشاورزی ، سالن اجتماعات و آزمایشگاه مجهز لیزر بوده که برای رشد و بالندگی سطح علمی دانش پژوهان آماده ارایه خدمات است .

## اهداف بنیاد :

مهم ترین هدف های بنیاد علمی محمد رضا حریری به شرح زیر است :

- ۱ - ایجاد زمینه مناسب برای اشاعه و گسترش علم و تفکر علمی در جامعه
- ۲ - کشف و شکوفایی استعدادهای نوجوانان و جوانان
- ۳ - فراهم کردن امکان مشارکتهای مردمی و نهادها برای ترویج علم در کشور
- ۴ - نهادینه کردن برنامه هایی علمی و ایجاد آشنایی عموم به ویژه دانش آموزان و دانشجویان با موضوع های علمی و کاربرد آنها



با توجه به هدف های عنوان شده ، این بنیاد عزم هماهنگ کردن فرزندان مان با کاروان پیشرفتی علم و تکنولوژی جهان را دارد . این جا گستره پرسش ها و چرایی ها و خود باوری هاست ، و هدف ، بلندای قله ایست که فرزندان ما لازم است به آن برسند . آنها توان و ظرفیت پیمودن این راه را هر چند صعب و سخت باشد دارند و البته ما هم باید با همه وجود به آنها یاری برسانیم ، دستهای شان را بگیریم ، راه را نشان شان بدھیم و پای افزایلazم در اختیارشان بگذاریم که کاروان دانش و تکنولوژی در جهان امروز ، دیریست بی وقفه پیش می رود ؛ از مرز صنعتی گذشت و به فرا صنعتی رسید ، پس باید سریع تر حرکت کنیم تا فرزندان با استعداد ما به کاروان برسند . آنها این شایستگی را دارند و بارها در مجتمع مهم علمی بین المللی ثابت کردند که توان و دانش این حرکت در آنها وجود دارد .

این بنیاد علمی نهادیست ، مستقل و مردمی که به هیچ ارگان و سازمان دولتی یا غیر دولتی وابسته نیست تنها با حمایت و همت بی دریغ عاشقان پیشرفت علم و آنها بی که توانایی و استعداد فرزندان این دیار را باور دارند امکان ادامه مسیر می یابد زیرا :

ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید  
هم مگر پیش نهد لطف شما گامی چند  
و در پایان این مقال گزارش مختصری از مهم ترین فعالیتهای بنیاد به آگاهی علاقمندان می  
رسد . بدیهی است این تازه آغاز راه و هنوز از نتایج سحر است .

۱ - برگزاری سمینارهای متعدد دانشجویی و دانش آموزی در مباحث مختلف علوم مانند آشنایی با فیزیک روز ، نجوم در گذر زمان ، آشنایی با انرژی خورشید ، همایش ایدز و تلاسمی برای گسترش فرهنگ اهدا خون سالم ، تعیین گروه خون ، سمینار دانش آموزی شیمی ، سمینار معدن از اکتشاف تا بهره برداری ، سمینار مربوط به زلزله بم و بحث و بررسی علل و عوارض زلزله در کشور ما ، برگزاری دوره های آمادگی کلاس المپیاد فیزیک و کارگاه علمی فیزیک در دو سطح راهنمایی و دبیرستان ، برگزاری کارگاه ریاضی با حضور استادان بنام کشور ، کارگاه آموزشی پرورش موز ، کاشت گونه های جدید از گیاهان دارویی در راستای طرح جمع آوری گیاهان دارویی منطقه ، و نیز ساخت تلسکوپ و نمایش CD های متعدد نجومی ، برگزاری دوره های مقدماتی نجوم ، تاسیس بخش لیزر که این آزمایشگاه با داشتن میز اپتیکی بدون ارتعاش دارای لایه های پانوماتیک و لایه باد ، همچنین قطعات اپتیک و اپتو مکانیکی ، در سطح استان یگانه است . برگزاری کارگاه شیشه گری ( سطح مقدماتی ) ساخت روبات های هوشمند و مین یاب که در مسابقات مهم کشوری شرکت کرده و در میان دانشگاه های معتبر ، حائز مقام ممتاز گردید . همان طوری که به آگاهی رسید این بنیاد آماده ترین و مناسب ترین عرصه برای انجام آزمایش و تحقیقات مختلف علمی با هدف کاربردی کردن تئوری هایی است که ذهن نوجوانان و جوانان را انباسته است . لازم به یادآوری است که بنیاد علمی حریری همگام و هماهنگ با اقدامات آموزشی و پژوهشی که فشرده ای از آن به آگاهی رسید در تجلیل و بزرگداشت شخصیت های علمی ، ادبی ، هنری و اجتماعی برنامه هایی تدوین کرده و به پاسداشت مقام والای دانش و فرهنگ برخاسته است که نمونه آن در تاریخ ۱۳۸۲/۲/۱۸ در بزرگداشت استاد پرویز شهریاری بود که با حضور گرانقدر ایشان و بسیاری از مقامات علمی و ادبی کشور و استان در این بنیاد برگزار شد . در آن مراسم پر شور و اشتیاق که اکثر دبیران محترم ریاضی استان مازندران شرکت داشتند آقای مهندس محمد رضا حریری بنیانگذار بنیاد طی سخنانی از مقام علمی ارزشمند و افتخار آمیز استاد شهریاری تم吉د

کرده و اینگونه چهره های موثر در پهنه دانش را مایه میاھات کشور دانسته اند ( مسروج این مراسم در خبرنامه شماره ۱۳ سال چهارم بنیاد درج شد ) .

اینک در ادامه همان برنامه ، این بار به سپاس و قدر شناسی از شخصیتی بر می خیزیم که عمر پربرکت خویش را در راه خدمت به فرهنگ و گسترش فضیلت انسانی در کسوت ارزشمند علمی با عنوان دبیر ادبیات فارسی سپری کرد . خوب زندگی کرد ، شاگردان ارزشمندی به جامعه تحويل داد و سرانجام به زیبایی پر کشید ، در اوج خوشنامی ...

استاد رمضانعلی شعبان پور اگرچه در میان ما نیست اما خدمات موثر ، عمق دانش ، و متناسب رفتار و گفتار و نیز تلاش های خیرخواهانه و کمک و مساعدت به نیازمندان ( که بطور پنهان انجام می پذیرفت تا از هر گونه شائیه ریا دور باشد ) از ایشان شخصیتی ساخت که جایگاه رفیعی در جامعه و در میان سلسله قلم و فضیلت و نیکی و انسانیت بدست آورد که «

فضل جای دیگر نشیند »

البته اکثر بزرگوارانی که در این مجموعه مقالاتی دارند خود از شاگران آن استاد عاشق و شیفته کتاب و آموزش بودند که حرمت آن مینو سرشت را نگاه داشتند .

امید اینکه این روند هر ساله از سوی بنیاد علمی حریری و با همکاری دوستان و علاقمندانی که همیشه یار و یاور ما بوده اند ادامه یابد و البته سعی می شود از شخصیتهای علمی ، ادبی و هنری منطقه ، یا کشور ، که هنوز شاداب و سر حال پرتو افشاری می کنند با حضور ارزشمند شان تجلیل و ارج گذاری به عمل آید . در اینجا باید از همه کسانی که به شکل های گوناگون بنیاد را مورد لطف و حمایت قرار می دهند از مقامات مختلف کشور و استان ، شورای اسلامی شهر ، صندوق قرض الحسن و لیعصر ( عج ) و شهرداری بابل ، دانشگاه مازندران ، ادارات آموزش و پرورش شهرستانهای مازندران و به طور کلی از موسسات علمی ، از استادان و دبیران محترمی که با حضور در این مکان و پذیرفتن مدیریت بخش و عضویت در گروهای علمی به «پرسش ها» و «چیستی ها و چرایی های» پژوهشگران جوان پاسخ می گویند و به ویژه از همه مردم خوب و فهیم استان مخصوصاً شهر بابل که نقطه اتکای مطمئن و پشتوانه مستحکم برای این بنیاد هستند ضمیمانه سپاس داشته ، امید داریم با حرکت همه جانبهای که از طریق برنامه ها و اهداف بنیاد در گسترش دانش و پژوهش در سطح جامعه به ویژه در قشر جوان به عمل می آید چشم انداز بسیار روشن و زیبایی برای فردای این سرزمین ( فردایی که دیر نیست ) ترسیم شود . زیرا هم اکنون نیز صدای رسای همه علاقمندان ، دلسوزان و بلند همتان را که فرزندان این خطه را باور دارند به خوبی میشنویم که می خوانند :

« ترا ای کهن بوم و بر دوست دارم »

## با یاد استاد

تا رفت مرا از نظر آن چشم جهان بین کس واقف ما نیست که از دیده چه ها رفت هنوز آن چشم های سیاه و درشت ، آن قامت رسا و پر صلابت ، آن نگاه نافذ و آن وقار احترام انگیزی که در حرکات و رفتار او مشاهده می شد در برابر دیدگانمان سبز است . آن روز هم مثل همه روزهای پنجشنبه ، کلاس درس تاریخ ادبیات سرشار از حرکت و جنب و جوش بود ، چون معمولاً شاگردان رشته های دیگر هم که به ادبیات فارسی علاقمند بودند در کلاس استاد شرکت می کردند تا از کلام نافذ و دانش ژرف او در عرفان و ادب بهره گیرند ، و او می آمد مثل یک کوه ، مثل یکی از چهره های روشن اساطیری ، کشیده و سر افزار وارد کلاس می شد و بعد سکوت ، و پرنده نگاهش که مهربانانه بر چهره یکایک دانش آموزان می نشست ، و سپس آرام آرام شروع به صحبت می کرد و دقایقی نمی گذشت که کلاس را با خود به سیر و گردش در عرفان و کوچه ، باغ های نشابور ، بلخ ، و شیراز می برد ، ما را با عطار ، مولانا ، حافظ و سعدی همنشین می کرد و چنان غرق در آن دریاهای مواج و انباشته از مروارید غلطان می شد که به راستی از نظر پنهان می گشت گویی پرده ای از ململ مه بین او و ما کشیده می شد و بعد که دوباره او را می یافتیم مرواریدی بر گونه های سرخش آشکار بود ، و این بود که کلاس دبیر شعبان پور نه تنها در بابل که در استان معروف بود ، اما براستی تصویر آن کلاس ها و نشان دادن گوشه ای از شخصیت وارسته آن زنده یاد ، آنگونه که او را بشاید سخت است ، خیلی سخت ...

زنده یاد استاد رمضانعلی شعبان پور تنها یک دبیر نبود که خود تجلی رسالت آموزش و پژوهش بود . دانش عمیق او در عرفان و تصوف ، مناعت طبع او ، سخاوت و بلند نظری او ، و در کنار همه اینها مهربانی و محبت او نوشتی نیست . به بسیاری از شاگردانش این هشدار را به شکل های مختلف گوشزد می کرد ، که: سعی کنید همیشه به فضیلت نزدیک شوید که این جز با مطالعه مداوم کتاب های ارزشمند میسر نیست . شادروان ناصر احمدزاده « فرساد »<sup>۱</sup> که یاد و نامش هماره گرامی است و این بلیل نیز از فیض گل کلاس درس آن استاد کم نظر سخن آموخت و بعد نیز همکار استاد خود گردید ؛ در مرثیه ای پر درد و داغ و به شیوایی و رسایی ، استاد شعبان پور را چنین خطاب می کند :

ای سخنداں سخن سنچ چرا در گـوری  
راست چون مهر فلک با من و از من دوری  
تو ز خم خانه فرهنگ تو سرمست شدم  
من زمیخانه فرهنگ تو سرمست شدم  
آخر ای محتمش شهر تو شعبان پوری  
در عزای تو نه من ، عالم و آدم بگریست

این چه رسم است و چه آیین که فضیلت در خاک رسم و آیین دگر باید و هم منشوری

\*\*\*

رسم آن است که در بیوگرافی هر شخصیت از خانواده اش ، زادگاهش ، تاریخ تولد ، مکان های زندگی ، مدارج تحصیلی و چگونگی زندگی و آثارش سخن گفته می شود که به همین روال دوست صدیق و یکدل و یکرنگ روان شاد شعبان پور یعنی استاد گرانامایه آقای مهندس کاظم قاسمی که خود از فرهنگستان و فرهنگیان ارزشمند این شهر بوده است و به دلیل صمیمیت پاک و زلالی که با استاد شعبان پور داشت آن روان شاد ، ایشان را وصی خود قرار داد ، طی نامه ای کوتاه ، زندگینامه آن بزرگ را نوشت و به ما سپرد که با سپاس از این استاد بلند نظر و متواضع ، فشرده‌ی آن را برای آگاهی خوانندگان عزیز درج می کنیم .

روان شاد رمضانعلی شعبان پور فرزند مرحوم غلامحسین در دوم مهر ماه ۱۳۰۲ در خانواده‌ای نجیب و زحمتکش در محله نو علم بابل ، دیده به جهان گشود . او فرزند دوم خانواده و دارای یک برادر و پنج خواهر بوده است . دوره ابتدایی را در دبستان پهلوی بابل با مدیریت زنده یاد سید اسماعیل بهشتی گذراند . دوران متوسطه را در تنها دبیرستان آن، زمان بابل یعنی دبیرستان شاپور ادامه داد و بعد وارد دانشسرای مقدماتی شد و به علت استعداد درخشان و پر باری که داشت همیشه از شاگردان ممتاز بود . او مدتی به عنوان معلم در شهرستان بهشهر خدمت کرد و بعد به بابل منتقل شد . از همان آغاز کار نام او به عنوان معلم فاضل ، با ذوق و کسی که با ادب و عرفان اسلامی آشنایی کامل داشت مطرح گردید . زنده یاد شعبان پور به علت علاقه شدید به ادبیات غنی ایران ، در همین رشته در دانشکده ادبیات تهران ادامه تحصیل داد و « از محضر استادان بزرگ شادروانان جلال همایی ، پور داود ، فروزانفر ، محمد معین ، فاضل تونی ، ذبیح الله صفا ، ملک الشعرای بهار و احمد بهمنیار دانش آموخت »<sup>۲</sup> استاد شعبان پور پس از تحصیلات دانشگاهی و استفاده از افضل آن دوره کار خود را به عنوان دبیر دبیرستان های بابل از سر گرفت و شاگردانی پرورد که اکنون بسیاری از آن ها ، از نویسنده‌گان ، پژوهشگران ، شاعران و ادبیان مطرح و صاحب نام کشور هستند و خوشبختانه همه به شاگردی استاد همچنان افتخار می کنند .

آن هایی که با استاد شعبان پور ارتباط داشتند اذعان دارند که ایشان در ادبیات عرب هم مانند ادبیات فارسی آگاهی برجسته و چشمگیری داشت . در عرفان و تفسیر شعرهای عرفانی به ویژه مثنوی حضرت مولانا و غزلیات حافظ بزرگوار ید طولانی داشت و در محافل خصوصی وقتی اهل دل و معرفت را جمع و مستعد دریافت می دید آرام آرام قسمتی از مثنوی یا غزل را زمزمه

می کرد و به شرح و تفسیر آن می پرداخت و گاه چنان به ظرايف و كنه مطلب اشاره می کرد و بر آن انگشت می گذاشت که معمولاً پژوهشگران عميق و دقیق در تحقیقات خود با تفصیل به کار می بردند؛ ولی استاد با همان بیان طینی دارش که کمتر محاوره‌ای و بیشتر ادبیانه و نوشتاری بود چنان تفسیری از اشعار عارفانه می کرد و شاهد هایی از قرآن مجید، نهج البلاغه، ادبیات عرب و ادبیات فارسی به همراه می آورد که گویی بادهای از «جام تجلی» معرفت عشق را پیمانه، پیمانه به همه می نوشاند و گاهی نیز با صدای گرم زمزمه می کرد. و خلاصه اینکه هر محفل و مجلس دوستانه ای که این بزرگ مرد حضور داشت محفل انس و مجلس شور وجودبه بود و حتماً شرکت کنندگان در آن مجلس مطلب تازه‌ای بر دانسته های خود می افزودند زیرا چشمته فیاض دانش و آگاهی عميق استاد شعبان‌پور همیشه بی دریغ جوشان بود

جوشش عشق است کاندر می فتاد

آتش عشق است کاندر نی فتاد

\*\*\*

یکی از ویژگی های چشمگیر استاد شعبان‌پور علاوه بر گشاده دستی همراه با فروتنی و گشاده رویی، بی توجهی به پست و مقام های اداری بود که جدا از پذیرفتن آن ابا داشت و گاه گاهی این بیت حافظ را زمزمه می کرد:

هنر نمی خرد ایام و غیر از اینم نیست  
کجا روم به تجارت بدین کسد متاع  
با این همه به راستی کسی نمی تواند آن همه بزرگی، عظمت روح و وسعت معلومات و آگاهی های ادبی و عرفانی را در آن مرد فاضل منکر شود. و به تحقیق کسی نیست که در حشر و نشر با استاد، حتی یک جمله و یا یک حرکت ناپسند و نامناسب از او به یاد داشته باشد. بی تعارف و تکلف، او تجسم کمالات بود هر چند که فرو تنی اش، گاهی پرده بر آن می افکند و تنها دوستان نزدیک و یا کسانی که مورد مهربانی و سخاوت و ایثار او قرار داشتند، آن وارستگی و آزادگی را، لمس می کردند.

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود

ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است  
کتاب، معنای زندگی و عشق واقعی استاد شعبان‌پور بود هر کتاب را به منزله یکی از اعضای خانواده‌اش می دانست، کتابخانه بسیار غنی و کم نظیرش بهترین پناهگاه و آسوده جایی بود که می توانست با تکیه بر آن زمان و مکان را در نوردد و با بزرگان دانش و فرهنگ ایران و جهان هم کلام شود؛ سمعای صوفیانه با مولانا داشته باشد و با حافظ «می صوفی افکن» بنوشد. با «چرایی» های خیام هم بال شود و از شیخ صنعن عطار، راز عشق پرسد و

خوشبختانه در این سیر و گشت عارفانه ، همسر و فادر و بزرگوارش « خانم نوبخت » که خود از فرهنگیان بسیار فعال ، دلسوز و شیفته آموزش بود و اکنون دوران بازنشستگی را می گذراند یار و همراحت بود ...

از فرزند گرامی اش آقای مهندس محمد شعبان پور شنیده شد که می گفت : گاهی پدرم یکی از اشعار حافظ با مولانا را با صدای بلند می خواند و بسیار جدی ( گویی که در برابر گروهی قرار گرفته ) برای مادرم تفسیر می کرد ، از دقایق و لطایف آن شعر ، از اصطلاحات عرفانی ، از سیر و سلوک و بطور کلی از ادبیات غنی این سرزمین بویژه ادبیات عرفانی حرف می زد و مادرم صبورانه و مشتاقانه به آن گوش می داد و گاهی پدر را بیشتر به این کار تشویق می کرد ... البته باید گفت که در حقیقت استاد شعبان پور بدینوسیله خود را که بسیار حساس و دارای طبع لطیف بود ، آرام آرام تخلیه روحی می کرد . آن زنده یاد هر کس را که اهل دل می یافت با هدیه ای که بی شک کتاب بود می نواخت و به خواندن آن تشویق می کرد و نیز زیباترین هدیه برای خود را هم کتاب می دانست کتاب و مطالعه همه چیزش بود . روزی سر کلاس به دانش آموزی که کمتر اهل مطالعه بود با صدای خسته و گرفته می گفت : من اصراری ندارم به کسی که اصلا اهل مطالعه نیست بگوییم از همین امشب باید مطالعه کنی ! ولی این را به همه می گوییم و بر آن اصرار می ورم که وقتی در منزل بیکار نشسته اید ، کتاب جلوی رویتان باز باشد تا حداقل روی کتاب باز به خواب بروید ، شاید این کار باعث شود به مطالعه عادت کنید . این جملات و این وسواس و دغدغه ، تنها از دلی پاک و روحی بسیار حساس و عاطفه‌ای معلمانه بر می آید .

\*\*\*

سخن عشق نه آن است که آید به زبان و سرانجام در روز جمعه ششم آبان ماه ۱۳۷۲ ، آن قامت سبز و سرافراز ، آن بلندای فضیلت و فرزانگی ، آن صنوبر ایثار و سخاوت و آن ادیب گرانقدر و والا منزلت چمدانش را / که به اندازه ای تنهایی او / جا داشت / بست / و رو به سویی رفت / که درختان حمامی پیداست / و به قول زنده یاد « فرساد » مینو سرشت ، در رثای استاد شعبان پور :

هدج پاک تو بر دوش ملایک می رفت      با فرازان فلک هم سخن و محشوری  
روانش در سرای مینو شاد باد

- ۱ - پژوهشگر و مصحح « التدوین ... » که متأسفانه در اسفند ماه سال ۱۳۷۷ درگذشت
- ۲ - قلی زاده ، فریدون - مقاله چنین کنند بزرگان ؛ برگرفته از فصلنامه علمی ، پژوهشی اباخر - سال یکم شماره ۱ و ۲ پاییز و زمستان ۸۱

نالہ نی

« زنده یاد رمضانعلی شعبان پور دبیر فرزانه ادبیات فارسی با وجود مطالعه وسیع در فرهنگ ایران زمین ، به ویژه در عرفان تقریباً هیچ آثار نوشتاری از خود به جا نگذاشت یا اینکه ما از آن بی خبریم ، گرچه فرزند گرامی اش آقای مهندس محمد شعبانپور و دیگر نزدیکان نیز به همین موضوع اشاره دارند ؛ اما خوشبختانه دوست عزیز آقای محمد خانپور ، نواری از صدای استاد شعبان پور در اختیار داشت که گویا در جلسات خصوصی در مورد بعضی از ایيات مثنوی حضرت مولانا و عرفان مطالبی اظهار کرد که ضبط شد و ایشان هم از راه لطف قسمتی از آن را به همان سبک و سیاق گفتاری برای ما نوشت و ما هم به منظور رعایت کامل امانت عیناً همان گونه که در سخن آمد آن را چاپ می کنیم . »

بشنو از نی چون حکایت می کند  
کرز نیستان تا مرا ببریده اند  
سینه خواهم شرخه از فراق  
هر کسی کو دور ماند از اصل خویش  
من به هر جمعیتی نالان شدم  
هر کسی از ظن خود شد یار من  
سر من از ناله من دور نیست  
تن زجان و جان ز تن مستور نیست  
آتش است این بانگ نای و نیست باد  
آتش عشق است کاندر نی فتاد  
نی حریف هر که از یاری برید  
همچو نی زهری و تیریاقی که دید  
نی حدیث راه پر خون می کند  
« بشنو از نی چون حکایت می کند » گفتهد این نی مرد کامل است ، روح قدسی ، عقل  
کلی ، همین نیست که از نیستان می بزند و بیشتر گفتهد خود مولانا است .  
یک وقتی من صحبتی می کنم که مولانا هستم حدیثی را دارم بیان می کنم ، این مثنوی را  
دارم بیان می کنم از من گوش کنید . این مطالبی را دارم بازگو می کنم از جدایی هاست در

این جا احتمال دادند که چون مولانا در سنین خردسالی با پدرش به امر خوارزمشاه تبعید شده بود شاید به یاد دوستان، و فراق دوستان این مطلب را بازگو کرده ، آن جریاناتی که در بلخ و آن رابطه‌ها و مراوده‌ها که با دوستان داشت . باز هم گفته اند که این جریان ناظر به یک مسئله عرفانی ( است ) . چون پیش از این که روح یا جان ؛ روح قدسی به هر حال در این قفس تن اسیر بشود در عالم مجردات می زیست . پیش از تکوین بدن با فرشته‌ها و ملائکه زندگی داشت بعد به ضرورتی در زندان تن اسیر شد . این را اشاره کرده اند، یعنی در فلوطین که مكتب اسکندرانی است ؛ خودش دنباله رو اندیشه اشراق یا حکمت اشراق ، افلاطون متفسر الهی است این بیان را دارد که به هر حال آن چه که از اصل احد بود بعد اقтом های عقل و نفس، اینها پیدا شدند و نفس ناظر به عقل بود اما چون توجه‌اش را از عقل گسپخت و به سایه خودش توجه کرد به کیفر و کفاره این بی عنایتی در زندان تن اسیر شد . در عالم هیولا اسیر شده ( عالم هیولا عالم ماده عالم روابط ، عالم.... ، عالم نسبت ها ) بهر حال با یک بحث ظریفی می توان جریان آدم و حوا را تطبیق داد به این قضیه . اینها در فلسفه یک شرح مبسوطی دارد می گوید این جدایی ها از همان عالمی است که در عالم بی رنگی ، در عالم حقیقت که با سایر ارواح زیست می کرد تجانسی داشت . بعد بهر حال از آن دوستان جدا شد در زندان تن اسیر گشت حالا این حکایتی که مولانا بازگو می کند این ( است )

از نفیرم مرد و زن نالیده اند  
کز نیستان تا مرا ببریده اند

تا وقتی که مرا از نیستان قطع کرده اند و باین صورت در آورده اند در نفیر من ناله زن و مرد و همه انسان ها را می شنوی و گویا اشارت مولانا در این زمینه این است که این کتابی که بیست و پنج هزار و چند بیت ، این کتاب مجموعه ای از احوال بشریست در هر حوزه ، در هر زاویه ، در هر قلمروی همه شکوهها ، همه ناله های مردم ، آنانکه معاصر منند ، آنانکه از بعد باید بیایند و آنانکه از پیش بودند و رفتد . تمام این گله ها و شکوهها و ناله ها و نفرین ها و سوز و گذارها یعنی همه از این نفیر نالیدند . شما ناله همه مردم را می توانید در این مثنوی بیابید . چون مثنوی به هر حال - مجموعه ایست کلی تمام اندیشه بشری . بعدها می رسیم . بعد در حکایات و داستان ها می رسیم . پس تو آواز ناله ها و ندبه های همه مردم را در نفیر من خواهی شنید . حالا - سینه خواهم شرحه شرحه از فراق « شرحه شرحه هم خوانده شد ولی - فصیحش همان شرحه شرحه است . می گوید من می خواهم ، من می گردم دنبال آن سینه هایی ، آن انسان هایی می گردم که اینها از فراق یار سینه هایشان مجروحه . پاره پاره است ( این گوشت هایی که خیلی ببرند می گوییم شرحه شرحه ) من طالب چنین سینه های درد آشنا هستم .

سینه خواهم شرحه شرحه از فراق  
تا بگویم شرح درد اشتیاق

تا آن اشتیاق خودم را با آنها در میان بگذارم . آن شوکم را با آنها در میان بگذارم  
هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش باز جوید روز گار وصل خویش

هر انسانی که از آن اصل خودش جدا شده از آن وطن مالوف خودش ، مانوس خودش ، جدا شده وقتی آن را بیاد می آورد ، در خاطر می آورد سعی دارد ، دوباره به همان جا برگردد . نه آنکه کسی آن را به یاد نیاورد . هر آن کسی که از اصل خود دور شد و بعد تداعی کرد آن وطن مالوف را این آرزو می کند که دوباره به همان جا برگردد . همین است که انسان شایق عالم های نادیده است مثل این که قبلاً دیده ، در وجود آن او ، در ضمیر او آن نقش ها هست دوباره می خواهد برود در همان کوچه هایی که قبلاً سابقه معرفت و آشنایی داشت.

من به هر معیتی نالان شدم  
جفت بد حالان و خوش حالان شدم

من توي همه مردم هستم اينو مولانا مي گويد که خودش نی (ني مي باشد)

میگه من در تمام مردم هستم از هر قشری، از هر طایفه‌ای، از هر قومی، با هر قومی، با همه انسان‌ها، با آنهايی که بد حالت احوالات قلبی ناظمی دارند، آنهايی که به هر حال راه به جایی نبرده‌اند اهل معرفت و عرفانی نیستند با آنها هم هستم. خوش حالان آنانی که واردات قلبی و افاضات ربانی در وجودشان مالامال پر است پس با تمام انسان‌ها، آدم‌های خام، آدم‌های پخته، انسان‌های عارف، انسان‌های غیر عارف، این بد حالان یعنی مردم مادی، مردمی، که در تنگ نظری، در اختناق فکری زندگی می‌کنند من با همه این‌ها هستم.

«جفت بد حالان، و خوش، حالان شدم»

هر کسی، از ظن خود شد پار من  
از درون من نجست اسرار من

می گوید هر کسی که این کتاب را می خواند این نالههای مرا می شنود ، با تمام تفاوت و اختلاف شرایط روانی ، برداشتی از من دارند ، یک قضاوت و تفسیر و تاویلی از من دارند اما هیچکس نیامد ، درون مرا بشکافد و کنجکاوی کند که اسرار من چیه ، آن اسرار همیشه با من باقیه مردم به قدر بینش ، خود ادراک ، از من ، دارند همه وجود مرا نمی شناسند .

هر کسی از ظن خود شد پار من  
از درون من نجست اسرار من

«سر من از ناله من دور نیست» ای آدمی اگر بخواهید یا می خواهید و بدانید که سر من چیه ، ناله من چیه ، از همین ناله های من گوش کنید ، میگم اسرار من در آن گفته ها و در آن طنین ها در آن ناله ها هست اما متاسفانه ، لیک چشم و گوش را آن نور نیست «ولهم ابصار لا يضرُونَ وَ قُلُوبًا لا يفقهُونَ وَ أسماءً لا يسمِّيُونَ اولیک كالانعام بل و هم افضل سبیلاً »

چشم دارند نمی بینند ، گوش دارند نمی شنوند ، دل دارند درک نمی کنند ، چهار پایانی هستند که راهشان را گم کرده‌اند و به قول مولانا :

حیرتم از چشم بندی خدا

چشم باز و گوش باز و این عی

گرفتار چشم بندی شدند در عین حال

سر من از ناله من دور نیست

لیک چشم و گوش را آن نور نیست

لیک کس را دید جان دستور نیست

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست

می گوید تن و جان من همدیگر را می شناسند . این لطیفه آسمانی که به عنوان جان قدسی ، روح الهی در قفس تن من هست هم او تن من را درک می کند هم تن من جان را درک می کند اما عالم هیولا یی ، عالم مادی یکجوری است که چشم بند هایی است حجاب هایی است جلو جان ما ، چشم ما ، که نمی توانیم جان که لطیفه الهی است آنرا درک کنیم . مگر این پرده بیفتند ، تا اینجا هستیم گرفتار حجاب ها هستیم ؛ نمی توانیم فراسوی این عالم مادی را دقت کنیم همان است که عرض کردم که مومنان را خداوند در قرآن خطاب می کند که « یومنون بالغیب » به روز نادیده ایمان می آورند اما مردمی که در مقابل انکار و شبهت هستند می گویند باید همه چیز را ببینیم ، همین فرق است بین ایمان و اسلام .

اسلام تنها اجرای کلمات شهادتین است اما ایمان ، تصدیق با قلب ( است ) .

« لیک کس را دید جان دستور نیست » یعنی هیچ شخصی نمی تواند آن جان را که لطیفه الهی است ببیند والا تن و جان یکدیگر را درک می کند . به قول منوچهری : رازدار من تویی همواره یار من تویی      غمگسار من تویی من آن تو ، تو آن من اما نهایتاً این است که صاحب دلان هستند که با این لطائف با این ظرایف با این طرایف آشنا هستند نه دیگران لاغیر .

تن ز جان و جان ز تن مستور نیست

لیک کس را دید جان دستور نیست

آتش است این بانگ نای و نیست باد !

هر که این آتش ندارد ، نیست باد !

این صدایی که می شنوی آتش عشق است که به صورت آتش در آمده ، ( آن باد ) از این باد که از اصطکاک امواج به وجود می آید ، نیست این حرفری که من دارم می زنم نیست این از برخورد به اصطلاح امواج و اصطکاک امواج صدا بر می خیزد . این آتش ، آتش عشق است هر که این آتش عشق را ندارد معدوم باد ! او انسان نیست . یعنی معدوم باد اینجا کلمه جناس هم هست نیست باد ، نیست باد ! حالا باز دارد می گوید « آتش عشق است کاندر نی فناد » اگر نی ناله ها دارد این از اصطکاک باد نیست این آتش عشق است که او را به فریاد کشانده است

«جوشش عشق است کاندر می فتاد » اگر می مستی آور شد چیزی از عشق دارد، از جوشش عشق دارد، در درون، در ماهیت، در وجود نی این جوشش هست . جوشش از عشق، که هر که ازش بیاشامد مست می کند، والا چیز دیگر باشد مادیه . عشق است که همه کائنات را به مستی وادر کرد .

« نی حرف هر که از یاری برید » حرف آن کسی هست که به هر حال می گویند حرف قمار ، حرف می ، حرف بازی، می گوید: نی همراز است ، دمساز است با آن عاشقان از یار بریده( نی حرف هر که از یاری برید ) این قطع رابطه کرده. پرده هایش پرده های ما درید « پرده ها یعنی همین مقامهای موسیقی شما، پرده عشاق ، پرده صفاها ، پرده بوسلیک ، اینها را خود مان داریم .

میگن که در گذشته ۱۲ پرده ، ۱۲ مقام موسیقی ، می گوید پرده هایی که در ناله های نی هست پرده های ما را دریده یعنی ما را رسوا کرده این یک معنی پرده دریده شدن ، یعنی راز ما را آشکار کرد . وقتی نی آهنگ را رها می کند ما بی اختیار می گریبیم برای اینکه عاشقیم متاثر می شویم مردم می فهمند این اسرار را می فهمند و همچنین « پرده هایش پرده های ما درید » یعنی این آهنگ ها این حجاب ها را کنار زده ما دیگر جلوه های معشوق را بدون حجاب هم می بینیم پس محتمل این دو تا معنی است .

« پرده هایش پرده های ما درید »

همچونی زهری و تریاقی که دید همچونی دمساز و مشتاقی که دید و این نی زهری است . تلخ است برای کسانی که راه به عالم معنی پیدا نکرداند . اینها در همین عالم ماده گرفتار هستند برایشان تلخی و مرارت می آورد . اما آن عارفانی که شوق حق تعالی را دارند ، سبکروح می شوند ، مشتاق می شوند . پس دو اثر دارد یک اثر روی مردمانی که اهل ذوق و معرفت نیستند و به تمام ذخائر و زخارف مادیات دنیا دل بسته اند ، یک مسئله است ، یک تاثیر دیگری هست که روی افراد با فضیلت دارد و جنبه تریاق را دارد ، تریاق چیزی بوده مثل تریاق کبیر بوده ، تریاق سمنیه ، تریاق اربعه . تریاق فاروق یک چیز هایی بوده در گذشته که یک انساط برای آدم ها می داد( سریاق ها دریونان می گفتند سریاق ) پس میگه نی ملالت آور مریض است برای غیر اهلش ، هم حالت نشئه کننده دارد برای اهلش « همچونی دمساز و مشتاقی که دید » خوب نی جنبه دمسازی و اشتیاق هم دارد برای کسی که می خواهد او را به دنبال خودش بگیرد و لذت بگیرد او همراه و موافق و همراز است و شوق انگیز است . آنان که اشتیاق لقای یار را دارند او دمساز است برای آن گونه افراد .

«نی حديث راه پر خون می کند» آن راهی که روح از خالق خودش بریده راه عاشقان حق،  
یاران و دوستداران حق، این راه دراز را نی بیان می کند «قصه های عشق مجنون می کند»  
آن مجنونی که در بادیه عشق لیلی سوز و گداز داشت همه این سوز و گدازها در این  
پرده های نی هست.

محرم این هوش جز بی هوش نیست  
مر زبان را مشتری جز گوش نیست  
خوب ، محرم این هوش این هوش کدومه این هوش انبیاء این هوش عارفان حق که حقایق  
الهی را دریافتند و درک کردنده ؛ چه کسانی محرم این هوش هستند ؟ آن کسانی که جز حق  
از هر چیزی بریده اند و فانی در حق شدند . می خواهد آن هوش اول را بگوید که هوش انبیاء  
و پاکان حق . آن هوش دوم از آن کسی است که فانی در حقه ، فقط صاحبدلان هستند که  
این هوش درک الهی را ، دریافت الهی را ، می فهمند . نه آدم بی استعدادی که اسیر مادیات  
زندگانیست پس محرم این هوش بی هوشان هستند . بی هوشان کم خردان را نمی گوید یعنی  
کسانی که از این عقل های جزیی بریده اند و به فنا رسیده اند و استعداد و اهلیت درک حقائق  
الهی را پیدا کرده اند ، مثلا هوش اول را می توانیم بگوئیم محمد (ص) هوش دوم آن  
بیهوشان علی (ع) سلمان ، مثلاً عبید ابن کعب و امثالهیم ، چه از هر چه چز خداست انقطاع  
کردنده قطع علاقه ای کردنده ، از تمنیات و تعینات عالم مادی . « محرم این هوش جز بی هوش  
نیست » به چه دلیل ؟ « مر زبان را مشتری جز گوش نیست ». آنانی که از زبان حق حقایق  
را می شنوند و دریافت می کنند آن گوش های مستعد را که پیامش را می شنوند، گوش های  
مستعد همان گوش های اولیاء الله است و انبیاء خداست هم چنانکه پیام حق هم برای  
گوش های مستعد است و الا پیام حق هر لحظه ای صادر می شود اما همه مردم شایستگی  
دریافتیش را دارند که ندارند یک دسته قلیل هستند . « پس محرم این هوش جز بی هوش  
نیست » فقط آنانی که از همه چیز بریده و همه علایق را طرد کردنده و به عالم فنا رسیده اند  
این هوش را می فهمند . همین طور هست که پیام های زبان خدا را گوش های مستعد  
می فهمند « مر، زبان را مشتری جز گوش نیست » نفی در نفی یعنی اثبات یعنی فقط گوش  
های مستعد پیام خدا را می فهمند « در غم ما روزها بیگاه شد » یعنی سپری شد . یعنی دیر  
شد ، یعنی نابود شد ، این غمی که ما برای دریافت و ادراک حق داریم و شب و روز می سوزیم  
و می سازیم تا به لقاء الله نائل بیاییم روزهای ما به شام رسیده ، روزهای ما دیر شد . یعنی  
همشه بیاد خدا هستیم باز نرسیدیم .

در غم ما روزها بیگاه شد « چه روزهایی، همه روزهایی که با سوز و گداز همراه بود روزها گر رفت گو ، رو باک نیست تو بمان ای آنک چون تو پاک نیست

اگر روزها سپری شد بگذار سپری گردد، این روزها بدون انسان والا ارزش ندارد، همه عمر در خور ارزش نیست آن عمرهایی پر برکت است که ارزش دارد . عمر بوعلی است ، ابوریحان است که ارزش دارد . اگر روزها رفت بگو بره باکی نیست ، ای انسان والا ، ای انسان کامل ، ای مرد کامل ، تو بمان که هیچکس بقدر تو ارزش ندارد تو همه چیز هستی تو حقیقت چیزی هستی .

«الاظهر و انك جرمك صغیر و فی تبلور عالم الاکبر و خلقنا الانسان فی احسن تقویم» ما  
انسان را در بهترین قوام ، در بهترین اعتدال آفریدیم. آن انسان والا ، انسانی که بعد سافلش او  
را به تباھی می کشاند و بعد عالیش به مقام خدا و خلیفه الھی می کشاند آن انسان انسان  
والاست .

روزها گر رفت گو ، رو باک نیست تو بمان ای آنک چون تو پاک نیست

هر که جز ماهی ز آبش سیر شد هر که بی روزیست روزش دیر شد

تنها ببینید هر که جز ماهی است در بحر توحید، در دریای هستی، فقط ماهی است که سیری پذیری ندارد. خیلی موجودات دیگر هم در دریاها هستند همه آنها از قدحی سیراب می شونند در میان آنها فقط ماهی است که سیر نمی شود.

قِبْلَةُ گَفْتَمْ :

روان تشنہ بر آسود در کنار فرات مرا فرات تصور گذشت ، تشنہ ترم

این ماهیان حق عارفان حق هستند که اینها هی از افاضات و افادات ربانی و هی از سر چشمه‌های الهی می‌نوشند و فریاد «هل من مزید» می‌زنند. احساس تشنگی دارند، تمام حقایق هستی را یکجا می‌خواهند بلع کنند. پس مردم به چند دسته تقسیم می‌شوند. یک عدد ای به چیز اندک و به ناچیز دل خوش کردند. گروهی به ماده دل بستند. یکدسته عاشق خدایند. پیغمبر می‌فرماید: «یارب زدنی تحریرا» پروردگارا اشتیاق مرا افزون کن، شوق مرا افزون کن، او سیری ناپذیر «است». احادیث و اشعار و سخنان قرآن هم که داریم زیاد، مه‌توانید بگردید و بیدا کنید.

هر که بی روزیست روزش دیر شد هر که جز ماهی ز آبیش سیر شد

هر که را خداوند مستعد دریافت این روزی نکرد، او عمرش را تباہ کرده . ابوجهل می گفته ،  
ابولهب می گفته . دقت می کنید، پس در واقع، در عالم هستی، روزهایی خداوند برای هر انسانی  
مزروع شده . دسته قلیلی هستند که استعداد درک این روزی ها را دارند .

در نیابد حال پخته هیچ خام پس سخن کوتاه باید والسلام

« بند بگسل، باش آزاد ای پسر » ای پسر این بند تعلقات را پاره کن این علاقه و اشتیاق به عالم ماده را پاره کن و خودت را از این تعلقات آزاد گردان از این قفس تن آزاد گردان.  
« چند باشی بند سیم و بند زر »

گر بریزی بحر را در کوزه‌ای چند گنجد قسمت یک روزه ای

این انسان‌هایی که به عالم ماده دل بسته اند، مثل کوزه ناچیزی را می‌مانند. تو تمام فیوضات الهی را در یک کوزه بریزی تمام دریاهای هستی را در یک کوزه بریزی کوزه فقط به اندازه خودش آب می‌گیرد فقط یک روزه یک روزه‌های قسمت یعنی یک روز.

کوزه چشم حریصان پر نشد تا صدف قانع نشد پر در نشد

آنای که هی دنبال مال دنیا و ثروت و متاع دنیاوی هستند

گفت: چشم تنگ دنیادر را یا قناعت پر کند یا خاک گور

شما هر چه به ایشان بدھید این کوزه چشمنشان، کاسه چشمنشان پر نمیشه.

خواهنه مغربی در صف بزان حلب همی گفت: « ای خداوندان نعمت اگر شما را انصاف بودی و ما را قناعت، رخت گدایی از جهان بریستی »

« تا صدف قانع نشد پر در نشد » این افسانه قدیمیست که قطره بارانی ز ابری چکید، گفتند صدف قانع شد و لذا یک قطره باران درش ریخته شد به صورت در، در آمد پس انسان باید چشم از زخارف دنیا پیوشاند تا آن در الهی را در خودش جای بدهد، گوهر الهی را.

هر که را جامه ز عشقی چاک شد او ز حرص و جمله عیبی پاک شد

هر کسی که عاشق شد یعنی در راه خدا جامه را پاره کرد و به عشق خدا، او کلاً از تمام حرص‌های مادی پاکیزه شد.

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طبیب جمله علت‌های ما

ای تو افلاطون و جالینوس ما ای دوای نخوت و تاموس ما

خوب! سودا، بلغم، خون، صفراء از عناصر اربعه هستند که صحبت کردم سودا آن جریان عشق، آن سوز و گذاز عشق، خوش سودا گفت تا از بد سودا جدا کند یک وقت عشق، عشق خوش سودا، یک وقت هوس‌های بی‌معنایی است راجع به عالم بی معنی و خواستار بدسوداست.

شاد باش ای عشق خوش سودای ما ای طبیب جمله علت‌های ما

می‌گوید تو ای عشق، تو طبیب تمام دردها هستی همه آلام بشری هستی میگه عشق بود جاذبه عشق بود که موسی را مدد کرد، محمد را مدد کرد، عیسی را مدد کرد و به سر منزل

متصود رسانید. حتی طبیب همه علت‌ها هستی، آنچا علت‌های فلسفی مطرح است به معنی بیماری‌ها، علل اقسام «ای دوای نخوت و ناموس ما» نخوت، غرور، برتری، سرکشی، ناموس، شریعت، قانون و قاعده یک نعمتی است که تقریباً یونانی هم هست نوامیس جمش است. هر قوانین را می‌گویند ناموس، در اینجا مرادف هست با همان نخوت یعنی غرور و بد خواهی‌ها و بد دلی‌ها

ای تو افلاطون و جالینوس ما      ای دوای نخوت و ناموس ما

در اینجا مولانا کار ندارد که آیا واقعاً افلاطون طبیب بوده یا نه ، جالینوس طبیب بوده ، افلاطون حکیم بوده ، علی القاعده حکمای پیشین همه جمع الاحکام بودند هم طبیب بودند هم حکیم بودند هم مهندس بودند یعنی همه چی بودند .

در اینجا مراد جریانات تاریخی نیست چون افلاطون خیلی شهرت داشت تمام جهان را تسخیر کرده بود فلسفه او، اینجا می‌گوید ای عشق تو برای من به مثابه افلاطون و غالینوس هستی . «جسم خاک از عشق بر افلاک شد ». اشارت به معراج پیغمبر ، معراج سلیمان که روی قالیچه رفته بالا ، معراج عیسی نبی است ، حتی معراج بد فرجام کیکاووس ، این معراج نامه‌ها خیلی‌ها نوشتند معراج نامه‌ها ، دقت می‌فرمایید دانته هم نوشته ، «جسم خاک از نیپروی چاذیه عشق راهی فلک‌ها شده بود ».

«کوه در رقص آمد و چالاک شد»

وقتی که به خواهش موسی، پروردگار توجهش را به کوه طور انداخت کوه طور به حرکت در آمد از جاذبه عشق، کوه هم از عشق راه مثل جمل مثل شتر به حرکت در آمد اینجا مولانا به طور کلی پشت پرده غیب نشست پشت پرده طبیعت صحبت می کند تمام اجسام که در اینجا هستند وقتی که این پرده های بیفتند در نشئه بعدی هم زبان باز می کنند به قول مولانا مم، گوید:

ما سمعیم و بصیریم و هشیم با شما نامحرمان ما خامشیم

یعنی اینجا همه به صدا می‌آیند، عصای موسی چوب خشک بوده چون از عالم ماوراء هستی بود وقتی به دست موسی می‌رسد به حرکت در می‌آید، پس وقتی که قرآن مجید استدلال می‌کند در آن روز رستاخیز همه چیز بر له و علیه انسان گواهی می‌دهند و باز استدلال می‌کند از وضع جنین وقتی که جنین هست خون آشام است از طریق ناف ارتزاق می‌کند نه دهان، این استدلال برای اینست که تو خیال نکنی که دست گواهی نمی‌دهد یا پا، همه این‌ها گواهی می‌دهند باز هم از این قضیه هست می‌گوید:

جسم خاک از عشق بِر افلاک شد کوه در رقص آمد و چالاک شد

« عشق، جان طور آمد عاشقا » ای عاشق می‌دونی جان طور چه بود که طور را برقص آورد؟!  
عشق بود « طور مست و خر موسی صاعقا »  
وقتی که تجلی خدا « فاذا فلما تجلی ربه للجبل و جعله دکاً و خر موسی صاعقا » وقتی تجلی  
خدا به کوه طور خورد او را پاره کرد و موسی بی هوش افتاد « خر » یعنی افتاد صاعقا  
در حال بی هوشی ( فلما تجلی ربه للجبل و جعله دکاً و خر موسی صاعقا )  
« کوه مست و خر موسی صاعقا » اینجا استناد و تضمینی است از قرآن مجید، اینجا اشارتی  
است به واقعه موسی و تجلی کوه طور

با لب دمساز خود گر جفتمی همچو نی من گفتني ها گفتمی

این لب دمسازنده من مثل لب معشوق و عاشق اگر جفت می‌بودم مثل عاشق و معشوق آن  
کسی که دمها را در دهان من می‌گذارد آن خدایی که این اسرار را از زبان من جاری  
می‌گرداند اگر من جفت می‌بودم یعنی آنچه او می‌دمید من اخذ می‌کردم مثل نی که بر لب  
دمساز است من هم حرف‌های تازه به تازه‌ای می‌زدم .

با لب دمساز خود گر جفتمی همچو نی من گفتني ها گفتمی

بی زبان شد گرچه دارد صد نوا هر که او از همزبانی شد جدا

هر کسی که از آن یار غار خودش دور افتاد از همزبانش دور افتاد او لال است حالا می‌دانی  
چرا من خاموشم و چرا گنگم ؟ مولانا میگه من چرا گنگم و چرا صدای من در نمیاد برای  
اینکه من از دمساز خودم از آن کسی که باید در من بدمد جدا افتاده ام پس این خاموشی من  
برای این است

بی زبان شد گرچه دارد صد نوا هر که او از همزبانی شد جدا

نشنوی زان پس زبل سر گذشت چون که گل رفت و گلستان در گذشت

زنده معشوق است و عاشق پرده ای جمله معشوق است و عاشق پرده ای

همه چیز معشوق است همه چیز خداست عاشق حجابی ، پرده‌ای ، پرده‌ای که مانع رویت  
مشوق می‌شود . « تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز »

حافظ هم همینو میگه همه چیز مشوقه ، عاشق حجاب و پرده است و نمی‌گذارد که تجلیات  
خدا عالم گیر بشود این است که این حقائق در پرده غیب باقی می‌ماند پس چه وقتی این  
تجلیات، جهان گیر می‌شود ؟ آن وقتی که این پرده را از جلویش بردارند که همان عاشق  
باشد چون در جهان فقط یک حقیقت وجود دارد .

عاشق و معشوق ، عشق میگه همه چی معشوق است و عاشق چیزی نیست آن مهرهایست در دست مهره نواز و او پردهایست در دست نقاش ، که نقاش هر صورتی هر تصویر که اندیشه کند در او منتقل می کند .

جمله معشوق است و عاشق پردهای زنده معشوق است و عاشق مردهای او در دست خداست خدا به هر طریقی مصلحت او را در نظر بگیرد او را در می آورد .

گر نباشد عشق را پروای او او چو مرغی ماند بی پر ، وای او این وای اصوات است اگر عشق اندیشه معشوق عاشق نکند اینجا عشق که می گوید یعنی همان معشوق .

اگر معشوق اندیشه و پروای عاشق را نداشته باشد او مرغی است به صورت ، ولی پر و بال پرواز ندارد مرغ بدون پر و بال اصلاً مطرح نمی تواند باشد پس عنایت خدا باید به یک دلی توجه کند که آن دل مرده احیاء بشود و قبول استعداد اهلیت کرده باشد .

« گر نباشد عشق را یعنی معشوق را » من قبلًا عرض کردم عشق و عاشق و معشوق یکیه پروای او نداشته باشد او ماند چون مرغ بی پر ، اصلاً نمی تواند پرواز کند باید آن جاذبه مغناطیسی باشد که این براده ناجیز را از جایش حرکت بدهد .

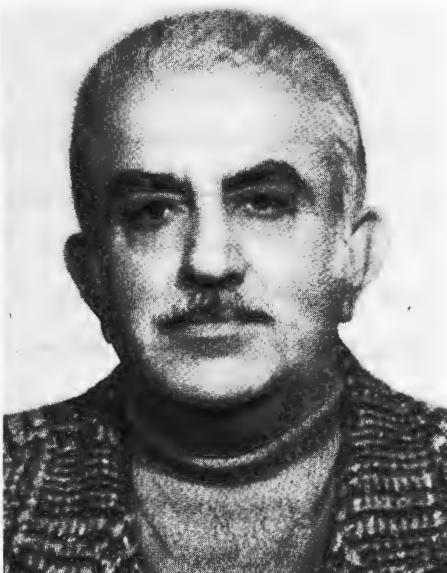
من چگونه هوش دارم پیش و پس چون نباشد نور یارم پیش و پس

پس نمی توانم جوانبم را متوجه باشم پس نمی توانم به اصطلاح نوری که در پیش من در پشت سرم است درک کنم چرا ؟ برای این که نور خدا تمام جهان را تسخیر کرده پس من در واقع غرق و مستغرق هستم در نور خدا و در حال استغراقم و فنا هستم من چگونه هوش دارم و چگونه توجه بکنم که برابر من چیه و پشت سر من چیه چون نور خدا نور نسبی نیست ، نور شمع نیست ، نور چراغ نیست نور آن سوی آسمانهاست نور آفتاب نیست ، که برای خودش ظلی داشته باشد ، نور خدا وقتی که بدمد تمام سایه ها را می سوزاند « عشق خواهد کین سخن بیرون بود » حالا عشق چه می خواود ؟ می خواود این جریاناتی که میگه دارد بیان می کند دور از این حوزه باشد از این اختیارات و محدود نور خارج باشد . اما آینه غماز نبود چون بود اگر آینه وجود ما کدر باشد - تیره باشد از کدورت ، از زنگار این جهانی ، او نمی تواند حقایق را منعکس کند عشق می خواهد که همه جا ساطع بشود در محدوده ، در تنگتای قفس گیر نکند عالم گیر بشود اما چه فایده ، آینه وجود ما به علت تعلقاتی که به ذخایر مادی داریم به این چیزهای بی ارزش این جهانی داریم نمی تواند این عشق را منعکس کند آینه غماز نبود باید آینه غماز باشد از ماده غمز گرفته شده باید درک کند ، تجلی داشته باشد ، صیقل یافته باشد که بتواند باز تاب نور را منعکس کند .

« آینه دانی چرا غماز نیست » می دانی چرا آینه وجود تو نمی تواند عشق الهی را درست منعکس کند به این دلیل است :

« زانک زنگار از رخش ممتاز نیست » تو دلبستگی های زیادی به این چیز ناچیز داری و اشیاء که در خور ارزش ها نیستند به زیبایی های زوال پذیر داری، تو خود را تسليم به بارقه حق نکردی، جذبات خدا نکردی و به این « دلیل » است که نمی توانی در ک کنی نور خدا را .

\*\*\*



برای استاد شعبان پور

راست چون مهر فلک با من و از من دوری  
ماه کنعانی من از چه سبب مهgorی  
تو ز خمخانه آیات و سور مخموری  
تا تو از پرده در آیی چو در مستوری  
روی بنما بنوازم که تو کوه نسوری  
میر رندان جهان آن به غزل مشهوری  
آخر ای محتمم شهر تو شعبان پوری  
تا نهان گشتی از چشم و به گل مستوری  
رسم و آین دگر باید و هم مستشوری  
با فرازان فلک هم سخن و محشوری

ای سخندا سخن سنچ چرا در گوری  
ظلماتی است عجب بی تو به سر آوردن  
من ز میخانه ای فرهنگ تو سر مست شدم  
جمع مشتاق تو امروز پریشان گشته است  
روشنان فلکی را غم بیداران نیست  
شاه بیت غزلت زمزمه حافظ بسود  
در عزای تو نه من عالم و آدم بگریست  
به بلندا . شب من ، هر شب من یلدایی است  
این چه رسم است و چه آین که فضیلت در خاک  
هودج پاک تو بر دوش ملایک می رفت

زنده یاد ناصر احمد زاده ( فرساد )

## ایران ، کانون تبادل فرهنگی در جهان باستان و دوران میانه

محسن ثلاثی

فرهنگ ایرانی که طی چند هزار سال در گستره پهناوری از جهان باستان از چین تا یونان و رم گسترش داشت یکی از محدود فرهنگ‌های جهان است که از دادوستد مادی و معنوی با فرهنگ‌های دیگر پیوسته برخوردار بوده است . این فرهنگ همچون کوره ذوبی عمل میکرده است که عناصر فرهنگی اقوام و تمدن‌های دیگر را به درون خود راه داده و طی فراگرد خاصی آنها را در قالب ویژه فرهنگی خود فرآوری کرده و به آنها خصلتی می‌بخشد که فراتر از مرزهای منطقه‌ای ، قومی و قبیله‌ای و ولایتی و پاسخگوی نیازهای فرامرزی و فرا قومی انسانها در یک حوزه جغرافیایی گسترده تر و فraigیرتر باشند . اقتباس و انسجام خلاقانه و فعالانه فرهنگ‌های گوناگون جهان در دوران باستان و میانه یکی از ویژگیهای برجسته و شاید منحصر به فرد فرهنگ ایرانی بوده است .

فرهنگ ایرانی در جهان باستان و دوران میانه در حوزه ای بس گسترده تر از مرزهای ملی کنونی پویش و کنش داشته و همچون حلقه واسطی فرهنگ‌های یونانی و عرب و ترک را با ویژگی ترکیب‌گر و تلفیق کننده و وحدت بخش خود به یکدیگر پیوند می‌داد . این حوزه فرهنگی پهناور که کانونش در فلات ایران بود در شرق تا ایالت سین کیانگ چین و حتی اعماق شبه قاره هند و در غرب تا سرزمین‌های یونان و رم و سپس آسیای صغیر نفوذ داشت . به گواهی ابن بطوله ، در سده چهاردهم میلادی فرهنگ ایرانی به همراه زبان فارسی و حاملان فرهنگ دوست و فرهنگ پرورش از دبیران و وزیران و فقیهان گرفته تا بازرگانان و شاعران و هنرمندان ، در سراسر جهان به گونه ملموس و محسوسی پویا و فعال بود .

هر فرهنگی الگوهای رویکردها ، ابزارها و ذهنیتی را در اعضای وابسته به یک اجتماع فرهنگی می‌پرواژند تا با آنها بتواند با سهولت نسبی تیازهای مادی و معنوی شان را برآورده سازد . قوم ایرانی که از دیرباز خصلتی متکثر داشت ، برخلاف اقوام دیگر جهان باستان مانند چین و مصر و هند که در یک منطقه جغرافیایی خاص و در منتهی‌الیه پیوستار جغرافیایی جهان باستان می‌زیستند و تکابو داشتند ، حیاتی متحرک و شناور داشت و در یک گستره وسیع جغرافیایی از شرق تا غرب و از شمال تا جنوب در حرکت بود و هرگز در یک منطقه و ناحیه خاصی محصور و محدود نبود . پایتخت‌های گوناگون ایران که کانون‌های فرهنگی قوم ایرانی نیز به شمار می‌آمدند ، از خوارزم تا قونیه ، بیانگر و نمایشگر تحرک بی‌همتای این قوم بودند .

به گفته مولانا :

این وطن مصروف عراق و شام نیست  
تحرک جغرافیایی این عارف و شاعر جهان وطن فارسی زبان از بلخ تا قونیه، خود نمونه و گواه صادقی است بر شناوری و سیالیت قومی که حامل و ناقل فرهنگ پویای ایرانی بوده است .

جاده ابریشم که در سراسر دوران باستان و میانه شرق و غرب جهان را به هم پیوند می داد و ناظر و شاهد عمدۀ ترین تحولات فرهنگی جهان طی چند هزار سال بود، در واقع شاهراه ارتباطی فرهنگ ایرانی بود . فلات ایران که کانون حوزه فرهنگی ایران به شمار می آمد در میانه این شاهرگ ارتباطی جای داشت و ایرانیان در سراسر این راه بیشترین فعالیت و حضور مادی و معنوی را از خود نشان می دادند . حاملان فرهنگ ایرانی با جهانگیرانی چون کوروش، اسکندر، اعراب، مغولان و ترک ها در این شاهراه همراه بودند و فرهنگ جهان وطن ایرانی را در این جاده ارتباطی جهانی گسترش می دادند . راههای ارتباطی گوناگون دیگری در حوزه فرهنگ ایرانی کشیده شده بود که پایانه های اصلی آن در کانون جغرافیایی این حوزه جای داشتند . فرهنگ ایرانی پیوسته راه ارتباطی را بر دیوارکشی ترجیح می داد .

فرهنگ ایرانی در هیچ دوره ای از تاریخ ایران خصلتی واگرایانه و دیگر گریزانه نداشت و از طریق دفع فرهنگ های بیگانه و دیوارکشی دور فرهنگ خودی و زدن داغ ببربریت بر پیشانی فرهنگ های دیگر ادامه حیات نمی داد . ایرانیان چه در زمانه تسلط سیاسی و نظامی بر اقوام دیگر، مانند دوره هخامنشی و چه در دوره تحت تسلط هلنی، عرب و ترک و مغول، انگ بربر و عجم بر هیچ قومی نزد و به جای دشمنی و سنتیز با اقوام دیگر راه همکاری و همکنش فرهنگی با آنان را برگزیدند : هخامنشیان با اقوام تحت سلطه بابلی و مصری و یونانی رابطه خویشاوندی برقرار می کردند که نزدیکترین و جدی ترین ارتباط بشری است .

همین الگوی همکنش با اقوام دیگر که ویژگی فرهنگ ایرانی است در دوران تسلط نظامی و سیاسی اعراب، ترک ها و مغولان نیز تداوم یافت . به همین دلیل است که با آن که اقوام عرب و ترک از حوزه فرهنگ های ایرانی بیرون رانده نشده و در این سرزمین ماندگار گشته اند، شمار بسیار اندکی از آنها عرب و ترک و مغول اصیل باقی مانده اند .

در تاریخ ایران پیشینه کشته راهی قومی که سکه رایج تاریخ جهان است، کمتر به چشم می خورد و اقوام ایرانی ترک و کرد و بلوج و عرب و ترکمن و فارس در سراسر تاریخ ایران تا دوره کنونی همزیستی مسالمت آمیز نسبی با یکدیگر داشته اند و کمتر پیش آمده است که رویارویی قومی با یکدیگر داشته باشند .

نظام سیاسی شاهنشاهی از آغاز تا زمان شکل گیری نهایی آن در دوره هخامنشی ماهیت و ساختاری فرا قومی، فرا مرزی و فرا قبیله ای داشت، چندان که کورش خود را شاه بابل و مصر می خواند و شاهان ایران هرگز خود را به عنوان رئیس یک قوم و قبیله خاص نمیانگاشتند و با آن که در آغاز و در اصل به یک قوم خاص تعلق داشتند ولی پس از تکیه زدن بر تخت سلطنت خود را شاه همه اقوام تحت سلطه خود می دانستند و از بند ناف قبیله ای و قومی شان می بردند و بر تارک و فراز اقوام گوناگون ایرانی جای می گرفتند.

زبان که تعیین کننده ترین و شاخص ترین عنصر سازنده هر فرهنگی است، در واقع بیانگر مهمترین ویژگیهای آن نیز به شمار می آید. در حوزه فرهنگ ایرانی از دیرباز زبانهای گوناگون غیر بومی رواج داشتند و ایرانیان علاوه بر سلطه بر زبان بومی و مادری شان در دوران گوناگون با زبانهای یونانی، آرامی، سریانی و عربی و ترک و مغولی از نزدیک آشنایی و حتی تسلط داشتند. خط و زبان نوشتاری ایرانیان از خط میخی گرفته تا خط رایج کنونی پیوسته غیر بومی و خارجی بوده است. همین زبان فارسی گفتاری و نوشتاری کنونی خود نمایشگاهی است از واژگان و ترکیب ها و تعبیر غیر بومی که ردپای فرهنگی بیشتر فرهنگ های جهان را در آن به آسانی می توان پیدا کرد. حتی در زمان حال هم کمتر ملتی را می توان یافت که مانند ایرانیان در گوشه و کنار جهان زبانهای مقصد را به آسانی و با لهجه اصلی سخن گویند.

هنر و ادبیات نیز منعکس کننده ویژگیهای فرهنگی هر قوم و از عناصر سازنده هر فرهنگی به شمار می آیند. هنر ایرانی از دوران باستان تاکنون، هنری ترکیبی و تلفیقی بوده است. معماران و طراحان و هنرمندان کاخ تخت جمشید از عناصر فرهنگی و هنرمندان استاد کار اقوام متمند امپراتوری هخامنشی از مصر گرفته تا یونان سود جستند، ولی به تقلید اکتفا نکردند و هر یک از این عناصر را با دخل و تصرف های بجا در یک طرح هماهنگ به کار برداشتند. همین خاصیت تلفیقی و ترکیبی هنر ایرانی که با یک نوع اقتباس سازنده از نقشماهی ها و مضامین هنری اقوام دیگر همراه بود، در دوران دیگر و حتی پس از حمله اعراب و مسلمان شدن ایرانیان ادامه یافت. نقشماهی ها و مضامین هنر ساسانی که نمودار شکوه شاهنشاهی بودند به آسانی مورد پذیرش خلفای عباسی قرار گرفته بودند و هنر اسلامی ایران تا سده دهم میلادی در واقع همان هنر ساسانی است که اندکی تعدل شده تا با سنت های اسلامی تطبیق داشته باشد. از آنجا که هنر ایرانی نوعی کیفیت انتزاعی و کلی و جهانشمول داشت و پیوند ذاتی با طبیعت و ناحیه خاصی نداشت و بیانگر مضامین و اصول زیبایی شناختی فرامرزی بود، در بازار جهانی هرگز بی خریدار نمی ماند و هنرمندان ایرانی در همه جا با استقبال هنر

شناسان و متقارضیان هنر روبرو می شدند . بیهوده نیست که در دوره به نسبت دراز سلط سلاطین مغولی بر هند ، هنرمند مسلمان شمالی بسیار تحت تاثیر هنرمندانی بود که از ایران به دربار این سلاطین رفته بودند و برای نمونه معمار طراح کاخ زیبای تاج محل یک ایرانی شیرازی بود . شعر فارسی در واقع چکیده و تبلور فرهنگ ایرانی به شمار می آید . شاعران در ایران همیشه جایگاهی بر جسته داشتند و تاثیری که شاعران بر فرهنگ ایرانی داشته اند ، شاید از هر جای دیگر و در مقایسه با فرهنگ های دیگر جهان ، بیشتر و برجسته تر باشد . در اینجا نیز همان خاصیت تلفیقی و ترکیبی را مانند عرصه های دیگر فرهنگ ایرانی می توان پیدا کرد . وزن شعر فارسی در واقع از عروض عربی مایه گرفته است ولی از میان قالب های عروض عرب آن صورت هایی برگزیده شد که برای بیان عواطف و احساسات ایرانی سازگارتر بودند . شعر فارسی پس از دوره اولیه و پشت سر گذاشتن سبک خراسانی خصلت های منطقه ای ، بومی و محلی خود را کم و بیش از دست داد و در دوران بعد که با سبک عراقی آغاز شد به صورت ها ، شکل های انتزاعی ، نمادین و مجازی روی آورد که در عرصه های گسترده تر و جهانی تر قابلیت عرضه داشتند . شعر فارسی همراه با تصوف و عرفان ایرانی در سراسر حوزه گسترده فرهنگ ایرانی پیام های جهانی فرهنگ ایرانی را پراکنده کرد .

عرفان ایرانی بیشتر با شعر فارسی در سراسر دوران میانه رواج یافت . شاعران ایرانی ، حتی حافظ که پای از شیراز بیرون نگذاشته بود ، از مضماین و اندیشه ها و مفاهیمی سود می جستند که جاذبه جهانی داشتند و در سراسر جهان آن دوران خریدارش بودند .

با نگاهی به عناصر سازنده فرهنگ ایرانی از زیر ساختارهای مادی و راههای ارتباطی گرفته تا نظام سیاسی و زبان و هنر و شعر ، چنین بر می آید که اقوام ایرانی به مقتضای موقعیت جغرافیایی و تاریخی شان پیوسته در ارتباط و گفتگوی سازنده ، با فرهنگ های اقوام دیگر جهان بوده اند . این وضعیت ذهنیتی را در آنها پدید آورده که گرایش به در هم نوردیدن و فروشکستان مرزها و چهار چوبها ، محدودیت های قومی ، نسبی و محلی دارد و این آمادگی ذهنی را در آنها پدید آورده که به فراتر از این محدودیت ها می اندیشند و به فراسوی این چهار چوب ها می نگرند . قوت و غنا و ماندگاری و تداوم ناگستته و چند هزار ساله فرهنگ ایرانی از همین خصلت تطبیق پذیر و انعطاف پذیر آن سرچشمه می گیرد . این گرایش که ریشه در یک تحول فرهنگی چند هزار ساله دارد ، بقایایش هنوز در کوچه و بازار به چشم می خورد و با وجود از دست رفتن زمینه های مادی و سیاسی آن در زمان کنونی بر اثر تغییر موقعیت سیاسی فرهنگ ایرانی ، بارقه هایی از آن در رفتار کنونی مردم ایران به چشم می خورد .

## نخستین انسان ، نخستین شهریار

ناصر حریری

مرا در این مقاله به هیچ روی سر باز گفتن ماجراهی نخستین شهریار و یا نقد این کتاب بی نظیر نیست. بر گفته های کریستین سن دیگران هم سخن تازه بسیاری را به گمان من در نیافزوده اند . هدف من در این مقاله بیان همان سخن همیشه هاست که نه تنها بسیاری از بخش های نوشته ای تاریخ این سرزمین را می شود در همین اساطیر به جستجو گرفت بلکه در عین حال بخش های بزرگی از عرفان اندوه بار سرزمینی را که شادی اش هم بر غم آن هر چه بیشتر در می افزاید نیز می بایست در همین اسطوره ها مورد بررسی قرار داد .

چرا نخستین انسان این سرزمین را می بایست نخستین شهریار آن نیز در نظر آوریم ؟ چه رابطه ای میان این دو واقعیت وجود دارد ؟ از چگونگی آفرینش کیومرث سخنی نرفته است الا اینکه تا پیش از آفرینش کیومرث فلک هزاران سال ساکن بود (۱) چون کیومرث آفریده شد فلک نیز جنبیدن آغاز کرد ساده ترین مفهوم این نظر می تواند این باشد که جنبیدن فلک و تغییر سرنوشت، تحول در عناصر فلکی همه در وجود انسان است که معنی می یابد جنبیدن فلک بی حضور انسان چه مفهومی می توانست داشته باشد فلک لعبت باز بازی هایش را وقتی می تواند به نمایش بگذارد که تماساگرانی داشته باشد فرشتگان آسمانی از این قاعده مستثنایند چرا که آنها به جز تحسین بر آفریدگار هیچ نمی توانستند کرد . به این ترتیب این نظر که خدا با وجود انسان است که مفهوم واقعی خود را می یابد تجربه از روزگارانی بسیار کهن دارد .

در زمینه آفرینش کیومرث ما تنها خود را با یک واقعیت انکار ناپذیر رو در رو می بینیم و آن این که کیومرث یک روز وجود نداشت و به وجود آمد و از بخش های اسطوره ای این ماجرا که در جای خود بسیار ارزشمند هستند و پرده های ابهام بسیاری را از دین رایج زمان برداشته اند در می گذریم . هرچند که تأثیر بخش هایی از همین اساطیر را در عرفان اسلامی به هیچ روی انکار نمی توانیم کرد .

این که بالا و پهنانی کیومرث به یک اندازه بود و به هنگام مرگ در طرف چپ اورمزد افتاد و دوراًش آب مقدس به اندازه ای بالایش بود (۲) افسانه های بسیار زیبایی است که اهمیت خود را به گونه ای خاص در عرفان این سرزمین بر جای نهاده است که این خود مقاله می سنتقل دیگری را می طلبد .

در این مقاله من بر آنم تا برای این پرسش پاسخی بیابم که چرا نخستین انسان را می بایست در کسوت نخستین شهریار به نمایش گذاشت چرا تنها او را شایسته ای همه ای نو آوری ها

دانسته اند؟ این انسان حیم و بربار را که به کوه شاه و گل شاه ملقب داشته اند (۳) چرا می باشد در اواخر عمر به تجیر و خود کامگی متهم دارند (۴)؟ چرا می باشد او را شرمسار و خوار مایه در برابر اورمذ به جلوه در آورند و از زیانش به جهان اعلام دارند که گفت قادر نیست تا حتی یک پیرو برای دین بھی بیابد (۵)؟ من بر آنم تا در این مقاله به این پرسش ها پاسخ هایی فرا خور دانش خویش البته که به اختصاری هر چه تمام تر بدhem با این امید که پژوهندگان نام آور با بیان نقایص نرا در راستای اندیشه منطقی تری راهبر شوند.

بخش های بزرگی از این اسطوره را به زمانه ساسانیان فراهم آورده اند و بخش های کوچک تری را هم به زمانه ای خلیفه گان اسلامی از آنجا که همه ای پژوهندگان در این زمینه ای خاص با من هم نظرنند خود را ناچار به اثبات این واقعیت نمی بینم. پس برای پاسخ به پرسش های مطرح شده ما راهی مگر مراجعه به روزگار ساسانی نداریم.

زندگی روشن اندیشان آن زمان آن ها را به برداشت هایی از این دست راه داشته است روشن اندیشان زمان حتی اگر ژول ورن هم باشند باز هم ریشه های تخلیات آینده نگری خود را در گذر زمان خویش است که به تجربه می گیرند. این واقعیت هم به گمان من نیازی به اثبات ندارد. روشن اندیشان زمان یعنی متولیان دین و دیران در باری همه ای آرزو های خود را بر قامت کیومرث بود که می دوختند و او را در برابر شاهان و درباریان زمان خویش به نمایش می گذاشتند. با این امید که از تحقیری که هر لحظه بر نخبگان جامعه می رفت اندکی بتوانند کاست و رفتار ولی نعمتان خود را که به کمتر از سایه ای خدا بودن رضا نمی توانستند داد با نمایاندن اعمال درخشان کیومرث هر چه کم رنگ تر به جلوه در آورند.

بیان داستان کیومرث از آن سان که فردوسی آن را در ابتدای ماجراهای کیومرث با خوانندگانش در میان می گذارد به هیچ روى بیانگر آرزو های آن مردان حسرت زده و خسته نبود.

انسانی که از پوست پلنگان جامه می ساخت و با ناخن سینه ای دشمنان را می درید حتی اگر سر پادشاهان هم باشد منجی موعود آن ها نمی توانست بود هر چند که آنها فردوسی را نیز وا داشتند تا کیومرث را در کسوت نخستین شهریار در برابر دیدگان خوانندگانش به نمایش بگذارد اما آن کس که آنها به تصویرمی کشیدند کسی نبود که بعد ها فردوسی به نمایش می گذاشت.

این شاعر ژرف اندیش از خدای نامک نویسان این واقعیت را به بیان در می آورد که دوران ساسانی را اصولا دوران بدون شاه در ذهن به تصور در نمی توان آورد؟ او همیشه شاه بود شاید از آن پیش تر که چشم بر جهان گشوده باشد و یا از بهشت هموار و زیبای آسمانی دل بکند تا مبارزه ای پی گیر انسان و طبیعت را به نام خود در تواریخ به ثبت برساند. از آن سان

که شاهپور را در زهدان مادر از آن پیش تر که جهان را به تجربه گیرد به شاهی بر نشانیده اند و تاج بر سر مادرش نهادند. (۶)

چون بر تاریخ نگاهی از سر حوصله و پرسش گر داشته باشیم به آسانی می توانیم دریافت که آن نویسنده‌گان همه‌ی تلاش خود را به کار می گرفتند تا برتری کیومرث را بر همه شاهان عصر به نمایش بگذارند. با همین منطق بود که آن‌ها کوشیدند تا با بیان این که او از آن پیش تر که بر آدمیان به شاهی بنشینند شاه گل بود و شاه کوه‌های سر به فلک کشیده آشکارا برتری کیومرث را بر شاهپور به اثبات می رسانیدند شاهان دیگر در هیچ زمینه‌ای امکان برابری با کیومرث را در سر راه نمی توانستند داد به این ترتیب بود که این روش اندیشان با نمایاندن کشتار‌های سفاکانه این شاهان و زندان کردن یاران صدیق این گروه روش اندیش که در بسیاری از اوقات تنها در لحظاتی از روی هوا و هوس صورت می پذیرفت، آن شاهان را در برابر کیومرث حقیر و بی مقدار به جلوه در می آوردند. هر چند که در پایان مقال می نوشتند که آن گروه که به غضب شاهی گرفتار می آمدند از دشمنان مملکت و شاه بودند آن‌ها به این ترتیب می کوشیدند که برتری کیومرث را در همه‌ی حال و در هر امری بر همه شاهان دیگر به نمایش بگذارند. آن‌ها هرگز نمی توانستند با شاه گل و کوهساران کوس برابری زندن. کیومرث چه تلاشی به کار گرفت که خود را تا دیر گاهی در این وادی هول نیفکند و چون افکند همه می دانند که بر او چه رسیده است.

روشن اندیشان این همه را می نوشتند و یا در سینه‌ها جاری می ساختند تا به صورتی مستقیم و یا غیر مستقیم آن‌ها را به گوش‌های ناشنوای شاهان برسانند، به این ترتیب بود که این روش اندیشان عقده‌ی دلی می گشودند و زبان آن‌ها ی می شدند که بیم از زمانه‌ی ناجوانمرد زبان شان را برای همیشه در کام فرو کشیده بود، به این نکات در همین مقاله اشاراتی خواهیم داشت. بودند روش اندیشانی که بر چنین باور‌هایی به دیده تردید می نگریستند. آنان بر این نظر بودند که شاهان بی که از حربه‌ی نانجیانه‌ی ظلم سود جویند قادر به حکومت نیستند گفتند که او در اواخر عمر راه تجبر در پیش گرفت و گفت که همه رعایا می بایست بر پاهاش بوسه زندن و خواست هایش را هر چه باشد بی کم ترین اعتراضی صورت واقعیت بخشنند. (۷) روش اندیشان زمان را به دو دسته قسمت می توانیم کرد آن‌ها که رفتار شاهان را به همان صورت که بود می پسندیدند و آن را از ضروریات قطعی جامعه می دانستند و آن‌ها که بر آن رفتار خرده‌ها می گرفتند و با نمودن اعمال شاهان پیشین به آنها هشدار می دادند و گاه رفتارشان را به سخره می گرفتند. برای گروه اول کیومرث همیشه شاه بود از آن پیش تر که بر آدمیان به شاهی بنشینند بر کوه‌ها حکم می راند

و بر گل به سلطنت می نشست گروه دوم آن ها بودند که به مردم حق می دادند که تنها یک بار در تاریخ نوشته و نا نوشته ای این سرزمین خود شاه خود را برگزینند پس گفتند که چون نالمنی و هرج و هرج شیرازه ای همه ای زندگانی ایشان را در نوردید کیومرث را برای امنیت بخشیدن به آن زندگانی و جلو گرفتن از تجاوز همیشه به شاهی برگزینند . ( ۸ ) به نظر می رسد که در این زمینه دیوکو را سزمشقی پذیرفتند دیدند و از همان راه نیز این نخستین انسان را به عنوان نخستین شهریار بر مردمان به شاهی نشانیدند . این شهریار نخستین همه ای آنچه را که شاهان آینده به انجام می رسانیدند به انجام رسانیده بود شاهان آینده همه نوآوری هایشان را می بایست وام دار کیومرث باشند . روشن اندیشان دوران ساسانی و دوران پیش و پس از آن تنها وظیفه خود را تملق گفتن به درباریان می دانستند و به جز کرنش کردن در برابر شاهان و چاپلوسی هیچ امکان دیگری را برای خود در ادامه زندگانی نمی شناختند . از همین روی آنها با نمودن اعمال و رفتار کیومرث که همیشه برتری اش را بر رفتار شاهان پیشین و حال به انجام می رسانید می کوشیدند تا حقارت این شاهان محقر و نانجیب و ناجوانمرد را در برابر چشمان خودشان به نمایش بگذارند و انتقام آن همه تحقیر را در حد توان خویش دست کم در عالم ذهن بگشند همین مساله خود مقاله مستقل دیگری را می طلبد . این روشن اندیشان تا آنجا پیش رفتند که به هیچ شاهی اجازه خودستایی درباره جمال بی مثال خود را هم ندادند . آنها گفتند که او آن اندازه زیبا بود که هیچ کس را تاب تحمل آن نبود چشم هر کس که بر آن چهره و پیکر می افتاد از خود بیخود و مدهوش می گشت ( ۹ ) .  
بگذریم که در عین حال بیانگر واقعیتی هم است که من بدان اشارت داشته ام .

انتخاب ولیعهد یکی دیگر از ماجرا های غریب این شهریار نخستین است . اختلاف آن دو گروه در همین بخش بسیار خوب خویشتن می نماید . گروه اول که بر آن بودند که هیچ شاهی حق مردن نداشت مگر آن که پیش تر از آن ولیعهد خویش را بر گزیده باشد گفتند که هوشنگ چهار نسل پس از کیومرث به سلطنت رسید اما نه به عنوان شاهی مستقل که به عنوان ولیعهد کیومرث بود که خود را در تواریخ به ثبت می رسانید گروه دوم اما کوشیدند تا با این جریان برخوردي واقع بینانه تر داشته باشند آنها گفتند که او پسر کوچکتر خود ماری را به ولایت عهدی بر گزید ( ۱۰ ) و برخی هم گفتند که او نوه ای خود هوشنگ را به عنوان ولیعهد خویش به تاریخ معرفی کرد .

در این هردو یک نظر مشترک وجود دارد و آن اینکه هیچکس نمی تواند به شاهی برسد مگر آن که به ولایت عهدی انتخاب شده باشد . به عبارت دیگر هیچ شاهی حق نداشت که بمیرداز آن پیشتر که ولیعهدی را به رعایای همیشه منتظر خود معرفی کرده باشد . از ملتی که چند

هزار سال به پذیرفتن سرنوشتیش بی کمترین اعتراضی مجبور بود؛ و اژه‌ی انتخاب را سخت غریب و عاری از معنی می دید توقع پذیرفتن دمکراسی آیا انتظاری آرمانی نیست؟ مذهب اول بار به کیومرث بود که عرضه می شد کیومرث اما از پذیرفتن تن زد (۱۱) چرا که مردمان را گرفتار تر از آن می دانست که حس پناه آوردن به موجودی برتر را بتوانند دریافت.

کا هنان او را به لابه در برابر پروردگار وا داشتند که مرا امکان یافتن حتی یک پیرو برای تو نیست . کاهنان به این ترتیب می کوشیدند تا بر رفتار شاهانی که می کوشیدند تا کهانت را با سلطنت در آمیزند و آن ها را از دخالت در بسیاری از امور باز دارند و از معافیت های مالیاتی شان در حد امکان بکاهند به طعنه کنایه هایی بزنند . یاران کیومرث اما کوشیدند تا مذهبی تازه را به مردمان معرفی نمایند با این همه ما با مذهب کیومرثیه بر می خوریم که برای خودش قواعد و شرایط دشواری دارد و مردمان را به جهان روشنی و عاری از ظلم بشارت می دهد.

(۱۲)

به این ترتیب بود که آن ها بر آن شاهان که کوس دین داری می زندند با نمودن اعمال مذهبی کیومرث طعنه می زندند و آن ها را پنهانی به ریشخند می گرفتند . پس از اسلام کیومرث با چهره‌ی دیگری در اذهان به جلوه در می آید او نه نخستین شهریار که نخستین پیغمبر خدا می شود . در آن روزها شاهان اهمیت شان را پاک از دست داده بودند و خلیفه گان عباسی خود را جانشین بلا فصل پیغمبر خدا می دانستند کیومرث نیز با همین چهره به مردمان نمایانده می شد او همان آدم ابو البشر بود و نوه هایشان نوح؛ سلیمان؛ و نوح پیغمبر به مردمان معرفی می شدند . (۱۳) در مبارزه‌ی ایران و عرب که شاهی از هر گونه معنی دست کم برای چند قرن تهی شده بود کیومرث می بایست در کسوت نخستین پیام آور خدا که سر مشقی برای دیگر پیغمبران بود به نمایش در آید .

برخی از روشن اندیشان عاقبت اندیش که بر آن می شدند تا هم ملت خود را راضی دارند و هم با فاتحین به مصالحه ای دست یابند گفتند که او نه آدم ابو البشر که فرزند آدم بود . می پذیرم که برخی از مسایل به درستی پرداخته نشده است به این همه در نوشته های دیگرم به تفصیل پرداخته ام و باز نمودن آن همه در یک مقاله به هیچ روى مقدور نیست امید من این است که این مقاله کورسويی از تاریخ نا نوشته‌ی این سرزمین را در اذهان کنجدکاو بتواند باوراند .

- ۱- آثار الباقيه ابوریحان بیرونی - ترجمه‌ی اکبر دانا سرشت - انتشارات امیر کبیر - چاپ سوم  
۱۳۶۳
- ۲- بندesh گردآورنده فرنیغ دادگی به تصحیح دکتر مهرداد بهار - انتشارات توپ چاپ اول  
۱۳۶۹ - ۴۰ تا ۴۱
- ۳- آثار الباقيه ص ۳۴
- ۴- تاریخ طبری - نوشته‌ی محمد جریر طبری - ترجمه‌ی ابوالقاسم پایینده - انتشارات  
اساطیر چاپ اول - ۱۳۵۲ ص ۹۳
- ۵- پژوهشی در اساطیر ایران نوشته‌ی دکتر مهرداد بهار - انتشارات توپ - چاپ اول ۱۳۶۲  
- مدخل کیومرث
- ۶- تاریخ ایرانیان و عرب‌ها نوشته‌ی تئودورنولدکه ترجمه‌ی دکتر عباس زریاب خوبی -  
انتشارات انجمن آثار ملی ۱۳۵۸ - نگاه کنید به شاهپور اول
- ۷- نخستین انسان؛ نخستین شهریار نوشته‌ی آرتور کریستین سن ترجمه‌ی دکتر احمد  
تفضیل و دکتر ژاله آموزگار - انتشارات نشر نو - چاپ اول ۱۳۴۶ - ص ۹۰ و ۹۱
- ۸- مروج الذهب و معادن الگوهر - نوشته‌ی ابوالحسین علی بن حسین مسعودی - ترجمه‌ی  
ابوالقاسم پایینده - انتشارات مرکز مطالعات علمی و فرهنگی - چاپ سوم ص ۲۱۶
- ۹- حبیب السیر نوشته‌ی غیاث الدین حسینی به تصحیح دکتر محمد دبیر سیاقی - انتشارات  
خیام - چاپ سوم ص ۱۲۱
- ۱۰- پژوهشی در اسا طیر ایران - مدخل کیومرث
- ۱۱- النحل شهرستانی به تصحیح جلال نایینی - انتشارات زوار - چاپ دوم ۱۳۶۲ - مذهب  
کیومرثیه
- ۱۲- تاریخ بلعمی نوشته‌ی ابوعلی محمد ابن محمد بلعمی به تصحیح ملک الشعراًی بهار به  
کوشش محمد پروین گنابادی - انتشارات تابش چاپ دوم ۱۳۵۳ - ص ۵ و تاریخ بیهقی  
نوشته‌ی ابوالفضل بیهقی به تصحیح دکتر علی اکبر فیاض - انتشارات دانشگاه مشهد - چاپ  
اول ۱۳۵۰ ص ۱۲۷
- ۱۳- تاریخ طبری از ص ۹۳ به بعد

## پیر عارف روزگار ما

احمد داداشی

به یاد استاد دل آگاه رمضانعلی شعبان پور

در نیم قرن اخیر هم زمان با دگرگونی همه سویه اجتماعی و فرهنگی و سیاسی ، تصوف و عرفان هم از شکل خانقاھی پیشین بیرون آمده و رنگ زمان گرفته است . امروز دیگر آن چله نشینی و ریاضت سخت و نمازهای دراز و ذکر های نفس‌گیر خنی و جلی و گوشه‌گیری و گریز از قبول مسئولیت دنیایی از میان رفته و یا بسیار کاهش یافته است .

تعلیم پیران و مرشدان سلسله های کنونی درویشی بیشتر بر پایه اخلاق اجتماعی و خدمت به مردم و راستی و انصاف در کسب و حرفه و دوری از خیانت و مانند اینهاست . ابوسعید ابوالخیر هم در قرن پنجم هـ ق. این نکته را خوب دریافت و گفته بود . ( مرد آن بود که در میان خلق بنشیند و برخیزد و بخسبد و بخورد و در بازار میان خلق ستد و داد کند و با خلق بیامیزد و یک لحظه به دل از خدای غافل نباشد ) ( اسرارالتوحید ص ۱۹۹ ) از پیران یاد شده روزگار ما یکی نور علی الهی بود . او در ۱۲۷۴ ش . در جیحون آباد کرمانشاه به دنیا آمد . دانش های نخستین را نزد پدر عارف خود نعمت الله الهی مؤلف شاهنامه حقیقت فرا گرفت و پس از گذراندن دوره دبستان و دبیرستان به مدرسه عالی حقوق قضائی راه یافت . در نوجوانی و جوانی همواره همراه پدر به محفل درویشان اهل حق می‌رفت . چندی به پیروی از آنان گیسو و سبلت بلند کرد و خرقه و کرباس پوشید و چون آن ها را کار ساز ندید همه را یکسو نهاد و به هیئت مردم در آمد . برداشت او از قرآن و نهج البلاغه ، عارفانه و دلنشین و پسند خوبان خردمند بود . ( الهی دین ورزی را کاری آسان و خداوند را به انسان نزدیک و بهروزی را در راستی و دیگری خواهی و بی‌آزاری همیشگی می‌دانست . ) پرداختن به یک هنر هر چند ساده را برای همه لازم می‌شمرد و خود در خوش نویسی و سوزن دوزی و بافتن بند ساعت قیطانی و نواختن تار چیره دست بود . کشکول درویشان را نمادی از قلب خالی از دنیا دوستی و تبر زین را هم مظهری از ابزار کشتن هوای نفس می‌گرفت . در کار قضا بسیار دقیق و محاط بود و در مسند دادگری بیست و هفت ساله هرگز حکمی نادرست و نقض شدنی نداد .

به تازگی کلیساي دانشگاه سوربون فرانسه در یک صدمین سالگرد تولد او نمایشگاهی از جلوه های زندگی وی را برپا کرده و فیلم آن را هم در دسترس همگان گذاشته است . در فیلم ، افزون بر آثار فکری و ذوقی و نیز تسبیح و سجاده و سه تار و ابزار ورزش باستانی ، میل و تخته شنا ، سلوک او هم با مردم به ویژه دوستداران نموده شده است .

نورعلی سال ها در مقام دادستان تهران ، قم ، ساری خدمت کرد و پس از بیست و هفت سال در سال ۱۳۳۵ ش بازنشسته شد . باقی عمر را در ارشاد و دستگیری ارادتمدان گذرانده . و در سال ۱۳۵۳ ش یا علی گویان به دیدار و وصال محبوب ازلی پر کشید .

معروف ترین و پر خواننده ترین کتاب های چاپ شده او یکی برهان الحق و دیگری آثار الحق است . امید است به زودی دیگر نوشته ها به ویژه شعر های فارسی و کردی این عارف وارسته به همت فرزندش دکتر بهرام الهی انتشار یابد .

مزار او در هشتگرد ساوجبلاغ در باغی دلگشاست و معماری بنای فراز قبر شکوهمند و هنرمندانه و زائر سرای کنار آن هم بس عظیم و پر گنجایش است .

روانش در مینو شاد باد .

۱۳۸۲/۶/۱۶

استاد شعبان پور در جوانی



پادشاه آرمانی در دنیای ساسانی  
اردشیر بابکان یا خسرو اتوشیروان

تولج دریابی \*  
ترجمه شیدا مرادی

خسرو یکم (۵۳۱ - ۵۷۹ م) ، در ادبیات فارسی و عربی سده های میانه ، به عنوان پادشاهی آرمانی و نمادین به شمار می رود . علاوه بر انشوگ روان ، لقب های دیگر ش عادل و دادگر ، از روزگار باستان تاکنون ، همگی ، بر اهمیت او در سراسر شرق نزدیک گواهی می دهند .<sup>۱</sup> کسری نام عربی و سپس فارسی شده اش ، بی شباهت به کایسار یا قیصر نیست که در ادبیات فارسی - عربی به امپراتوران رومی و بیزانسی می گفتند . به این ترتیب کسری لقب عام پادشاه شد و در سده های میانه ، در جهان شرق نزدیک با جلال و جبروت شاهانه پیوند خورد .

به گمان من بواسطه کارهای خسرو یکم ، این لقب زیننده اش بود ، چرا که توanst جامعه ایرانی و قدرت شاهنشاهی ساسانی را دگرگون کند .<sup>۲</sup> اصلاحات خسرو یکم معمولاً به چند دسته تقسیم می شوند :

۱) اداری و مالی ، ۲) نظامی و ۳) دینی .

با وجود اینکه اصلاحاتش به تازگی پژوهش شده اند ، اما انگیزه اصلی این مقاله نیستند و تنها لازم بود تا گذری بر آنها بشود .

خسرو یکم سیستم مالیاتی شاهنشاهی ساسانی را که بر اساس نوع محصول و میزان آن گرفته می شد اصلاح کرد . ایرانشهر را به لحاظ اداری و نظامی به چهار کوست یا ایالت تقسیم نموده و دیوانی بر هر کوست گمارد و یک دیوان جند هم بنیاد کرد .<sup>۳</sup> اداره ایرانشهر اسپاهبد را به چهار اسپاهبد سپرد که به امور کوست رسیدگی می کردند<sup>۴</sup> و سرانجام اینکه خسرو یکم نه تنها نسبت به مزدک و عقایدش که پشتیبانی پدرش قباد یکم را به دست آورده و توانته بود از قدرت اشراف و موبدان بکاهد و ایجاد تفرقه و آشوب کند ، واکنش نشان داد ، بلکه نظم را نیز به کشور باز گرداند .

این کارها در رویارویی با مشکلات داخلی و امپراتوری قدرتمند روم به رهبری یوستی نیانوس ، شاهکارهایی اعجاب انگیز و باور نکردنی اند . در این مقاله می خواهم بگویم که خسرو یکم نمادی از یک شاه آرمانی در پوشش اردشیر یکم ، بنیاد گذار سلسله ساسانی ایجاد کرد . خسرو برای احیای شاهنشاهی ایران و ایجاد " حکومتی تمام عیار " همانند دوران اردشیر ، وی را سرمشق و نقطه عطف قرار داد . اما این عقاید ، بیشتر بر ساخته خسرو یکم از تصویر اردشیر بود . در واقع آنچه منابع ایران میانه و فارسی - عربی در مورد دستاوردهای اردشیر

یکم

می گویند، احتمالاً بازتاب تبلیغات سلطنتی خسرو یکم است.<sup>۵</sup> این تبلیغات برای موجه جلوه دادن کارها و اصلاحات خسرو یکم در رویایی با مشکلاتی بود که در سده های پنجم و ششم میلادی بالا گرفته بود.

اجازه دهد به مدارک سلطنت اردشیر یکم نگاهی بیندازیم. تنها منابع معاصر پادشاهی اردشیر، نقش برجسته‌ها ، سکه ها و سنگ نوشته های کم اهمیت تر اویند . چندان که منابع کلاسیک آن روزگار مانند هرودت و دیوکاسیوس نشان داده‌اند به انکاس دیدگاه های روحی و تبلیغات امپراتوری روم پرداخته‌اند. این کار همانند شاهنشاهی هخامنشی با نمود جاه طلبی های اردشیر یکم انجام شد . ای . کتنه‌وون معتقد است که چنین دیدگاه های کلاسیکی باید با احتیاط مطرح شوند<sup>۶</sup> . حتی آگاثیاس \* که در سده‌ی ششم میلادی به بایگانی سلطنتی تیسفون راه پیدا کرده بود ، تنها چیزی که دید و خواند ، حاصل گزارش خسرو یکم از سده سوم میلادی ، یعنی اطلاعات خودای نامگ بود<sup>۷</sup> . بنابراین وی تنها توانست شرحی رومی ( منفی ) و ایرانی ( پهلوانی ) فراهم آورد که طبقه موبد – کاتبان زیر نظر مستقیم خسرو یکم تدوینش کرده بودند<sup>۸</sup> . منابع مسیحی مانند رخدادهای آربلا که در سده ششم نوشته شده بود نیز شاید بازتاب خسرو یکم و تبلیغات ساسانی از "اردشیر سده ششمی" باشد<sup>۹</sup> . منابع ارمنی و گرجی نیز طبعاً متاخرتر هستند و بواسطه اطلاعاتشان از اردشیر یکم و کارهایش در قفقاز از راه منابع شفاهی محلی و یا از همان منابع ساسانی ، به ساسانیان گرایشی خصمانه داشتند . منابع متاخرتر عربی و فارسی نیز تماماً به خودای نامگ گم شده که خود حاصل اعمال سلیقه خسرو یکم در تاریخ اردشیر یکم بود وابسته است<sup>۱۰</sup> .

بنابراین آنچه برای ما از روزگار اردشیر یکم به جا مانده نقش بر جسته های اویند که در سلماس در هیات یک پهلوان و در فیروز آباد در نبرد با آرتاپانوس / اردونان پنجم در ظاهری پیروزمند نشانش داده اند و در فیروز آباد بر پل مهرنرسی ، نقش رجب و نقش رستم نماینده شکوهمند ، پارسا و مشروع خداوند یا اورمزد بر روی زمین است . سکه هایش او را در هیات پادشاهی می آورند که معنی نمادینش سرمشقی می شود برای تمامی سکه های بعدی ساسانی . افسانه های روی سکه ها و کتیبه هایش از زندگی و اصلاحات اردشیر در سده سوم ، اطلاعات بسیار کمی به دست می دهند . به عنوان مثال از نقش بر جسته اشن در نقش رستم تنها این مطلب را داریم :

"این تصویر شاهنشاه مزدآپرست ، اردشیر شاه شاهان ایران است که از تبار خدایان به شمارمی رود<sup>۱۱</sup> . " طولانی ترین روایت آمده بر سکه های اردشیر نیز افزون بر این نیست<sup>۱۲</sup> .

و تنها کمک دیگری که سکه ها می کنند، آتش دان موجود بر پشت آنها است<sup>۱۳</sup>. بواسطه این منابع، در این دوره یعنی سده سوم میلادی، اردشیر نزد همه به عنوان یک مزدابرست و یک زردشتی خوب معرفی شده بود. با یک چنین شرحی از زندگی اردشیر، وی می توانست نامزد ایده آلباستر باشد برای اینکه به عنوان پادشاهی مدل که در سده ششم میلادی کمتر شناخته شده بود، به کار گرفته شود. تنها در روزگار خسرو یکم بود که ساخت این تاریخ به شکلی بسیار موجز در کارنامه اردشیر پابکان خود را نشان داد<sup>۱۴</sup>. این متن که تصویری شاهانه و پهلوانی از اردشیر یکم به دست می دهد، به دلیلی موثق، امروزه به سده های ششم و هفتم میلادی منسوب است<sup>۱۵</sup>. درباره منشا اردشیر و تبار پدریش در کارنامه چنین آمده است (KAP I. ۶-۷) :

(ساسان) از تبار دارا بود، پسر دارا (داریوش سوم) و در جریان فرمانروایی اسکندر گجستانگ گریخت و پنهانی در میان چوپانان کرد زندگی کرد، بابک نمی دانست که ساسان از تبار دارا بود. پسر دارا (داریوش سوم).

تبار ساسان سپس بر بابک آشکار شد که گویند مرزبان و شهریار پارس بود (I. ۹). اردشیر از وصلت ساسان و دختر بابک زاده شد و نزد بابک برآمد. بی تردید اردشیر چندان پر استعداد بود، که اردونان پنجم، شاهنشاه پارتی تصمیم می گیرد به دربار خود بخواندش تا در میان شاهزادگان برآید. و در آنجا اردشیر استعدادهای استثنایی خود را در کارهای زیر نشان می دهد (KAP ۱۱. ۱۲) :

شواهد گواهی می دهنده که برخی از بازی های مذکور در روزگار اردشیر وجود نداشتند، و از زمان خسرو یکم موجودیت می یابند. بازی های شطرنج و تخته نرد، چندان که در متن دیگری، یعنی شرح شطرنج و ابداع تخته نرد آمده اختراع شان به دربار خسرو یکم در سده ششم میلادی نسبت داده می شود.<sup>۱۶</sup> هم کارنامه و هم شرح شطرنج این موضوع را مخدوش می کنند. منطقی تر آنکه گمان رود، با ورود مداوم جریان علم و دانش به ایران، در روزگار خسرو یکم، این بازیها نیز به شاهنشاهی ساسانی راه گشود. بسیار محتمل است که این بازی ها نیز به همراه انواع حرفة های انتقالی دیگر از هند به ایران آمده باشد.<sup>۱۷</sup>

موضوع دیگری نیز در نگاه به شرح شطرنج باید مورد توجه قرار گیرد. این متن حکایت می کند که وزیر اعظم خسرو یکم، یعنی بزرگمهر راز بازی شطرنج را منتشر کرد و برای حیرت بزرگان هند تخته نرد را ساخت. این بخشی از تبلیغات شاهنشاهی ساسانی در سده ششم میلادی بود. در این تبلیغات شاهنشاهی ساسانی برای بهترین بودن ساخته شده بود، بزرگوارتر از همه، برجسته تر از امپراتوری های هندی و رومی.

بی تردید بخش دیگری از کارنامه حکایت از جعلی بودنش است . این بخش به زمانی اشاره دارد که اردشیر یکم از چنگ اردوان پنجم گریخته و پنهان شده است . هنگامی که دو زن سالمند او را می شناسند ، چنین خطابش می کنند ( K A P ۱۱۱ . ۱۹ ) :

اردشیر کیانی ، پسر بابک ، از تبار ساسان ، نیای شاه دارا ، چندان که دانسته است ، گزینش و کاربرد لقب کیانی ( کی ) را بر روی سکه ها ، از سده پنجم میلادی شاهدیم .<sup>۱۸</sup> از این دوره نگاهی نو ، به گذشته ایجاد گردید و ساسانیان دارای نیاکان کیانی شدند که در اوستا به آنها اشاره رفته است .<sup>۱۹</sup> بنابراین یک بار دیگر مفاہیم سده پنجم را به اوایل سده سوم میلادی می کشانیم . بی تردید شایستگی های کارنامه هر قدر هم که باشد ، واقعیات سده سوم و تاریخ اردشیر یکم را باز نمی تاباند ، اما به جایش ، جامعه ساسانی سده ششم میلادی را بر مبنای گذشته اش می شناسند .

### دیدگاه دینی و خردورزانه خسرو یکم

بواسطه سیاست های دینی و خردورزانه خسرو یکم است که یک بار دیگر مبارزه را درمندانه و بزرگوارانه او و هدفش را از دادن نیرویی تازه به شاهنشاهی می فهمیم . کتاب های سوم و چهارم دینکرت ، پیش نمایی از تاریخ و دیدی نسبت به محتواهی اوستا در اختیار می گذارند . برای فهم بهتر تاریخ دینکرت ها که در زمان خسرو یکم نوشته شده ، همانطور که در خود اثر آمده باید به روزگار دara باز گردیم ( دینکرت چهارم ۳۱۶ - ۲۱ ) :

دارا پسر دارا فرمان داد تا دو نسخه از تمامی اوستا و زند ، به همان شکلی که از اهورا مزدا بر زردشت نازل شده بود ، یکی در خزانه سلطنتی و دیگری در دز بایگانی ها نگهداری شوند .<sup>۲۰</sup> بنابراین می دانیم دو نسخه از اوستای مذکور موجود بوده است ، اما هنوز از آنچه در اوستا بوده اطلاعی نداریم و تنها اوستایی به دست است که توسط اسکندر کبیر آسیب دیده . دینکرت ادامه می دهد که اردشیر یکم برای احیای اوستای گمشده کوشیده است :

شاه اردشیر ، شاه شاهان ، پسر بابک ، به توسر ، موبد موبدان فرمان داد تا تمامی آموزه های پراکنده را به دربار بیاورد . توسر فرمان را پذیرفت ؛ وی آنها ی را که مورد اعتماد بودند برگردید و بقیه را از قانون شرع دور ریخت .<sup>۲۱</sup> در اینجا با روشی که عهد جدید گرد آوری و نیز احتمالاً بر اساس شریعت مسیحی استنتاج شده بود ، شباهتی می بینیم . در آغاز مشخص نیست که در کجا این اطلاعات نگهداری یا پراکنده شده است ، ( دینکرت چهارم ) ۲۰ - ۳ . B ۳۲۱ اما

مضمونش در جریان سلطنت شاپور چنین است

شاپور ، شاه شاهان ، پسر اردشیر ، آثارغیر دینی را درباره پزشکی ، اختر شناسی ، حرکت ، زمان ، کیهان ، مواد ، رویداد ، هستی ، تباہی ، دگرگونی ، منطق و دیگر پیشه ها و مهارت

هایی که در سراسر هند ، روم و دیگر سرزمینهای پراکنده بود گرد آورد و با اوستا مقابله کرد و فرمان داد تا نسخه‌ای از تمام آن آثاری که بی نقص بودند فراهم و در خزانه سلطنتی به امانت گذاشته شود و پیوست تمامی آن آموزه‌های ناب را به منظور غور و بررسی به دین مزدایی پیشنهاد کرد.<sup>۲۲</sup>

در اینجا از هند و روم ، یعنی یونان به عنوان جایگاه اوستای پراکنده نام برده شده است . اردشیر یکم سپس ، نه تنها ایرانشهر را متحد کرد ، بلکه دین ( زردشتی ) و « کتابش » یعنی اوستا را نیز که اسکندر در پراکنگی اش دست داشت ، احیا نمود . جالب توجه اینکه در سده ششم میلادی ، خسرو یکم نیز همان نقش را با آوردن نسخی از روم و هند بازی کرد .

#### ۵ - ۴ . ( دینکرت چهارم ) : B۳۲۲

خسرو شاه ، شاه شاهان ، پسر قباد ، پس از اینکه بدعت و حاکمیت شیطان را با خصوصت تمام سرکوب کرد ، بر اساس الهام الهی ، شناخت و تحقیقی مفصل را از هر گونه بدعت گذاری در سراسر چهار ایالت کشور رواج داد .<sup>۳۳</sup> در واقع آنچه خسرو یکم مدعی به انجامش بود ، گرد آوری ، اصلاح و فراهم آوردن مجدد آن چیزی بود که به عنوان « دانش ایرانی » یعنی اوستا تجلی یافته بود . با این روش او توانست دانش خارجی را به ایرانشهر آورده و معرفی کند . بنابر این در اینجا شباهتی نزدیک در روشنی وجود دارد که به واسطه‌ی آن اردشیر یکم و خسرو یکم برای مرکز کردن و رسمیت دادن به دین به کار بستند . همچنین جالب توجه است که به همان شیوه‌ای که اسکندر ، در نابسامانی دین مایه شر می شود ، مزدک نیز همان نقش را در روزگار ( دینکرد سوم ) ۱ . ۳۱۷ . B۳۱۶ خسرو یکم بازی می کند

شاه اردشیر ، شاه شاهان ، پسر بابک ، برای احیای شاهنشاهی ایران حاکمیت یافت . وی این کتاب را که پراکنده بود گرد آورد و توسر ، آموزگار کهنه کار دین ، پارسایی که هیربد بزرگ بود ، اجرای کار را به دست گرفت و مجموعه را با شرح اوستا مقابله کرد و فرمان داد که باید بر اساس همان شرح تکمیل گردد و به این ترتیب توسر کار را به پایان برد .<sup>۳۴</sup>

اینکه چه مقدار از اطلاعات یونانی و هندی در جریان فرمانروایی اردشیر به ایران آمده ، دانسته نیست ، تنها یک چیز محزن است ، نه اردشیر و نه هیچیک از فرستادگانش به هند نرفتند و فرصتی برای آوردن اطلاعات از آنجا نداشتند . در واقع هیچ مدرکی در این مورد به دست نیست ، مگر اندکی از دوره پرسش ، شاپور . تنها در روزگار خسرو یکم است که علاوه بر منابع فارسی سده میانه ، شواهد محکم خارجی برای چنین تماس هایی در دست داریم . در خلال سلطنت خسرو یکم بود که وی سفیرش ، بروزیه را به هند<sup>۳۵</sup> و دیگران را به چین<sup>۳۶</sup> فرستاد و نیز در این دوره ، پس از بسته شدن آکادمی به دست یوستی نیانوس امپراتور<sup>۳۷</sup> ، ورود فلاسفه

یونانی را از « دربار بیزانس » داریم . می توان از پولس ایرانی هم نام برد که معاصر خسرو یکم بود و توانست هم اندیشی فلسفی زرده شتی و یونانی ( به ویژه آریستوتلی ) را ممکن سازد .<sup>۲۸</sup> عقاید آریستوتلی و افلاطونی در دینکرت چهارم<sup>۲۹</sup> موجود و به واسطه شواهد زبان شناختی روشن است که در روزگار خسرو یکم نوشته شده است .<sup>۳۰</sup>

بنابراین آیا آنچه اسکندر از ایران برد ، بعدها به دست ساسانیان باز پس گرفته شد ؟ متن دیگری از « اسکندر تاراجگر » و آنچه را که او با خود به روم برد ، بسیار واضح تر صحبت می کند ( دینکرت سوم ) :

همانطور که در سنت ها از جانب نیاکان مان برای ما به جا مانده ، در جریان آشوبهایی که در سراسر ایرانشهر در گرفت و رهبری دینی اسکندر ، آن ملعون بد نام ، نسخه موجود در بایگانی سلطنتی سوخت و نسخه دوم ، همانی که در دز آثار بود به دست رومیها افتاد و به یونانی برگردانده شد .<sup>۳۱</sup>

همین چند سطر در تبلیغات خسرو ابزاری بسیار مهم و مفید است . تا آن هنگام ، تقریباً تمامی دانش گرد شده خسرو یکم در گنج شایگان ( بایگانی سلطنتی ) موجود بود . چون به این ترتیب ، این اطلاعات بخشی از سنت ایرانی بودند ، خسرو توانست الحقق ، ارایه و گنجاندن منابع یونانی و سانسکریتش را توجیه کند . این متن می گوید که اسکندر این آموزه ها را با خود به روم برد . در اینجا ، در شرایطی کاملاً مشابه می بینیم که فلاسفه ای هم که از آکادمی گریخته بودند ، راهشان را به دربار خسرو یکم پیدا می کنند . این فلاسفه آنچه نیایشان ( اسکندر ) حدود ۸ سده پیش با خود برد بود ، بازگردانند . بنابراین خسرو یکم این اپیزود داغ اسکندر را نه تنها برای توحیه الحق دانش خارجی در اوستا به کار بست ، بلکه برای متن هایی هم که برای نخستین بار در سده ششم میلادی به شاهنشاهی ساسانی آمد بود ، استفاده کرد .

### پارادایم یا مدل واره اسکندر - مزدک یا اردشیر - خسرو

جنیش مزدکی ابزاری بود سودمند که به واسطه‌ی آن قباد یکم ، پدر خسرو یکم توانست از قدرت اشراف بکاهد و بنیان های اقتصادی ، اجتماعی و دینی جامعه ساسانی را باز سازد .

با اینحال آموزه های مزدک ، نارضایتی بخشی از موبدان را سبب شد و جعبه تفسیر پاندورا / زند را گشود . هر چند مزدک از قدرت اشراف و موبدان به نفع شاه کاسته بود ، هرج و مرجی را هم در فضای دینی به وجود آورد . از آنجا که ساسانیان کنترل سازمان دینی و آموزه هایش را ضروری می دیدند . هرج و مرج ایجاد شده از دیدگاه خسرو یکم بسیار خطرناک می نمود ، چرا که دین و دولت مکمل هم بودند . در دینکرت سوم برای نخستین بار ایده معروف اتحاد و ارتباط میان دین و دولت را می شنویم <sup>۳۲</sup> احتمالاً در سده ششم میلادی این تفکر در ایران

شکل گرفت و به سده سوم میلادی برگشت داده شد . در واقع ساسانیان نخستین به عنوان تفکری معرفی شده‌اند که اصلاً وجود نداشته است .<sup>۳۳</sup>

اکتفا می کنم به اینکه خسرو در مبارزه با آموزه‌های مزدک ، همسان انگاری اسکندر و سازماندهی دوباره اردشیر یکم را به کار بست و با معرفی نهادهای جدید و نیز معرفی دانش خارجی به ایران ساسانی به اصلاح موقعیت پرداخت . یکی از تاثیرات مزدک بر موقعیت دینی شاهنشاهی ساسانی چنین است (ZwyII) :

در زند و هومن یشت و خرداد یشت و اشتادیشت آمده که روزی مزدک گجستک، پسر بامداد ، دشمن دین خروج کرد و پیروانش به دین ایزدان گزند رساندند . خسرو انوشگ روان ، پسر قباد ، ماهداد ، شاپورداد هرمز ، دستور آتوربادگان ، آتورفربای پارسا ، آتورباد ، آتور مهر و بختافرید را نزد خود فرا خواند و از آنها موافقتشان را خواستار شد که « یشتها را در پنهان مدارید ، اما زند را مگر به فرزنداتنان میاموزید ، آنان نیز با خسرو همداستان شدند . بنابر متون سده‌های میانه ایران ، آسیب یا بدختی برای دین « رسمي » در تفسیر مزدکی بودن خود را نشان می دهد : « درباره دین مزدایی بر این باورند که با تفسیر دین در پی اصلاحش هستند . »<sup>۳۴</sup> این تفسیر ( زند ) سبب بی ثباتی در محفل های دینی شد و خسرو یکم کوشید تا این بحران را مهار کند ، هنگامی هم که اسکندر سبب ایجاد بی نظمی در دین شده بود ، اردشیر یکم همان کار خسرو را کرده و توانسته بود اوستا را مرتب کند و دین را سامان بخشد . خسرو یکم این سابقه را که با تمام محتمل بودنش ، بیشتر بر ساخته خود خسرو از سیاست اردشیر بود ، برای توجیه اصلاحات و کارهایش به کار بست . بنابراین « نمونه ساسانی » اوستا شاید نخست در سده چهارم میلادی نوشته شده باشد .<sup>۳۵</sup> اما روزگار خسرو یکم نیز احتمالاً دوره جذابی بود برای ویرایش نهایی متن . دیوان « دادرس و حمایتگر فقیر »<sup>۳۶</sup> موقوفات خیریه ، تقویت بنیاد های مربوط به موبدان و اعلامیه خسرو در محدودیت آموزه‌های زند ، با هدف پایان دادن به تفرقه دینی بعدی و محدودیت تفسیر برای ایجاد صلح در جامعه انجام شد .

از منابع به جا مانده بر می آید که خسرو یکم برای ایجاد دگرگونی در جامعه ساسانی ، از وجهه اردشیر بنیاد گذار سلسله استفاده کرد . از هنگامی که اردشیر یکم تنها از روی منابع به جا مانده و سنت شفاهی شناخته شد ، خسرو در هیات کارنامه اردشیر بابکان تاریخی را سفارش داد و تصویری از اردشیر یکم ساخت که این تصویر در حقیقت همانی بود که از دیدگاه خود خسرو می بایست در آغاز باشد . در سده ششم میلادی خسرو یکم برای ایرانشهر پا در حا پای اردشیر یکم گذاشت . وی تدوین تاریخ از پیش تعیین شده ایرانشهر را که با سیاست‌ها و هدفهایش سازگار بود سفارش داد و احتمالاً اوستا را تکمیل و بی تردید تفسیر

بعدی کتاب را ممنوع کرد . خسرو یکم با به کارگیری دانش خارجی توانست دوره‌ای را در تاریخ شاهنشاهی ساسانی ایجاد کند که با عظمت و اوج شاهنشاهی متراffد شود . وی برای توجیه کارهایش در یک دوره پر آشوب در تاریخ ایران به بازسازی خاطره اردشیر پرداخت ، خسرو پادشاهی آرمانی بود ، اما اردشیر یکم را نیز به یکی از بزرگترین شاهان این سلسله تبدیل کرد . خسرو برای مشروع نشان دادن اصلاحات خود کوشید باورها ، اعمال و روش های اردشیر را مدل قرار داده و کارهای خود را با آن همسان سازد .

\*دکتر تورج دریایی در سال ۱۳۴۶ در تهران چشم به جهان گشود، در ایران ، یونان ، و امریکا درس خواند .

دکتر دریایی در سال ۱۹۹۹ م . در رشته‌ی تاریخ دوره ساسانی از دانشگاه یو،سی، ال، ای امریکا دکترا گرفت و اکنون در دانشگاه ایالتی کالیفرنیای فولتون تدریس می کند . گاهنامه‌ی تخصصی « نامه باستان » با پیشنهاد او و پذیرش دکتر پور جوادی از سوی نشر دانشگاهی به زبانهای فارسی ، انگلیسی ، آلمانی و ... به چاپ می رسد که هیات تحریریه آن ، ۴ تن از اروپا ، ۴ تن از امریکا و ۵ تن ایرانی اند .  
۳ کتاب ارزشمند از دکتر دریایی به فارسی برگردانده شد .  
سقوط ساسانیان / شاهنشاهی ساسانی / تاریخ و فرهنگ ساسانی / .

\* - آگائیاس ، نویسنده یونانی بیزانس در سده ششم میلادی ( مترجم )  
- پاندورا ، در افسانه های یونان جعبه‌ای است که تمام آلام و پلیدی های انسانی در آن قرار داده شده بود و وقتی پاندورا ( زنی زیبا در افسانه یونان ) جعبه را باز کرد پلیدی های مذبور به زمین سرایت کرد و تنها یک چیز خوب در آن جعبه بود که پاندورا توانست در آن جعبه نگاه دارد و آن امید بود . ( مترجم )

## شاعران بزرگ

محمد حسن شاهکوهی

## فرزندان زمان خود هستند

شاعر را چگونه می توان ارزیابی کرد . چگونه می توان او را به عنوان یک فرد ، اندیشه و همچون یک تاریخ به بررسی گرفت و چند و چون کارش را معلوم کرد ؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها می توان راهی را با نگاهی به شیوه‌های تحقیقی و اسلوب‌های شناخته شده در پیش گرفت . و این بستگی دارد به این که شما آیا شاعررا در قالب های پیش ساخته می گذارید و منجمد می کنید تا هر وقت که خواستید زنده‌اش کنید و دوباره فریزش کنید ؟ یا بر عکس ، او را از قالب بیرون آورده ، زنده بررسی می کنید و تاریخ زندگی عصر او را و پسین و پیشین‌اش را به ارزیابی می گیرید ؟ در نخستین روش ، شما شاعر را صرفاً از لحاظ سبک‌های شعری و فرم و طرز گفتار و نیز از نظر اندیشه‌هایی که مشترک این شاعر با گذشتگان هست یعنی از منظر عام ارزیابی می کنید و کاری به فرهنگ ، سیاست و نقش عینی شاعر در محیط عصر خودش ندارید . و در نتیجه به تأثیر عمیقی که عصر او و مردم دورانش و نحوه تربیت و روحیات خانواده اش ، شهرش و ... بر او گذشتگان ، کاری ندارید . در واقع ، در این روش تحقیق ، شاعر تنها با طرز سخنش می تواند از دیگران متمایز شود . یعنی گذشته از حرف‌های تکراری ، ویژگی شاعر تنها در قوت و ضعف سخن او هست یا حداکثر در شیوه‌ای که شاعر در آن ، احياناً بدعت‌هایی آورده است . پس می توان گفت : در این روش تحقیق ، هر عصری تکرار گذشته است و هر جامعه‌ای تکرار جامعه قبلی ، و هر فکری و هر شاعری تکرار نمونه‌های پیشین‌اند . بنابراین ، در این روش ، اعصار در قاب مخصوصی محبوس می شوند ، یعنی پویایی و تغییرات زندگی و افکار تازه چیزهایی نیستند که در عالم واقع وجود داشته باشند بلکه فقط تمایل این یا آن منتقل است که آنها را به شاعر محبوب خود منتبه می کند . و این انتساب نیز البته ظلم به آرامش ابدی شاعر و ستم به کسی است که هرگز نخواسته بوده از قاب صفاتی قرون بیرون بیاید و اصلاً نخواسته بوده هوای تازه‌ای حتی در قاب عصر خود داشته باشد . او صرفاً زبان آوری کرده ، صرفاً زیبا سازی نموده و قالب بسیار شیکی هم فراهم آورده . ولی همین قالب شیک نیز ، جنس ملاط اش همه از قدیم قدیم است . و حتی لحظه‌ای نباید اندیشید که شاعر بیچاره خواسته باشد از گذشتگان عبور کرده و با حال و آینده پیوند یافته باشد . از این رو نتایجی که اندیشه‌های شاعر بیار می آورند و تناقضاتی که پدید می کنند ، گویا اصلاً مربوط به شاعر محبوب نیستند . اگر چنین کنید به شاعر نسبت هایی داده‌اید که روح آن بیچاره هم از آن بی خبر است . پس در این روش ، تاریخ مرده است ،

زندگی مرده است . و به همین دلیل ، عجیب نیست که در این روش ، شاعر حرف تازه ، هوای تازه ، و موضوع تازه‌ای ندارد و در قاب قرون و اعصاری زندانی است، به خصوص اگر عصر او نیز کاریکاتوری از همه اعصار پیشین تلقی گردد . اجازه بدهید ، نتیجه بگیریم که بدین سان ، ما با یک طرز فکر و روش تحقیقی مواجه‌ایم که در آغاز قرن بیست و یکم ، به لحاظ منطق و عمق نگاه ، ارسطویی و قدیمی است چونکه به یک رشته بدیهیات اولیه و ایده‌های لایتغیر باور دارد و شاعر را در قاب زرین محبوس می‌کند . و از طرف دیگر ، به لحاظ روح « علمی » عمیقاً از ساختار گرایان تاثیر گرفته . ساختار گرایانی که خودشان ، عمقاً ارسطویی و صورت پرست اند و با محدود کردن قلمرو شعر به حوزه صرف‌آی زبان ، از شعر عمالاً طرز تلقی ای فرمالیستی دارند .

و اما راستش را بخواهید ، در اینجا شاعر مورد نظر ما حافظ ، این بزرگترین غزلسرای ایران است . بزرگترین غزلسرایی که در روش تحقیق و نظرگاه مورد نظر ، اینک چیزی شده است مثل یک معجون . صرفاً معجونی از اسطوره‌ها و یاد کردهای شفا بخش ( از گذشته‌های دورتر از عصر حافظ ) که در قاب زرین با بهتر است بگوییم در جعبه سحر آمیز قرار گرفته . در واقع ، حافظ بدل به یک سحر ، ورد و کلامی جادویی شده است که توده مردم آن را به گردن می‌آویزند ( مثل تمویذ ) برای رفع بلا ، و خواص آن را به گوش می‌گیرند به خاطر حظ سخن و موسیقی او . و برای آن که این سحر و افسون ، مثل یک حریر موج گرفته تا افق یا مه غلیظی ، سراسر کرانه را در هاله رویاگوئی فرو برد تا در فضای اثیری تاثیر جادویی ببخشد و جعبه سحر آمیز بتواند گشایشی برای حاجت دردمدان داشته باشد ، لازم می‌شود که عصر حافظ نیز در این جعبه سحر آمیز قرار گیرد تا افسون افسوس ، همه چیز را در گذشته دوری فرو بکشد که انسان عصر حافظ و خود او نسبت بدان غم غربت دارند . این غم غربت و نستالیزی را ( اگر بخواهیم زمینه عینی منشاء آن را نیز نشان بدهیم تا روش تحقیق مورد نظر صورتی همچون تحقیق تاریخی پیدا بکند آن گاه ) ، موجباتش را خود عصر حافظ باید فراهم آورده باشد . عصری که در نظر گاه مورد بحث ، همچون کاریکاتور به جلوه در می‌آید ، کاریکاتوری از کل تاریخ ایران . یعنی اگر حافظ ، خودش چیزی جز گذشته‌های دورتر از عصرش نیست و سحر سخن او ، مایه ور از افسون گذشته‌ها است ( که حافظ پرورده آن تاریخ و تکامل یافته آن دوران هاست ) ، برای آن است که عصر کاریکاتوری او نیز ، مینیاتوری از اعصار پیشین است . در واقع یعنی این عصر فریز شده او را پدید کرده . و ظاهرا هم در پس این تاریخ گرایی در طول ، منطقی عینی وجود دارد . و می‌توان آن را تحلیل

عینی و مادی از اشعار حافظاً جا زد . ولی مشکل اینجاست که این « منطق عینی » به پیروی از روح ساختار گرایانه خود ، چون به طور یکجانبه به فرم اهمیت می دهد ، ناگهان حافظاً را غیر قابل شناخت اعلام می کند . یعنی معجونی به نام حافظاً . این اسطوره ها و یاد کرد های شفابخش ، این رازهای سر به مهر گذشته ها و ضمیر ناخود آگاه جمعی ملت ، ناگهان چیزی می شود فرو رفته در مه ، که تنها ته رنگ هایی از آن را می توان دید . ولی براستی اگر حافظاً فقط محصول گذشته های دورتر از عصر خودش باشد و تجسم اسطوره های مذهبی و قومی ، پس نفوذ فوق العاده او را بر مردم ایران چگونه تبیین می توان کرد ؟ در برابر این مسائل ، نظر گاه مورد بحث ، در چنان تناقض و تضاد هایی گرفتار می شود که از ذات ساختار گرایانه اش ناشی است : هم چنان که این نظر گاه چنان مسحور قالب فوق العاده زیبا و کلام جادووش حافظ می شود که یکسره مظروف را به دست فراموشی می سپارد و درنتیجه ، برای اثبات زیبایی فوق العاده این جعبه سحر آمیز و با تاویل محتویاتش صرفاً به اسطوره های پیچیده و در هم تبیید ، در کل ، اشعار حافظ را همچون « شئی فی نفسه » که مفهوم مهمی در فلسفه کانت است ، غیر قابل شناخت اعلام می کند . و این سرنوشت کانتی نیز ، نتیجه محتوم روح ساختار گرایانه این نظر گاه است . اما آنچه عجیب است این است که این نظرگاه ، حتی یکبار به صرافت نمی افتاد که تاثیر حافظ را بر دوران های پسین نیز با همین روش تاریخ گرایی در طول ، مورد توجه قرار دهد . یعنی حتی یکبار بدین موضوع نمی پردازد که مسایل و دشواری های عصر حافظ ، شاید به نحوی همچنان ادامه دار مانده که می تواند توده مردم را هنوز برانگیزد ، ورن ، عوام چگونه به قالب فوق العاده زیبای شعر او توجه می توانستند داشت ؟ در عین اینکه ، آنان پیام خود را از شعر حافظ دریافت کرده و با آن رابطه برقرار می کنند . آیا این خود نشان نمی دهد که بر خلاف این نظر گاه ، اشعار حافظ شناختنی و ملموس خاطر مردم هست ؟ و گرنه ، حافظ به صرف قالب فوق العاده زیبا و آهنگ های خوش چگونه میتوانست در دل و جان آنها اثری چنین عمیق و پایدار بگذارد ؟ بدین سان ، بر تارک این جعبه سحر آمیز شکافی وجود دارد که روش تاریخ گرایی در طول ، نمی تواند آن را از دیده ها پنهان کند . حقیقت آن است که این عصر کاریکاتوری – ولو هم این تعبیر را که بیشتر مفهومی کنایی است تا واقعی<sup>(۱)</sup> ، برای عصر حافظ قبول داشته باشیم – یک کاریکاتور است نه عصر واقعی . و این ، خود ، یعنی تفاوت ، یعنی تغییر ، یعنی هوای دیگر .

با این همه ، در تحلیل نهایی ، حافظ قهراً استمرار عصر کلاسیکی است که نهایتاً او نمیتوانسته از شعاع تاثیر آن بیرون باشد . ولی ، اگر او نه عارفی مثل مولوی است که غرقه عشق ماورایی است و نه غزلسرایی مثل سعدی که در غزلیاتش مست از غنای طبیعت و

زیبایی جسم انسانی است ، و اگر نه مثل خیام است با عقاید مخصوص که ابدأ به عرشیه و لوحیه کاری ندارد و بالاخره ، اگر نه مثل تعدادی از شاعران مهم است که حافظ گهگاه از آنها اقتباس هایی هم داشته چنانکه از عطار بزرگ ، راستی را اگر حافظ مشخصاً مثل آنها نیست ( چنان که انتقاد های بسیار صریح و جسورانه او را بر جامعه ریا کار و زهد ریا چندان نمیتوان در دیگران سراغ گرفت ) ، در این صورت ، دیوان او ، حتی اگر فقط ترکیبی بسیار سازمند از عقاید متضاد گذشتگان باشد ، ترکیبی است تازه و مخصوص ، چونکه هیچ یک از پیشینیان ، مرکبی چنین نبودند ؛ و چون حافظ با عصر خود در آمیخت و به رویداد ها و پدیده های سیاسی ، مذهبی و جهان بینی عصر خود ( که عصر ذلیلی بود ) ، توجه عمیقی کرد و آنها را در پرتو زرین فرهنگ بشر دوستانه ایرانی ، به هنری ترین وجهی تجسم بخشید ، این ها نشان می دهند که شعر حافظ ، عمیقاً رنگ و بوی مخصوص عصر خود را دارد و حافظ به ویژه فرزند زمانش است . و اینجاست که وجه خاص حافظ اهمیت مخصوص می یابد . معنی این حرف آن است که از لحاظ روش شناختی ، حافظ را با روش تاریخ گرایی در طول ، نبایستی بررسی کرد . زیرا این روش بخصوص بررسی های تطبیقی ، چون ویژگی های حافظ را که به او فردیت می بخشنند و هویتی مستقل و خاص ، در "عام" تحلیل می برد ، آنها را از تشخض شان می اندازد ؛ در حالی که چون عام در خاص وجود دارد ، حافظ را نیز به عنوان اندیشه ورزی که فرزند زمانش بود بایستی در موقعیت ویژه تاریخی سیاسی و مذهبی عصر خودش مورد مذاقه و پژوهش قرار داد و باید این روش را دنبال بکنیم . به ویژه آن که شعر های حافظ \_ با شک کردن رندانه او به هستی و قدر و با انتقاد های کوبنده هنری اش از جامعه ریا کار و زهد ریا \_ اغلب فکر و خیال خواننده را از لطافت یک صحبتگاه بهاری به دریای آشفته ای می برد که ناگهان تب و تاب به جانش می اندازد ، هم چنان که حافظ ، خود نیز ، از بیم زاهدان ریایی و حاکم بی مروت ، آگاهانه ، چرخشی به فکر و نرمشی به زبان می دهد تا به اقتضای حال بتواند گریخت . با اینهمه ، حافظ چون به عصری متعلق است که در آن ، مناسبات حاکم ، حاوی هیچ معنایی از زندگی نیست ولی افق روشی هم در مقابل شاعر وجود ندارد ، به گذشته ها نظر می کند . لیکن ، این نیز راست است که از گذشته ها ، حافظ آن عناصر بسیاری را که هنوز در ذهن و ضمیر توده مردم نقش ویژه و تسلی بخش داشتنند آمیزه جان خود کرد . این عناصر ، مایه های فکری \_ روحی شاعر و نقطه اتكاء او در مقابله با مناسبات پوشیده حاکم و جامعه ریا کار آن عصر بودند .

ولی تاکید می کنم ، توقف حافظ پژوهی در محدوده اسطوره ها و یادکردهای شفابخشی که مرهمی بر روح ایرانی باشد و شگفت آن که این روح هم مبهمن و دسترس ناپذیر وانمود شود ،

نه تنها حافظا را تبیین نمی کند ، بلکه نهایتا او را به مرده ای بدل می کند که به درد ورد و تعویذ می خورد ولی با افسون موسیقی سحر آسا و کلام جادووشی که حالت اثیری و تاثیر جادوئی حافظ را در ضمیر ناخود آگاه جمعی ملت ، قوام داده و رشته می کشد مثل کلام مقدس ، اما سیالیت حافظ ، پوسته همه این تحلیل ها را می شکند و از آن بیرون می جهد ، انتقادهای کوبنده وهنری حافظ از جامعه ریاکار و زهد ریا و شک او در بنیان های ایمان آن عصر - به رغم طرز فکر نهایتا کلاسیک شاعر خروش او را گویی به ناقوس مرگ قرون وسطا بدل کرده است . ناقوس مرگی که ، اگر در گوش عوام ، در « پس نرمه » ای اسطوره های تسلی بخش مذهبی و قومی ، نعمه رهائی ( از دشواری ها و مشکلات ) است ، در گوش خواص ، آهنگ تازه زندگی است .

در حقیقت ، شکاکیت رندانه حافظ و ... ، شکافی در باروی ایمان قرون وسطا ( که عصر حافظ نمونه انحطاط کامل آن بود ) ، ایجاد کرد که پژواک روزن شدن آن در سراسر دیوان ، صدای حافظ را به آهنگ تازه زندگی بدل کرده است . تمام راز شکفتگی و تازگی حافظ در همین است . و گرنه او هرگز نمی توانست در دنبال زمان ، این چنین با سر زندگی ، نبض گرم عوام و خواص را در رگ خود بتپید . با این همه ، اگر این آهنگ تازه ، نسیم فرجبخش و شادی افزایش ، هنوز نتوانسته عیسی دمی در کالبد نیمه جان وطن بدمد ، این دیگر تقصیرش بر گردن حافظ نیست .

---

۱ - مراد آن است که یک کاریکاتور فاقد خصوصیات ویژه و ممتاز اصل خود می باشد . با اینهمه ، این تعبیر را نمی توان جانشین یک تحلیل تاریخی کرد . مارکس نیز در مقایسه لویی بنا پارت و سلطنت او با ناپلئون بناپارت تعبیر کاریکاتور را درباره او بکار برد . ولی ، همو کتاب بسیار مهم نوشته در تحلیل تاریخی اوضاع و احوالی که به کودتای لویی بناپارت ( ناپلئون سوم ) و سلطنت او میدان دادند . بدین سان ، عصر حافظ نیز که فاقد خصوصیات ویژه و ممتاز عصر کلاسیک ایران ، یعنی فقط نمونه انحطاط کامل آن بود ، تحلیل تاریخی خودش را می خواهد .

## ( آب در اسطوره و آیین )

مسعود عدنانی

در آمد :

آب به دلیل خویشکاری خویش خاستگاه هستی است . در پندار های کهن آب ماده خام آفرینش بود و بدین دلیل پدیده ای قدسی محسوب می شد ؛ و پیرامون آن اسطوره های بسیار ولادت یافت که هر یک بر بخشی از خویشکاری آب دلالت می کند .

در آیین های راز آموزی ، مناسک تشرف و آیین های تطهیر ، آب حضوری درخشان و مستمر دارد . هستی بخشی آب ، خویشکاری عده آن است و این خویشکاری به نحوی نمایان در ادیان و هم پندارهای کهن آشکار است .

### بخش اول : تبیین اسطوره آب

بنابر باورهایی سخت کهن ، پیش از آفرینش همه چیز در هم ریخته و بی نظمی و تیرگی بر شرایط پیش هستی حاکم بود . بدون شک بی شکلی آب و تیرگی اعماقش آن آشتفتگی آغازین پیش از آفرینش را در ذهن اسطوره آفرین انسان کهن تداعی می کرد . بنابراین ، این اعتقاد وجود داشت که پیش از آفرینش ، آب بود و هستی از آب ، این ماده خام آفرینش ، پدید آمد . بر اساس این پندار ، آب در بردارنده همه اشکال نامتعین و بالقوه حیات و محل اتکای هستی محسوب می شد .

در اسلام : قرآن کریم اساس حیات را بر آب می نهد ( والله خلق کل دابه من الماء ) <sup>۱</sup> ابوالفضل میبدی در تفسیر این آیه از قول حمزه و کسانی ، نقل می کند : قیل یرید به جمیع المخلوقات . و اصل ، جمیع الخلق من الماء . <sup>۲</sup> و در آیه ای دیگر آمده : ( و جعلنا من الماء کل شیء حی ) <sup>۳</sup> و باز میبدی در تفسیر این آیه خبری از ابو هریره نقل می کند که او از پیامبر (ص) پرسید : مم خلق الله خلق ؟ فقال عليه السلام ، من الماء . والمعنى ، يعيش كل شيء بالماء و فيه اضمار تقديره ، وجعلنا الماء حيواه كل شيء . <sup>۴</sup> در خطبه اول نهج البلاغه ، در باب آفرینش آمده : در آغاز فقط تهیگی بود . آن گاه خداوند آب را پدید آورد - از توصیف موجناکی این آب بر می آید که اقیانوسی بیکران بود - آن گاه باد های وزنده را پدید آورد که از هر سو بر این دریای آغازین می وزید و خیزابه های سترگ بر می انگیخت . در آن آشوب و همهمه اول الزمان از خیزابه ها، کفى یا بخاری برخاست و خداوندان آن ، آسمان را پدید آورد . این مفهوم در خطبه های ۹۱ ، ۱۶۰ و ۲۱۱ نیز تکرار می شود . مسعودی در مروج الذهب در بیان آغاز کار خلقت ، خبری از ابن عباس می آورد که بر اساس آن نخستین چیزی که خداوند

آفرید آب بود و عرش او نیز بر آب بود . از آب بخاری پدید آورد و آن را آسمان نامید . آن گاه آب را بخشکانید و آن را زمین کرد.<sup>۵</sup>

ابوالفتح رازی در تفسیر آیه ۷ سوره هود ( و کان عرشه علی الماء ) می نویسد : و عرش او بر آب بود ، پیش از آن که آسمان و زمین را بیافریند . و هم او از حمزه نقل می کند که خداوند عرش را آفرید و عرش بر آب چون کشته شناور شد .<sup>۶</sup>

در تورات : در باب تکوین آمده : تاریکی بسطح لجه بود و روح خدا بر سطح آب ها حرکت کرد . و خدا گفت :

آب هایی که زیر آسمان اند در یک جا جمع شوند تا خشکی نمایان شود و چنین شد . پس خدا ، خشکی را زمین خواند .<sup>۷</sup> لجه یا ژرفا ، برگردان واژه عبری Tehom است که به معنی آب های زیر زمینی است و با واژه بابلی Tiamat به معنای هیولای ازلی آب یا اقیانوس آغازین مرتبط است .<sup>۸</sup>

در هند : در کیهان شناسی هند ، پراکریتی ( Prakriti ) ماده اصلی تکوین است . اصل مادینه آفرینش است که همه اشکال و صور از آن پدید آمده و پس از اضمحلال به آن باز می گردد . در بهگود گیتا ( سرود خدایان ) آمده : بدان که اشکال و صور از پراکریتی پدید آمده اند .<sup>۹</sup> در سرود چهاردهم همین کتاب ، کریشنا ( تجلی هشتم ویشنو ، خدای هندو ) می گوید : پراکریتی زهدان من است که تخمه همه موجودات را در آن می نهم و زایش همه موجودات از آن است . و هر صورتی که در هر زهدانی پدید آید از پراکریتی است . در مکتب فلسفی سانگکهیه ، آفرینش از دگرگونی و گسترش پراکریتی پدید می آید و اضمحلال هستی بازگشت آن به حالت اولیه پراکریتی است .<sup>۱۰</sup>

با توصیفی که از پراکریتی می شود ، عنصری مادینه ، بی شکل و اساس هستی ، و از منظر دیگر اسطوره های آفرینش هندی ، اصل مادینه حیات و ماده خام آفرینش ، پراکریتی ، همان آب است .<sup>۱۱</sup>

در افسانه آفرینش هندی ، ذات مطلق یا برهمن ، پس از تمايل به آفرینش ، نخست آب را پدید آورد و تخم خویش را در آن نهاد که به صورت تخمی زرین در آمد و برهمان که نیای موجودات است از آن تخم ولادت یافت .<sup>۱۲</sup> در سرودی در ریگ ودا به آبهای آغازین اشاره می شود و این که هسته عالم به روی آب می غلتید و از این هسته ( Prajapati ) ولادت یافت که نمونه اصلی انسان است .<sup>۱۳</sup> در اسطوره ای دیگر در رساله های براهمانا ، مانو ( Manu ) آورنده شریعت این دوره جهانی ، در آغاز آب را آفرید و روی آن دانه ای افشارند که به صورت تخم زرین در آمد و مانو ، به صورت برهمن در آن ظاهر شد .<sup>۱۴</sup> همچنین در

(بهگود پوران) آمده که پیش از آفرینش آب بود و بعد باد پیدا شد : از ورش باد حبابی پدیدار گشت که بعد به شکل تخمی در آمد و از آن ، مظهر کل یا برهمن ظهور کرد و از نافش نیلوفری رویید که از میان آن برهمما ولادت یافت و به آفرینش پرداخت .<sup>۱۵</sup> در اسطوره ای همانند ، نارایانا ، خاستگاه و پدید آورنده موجودات است که دیر زمانی در آبهای آغازین شناور بود .<sup>۱۶</sup> Nara هم به معنای انسان نخستین است، هم برهمای خالق ، هم ویشنو خدای بزرگ هند ، هم پرجاپتی و هم به معنای آب .<sup>۱۷</sup>

در پیوند با این معنای اخیر ، در تیتریه آرنیک (بخشی از ادبیات مقدس پوران) که در توصیف پرجاپتی سروده شده چنین آمده است : این همان است ، حقیقت است ، برهمن است ، ... به صورت موج بی حد و مرز ، همان است که درون جرثومه اول از همه متولد شد . این همان است که متولد می شود و پخش می گردد .<sup>۱۸</sup>

از آن چه گذشت یک نتیجه حاصل می گردد ؟ در کیهان شناسی هند ، آب ، بن مایه حیات و خاستگاه هستی است . در سرود ۱۲۹ از ماندلای دهم ریگ ودا ، شرایط پیش هستی بدین گونه توصیف می شود : در آن هنگام نه نیستی بود نه هستی ، در آن هنگام نه مرگ بود نه حیات جاوید و نه نشانهای از شب و روز .

در آغاز تاریکی در تاریکی نهفته بود ، هیچ علامت مشخصی نبود ، همه جا آب بود .<sup>۱۹</sup> در ادبیات زرتشتی ، در اوستا به آب مادر خطاب می شود . در یستا ، هات ۳۸ ، بند ۵ آمده : ای آبهای بارور ، شما را به یاری همی خوانیم ، شما را که همچون مادرید . شما را ای مادران زنده .

در بندeshen ، در بخش آفرینش مادی چنین آمده : هرمزد از آب زمین و همه هستی را آفرید .<sup>۲۰</sup> در تفکر زروانی نیز اصل مادینه ، آب و تاریکی است . بنا بر گفته زنر : قطعاً در پندار یکی از فرقه های زروانی ، آب - تیرگی ، ماده خام آفرینش بود . هم او از دینکرت نقل می کند که همه مخلوقات از آب و آتش پدید آمده اند و آب اصل مادینه است .<sup>۲۱</sup>

در مصر . در نخستین فرآیند آفرینش ، ابتدا ، اтом ( Atum ) از آبهای آشفته آغازین Noun سر بر آورد . نون همان کائوس است که همه امکانات بالقوه هستی را در درون خود نهان داشته بود . اтом یا ( Tem ) از این آبهای آغازین ولادت یافت ، جهان خدا نام گرفت و آفریننده شد .<sup>۲۲</sup>

در بابل ، براساس افسانه آفرینش بابلی ، در آغاز فقط آشتفتگی بود . بی نظمی و هرج و مرج بر همه جا حاکم بود . Tiamat یا آبهای تلخ آغازین ، همان کائوس یا غول - اقیانوس نخستین ، هستی را در بطن خود نهان کرده بود . مردوخ ، خدای بزرگ ، بر او تاخت تا هستی

را بالفعل کند . در منظومه آفرینش بابلی انومالیش ( Enuma-Elis ) آمده : هنگامی که نه آسمان بود نه زمین ، نه بلندا نه ژرف ، نه نام ، هنگام که Apsu ( غول ، خدای آب شیرین ) تنها بود و تیامت ، آن گاه از اپسو و تیامت ایزدان آفریده شدند . و بعد مردوخ و تیامت به هم تاختند . مردوخ فریاد کشید : چرا فراز می آیی ای مادر همه ! .<sup>۲۳</sup> و با رزم افزار خویش شکم تیامت را درید و از اندام‌های دریده او هستی را پدید آورد . در واقع مردوخ امکانات بالقوه و محبوس هستی پنهان در درون آب را ، بالفعل و آزاد ساخت .

در سومر ، آب را با پیدایش هستی مرتبط می دانستند . به گمان آنان ( E . A ) خدای بزرگ و خدای آفریننده انسان بود . در زبان سومری ( آ ) به معنی آب است و در عین حال بر مفاهیمی چون نطفه ، تولید کننده ، منی و بارگیری هم دلالت می کند .<sup>۲۴</sup>

در حماسه کهن سومری گیل گمشن ، آآ ، خدای لجه های ژرف یا خدای خردمند ژرفها ، نام داشت و همچنین در این زبان واژه بورو ( Buru ) به معنی رودخانه و هم اندام زایش بود .

در زبان بابلی نیز واژه PU بر معانی منشاء ، اندام زایش و رودخانه دلالت می کرد .<sup>۲۵</sup> در فرهنگ‌های دیگر . بنابر گفته الیاده ، در پندارهای کهن ، رودخانه به اندام زایش زمین – مادر همانند شده است .<sup>۲۶</sup>

هم او می افزاید که سرخپوستان Zuni می‌پندارند که در آغاز آدمیان در ژرفترین زهدان زمین می زیستند و بعد از راه یک چشممه یا دریا به سطح زمین آمدند .<sup>۲۷</sup>

بر اساس اسطوره های پولینزیایی ، در آغاز فقط آبهای ازلى بود ، غوطه ور در تیرگی کیهانی . آن گاه خداوند یو ( Yo ) خواست که آبها از هم جدا شوند تا آسمان و زمین پدید آیند .<sup>۲۸</sup>

در اسطوره های ( اربوس ) یونانی ، ymir یا Aurgelmir اقوام شمالی و ژرمنها ، ( ایزانگی ) و ( ایزانامی ) ژاپنی و نیز Orishanla آفریقایی ، نظیر چنین درونمایه هایی را می یابیم .<sup>۲۹</sup>

## بخش دوم : خویشکاری آب

۲/۱ - هستی بخشی ، هستی بخشی ، خویشکاری آب است . هستی از آب آغاز می شود و همه امکانات بالقوه هستی درون آب نهفته است .

از بررسی اساطیر و باور های کهن پیرامون آب ، آشکار می گردد که آب با مفاهیمی چون اندام زایش ، نطفه ، تولید کننده ، منشاء ، مادر ، تجدید کننده دوشیزگی و جوانی ، تطهیر و نوزایی برابر است . در واقع آب مترادف با همه امکانات حیات است .

در جوامع ( مادر سالار ) به وجود الهه گانی باور داشتند که معمولاً ایزد بانوان آب و باروری اند . هر چند در دوره پدر سالاری از اهمیت والای آن ایزد بانوان کمی کاسته شد ، اما خویشکاری آنان ، یعنی ، هستی بخشی ، با کسب عنوان همسری خدای خالق همچنان ادامه یافت .  
در عیلام ، Pinikir الهه باروری و همسر Humban ، خدای بزرگ عیلام است و در بابل ، ایشتار در نقش همسر آشور ، خدای بزرگ ، ظاهر می شود .<sup>۳۰</sup>

در ودایا ، ورونانی همسر Varuna و در اوستا ، اهورانیس ، همسر اهوره در واقع همان آبند .<sup>۳۱</sup>

در ایران ، سر چشمہ باروری ، ایزد بانو آناهیتا ( اردوی یا اردوی = بالنده و فزاینده + سور = نیرومند + آناهیتا = پاک و بی آلایش ، به معنی آب نیرومند بی آلایش ) سر چشمہ همه آب‌های زمین است .<sup>۳۲</sup>

در همه پرستشگاه‌های آناهیتا ، چاه ، برکه ، چشمہ یا جوی آب دیده می شود . آناهیتا چون هستی از او می جوشد ، یک مادر - خداست . او ایزد بانوی آب ، باران ، فراوانی ، برکت ، باروری ، عشق ، مادری ، زایش و پیروزی است .

در کرده ۱ ، بند ۲ ، آبان یشت آمده : اوست که تخمه همه مردان را پاک کند و زهدان همه زنان را برای زایش بپالاید . همتایان او ، آفرودیت در یونان و سرسوتی ( Sarasvati ) در هند نیز ایزد بانوی آبند . در اساطیر هندو ، سرسوتی ، همسر برهما است و بدین دلیل قادر است تا هر چه را که برهما به آن می اندیشد ، هستی بخشد .<sup>۳۳</sup> در ریگ ودا از سرسوتی به عنوان یکی از مقدس‌ترین رودهای هند یاد شده است . او از همه آب‌ها بزرگتر و بخشندۀ ثروت و بیمرگی است و در امر زایش دخالت دارد . به نظر بوسی ، سرسوتی در ایران ، هراهوتوی ، شده و بعد تبدیل به ( اردوی سور ) گشته است .<sup>۳۴</sup> دوشن گیمن و بنویست هم آناهیتا را مشابه ایزد بانوی باروری بابلی ( Nanai ) می دانند .<sup>۳۵</sup>

بویس نیز می نویسد که در ایران Nanai و ایشتار را با آناهیتا یکی می دانستند .<sup>۳۶</sup> و می افزایید که آناهیتا تجسم و مظهر خود رود است . در کرده ۳۰ ، بند ۱۳۳ ، آبان یشت ، آمده : به آب‌های نیک مزدا آفریده و به آناهیتای اشون ( پیرو راستی ) درود می فرستیم . و در کرده ۲۳ ، بند ۱۰۲ همین یشت ، آناهیتا بدین گونه توصیف می شود : آناهیتا از بلندای هزار بالای آدمی فرو می ریزد و باز در آبان یشت ، کرده ۱ ، بند ۳ ، آمده که آناهیتا از بلندای کوه هگر به دریای اساطیری فراخکرت فرو می ریزد . در واقع آناهیتا تجسم ایزدی رود یا آب در پندار ایرانیان کهنه است . از آن چه گفته شد بر می آید که ایزد بانوان روزگار کهنه ، گرچه در دوره

های بعد با کسب عنوان همسر ، در مقامی پایین تر از خدای بزرگ قرار گرفتند ، اما همچنان زایش هستی به آنان وابسته است .

۲/۲ . نوسازی حیات ، از دیگر خویشکاری های آب است . در حمامه سومری گیل گمش ، از گیاهی سخن می رود که در اعماق آبها می روید و اثر آن نوسازی جوانی و پایداری آن است . و برای دست یافتن به آن باید در دریاها سفر کرد . اوت ناپیشتم ( Ut.napistim = زنده جاوید ) قهرمان توفان بزرگ به گیل گمش می گوید : بگذار تا رازی را بر تو آشکار کنم . بگذار تا تو را از اعجاز گیاهی پنهانی بیاگاهانم . آن گیاه در اعماق دور دست ، در ژرفای دریا می روید . اگر آن گیاه را به دست آری و از آن بخوری ، جوانی تو به تو باز خواهد آمد و در تو خواهد پایید .<sup>۳۷</sup> گیل گمش و قایقران او برای دست یافتن به گیاه نامیرایی که محل رویش آن در ژرفای دریاها است ، در دریا پیش راندند . در توصیف این گیاه ( اوت ناپیشتم ) می افزاید : در عمق اقیانوس آب ، بوته خاری است که نامش چنین است ، پیر از او نوجوان می شود .<sup>۳۸</sup>

نظیر چنین درونمایه ای را در اساطیر یونان نیز می یابیم که بر اساس آن ، ایزد بانوانی چون هرا ، آفروдیت و آتنه ، برای تجدید دوشیزگی خویش ، هر سال در آبهای معینی خود را می شویند .<sup>۳۹</sup> در اسطوره های یونانی آفرودیت را در روایتی ، برآمده از کف دریا می دانند و یکی از القاب آتنه ، پارتنوس ، به معنی باکره است .<sup>۴۰</sup>

دونمایه اساطیری چشمۀ نوش یا عین الحیات و افسانه های پیرامون آن و اسکندر ، مضمونی است که با اندک تفاوت در ظاهر روایت اما با دونمایه ای همانند در ادبیات یونانی ، لاتینی ، عربانی و اسلامی دیده می شود و ناظر بر این مفهوم از خویشکاری آب است .<sup>۴۱</sup>

استوره های مربوط به روین تنی نیز همین دونمایه را در بر دارد و از آرزوی انسان کهن به جاودانگی و کسب نامیرایی از آب حکایت می کند . در یونان ، اخیلوس = آشیل را در رودخانه استیکس و در ایران ، اسفندیار را در آبی مقدس می شویند تا رویینه گردند . جالب آن که بخشی از بدنشان که آب به آن جا نرسیده ، آسیب پذیر می ماند .

۲/۳ .

### رمز غوطه وری در آب یا گذر از آن :

گفتیم که آب به غیر از نماد زایایی ، نماد پیش از آفرینش و شرایط نامتعین مقدم بر هر شکل و صورتی است . در اساطیر پیش گفته ، آبهای آشفته آغازین ، مقدم بر آفرینش است . به نظر الیاده ، در اساطیر ، آب نماد هرج و مرج است و رفتن به درون آب ، یعنی وارد شدن به شرایط آشوب و تیرگی پیش از آفرینش .<sup>۴۲</sup> غوطه وری در آب رمز بازگشت به حالت نامتعینی و برابر

با انحلال هر شکل و صورتی است . در آب همه چیز منحل می‌گردد و هیچ نقش ، تاریخ یا واقعه‌ای که پیش از غوطه‌وری وجود داشت ، باقی نمی‌ماند . بنابراین غوطه‌وری در آب برابر است با سیر قهقهایی به شرایط آشوب ازلى و بی‌شكلی آغازین . غوطه‌وری در آب ، رمز اضمحلال و بیرون آمدن از آب ، نماد طهارت و هم نوزایی است .

به نظر دلاشو ، آب باران ( که زمین در آن غوطه‌ور می‌شود ) پاک کننده طبیعت و موجب نوزایی آن و نماد رستاخیز است . و درباره مفهوم نمادین غوطه‌وری در آب می‌نویسد : در آینه‌ای راز آموزی ، بیرون آمدن از آب را بی‌مرگ و جاوید نامند و مفهوم آن ولادت در عرصه ابدیت و جاودانگی است .<sup>۴۳</sup>

اساطیری با این درونمایه به انگاره بازگشت به اصل و رجعت به زهدان مام هستی مرتبط است . در پندارهای کهن ، حیات قابل ترمیم و بازسازی نبود بلکه باید نوسازی و تجدید می‌شد . بنابراین رجعت به زهدان ، بازگشتی است به حالت درهم ریختگی و تیرگی آغازین . برگشت به هاویه نخستین . رجعت به زهدان به منظور زدون پلیدی و بیماری و ولادت دوباره است . یعنی پس رفت به آشتفتگی آغازین و بعد هستی مجدد . اما با کیفیت جدیدی از وجود . به گمان نگارنده ، روایت توفان بزرگ را نیز از این منظر می‌توان نگریست .

### توفان بزرگ

در قرآن کریم در بیان داستان نوح (ع) به توفان بزرگ اشاره می‌شود .<sup>۴۴</sup> در کتاب مقدس نیز ، در سفر تکوین فصل ۶ الی ۸ ، از این واقعه یاد شده است . روایت توفان عالمگیر ، نه در ادیان و اساطیر سامی که در فرهنگ‌های دیگر هم تکرار شده و مبین گسترش جهانی این رویداد عظیم است .

در الواح گلی بابلی ، واقعه توفان به خط آکادی شرح داده شده و چگونگی ساخت کشته ، به قیر انودون آن و ... در این نوشته ها آمده است . بر اساس این روایت : چندان که نخستین سپیده صبح بر دمید ، ابری سیاه بر افق برآمد ، ... یک روز سراسر باد و توفان وزید و دم به دم شتاب گرفت . کوهها در آب غرق شدند و آبها مردمان را در میان گرفتند .<sup>۴۵</sup> در حمامه گیل گمش ، خشم خدایان به صورت توفانی بزرگ بزمین فروبارید تا پلیدی‌ها را از آن بشوید . در همه این روایات خداوند یا یکی از خدایان ، فردی برگزیده را از وقوع توفان می‌آگاهاند . اوست ناپیشتهیم ( قهرمان توفان = نوح سومری ) می‌گوید : کشته را ساختم و نطفه همه جانوران را به کشته بردم .<sup>۴۶</sup>

الواح گلی کلدانی حاکی از آن است که ( Xisuthros ) کشته ای ساخت ، در آن نشست و بر توفان شناور گشت .<sup>۴۷</sup> بر اساس آموزه های کلدانی ، جهان سرمدی است اما به طور

ادواری در پایان هر سال بزرگ ( سال کیهانی ) نابود شده و دوباره احیاء می شود ؛ و این نابودی و احیاء به وسیله توفان واقع می شود .<sup>۴۸</sup>

در اساطیر یونانی Deucalion صندوقی ساخت و با همسرش پیرا ، در آن نشست و در توفانی که ( زئوس ) پدید آورده بود شناور ماند .<sup>۴۹</sup>

در اساطیر هند ، ویشنو ، مانو را از نزدیک شدن توفان با خبر ساخت . هنگام وقوع توفان ، مانو به کشتی نشست و تخم کلیه موجودات را همراه برداشت .<sup>۵۰</sup>

در مهابهاراته و پورانها ، باران سیل آسا و بی وقفه به مدت ۱۲ سال خواهد بارید و زمین را غرق خواهد کرد و همه چیز نابود خواهد شد اما ویشنو همه چیز را از نو آغاز خواهد کرد .<sup>۵۱</sup>

در کتاب مقدس ، ( تکوین ، فصل ۶ بند ۵ تا ۷ ) ، روایت می شود : خداوند دید که شرارت انسان در زمین بسیار است ... محزون شد ، ... و گفت انسان را از روی زمین محو سازم .

در میان سرخپستان آمریکا ، آیین های سالیانه تکرار و یاد آوری توفان برگزار می شد . در این آیین ها با فاجعه ای روبه رو می شویم که غیر از نیای افسانه ای همه نسل بشر را نابود کرد .<sup>۵۲</sup>

از قول ابو منذر بلخی نیز خبری خواندنی نقل می شود که براساس آن در سال ۲۵۰ هجری قمری ، قسمتی از کهن دژ ( سارویه ) در جی اصفهان ویران شد . در بخش ویران ، اتفاقی کشف شد که مرکز ابناشت کتاب های روزگار کهن بود . در آن نوشته ای یافتد که خبر از توفانی بزرگ می داد .<sup>۵۳</sup>

### رمز شناسی توفان

اعتقاد به توفان بزرگ و این که همه زمین را آب فرا می گیرد / اساسا باید ناظر برانگاره اساطیری بازگشت به دوران پیش آفرینش باشد . آب هر شکل و صورتی را در خود منحل می کند ، زمین فرتوت و آلوده از گناه و تباہی را در خود فرو می برد و همه چیز را می شوید . کیهان به شرایط پیش هستی باز می گردد و با فرو خوابیدن توفان کشتی نشستگان ، گویی خلقتی تازه اند که از آب ، زهدان هستی ، ولادت می یابند . آفرینشی دوباره صورت می گیرد و هستی نوزایی می شود .

توفان اشکال فرسوده را از میان می برد و از این جهت ویرانگر است . اما همواره حیاتی تازه و تاریخی نوین در پی دارد . این درونمایه در تمام اساطیر مربوط به توفان بزرگ تکرار می شود . به گمان نگارنده ، کشتی ، صندوق یا سبدی که نگاه دارنده هستی در آشوب توفان است به مثابه پوسته نطفه ای است که هستی بالقوه را در محیط تیره و در هم ریخته کائوس ، محبس آفرینش ، در درون خود می پروراند . با توجه به اسطوره های هندی پیش گفته ،<sup>۵۴</sup> کشتی همانند تخم زرینی است که بر آبهای آغازین شناور است و محتوی همه امکانات بالقوه

حیات است و بیرون آمدن از کشتی بعد از فرو خوابیدن توفان ، نماد ولادت موجود نخستین از زهدان هستی است . باز گردیم به ادامه بحث گذر از آب .

در ادبیات مزدیسنی ، درخت باز دارنده پیری و درمان بخش همگان ، ویشپویش یا ( گوکرن ) در میان دریای اساطیری فراخکرت روییده است و به روایت بندهشن ، وجود این درخت برای نوسازی جهان ( فرشکرد ) و جاودانگی بایسته است .<sup>۵۵</sup>

این مطلب بیان رمزی این نکته است که برای دست یافتن به ویشپویش یا نامیرایی باید از آب گذشت . رستاخیز اوستایی یا فرشکرد نیز نوسازی جهان است . تبدیل جهانی فرتوت به جهانی نامیرا و پیری ناپذیر . به گفته بویس ، فرشکرد همان رجعت به آغاز است تا حیات نوسازی شود و تکرار گردد .<sup>۵۶</sup> در فرشکرد ، جهان پیر و فرتوت دچار آشوب آخرالزمان خواهد شد . آتشی بزرگ و توفانی عالمگیر فرشکرد را به انجمان خواهند رسانید .<sup>۵۷</sup>

با تحلیل اساطیری این گونه در می‌یابیم که ورود به آب ، غوطه وری یا گذر از آن ( با اشکال متفاوت ) بازگشت به شرایط پیش آفرینش و پیوستن به ماده خام و آغازین هستی است . رجعت به شرایط نامتعین آغازین ، همراه با انحلال کامل اشکال است . و بعد از هر انحلالی ، به دلیل زیایی آب ، امکانات هستی دوباره شکل می‌گیرد و حیاتی دوباره ، منتها نوسازی شده و متفاوت با قبل از رجوع به اصل ، آغاز می‌گردد . نشانه ای از این تفکر را در آیین‌های تطهیر باز می‌یابیم .

### آیین‌های تطهیر

در مراسم آیینی تطهیر ، نه جسم که روح آدمی نیز از هرآلایشی پاک می‌گردد . تطهیر با آب به معنی سیر به عقب و بازگشت به بطن مادر هستی است . در مراسم آیینی ستایش میتره ، لازم بود تا نیایشگر با غسل روزانه ، خود را تطهیر کند .<sup>۵۸</sup>

در مهریشت ، کرده ۳۰ ، بند ۱۲۲ ، آمده : برای نیایش مهر باید دو شبانه روز تن خود را شست . در آیین مزدیسنی ، نوجوانانی که برای بار نخست سدره می‌پوشند یا کستی می‌بندند ، باید با غسل خود را تطهیر کنند تا ورود آنان به جامعه دینی با پاکی ظاهری و معنوی همراه باشد .<sup>۵۹</sup>

در آیین‌های تشرف ، مرگ رمزی و بعد ولادت در شرایط تازه حیات ( با تطهیر در آب ) درونمایه ای شایع است .

در آیین تعمید مسیحیت ، واژه تعمید ( Baptism ) به معنی فرو بردن در آب و گونه ای تغییر یافته از انگاره غوطه وری در آب به معنی مرگ رمزی است . تعمید از سویی انحلال و بی تعینی در کائوس و از سویی دیگر رستاخیز و حیات را نشان می‌دهد . هنگام غوطه ور

شدن در آب یا فرو بردن سر در آن ، یا ریختن آب بر جسم ، تعمید یابنده گویی در آب نخستین فرو می رود . پلیدی و فرتوتی در آن مضمحل می شود و بعد از انجام آئین ، انسانی جدید ولادت می یابد .

از منظری دیگر غسل به مثابه تکرار توفان بزرگ و قرار گرفتن در شرایط سیل عالمگیر است . تعمید یابنده با انجام عمل آئینی غسل ، توفان بزرگ را در خود تکرار می کند . او در مواجهه با آب غسل ، سیل کیهانی ، برگشت به هاویه ، گستگی صور عالم و نامتعینی را تجربه می کند . همه پلشتی های حیات مضمحل می گردد و بعد ، انسانی نوشده در عرصه حیاتی نوسازی شده و ظاهر ولادت می یابد .

به گمان نگارنده ، غسل در آئین های عبادی اسلام نیز ناظر بر همین معنی است . قرار گرفتن غسل کننده در همان شرایط اساطیری و رفتن به زهدان مام هستی ، برای زدودن پلیدی و نوشدن پاکی معنوی است . و از درون آب غسل ، انسانی ظاهر ولادت می یابد . اشکال گوناگون غسل تفاوتی با هم ندارند و نماد غوطه وری و پیوستن به ماده خام و آغازین حیاتند . به ویژه شکل ارتماسی آن تداعی کننده حبس آفرینش در بطن آشتفتگی آغازین است .

به نظر نمی رسد که هدف از غسل در اسلام ، فقط تطهیر ظاهر جسم باشد ، زیرا در غسل هایی که با نذر و تعهد بر معهد لازم می شود ، نیازی به تطهیر ظاهر جسم نیست . فرد بر عهده می گیرد که با برآورده شدن نیازش ، خود را در شرایط تازه ای از حیات قرار دهد . دوباره متولد شود تا انسانی دیگر ، متفاوت از آنچه بود ، شود . این کیفیت تازه از حیات ، با کنشی آئینی به دست می آید . با بازگشت به شرایط پیش هستی و انحلال همه آثار وجودی کهنه ، و باز ولادتی دیگر در حیاتی نوسازی شده ، با عمل آئینی غسل . هر نو مسلمانی نیز قبل از تشرف باید با عمل آئینی غسل ، مراسم راز ورزانه تشرف را به انجام برساند و خود را در شرایط تازه حیات قرار دهد .

شستن آئینی متوفی در اسلام با آب های سه گانه ، آیا در لایه های درونی تر و پنهانی خود نمی تواند رمز تولد تازه و مظهر آدمی در جاودانگی باشد ؟

آیا ریختن آب بر گور یا شستن آن نمی تواند در هزار توی پنهان خود ، امید انسان به دست یابی مجدد به حیات ظاهر در عرصه جاودانگی و نامیرایی باشد ؟

درونمایه اساطیری غوطه وری در آب و نوسازی حیات و ارتقاء موقعیت ، کم و بیش درباره بسیاری از پیامبران و بزرگان صادق است . آنان با ورود به آب و بیرون آمدن از آن به کیفیت تازه ای از حیات دست می یابند .

پیامبران و قهرمانان برای انجام آیین‌های تشرف و راز آموزی با مرگی رمزی به تیرگی آغازین باز می‌گردند و دوباره با حیات مجدد و رسیدن به بلوغ معنوی و فرزانگی، به هستی متكامل دست می‌یابند. رفتن به ژرفای چاه، اعماق غار و مهمنتر، رفتن به درون آب، رفتن به شرایط نخستین است.

موسی (ع)، اگر از آب گرفته می‌شود و نامش نیز بر این مفهوم دلالت می‌کند، رمز این نکته است که نطفه آسمانی او در زهدان هستی، در آب، پرورش یافته است. سبد موسی (ع)، مانند کشتی نوح، کشتی توفان بزرگ، پوسته محافظی است که در زهدان هستی با احتواه بر همه امکانات حیات شناور است.

این درونمایه منحصر به موسی (ع) نیست. سارگن شاه اکد در بین النهرين می‌گوید: مادرم مرا در سبدی از نی نهاد و آن را به قیر اندود و بر رود رها کرد.<sup>۶۰</sup>

در بخش بیستم بند هشن آمده: قباد نابرنای در صندوقی بود. او را به رود افکندند، زاب اورا بدید، بگرفت و فرزند یافته نام نهاد.<sup>۶۱</sup>

داراب از آب گرفته می‌شود، مریم عذرا نیز به هنگام غسل، عیسی (ع) را بار می‌گیرد. عیسی (ع) خود به وسیله یحیی (ع) تعمید می‌یابد و بعد از تعمید است که عیسی (ع) شناخته می‌گردد. به گفته کتاب مقدس: هنگامی که عیسی (ع) از آب بیرون آمد، آسمان باز شد و یحیی (ع) روح خدا را دید.<sup>۶۲</sup>

نطفه سوشیانس در ژرفای آب کیانسه به ایزد بانوی آب سپرده شده تا روزی برای نو سازی جهان از زهدان مادر هستی ولادت یابد.<sup>۶۳</sup>

فریدون بعد از عبور از رود اروند بر ضحاک چیره می‌گردد و شاه می‌شود. کیخسرو برای گریز از خشم افراسیاب و رسیدن به ایران و پادشاهی باید از جیحون بگذرد. و نجات موسی (ع) و قومش و رسیدن به سرزمین موعود با گذشتن از آب نیل ممکن می‌گردد و زرتشت برای همپرسگی با هرمزد، از آب دائمی می‌گذرد. بر اساس روایتی / زرتشت برای هاون کردن هوم، به کنار رود می‌رود. وارد آب می‌شود و وقتی بیرون می‌آید، بهمن امشاسبند را می‌بیند و بهمن اورا به دیدار هرمزد و امشاسبندان می‌برد.<sup>۶۴</sup>

در روایت توراتی و اسلامی یونس بنی (ع)، او به دنبال گناه نافرمانی یا ترک اولی، به آب می‌افتد. آن چه بر او می‌رود رمز این نکته است که با افتادن در آب آثار وجودی کهنه او که متكامل نیست با سیری قهقرایی به اصل رجعت می‌کند تا با گذراندن دوران آیینی تشرف، در آب راز آموخته و متفاوت با آنچه که در پیش بود، به بلوغ رسیده و به عرصه هستی باز گردد. ماهی بلعنده او نقشی همانند کشتی نوح (ع) یا صندوق موسی (ع) دارد. محافظ یونس

(ع) در آب‌های تیره است . در واقع یونس (ع) نیز سر گذشتی چون (اکسیسو تروس و دیوکالیون و ...) دارد .

گرچه شکم ماهی نیز تیرگی هاویه را تداعی می‌کند و مانند چاه یا غار ، در مراسم آینینی تشرف است ، اما ماهی خود رمز دریاست . زیرا هیچگاه از آن دور نیست . و محبوس ماندن در شکم ماهی ، همانند محبوس بودن هستی در مضيق آب‌های آشفته آغازین است . در روایات دینی ، جهان بر پشت ماهی نهاده شده است و این ، بدان معنی است که بنیان جهان از آب است و بر آب نهاده شده است .

روان کرد و گسترد گیتی بر آب زمشرق به مغرب مه و آفتاب

(بوستان . بیت ۳۳)

- 
- ۱- خداوند هر جنبده ای را از آب پدید آورده . سوره نور (۲۴) ، آیه ۴۵
  - ۲- کشف الاسرار ج ۶ ص ۵۵۶
  - ۳- و از آب هر چیزی را پدید آوردیم . سوره انبیاء و (۲۱) ، آیه ۳۰
  - ۴- کشف الاسرار ج ۶ ص ۲۳۱
  - ۵- مروج الذهب ج ۱ ص ۱۹
  - ۶- تفسیر ابوالفتوح رازی ج ۳ ص ۵۷ و نیز جهت اطلاعات بیشتر رج کشف الاسرار ج ۴ ص ۳۵۴
  - ۷- کتاب مقدس ، سفر تکوین ، باب ۱ بند های ۲ ، ۹ و ۱۰
  - ۸- اسطوره بازگشت جاودانه ص ۲۹
  - ۹- بهگود گیتا ، سرود ۱۳ ، (ص ۳۲)
  - ۱۰- هند در یک نگاه ص ۶۶۹
  - ۱۱- فرهنگ نمادها ج ۱ ص ۴ . مدخل آب
  - ۱۲- هند در یک نگاه ص ۳۹۷
  - ۱۳- ادیان و مکتب های فلسفی هند ج ۱ ص ۸۰ و ۷۹
  - ۱۴- همان ص ۲۷۷
  - ۱۵- هند در یک نگاه ص ۱۲۰
  - ۱۶- اساطیر هند ص ۴۳
  - ۱۷- هند در یک نگاه ص ۳۳۱
  - ۱۸- همان ۳۳۰-۳۲۴
  - ۱۹- همان ۱۱۳
  - ۲۰- بندشن ص ۳۹
  - ۲۱- زروان . معماهی زرتشتی گی ص ۱۲۰ و ۱۱۸

- ۲۲- اساطیر مصر ص ۵۵ و ۳۹
- ۲۳- بهشت و دوزخ در اساطیر بین النهرين ص ۱۴۴ و ۱۱۷
- ۲۴- رساله در تاریخ ادیان ص ۱۹
- ۲۵- اسطوره ، رویا ، راز ص ۱۷۵
- ۲۶- اسطوره ، رویا ، راز ص ۱۷۶
- ۲۷- همان ص ۱۶۲
- ۲۸- چشم انداز های اسطوره ص ۳۹ و اسطوره بازگشت جاودانه ص ۹۳
- ۲۹- اساطیر یونان و روم ص ۸۲ و ۴۹
- اسطوره بازگشت جاودانه (زیر نویس) ص ۳۴
- اساطیر ژاپن ص ۱۵
- اساطیر آفریقا ص ۲۵
- ۳۰- پژوهشی در اساطیر ایران ص ۳۹۵ و ۳۹۴
- ۳۱- تاریخ کیش زرتشت ج ۱ ص ۷۰
- ۳۲- شناخت اساطیر ایران ص ۳۸
- ۳۳- اساطیر هند ص ۱۶۰
- ۳۴- تاریخ کیش زرتشت ج ۱ ص ۹۰ و ج ۲ ص ۲۹۸
- ۳۵- دین ایران باستان ص ۲۲۹ و دین ایرانی بر پایه متن های یونانی ص ۵۶
- ۳۶- تاریخ کیش زرتشت ج ۱ ص ۴۸ و ۴۹
- ۳۷- گیل گمش ص ۱۰۲ و ۱۰۱
- ۳۸- همان ص ۳۶
- ۳۹- سایه های شکار شده ص ۱۷
- ۴۰- سیری در اساطیر یونان و روم ص ۳۹ و ۳۶
- ۴۱- نگاه کنید به سایه های شکار شده ص ۲۸۷ و بعد
- ۴۲- اسطوره ، رویا ، راز ص ۲۲۵
- ۴۳- زبان رمزی قصه های پریوار ص ۱۴۴
- ۴۴- قرآن کریم ، سوره یونس آیات ۷۱ الی ۷۴ و سوره هود ، آیات ۲۵ الی ۴۸
- ۴۵- شناخت اساطیر خاور نزدیک ص ۸۲
- ۴۶- گیل گمش
- ۴۷- اطلاعات ماهانه ص ۳۸
- ۴۸- اسطوره بازگشت جاودانه ص ۹۸
- ۴۹- اطلاعات ماهانه ص ۳۸
- ۵۰- نگاهی به هند و ۸۷ و ۸۸
- ۵۱- چشم انداز های اسطوره ص ۶۹

- ۵۲- اسطوه بازگشت جاودانه ص ۸۳ (حوالی، شماره ۳۸)
- ۵۳- کتاب ماه، ویژه نشر و نوشتار، ص ۷۷ ستون اول
- ۵۴- نگاه کنید به پی نوشه های شماره ۱۲ الی ۱۵ همین مقاله
- ۵۵- بندشن ص ۱۰۰
- ۵۶- تاریخ کیش زرتشت ج ۱ ص ۳۹۷
- ۵۷- اسطوره بازگشت جاودانه ص ۱۳۳ و ۱۳۲
- ۵۸- تاریخ کیش زرتشت ج ۱ ص ۲۳۲
- ۵۹- همان ص ۴۲
- ۶۰- جستاری چند در فرهنگ ایران ص ۱۲۵ (سارگن ۲۳۷۱ تا ۲۲۳۰ قبل از میلاد)
- ۶۱- بند هشن ص ۱۵۰
- ۶۲- متی باب ۳ بند ۱۶ و ۱۷
- ۶۳- فروردین یشت، کرده ۲۰، بند ۶۲
- ۶۴- اسطوره زندگی زرتشت ص ۸۳

## ( منابع و مأخذ )

- ۱- آموزگار ، زاله و تفضلی احمد : اسطوره زندگی زرتشت ، نشر چشمہ . نشر آویشن بابل چاپ سوم ، ۱۳۷۵ شمسی
- ۲- ابوالفتوح رازی : تفسیر روض الجنان و روح الجنان ، انتشارات کتابخانه آیت ا ... مرعشی نجفی ، ( دوره ۵ جلدی )
- ۳- الیاده ، میرچا : اسطوره بازگشت جاودانه ، ترجمه بهمن سرکارتی ، نشر قطره ، چاپ اول ، ۱۳۷۸ شمسی
- ۴- الیاده ، میرچا : رساله در تاریخ ادیان ، ترجمه جلال ستاری ، انتشارات سروش چاپ دوم . ۱۳۷۶ شمسی
- ۵- الیاده ، میرچا : اسطوره ، رویا ، راز ، ترجمه رویا منجم ، انتشارات فکر روز ، چاپ دوم ، ۱۳۷۵ شمسی
- ۶- الیاده ، میرچا : چشم اندازهای اسطوره ، ترجمه جلال ستاری ، انتشارات توسع . زمستان ۱۳۶۲ شمسی
- ۷- اوستا ، کهن ترین سرود های دینی ایرانیان : گزارش و پژوهش جلیل دوستخواه ، جلد های اول و دوم ، انتشارات مروارید ، چاپ سوم ، ۱۳۷۵ شمسی
- ۸- ایونس ، ورونیکا : اساطیر هند ، ترجمه باجلان فرخی ، انتشارات اساطیر ، چاپ اول ، ۱۳۷۳
- ۹- ایونس ورونیکا : اساطیر مصر . ترجمه باجلان فرخی . انتشارات اساطیر چاپ اول ۱۳۷۵
- ۱۰- بنونیست ، امیل : دین ایرانی بر پایه متن های یونانی ، ترجمه بهمن سرکارتی ، دانشگاه آذربایجان ( تبریز ) مهر ماه ۱۳۵۰ شمسی
- ۱۱- بویس ، مری : تاریخ کیش زرتشت ، ترجمه همایون صنعتی زته ، انتشارات توسع ، جلد اول ، چاپ دوم . ۱۳۷۶ شمسی و جلد دوم ، چاپ اول ، ۱۳۷۵ شمسی
- ۱۲- بهار ، مهرداد : پژوهشی در اساطیر ایران ( پاره نخست و دویم ) ویراسته کتابخانه مزادپور ، انتشارات آگاه ، چاپ اول ، ۱۳۷۵ شمسی
- ۱۳- بهار ، مهرداد : جستاری چند در فرهنگ ایران ، انتشارات فکر روز ، چاپ دوم ، ۱۳۷۴ شمسی
- ۱۴- بهگود گیتا ( سرود خدایان ) : ترجمه محمد علی موحد ، انتشارات خوارزمی چاپ دوم ، ۱۳۷۴ شمسی

- ۱۵- پاریندر ، جئوفری : اساطیر آفریقا ، ترجمه باجلان فرخی ، انتشارات اساطیر ، چاپ اول ، ۱۳۷۴ شمسی
- ۱۶- پوردادود . ابراهیم : یشت ها ، جلد دوم ، انتشارات اساطیر ، چاپ اول ، ۱۳۷۷ شمسی
- ۱۷- بیگوت ، ژولیت : اساطیر ژاپن ، ترجمه باجلان فرخی ، انتشارات اساطیر ، چاپ اول ، ۱۳۷۵ شمسی
- ۱۸- جلالی نائینی ، سید محمد رضا : هند در یک نگاه ، انتشارات شیرازه ، چاپ اول ، ۱۳۶۶ شمسی
- ۱۹- دلاشو ، م ، لوفلر : زبان رمزی قصه های پریوار ، ترجمه جلال ستاری ، انتشارات توسع چاپ اول ، ۱۳۶۶ شمسی
- ۲۰- دوشن گیمن : دین ایران باستان ، ترجمه رویا منجم ، انتشارات فکر روز ، چاپ اول ، ۱۳۷۵ شمسی
- ۲۱- زرنگار ، محمد ، توفان نوح ، ماهنامه اطلاعات ماهانه ، سال دوم ، شماره سوم خرداد ۱۳۲۸ شمسی
- ۲۲- زنر ، آر ، سی : زروان ( معماهی زرتشتی گری ) ، ترجمه تیمور قادری ، انتشارات فکر روز ، چاپ دوم ، ۱۳۷۵ شمسی
- ۲۳- ساندرز ، ن ، ک : بهشت و دوزخ در اساطیر بین النهرين ، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور ، انتشارات فکر روز ، چاپ اول ۱۳۷۳ شمسی
- ۲۴- سرکارتی . بهمن : سایه های شکارشده ، انتشارات قطره ، چاپ اول ، ۱۳۷۸ شمسی
- ۲۵- شایگان . داریوش : ادیان و مکتب های فلسفی هند ، جلد اول ، انتشارات امیر کبیر ، چاپ چهارم ، ۱۳۷۵ شمسی
- ۲۶- شوالیه . ژان و گربران . آلن : فرهنگ نمادها ، ترجمه و تحقیق سودابه فضایلی ، جلد اول ، انتشارات جیحون . چاپ اول ، ۱۳۷۸ شمسی
- ۲۷- فربنځ دادګی : بندھشن ، گزارش مهرداد بهار ، انتشارات توسع ، چاپ اول ۱۳۶۹ شمسی
- ۲۸- کتاب ماه : ( ماهنامه ) ، شماره ویژه نشر و نوشتار ، آذر ۱۳۷۸ شمسی
- ۲۹- کتاب مقدس ، عهد عتیق و عهد جدید : ترجمه فاضل خان همدانی ، ویلیام گلن . هنری مرتن انتشارات اساطیر ، چاپ اول ۱۳۸۰ شمسی
- ۳۰- گری . جان : شناخت اساطیر خاور نزدیک ، ترجمه باجلان فرخی ، انتشارات اساطیر چاپ اول ، ۱۳۷۸ شمسی

- ۳۱- گیل گمش . به نشر احمد شاملو . کتاب کیهان ، کتاب هفته ، شماره ۱۶ ، کیهان ، بهمن ۱۳۴۰ شمسی
- ۳۲- مسعودی . ابوالحسن ، مروج الذهب و معادن الجوهر ، ترجمه ابوالقاسم پاینده ، جلد اول ، بنگاه ترجمه و نشر کتاب ، چاپ دوم . ۱۳۵۶ شمسی
- ۳۳- مبیدی ، ابوالفضل رشیدالدین : کشف الاسرار وعده الابرار . به سعی و اهتمام علی اصغر حکمت ، ج ۶ ، چاپ ششم ، امیرکبیر ، ۱۳۷۶ شمسی
- ۳۴- همیلتون . ادیت : سیری در اساطیر یونان و روم ، ترجمه عبدالحسین شریفیان ، انتشارات اساطیر ، چاپ اول ، ۱۳۷۶ شمسی
- ۳۵- هینلز . جان ، شناخت اساطیر ایران ، ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی ، کتابسرای بابل - نشر چشمہ ، چاپ اول ، ۱۳۶۸

دو اوج، دو قله

علی عمومیان

وقتی از بی اعتباری و ناپایداری جهان ، و اینکه سرانجام هستی چیست ؟ و چرا انسان خلق شد ، چرا آمد ، از کجا آمد و به کجا می رود ؟ حرف زده می شود ، خواسته و ناخواسته ، حکیم عمر خیام نیشابوری با آن رباعیات پر طنطنه حیرتگار و کوبنده اش به ذهن می آید و به همراهش لسان الغیب حافظ با غزلیات شور انگیز عرفانی اش .

آورد به اضطرارم اول به وجود  
جز حیرتم از حیات چیزی نفزود  
رفتیم به اکراه و ندانیم چه بود  
زین آمدن و بودن و رفتن مقصود !  
و همین « چیستی ها » و « چراها » را حافظ هم دارد با موسیقی سحر انگیز کلام همیشه  
ماندگارش :

عیان نشد که چرا آدم، کجا بودم

## دریغ و درد که غافل زکار خویشتنم

البته عرفای راستین عموماً از قفس تن فریاد کردہ‌اند ، و از اینکه در این جهان ، تنها و سرگشته سر به دیوار هستی می کوبند نالیده اند و پیوسته آرزو دارند که هر چه زودتر این «قفس» شکسته و امکان پرواز و عروج به سوی معشوق حقیقی فراهم شود تا به جایگاه اصلی ، یعنی به همان جایی که آمده‌اند برگردند :

هر کسی کاو دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش  
و حافظ هم مثل هر شاعر عارفی در « تخته بند » تن آرام و قرار ندارد و آن را مانع از طواف  
عالی قدس و ملکوت اعلی می داند :

چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس  
اما خیام به گونه‌ای دیگر به هستی نگاه می‌کند، او در اعتقاد به جهان آخرت در شک است،  
فیلسوفی بدین و مادی است، می‌گوید: همه چیز همین است که مشاهده می‌شود گلشن  
قدس، عالم قیامت و پرواز به جایگاه اصلی معنایی ندارد:

افسوس که سرمایه ز کف بیرون شد  
در پای اجل بسی جگرها خون شد  
کس نامد از آن جهان که پرسم از وی  
کاحوال مسافران دنیا ، چون شد  
حافظ هم از غربت انسان حرف می زند و در حیرت این آمدن و رفتنها ، مضطرب است ، اما  
تلخ و بدین نیست او با نگاهی عارفانه ، از مسئولیت انسان دم می زند و افسوس می خورد که  
چرا غافل از کار خویشتن است و چرا پر و بال برای پرواز نمی گشاید ؟ ولی خیام به این یقین

رسید که اصولاً پروازی وجود ندارد ، پس از مرگ خبری نیست و وقتی مرگ به سراغ آمد  
«چو رفتی ، رفتی »

\*\*\*

بین زمان حافظ و خیام حدود سه سده فاصله است . اگر وفات خیام را ۵۱۷ یا ۵۱۸ ه ق و  
وفات حافظ را ۷۹۲ یا ۷۹۱ ه ق بگیریم ، نزدیک سیصد سال بین آنها زمان وجود دارد و اکثر  
عرفای بزرگ ما ، در همین دوران زندگی می کردند و دوره خیام اوج حرکت‌های صوفی گری  
و عرفانی بود ، که البته اکثراً آلوده به خرافات و ریا و تظاهر گردید . ابوالحسن علی ابن احمد  
بن سهل البوشنجی ( در گذشته به سال ۳۴۸ ه ق ) می گوید : « تصوف امروز نامی است بی  
حقیقت ، و پیش از این حقیقت بود بی نام . » \*

با این وصف عرفای بزرگ و معروفی وجود داشتند اعم از عارفان متعبد و اهل زهد و عبادت ،  
و عارفان عاشق و اهل جذبه و شور و سکر

البته همان‌طوری که اشاره شد ، تصوف در این زمان از مسیر اصلی حقیقت منحرف شده و به  
ابتدا گرایید و به تظاهر و ریا ، رو کرد . مولانا می فرماید :

جمله عالم زین سبب گمراه شد  
کم کسی ز ابدال حق آگاه شد  
همسری با انبیاء برداشتند  
اولیا، را همچو خود پنداشتند

و همین ابتدا و قشری گری باعث شد که پرشورترین و رازآمیز ترین عارف عاشق یعنی  
حسین بن منصور حلاج عاقبت جان بر سر عشق گذاشت<sup>۱</sup> و با حکم تکفیر زاهدان ریایی و  
صوفیان نیرنگ باز کافر شناخته شد و به دار اعدام عظمت بخشید . این خشک مغزی‌ها و کژ  
اندیشی‌های حقه بازانه در زمان خیام اوج و وسعت بیشتری گرفت و اتفاقاً شجاعت و صداقت  
خیام را از همین وضع باید دریافت که در آن اوضاع و احوال که هم تعصب خشک دینی و  
تنگ نظری متعبدانه در اوج قدرت بود و هم عرفان عاشقانه وسعت زیادی داشت خیام یک تنه  
در باورهای آنان با شک و انکار نگریست و با نگاهی اپیکوریستی و بدینانه آن رباعیات  
حیرتناک و ظنر آمیز را سرود و ظاهراً پرواپی از تکفیر و ایذا و آزار سجاده نشینان و  
صومعه‌داران نداشت و گاهی حتی آن‌ها را به محکمه می کشاند :

شیخی به زن فاحشه گفتا ، مستی  
هر لحظه به دام دگری پا بستی  
اما ، تو چنان که می نمایی ، هستی ؟!  
گفتا شیخا ! هر آن چه گویی هستی  
حافظ هم ، مثل خیام و حتی بیشتر از او تیغ تیز انتقاد و مبارزه را بر زاهدان ریا کار ، صوفیان  
متظاهر ازرق پوش ، محتسب ، واعظ پنهان کار و ... فرود می آورد .

\* مکتب حافظ-منوچهر مرتضوی

می خور که شیخ و واعظ و مفتی و محتسب چون نیک بنگری همه تزویر می کنند از طرفی گرچه حافظ نیز مانند خیام به گناه و عیش و شراب اشاره دارد و به آن گاهی رغبت نشان می دهد، ولی بر عکس خیام به عفو و رحمت پروردگار اطمینان دارد که در روز حساب و باز پسین، لغزش ها و گناهانش را خواهد بخشید:

سهو و خطای بنده گرش اعتبار نیست معنی عفو و رحمت آمرزگار چیست؟!  
اما خیام عقیده ای به آن جهان ندارد و می گوید، همه وعده هایی که واعظان و صوفیان از  
بهشت و نعمت هایی که در آن است می دهنند دامی بیش نیست و برای تحقیق مردم است و  
چون اعتقادی به آن جهان ندارد طبیعتاً به عفو و رحمت و بخشش نیز معتقد نیست، و قبول  
ندارد. او به خاطر فرار از شک و حیرت، و رهایی از غم به می پناه می برد و می گوید، دم  
غنیمت است، از امروز باید لذت برد و چون به آخرت و ثواب و عقاب چندان معتقد نیست،  
هیچ حرفی هم از رحمت پروردگار نمی زند:

یک همدم پخته جز می خام نماند!	اکنون که ز خوشدلی به جز نام نماند
امروز که در دست به جز جام نماند!	دست طرب از ساغر می باز مگیر

xxx

خیام موضوع هستی و آفرینش را با نگاه یک دانشمند کنچکاو بررسی می کند او با فلسفه و منطق به جنگ افکار متحجّر مذهبی و خرافات حاکم بر محیط خود می رود و با سؤال هایی که مطرح می کند ( که سؤال اکثر انسان ها در طی قرن های متتمادی است ) متشرعان زمان و صوفیان ظاهر ساز مردم فریب را زیر بمباران « چرا » های خود می گیرد . و آنها را با تمسخر و تحقیر می نگرد . گرچه متصوفینی مثل نجم الدین رازی در کتاب « مرصاد العباد » که تقریباً یک قرن بعد از وفات خیام نوشته شد ، شدیدترین پرخاش ها و ناسزاها را نثار خیام کر دند اما پاسخ قانون کننده ای به پرسش هایش ندادند :

دارنده چو ترکیب طبایع آراست  
گر زشت آمد این صور ، عیب کراست ؟  
حافظ ضمن اینکه پرسش های خیام را دارد ولی به انکار بر نمی خیزد او می گوید :  
زاهد خام که انکار می و جام کند  
پخته گردد چو نظر بر می خام اندازد  
خیام خودش به سئوالات طرح شده پاسخ نمی گوید بلکه فقط می گوید آنها بی که در لباس  
متولیان دین و تصوف ، خود را آگاه به کنه اسرار وجود می دانند در واقع دکان دو نبشی باز  
کرده اند که مردم را با خرافات بفرسند و خود را داننده رموز و اسرار معرفی می کنند تا وجا هت

معنوی بدست آورند و تعدادی مرید و مطبع برای خودشان بتراسند ، و این اعمال است که خیام را به فریاد و خروش وا دار می کند که :

جز راه قلندران میخانه مپوی جز باده و جز سماع و جز یار مجوى

بر کف قدح باده و بر دوش سبو می نوش کن ای نگار و بیهوده مگوی

خیام آزاده تر از آن است که خود را به چیزی که نمی داند و به حقیقت آن پی نبرده است  
متوجه شود و به آن معتقد شود. او هم مانند حافظ اعتقاد دارد که :

هیچکس به اسرار ازل پی نبرده و پای مدعیان کشف و کرامات در این وادی لنگ است البته حافظه به تندی و تیزی خیام حمله نمی کند و در مورد عرفا کمی لطیف تر حرف می زند اصولاً «حافظ یک نفر فیلسوف بدین نیست بلکه بیشتر عارفی بدین نسبت به فلسفه است یعنی در حقیقت خیام می گوید: که کس نگشود و نگشايد این معما را ، ولی حافظ معتقد است که کس نگشود و نگشايد به حکمت این معما را »

مشکل حکایتی است که تقریر می کند گویند رمز عشق مگویید و مشنوید

ما از بروون در شده مغدور صد فریب تا خود درون پرده چه تدبیر می کنند

خیام به جای پاسخ دادن به سئوالاتی که مطرح می‌سازد سعی می‌کند ، صورت مسئله را پاک کند ، یا حداقل این گونه نشان می‌دهد و می‌گوید : در ماوراء طبیعت هیچ خبری نیست ، هر چه هست همین است که می‌بینیم ، می‌آییم بدون آنکه خود بخواهیم و می‌رویم بدون آنکه خود بخواهیم پس. این چند روز فرصتی که میان آمدن و رفتن بدست آمد باید خود را به بی خیالی زد و دم را غنیمت دانست و با می‌خوردن ، همه غم‌ها و عقده‌های «ندانستن » را شست و از بین برد .

به طور خلاصه خیام سخنگوی بیم و امیدهای بشری است همان گونه که حافظ آواز خوان کوچه‌های عشق و شهود است. خیام دغدغه و اضطراب انسان را باز تاب می‌دهد منتها با بیانی تند و تحقیر آمیز.

چون حاصل آدمی درین جای دو در  
جز درد دل و دادن جان نیست دگر

خرم دل آنکه یک نفس زنده نبود و آسوده کسی که خود نزد از مادر !

اما حافظ پاسخ های «رندانه» ای برای آرامش انسان می دهد.

راهیست راه عشق که هیچش کناره نیست آنجا جز آنکه جان بسپارند چاره نیست

فرصت شمر طریقه رندی که این نشان چون راه گنج بر همه کس آشکاره نیست

شکی نیست که خیام هم می‌دانست پرده‌ای بین این جهان و جهان دیگر کشیده شده و پشت آن پرده هم خبرهایی است، اما آنچه او را رنج می‌داد اینکه بداند در آن سوی پرده چه خبر

است؟ آن راز سر به مهر چیست؟ و چون این موضوع برایش مجهول و کشف ناشده ماند باعث شد که به تردید افتاد و کم کم از مرز شک به دایره انکار برسد و نتیجه بگیرد که شاید هیچ خبری نیست و این هیاهوی بسیار برای هیچ است چرا که او با ابزار فلسفه، علوم، ریاضی و سنجه عقل، برای کشف این اسرار رفت ولی چون هیچ نیافت به ناچار خود را راضی کرد که از این تلاش بی نتیجه دست بر دارد و این چند روزه عمر را خوش بگذارند و بیهوده به باد گره نزند:

فارغ بودن ز کفر و دین ، دین من است  
 گفتا دل خرم تو ، کابین من است  
 و سرانجام با نیشخندهای تمسخر آمیزش دنیا و مافیها را دست می اندازد  
 مایمی خریدار می کهنه و نو  
 وانگاه روشنده جنت به دو جو  
 می پیش آر و هر کجا خواهی رو!  
 دانی که پس از مرگ کجا خواهی رفت ؟!  
 این بدینی هوشمندانه را حافظ هم دارد :  
 پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت  
 من چرا ملک جهان را به جوی نفوشم  
 استاد منوچهر مرتضوی در کتاب مکتب حافظ می گوید :

« بدیهی است این قبیل افکار ( جنبه بدینی و انکار خیام وار ) با تصوف و عرفان سازگار نتواند بود و یکی از علل قضاوت سطحی در مشرب حافظ ... این بوده است که تصوف را از فلسفه و روح طریقت و عرفان را که متضمن اثبات و معرفت بلکه مشاهده و عین اليقین است ، از یاس و بدینی فلسفی و طنزهای منکرانه و تجلیات آن که گاهی به صورت توصیه بر اغتنام فرصت و غیمت دانستن دم و استفاده از نقد موجود و گاهی در جامه تلقین امید و تحذیر از تفکر بی ثمر و غم خوردن بی فایده ظاهر می شود تشخیص نداده‌اند . »  
حدیث از مطرب و می گو و راز دهر کمتر جو که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را بسیاری از تفکرات خیام و رنج و اندوهش با حافظ نزدیک است . هر دو می خواهند « فلک » را از میان بر دارند و سقفش را بشکافند و طرح جدیدی که رنج و ریا و ترویر در آن نباشد سازند :

گر بر فلکم دست بدی چون یزدان  
بر داشتمی من این فلک را ز میان  
از نو فلک دگر چنان ساختمی  
کازاده به کام دل رسیدی آسان  
آدمی در عالم خاکی نمی آید به دست  
عالی دیگر بباید ساخت و ز نو آدمی  
و حافظ هم از «فلک» جدید حرف می زند

بیا تا گل بر افشاریم و منی در ساغر اندازیم

فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو در اندازیم

xxx

به طور خلاصه، حافظ و خیام اهل مکتب عرفانی و صوفیانه نبودند ولی ذوق و حکمت عارفانه و عاشقانه در آثار شان موج میزند. البته خیام از دیدگاه فلسفه و کندوکاو در ماهیت هستی و حافظ از مشرب عشق الهی و باور و امید، به انسان و زندگی می نگرند. خیام به سبب اینکه در رباعیاتش کمتر از صنایع شعری مانند ابهام و ابهام و تصویر استفاده کرد راحت و روشن سخن می گوید و با سادگی و صراحت نفی و انکارش را می سراید، اما حافظ در لفافی از سمبول‌ها و صنایع مختلف شعری و با زیباترین تشییهات و تلمیحات حرف می زند و همین است که حافظ را ستاره و قله دست نیافتنتی غزل عرفانی کرده است که تاکنون و شاید قرن‌های بعد هم چنان حافظی نخواهیم داشت که باین زیبایی بگوید:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد                  عارف از خنده می، در طمع خام افتاد  
حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد                  این همه نقش در آینه اوهام افتاد  
این همه عکس می و نقش نگارین که نمود                  یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد  
دکتر تقی پور نامداریان در کتاب «گمشده لب دریا» می گوید: «اما آنچه شعر خیام را از شعر حافظ متمایز می کند این است که شعر خیام هر چه دارد بیان و آشکار می کند و هیچ راز و معنایی را کتمان نمی کند که کوششهای اذهان تربیت شده و برخوردار از تجربه های خصوصی تر را برای کشف آن بر انگیزد ... از جمله عواملی که شعر حافظ را از شعر خیام و اغلب شاعران کلاسیک پارسی زبان متمایز می کند همین جنبه کتمان هم در حوزه مضمون و هم در حوزه تعبیر و صورت است» در شعر حافظ یک روح عرفانی و معنویت عاشقانه همراه با طنز زیبایی وجود دارد که گرچه در رباعیات خیام هم مشاهده می شود اما سقف پرواز حافظ خیلی بالاتر و بلند تر است. دلیلش هم یکی اینست که گرچه هر دو نفر جبری مسلک هستند و انسان را مجبور به قبول سرنوشت از پیش تعیین شده می دانند، اما خیام از پایگاه دهری و ماتریالیستی صحبت می کند و می گوید: حال که بشر از خود اراده‌ای ندارد و «اندر ازل آنچه بود نی بود، نوشت» و چیزی هم ورای همین جهان خاکی وجود ندارد، پس چرا این دو روز عمر را با می و متشوق نگذرانیم و آن را مفت از دست بدھیم. چرا باید بدنیال سراب بدؤیم و امروز خود را به خاطر فردایی که معلوم نیست وجود داشته باشد خراب کنیم:

صانع به جهان کهنه همچون ظرفی است                  آبیست به معنی و، به ظاهر برفی است  
بسازیچه کفر و دین، به طفلان بسپار                  بگذر ز مقامی، که خدا هم حرفی است

اما حافظ در عین حالی که مثل خیام و مثل اکثر عرفا جبری می‌اندیشد و می‌گوید: « راز درون پرده ز رندان مست پرس » با این وصف مرگ را « پایان کبوتر » نمی‌داند و بارها و بارها با زیباترین وجه به این موضوع اشاره دارد . او عاشقانه به هستی نگاه می‌کند و سعی دارد از میخانه عشق باده معرفت بنوشد . او می‌داند آن دنیایی که خدا در قرآن بارها به آن اشاره کرد وجود دارد و به روز جزا هم معتقد است . منتها می‌گوید « لطف خدا بیشتر از جرم ماست » که طنز بسیار زیبا و مليحی هم در آن نهفته است .

شادروان صادق هدایت در کتاب « خیام صادق » می‌گوید : « خیام در شعر پیروی از هیچکس نمی‌کند ، زبان ساده او به همه اسرار صنعت خودش کاملاً آگاه است ولی با کمال ایجاز به بهترین طرزی شرح می‌دهد » و این مطلب درستی است که خیام پیرو هیچ شاعری نیست ، بر عکس ، حافظ از بسیاری از شاعران حتی شاعران عرب الهام گرفت و تاثیر پذیرفت ، او از خیام هم بسیار تاثیر گرفت و چقدر زیبا از مضمون ها و مفاهیم شعری خیام استفاده کرد .

وجود ما معماًیست حافظ  
که تحقیقش فسون است و فسانه  
یا

آخر الامر گل کوزه گران خواهی شد  
اینگونه سخن گفتن حافظ ، دقیقاً طرز بیان خیام را به ذهن متبار می‌کند گویی خیام است  
که می‌گوید :

« آخر الامر گل کوزه گران خواهی شد »  
حافظ در مورد بی اعتباری جهان و پیچیدگی وجود و هستی همان حرف ها را می‌زند که خیام  
قبلأ زد .

روزی که چرخ از گل ما کوزه‌ها کند  
این ابیات و بسیاری از شعرهای شور انگیز حافظ نشان می‌دهد که او عارفی است در عین  
شک صاحب اخلاق و معنویت ، و البته مانند خیام ستیزند و مبارزه کننده با دروغ ، ریا و مردم  
آزاری ، و اگر همچون خیام در بدست آوردن عیش نقد تلاش می‌کند و می‌گوید :  
در عیش نقد کوش که چون آبخور نماند آدم بهشت روپه دارالسلام را  
ولی همراه آن ، اعتقاد خود را از بهشت و بیرون رانده شدن آدم را بواسطه نزدیک شدن به  
درخت ممنوع و استفاده از میوه معرفت ، نشان داده و به آن ایمان دارد . چیزی که خیام به  
راحتی آن را قبول نمی‌کند . او همه چیز را بعد از مرگ ، تمام شده می‌داند و بهشت و روز  
رستاخیز و دوزخ را نمیتواند بپذیرد :

ای دل تو به ادراک معما نرسی  
اینجا زمی و جام ، بهشتی میساز

در نکته زیر کان دانا نرسی  
کانجا که بهشت است رسی یا نرسی !

xxx

واژه هایی مانند می ، میخانه ، خرابات ، رند ، مستی ، ساقی ، پیمانه و نظایر آن که در شعرهای این هر دو چهره تابناک هنر و ادبیات بارها تکرار و تاکید شد درست در چالش با واژه های به ظاهر مقدس که وسیله متظاهران دین و تصوف عنوان می شد مانند توبه ، گناه ، مسجد ، دیر ، کنشت ، مدرسه ، صومعه به کار رفت مثلاً خیام می گوید :

در صومعه و مدرسه و دیر و کنشت      ترسنده ز دوزخ اند و جویای بهشت  
آن کس که ز اسرار خدا با خبر است      زین تخم در اندرون خود هیچ نکشت  
این هر دو شاعر با صوفیان رسمی مبارزه بی امان دارند و البته اندیشه هر دو بیشتر به جبر و اشعری گری می رسد و بشر را فاعلی بی اراده می دانند :  
تا کی ز چراغ مسجد و دود کنشت      تا کی ز زیان دوزخ و سود بهشت  
اندر ازل آنچه بودنی بود نوشت      رو بر سر لوح بین که استاد قضا  
حافظ هم انسان را تسلیم دانسته و می گوید :  
چو پیر سالک عشقت به می حواله کند      به نوش و منتظر رحمت خدا می باش  
یا :

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید      دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می کرد  
ولی او بر اثر آموزه های قرآنی عقیده دارد انسان پس از مرگ تولدی دوباره می یابد و اگر چه جسم مادی اش از بین می رود و خاک گل کوزه گران می شود ولی زندگی حقیقی در دنیای پسین است .

فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید      شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد  
در شعر حافظ واژه های دیر مغان ، ساقی ، خرابات ، سرای مغان ، رند ، و مانند آن مفاهیم تازه و صورت های زنده تر و زیبایی پیدا می کنند ، و بدون آنکه به هستی و اعتقادات پاک دینی و عرفانی کمترین بی حرمتی شود از این واژه ها برای طرح مسائل عمیق عرفانی از یک سو و مبارزه با ریا کاران و دغل بازان دین فروش و صوفی نما از دیگر سو ، بهره گرفته و در همه جا به مقدسات ، به ویژه قرآن کریم احترام می گذارد و به قرآن دانی و قرآن خوانی خود مباحثات می کند و با صراحة از اینکه قرآن را در چهارده روایت از بر می خواند به خود می نازد و به آن سوگند می خورد :

نديدم بهتر از شعر تو حافظ  
يا :

بـه قـرآنـ کـه انـدرـ سـينـهـ دـاري  
عـشـقـتـ رسـدـ بـهـ فـريـادـ اـرـ خـودـ بـسـانـ حـافـظـ  
اماـ خـيـاـمـ درـ سـراـسـرـ رـبـاعـيـاتـ اـحـتمـالـاـ فـقـطـ يـكـبارـ واـژـهـ قـرـآنـ رـاـ بـهـ کـارـ بـرـ وـ فـرـامـوـشـ نـكـنـيمـ  
همـانـطـورـ کـهـ پـيـشـتـرـ نـوـشـتـيمـ درـ عـصـرـ خـيـاـمـ اوـجـ خـودـ نـمـايـيـ تصـوـفـ وـ عـرـفـانـ بـودـ چـهـ اـزـ نـظـرـ  
قـشـرـیـ گـرـیـ وـ مـقـدـسـ مـآـبـیـ دـینـیـ وـ تـعـبـدـیـ وـ چـهـ اـزـ نـظـرـ عـرـفـانـ عـاشـقـانـهـ وـ سـرـاسـرـ ذـوقـ وـ شـورـ :  
قرـآنـ کـهـ مـهـيـنـ کـلامـ خـوانـندـ اوـ رـاـ  
گـهـ گـاهـ نـهـ بـرـ دـوـامـ خـوانـندـ اوـ رـاـ  
کـانـدـرـ هـمـهـ جـاـ مـدـامـ خـوانـندـ اوـ رـاـ  
درـ خـطـ پـيـالـهـ آـيـتـيـ روـشـنـ هـستـ

xxx

درـ شـعـرـ حـافـظـ رـمـزـ وـ رـازـ وـ پـوشـانـدنـ وـ مـبـهـمـ کـرـدـنـ اـنـدـيـشـهـ وـ آـنـ رـاـ درـ لـفـافـيـ اـزـ اـيـهـامـ ،ـ تصـوـيرـ وـ  
ابـهـامـ عـرـضـهـ کـرـدـنـ بـسـيـارـ فـرـاـوـانـ وـ بـسـيـارـ عـمـيقـ تـرـ اـزـ شـعـرـ عـارـفـانـهـ دـيـگـرـ شـاعـرـانـ استـ .ـ شـعـرـ  
حـافـظـ پـسـ اـزـ حدـودـ ٦٠٠ـ سـالـ بـهـ عـلـتـ تـاوـيلـ پـذـيرـيـ کـهـ اـزـ رـازـگـونـهـ گـيـ وـ مـخـفـيـ بـودـشـ چـهـ اـزـ  
نظـرـ صـورـتـ وـ چـهـ معـناـ حـكـاـيـتـ دـارـدـ هـمـچـنانـ تـازـهـ ،ـ نـوـ وـ بـهـ عنـوانـ باـزـگـوـ کـنـنـدـهـ پـرـسـشـهاـ وـ چـرـايـ  
هـايـ مرـدـمـ بـهـ جـاـ مـانـدـ استـ وـ خـواـهدـ مـانـدـ کـهـ الـتـهـ اـيـنـ مـوـضـوـعـ بـحـثـ مـفـصـلـيـ مـيـ خـواـهـدـ .ـ  
اوـ باـ عـادـاتـ زـبـانـيـ درـ گـيـگـيرـ مـيـ شـودـ وـ درـ خـلـافـ آـمـدـ عـادـتـ کـامـ طـلـبـ مـيـ کـنـدـ غـزـليـاتـشـ بـسـيـارـ  
وـسـيـعـ تـرـ ،ـ غـنـىـ تـرـ ،ـ پـرـ مـحـتوـاـتـ وـ ضـرـبـاـهـنـگـ مـوـسـيـقـاـيـ آـنـ پـرـ طـينـ تـرـ وـ رـازـ آـلـودـتـرـ اـزـ رـبـاعـيـاتـ  
خـيـاـمـ وـ يـاـ دـيـگـرـ شـاعـرـانـ استـ ،ـ اوـ عـارـفـانـهـ وـ عـاشـقـانـهـ حـرـفـ مـيـ زـنـدـ ،ـ وـ باـ عـقـلـ خـشـكـ وـ  
استـدـلـالـهـايـ عـقـلىـ کـارـىـ نـدارـدـ ،ـ دـلـشـ «ـ جـامـ جـمـ »ـ اـسـتـ وـ مـيـ گـوـيدـ اـزـ درـيـچـهـ روـشـنـ دـلـ ،ـ  
هـسـتـيـ رـاـ بـاـيـدـ دـيـدـ :

زـ مـلـكـ تـاـ مـلـكـوـتـشـ حـجـابـ بـرـ گـيرـنـدـ  
طـبـيـبـ عـشـقـ مـسيـحـاـ دـمـ اـسـتـ وـ مشـفـقـ ،ـ ليـكـ  
اماـ رـبـاعـيـاتـ خـيـاـمـ باـ هـمـهـ صـلـابـتـشـ کـهـ درـ تـارـيـخـ شـعـرـ وـ اـدـبـيـاتـ ماـ جـايـگـاهـيـ خـاصـ دـارـدـ گـوـيـاـ اـزـ  
عمـقـ تـارـيـكـيـ ،ـ يـاسـ وـ اـزـ نـهـايـتـ شبـ حـيـرتـ وـ انـكـارـ فـريـادـ مـيـ کـشـدـ :ـ  
اـيـنـ چـرـخـ فـلـكـ کـهـ ماـ درـ اوـ گـرـدـانـيـمـ  
فـانـوسـ خـيـالـ اـزـ اوـ مـسـتـالـيـ دـانـيـمـ  
ماـ چـونـ صـورـيـمـ ،ـ کـانـدـرـ وـ حـيـرـانـيـمـ  
خـورـشـيدـ چـرـاغـ دـانـ وـ عـالـمـ فـانـوسـ

xxx

بـادـهـ «ـ خـيـاـمـ »ـ يـ وـ «ـ حـافـظـ »ـ يـ

بـادـهـ ،ـ شـرابـ ،ـ مـيـ ،ـ سـاقـيـ ،ـ سـاغـرـ وـ واـژـهـهـايـ اـزـ اـيـنـ دـسـتـ درـ شـعـرـ شـاعـرـانـ پـيـشـيـنـ بـهـ کـراتـ بـهـ  
کـارـ رـفـتـهـ استـ کـهـ اـكـثـرـ منـظـورـ هـمـانـ مـيـ وـ بـادـهـ انـگـورـيـ بـودـ .ـ ولـيـ ظـاهـرـاـ اـزـ زـمانـ سـنـايـيـ ،ـ هـمـينـ

باده ، چهره عارفانه پیدا می کند که تمثیلی از خراب شدن در عشق ، و بدبست آوردن آزادگی از هر چه رنگ تعلق پذیرد و در نهایت تجلیات حق را در زلال آینه باده دیدن است .

گر شراب دوست را در دست تو نبود ثمن خویشتن را در خرابات جوانمردی فکن  
(دیوان سنایی . ص ۵۱۷)

یا مثلاً انوری که می گوید :

دانی غرضم ز می پرستی چه بود تا همچو تو خویشتن پرستی نکنم  
اما در شعر حافظ و خیام ، شراب و باده دستاویزی می شود برای مبارزه با موهومات ، ظاهر و ریا کاری .... و به همین دلیل جایگاه خاصی می یابد .

در شعر خیام این باده یک بعدی ، معمولی و انگوری است که خیام برای فرار از غم به آن پناه می برد ، باده ای که انسان را مست می کند ، تا بتواند ساعتی دنیا و آنچه در آن هست را فراموش کند .

من بی می ناب زیستن نتوانم  
بی باده کشید بار تن نتوانم  
من بنده آن دمم که ساقی گوید  
این دقیقاً همان باده معمولی است که در آن دوران به صورت پنهان و در خانه های مخصوصی فروخته می شد .

اما باده حافظ علاوه بر انگوری بودن « می » وحده و شناخت هم می شود  
دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند وندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند  
بی خود از شعشه پرتو ذاتم کردند باده از جام تجلی صفاتم دادند  
که این باده آب حیات است و از جام تجلی صفات داده می شود .  
یا :

خمهای همه در جوش و خوش اند ، ز مستی و آن می که در آنجاست حقیقت نه مجاز است  
که علاوه بر میگساران ، خم ها را نیز از باده عشق حق ، مست می بیند و این « خم » آیا از ذرات تن خاک شده انسانهای پیشین و مهرویان در گذشته ، که خیام از آن دم می زند ساخته نشده است ؟!

حضرت مولانا می فرماید :

باده از ما مست شد ، نی ما از او عالم از ما هست شد نی ما از او  
هر چه هست « می » معرفت و حقیقت حافظ با « می » تلخ وش خیام که به قول صوفی ام الخباث است تفاوت بیکران دارد . در فرهنگ حافظ باده عرفانی به معنی درک بیشتر حقایق هستی است .

بیا تا در می صافیت راز دهر بنمایم  
اما آنچه را که مسلم است باده در شعر این دو بزرگوار بیشتر مثل شمشیر و به عنوان وسیله  
مبازه است که علیه تزویر و ریا ، و ظلم و نیرنگ به کار میرود .

این متفکرین مسئول و متعهد که ریاکاری و تحقیق جامعه را بر نمی تابند ناچاراً در برابر دکان  
داری صومعه داران و زاهدان ریایی از می و می خوارگی حرف می زندند و به آن به ظاهر رغبت  
نشان می دهند تا با آن وسیله ، نقاب دو رنگی و حیله گری فتوا دهنده‌گان متظاهر را پاره کنند  
و چهره زشت سیرت‌شان را بنمایانند .

حافظ به شراب و باده چنان وسعت و عمق عرفانی می دهد که هیچکس تاکنون نتوانست چه  
از نظر زیبایی کلام و چه از نظر محتوا آفرینشی مانند او داشته باشد . او در آینه باده ، راز  
هستی را می بیند و چهره انسان کامل را در مستی باده عشق نشان می دهد اما خیام برعکس  
حافظ « انسان را جام جم نمی دارد »

او می گوید : هیچکس به اسرار ازل پی نبرده و این اسرار را نه تو می دانی و نه من ، و  
آنها یکه دم از کشف و کرامات می زندند دروغ گویان یاوه بافند خیام ابتدا و انتهای هستی را  
نایبدا می داند ، و می گوید حال که اینطور است این دم را که زنده ایم دریابیم و به دنبال  
گذشته و آینده نباشیم که جز اتلاف وقت و از دست دادن فرصت عیش و خوش گذرانی چیزی  
نیست البته این عیش و خوش گذرانی خیام هم ، خود مرثیه است بر غربت و در ماندگی  
انسان .

او سر لجاجت و انکار با اسراری دارد که می داند نه او و نه هیچ یک از دانشمندان قبل از او و  
همزمان با او « آخر به کمال ذرهای راه نیافتند »

او با هر چه که بدی است و زشت و شر است در می افتاد همچون حافظ که دمی صوفیان و  
زاهدان ریایی ، مفتی ، محتسب ، و واعظان دروغ گو را از نیش و زخم زبان راحت نمی گذارد .  
خیام در نوروز نامه می گوید « ... دنیا در دل کسی شیرین مباد » و در همین کتاب در جای  
دیگر اشاره دارد که مردان مرگ را زاده اند « این اندیشه ها ، سرشار از غم و درد و نابودی  
است و برای همین و به منظور رهایی از سردرگمی به شادی و عیش و نوش می پردازد ، که  
در غزلیات حافظ هم در بسیاری از موارد صدای نوشانش همین می انگوری را می شنویم .

بدینی خیام فلسفی است ولی حافظ آن اندازه بدین نیست شکوه و شکایت دارد اما چون آن  
جهانی می اندیشد نقطه اتکایی برای خود پیدا می کند که آن گشایش درهای رحمت پروردگار  
است حافظ از عشق و محبت از انسانیت و عرفان حرف می زند . او همیشه عاشق است .  
عشق بالاترین مرحله عروج حافظ است ، اما خیام در رباعیاتش تنها از لذتهاز زمینی و

معمولی حرف می زند . که البته باز تاب همان اندوه فلسفی است که او را عصبی و بدین کرده است و «باده» پناهگاه اوست .

یکی دیگر از مشترکات حافظ و خیام ، اسطوره سازی ، اسطوره پردازی و یاد کرد ایران باستان و بهره گیری از فرهنگ کهن ایران زمین است که با اندوه درد و دریغ از روزگاران شکوهمند یاد می کنند ، ( البته حافظ بیشتر و عمیق تر درباره فرهنگ و عظمت ایران قدیم حرف می زند . )

خیام :

بسر درگه او شهان نهادنی روح  
بنشسته همی گفت که کو؟ کو؟ کو؟  
\*\*\*

آن قصر که بر چرخ همی زد پهلو  
دیدیم که بر کنگره اش فاختهای

در چنگ گرفته کله کیکاووس  
کو بانگ جرسها و کجا ناله طوس

مرغی دیدم نشسته بر باره طوس  
با کله همی گفت که : افسوس ، افسوس  
حافظ :

گرت هواست که چون جم به سر غیب رسی      بیا و همدم جام جهان نما می باش  
البته این که نگاه حافظ به جام جم ، و جام جهان نما ، نگاهی عرفانی و روحانی است و به  
انسان کامل تعبیر می شود بحث دیگری می جوید و زمانی دیگر . ولی یاد کرد این دو سخن  
پرداز بی مانند از عظمت دیرین ایران همراه با اندوه و دردی است که غمگنانه در قرنها طینی  
می آندازد ...

و قسمتی از ساقی نامه حافظ را بخوانیم که از بی وفایی و عبرت انگیزی روزگار حرفها دارد :

صلایی به شاهان پیشینه زن  
که گم شد در او لشکر سلم و تور  
که دیدست ایوان افراسیاب  
که یک جو نیزد سرای سپنج

دم از پیر این دیر دیرینه زن  
همان مرحله است این بیان دور  
همان منزل است این جهان خراب  
چه خوش گفت جمشید با تاج و گنج

و در نهایت می توان ادعا کرد که هم خیام و هم حافظ شاهنامه حکیم طوس فردوسی بزرگ  
را خوانده اند که این گونه از شکوه و عظمت ایران قدیم با افسوس یاد می کنند . زیرا می دانند  
که : « دندانه هر قصری پندی دهدت نو ، نو » اسطوره دیگری که خیام و حافظ از آن استفاده  
کردند و البته حافظ خیلی بیشتر و عمیق تر به آن پرداخت « رند » است . در فرهنگ حافظ  
که « رند » کلمه ای زیبا ، شمشیر واری برنده علیه فریبکاران و متظاهران است . « رند »

انسان واقعی است که نقاب چند چهره‌ها و حقه‌بازان را با قاطعیت و بدون اغماس و درنگ پاره می‌کند و چهره واقعی آنها را نشان می‌دهد، نه اهل حرص و آز است، نه اهل تعصب و تکبر.

«رند» حافظ عمیق می‌اندیشد، به رستگاری فکر می‌کند حق جو و ریا سیز است و اگر گناهی انجام دهد به رحمت و کرم وسیع خداوند هم اطمینان دارد و اتفاقاً در این مورد شرمگین هم می‌شود

مرا به رندی و عشق آن فضول عیب کند  
که اعتراض بر اسرار علم غیب کند  
یا :

رندان تشنه لب را آبی نمی‌دهد کس  
گویی ولی شناسان رفتند از این ولايت  
اما «رند» خیام، نیست انگار است، می‌خواره، خوش گذران و اهل دم غنیمتی است، کمتر  
وابستگی به اعتقادات ایمانی دارد

یک جرعه می، ز ملک کاووس به است  
هر ناله که رندی به سحرگاه زند  
یا این رباعی که منسوب به خیام است  
رندی دیدم نشسته بر خنگ زمین  
نه حق، نه حقیقت، نه شریعت، نه یقین  
و «رند» خیام به قول استاد بهاء الدین خرمشاهی «مظہر لا بالیگری و بی باکی و در عین  
حال زیرکی است. این رند نیهیلست و آثارشیست است. »

\*\*\*

رویه‌مرفته حافظ و خیام دو زبان به ظاهر متفاوت هستند که در نهایت، دل نگرانی‌های انسان را باز تاب می‌دهند و در بیان بسیاری از مسائل، مشترکات ویژه‌ای دارند و تاثیر خیام بر حافظ انکار ناپذیر و اثر بعد فلسفی خیام بر اندیشه عرفانی حافظ مسلم است. هر چند ظرفیت شعر حافظ بسیار وسیع تر و راز آمیز تر است.

و سرانجام به قول همو (خرمشاهی) به نقل از شبی نعمانی در شعر العجم «فلسفه حافظ پرورش و گسترش فلسفه خیام است ... آری، نسبت فلسفی حافظ به کندی، فارابی و بوعلی سینا نمی‌رسد. به اندیشه ورزان تک رو و جسور اندیش چون خیام و عرفایی چون حلاج و عین القضاط و با یزید بسطامی می‌رسد. »

---

۱- مرگ پایان کبوتر نیست: زنده یاد سهراب سپهری

## نیم نگاهی به خیام و رباعیات او

محمد زمان فراست

### حکیم سخن در زبان آفرین

### به نام خداوند جان آفرین

سخن گفتن درباره نادره ایام حکیم عمر خیام اگر ناممکن نباشد باید پذیرفت که بسیار دشوار است و با آنکه از سده های دور تا زمان ما هزاران کتاب ، مقاله و تذکره توسط پژوهشگران خودی و بیگانه در شرح احوال ، افکار و آثار وی به رشتہ نوشته در آمده است . معهذا چهره خیام فیلسوف ریاضیدان منجم طبیب شاعر ، همچنان در هاله ای از ابهام و ایهام مانده و باب کاوش و پژوهش برای ویژگان اهل دانش و ادب در شناخت و شناساندن شخصیت واقعی و ترسیم چهره راستین این نادره دوران همچنان مفتوح است . اما بنابر آنچه که مورخان و تذکره نویسان و پژوهندگان ایرانی و اروپایی درباره او نوشته اند ، خیام چنین معرفی شده است :

نامش : عمر ، شهرتش خیام و به روایتی خیامی ، لقبش : غیاث الدین ، کنیه اش : ابوالفتح و به روایتی ابوحفص ، پدرش : ابراهیم . با عنایوین : حکیم ، فیلسوف ، علامه ، شیخ ، امام ، خواجه حجه الحق ، امام الحکماء که در سالهای بین ۴۳۰ - ۵۱۵ در شهر نیشابور چشم به جهان گشوده <sup>۱</sup> و در سال ۵۱۵ و به روایتی ۵۱۷ هجری قمری زندگی را بدرود گفته ، و هم در زادگاهش تن به خاک تیره سپرده است . خیام از ستارگان پر فروغ آسمان دانش ، حکمت و ادب مشرق زمین و از جمله مفاخر بزرگ ایران است که در مظهر علمی و ادبی متجلی و نمودار شده و اتفاقاً در هر دو جنبه ، مقامی شامخ و شهرتی عظیم یافته است .

\*\*\*

آغاز نام و آوازه خیام از ریاضیات بوده است . چنانکه در مقدمه رساله جبر می گوید : « ریاضیات به تقدیم سزاوارتر است ... »

— رساله جبر و مقابله — که از آثار جاویدان ریاضی است او را به عنوان یک نابغه ریاضی معرفی می کند <sup>۲</sup> نوشه‌اند خیام این رساله را در سنین ۱۸ تا ۲۵ در سمرقند نوشته و به قاضی ابوطاهر عبدالرحمن بن ایلک ( ۴۲۰ - ۴۸۴ ) ارمغان داشته است .

— در علم نجوم ، جزء بزرگ ترین دانشمندان زمان بوده و در ۲۷ سالگی ( ۴۶۷ ) به اشاره خواجه نظام الملک ( وزیر ) و به درخواست سلطان ملکشاه سلجوقی در اصفهان ، در رأس هیأتی از منجمین طراز اول از قبیل ابوالمظفر اسفزاری ، میمون بن نجیب واسطی و عبدالرحمن خازنی ، و ابوالعباس لوکری رساله زیج ملکشاهی را نوشته و کیسه آورد و فصول را از بی نظمی رهانید و به اصلاح تقویم جلالی اهتمام ورزید .

- که بی‌گمان در قرن حاضر از جمله دقیقترين کارهای علمی به شمار می‌رود.<sup>۳</sup>
- در الهیات او را تالی بوعلی سینا شمرده‌اند، اگر چه به نوشه برخی پژوهشگران، مسلم نیست که بر مبانی حکمت مشاء (حکمت ارسطوی) پایدار بوده باشد. اما رسمًا از حکمت مشاء دفاع می‌نموده و هر گاه پرسشهایی از او می‌کرده اند بر همان اساس پاسخ می‌داده است، همانگونه که به «علم احکام نجوم» نیز اعتقادی نداشته ولی اگر پرسشی می‌شده است طبق آن فن پاسخگو بوده است.<sup>۴</sup>
  - رساله کون و تکلیف و پاسخ سه پرسش ابونصر نسوانی را به سال ۴۷۶ هجری قمری تصنیف کرد.
  - رساله «در وجود» را در حدود سال ۵۰۰ هـ برای فخر الملک بن مويد الملک نوشته است.
  - رساله ای در «کلیات وجود» به فارسی دارد که آنرا روضه القلوب نیز نامیده‌اند.<sup>۵</sup>
  - در موسیقی نیز صاحب‌نظر بوده و کتابی در زمینه موسیقی به نام «شرح المشکل من كتاب الموسيقى» از تصنیفات اوست. رساله فی الاحتيال لمعرفه مقداری الذهب و الفضه فی جسم مرکب منهما رساله‌ای است در یافتن مقدار طلا و نقره در جسمی که از این دو فلز مرکب باشد. از شرح وافی دیگر تالیفات، تصنیفات و رسالات حکیم به جهت پرهیز از اطاله کلام – خودداری و به ذکر نامی از آنها بسته می‌کنیم:
  - رساله حل مساله جبری با قطعه مخروطی، — رساله در صحت طرق هندی در استخراج ریشه‌های جذر و کعب.
  - رساله در طبیعتات — ترجمه خطبه تمجیدیه شیخ الرئیس بوعلی سینا به فارسی که به سال ۴۷۳ در اصفهان به رشته تحریر در آورده است.
  - زیج ملکشاهی که یکی از مؤلفین آن حکیم خیام بوده است — رساله لوازم الامکنه درباره فصول و علت اختلاف هوا در اقالیم.
  - ضیاء العقلی در موضوع علم کلی که رساله اولی در وجود است.
  - چند قطعه شعر به تازی
  - رباعیات فارسی که نحسین بار به وسیله ادوارد فیتز‌جرالد (Edward fitz Grald) شاعر انگلیسی ترجمه و در سال ۱۸۵۹ میلادی انتشار یافت

و بالآخره رساله « نوروزنامه » در تاریخ و آداب جشن نوروز که در حدود ۴۱۵ هجری تالیف شده است و از مشهورترین اثر پارسی منسوب به خیام است که در نوع خود کم نظری و از لحاظ ارزش علمی آن را در ردیف « التفہیم لاوائل صناعه التجیم » ابوریحان بیرونی دانسته‌اند<sup>۶</sup>

در شرح احوالش می‌خوانیم که حکیم تمام عمر خود را صرف جستجوگری علوم کرده و دمی از مطالعه و پژوهش علمی و تفکر در رمز و راز جهان هستی و چیستان آفرینش و روابط علت و معلولی ، جبر و تفويض ، واقعیت مرگ و فنا و ... باز نایستاده است و در واقع گستره جهان هستی ، عرصه تأمل ، تدبیر و تحریر او بوده است .

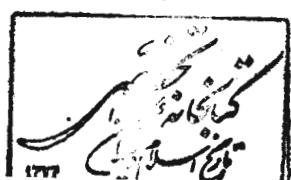
در کشف علوم و فهم حقایق و رهیابی به روشنای حقیقت و ماهیت هستی لحظه‌بی درنگ نمی‌کرد ولی با این همه همانند « بوعلی سینا » معترفست که هرگز « به کمال ذره‌ای راه نیافت » همچنانکه فرزانگان سلف او نیز با وجود احاطه بر « فضل و آداب » زمان ، محاط در ظلمت مجھولات بوده‌اند و هر یک به قدر درک و دریافت خود از حقیقت امور ، در واقع « فسانه » ای گفته‌اند و در « خواب شدند » .

آنکه محیط فضل و آداب شدند  
در کشف علوم<sup>۷</sup> شمع اصحاب شدند  
گفتند فسانه‌ای و در خواب شدند<sup>۸</sup>  
ره زین شب تاریک نبردند به روز<sup>۹</sup>

### اندیشه حکیم خیام

از لحاظ اندیشگی ، جایگاه خیام را باید میان فلاسفه و متکلمان سده پنجم جستجو کرد . او نسبت به باطنی و عرفا با بیطرفی سخن می‌گوید اما نسبت به فلاسفه و متکلمان دیدی انتقادی دارد و البته انتقادش بر متکلمان شدیدتر است .

شیوه تفکر خیامی در حقیقت تعرض آشکار علیه سلطه سخت و بی گذشت اشعاره و جزمی اندیشان عصر سلجوقی است می‌دانیم خیام در عصری می‌زیسته است که تعصبهای تند مذهبی متکلمان حاکم بوده است . کلامی مذهبان و در راس آنها امام محمد غزالی<sup>۱۰</sup> متفکر متعصب به جهت نفوذی که در دستگاه حکومتی داشته است اندیشه ای جز آرا و عقاید « کلامی » را بر نمی‌تابیده است . به شیعه و صوفی و باطنی مجالی برای ابراز عقیده نمی‌داد . غزالی فلسفه را به خوبی می‌شناخت زیرا به مدت سه سال به مطالعه و تحقیق در آن پرداخت و نخست کتابی به نام مقاصد الفلاسفه را نوشت و به بیان فلسفه – آن چنان که در نزد اخوان الصفاء و فارابی و ابن سینا یافته بود ، به رشته تحریر درآورد ، بدون آنکه در حق و باطل بودن آن بحثی کند و نظری ارائه نماید و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که :



« همه اصناف فلاسفه کافر و ملحدند و با همه کثرت فرق و اختلاف مذاهب به سه دسته: دهربیون ، طبیعیون و الهیون تقسیم می شوند .

غزالی در ذیل هریک از عنوانین سه گانه فوق دلائلی بر رد آراء آنان اقامه می کند <sup>۱۰</sup> وی برای اثبات عقیده خود با تصنیف کتاب تهافت الفلاسفه (لغش فیلسوفان) به ابطال عقاید فلاسفه پرداخته و در بیست مسئله فلسفی تناقض آراء و تهافت (= لغش) عقاید آنان را بیان کرده و در خاتمه از سه نظر ، بعض فرق فلاسفه را محکوم به کفر کرده است <sup>۱۱</sup> . ناگفته پیداست در چنین موقعیت خطرناک و فضای غالب تازش تعصب خشک بر خردگان روش منقن ، خیام را چاره ای جز پنهان کاری و کتم عقیده و تقیه نبوده است . چنانکه برای پیشگیری از تعرضات جزم اندیشان و متعصبان ، کوته فکر ناچار می شود با توصل به دروغ مصلحت آمیز خود را « غیر فلسفی » معرفی کرده و « ایزد » را هم به شهادت بطلبد :

دشمن به غلط گفت که من فلسفی ام      ایزد داند که آنچه او گفت نیم  
لیکن چون در این غم آشیان آمده ام      آخر کم از آن که من بدانم که کیم؟  
این پنهان کاری و پرهیز جدی در ابراز عقیده و توصل به بیان سخنان راز گونه و پراز ابهام و ایهام تنها متوجه حکیم عمر خیام نبوده بلکه هر اندیشمند خردورز فرهیخته آزاده ای را شامل می شده است که به ناچار در مقام اختفای « راز میفروش » و « پیغام سروش » برآمده « سخن خاص » نهان را در « سخن عام » بگوید :

اگر از عام بترسی که سخن فاش کنی      سخن خاص نهان در سخن عام بگو

شمس تبریزی

باری ، سخن درباره فرزانه بزرگ نیشابور و داوریهای دوست و غیر دوست ( اگر نگوییم « دشمن » ) و خودی و بیگانه بسیار است و مجال ، بسیار اندک و این خود مقال و مجالی دیگر می طلبد ، پس شرح آن بگذار تا وقت دگر ...  
بناچار دامن سخن را فرا می چینیم و به کوتاهی درباره منش و روش حکیم به اشارتی بسنده می کنیم :

بنابر آنچه که در خصوص منش ، کنش و روش عمر خیام گفته آمده است ، اگر چه حد و رسم تامی در معرفی چهره راستین حکیم ریاضیدان ، منجم ، فقیه ، طبیب ، ادیب شاعری چون خیام نتواند بود اما به نوشته بیشتر پژوهشگران و خیام شناسان ، حکیم علاوه بر رفعت مقام علمی و فلسفی که همواره مورد احترام و اعزاز خواص بوده است از نظر زندگی خصوصی نیز بسیار

منبع الطبع بوده و با آنکه نزد شاهان سلجوچی از مقام و منزلت ویژه‌ای برخوردار بوده است ، رفتن نزد شاهان و امیران را خوش نمی داشته و با اندک مقرری ای که برای گذراندن زندگیش معین شده بود خرسند بوده است چنانکه می گوید :

کنجی و دو قرص از جهان بگزیدم وز دولت و حشمتش طمع بپریدم

درویشی را به جان و دل بخریدم در درویشی توانگری ها دیدم

و هرگز « آبی که آبرو ببرد در گلو » نریخت و آلوده به پالوده خسان نگشت که :

قانع به یک استخوان چو کرکس بودن به زآنکه طفیل خوان ناکس بودن

با نان جوین خویش حقا که به است کآلوده به پالوده هر خس بودن

بسیار می اندیشید و کمتر در مقام بیان اندیشه های خود بر می آمد . ذاتاً کم گوی ولی سره گوی و سخته سخن بود و تا ضرورتی برای گفتن احساس نمی کرد ، لب به سخن نمی گشود . حوصله تدریس نداشت . به قول زنده یاد « فروغی » « در تعلیم ، بخل می ورزید » بسیار حساس و زود رنج بود ، ناملایمات روزگار را برئی تایید . با اندک « زخمه ای » بر « تار » وجودش به خروش می آمد . به خلاف توصیه خواجه شیراز که گفت :

با دل خونین لب خندان بیاور همچو جام نی گرت زخمی رسد آیی چو چنگ اندر خروش از زهد ریایی چون « حافظ » بیزار بود و « آه سحرگاه رند مست » را « از طاعت زاهدان سالوس » مرجح می دانست :

یک جرعه می زملک کاووس به است وز تخت قباد و ملکت توں به است

آهی که سحرگاه کشد رندی مست از طاعت زاهدان سالوس به است خیام

از جزم اندیشی متفکر نمایان و چاپلوسی متشاعران درباری دلی پر خون داشت و طبیعتاً نمی توانست حالی خوش و چهره ای مترسم و شکفته داشته باشد .

۱- مؤلف تمه صوان الحکمه ( ابوالحسن علی بن زید بیهقی ) معاصر خیام ، زاد روز خیام را ساعت ۴ و ۴۸ دقیقه روز چهارشنبه برابر با ۱۸ ذیحجه ۴۲۹ قید نموده است

۲- علم و تمدن در اسلام ، دکتر سید حسین نصر ترجمه احمد آرام ص ۲۸ .

۳- تقویم ایران در آن زمان تقویم یزدگردی بود . که بر مبانی زیر متکی بوده است :

سال ، شامل ۱۲ ماه سی روز و پنج روز ( خمسه ) مسترقه یا اندر گاه بود و این پنج روز به ماه هشتم ( ماه آبان ) به جبران روزهای اضافی ملحق می گردید ولی چون سال تقریباً ۳۶۵ و یک چهارم روز است بنابر این هر چهار سال یک روز و هر ۱۲۰ سال یک ماه اشتباہ حساب رخ می داد ، بنابراین به فاصله هر ۱۲۰ سال یک بار سال ۱۳ ماهه به وجود می آمد . نظر به اینکه تصحیح به فاصله هر ۱۲۰ سال به حمل می آمد در این

مدت به مرور نوروز از اول فروردین عقب می افتاد و در زمان ملکشاه سلجوقی ، نوروز مصادف با ۱۳ حوت شده بود و ملکشاه می خواست ، منجمین مزبور ، کبیسه دقیقی درست کنند که نوروز را به عنوان اول سال و اول فروردین ثابت نگاه دارند . (بنگردید به سیری در افکار علمی و فلسفی حکیم عمر خیام ، تالیف جفر آقایانی چاوشی صفحه ۳۷ . ) یادآور می شود قدیمی ترین یاد کرد مشارکت خیام در تاسیس تقویم جلالی کتاب الكامل ابن اثیر است که در ۶۲۸ تالیف شده است . ( نگارنده )

۴ - عمر خیام نیشابوری ، حکیم و شاعر نوشه علیرضا ذکاوی قراگزلو . تهران ۱۳۷۷

۵ - به روایتی این رساله را پروفسور آرتور کریستن سن ایران شناس دانمارکی کشف کرده است ، نسخه خطی این رساله که در کتابخانه لیدن موجود است در سال ۱۳۱۴ در تهران به چاپ رسیده است نسخه خطی این رساله در کتابخانه گوتا آلمان موجود است .

۶ - علیرضا ذکاوی نوروزنامه را از آن عبدالرافع ( رفیع ) هروی شاگرد خیام می داند . بنگردید به ص ۱۰۳ کتاب عمر خیام نیشابوری حکیم و شاعر .

۷ - در جمع کمال در برخی نسخ

۸ - برون در برخی نسخ

۹ - امام محمد ابو حامد غزالی متفکر کلامی مذهب ۴۵۰ هجری زاده شد . در ۲۸ سالگی ( ۴۷۸ هجری ) به خدمت خواجه نظام الملک در آمد در ۳۴ سالگی ( ۵۴۸ ه . ق ) به استادی دانشگاه نظامیه بغداد منصوب شد ۳ سال بعد با لقب حجه الاسلام و با عنوان استاد برگزیده دانشگاه نظامیه در مراسم به مسند نشستن المستظر بالله شرکت جسته با خلیفه بیعت می کند . غزالی اندیشمند شریعت مأبی است که در آداب دین روشی تند و تعصب آمیز دارد و با فلسفه سخت می ستیزد و فلاسفه را ملحد و کافر می شمارد .

۱۰ - برای آگاهی بیشتر به صفحات ۵۳۲-۵۷۷ کتاب تاریخ فلسفه در جهان اسلامی تالیف حناالفاخوری - خلیل الجر ترجمه استاد عبدالالمحمد آیتی مراجعه فرمایید .

۱۱ - همان کتاب ، لازم به یادآوری است که ابوالولید محمدبن احمد معروف به ابن الرشد فیلسوف معروف سده ششم ( ۵۲۰-۵۹۵ و به قولی ۵۹۷ ه . ق ) با تصنیف کتاب تهافت التهافت نظرات غزالی در تهافت الفلاسفه را رد کرده است .

## رباعیات خیام

اگرچه شهرت جهانگیر خیام به واسطه رباعیات دلاویز ارزنده آموزنده اوست اما شاعری، پیشه او نبوده است. چنانکه خود گفته است: « رباعی را گهگاه و در اوقاتی که از تحقیق غواص حکمت و ریاضیات و تدقیق مسائل طب خسته می شده است برای گریز وقت از معضلات علمی و تفریح خاطر و تخفیف تأثرات خود می سروده » و اندیشه های بلند را در قالب رباعی های پر معنا و تأمل برانگیز و در عین حال جذاب و شیرین ارائه می داده است. از آنجا که شاعری را دون شأن علمی خود می دانسته و نمی خواسته است به « شاعری » شناخته شود تا مجبور شود همانند شاعران حرفه ای درباری، صاحبان زر و زور را بستاید و قیمتی در لفظ دری را به پای خوکان زمان ببریزد و به دریافت صله ای « مفتخر ! » گردد. به همین لحاظ سروده های خود را جز برای خواص نمی خوانده و به اشعاری که می سروده چندان اهمیتی نمی داده و به سبب تعصب عوام خام اندیش از نشر آنها نیز خودداری می کرده است. با این توصیف و به باور بسیاری از سخن سرایان و پژوهش گران خیام شناس شمار رباعیات اصیل خیام نباید از رقم ۷۰ یا حداقل از ۱۰۰ در گذرد. اما با گذشت سده هایی از در گذشت حکیم شاعران، حکیمان، متدينان، حتی کاتبان بنا به ذوق و مشرب فکری خود با تحریف و تغییر و تصریف و با افزودن رباعیات دیگر شعراء چون: افضل الدین کاشانی (بابا افضل)، شیخ فرید الدین عطار نیشابوری، ابوسعید ابوالخیر، فخر عراقی، حکیم سنایی غزنوی، مولانا جلال الدین بلخی، مجد همگر، شاه نعمت الله ولی و ... بر رباعیات اصیل حکیم، شمار رباعیات را از مرز هزار بل هزاران در گذرانده اند به طوریکه شناخت رباعیات اصیل از دخیل و به اصطلاح خیامی و خیام نما و غیر خیامی جز برای اهل نظر واقف و آشنا با بینش علمی و مشرب فلسفی و شیوه تفکر و سبک سرایش خیام بسیار دشوار، حتی ناممکن بوده است. از میان منابع و مأخذ قدیمی که دست مایه و مورد پژوهش محققان قرار گرفته است - که از آنها به اختصار نام خواهیم برد - که کهن ترین مأخذی که در آن شعری به نام خیام نقل شده - و بدون هیچ تردیدی از رباعیات اصیل خیام می باشد - رساله ای است از امام فخر رازی (در گذشته به سال ۶۰۶ ه. ق.) به نام التنبیه علی بعض الاسرار المودعه فی بعض سور القرآن العظیم. در متن این رساله جزو مربوط به سوره «التین» ضمن تقریر امر معاد یکی از رباعی های معروف خیام آمده است:

الف- دارنده چو ترکیب چنین خوب آراست باز از چه سبب فکندش<sup>۱</sup> اندر کم و کاست؟

گر خوب<sup>۳</sup> نیامد این بنا عیب کراست؟ ور خوب<sup>۳</sup> آمد خرابی از بهر چراست؟ در بعضی نسخ این رساله در حاشیه آن یک رباعی دیگر هم از خیام نوشته اند که در «جهان گشای جوینی» و «تاریخ و صاف» با اختلاف در بعضی کلمات آمده است:

ترکیب پیاله ای که در هم پیوست	بشکستن آن روا نمی دارد مست
از بهر که پیوست وز بهر که شکست <sup>۴</sup> ؟	چندین سرو پای نازنین و برو دست
که مطمئناً از خیام است و تردیدی در اصالت آن نیست.	

ب- قدیم‌ترین کتابی که رباعیات منسوب به خیام بدون ذکر نام سراینده در آن آمده «سنبداد نامه» محمد بن علی ظهیری است که تاریخ تألیف آن اندکی بعد از سنه ۵۵۶ هجری قمری است. در این کتاب پنج رباعی از نوع رباعی‌های مجموعه‌های قدیم پیش از سده هشتم هجری از قبیل «نزهه المجالس» و «مونس الاحرار» که به نام خیام ثبت شده است درج است که در مجموعه مرحوم فروغی و «طرب خانه» یار احمد رشیدی تبریزی نیز آمده است - و ما برای رعایت اختصار - به ذکر مصراج نخست رباعی‌ها بسته می‌کنیم:

۱- چون نیست مقام ما در این دهر مقیم ... که در مونس الاحرار و جنگ منشآت و اشعار مورخ ۷۵۰ مجلس شورای ملی به نام خیام است.

۲- برگیر<sup>۵</sup> پیاله و سبو ای دلجوی ... که در نزهه المجالس و نیز در یکی از جنگ‌های قدیم مجلس شورای ملی که از سده هشتم متاخر نیست به نام خیام است.

۳- از جمله رفتگان این راه دراز ...

۴- این چرخ فلک که ما در او حیرانیم ...

۵- مشنو سخن<sup>۶</sup> زمانه ساز آمدگان ... که در نزهه المجالس و مجموعه مجلس به نام خیام است.

ج- کتاب کهن دیگر که سه رباعی در آن به نام خیام نوشته اند مرزبان نامه (تألیف ۶۰۷-۶۲۲ ق.ه.) است. که در مجموعه مرحوم فروغی نیز آمده است.

۱- هر کو به سلامت است و نانی دارد ... که در طربخانه به شماره ۱۴۶ جزو رباعیات خیام است.

۲- گر از بی شهوت و هوی خواهی رفت ... صفحه ۲۱۶ مرزبان نامه و به شماره ۹۶ طربخانه یار احمد رشیدی تبریزی.

۳- در پشت من<sup>۷</sup> از زمانه تو می آید در صفحه ۲۹۶ مرزبان نامه

د- مرصاد العباد تالیف شیخ نجم الدین ابوبکر رازی (معروف به دایه) در سنه ۶۲۰ که دو رباعی به نام خیام ذکر شده است:

- ۱ - در دایره‌ای کامدن و رفتن ماست او را نه بدایت نه نهایت پیداست  
 کس می نزند دمی در این معنی راست کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست؟  
 که در «مونس الاحرار» مانند «طربخانه» با روایت دوری که در او آمدن و رفتن ماست.  
 ۲ - رباعی: دارنده چو ترکیب طبایع آراست که پیشتر بدان اشاره شده است.  
 ۳ - در تاریخ جهانگشانی جوینی (تالیف ۶۵۸) رباعی اجزای (ترکیب) پیاله‌ای که در هم پیوست  
 از خیام دانسته شد که ضمن بحث از رساله التنبیه علی بعض الاسرار... بدان اشاره شده است.  
 ۴ - در تاریخ گزیده حمدالله مستوفی تالیف ۷۳۰ و نیز در کتاب فردوس التواریخ مولانا خسروابرقوهی  
 تالیف ۸۰۸ ق. رباعی: «هر ذره که بر روی زمینی بوده است» از خیام نقل شده است که با اختلاف عبارت: «خاک زمینی» به جای «بر روی زمینی» در «طربخانه» آمده است.  
 ۵ - در مجموعه نزهه المجالس (مورخ ۷۳۱) ۳۳ رباعی به نام خیام ثبت شده که ۲ رباعی از آنها:  
 ۱ - خوش باش که پخته‌اند سودای تو دی ۲ - بر شاخ امید اگر بری یافتمی تکراری است و  
 ۳ رباعی باقی مانده به لحاظ رعایت اختصار از درج آنها خودداری می شود.<sup>۷</sup>  
 ۶ - مجموعه دیگر مونس الاحرار فی دقایق الاشعار تالیف محمد بن بدر جاجرمی است به سال ۷۴۱ هجری که در آن ۱۳ رباعی به نام خیام ذکر شده که رباعی: چون روزی و عمر بیش و کم نتوان کرد با نزهه المجالس یکی است با اندک اختلاف در مصراع دوم: «خود را به چنین غصه دزم نتوان کرد» که در مونس الاحرار: خود را به کم و بیش دزم نتوان کرد ثبت شده. و یکی از رباعیها نیز از دو رباعی مرصاد العباد است با روایت: دوری که در او آمدن و رفتن ماست و یازده رباعی بقیه عبارتنداز: ۱ - عالم اگر از بهر تو می آرایند ۲ - چون نیست مقام ما در این دهر مقیم ۳ - بر سنگ زدم دوش سوی کاشی ۴ - ایام زمانه از کسی دارد ننگ ۵ - ای پیر خردمند پگه تر برخیز ۶ - ای آنکه نتیجه چهار و هفتی ۷ - وقت سحر است خیز ای مایه ناز ۸ - چون ابر به نوروز رخ لاله بشست ۹ - یک قطره آب بود و با دریا شد ۱۰ - این بحر وجود آمده بیرون ز نهفت ۱۱ - می خور که فلک بهر هلاک من و تو.

ط - مجموعه مورخ ۷۵۰ هـ. ق مجلس شورای ملی یازده رباعی به نام حکیم خیام ثبت شده است<sup>۸</sup> که دو رباعی از آنها :

« چون نیست مقام ما درین دهر مقیم » و « بر چشم تو عالم ار چه می آرایند »<sup>۹</sup> با مونس الاحرار یکسان است .

از ۹ رباعی باقی مانده ۷ رباعی در طربخانه آمده و ۲ رباعی دیگر جزو ملحقات در کتاب رباعیات خیام به تصحیح استاد همایی آمده است که یکی : « از رنج کشیدن آدمی حر گردد » و دیگری « گر چه غم و رنج من درازی دارد » می باشد .

ی - رباعیهای مجموعه مورخ سال ۷۵۰ هـ. ق ثبت شده در طربخانه . که ۹ رباعی به نام خیام است که دو رباعی مشترک مابین آن مجموعه و مونس الاحرار است و هفت رباعی دیگر بدین قرار است :

۱ - آنها که کهن شدند و آنها که نواند ۲ - آرند یکی و دیگری بر بایند ۳ - از جرم گل سیاه تا اوج زحل<sup>۱۰</sup> ۴ - برخیز بتا بیا برای دل ما ۵ - ای دوست حقیقت شنو از من سخنی ۶ - آن مایه ز دنیا که خوری یا پوشی ۷ - برخیز ز خواب تا شرابی بخوریم

ک - مجموعه قدیم دیگر متعلق به کتابخانه مجلس شورای ملی که تاریخ تحریر آن از سده هشتم متاخر نیست . ۵ رباعی به نام خیام دار<sup>۱۱</sup> :

۱ - بردار قرابه ( به جای برگیر پیاله ) همان رباعی نزهه المجالس است . بردار قرابه و سبای دلジョی و یکی از آنها رباعی مرزبان نامه است : « بر پشت من از زمانه تو می آید »

که پیش از این به آن اشاره شده است و سه رباعی باقی مانده :

۱ - آنی که نبودت به خور و خواب نیاز ۲ - از جمله رفتگان این راه دراز ۳ - گر شاخ بقاز بیخ بخت رستست .

در همین مجموعه و مجموعه قبل ده رباعی دیگر هست که ذکری از نام سراینده رباعیات نشده اما از سخن رباعی هایی است که برخی به خیام نسبت داده اند که یکی از آنها ، یکی از دو رباعی مرصادالعباد است : « در دایره ای کامدن و رفتن ماست » که پیشتر شرح آن گذشت و یکی « حیی که به قدرت سر و رو می سازد » که در مجموعه مرحوم فروغی هم ثبت شده است و هشت رباعی باقیمانده عبارتند از : ۱ - قومی متفکرند اندر ره دین ۲ - ای دل غم این جهان فرسوده مخور ۳ - چون نیست زهر چه هست جز باد به دست ۴ - قانع به یک استخوان چو کرکس بودن ۵ - ای دیده اگر کور نیی گور بیین ۶ - یک نان به دو روز اگر بود حاصل مرد ۷ - برچرخ فلک هیج کسی چیر نشد ۸ - تا چند کنی خدمت دو نان و خسان ؟

باری سخن درباره رباعیات اصیل و دخیل حکیم عمر خیام را به لحاظ پرهیز از اطاله کلام بیشتر ناتمام می‌گذاریم و با سپاس برخاسته از بن دندان از کوشش‌های ارزنده پژوهشگران سخت کوش کشورمان که با بررسی‌های مoshکافانه در شناختن و شناساندن رباعیات اصیل حکیم خیام از میان صدھا رباعی‌های منسوب و دخیل خیامی و خیام گونه و جز آن، غور رسی و استقصاء فرموده اند - که سعیشان مشکور باد - اجازه می‌خواهد اهتمام و کوشش پژوهندگان دانشمند و خیام شناسان ارجمند اروپا را نیز ارج نهاده و «در کوتاه سخن» نامی از آنها ببریم :

- ۱- مصراع دوم بدین ضبط نیز آمده است : از بھر چه او فکندش اندر کم و کاست ؟
- ۲- گر نیک نیامد
- ۳- ور نیک آمد
- ۴- این رباعی در مرصادالعباد نجم الدین رازی (۶۲۹) در البلغه فی الحکمه عبدالقدار اهری (۶۴۴) در اخوانیات قاضی نظام الدین اصفهانی (۵۵۵) و در نزهه المجالس جمال الدین جلیل شیروانی نیز نقل شده و دست آویز بسیاری از مخالفان قوار گرفته و بر آن رديه ای نیز ساخته اند . که شیخ نجم الدین رازی «دایه» نخستین آنهاست . رجوع کنید به مرصادالعباد شیخ نجم الدین رازی . ( معروف به دایه )
- ۵- بردار قرابه در بعض نسخ
- ۶- سخن از زمانه در برخی از نسخ
- ۷- بر پشت من یکی از مجموعه‌های کتابخانه مجلس شورای ملی .
- ۸- برای مطالعه بیشتر به کتاب رباعیات خیام مجموعه فروغی صفحه ۳۴ و ( طربخانه ) تصحیح استاد جلال همایی صفحه ۳۷ مراجعه فرمایید .
- ۹- عالم اگر از بھر تو می‌آرایند به روایت مونس الاحرار .
- ۱۰- این رباعی به شیخ الرئیس ابوعلی سینا منسوب است به روایت: از قعر گل سیاه ...
- ۱۱- رک مقدمه محمد علی فروغی بر رباعیات خیام صص ۵۲ - ۵۴ .

## شهرت جهانی حکیم عمر خیام

می دانیم شهرت خیام در کشور های اروپا از دیرگاه برپایه آثار علمی او بود . رساله جبر و مقابله او در سال ۱۸۵۱ میلادی ترجمه شد و بدین وسیله خیام به عنوان یک عالم ریاضی معروفی گردید ؛ اما با ترجمه سلیس و شیوای رباعیاتش توسط ادوارد فیتز جرالد<sup>۱</sup> شاعر و ادیب توانای انگلیسی در سال ۱۸۵۹ - که با اقبال عمومی مواجه گردید - آوازه خیام به اوج خود رسید و به تبع آن مترجم نیز از شهرت فوق العاده ای برخوردار گردید .

پس از فیتز جرالد ترجمه فرانسوی این رباعیات به صورت مجموعه ای حاوی ۴۶۴ رباعی در سال ۱۸۶۷ به خامه شیرین مسیو جی . بی . نیکلا<sup>۲</sup> - که عنوان کنسول فرانسه در شهرستان رشت را داشته است - انتشار یافت و جرالد را بیش از پیش بشناساند و موجب شد که جرالد - به گفته خود او - « با علاقه مجددی به خیام ، نسخه تازه ای از آن ترتیب داده و ۱۱۰ رباعی خیام را در ۱۸۶۸ انتشار دهد<sup>۳</sup> ( چاپ دوم شاهکار فیتز جرالد ) . در همین سال ارنست رنان<sup>۴</sup> فیلسوف ، مورخ ، دانشمند و نویسنده فرانسوی . پس از انتشار رباعیات خیام توسط نیکلا در مجله آسیایی طی مقاله ای می نویسد : « ... اگر بخواهیم از برای اثبات این مطلب که روح و فکر ایرانی کاملاً به همان حالت قدیم و اصل آریایی خویش مانده است ، دلیلی به دست اوریم ، باید به رباعیات خیام بنگریم . این خیام یک نفر عالم ریاضی و شاعر بوده است که در نظره اول ممکن است صوفی و اهل اسرار پنداشته شود ولی در حقیقت ، رندی ریایی<sup>۵</sup> و هوشیار بوده که کفر را به الفاظ صوفیانه و خنده را با استهزاء در آمیخته است . و اگر برای فهم این امر که یک نابغه ایرانی در زیر فشار اصول عقاید اسلامی به چه حالی ممکن است بیفتند کسی را بجوبیم که در احوال او بخواهیم تدقیق و تحقیق نماییم شاید بهتر از خیام مردی نیاییم ... »<sup>۶</sup>

در سال ۱۸۷۹ با مقاله والتین ژوکوفسکی خیام شناس روسی درباره خیام و « رباعیات سرگردان » آغاز شد . وی ضمن معرفی شماری از منابع کهن ناشناخته درباره زندگی خیام رباعی منسوب به خیام را به استناد منابع معتبر به یکی از شاعران زیر :

عبدالله انصاری و ابو سعید ابوالخیر ، بابافضل کاشی ، عاکفی ، علاء الدوله سمنانی ، انوری ابیوردی ، عسجدی مروزی ، اثیرالدین ، فریدالدین عطار ، ابن سینا ، اوحدی کرمانی ، بدیهی سجاوندی ، سیف الدین باخرزی ، فخرالدین رازی ، فردوسی توسی ، احمد غزالی ، حافظ شیرازی ، جلال الدین رومی ، جلال الدین قزوینی ، حاقانی شروانی ، مجذل الدین همگر ، نجم الدین رازی ، طالب آملی ، کمال الدین اسماعیل ، سلمان ساوجی ، سراج الدین قمری ،

نصیرالدین توosi، شاه نعمت الله کرمانی، رضا الدین، سعدالدین جوینی و ... نسبت داده و به آنها عنوان رباعیات سرگردان داده و در انتساب آن رباعیات به خیام تردید کرده است. به گفته مینورسکی<sup>۱</sup> خاور شناس عالیقدر روس ( ۱۸۷۷ - ۱۹۶۶ )، بررسیهای انتقادی رباعیات خیام در اروپا در پژوهش های بعدی توسط دکتر دنیس راس و کریستین سن، شمار رباعیات سرگردان از ۸۲ به ۱۰۸ فقره افزایش یافت. پروفسور آرتور کریستین سن ایران شناس دانمارکی در یک بررسی تطبیقی، در کتابی تحت عنوان « پژوهشی در رباعیات » که در ۱۹۰۴ منتشر یافت به اصالت ۱۲ رباعی که نام خیام در آنها آمده بود و تنها دو رباعی را که نجم الدین رازی در کتاب مرصادالعباد آورده است از حکیم عمر خیام می داند. وی در ۱۹۲۷ در بررسی های انتقادی شمار ۱۲۱ رباعی از میان ۱۲۳۱ رباعی منسوب به خیام را برگزیده و بر اصالت آنها مهر تأیید می زند. هر چند باز به این نکته اذعان دارد که ممکن است در آن، رباعیات ناصره نیز وجود داشته باشد. دکتر فردریک روزن<sup>۲</sup>، خیام شناس آلمانی ( ۱۹۳۵ - ۱۸۶۵ ) پس از بررسی نزدیک به یک هزار رباعی در نسخه های خطی و چاپ های سنگی به این نتیجه می رسد که تنها ۳۳ رباعی را می توان اصیل شمرد هر چند به گفته او امکان دارد خیام بیش از این رباعی سروده باشد.<sup>۳</sup> وی متن رباعیات خیام را تصحیح و با ترجمه منتشر کرد و دستوری نیز برای زبان فارسی نوشت.<sup>۴</sup>

از دیگر مترجمین روکرت شاعر و مستشرق آلمانی را باید نام برد که چند رباعی از خیام را مستقلًا و مستقیماً از فارسی ترجمه کرده بود که در ضمن کتاب او درباره « صرف و نحو و فن شعر و فن خطابه ایرانیان » مندرج است.

باری سخن درباره « حکیم خیام و رباعیات او » که عنوان « نیم نگاه » داشته است ، ناخواسته به درازا کشیده یعنی به آهنگ سرایش « رباعی » از « بحر طویل » سر در آورده ایم لذا با پوزش فراوان سخن را در همین جا به پایان می بریم. اگر چه سخن های بایسته ناگفته در این زمینه بسیار است . لیکن گنجاندن بحر در سیو ممکن نیست .

در پایان با پوزش ، از پژوهش گران گرانقدر و خیام شناسان ارجمند به خاطر نارسایی های مقدار و مترتب بر این نوشтар از خوانندگان اهل نظر نیز خواستارم دانسته ها و آگاهی های مستند و معتبر خود را برای نویسنده ارسال فرمایند . باشد تا با برخورداری و بهره گیری از نظرات سنجیده ، پیشنهادهای سازنده و انتقادهای ره گشایانه شما گرامیان ، نویسنده ، با دانش ، بینش و آگاهی بیشتر سخنی در خور ، رساتر و به درستی نزدیک تر به رشته نویشش در آورد تا خوانندگان فرهیخته را بشاید و سپاس پژوهنده را نیز بر انگیزاند .

ذیلاً فهرست کتاب هایی که در تهیه این مقاله بدان ها رجوع شده است را به شرح زیر یاد می کنم :

- ۱- تتمه صوان الحکمه ۲- نزهه المجالس جمال الدین خلیل شروانی ، به کوشش دکتر محمد امین ریاحی ۳- مونس الاحرار محمدبن بدر جاجری . ۴- رباعیات خیام ( طرب خانه ) استاد جلال همایی ۵- رباعیات خیام ، محمد علی فروغی - دکتر قاسم غنی ۶- مرصادالعیاد نجم الدین رازی ۷- علم و تمدن در اسلام ، دکتر سید حسین نصر ، ترجمه احمد آرام ۸- تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ، تأثیف حنالفاخوری - خلیل الجر ، ترجمه استاد عبدالمحمد آیتی ۹- گفتار درباره چند تن از رجال ادب اروپا نگارش استاد دکتر مجتبی مینوی ۱۰- فرهنگ فارسی ( معین ) ج ۵ / اعلام ۱۱- سیری در افکار علمی و فلسفی ، حکیم عمر خیام تألیف جعفر آقایانی چاوشی ۱۲- رباعیات خیام مقدمه دکتر امیر عباس مجذوب
- ۱۳- عمر خیام نیشابوری ، نوشته علی رضا ذکاوی قراگزلو . ۱۴- عمر خیام و رباعی های او . محسن فرزانه چاپ گوته تهران ۱۳۷۱ . ۱۵- کتاب شعر فلسفی خیام نوشته دکتر اعتماد ، برلین ۱۹۸۵
- ۱۶- ترانه های صادق هدایت ۱۷- فصل نامه نشر دانش بهار ۱۳۷۸ صص ۳۹-۲۷ مقاله آقای سید علی میر افضلی تحت عنوان صادق هدایت و ترانه های خیام . ۱۸- فصل نامه نشر دانش تابستان ۸۱ صص ۵۴-۵۶ مقاله آقای سید علی میر افضلی « ترجمه فرانسوی ۱۰۱ رباعی منسوب به خیام »
- ۱۹- فصل نامه نشر دانش زمستان ۸۱ صص ۳۲-۳۵ مقاله آقای سید علی میر افضلی رباعیات خیام در « سفینه تبریز » ۲۰- فصل نامه نشر دانش پاییز ۸۲ صص ۳۷-۳۹ مقاله آقای سید محمد رضا ابن الرسول ، تحت عنوان کهن ترین ترجمه ترانه های خیام ۲۱- نقد و بررسی رباعی های عمر خیام - محسن فرزانه ، کتاب خانه ، فروردین ۱۳۵۶
- ۲۲- نادره ایام حکیم عمر خیام ، پژوهش و نگارش محمد زمان فراتست ( نویسنده مقاله ) چاپ دوم ۱۸۳۱ نشر پژوهش ، تهران و شماری از کتب و مقالات دیگر ( هنر و مردم ، سال نامه ، روزنامه اطلاعات نوشته دکتر باستانی پاریزی ، بهار و )

۱. Edward.Fitz.Gerald.

۲. J.B.Nicolas , LesQuatrains dekheyymam, traduits du Persan , Paris ۱۸۶۷ .

۳- بنگرید کتاب ۱۵ گفتار درباره چند تن از رجال ادب اروپا نگارش زنده یاد دکتر مجتبی مینوی . صفحه ۲۲۴

۴. Ernest . Renan

- Minorsky – Vladimir

۵- همان کتاب

۶ - ولاپیمیر مینورسکی از ۱۹۰۴ تا ۱۹۰۸ در ایران به سر برد . پس از چندی به تدریس فارسی و ترکی و تاریخ ملل اسلامی پرداخت . در ۱۹۳۲ به دانشگاه لندن رفت و معلم زبان و ادبیات فارسی و تاریخ ایران در مدرسه «السنہ شرقیہ » شد . آثار وی به زبان های روسی ، فرانسه و انگلیسی انتشار یافت .

-۷- Dr . Freiderich - Rosen

۸- شعر فلسفی خیام ، دکتر اعتماد صفحه ۱۴۳

۹- فرهنگ معین / اعلام ج ۵

۱۰- شعر فلسفی خیام ، دکتر اعتماد ، صفحه ۱۴۳

## رجال مازندران\*

ل.س.فورتسکیو

امیر مؤید ، اسماعیل خان سوادکوهی  
لقب سابق: امیر تومان  
متولد حدود ۱۸۵۰ هجری قمری .

سه پسر به نام های (عباس خان) سهم الممالک ، سيف الله خان و ( اسدالله خان ) هژبرالسلطان دارد . جدش لطف علی بیگ از خانواده ای کشاورز از بخش سرخه رباط سوادکوه بود که در سوادکوه یک راهنزن شد ، تا اینکه برای رهایی از دستگیری به تبریز گریخت و به خدمت ناصر الدین (میرزا) که در آن زمان ولیعهد بود ، درآمد . پس از مدتی به منصب «جلودار» ارتقاء یافت . لطف علی بیگ در زمان جلوس ناصرالدین (شاه) درگذشت . دو پسر از او به جا ماند : مراد بیگ که در اصطببل شاه خدمت می کرد ، و ابراهیم خان در کالسکه خانه شاه . هر دو ترقی کردند : اولی ایلخی بان مادیان ها (ی سلطنتی) و دومی رئیس کالسکه خانه و با لقب شعاع الملک ، میر آخرور شاه گردید . از شعاع الملک چهار پسر از جمله اسماعیل خان امیر مؤید به جا ماند .

اسماعیل خان یک سرباز ماجراجوی متمول است که وارد مدرسه نظامی تهران (دارالفنون) شد و زندگانی حرفه ای خود را با درجه «نایب» در فوج سوادکوه ، که ۳۰۰ تن از آنها نگهبان های شاه را تشکیل می دادند ، آغاز کرد . وی با دارایی انداز و هوش بسیار به سرعت ترقی کرد ، تا اینکه فرمانده تمام فوج سوادکوه ( ۱۰۰۰ سرباز و ۵۰۰ سوار ) گردید و از سوی مظفرالدین شاه به او درجه امیر تومان داده شد . از اطرافیان شاه بود و در ۱۹۰۹/۱۳۲۷ هجری قمری به عنوان یک سلطنت طلب شروع به کار کرد . اما از آن زمان تاکنون بنا بر منافع خود متناوباً «سلطنت طلب» و «مشروطه خواه» و شخصیت اصلی در آشوب های مازندران بوده است . زیرکی و محبوبیت شخصی اسماعیل خان موجب حمایت سوادکوهی ها از او گردید و در ۱۹۰۹/۱۳۲۷ هجری قمری . برخلاف حکم مجلس دوم از تسليم اراضی خالصه که «تیول» فوج سوادکوه بود ، خودداری ورزید و تدریجاً خالصجات بیشتری را در نواحی شیرگاه و علی آباد ، در مجاورت سوادکوه ، تصرف کرد .

قوه ابتکار و اتکاء به نفس او را در میان حکام مقتدر مازندران - یعنی امیر مؤید ، سردار جلیل و امیر مکرم - پر قدرت ترین کرده است . امیر مکرم ، عمه مالک موروثی در غرب مازندران ، ابزاری در دست او بوده است . سردار جلیل زمیندار متمول شرق مازندران ، دو بار (در ۱۹۱۱/۱۳۲۹ و ۱۹۱۸/۱۳۲۶ هجری قمری) به مخالفت مسلحانه با امیر مؤید برانگیخته شده

است . اما سردار ( جلیل ) نه یک سرباز که یک سرمایه دار استفاده چی است . اتباعش زارعین استثمار شده یا مزدورانی از اهالی قشلاق اند که از لحاظ تعداد افزون و از جهت جسمانی و روحیه کمتر از سواد کوهی ها هستند که نیرومندترین مازندرانی ها به شمار می روند و به امیر مؤید وفادارند . تمام شخصیت های پایین رتبه سوادکوه با امیر مؤید ارتباط دارند و دسته جمعی از او حمایت می کنند .

در ۱۳۲۸/۱۹۱۰ ه . ق . امیر مؤید با کمک امیر مکرم ، امیر اعظم را که در رأس یک نیروی دولتی از تهران علیه آنها اعزام شده بود ، در لاریجان مغلوب کرد . در ۱۳۲۹/۱۹۱۱ ه . ق . شاه مخلوع را در کوشش برای بازگشت به تهران از مسیر مازندران یاری داد ، اما نه به آن اندازه که مجبور به مایه گذاشتن از خود باشد . پس از شکست قوای دولتی سردار محیی ( از نیروی شاه مخلوع ) در استرآباد و به هنگام گریز آنها ، تعداد زیادی تفنگ ( از فراریان ) به دست آورد .

امیر مؤید در ۱۳۳۶/۱۹۱۸ ه . ق . اتحاد ( ملی ) طبرستان را سازماندهی کرد و با سران مازندرانی ، دولتی محلی را در آن ولایت برپا نمود و با سalar فاتح کجوری و جنگلی ها به مذاکره پرداخت . اما سرانجام با سردار جلیل منازعه کرد ، زیرا او از کشیده شدن به اقدامات سیاسی مشکوکی که می توانست املاک وسیعش را به مخاطره اندازد ، بی میل بود و از تنبیه می هراسید . در نتیجه سران مازندران به دو اردوی مسلح تقسیم شدند . امیر مؤید با گردآوری حدود ۵۰۰ تن ، غرب مازندران را تا ساری تحت کنترل خود درآورد . وی علاوه بر سوادکوهی ها به وسیله هژیرالدوله با صد سوار عبدالملکی حمایت می شد و همدلی سران ( طوابیف ) کرد و ترک ( مازندران ) را ، جز اسماعیل خان اسفندیانی ، با خود داشت .

در ۱۳۳۷/۱۹۱۹ ه . ق . امیر مؤید از سوی ظهیرالملک حاکم مازندران خلع سلاح و به کرمانشاه تبعید شد . املاک دولتی در علی آباد و شیرگاه را نیز از او گرفتند . کابینه مشیرالدوله به او اجازه داد که از کرمانشاه به تهران بیاید . او اخیراً ( نوامبر ۱۹۲۰ / ربيع الاول ۱۳۳۹ ه . ق .) تهران را بدون اجازه ترک کرد و به سوادکوه رفت .

پسرهای امیر مؤید - سیف الله خان و هژیرالسلطان - در اوایل تابستان ۱۳۳۸/۱۹۲۰ ه . ق . در سوادکوه شورشی برپا کردند . امیر مؤید مردی ناآرام و جاه طلب است . از آنجا که صاحب اموالی اندک است یا اصلاً چیزی از خود ندارد ، از شرایط آشفته تعذیه و رشد می کند . در مازندران مزاحم ترین عنصر بوده است . شخصاً بسیار محبوب است ، اما پسرانش شهرت بدی دارند . همواره مناسبات بدی با سپهسالار ( تنکابنی ) داشته است . در ژوئن ۱۹۱۸ / ۱۳۳۶ ه . ق . « قراردادی » با یک افسر اتریشی امضاء کرد این افسر در باکو گرفتار بریتانیایی ها شد .

بی تردید تبعید امیر مؤید به کرمانشاه به وسیله وثوق الدوله و بی میلی او به یک دولت دارای نظم و ترتیب ، احساسات ضد بریتانیایی امیر مؤید را تقویت کرده است .

امیر مکرم ، میرزا محمدخان ( لاریجانی )

متولد حدود ۱۸۷۰/۱۸۸۷ ه . ق.

دو پسر به نام های اعظام الدوله ( فرج الله خان ) و عظیم الملک ( اسدالله خان ) دارد . امیر مکرم پسر عباسقلی خان سردار و از یک خاندان قدیمی مازندران است . حدود ۶۰ روستا را در لاریجان و اطراف آمل مالک است . فرمانده موروثی « فوج » لاریجان است که در گذشته ۸۰۰ سرباز و ۲۰۰ سوار داشت و در استرآباد خدمت می کرد . تا سال ۱۳۳۶/۱۹۱۸ ه . ق . حکومت این نواحی ( لاریجان و آمل ) با او یا پسر ارشدش ، اعظام الدوله بود . جز یک سال حکومت استرآباد ، هیچ مقامی را در خارج از مازندران نداشته است .

پس از انقلاب ( مشروطیت ) امیر مکرم کم و بیش مستقل از حکامی بود که از جانب دولت ایران به مازندران فرستاده می شدند . به خاطر اعتبار خاندانش ، امیر مؤید در طرح های خود در مازندران از او به عنوان شخصیتی دست نشانده استفاده می کرد . امیر مکرم با امیر مؤید علیه نیروی دولتی امیر اعظم که در سپتامبر ۱۹۱۰ / رمضان ۱۳۲۸ ه . ق . شکست خورد ، در کمک به اقدام شاه مخلوع برای باز پس گیری تختش در ژوئیه ۱۹۱۱ / ربیع ۱۳۲۹ ه . ق . متعدد بود . از آن پس نیز نقش دست نشانده امیر مؤید را ادامه داد ، اما نقش فعالی در سیاست ( محلی ) مازندران به عهده نگرفت . در ۱۳۲۷/۱۹۱۹ ه . ق . از سوی ظهیرالملک والی مازندران به همراه دیگر سران ( محلی ) به تهران اخراج گردید . امیر مکرم یک اشرافی فاسد و بی شخصیت محسوب می شود برای حفظ خود از طلبکارها با پناه بردن به اگنط روسیه در بار فروش ، متتحمل رسایی شد ، و روس ها او را به علت نپرداختن بدھی خود به بانک استقراضی ، بازداشت کردند . او اهل زیاده روی ، عیال پرست و ضعیف است .

سردار جلیل ، لطفعلی خان کلبادی

لقب سابق : سردار مکرم

متولد حدود ۱۸۶۰ / ۱۲۷۷ ه. ق.

پسر حاجی مرتضی قلی خان سلطان . پسر ارشد او ، شکوه نظام ، حدود بیست سال سن دارد و شخصی بی اهمیت است .

سردار جلیل دومین نفر از « سه » بزرگ مازندران است : یعنی امیر مؤید ، سردار جلیل و امیر مکرم . دو امیر ( مذکور ) همواره متحد بوده اند و از زمان انقلاب ( مشروطیت ) غرب مازندران را در کنترل خود داشته اند . امیر مؤید دو بار ، در سال های ۱۳۲۹/۱۹۱۱ و ۱۳۳۶/۱۹۱۸ ه. ق. و ۵. ق. به سردار جلیل که شرق مازندران را تا ساری کنترل می کند و از سوی مسعود الدملک ، سردار افخم و سالار رفیع - مالکان هزار جریب در علیای رود تجن - حمایت می شود ، متعرض شد و جنگید .

سردار جلیل مردی خود ساخته است . افسر موروثی و کم اهمیت ۱۰۰ سوار از بخش کلباد - چند مایلی شرق اشرف - بود که پیش از انقلاب ( مشروطیت ) غالباً در استرآباد مستقر بودند . اموال کمی به ارث برد و با دختر عمویش ازدواج کرد . به زودی پس از ازدواج ، با مرگ زود هنگام برادر همسرش ، وارث روزتای کلباد شد . سردار جلیل شروع به فعالیت کرد تا از راه حیله معمول مالکین ایران ، زمین تحصیل کند ، یعنی با تحت فشار قراردادن کشاورزان ، قطع آب زراعی و به زحمت انداختن خرده مالکان ؛ تا آنجا که مجبور شوند زمین خود را بر اساس شرایطش با او شریک شوند . وی متهم به اخراج کسانی است که برایش دردرس تولید می کردن . ابداع شیوه « شهمیرزادی » به سردار جلیل نسبت داده می شود . در این شیوه انحصار مغازه روتاستا به یک مستاجر داده می شد ، و روتستانیان از فروش پنبه و دیگر تولیدات خود به کسی جز مستاجر مذکور ممنوع و مجبور بودند قند ، چای و دیگر ملزمات خود را از او خرید کنند . در نتیجه مغازه دار ( روتاستا ) بر اوضاع حاکم بود : ارزان می خرید و گران می فروخت و برای این انحصار اجاره زیادی به مالک می پرداخت . اکثر این مغازه دارها از اهالی بخش شهمیرزاد در نزدیکی سمنان بودند و از اینجا نام « شهمیرزادی » پدید آمد .

سردار جلیل از چنین راههایی املاک وسیعی را که گفته می شود به ۵۰ روتاستا بالغ می گردد ، بین کلباد و ساری به دست آورد و محل سکونت خود را در مرکز این منطقه در نارنج باغ ، در نزدیکی پل نکا بر روی جاده اشرف - ساری قرار داد . او یکی از ثروتمند ترین افراد در شمال ایران است . گرد آوری پول حرفه اوست و در حالی که از پرداخت مالیات فرار می کند ، میلی

به سیاست ندارد ، رغبتیش به نظامی گری هنوز کمتر است . در ۱۳۲۹/۱۹۱۱ ه.ق. سردار جلیل به ( محمد علی ) شاه مخلوع که ورودش به مازندران از سوی امیر مؤید و امیر مکرم استقبال شد ، پیوست و به تهران گریخت . بعداً به اتحاد ( ملی ) طبرستان ملحق گردید و از سوی آن به حکمرانی مازندران منصوب شد . با این وجود ، به نظر می رسد که توسط امیر مؤید ماجراجو به اتحاد ( ملی طبرستان ) کشیده شده و یک طرفدار سخت غیر صمیمی آن بوده باشد . به زودی با امیر مؤید که خواهان پول او بود ، درگیر شد ، و مازندران در ۱۳۳۶/۱۹۱۸ ه.ق . به دو اردوی مسلح تقسیم گردید . سردار جلیل برای دفاع از خود حدود ۹۰۰ تن را در اطراف ساری و نارنج باغ گردآورد که ۶۰۰ نفر آنها از املاک خود او و ۳۰۰ تن از هزار جریب آورده شده بودند . اما از آنجا که این نیرو عمدتاً از کشاورزان ستمدیده و مزدوران « قشلاق » تشکیل شده بود ، حریف ۴۰۰ سوادکوهی دلیر و براستی علاقه مند به امیر مؤید نبود . سردار جلیل به وسیله ظهیر الملک حاکم مازندران خلع سلاح و به همراه دیگر « خوانین » به تهران اخراج شد . در ۱۳۳۷/۱۹۱۹ ه . ق . تقاضای تابعیت بریتانیا کرد ، و در سپتامبر ۱۹۲۰ / محرم ۱۳۳۹ ه. ق. تحت توجهات مشفقاته نمایندگی سیاسی بریتانیا و دولت ایران ، اجازه یافت که به مازندران مراجعه کند . سردار جلیل یک بهایی است ، اما از بابت لئامت و ستمگری ، بیش از تمام زمینداران این منطقه بد نام است . درباره او بسیاری داستان‌های زشت و ظاهرا موثق رواج دارد . بسیار تنومند است و ظاهری کریه دارد .

### هزببرالدوله ، میرزا قاسم خان

متولد حدود ۱۲۹۲/۱۸۷۵ ه.ق.

رئیس طایفه عبدالملکی است که در گوشه جنوب شرق مازندران در اراضی بین دریای مازندران و خلیج استرآباد ساکن هستند . در میان طایفه اش در زاغمرز و در ساری زندگی می کند . مناسبات او با سردار جلیل خصمانه و حامی امیر مؤید است و در ۱۳۳۷/۱۹۱۹ ه . ق. با ۱۰۰ سوار به او پیوست . در تحصیلات ، هوش و نفوذ برتر از دیگر رؤسای مازندران است . روابطش با ما دوستانه است و یک بهایی است .

### اسماعیل خان اسفندینی ، سرتیپ

رئیس طایفه کرد و ترک و طرفدار سردار جلیل است . حدود ۱۲۹۲/۱۸۷۵ ه. ق. به دنیا آمد . در اطراف روستای اسفندین ، در شمال ساری ، زمین دارد که در ۱۳۳۸/۱۹۱۹۲۰ ه. ق.

بخشی از اراضی او به دلیل خالصه بودن به وسیله مأموران مالیه مصادره شد . مردی کوچک اندام و شکننده است . میل به تریاک دارد و بی شخصیت است .

### اعتماد نظام ، حسن خان لاریمی

متولد حدود ۱۲۹۷/۱۸۸۰ ه . ق.

افسر موروشی طایفه کرد و ترک و یکی از ظالم ترین زمین داران مازندران است . در ۱۳۳۷/۱۹۱۹ ه . ق. در کنار امیر مؤید بود . در ۱۳۳۸/۱۹۱۹ ه . ق. بیشتر املاکش در لاریم ، شمال ساری ، به علت خالصه بودن به وسیله مأموران مالیه مصادره شد . ( بدین ترتیب ) اوضاع تغییر یافت و او به فغان آمد .

### مسعودالملک ، علی قلی خان سرتیپ

متولد حدود ۱۲۸۷/۱۸۷۰ ه . ق.

حبيب الله خان منصور السلطنه پسر ارشد اوست .

پسر حاجی نجف قلی خان امیر پنجه افسر موروشی فوج هزار جریب . مسعودالملک از او ۱۵ روستا به ارث برد که از آنها ۱۴ روستا در بیلاق چهار دانگه حدود ۴۵ مایلی شمال شرق ساری ، و در قشلاق ساروق<sup>۱</sup> ، در دو مایلی اشرف ، قرار دارند . ( تابستان ) در سرخه گریه - در بیلاق - و زمستان در ساروق زندگی می کند . در ۱۳۳۷/۱۹۰۹ ه . ق. پیش از مجادله سپهسالار با ( محمد علی ) شاه ، به عنوان پیشکار با سپهسالار به آذربایجان رفت . ( سپس ) سپهسالار را به سوی گیلان همراهی کرد ، اما به استرآباد رفت و در جنبش انقلابی ( مشروطیت ) دخالت نداشت . در ۱۳۳۹/۱۹۱۱ ه . ق. دامغان را علیه ارشادالدوله ، فرمانده سلطنت طلبان که از سوی شاه مخلوع از استرآباد و شاهرود در راستای راه مشهد - تهران ( به جانب پایتخت ) پیشروی می کرد ، آماده دفاع نمود . اما با نزدیک شدن آنها گریخت .

او معمولاً از سیاست محلی مازندران کناره می گیرد ، اما در ۱۳۳۶/۱۹۱۸ ه . ق. با یکصد تن به سردار جلیل پیوست . در ۱۳۳۷/۱۹۱۹ ه . ق. از سوی ظهیرالملک حاکم مازندران به خراسان تبعید شد که هنوز در آنجاست . از دیگر زمین داران مازندران تحصیل کرده تر و خوش نام تر است .

معاضدالممالک ، ابوالقاسم نوری

متولد حدود ۱۲۹۷/۱۸۸۰ ه. ق.

پسر مصدق الممالک ( که فوت کرده است ) و داماد نظام الملک نوری است و با او رابطه حسنی دارد . برادر جوانتری به نام میرزا محمد خان دارد . در نور معاضد الممالک عمه مالک است ، ولی ضعیف تر از پدرش و نفوذی کمتر از او دارد . زمستان در عبدالی آباد ، سه مایلی دارکلا در نزدیکی آمل ، و تابستان در بلده ، در دره نور ، زندگی می کند . ( با ما ) مناسبات دوستانه دارد و میهمان نواز است .

نظام الدوله ( امیر اصلاح نوری )

تا پیش از ۱۳۳۹/۱۹۲۰ ه. ق. ملقب به : نظام السلطان

از خاندان قدیمی نوری مازندران است . از آغاز نهضت « مشروطیت » در آن دخیل بود . به خاطر عقاید مردم پسندش از سوی مظفرالدین شاه برای مدتی به مازندران تبعید گردید . در مرگ مظفر الدین شاه به تهران فرا خوانده شد و از سوی محمد علی شاه به حکمرانی مازندران منصوب گردید . اما پس از کودتا و بمباران مجلس در ژوئن ۱۹۰۸ / جمادی الاول ۱۳۲۶ ه. ق. شاه او را عزل کرد و به تهران فرستاد .

نظام الدوله در ۱۳۲۷/۱۹۰۹ ه. ق. به بختیاری ها پیوست و با آنها از قم برای فتح تهران آمد و مجدداً به حکومت مازندران منصوب گردید ، اما پس از ۵ ماه تصدی این مقام ، در تابستان ۱۳۲۸/۱۹۱۰ ه. ق. به وسیله امیر مؤید شورشی از ولایت اخراج شد . در نوامبر ۱۹۱۵ / محرم ۱۳۳۴ ه. ق. نظام الدوله به مهاجرین ترک - آلمانی که به قم هجرت می کردند ، پیوست . در عقب نشینی زاندارمری از برابر روس ها از طریق ساوه ، با آنها همراه بود . در ۱۳۳۶/۱۹۱۸ ه. ق. به وقت ورود دانستر فورث ( به ایران ) حکومت همدان را داشت و بی طرفی مشکوکی را حفظ کرد . در ۱۳۳۸/۱۹۱۹ ه. ق. به حکومت قزوین منصوب گردید که تا ماه مه / رمضان با بریتانیایی ها خوب رفتار کرد ، اما پس از سفرش به تهران ثابت شد که با بشویک ها در ارتباط بود و در لیست عوامل آنها قرار داشت . در نوامبر ۱۹۲۰ / صفر - ربیع الاول ۱۳۳۹ ه. ق. از نام او به عنوان یک نامزد احتمالی برای وزارت یاد می شد ، ولی از سوی کابینه سپهبدار به حکومت مازندران منصوب گردید . نظام الدوله بسیار زیرک ، پر تحرک ، خوشابند و کاملاً غیر قابل اعتماد است .

## نظام‌الممالک نوری

متولد ۱۲۸۲/۱۸۶۵ ه. ق.

یک بهایی از خاندان میرزا حسین علی بهاءالله ، بنیانگذار بهائیت است که اهل ( روستای ) تا کور نور بود . نظام‌الممالک معمولاً نایب‌الحکومه نور است . اندک املاکی در دار کلا ، محل سکونتش در قشلاق ، در غرب آمل ، و در تاکور ، مسکنش در بیلاق دارد . مناسباتش ( با ما ) دوستانه و فردی روشن است . با « رعیت » خود خوب رفتار می کند و خیلی برتر از زمین داران معمولی ایران است .

## ۵۲. سalar افخم ، اسماعیل خان سرتیپ

متولد حدود ۱۲۹۷/۱۸۸۰ ه. ق.

پسر ابراهیم خان سرتیپ ، افسر موروئی فوج هزار جریب ، که از او ۱۲ روستا به ارث برد . علاوه بر این ، سalar افخم خود ۸ روستای دیگر نیز در دودانگه ، ۳۰ مایلی جنوب شرق ساری ، به دست آورده است . از این ۲۰ روستا ، ۸ قریه در قشلاق و ۱۲ قریه در بیلاق ( دودانگه ) قرار دارند .

یکی از طرفداران سردار جلیل است و همانند او در ماجراهی ۱۹۱۱ محمد علی مخلوع شرکت نکرد . در ۱۹۱۸/۱۳۳۶ ه. ق. با ۱۵۰ تن در کنار سردار جلیل و علیه امیر مؤید بود . در ۱۹۱۹/۱۳۳۷ ه. ق. همراه دیگر سران ، به وسیله ظهیرالملک حاکم مازندران به تهران اخراج شد و هنوز ( نوامبر ۱۹۲۰ / ربیع الاول ۱۳۳۹ ه. ق. ) در آنجا به سر می برد . مرد جنگ نیست ، اما دسیسه گر ماهری فرض می شود . از جانب سردار جلیل ، نقش شغال را ایفا می کند و در طمع برای افزایش املاکش از او سهم می برد .

## سalar حشمت

یک افسر سواد کوهی و پسر عمومی امیر مؤید است ، ولی در ماجراجویی های او شرکت نمی کند . در ۱۹۲۰/۱۳۳۸ ه. ق. نایب‌الحکومه بخش بندپی مازندران بود .

## سردار رفیع ، محمد باقر خان سرتیپ

لقب سابق : سalar اکرم

متولد حدود ۱۲۷۶/۱۸۶۰ ه. ق.

لطفعلی خان سالار اکرم پسر ارشد اوست . سردار رفیع پسر لطفعلی خان سرتیپ ، افسر موروثی فوج هزار جریب است که از او ۱۵ روستا ، ۱۰ قریه در بیلاق چهار دانگه ، در ۴۰ مایلی جنوب شرقی ساری ، و ۵ روستا در استرآباد به ارث برد . در بیلاق ، ساکن ( روستای ) یانسر ، حدود ۳۲ مایلی غرب استرآباد ، و در قشلاق ساکن ( روستای ) کفش گیری است ، اما بیشتر در ( شهر ) استرآباد زندگی می کند و در سیاست محلی آنجا بیش از مازندران دخیل است .

در ۱۳۲۹/۱۹۱۱ هـ . در شورش محمد علی ( شاه مخلوع ) در مازندران ، بنا بر مقتضای وقت ، گاه با شاه مخلوع و زمانی با دولت بود و با سرعتی که حتی در ایران نیز مایه شگفتی است ، از خدمت یکی به خدمت دیگری در می آمد . در ۱۳۳۶/۱۹۱۸ هـ . با ۱۵۰ مرد علیه امیر مؤید ، به سردار جلیل پیوست و در ۱۳۳۷/۱۹۱۹ هـ . ق. به همراه سایر سران از سوی ظهیرالملک حاکم مازندران به تهران اخراج شد . در ۱۳۳۸/۱۹۲۰ هـ . ق. از آنجا به مازندران بازگشت .

---

\* رجال تهران و برخی ولایات شمال غرب ایران ( از مجموعه ایران و استعمار ۳ ) - ل .  
س. فورتسکیو . ترجمه : محمد علی کاظم بیگی - ناشر ، وزارت امور خارجه ایران  
۱ - در متن نام این روستا Saruq آمده است که احتمالاً ضبط صحیح آن Saru است .

## نبرد جاودانه نیک و بد در آیین ایرانیان باستان

فریبرز مجیدی

آیین‌های مذهبی و فلسفه‌های اخلاقی جوامع گوناگون جهان، در سرتاسر تاریخ، یک جوهر مشترک داشته‌اند: همگی مدعی بوده‌اند که انسان با پیروی از مجموعه معینی از قواعد رفتار، یا اجرای مناسکی خاص، یا با به کار بستن هر دو، می‌تواند راه رستگاری را بپیماید. لیکن فلسفه‌های اخلاقی بر پایه استدلال استوار بوده‌اند و آیین‌های دینی بر بنیاد تعبد؛ در یکی آزادی انتخاب وجود داشته است و در دیگری راه‌های انتخاب مسدود بوده‌اند؛ یکی بر عقل و واقعیت‌های عملی تکیه کرده، و دیگری برای مستحکم ساختن بیان ایمان و پذیراندن اصول معتقدات، علاوه بر استدلال، پای مفاهیم و موجودات اساطیری را به میان کشیده است؛ یکی تن به تحولات تاریخی سپرده، و دیگری برای حفظ موجودیتش تاریخ را متوقف خواسته است؛ یکی خود را چیزی جز وسیله‌ای ندانسته، و دیگری خود را فقط هدف انگاشته است؛ یکی کیفر و پاداش را به دنیای اجتماعی حوالت داده، و دیگری بهشت و دوزخ آخرت را به منزله منزلگاهی نهایی برای گرفتن پاداش و دیدن کیفر تعیین کرده است.

هم آیین‌های مذهبی و هم فلسفه‌های اخلاقی، هر دو، در بستر شرایط پیچیده اجتماعی بالیده‌اند و هر دو، علاوه بر آن که از زمین فرهنگ موجود جامعه سر بر آورده‌اند، چشم انداز گسترده‌ای متشكل از آرمان‌هایی والا در جهت ایجاد فرهنگی مطلوب برای آینده جامعه داشته‌اند. اما جامعه در طول تاریخ هرگز یک کل همگن و یکپارچه و رها از کشمکش‌های طبقاتی نبوده است؛ واژ این رو در جامعه‌ای که بر بنیاد تعارض‌های طبقاتی استوار باشد پیش نهادن آرمان‌های غیر طبقاتی در راه تحقق رستگاری کل جامعه، به ویژه نیروهای محروم و در عین حال مولد و سازنده جامعه، اگر ناممکن نبوده باشد، بسیار دشوار بوده است.

فلسفه‌های اخلاقی و آیین‌های دینی، به طور کلی، بازتابی از شیوه زیست هر ملتی و تابعی از جغرافیای هر قوم و جماعتی به شمار می‌روند، و از نوع شناخت و آگاهی پدید آورندگان آن فلسفه‌ها و آیین‌ها تبعیت می‌کنند. اما هنگامی که بتوان از پایگاه طبقاتی خود فاصله گرفت و حقانیت آرمان‌های توده‌های محروم جامعه را تصدیق کرد، و به طور کلی به سیر طبیعی تاریخ پی برد، آن گاه شاید بتوان از چمبه محدودیت‌های بینش طبقاتی رهایی یافت و به پیش بردن سیر تاریخ در جهت محتوم آن یاری رسانید.

کم است در تاریخ تعداد شخصیت‌های بزرگی که از پایگاه بلند طبقاتی خویش فرود آمده و به صف محروم‌مان جامعه پیوسته باشند. در میان آورندگان آیین‌های والای دینی، بودا و زردشت و کنفوسیوس از زمرة این شخصیت‌های بزرگ بوده‌اند که آرمان‌هایشان را نه بر بنیاد بینش

طبقاتی دودمان خویش بلکه با تکیه بر خواست توده‌های مولد و محروم جامعه ( عدالت خواهی ، ستم ستیزی ، و رهایی از رنج ) اعلام کرده‌اند . زردشت در دوره‌ای ظهور کرد که اقوام ایرانی زودتر از دیگر اقوام از مرحله زندگی چادر نشینی و بیابان گردی گذشته و به تمدن بزرگ کشاورزی رسیده بودند . زیستن در عصر تولید مبتنی بر کشاورزی ، که در آن باید بر ناهمواری های طبیعت چیره شد و از خاک و آب و باد و باران و آفتاب – و به طور کلی از همه اشیا و پدیده‌ها و موهبت‌های جهان هستی – نیکوترين بهره را گرفت ، ایجاد می کند که بر تلاش و زندگی آکنده از کوشش با دیده تحسین نگریسته شود ، عامل‌های مزاحم از سر راه آبادانی بر داشته شوند ، جانوران اهلی و سودمند مقام و جایگاه شایسته‌ای بیابند و بهترین راه بهره گیری از آن‌ها توصیه شود .

انسان پر تلاش عصر کشاورزی معصومانه با طبیعت دست و پنجه نرم می کند ، و در مقابل توقع دارد که طبیعت هم با او سر سازگاری داشته باشد . نمی تواند باور کند که مرگ ثمره همه تلاش هایش را از میان خواهد برد ؛ و از این رو خواستار جاودانگی است . مشاهده می کند که در جامعه عده‌ای بر او ستم روا می دارند ؛ پس خواستار دادگری و ترازویی برای سنجش نیک و بد و برقراری کیفر و پاداش می شود . لیکن برای تحقق این خواست ها خود را ناتوان می بیند ، اما امیدش را از دست نمی دهد ، و معتقد می شود که نیروهایی وجود دارند که آفریننده و اداره کننده جهان بیکران هستی اند ، همواره تعادل روز و شب را حفظ می کنند ، از خاک به او نعمت ارزانی می دارند ، به زن و مرد قدرت باروری می بخشنند ، و چون مظہر دنایی و توانایی مطلق اند پس گردش چرخ فلک بر بنیاد حکمتی استوار است که شناخت حقیقت واقعی آن از عهده دانش جزئی ادمی برنمی آید ؛ یگانه کاری که از او بر می آید آن است که به کمک رفتارهای مراسم و مناسکی خود را به آفریدگار نزدیک گرداند ، توجه و رحمت او را به خود جلب کند ، و برای مبارزه با عامل‌های شر و بی دادگری و زشتی یاور او باشد . از این روست که زردشت آشکارا می گوید که کشاورزی و آبادان ساختن جهان و تلاش آدمی در راه درستکاری و سامان بخشیدن به هستی – یعنی پرداختن به کشت و زرع و ، در نتیجه ، آباد کردن جهان – ابزارهایی به شمار می آیند که آدمی را به آفریدگار نزدیک تر می سازند .

آنچه در آیین‌های دینی باستانی ، به ویژه آیین ایرانی زردشت ، در وهله نخست جلب نظر می کند آمیختگی آموزه‌ها با اسطوره است . اسطوره همانا داستانی است مبتنی بر سنت ، ناشی از جهان بینی ابتدایی اقوام باستانی ، درباره قهرمانان یا موجودات فوق طبیعی ، که غالباً منشأپدیده ها و رویدادهای طبیعی یا جنبه هایی از رفتار آدمی را تبیین می کنند ؛ و

شخصیت های اسطوره‌ای نمادهایی هستند که مفهوم یا محتوای اندیشه‌ای خاص یا جنبه‌ای از فرهنگ را متجلى می‌سازند.

اسطوره‌های هر سرزمینی نشان دهنده جهان بینی اصلی مردم آن سرزمین و نمایشگر استنباط آنان از انسان و جامعه و خداست و صرفاً روایت پردازی های خیالی نیست.

اسطوره‌ها یا افسانه‌ها ، در واقع ، تجلی همان جهان بینی و طرح منطقی فرهنگ های کهن اند که رویدادهای جهان و زندگی اجتماعی را تعلیل و توصیف می کنند . از این رو ، اسطوره بخشی از تاریخ است زیرا دیدگاه های انسان درباره خود او و جهان و تحولاتش را در بر می گیرد . مقصود از اسطوره سازی فقط تفسیر گذشته نیست بلکه زمان حال نیز با آن به نحوی توصیف می شود که آدمی در آرزوی آینده بسر برد و تکیه گاهی در آینده بجوید . فلسفه تاریخ صورت علمی یافته و تحلیلگرانه اسطوره هاست .

این که آیینی دینی یا فلسفی با اسطوره در آمیخته باشد از ارزش آن آیین نمی کاهد . تقریباً در همه دین ها و آیین ها آمیختگی آموزه‌ها و اسطوره‌ها وجود دارد . شخصیت هایی چون آدم ، حوا ، فرشتگان ، امشاسب‌پندان ، فروهرها ، منجی موعود ، جهان مینوی ، زروان ، اق蓬 های سه گانه ، و صدھا از این قبیل ، در هر یک از آیین های دینی نقش هایی مثبت و منفی ایفا می کنند . آیین ها ، با بر صحنه آوردن این گونه شخصیت ها ، می خواهند این اندیشه را القا کنند که چگونه می توان ، یا باید ، در برابر حوادث گوناگون رفتار کرد و چگونه سرانجام می توان آرمان ها را تحقق بخشد . ماندن در اسطوره ها کاری خردمندانه نیست . شکافتمن پوسته اسطوره ها و بیرون کشیدن هسته آن ها را به افکار و آرزوهای ملت هایی رهمنمون می شود که اسطوره ها را ساخته و پرداخته اند . به جرات می توان گفت که دامنه اسطوره ها به زمان حاضر نیز کشیده شده‌اند و در حوزه های زبان و اندیشه انسان امروزی نیز رخنه کرده‌اند ؛ این که با استفاده از ترکیب های استعاری و اساطیری « دیو خشم » و « فرشته اقبال » حکم می کنیم که گاه « دیو خشم » در نهادمان سر بر می آورد و « فرشته اقبال » به رویمان آغوش می گشاید ، نمونه ای از اسطوره اندیشی است ؛ این ها بازمانده هایی از همان آیین های دینی و فلسفی ای هستند که در زمین فرهنگ جامعه رویده اند و در طول زمان از نیاکانمان برای ما به یادگار مانده‌اند . و باز ، حتی می توان ادعا کرد که مفهوم های وارد در فلسفه و عرفان (از قبیل نورالانوار ، حقیقت مطلق ، عقول چهارگانه ، مناد ، مثل ، نیروی حیاتی ... ) نیز چه بسا جنبه اسطوره‌ای دارند .

آیین ایرانی عهد زردهشت ، که بخشی از اصول معتقداتش از باورهای اساطیری آربایی های عهد باستان سرچشمه گرفته‌اند ، چند ویژگی بنیادین دارد : بر پایه دوگانه گرایی ( ثبویت )

مبتنی است؛ بر محور نبرد بی امان نیکی با بدی دور می زند؛ از نگرش خوش بینانه و امید به آینده سرشار است؛ سلسله مراتبی در آن رعایت شده است؛ بر نیک خواهی و نیک اندیشی و نیکویی گفتار و کردار تاکید می نهد؛ و بر انتظار فعالانه (نه منفulanه) برای ظهور منجی موعود تکیه دارد.

آ) بنیادهای دوگانه آیین ایرانی زردشت عبارت اند از «اهورا مزدا» (سپنتا مینیو = روح بخشنده و خردمند) و «اهریمن» (انگره مینیو = روح بدکار و ویرانگر)، که در دو قلمرو جداگانه فرمانروایی دارند:

اهورامزدا بر قلمرو «دادگری و حقیقت» حکم می راند و اهریمن در قلمرو «دروغ و بدکاری». این هر دو نیرو دست اندکار جهان اند و پیوسته با یکدیگر در حال نبردند. اهورامزدا ویژگی هایی دارد، بدین قرار: آفریننده آسمان و زمین است؛ خردمند است، یعنی نه فریب می خورد و نه می فریبد، و برای هر آنچه می کند دلیلی دارد؛ مظہر بخشندگی و نیکی مطلق است؛ سرچشممه روشنایی، زندگی، زیبایی، شادی، وفور نعمت، و تندرستی است؛ مخالف دروغ و بدی است، و از این رو هیچ ارتباطی با قلمرو آنها ندارد؛ قانون گذار مطلق، مرکز طبیعت، و پدید آورنده نظام اخلاقی است؛ داور تمامی جهان است و با یاری شش موجود نامیرنده نیکوکار (امشاپسند) امور جهان را سامان می دهد و از فرشتگانی که در خدمت دارد می خواهد که فرمان هایش را اجرا کنند؛ و به طور کلی، نماینده نظم و هماهنگی است.

ویژگی های اهریمن بدین قرارند: او آفریننده و تجسم شر و بدی مطلق است؛ مظہر تباہکاری و فتنه و دروغ است؛ نماینده زشت کاری و بد اندیشی است؛ حامی درویشی و در یوزگی و ماتم است؛ در پی آن است که جهان را به فساد بیالاید و سایه بیماری، فقر، گناه، سردی، قحطسالی، و مرگ را بر جهان بگستراند، و حتی جهان ایزدی را نابود کند؛ پیروانی دارد که او را آزادانه و مختارانه برگزیده اند و خود نیز از بدکاران اند.

ب) در آیین باستانی ایران، جهان صحنه نبرد بی امان اهورامزدا و اهریمن – یعنی نبرد راستی، نیکی، روشنایی، و آفریننگی، از یک سو، با دروغ، بدی، تاریکی، و ویرانگری، از سوی دیگر – توصیف شده است. این نبرد کیهانی جلوه‌ای است نمادین از مبارزه‌ای در ژرفای جان آدمی، که انسان در کارهای روزمره زندگیش باید به آن همت گمارد و با پیمودن راه اهورایی بتواند دیوهایی همچون خشم و آزار و حسد را از درون خویشتن براند و جای را در جهان بر اهریمن تنگ گرداند، زیرا، به نوشته دینکرد، «اهریمن را بدین گونه می توان از جهان بیرون راند که هر کس به سهم خویش او را از خود براند، زیرا اقامتگاه اهریمن در

جهان در تن مردمان است . هنگامی که او را در تن آدمیان اقامتگاهی نباشد ، در همه جهان نابود می شود ؛ تا زمانی که در این جهان حتی دیو کوچکی در وجود یکی از آدمیان جای داشته باشد ، اهریمن در جهان وجود خواهد داشت . » از این روست که نبرد میان خدایان و دیوان را باید نبرد میان تمایلات و کشش‌هایی تعبیر کرد که در جان افراد آدمی در جوش و خروش اند . انسان ، با پیش گرفتن آموزه‌های اهورایی و پیوستن به جبهه نیکی و راستی ، می تواند اهورامزدا را در شکست دادن اهریمن یاری رساند و شادمانی و آبادانی را به جهان باز آورد . چنین است که در آیین ایرانیان باستان ، خدا و انسان یاور یکدیگرند و هر دو به یکدیگر نیازمندند ؛ و به همین سبب ، بر طبق نوشته ویل دورانت ، « جنبه اخلاقی این آیین بسی والاتر و شگفت‌انگیزتر از جنبه دینی و الاهی آن است » .

پ ) در نبردی که در این اسطوره میان نیروهای اهورایی و نیروهای اهریمنی توصیف شده است ، حقیقت و نیکی سرانجام بر دروغ و بدی چیره خواهد شد و جهان « باز سازی » خواهد گردید . اهریمن شکست خواهد خورد و شب تیره جایش را به صبحی روشن خواهد داد . ایرانیان باستان به کمک بر پا داشتن مناسکی خاص و برگزاری دعاها و مراسمی دینی می کوشیدند که این روح امید و رویکرد خوش بینانه به آینده را در یکایک افراد جامعه و نسلهای بعدی تقویت کنند . آنان با خلوص نیت ، مثلاً به منظور شکست دادن دیو خشکسالی ، قربانی می کردند ؛ برای نشان دادن احترام به روشنایی و گرمی و افروختگی ، آتش را بر تخت می نشانندند ؛ در مراسم یاد بود در گذشتگان ، شیون و مویه نمی کردند بلکه آنان را شادمانه فرا می خوانندند که در جشن ها شرکت جویند ، و با این کار نشان می دادند که مایل اند جهان مینوی و جهان مادی را با یکدیگر متحد سازند .

ت ) در آیین باستانی ایرانیان ، برای سامان دادن به امور جهان مینوی ، در جبهه اهورامزدا از یک سو ، و از هم پاشاندن سامان هستی ، در جبهه اهریمن از سوی دیگر ، وظیفه ها تقسیم شده‌اند . اعتقاد انسان های عصر کشاورزی به تقسیم کار و وجود سلسله مراتب در حوزه معنوی بازتابی بود از وجود سلسله مراتب در جهان مادی و جامعه‌ای که این انسان ها در آن بسر می بردند .

در این آیین ، انگره مینیو (اهریمن) در راس همه نیروهای شر قرار دارد . او مظهر نادانی ، زیان رسانی ، و بی نظمی است ؛ محل اقامتش در دوزخ ( یا « جایگاه بدترین اندیشه » ) است؛ بر خلاف اهورامزدا که زندگی می آفریند ، هدف اهریمن ویران کردن آفرینش است ؛ هر آنچه در جهان به صورت « بدی » - خواه جسمانی و خواه اخلاقی - نمایان می شود ،

کار اهریمن است اگر چه بزرگ ترین نقش او وارد آوردن رنج و مرگ و تباہی بر انسان است ،  
اما همه تلاش هایش در پایان به شکست می انجامد و آفرینش بد او نابود می شود .

در پله پایین تر این سلسله مراتب « ایشمہ » ( خشم ) قرار گرفته است که همواره برای بر  
افروختن آتش جنگ و ستیز — حتی در اردوگاه دیوان — در تکاپو است . اما سرانجام ، به  
یاری « سروش » ( مظہر فرمانبرداری و اخلاص ) ، جهان از گزند خشم و اعمال ویرانگر او  
رهایی می یابد . « اڑی دھاک » ( ضحاک ) نیز از یاران اهریمن است ؛ او مظہر « دروغ » و  
« فریب » به شمار می رود که بدنی پر از چلباسه و کزدم دارد . اگر چه به انسان ها و آتش و  
آب و گیاه آسیب رسانید ، اما در پایان به همت فریدون در کوه دماوند زندانی شد و سپس به  
دست گرشاسب به هلاکت رسید . در این سلسله مراقب ، « رشک » ، « خود پسندی » ،  
« کاھلی » ، « نادرست اندیشی » ، و « آزمندی » نیز از زمرة دیوان اند که در جبهه اهریمن  
تلاش می کنند .

اما در سلسله مراتبی که به قلمرو اهورامزدا مربوط می شود « امشاسپندان » ( جاودانگان  
قدس ، مهین فرشتگان ، پسران و دختران خدا ) قرار دارند . در آینین زردشت ، امشاسپندان  
جلوه های اهورامزدا انگاشته می شود که بر طبق اراده او برای حمایت از بخش های گوناگون  
جهان هستی آفریده شده اند ؛ آدمیان می توانند در این جلوه های خدا سهیم باشند ؛ در واقع ،  
اینان میانجی هایی هستند که آدمیان را به خدا و خدا را به آدمیان نزدیک می سازند . انسان  
فقط با پیروی از آنان و یاری دادن به ایشان می توانند به رستگاری در گیتی و جهان مینوی  
دست یابد . امشاسپندان ، که هر یک مظہر یکی از صفات اهورامزدا است ، به عقیده گایگر ،  
بر شش مفهوم مجرد اخلاقی دلالت دارند . این شش امشاسپند بین قرارند :

بیهمن : منش نیک - مظہر خرد خدا ، حامی جانوران ، مخالف « نادرست اندیشی » و  
« بی نظمی » .

اردیبهشت : بهترین راستی - مظہر قانون ایزدی و نظم اخلاقی در جهان ، حامی آتش ،  
مخالف روح « ارتداد » ، که آدمی را از نظم و قانون دور می کند .

شهریور : نیکوترین شهریاری - مظہر توانایی و شکوه و سیطره و قدرت خدا ، حامی فلزات ،  
مخالف « حکومت بد » و « هرج و مرچ » و « بد مستی » .

اسفند : پرهیزگاری - مظہر فرمانبرداری مؤمنانه ، هماهنگی مذهبی و پرستش ، حامی زمین ،  
مخالف « گستاخی » و « کج اندیشی » .

خرداد : کمال - مظہر مفهوم نجات برای افراد بشر ، حامی آب ، مخالف « تشنگی » .

امداد : بی مرگی - مظہر رستگاری و جاودانگی ، حامی گیاهان ، مخالف « گرسنگی » .

در پله پایین تر این سلسله مراتب « فره وشی ها » ( فروهر ها = نگهدارندگان ) جای دارند . اینان نیرو هایی هستند که اهورامزدا برای پناه دادن و حفظ آفریدگان نیک ایزدی از آسمان فرو فرستاده و سراسر آفرینش نیک از پرتو آنان پایدار است . هر یک از آفریدگان نیک فروهری خاص خود دارد که نگاهدار اوست . پس از مرگ آن آفریده ، فروهر او بار دیگر به آسمان می رود و به همان پاکی از لی باقی می ماند ؛ اما کسی را که به او تعلق داشته است هرگز از یاد نمی برد و هر سال یکبار - در هنگام جشن فروردین ، یعنی روزهایی که برای فرود آمدن فروهر های نیکان و پاکان اختصاص دارند - به دیدن وی می آید .

(ث) شعار کامل و جاودانه آینین ایرانی زردشت - یعنی « گفتار نیک ، پندار نیک ، کردار نیک » - که در این آینین بر آن بسیار تأکید نهاده می شود ، چکیده ای از مجموع کارها و عقاید و رفتار پسندیده ای است که به تحقق آرمان های اهورایی یاری می رسانند . برخی از اجزای این مجموعه امور پسندیده بدین قرارند : داشتن اعتقاد به اتحاد آرمانی ماده و روح و نه مغلوب شدن ماده ؛ پرداختن به کار به منظور افزودن بر « آفرینش نیک » از راه کشاورزی و پیشه وری و ازدواج ؛ تلاش در جهت دست یافتن به موفقیت از راه شرافتمدانه ، بی آن که به دیگران آزاری رسد ، همراه با بخشندگی ؛ پیمودن راه اعتدال با شعار « همه چیز با میانه روی » ؛ احترام به رفاه و آسایش مادی و کوشش در راه آبادانی برای تحقق آفرینش خداوندی و ایجاد آرامش و نیک بختی ؛ حفظ تندرنستی ؛ ستیزیدن با زشت کاری ها و بدی ها ؛ نیک و شریف دانستن زندگی ؛ پیش گرفتن زندگی کوشنده و سر افزارانه و شادمانه ؛ زیبا و دوست داشتنی و ستودنی انگاشتن جلوه های زندگانی پاک . همگی این ویژگی های اخلاقی را در نهایت می توان با یک واژه بیان کرد ، و آن « نیکوکاری » است ، که چیزی نیست جز تلاش در راه آبادان ساختن جهان . در این آینین گفته شده است که به منظور فعلیت یافتن آرمان های والای اهورایی ، باید از مجموعه کارها و رفتارها و عقاید ناپسند ، یا گناهانی که به تحقق خواست های اهربینی یاری می رسانند ، پرهیز کرد . بخشی از آن مجموعه امور ناپسند بدین قرار است : انکار بنیان جهان نیک مادی ؛ عقیده به این که جسم ناپاک است و زندان روان به شمار می رود ؛ رهبانیت و کناره گیری از جهان و دست شستن از تلاش برای هموار ساختن ناهمواری ها ؛ سقط جنین و همجنس گرایی ؛ فشار آوردن بر جسم و توسل به روزه ؛ تن پروری ؛ عیاشی و مستن و هرزگی ؛ زاری و مویه کردن بر درگذشتگان ؛ درویشی و دریوزگی ؛ سیاه و دوزخی هولناک انگاشتن زندگانی . و ، به طور کلی ، آنچه از کرده های اهربینی به بار می آید فقر و بدبختی و ویرانی و نیستی است .

ج) در آیین باستانی ایرانیان ، مثل بسیاری از آیین های دینی دیگر ، انتظار کشیدن برای ظهور منجی مطرح شده است . در جهان شناسی ایران باستان ، طول تاریخ جهان دوازده هزار سال است و به چهار دوران سه هزار ساله تقسیم می شود . دو دوران نخستین به آفرینش مربوط می شوند ؛ در دوران سوم خواست های اهورامزدا و اهریمن به هم در می آمیزند ؛ و در دوران چهارم ، که با تولد زردشت آغاز می شود ، دورانی است که شر از میان خواهد رفت . نخستین هزاره از آخرین دوران ، خود به دوره های زرین و سیمین و فولادین و آهنین تقسیم می شود . در این دوران ، هر هزار سال پس از زردشت ، یک منجی به ظهور می رسد ؛ منجیان سه گانه را فرزندان زردشت یا « سوشیانت » ( گسترش دهنده راستکاری ) نامیده اند . با ظهور سومین منجی ، پیروزی کامل نیکی نیز فرا خواهد رسید ؛ همه جلوه های بدی مغلوب خواهند گردید ؛ گیاهان پیوسته شکوفا خواهند بود ؛ و آدمی از مائدۀ های معنوی بهره مند خواهد شد . آنگاه روزهای سه گانه داوری فرا خواهند رسید و روان همه آدمی زادگان در سر پل « چینود » کیفر یا پاداش خواهد دید . پس از گذشت روان از پل چینود - که برای راستکاران بسیار پهناور و آسان گذر است اما برای بدکاران تغییر شکل می دهد و به صورت تیغه تیزی همانند شمشیر نمایان می شود - ایزدان مینویی ، به یاری آتش بهرام ، تاریکی را دور می کنند و روان نیکان به بهشت راهنمایی می شود .

تصویری که از جهان پس از مرگ ترسیم می شود ، اگر چه هم برای برانگیختن انسان ها به سوی نیکی و هم برای بازداشت آنان از بدی سودمند است ، اما در عین حال متجلی کننده آرمان هایی است که با ارزش های موجود در جهان غیر مینوی ( گیتی ) همنوایی دارند . همان گونه که اشاره شد ، اسطوره بازتابی است از فرهنگ و جهان بینی هر قوم و جلوه ای از آرزوهای برآورده نشده ملتی که با تعلیل و توصیف رویداد های جهان و زندگی اجتماعی ، در نهایت ، خواستار چیزی جز آسایش تن و آرامش روان نیست ، و داشتن این دو را به « نیک بختی » تعبیر می کند . زردشت ، با توصیفی که از اهورامزدا کرده و صفاتی که به او به عنوان بلند پایه ترین شخصیت اسطوره ای نسبت داده است ، جهان بینی ایرانیان باستان و آرزوهای آنان را به خوبی مد نظر داشته است . چنین گمان می رود که انسان برای دست یافتن به اندیشه نیک و دست زدن به کردار نیک نیازمند به تکیه گاهی فوق طبیعی است .

اهورا مزدا ، در واقع ، نمادی است از مجموع نیروهایی که در جهان برای بربا داشتن حق و عدالت در کارند ، و کردار نیک تنها از راه همکاری با این نیروهای نیک سرنشست فراهم می شود .

اهورا مزدا به منزله برترین الگوی کمال و نیکی مطلق به آدمی نمایانده می شود و موجودی است که هم شناخت او برای آدمی امکان پذیر است و هم برای الگو برداری از او راه های کاملاً عملی وجود دارند . » گفته شده است که اهورامزدا با بخشی از روان خویش - یعنی با « سخن » خود - جهان را می آفریند . به همین سان ، آدمی نیز با اندیشه و سخن و کردار نیک خویش می تواند فروهرهای نهفته در درون خود را نیرومند سازد تا به خداوند یاری رساند . پس آدمی از راه کردار نیک ، یعنی با میانجی فروهرهای خویش ، می تواند یار و یاور خدا در اداره و بازسازی جهان باشد . » اهورا مزدا به صورت عاملی توصیف شده است که جهان را می آفریند تا آن را به سوی کمال و جاودانگی پیش ببرد ؛ او برای سامان بخشیدن به جهان ، اداره آن ، فرمانروایی بز آن ، ادامه زیست آن ، و سرانجام برای کمال یابندگی و جاودانه ساختن جهان ، والاترین ارزش های معنوی را می آفریند و آدمی را به پیروی از آنها فرا میخواند . اهورامزدا ، این روح نیکوکاری ، عاملی است که انسان ها ، به وسیله روی آوردن به او و اطاعت از او ، به کردار و اندیشه نیکو و از آن راه به کمال و بی مرگی خواهند رسید ، و از همین طریق می توانند در سرشت خدا سهیم باشند . و سرانجام این که اهورامزدا در همه زمینه ها ناب ترین نمونه ها یا « مینو » های برتر را به منزله الگوی رفتار و زندگی انسان آفریده است تا آدمی بتواندبه یاری آن ها خود و جهان را نیکبخت و پیروز گردداند .

\*\*\*

افسانه ها و معتقدات دینی و اجتماعی و سیاسی ایرانیان باستان قرن ها بعد ، که هویت ملی و زبان و آیین ایرانی در معرض خطر قرار گرفت ، به همت فردوسی در قالب روایت ها و داستان هایی ریخته شدند و به صورت حمامه ای ملی در آمدند . در واقع ، حمامه ملی ایران بر بنیاد معتقدات آیین مذهبی ایران باستان استوارند و در راستای آرمان های همان آیین به پیش می روند ؛ در شاهنامه فردوسی نیز همه جا انگیزه اصلی نبرد ها همواره بر تخت نشاندن نیکی ها و از پای در آوردن بدی هاست . فردوسی ، در اشعار حمامی خویش ، باتکیه و توجه به مفهوم های اساطیری آیین باستانی ، و اعتقاد به نبرد دائمی نیکی و بدی ، و نیز با یاری گرفتن از شخصیت های تاریخی و اسطوره ای ، معانی و مقاهمی را که در پس نبرد کیهانی میان نیرو های خیر و شر نهفته اند حفظ کرده و آن ها را به صورت نبرد زمینی میان شاهان خوب و جباران و نیروهای اهریمن سرشت جلوه گر ساخته است .

در شاهنامه ، شاهان و پهلوانان محور حماسه اند زیرا ایرانیان دو عامل « همدینی » و « سلطنت » را از ابزارهای اصلی نیروهای خیر در ستیز خود با شر می انگاشتند و معتقد بودند که فرمانبرداری از شاه و شناخت « دین بهی » دو عاملی هستند که برای شکست دادن شر ضرورت دارند . آنان شاه خوب را تجلی روح نیکوکار خدا و مظہر حاکمیت او بر زمین و وظیفه اش را فراهم آوردن زمینه برای گسترش شادمانی رعیت می دانستند . شاهان نیک تکیه گاه رعیت بودند و به چیزی جز تحقق آرمان های اهورایی نمی اندیشیدند .

شماری از شاهان نیک سرشی که در شاهنامه از آنان حماسه ساخته شده است عبارت اند از کیومرث ( نخستین انسان آفریده اهورامزدا ) ، جم ( شاه آرمانی ایرانیان ) ، سیامک ، هوشنج ، تهمورث ، فریدون ، ایج ، منوچهر ، کیقیاد ، سیاوش ، کیخسرو ، بهرام ، خسرو انوشیروان . از این جمله ، هوشنج \_ که فرمانروای هفت اقلیم شناخته می شد \_ بیشتر دیوان و جادوگرانی را که در کوه دماوند بسر می برند کشت ؛ تهمورث نیز دیوان را شکست داد ، برجادوگران تاخت ، و به رواج آینین ایزدی پرداخت ؛ گرشاسب بسیاری از غول ها و راهزنان را به دست خود نابود کرد و ضحاک را کشت ؛ فریدون ، در دوره فرمانروایی پانصد ساله اش ، به خواست مردم پاسخ مثبت داد و طرحی در انداخت که دیو دروغ ، یعنی ضحاک ، زندانی شود و سپس از پای در آید .

در مقابل اینان ، از شاهان کم خرد ، ضعیف ، یا بد سرشت نیز در شاهنامه روایت هایی آمده است ، از جمله درباره نوذر ، کیکاووس ، داراب ( یا داریوش سوم ) ، یزدگرد ( پدر بهرام گور ) ، هرمزد ( پسر انوشیروان ) ؛ و فردوسی برخی از اینان را در جبهه اهربیمن و همدست او توصیف کرده است .

قهرمانان و نیرو های نیک سرشی که شاهان را در مبارزه با دیوان و اهربیمن صفتان یاری میدهند نیز در شاهنامه نقش های چشمگیری ایفا می کنند ؛ از آن جمله اند رستم ، رخش ، و سیمرغ .

حماسه ملی ایران تبلور زمینی اسطوره های مینوی آین ایرانیان باستان و فشرده فلسفه ای است که در رگ و پی آموزه های زردشت جربیان دارد ؛ و در واقع همان چیزی است که چکیده آن را نویسنده کتاب شاهنامه فردوسی و فلسفه تاریخ ایران<sup>۱</sup> بدین گونه بیان کرده است :

« هدف آفرینش انسان همانا یاری رساندن او به اهورامزدا در پیکار با اهربیمن است تا تخم نیستی و بدی از گیتی برافتد و هستی و نیکی به جاودانگی رسد . پس ، وظیفه انسان در گیتی مبارزه با پلیدی و تمامی مظاہر آن از طریق نیکی است ؛ و معنای نیکی نیز در نهایت چیزی جز کار شادمانه و همراه با راستی ( یعنی وظیفه شناسی ) و یاری به آبادانی جهان نیست . این

آبادانی ، جهان را به پیش می برد و خود به خود مخالف خواست اهریمن است که گرایش به نیستی و ویرانگری و نابودی هستی و گیتی دارد . تنها با وجود انسان و یاری به پیکار دائمی او با بدی ، چه به صورت جنگ و چه به چهره کار آبادگرانه و شادمانه و نیکوکارانه است که هستی می تواند ببالد و قدرت بالقوه خداوند فعلیت یابد . بنابراین ، از آنجا که هم گیتی و هم هر چه در آن است و هم زندگانی انسان در گیتی همگی با هدف پیکار با اهریمن نیستی گرای و جاودانه کردن هستی آفریده شده اند ، نه تنها این جهان و زندگانی در آن بد و زشت نیست ، بلکه تنها از طریق نیک زیستن در این جهان و تکامل بخشیدن به آن است که سرانجام تضاد میان گیتی و مینو\_ جهان مادی و جهان معنوی \_ از میان بر می خیزد و آن دو یگانه می شوند و ، به دیگر سخن ، بهشت پدیدار می گردد . «

## اندیه نخستین پادشاهی در مازندران و گیلان بر اساس اسناد آشور ۳۲۰۰ سال پیش

پس از سپری شدن عصر یخندان و فرا رسیدن دوره های بارانی و گرم، سطح آب دریای خزر در پی بخار شدن آب پایین تر رفته و غارهایی که پیشتر زیر آب پنهان بودند نمایان گشتند و برای زندگی مردم آماده گردیدند.

مازندران در روزگار غارنشینی با غارهای هوتو، کمربند، علی تپه (هزاره ۶ تا ۸ ق.م)، غارهای رستم قلعه / کلره و غارهای منطقه کلاردشت رو به علم کوه شناخته می شود. پس از عصر غارنشینی که بومیان نجد ایران زندگی در دشت و هامون را برگزیدند و خوان تمدن گستردند نخستین تمدن شناخته شده در ایران تپه سیلک<sup>(۱)</sup> کاشان بود (هزاره ۶ ق.م) که آثار و بقایای این تمدن در این سوی البرز در غارهای هوتو، کمربند دیده شده است. پس از تمدن سیلک<sup>(۱)</sup> در آن سوی البرز تمدن چشمه علی (ری) پدید می آید (هزاره ۵ ق.م) که آثار و بقایای این تمدن هم در هوتو یافت شده است. پس از دوران چشمه علی در شمال شرق ایران تمدن حصار<sup>(۱)</sup> در دامغان پدیدار می شود که بهترین و با شکوه ترین دوران های پیش از تاریخ ایران است (۴۲۰۰ - ۳۵۰۰ ق.م) از تمدن حصار I و II هیچ نشانی در مازندران و گیلان بر جای نمانده است. اما بقایای تمدن حصار III (متعلق به ایرانیان در سده های پایانی هزاره ۲ ق.م) را در رستم قلعه ساری دیدار می کنیم. پس از پایان دوران نوسنگی، در مازندران و گیلان یک خلاء تمدنی و سکونتی به مدت چند هزار سال دواز می یابد. در این هزاره هیچ نشانی از زندگی، زیستن و زیستن گاه در این دو استان پیدا نشده است. باستان شناس م.موسوی می گوید: «در این هزاره ها کرانه های جنوبی دریای مازندران در تلاطم و غرش امواج دریا و یا در انزوای کوهساران مرفوع، مهر خاموشی بر لب زده و در سکون و سکوت به سر می برد.» او گمان می کند که این انقطاع و خلاء تمدنی معلول یک دوره اکولوژی نامساعد در منطقه می باشد یعنی «شرایط آب و هوایی گیلان و مازندران در دوره های مورد اشاره برای زیست اجتماعات انسانی مناسب نبوده است» و سپس می افزاید که: «این نظریه زمین شناسی که روزگاری دریای مازندران تا نزدیکی ارتفاعات جنوبی امتداد داشته، فرضیه پذیرفته شده ای است و شاید حتی پس از عقب نشینی دریا، دشت و هامون رسوبی جنوب دریایی مازندران مدتی باتلاقی و غیر قابل سکونت باقی مانده است.» جان سخن او این گونه که: «از هزاره ۵ تا پایان هزاره ۲ ق.م هیچ ردپایی از تمدن ها در حوزه گیلان و مازندران نمی توان سراغ گرفت (کتاب گیلان ۵۰۷)» در پایان هزاره ۲ ق.م گرایش به سکونت در کوهپایه

های جنوبی و شمالی البرز دیده می شود گفتارمان کاوشی است در روشن ساختن چهره این تمدن تازه در گیلان و مازندران، که در جام های زرین مارلیک، املش و کلاردشت رخساره می نماید. از آنان یاد می کنیم تا ارجی و سپاسی باشد از نیاکان ایرانی مان که ۳۲۰۰ سال پیشتر به گیلان و مازندران آمدند.

### ۱- پدیده فرهنگی سفال خاکستری - سیاه

در پایان هزاره ۲ ق.م دسته هایی از اقوام ایرانی، آسیای مرکزی رودآمو و سیر دریا را بدرود گفته و شمال دریای مازندران را در نوردیده و از راه قفقاز وارد غرب نجد ایران شدند آنان پدیده فرهنگی سفال خاکستری - سیاه را در کلاردشت و رستم قلعه ساری (حوزه مازندران) و کلورز، مارلیک و املش (حوزه گیلان) و سیلک، A و B (حوزه کویر مرکزی در کاشان) و پیشوایانکی (در حوزه ری و ورامین) و حسنلوی V و IV و گوی تپه و طالش (حوزه آذربایجان) و تپه گیان و گودین تپه (حوزه زاگرس) و خوروین و چندار (حوزه کرج) و قیطریه، دروس و بوستان ۵ و عباس آباد (حوزه تهران) گسترش دادند. «پدیده فرهنگی سفال خاکستری - سیاه مخصوص اقوامی است که از اصل و تبار آریایی و ایرانی بوده اند و ظهور این سفالینه ها ... از مظاهر فرهنگ و تمدن مهاجران ایرانی است»<sup>(۱)</sup>.

پیشینه این پدیده فرهنگی از میانه هزاره ۲ ق.م می باشد و تا دوره هخامنشی ادامه می یابد.

### ۲- سه تمدن خویشاوند

دسته هایی از ایرانیان که در «جنوب دریای مازندران» و «کوهستان های شمالی البرز» در گیلان و مازندران آشیان گزیدند سه تمدن خویشاوند و یگانه ای را آفریدند که به فرهنگ های زرین مارلیک، در کنار سپیدرود یا رود امردوس، فرهنگ املش در کوهستان های شرقی گیلان و فرهنگ کلاردشت در کوهستان های مرکزی البرز بلند آوازه شده اند. اینان رزم یار، دامدار و کشاورز بودند.

### ۳- اندیه نخستین حکومت در مازندران و گیلان

در سال نامه ها و یادبود نامه های آشوریان در سده ۹ ق.م نام حکومت اندیه Andia آمده است که در بخش خاوری «مانناها» و «زیکیرتو»، چسبیده به کوه البرز و دریای مازندران نشستن گاه و پادشاهی داشتند.

دیاکونف در بخش مادهای تاریخ ایران کمبریج<sup>(۲)</sup> پس از آگاه شدن از کشفیات مارلیک، و بررسی اسناد آشور در سده ۹ ق.م به این باور می رسد که «مارلیک گورستان شاهان اندیه

است». مهرداد ملک زاده در جستاری به نام «اندیه شاهک نشینی در سرزمین ماد بزرگ و شاهکارهای هنری مارلیک<sup>(۳)</sup>» تپه باستانی پیله قلعه در ۵۰۰ متری مارلیک را «شهر شاهی و دز مرکزی و مرکز حکومتی شاهکان اندیه» و تپه مارلیک را شهر مردگان شاهان اندیه می‌داند. به گمان وی فرهنگ مارلیک، بخشی از فرهنگ ماد بزرگ است.

دسته‌هایی از ایرانیان که در «جنوب دریایی مازندران» و «کوهستان‌های شمالی البرز» در گیلان و مازندران آشیان گزیدند همه سه تمدن خویشاوند و یکانه ای را آفریدند که به فرهنگ‌های زرین مارلیک، در کنار سپید رود یا رود آمردوس، فرهنگ املش در کوهستان‌های شرقی گیلان و فرهنگ کلاردشت در کوهستان‌های مرکزی البرز بلند آوازه شده‌اند.

نگهبان، یابنده و گزارشگر تمدن مارلیک، اقوام مارلیکی را از گروه‌های اولیه هند و ایرانی می‌داند که سپس تر در مدارک تاریخی از آنها به نام ماردها یا امردها یاد شده است که بر منطقه ای شامل «مازندران، گیلان و بخشی از آذربایجان» حکمرانی و تسلط داشتند<sup>(۴)</sup> پس: بر پایه داده‌های باستان‌شناسی و اسناد آشوری، می‌توان به این باور رسید که: در سده‌های پایانی هزاره ۲ ق.م در کوهستان مازندران و گیلان در حوزه جنوبی دریایی مازندران فرمان روایی برپا بود که اندیه نامیده می‌شد گورستان مارلیک که تپه ای مقدس و سپند بود آرامگاه شاهان و سرداران حکومت اندیه بود و دز مرکزی و قلعه شاهی این حکومت در پیله قلعه قرار داشت که مشرف بر مارلیک است و مارلیک و پیله قلعه در نزدیکی سپیدرود قرار داشتند صاحبان سه تمدن مارلیک و املش و کلاردشت، همان فرمانروایان اندیه بودند.

#### ۴- برآگی‌ها سفال در تمدن شمال ایران

سه تمدن زرین کوهستان‌های شمال ایران (مارلیک، املش و کلاردشت) از دید معماری گورها، سفالینه‌ها و شاهکارهای زرین، سیمین همانند یک دیگر بوده است و هر سه تمدن در حوزه پدیده فرهنگی سفال خاکستری - سیاه قرار دارند. جمجمه مردگان شان هم از تیره و نژاد «برآگی سفال‌ها یا کله گرددها» یا نژاد آپی می‌باشد که در سیلک A و B و تپه III و شاه تپه و تورنگ تپه (طبقات بالاتر) هم دیده شده‌اند. بومیان ایران دارای

جمجمه «دولیکو سفال‌ها یا کله درازها» یا نژاد مدیترانه اند که در سیلک ۱ تا ۴ و تپه حصار I و II و تورنگ تپه و شاه تپه و یاریم تپه گرگان (طبقات پایین‌تر) تمدن شان بر پا بوده است.

دیاکونف در بخش مادهای تاریخ ایران کمبریج پس از آگاه شدن از کشفیات مارلیک، و بررسی اسناد آشور در سده ۹ ق.م به این باور می‌رسد که «مارلیک گورستان شاهان اندیه است

آقای کام بخش فرد کاوشنگر و گزارشگر تپه‌های باستانی املش در شمال غربی ایران و تپه‌های باستانی جنوب البرز «قیطریه، خوروین، کهریزک ...» بر این باور است که پیش از آمدن ایرانیان به کوهستان‌های شمالی البرز، این سرزمین فاقد مردمی بومی بوده است: «قبل از ورود برآکی سفال‌ها به کوهپایه‌های گیلان شرقی، مردم بومی در آنجا ساکن نبوده اند. زیرا آثار مستقلی از آنان به دست نیامده است مگر به همراه مردم مهاجر» به نوشته کامبخش فرد: دولیکو سفال‌ها (کله درازها) در برخی از گورستان‌ها به ندرت وجود دارند با این حال شاید به صورت خدمه در این مناطق حضور داشته اند. چه در امام و در پیر کوه در املش گورهایی مورد بررسی و کاوش، فاقد سنگ قبر بوده و مشابه گورهای اولیه تپه حصار می‌باشند. این گورها شاید مربوط به بومیان منطقه کویر و شمال شرق ایران بودند که به این کوهپایه‌ها مهاجرت کرده اند. این باستان شناس کوچندگان به شمال ایران را در این زمان، «تیره‌هایی از اقوام ایرانی و مادی می‌داند که آثار برنزی و آهنی و سفالینه‌های آنها با آثار مکشووفه از گورستان دوره B مقایسه اند<sup>(۵)</sup>. استروناخ هم مانند کامبخش فرد هنر مارلیک و املش را به مادها وابسته می‌داند (اندیه ۱۳). گیرشمن هم اشیاء زرین و سفالینه‌های کلاردشت را به هنر مادها هم بسته می‌داند. (هنر ایران، ج ۱، ۹۷) اما باستان شناس حاکمی کاوشنگر کلورز (اندیه ۱۳) و نگهبان کاوشنگر مارلیک (مروری بر ۵۰ سال باستان شناسی در ایران ۴۵۳) فرهنگ شمال ایران و مارلیک و املش را به امردها یا مردان مربوط می‌دانند. در هر صورت آفرینندگان فرهنگ زرین شمال البرز چه مادری باشند چه مادی، از نژاد ایرانیند و وابسته به تیره برآگی سفال‌ها.

## ۵- آماردها، از پارسیانند

آماردها که تمدن شمال ایران را آفریدند و به گفته‌ی دکتر نگهبان از اقوام نخستین هند و ایرانی بودند بنابر فرجامین پژوهش شاهپور شهبازی «هخامنشی شناس»<sup>۱</sup> بلند آوازه، یک قوم پارسی دانسته شده‌اند. به گفته‌ی شهبازی آمردها یا مردان یک قبیله پارسی اند که باشیدنگاه آنها در ناحیه کوهستانی میان تخت جمشید و خلیج فارس قرار داشته‌اند و آمردها در همینجا با اسکندر جنگیده اند (به نقل از آریان، لشکرکشی اسکندر *Anabasis* کتاب سوم، فصل ۲۴).<sup>۲</sup> شاهپور شهبازی، به غیر از پارس، کناره‌های رود آمو (أمل باستان) و کناره‌های دریای مازندران، ناحیه بین دریاچه وان و ارومیه را که مردستان نامیده می‌شد. همگی باشیدنگاه دسته‌هایی از آمردهای پارسی می‌داند. انشه یاد احمد کسری هم در «نام‌های شهرها و دیه‌های ایرانی» آماردها را در همین سرزمین‌ها می‌جوید.<sup>۳</sup> این که آمردها در کوهستان‌های شمال البرز می‌زیستند نخستین بار پاتروکلس *Patraklas* از سرداران سلوکی در سیاحت نام خود یاد می‌کند او سفیدرود را به نام رود آمردها یا آمردوس معرفی می‌کند یعنی آن زمان آماردها در پیرامون این رود می‌زیستند. سپس‌ترها پلینی و استرابون از آمردها در جنوب دریای مازندران به عنوان بومیان این سرزمین یاد می‌کنند و همین مهم انگیزه اشتباه تاریخ نگاران شد که آمردها را نه ایرانی بلکه از اقوام غیر ایرانی و بومی شمال ایران بیندارند.

۱) در پایان هزاره ۲ ق.م دسته‌هایی از ایرانیان از غرب دریای کاسپین با گذشتן از سرزمین اورارتور، در کناره سپید رود آشیان گزیدند و فرهنگ‌های زرین مارلیک، املش و کلاردشت را در گیلان و مازندران آفریدند.

۲) اینان ۳۰۰ سال در مازندران و گیلان تا شهر میانه پادشاهی داشتند و سپس‌تر به سیلک کاشان کوچیدند.

۳) در اسناد آشور (سده ۹ ق.م) از این سرذزمین به نام اندیه یاد شده است.

۴) گورستان مارلیک در کناره خاوری سپیدرود آرامگاه شاهان اندیه بود.

۵) تپه پیلاقلعه در کناره باختری سپید رود شهر شاهی شاهان اندیه بود.

## ۷- مارلیک تنها یک طبقه بود

مارلیک که نقطه اوج فرهنگ و تمدن مازندران و گیلان بود تنها از یک طبقه تشکیل شده است و تنها دو یا سه سده زندگی کرد و پس از آن خاموش شد. گمان می‌رود مردم مارلیک سیاه چادرها و آلاچیق‌ها و دام‌هاشان را برچیده و به سوی کوهپایه‌های شرقی تر رفته اند و یا از راه رود آمردوس به دشت قزوین و سپس به سیلک B یا لرستان رفتند. و این سان شعله

های زندگی تمدن مارلیک خاموش شد. از مارلیک همانند دیگر تپه های باستانی در مازندران و گیلان هیچ معماری مسکونی به جا نمانده است و همه شاهکارهای هنری مارلیک، املش و کلاردشت در گورهای مگالی تیک یا کلان سنگی یا چهار چینه سنگی به دست آمده است. انگیزه کوچ مردم مارلیک را باید در تاختن های اقوام غربی مانند مانناها و اورارت و به ویژه آشوریان دانست.

نگهبان، یابنده و گزارشگر تمدن مارلیک، اقوام مارلیکی را از گروه های اولیه هند و ایرانی می داند که سپس تر در مدارک تاریخی از آنها به نام ماردها یا امردها یاد شده است بر منطقه ای شامل «مازندران، گیلان و بخشی از آذربایجان» حکمرانی و تسلط داشتند

## ۸- گورهای مگالی تیک

در سه تمدن شمال ایران (مارلیک، املش، کلاردشت) و همچنین در طالش ایران و روسیه، در اردبیل، در طبقه اول تپه گیان نهادن و تپه بدھوره در لرستان، گورهای مگالی تیک و کلان سنگی دیده شده است. ساختمان گورهای مگالی تیک این گونه است: «تخته سنگ های بزرگی را به پهلو در زمین به صورت صندوق می نهادند و روی آنها تخته سنگ بزرگی به صورت افقی به منزله طاق خوابانده می گذارند<sup>(۱)</sup>. گاهی برای سقف گورها، از کنده و شاخه های درختان سود می جستند. در گورهای «پازیریک» که از آن سگاهها هست این روش متداول بود. معماری گور در کوهپایه های تهران، خوروین و سیلک A گرچه از آن ایرانیان بوده اما وضع به گونه ای دیگر است. در خاک، گودالی می کنند و مرده را در آن گودال می نهادند و پوششی از چوب روی آن قرار داده و بر فراز آن خاک می انشستند. این گورها در گورستان B سیلک گورهای خرپشته ای بودند و در درون گورها، ابزار جنگی آهنی، دهانه های اسب و سفالینه های لوله دراز منقوش به اسب و اربابه می نهادند. گورهای خرپشته ای، ملهم از گورهای اورارت وی است که ایرانیان کوچنده به سیلک B این شیوه را از تمدن پیرامون دریاچه وان آموختند. آرامگاه کوروش بزرگ هم از گونه گورهای خرپشته ای است.

## ۹- آیین خاک سپاری

آئین خاک سپاری در این گورها به روش جنینی است. مرده را «به هیئتی به صورت دست و پای خمیده و جمع شده و یا چمباتمه» در گورهای سنگی می نهادند. درست همان سان که جنین در شکم مادر جای داشت. به بیان روش تر همان گونه که فرزند از مادر به جهان می آمد همان سان جهان را بدرود گفته و به «مادر گیتی» یا زمین سپرده می شود. گذاردن اشیاء زرین، سیمین، سفالین و برنزی در گورها به همراه مرده گویای باور این مردم به «جهان پسین و سرای درنگ» بود. در مارلیک در یکی از گورها که ۴\*۴ متر گسترده‌گی داشت روی تخته سنگ بزرگی (۰/۷۰ \* ۰/۶۰ متر) پیکر سرداری را بر روی خنجرها و سرنیزه‌ها قرار داده بودند. به باور دکتر نگهبان: «این رسم و عادت دلیل بر آنست که این اقوام اهمیت زیادی برای دلاوری و جنگ آوری قائل بوده و سرداران بزرگ و جنگ آوران نامی خود را که دارای افتخارات سلحشوری بوده اند بر روی خنجر و شمشیر و سرنیزه دفن نموده اند تا افتخارات رزمی آنها برای همیشه باقی بماند.» (حفریات مارلیک ۱۶۶)

## ۱۰- نمادها

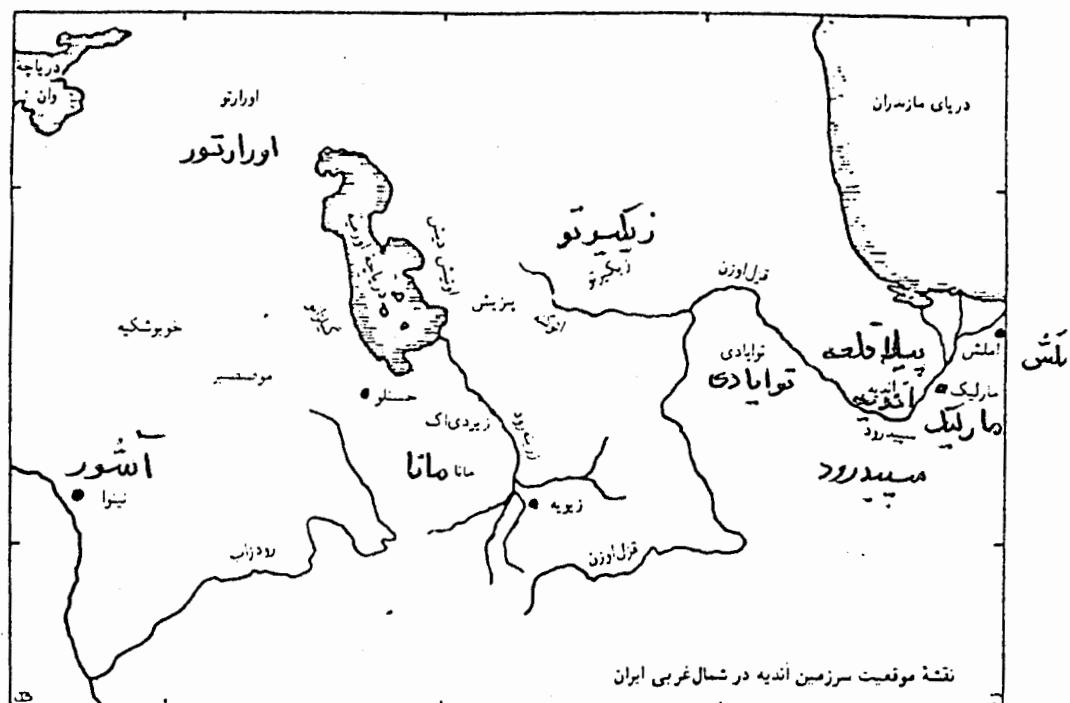
در گورهای تمدن‌های زرین شمال ایران، تنديس‌های گلی مردمان جنگجویی پیدا شده که مسلح به خنجر و قداره اند که می توانند نمادی باشد از رفتار «قوم مهاجر مهاجم» که به «میدان‌های باستانی مارلیک و دره‌ها و کوهپایه‌های املش و کلاردشت وارد شدند.» «ساخت سفالینه‌هایی در هیئت قاطرهای باربر» می توانند پیام یا رمز روزگار مهاجرت و کوچ این اقوام ایرانی باشد که نخستین تمدن‌های باستانی را در کوهپایه‌های شمال ایران گستردند.

«گردونه‌های سواران سفالین» «پیام تهاجم و حرکات قهری» این قوم را باز می تاباند. ماكت‌های گاوهای شخم کننده و خیش و یوغ برنزی که در مارلیک پیدا شد می توانند نمادی باشد از رونق و گسترش صنعت کشاورزی در کوهپایه‌های شمال ایران<sup>(۶)</sup>. این اقوام در گورهای چهار چینه سنگی گاهی هم اسب را در کنار صاحب قبر با زین و یراق به خاک می سپرند که همانند آئین خاک سپاری سکاها بود. این مهم نماد آن است که اسب سوارش را در جهان دیگر همراهی می کند. ایرانیان که به زاگرس و لرستان رفتند به جای خاکسپاری اسب در کنار سوار در گذشته، لگام برنزی به جای اسب زیر سر مرده می گذاشتند تا ورود روح سوار را به دنیا جاودانی تأمین کند. (گیرشمن، هنر ایران ۶۰)

## ۱۱- آنده در نبسته های آشوری

نخستین بار دیاکونف بود که گمان برد سرزمین آنده در نزدیکی رود آمردوس با سپیدرود قرار داشته و گورستان مارلیک مدفن شاهان آنده است. در یکی از گل نبسته های نیمرود از روزگار ادد نیراری سوم مربوط به سال ۸۰۲ ق.م پادشاه آشور گزارش می کند که پس از دستیابی به سرزمین بسیاری در زاگرس، به سوی سرزمین آنده (در آشوری *An-di-v*) و کوهستان ریخته (=البرز) و دریای بزرگ برآمدن آفتاب (دریای مازندران) تاخته و آنجا را غارت می کند. (مهرداد ملک زاده، آنده، ۱۴۰۰...)

دیاکونف، مرزهای غربی آنده را تا نزدیکی میانه ارزیابی می کند و دورترین پهنه ای را که فرمانروایان آنده در اختیار داشتند بر پایه گل نوشته های آشور در کوهستان ریخته (=البرز) و دریای بزرگ برآمدن آفتاب (دریای مازندران) می جست.



سرزمین آنده  
بستان سوانح سال هشتم

## ۱۱- تاختن آشوری ها به فرمانروایی اندیه و باج گزار کردن آنها

برای نخستین بار در روزگار شلمانز سوم در سده ۹ ق.م از اندیه و ساکنان آنجا، اندی ها یاد می شود سپاه آشور در بی غارت شمال غرب ایران، و تسلط بر جاده خراسان بزرگ، به زاگرس و حکومت مانناها در ارومیه می تازد. پسانگاه در بخش شرقی مانناها و زیکیرتو، اندیه را غارت می کند در فاصله دور نخست تهاجم آشور به غرب ایران (۷۸۸ - ۹۰۰ ق.م) و دور دوم آن (۷۴۴ - تا ۶۵۸ ق.م) حکومت مانناها در پیرامون دریاچه ارومیه، اندیه را تابع و متحد خود می کند. به گفته‌ی دیاکونف نام پادشاه اندیه در همین زمان «تلوسینا» است که متحد «ایرانزو» پادشاه مانناها بوده است (تاریخ ماد ۱۹۶).

آقای کام بخش فرد کاوشنگر و گزارشگر تبه های باستانی املش  
در شمال غربی ایران و تپه های باستانی جنوب البرز «قیطریه»  
خوروین، کهریزک ... بر این باور است که پیش از آمدن  
ایرانیان به کوهستان های شمالی البرز، این سرزمین فاقد مردمی  
بومی بوده است

در سال ۷۱۵ ق.م سارگون در پیرامون دریاچه ارومیه، سرزمین مانناها را در اختیار خود میگیرد. «روسما» شاه اورارتو در پیرامون دریاچه وان و ارمنستان کنونی «آراراتی ها» با تلوسینا شاه اندیه یکی و یگانه می شود و بر سارگون می شورند. سارگون بر آنها چیره می شود سپس وارد اندیه شده و در آنجا ۸ دژ از ولایت توایادی Tuaiadi را که به تلوسینا متعلق بود به چنگ می آورد (دیاکونف، تاریخ ماد ۱۹۸ : اندیه ۱۵۰۰)

آماردها که تمدن شمال ایران را آفریدند و به گفته‌ی  
نگهبان از اقوام نفستین هند و ایرانی بودند بنا بر  
«فرجهامین پژوهش شاهپور شهبازی «هفامنشی شناس»  
بلند آوازه، یک قوم پارسی دانسته شده اند.

وی از این سرزمین ۴۲۰۰ اسیر و شماری دام به غنیمت می‌برد. سال بعد آشوریان باز هم بر اندیه می‌تازند و سپس تر به اورارتو روی می‌آورند، آنها را شکست می‌دهند و این سان نفوذ اورارتو در شمال و غرب ایران به پایان می‌رسد (سال ۷۱۴ ق.م.)

ازین پس گمان می‌رود اندیه بازگزار آشور می‌شود تا آن که مادها چندی بعد آشور را از پهنه روزگار کنار می‌نهند. دیگر از حکومت‌های شمال ایران - مازندران و گیلان - آگاهی نداریم، تا زمان هخامنشیان، که یونانی‌ها آگاهی‌های اندک و پراکنده‌ای را ازین مردم در اختیار آیندگان می‌نهند.

## ۱۲ - جام طلایی کلاردشت و «فرهنگ زرین شمال ایران»

در سده‌های پایانی هزاره ۲ ق.م. دسته‌هایی از ایرانیان که در کوهستان شمالی البرز، در مازندران و گیلان آشیان گزیده بودند سه تمدن خویشاوند و یگانه‌ای را آفریدند که به فرهنگ‌های زرین املش، مارلیک و کلاردشت بلند آوازه شده است.

این سه تمدن ایرانی نزد، که نخستین تمدن‌های کوهستان‌های شمال البرز به شمار می‌روند بسیار ثروتمندتر از دیگر دسته‌های ایرانی بوده اند که در همین زمان در دیگر حوزه‌های تمدن سفال خاکستری زندگی می‌کردند. این فرهنگ زرین در کلاردشت یک جام طلایی با نقش برجسته شیر، یک حنجر زرین و .... از خود به یادگار گذاشت. در مارلیک بیش از هفت جام زرین با نقش برجسته‌هایی که داستان‌های اساطیری و آیینی هند و ایرانی را بازگو می‌کنند همراه با تندیس زرینی از یک پادشاه که جامه رسمی بر تن و تاج بر سر دارد و دست‌هایش در حالت رسمی بر روی سینه اش قرار گرفته، بدست آمده است (حفریات مارلیک تصاویر شماره ۵۴، ۵۱، ۵۲، ۵۰، ۴۹، ۴۸، ۴۶).

در عمارلو و املش و کلورز چندین جام زرین نفیس از دل گورهای ایرانیان سه هزار سال پیش به دست آمده است که برخی از آنها در موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی بروون از مرزهای ایران نگهداری می‌شود (دایرهالمعارف عکس ایران، ج ۹، جام‌های نگارین ایران ص ۶۸ و ۲۲ و ۲۳).

آفرینندگان تمدن‌های مارلیک، املش و کلاردشت از خویش معماری مسکن به جا نگذارند و در سیاه چادرها و آلاچیق‌ها می‌زیستند و همه اشیاء زرین، سیمین، سفالی و برنزی این فرهنگ ایرانی از دل گورستان‌های مگالی تیک آنها به دست آمده است.

آن دسته از ایرانیان که در دامنه های جنوبی البرز در قیطریه، خوروین، کهریزک، پیشوای... و در کناره های کویر مرکزی در سیلک A و B سفره تمدن گستردند از خویش هیچ جام زرین و یا هیچ یادگار طلائی با ارزشی به جا ننهادند.

در حسنلو هم جام زرین بی مانندی پیدا شده است. در حوزه تمدن برنزهای لرستان هم آفریده های زرین و سیمین به مقدار اندک دیده شده است که «به احتمال زیاد اشیاء وارداتی از مناطق شمال ایران بوده اند» چون «کارگاه های تولید فلز منطقه لرستان فقط در زمینه اشیاء مفرغی و آهنی فعال بوده است» (حسن طلایی، باستان شناسی و هنر ایران در هزاره ۱ ق.م. انتشارات سمت، ۱۳۷۶، ۸۳).

۱۳ - ۵۰ تپه‌ی باستانی آریاییان کوچنده در کلاردشت ... (هزاره ۱ . پ.م. ....) کلاردشت که در کوهستان های مرکزی البرز جای دارد در ده های پایانی هزاره ۲ پ.م. مهمان ایرانیان کوچنده ای بود که از قفقاز آمده بودند. بیش از ۵۰ تپه باستانی از اینان در منقه بین مرزن آباد تا علم کوه (در کلاردشت) پیدا شده که شناسنده آن دکتر نگهبان و زمان کاوش آن ۱۹۷۵-۶ بود و تا کنون گزارشی از آن دیده نشده است. گنجینه کلاردشت که در سال ۱۳۱۸ شمسی پیدا شده است چهار پارچه اشیاء زرین و بیش از ۱۲۰ شیء برنزی و سفالینه را در بر می گیرد. این گنجینه به کوچندگان ایرانی دوره آهن هم بسته است. یابنده و گزارشگر این گنجینه و جام زرین آن، دوره پیش از تاریخی ایران و سده ۱۰ ق.م را پیشنهاد نموده است و این گنجینه را از ان آریاییان این سرزمین ارزیابی می کند. نگهبان سده های پایانی هزاره ۲ ق.م بر این آثار پیشنهاد می کند (جام سه هزار ساله مارلیک ۲۵). در رستم قلعه ساری نیز اشیای متعلق به هزاره ۲ ق.م پیدا شده که قابل قیاس با تپه حصار III است و نفوذ این فرهنگ را در کوهپایه های شمالی البرز نشان می دهد. جام زرین کلاردشت ۹/۵ سانتی متر بلندی و قطر دهانه آن ۱۱/۸ سانتی متر است. در جدار و بدنه این ساغر زرین استوانه ای شکل، نقش برجسته سه شیر با اندام کشیده دیده می شود که سرهای آن جداگانه ساخته شده و به بدنه ساغر یا جام پرچ شده است. جام زرین کلاردشت و جام های طلایی مارلیک و املش و کلورز و عمارلو بخش با ارزشی از هنر ایران و جهان باستان را ویژه خویش کرده است.

جام طلایی کلاردشت افزوون بر آن که با جام های زرین مارلیک «از یک وحدت تمدنی و هم آهنگی هنری» برخوردار است و از یک «مکتب هنری و سنتی» و از یک شیوه تزیینی پیروی می کند میان آنها یک جدایی کوچک هم هست. در جام های زرین مارلیک هنرمند تنها از یک ورقه فلز شاهکارش را می آفریده است. کله برجسته جانوران بسیار ماهرانه و یک پارچه

با خود ظرف، با روش چکش کاری Repousse\_technique شکل پذیرفته است. اما در جام زرین کلاردشت با استفاده از روش میخ و پرج سر شیرها را به بدنہ شیر و جام وصل می کنند. این سبک هنری پرج کردن پاره های یک پدیده هنری، تنها ویژه جام کلاردشت نبوده بلکه در املش هم نمونه ای از آن دیده شده است. «یک فنجان زرین شاید کشف شده از روبار که در موزه نیویورک نگهداری می شود در بدنہ جام نقش بز کوهی، کنده کاری شده و با یک روش بسیار ماهرانه با نمک مس و چسب به بدنہ وصل شده اند (کتاب گیلان ۵۱۴)» این سبک هنری در ایلام هم دیده شده است، در آنجا «جام های برنزی» بسیار زیبایی به دست آمده که با تصاویر جانوران تزیین شده است و در آنها سر جانوران به صورت نقش برجسته از جام بیرون زده است. در موزه لوور فرانسه یک کاسه یا گلدان مفرغی با نقوش برجسته ایلامی دیده می شود (پیر آمیه، تاریخ ایلام، شکل ۱۱۳) که هنر آن همانندی فراوانی با هنر جام زرین کلاردشت دارد. این جام یا کاسه برنزی همانند جام زرین کلاردشت سر جانوران (گاو و اسب) جداگانه ساخته و به بدنہ جام لحیم شده است. پیر آمیه در تاریخ ایلام این جام را به سده های پایانی هزاره ۲ ق.م وابسته می داند (تاریخ ایلام، ترجمه شیرین بیانی، ۶۵-۶۶).

۱۴ - دیدگاه های خانم پرادا، پروفسور سی هیل و دکتر نگهبان درباره ای جام های زرین شمال ایران درباره جام های زرین شمال ایران داوری های گوناگونی انجام پذیرفته است. آیا این جام ها در شمال ایران و در کارگاه های هنر فلز کاری ایرانیان کوچنده به کوهستان های شمال البرز آفریده شده و یا به سفارش شاهان ثروتمند تمدن های شمال ایران و در کارگاه های هنری اقوام دیگر و سرزمین دیگر پدید آمده است. به گفته دیگر آیا این اشیاء به صورت غنیمت جنگی از اقوام دیگر به حوزه تمدن های مارلیک و کلاردشت و املش آورده شده است و یا هنر حوزه جنوبی دریای مازندران از «دل یک تمدن بومی، اصیل و ایرانی» ظاهر شده و نقش برجسته های روی آن با اساطیر و باورهای آیینی و دینی اقوام (هندو) ایرانی پیوندیافته است. در این زمینه دیدگاه های خانم پرادا، پروفسور سی - هیل، دکتر عزت الله نگهبان و .... را می کاویم.<sup>(۱۰)</sup>

۱- خانم ایدت پرادا در «هنر ایران باستان» درباره جام های زرین مارلیک و کلاردشت و چندی و چونی ساخت آنها به داوری می نشیند. کارشناس هنرهای باستان در برابر ارزش های هنری فراوان جام های زرین شمال ایران، شگفت زده است و باور نمی کند که در سده های پایانی هزاره ۲ ق.م. در دل تمدن تازه واردان ایرانی به گیلان و مازندران این چنین پدیده های

شگرف هنری در پهنه فلزکاری و زرگری آفریده شده باشد. خانم پرادا می گوید: «در مورد اشیاء منطقه جنوبی دریای مازندران» ما «آگاهی های تاریخی» نداریم. از همین رو «براساس همین اشیا» باید «نتایج معینی را در ارتباط با مردمی که این اشیاء را ساخته و مالک بوده اند» جستجو کنیم. این مردم «بین قرن های ۱۳ و ۱۰ ق.م. از رفاه عظیمی برخوردار بوده اند». او بر این باور است که از فراوانی و پر شمار بودن ابزار جنگی یافته شده در گورستان های شمال ایران می توان دریافت که «سران نظامی» که چارپایان و کشاورزان و دامداران را در اختیار خویش داشتند « قادر بوده اند کارهای مصنوع هنری از فلزات گرانبهای برای خودشان فراهم کنند.»

جان سخن پرادا اینجاست که می گوید: «این اشیای (زرین) یا برای آنها به طور محلی ساخته می شدند یا به احتمال بیشتر قسمتی از آنها به عنوان هدایا، یا غنایم جنگی از مناطق گوناگون مانند ایلام در جنوب، و آذربایجان در شمال غرب آورده می شدند» (همان ۱۴۳).

او گمان می کند «کارهای طلائی و جواهرات کمتر تکامل یافته ای که ازین گورها بدست آمده است امکان دارد که در کارگاه های محلی ساخته شده اند.» اگر جام زرین کلاردشت و ساغر گاو بالدار مارلیک تعیین کننده قدمت تاریخی این دو منطقه باشد مارلیک قدیمی تر است زیرا جام زرین کلاردشت یک تقلید ساده و ناقابل از سبک و فن کاملی است که در ساغر گاو بالدار آشکار شده است» (همان ص ۱۲۵).

خانم پرادا، از همبستگی نزدیک میان هنر کلاردشت و مارلیک با جام زرین حسنلو سخن می گوید. یکی از دلایل اش، خنجر زرین کلاردشت و خنجر برنزی مارلیک می باشد که در ان ها حلقه ای قبضه و تیغه را به هم پیوند داده است. پرada این پدیده را همانند حلقه ی روی خنجر منقوش بر جام طلای حسنلو می داند (همان ص ۱۲۵) کاوشگر مارلیک، نگهبان هم نوار زنجیره ای که دورادور لبه جام های زرین کلاردشت و مارلیک و حسنلو را آرائیده است دلیل نزدیکی، همبستگی و خویشاوندی سازندگان این سه جام می داند.<sup>(۱۱)</sup> خانم پرادا زمان آفرینش جام کلاردشت را سده های ۱۲ و ۱۱ ق.م می دانند. صمدی گزارشگر گنجینه کلاردشت، سده های ۸ ق.م نگهبان سده های پایانی هزاره ۲ ق.م. جیان روپرتو اسکارچیا به سده های ۸ - ۱۰ ق.م و گیرشمن سده های ۸,۷ ق.م تخمین می زند. لوثی و اندنبیرگ نیز زمان آفرینش جام زرین کلاردشت را در سده های ۱۰ - ۸ ق.م. می جوید. همچنان که دیدیم بر پایه باور خانم پرادا جام های زرین مارلیک به احتمال زیاد به عنوان هدایا و یا غنایم جنگی به شمال ایران آورده شدن و لی اشیای زرینی که ارزش هنری کمتری دارند شاید در کارگاه های محلی و به

دست هنرمندان بومی ساخته شده باشند. به نظر می‌رسد منظور خانم پرادا از ساخته‌های هنری زرین دارای ارزش کمتر، جام زرین کلاردشت باشد که نامبرده آن را «یک تقلید ساده و ناقابل» از «سبک هنری کامل مارلیک» می‌داند و می‌نویسد: «سرهای ماده شیر در جام کلاردشت تا اندازه‌ای ناشیانه بر نقش برجسته جام پرج شده‌اند» حال انکه در جام‌های زرین مارلیک با فن چکش کاری استادانه‌ای سرهای جانوران از جام بیرون افتاده‌اند. در جام گاو بالدار مارلیک شکل بخشی بسیار زیرکانه است اما در جام کلاردشت، بیشتر جزیيات ابه طرح‌های خطی کاهش داده‌اند.

سی.هیل که بخش «هنر آغازین» کتاب «هنرهای ایران»<sup>(۱۲)</sup> را نوشه است درباره جام زرین کلاردشت و چند جام زرین تمدن شمال ایران به داوری می‌نشیند، به گفته او: «در گورخانه‌های شاهی مکشوف در مارلیک که چند صد سال از عصر آهن I و II را فرا می‌گرفته، شمار زیادی تکوک – یا جام شاخی – به شکل‌های گوناگون، .... تحويل کاوشگران کارشناس شده است: لیکن اهمیت و اعتبار آن دفینه‌ها در وهله نخست به جام‌های زرین و سیمین فراوانی است که سه نمونه شایان توجه شان به گزارش زیر می‌باشد:

جام زرین کلاردشت (تصویر ۳۲)

جام زرین مزین به پیکر چهار غزال (تصویر ۳۱) {در مارلیک}

جام زرین با نقش دیوان دو سر (تصویر ۳۸) {در مارلیک}

سی.هیل این سه جام را از دید فنون فلزکاری دارای مقام شامخ می‌داند که هر کدام از آنها، تنها از یک ورق فلز طلا پدید آمده‌اند (هنرهای ایران ص ۲۳) او دو سبک و اسلوب را در آفرینش این سه جام می‌جوید:

سبک نخست در «اجرانی بیرون نشستگی کله شیرها در جام کلاردشت» دیده می‌شود که در آن سر جانوران جداگانه ساخته شده و سپس به بدنه‌ی جام پرج یا جوش خورده شده است. سبک دوم «در جام زرین مزین به پیکر چهار غزال» شناسانده شده است. به نوشته سی.هیل در آفرینش این جام چنان مهارت و اهتمامی به کار رفته که سر غزال‌های گردن کشیده با چکش کاری از فلز بیرون نشانده شده است. سی.هیل در فرجم سخن می‌گوید: «دو گونه آثار یاد شده می‌باشد در دست هنرمندانی به ثمر رسیده باشند که اسلوب کارشان کلاً متمایز از یکدیگر می‌بوده است. گرچه نیز امکان دارد که آن اشیای متمایز چون غنایم جنگی از نواحی مختلف به چنگ آمده باشند. به زبان دیگر هیل همان باور خانم پرادا را دارد ولی امکان بومی بودن جام را هم می‌پذیرد.

به بیان روشن تر، هیل درباره جام زرین شمال ایران دو گمان را می پذیرد یکی آن که شاید غنیمتی جنگی بوده و دیگر آن که شاید امیران ایرانی سفارش تولید این جام ها را داده باشند

## ۱۵ - نشان هنر ایلام در جام های زرین مارلیک و کلاردشت

کاوشن گر گنجینه کلاردشت (صمدی، گنجینه کلاردشت، ص ۱۲۹) و پیرآمیه براین باورند که هنر ایلام در این جام ها نشان خود را گذارد است. پیرآمیه ایلام شناس بلند آوازه داوری اش این گونه است که جام های برنزی بسیار زیبای ایلام که با تصاویر حیوانات تزیین و آراییده شده و سر جانوران به صورت نقش بر جسته از جام بیرون زده از نظر این نوع تزیین همانندی بسیاری با جام های هم عصر خود در کلاردشت و مارلیک دارد. به نوشته او با وجود این «امروزه نمی توانیم ثابت کنیم که این هنر به شوش وارد شده و در انجا تقليد شده یا اینکه برعکس نمونه هایی از این جام به ایران رفته و طلاکاران ایرانی از آن تقليد کرده اند.» و منظور پیر آمیه از طلاکاران ایرانی:

«کارهای هنری تازه واردان (ایرانی) است که از حفاری های سیلک (A و B) و گنجینه های زرین کلاردشت و مارلیک و املش به دست آمده است.»<sup>(۱۳)</sup>  
یوسف مجیدزاده در زمینه همانندی هنر جام کلاردشت و جام های مارلیک و هنر ایلام اندکی تندتر از پی برآمیه داوری می کند، به گفته او:

این شیوه تزیین که در آن سر جانوران به صورت بر جسته از بدنه ظرف بیرون بیرون می زند «به احتمال فروان از ویژگی های هنر فلزکاری ایلامی است.» مجیدزاده این شیوه تزیین را به «دوران ایلام قدیم و ساخت ظروف از قیر طبیعی» می رساند. شیوه ای که در سده های پایانی هزاره ۲ ق.م در شمال ایران مورد توجه هنرمندان و کارگاه های هنری شمال ایران قرار گرفت و در جام های زرین کلاردشت و مارلیک نمود یافت.<sup>(۱۴)</sup> به زبان روشن تر این شیوه تزیین در ایلام روی برنز و در شمال ایران روی ورقه فلزی بسیار نرمی چون طلا انجام می شد. که استادی و مهارت بیشتری را می طلبید. اما نه پیرآمیه و نه مجیدزاده هیچکدام تردیدی ندارند که این جام های زرین در کلاردشت یا مارلیک ساخته شده است بلکه اختلاف در آن است که شیوه تزیین بیرون زدن سر جانوار از بدنه جام یا ساغر را هنر زرین شمال ایران از ایلام آموخته و یا ایلامیان از آن تأثیر پذیرفته اند.

## ۱۶ - داوری دکتر نگهبان درباره‌ی جام‌های زرین شمال ایران و نشان این هنر در هنر هخامنشی، حسنلو و آشور

عزت الله نگهبان، یابنده گنجینه مارلیک و گزارشگر این فرهنگ زرین در جستاری به نام «حفریات مارلیک» بر خلاف دیدگاه‌های «پرادا و سی هیل» سخن می‌گوید او تمدن شمال ایران را بومی، اصیل و ایرانی می‌داند. و می‌گوید: «به هر حال اشکال ظروف سفالی، نقوش بر جسته و کنده تزیینی بر روی ظروف طلا و نقره، تزیینات برنزی و سفالی همگی معرف یک تمدن بومی و اصیل و ایرانی این ناحیه می‌باشد. هنر این تمدن در این ناحیه سیر تکامل خود را پیموده و هنرمندان از طبیعت مجاور و اشکال بدیع گیاهان، نباتات، پرندگان و حیوانات الهام گرفته اند و در ظرافت و تناسب و زیبایی هنر آنها به سرحد کمال رسیده و یکی از دوران‌های درخشان تاریخ هنر بشری را به وجود آورده‌اند.»<sup>(۱۵)</sup>

نگهبان برای اثبات دیدگاه خود دایر بر اینکه این جام‌های زرین شمال ایران، غنایم جنگی نبوده است بلکه در کارگاه‌های فلزکاری همین سرزمین و به دست هنرمندان بومی همین ناحیه آفریده شده و نشان از طبیعت بومی همین سرزمین دارد یکی از جام‌های زرین مارلیک (تصویر ۴۶ از جستار حفریات مارلیک) را این گونه گزارش می‌کند که:

«در این جام که قطر کف آن ۵/۵ سانتیمتر است هنرمند در برابر درخت زرین (نوعی سرو در شمال ایران) «بز کوهی کوهان داری» را نمایش داده و در زیر گردن بز کوهی نقش «مرغ ماهی خوار» هم دیده می‌شود». به گفته نگهبان: «وجود درخت زرین و مرغ ماهی خوار، بومی بودن این جام را در این منطقه ثابت می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه هنرمند از طبیعت هم جوار خویش در ساختن این جام الهام گرفته است» (حفریات مارلیک ۱۸۷)

وجود «بز کوهی کوهاندار» تنها منحصر به یکی از جام‌های زرین مارلیک نیست در تمدن شمال البرز، در زمان نامبرده در درون همین گورهایی که جام‌های زرین یافته شده است «بز کوهی کوهاندار سفالی» هم پیدا شده است که نشان می‌دهد که تنها هنرمند زرگر شمال ایران به آن نمی‌پرداخته بلکه این درون مایه و موجود خیالی مورد توجه و علاقه هنرمند سفال‌ساز و کارگاه‌های سفال‌سازی هم بوده است نگهبان از همین مهم «وحدت تمدنی و هم آهنگی هنری این قوم را» نتیجه می‌گیرد. «نقش بز کوهی کوهان دار رابطه هنری این جام را با هنر ساختن بز کوهی کوهان دار سفالی که نیز در این حفاری به دست آمده است نشان داده و وحدت تمدنی و هم آهنگی هنری این قوم را به نبوت می‌رساند» (همان ۱۸۷)

در زمینه بومی بودن و ایرانی بودن جام های زرین شمال البرز و حوزه جنوبی دریای مازندران نگهبان جام دیگری هم گزارش کرده که در آن یکی دیگر از ویژگی های هنر ایرانی را نمایان می شود این جام زرین را که ۱۴۳ گرم وزن دارد عقابی را با بال های گشاده بر پشت دو قوچ نشان می دهد بدن قوچ ها نیم رخ ولی سر قوچ ها از روپرو نمایش داده شده است (تصویر ۴۸، حفريات مارليک) کاوشگر مارليک می گويد: «اين روش يكى از خصوصيات هنر ايران مى باشد که بدن حيوانات را از پهلو و سر حيوانات را از روپرو نمایش داده شود اين مطلب اصالت و هویت اين هنر را مسلم نموده و ثابت می کند که اين تمدن تمدنی ايراني است» حفريات مارليک ۱۸۷ گيرشمن در گفتگو با خانم بارله به مناسبت برپايي نمايشگاه ۷ هزار سال هنر ايران در پتي پاله Petit-palais پاريس آنگاه که درباره جام های زرین هخامنشي گفت و شنود دارد به همين ويزگي جام زرین مارليک در هنر هخامنشي اشاره می کند که در جام های زرین هخامنشي «جانوراني نشان داده می شود که بدن های آن ها از نيم رخ و سرهاشان به طور برجسته و از روپرو» نمایان است (سخن، دوره ۱۲، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۱۱۷۵)

به زبان روش تر هنر هخامنشي اين ويزگي را از هنر شمال ايران به ارث برده است و در زمينه نفوذ هنر کلاردشت در هنر هخامنشي می توان به نمونه های دیگری هم اشاره نمود. لوبي واندنبيرگ ريتون های طلائي هخامنشي را ادامه هنر ريتون های (ساغرهایي به شکل شاخ برای نوشیدن شراب) پیدا شده در گورستان کلاردشت می داند (باستان شناسی ايران، عیسي بہنام، دانشگاه تهران، ۱۳۴۸، ۶) اين ريتون ها از گل پخته درست شده اند. صمدی گزارشگر گنجينه کلاردشت، خنجر زرین و برنزی یافته شده در کلاردشت را در دوره هخامنشي بر روی نقوش برجسته تخت جمشيد می يابد (گزارش های باستان شناسی مجلد سوم، ۱۳۳۴، ص ۱۲۴)

## ۱۷ - نشان هنر شمال ايران بر هنر حسنلو و زاگرس و آشور

م. موسوی، خنجر زرین کلاردشت و خنجر فاخر مارليک را که «قسمت های مختلف تیغه و دسته از سنگ لاجورد و سنگ مرمر و طلا تزيين شده» (حفريات مارليک ۱۷۸) و خنجر برنزی املش را که «دسته آن به شكل الله بر هنه اي است و انتهای آن به صورت دو سر اسب است» (گيرشمن، هنر ايران، ۱، ۳۷، چ)

از «گروه شمشيرها و خنجرهای فاخر و مرصع و بزرگی» می داند که «جز بومی ترین سلاح ساخته شده در گيلان و مازندران می باشد» (كتاب گيلان ۵۱۶)

به باور گیرشمن خنجر زرین کلاردشت شباهت بسیاری به خنجری دارد که به پهلوی مجسمه کوچک برنزی آویزان است که در پشت کوه پیدا شده و مظهر یکی از خدایان است (تصویر ۱۲۹) هنر ایران، ج ۱، ۹۷ و این ادامه هنر شمال ایران را در کوه زاگرس نمایان می سازد گزارشگر و کاوشگر تمدن زرین مارلیک در جستاری به نام «جام طلای افسانه زندگی مکشوفه در حفاری مارلیک» آنگاه که داستان این جام را باز می گوید معتقد است که «نقوش این جام» با «ادبیات باستانی و گذشته اقوام هند و ایرانی» در زمینه «عدم اعتبار زندگانی» پیوند دارد او می گوید: که هنرمندی که این این جام را آفرید «بگونه ای از اساطیر و افسانه های اولیه هند و ایرانی و ادبیات آن زمان الهام گرفته ... که آخرین تجلیات آن ... در کلیله و دمنه باقی مانده است»<sup>(۱۶)</sup>

نگهبان از ارتباط جام زرین حسنلو با نقش ردیف دوم جام افسانه زندگانی مارلیک که در آن دو بزرگان دو ساله در حال بالا رفتن از درخت هستند تا از برگ آن بخورند به این نتیجه می رسد که هنر مارلیک در هنر حسنلو نزدیک نقده نفوذ کرده و با آن پیوند دارد او می گوید: با توجه به قدمت، سابقه، کیفیت و مرکزیت مکتب هنری مارلیک شاید بتوان نفوذ و ارتباط مکتب هنری مارلیک را در سطح وسیع تری با حسنلو و آشور ملاحظه کرد (جام افسانه زندگی ص ۶۰)

او بر این باور است که «نفوذ مکتب هنری مارلیک» در «هنر آشوری» را شاید بتوان در اثر لشکرکشی های پیاپی آشوریان به منطقه تحت فرمان شاهان مارلیک، جست که در بازگشت، آشوریان، با خود اشیاء نفیس و ارزنده و همچنین هنرمندان و صنعت گران طراز اول شمال ایران را برای خدمت در دربار خود به همراه می بردند و همین انگیزه گسترش مکتب هنری مارلیک در هنر آشور شده است. نگهبان سرچشمه هنر حسنلو را نه در هیتی ها و آشوری ها بلکه در شرق آن و در ایران می جوید نگهبان می افزاید که: «شاید بتوان اصل و سرچشمه هنر حسنلو را بیشتر در قسمت نواحی شرقی این منطقه یعنی ایران» جست «که در این زمان بدون شک یکی از مراکز بزرگ تولید اشیا فلزی جهان باستان بوده است»<sup>(۱۷)</sup> سالنامه ها و یادبود نامه های آشوری در آغاز هزار ۱ پ.م به ویژه زمان گسترش پادشاهی آشور در دوره آشورنو (۹۱۱-۶۰۵) گزارش های زیادی از تاختن های پیاپی آشوریان به شمال غرب و کوهپایه های البرز شمالی دارد اینان در پی کنترل و نفوذ در جاده بزرگ خراسان (جاده ابریشم) و در بی دست یافتن به منابع طبیعی و معدنی این سرزمین ها بوده اند. پادشاهی اندیه Andia که به گفته دیاکونف (تاریخ ایران کمیریج ۱۹۸۵) و مهرداد ملک زاده (اندیه ... باستان شناسی و تاریخ ساسش ۲) همان پادشاهان تمدن های مارلیک و املش و کلاردشت

بوده اند و شمال البرز تا شرق فرمانروایی «مانناها» و «زیکیرتو» را در اختیار داشتند چند بار مورد تاخت و تاز و غارت آشوریان قرار گرفتند.

ما از غارت آشور بر پادشاهی اندیه در پایان هزاره ۲ ق.م آگاهی نداریم اما آنچه که بر پادشاهی های اندیه مانناها، زیکیرتو و اورارتوها در سده های نخستین هزاره ۱ ق.م گذشت شاید بتوان پیش بینی نمود که در سده های دورتر بر اندیه در آغاز بنیاد پادشاهی اش چه گذشته است به ویژه اینکه مردم مارلیک پس از دو یا سه سده زندگی در آنجا، مارلیک را رها کردند و به جایی دیگر کوچیدند انگیزه این کوچ را می توان در همین تاخت و تازها جست. چنان که اسناد آشور می گویند در یکی از این یورش ها به اندیه، ۴۲۰۰ اسیر به آشور برده شد قطعاً در بین این اندی های به اسیری برده شده، هنرمندان و صنعت گرانی بوده اند که در آشور، آفرینش های هنری سرزمین مادری را تولید کرده و هنر مکتب مارلیک در آن سوی زاگرس گستراندند.

#### ۱۸ - خویشاوندی جام های زرین کلاردشت و مارلیک و حسنلو

کلوشگر مارلیک در جستاری به نام «جام سه هزار ساله مارلیک با نقش اسب شاخدار»<sup>(۱۸)</sup> از همانندی و یکپارچگی تمدنی و هنری میان «جام زرین کلاردشت» و «جام سه هزار ساله مارلیک با نقش اسب شاخدار» و «جام زرین حسنلو» سخن می گوید نگهبان یکی از ویژگی های یگانه سه جام نامبرده را در وجود حاشیه و نوار تزیینی زنجیره ای می داند که دورادور لبه جام های مارلیک، کلاردشت و حسنلو را تزیین و آراییده است و این مهم گویای آن می باشد که کارگاه های هنری که این سه جام را آفریدند به یک فرهنگ یگانه و «آشنا به هم» پیوسته اند نگهبان بر این باور است که: سر بر جسته حیوانات که از متن و بدنه جام های زرین مارلیک و کلاردشت بیرون زده نشان دهنده آن است که: «آنها از یک گونه مکتب هنری و سنتی پیروی می کنند» (همان، ۲۵) (گرچه در جام کلاردشت سر بر جسته شیر به بدنه جام پرج شده و در جام زرین مارلیک با چکش کاری روی همان ورقه طلا بر جسته شده است) نگهبان با کمک این دو ویژگی بین دو جام مارلیک و کلاردشت، یعنی بیرون زدن سر بر جسته حیوانات از این جام ها و نوار زنجیره ای تزیینی دورادور لبه جام ها، نتیجه می گیرد که این دو جام از نظر قدمت نزدیک به هم ساخته شده اند و زمان آفرینش جام زرین کلاردشت را به پایان هزاره ۲ و آغاز هزاره ۱ ق.م می رساند. خانم پرادا، زمان جام کلاردشت را به سده ۱۳ و ۱۲ ق.م و گریشمن آنرا به سده ۸ و ۷ ق.م تخمین می زندند.

نگهبان درستی تاریخ خود را برای آفرینش جام کلاردشت در ویژگی های هنری خنجر زرین کلاردشت می جوبد که در کنار جام زرین پیدا شده و از نظرسپک و تکنیک ساخت» قدمت آن تا پایان هزاره ۲ و آغاز هزاره ۱ بروآورد شده است (همان ۲۵)

گیرشمن هنر شمال ایران را ادامه هنر قفقاز و اورارتوها گمان برده و نشان تمدن «میان رو丹 باستانی» را در آنها کم زنگ و یا ناپیدا می داند نگهبان در همین جستار نمونه هایی از نزدیکی این پایگاه های باستانی را یادآوری می کند. او می گوید: که «حیوانات خیالی شبیه به اسب شاخدار» که بر روی جام مکشوفه در مارلیک حکاکی شده است بر روی ظروف سفالی منقوش در گورستان B سیلک هم مشاهده می گردد و همین نقش اسب شاخدار بر روی یک نوار فلزی در مارال دره سی Maral Deresi قفقاز هم دیده شده است (همان ۱۸) نمونه دیگر این نزدیکی هنر شمال ایران و هنر قفقاز را می توان در نقوش تزیینی یک پلاک مفرغی در مارال دره سی قفقاز جست که همانند نقوش تزیینی کف جام مارلیک (اسب شاخدار) می باشد. با این نمونه های یاد شده می توان پذیرفت که هنر یگانه ای راهش را از قفقاز پیموده و به حسنلو و مارلیک و کلاردشت رسیده و نشان خود را در طبقه ششم سیلک B هم گذارد است.

### فرجام سخن:

آفریده های هنری کوچندگان ایرانی که در پایان هزاره ۲.ق.م در کوهستان های «گیلان و مازندران» آشیان گزیدند و نام حکومت آنها، سپسترها در سالنامه و یادبودهای آشور به کشور اندیه آوازه شده است از یک «وحدت تمدنی و هم آهنگی هنری» برخوردار است و از یک «مکتب هنری و سنتی» پیروی می کنند. تزیین این جام ها به سبک و شیوه تقش برجسته و بیرون افتادن سر جانوران از بدنه جام می باشد تمدن شمال ایران اگر هم این شیوه را از ایلام آموخته باشد آن را به اوج خود رسانده است «مکتب هنری مارلیک» از یک «مرکزیتی» در این دو استان شمالی برخوردار است و نشان خود را در جام زرین حسنلو و بزنزهای لرستان و حتی آشور نهاده است سرانجام آن که جام های زرین حسنلو، کلاردشت و مارلیک از یک همانندی و یکپارچگی هنری و تمدنی برخوردارند و جام زرین کلاردشت و جام های مارلیک از دید قدمت و پیشینگی به هم نزدیکند و زمان آفرینش جام کلاردشت به پایان هزاره ۲ پ.م می رسد.

- ۱) کامبخش فرد . تهران ۳۲۰۰ ساله . نشر فضا، ۱۳۷۰، ۹۷
- ۲) به نقل از مهرداد ملک زاده، اندیه شاهک نشینی در سرزمین ماد بزرگ و شاهکارهای هنری مارلیک باستان شناسی و تاریخ سال ۸، شماره ۲۵
- ۳) نگهبان مروری بر ۵۰ سال باستان شناسی در ایران، سازمان میراث فرهنگی کشور، ۱۳۷۶، ۴۵۳.
- ۴) روایتی از کاوش های باستان شناسی در کوهپایه های گیلان شرقی، باستان شناسی و تاریخ، سال ۹، شماره ۲۳، ۱۷
- ۵) شهبازی شاپور، ورود پارسیان به تاریخ، کتاب ارج نامه ایرج، ج ۱ ص ۱۳ - ۶۰۱
- ۶) کسری احمد، زبان پاک، آذری زبان باستان، نام شهر و دیه های ایران تهران، انتشارات فردوسی، ۱۳۷۸، ص ۲۲۳
- ۷) کامبخش فرد سیف الله، تهران ۳۲۰۰ ساله، ۱۲۳
- ۸) کامبخش فرد سیف الله، پدیده فرهنگی سفال خاکستری، یادنامه گردهم آیی باستان شناسی شوش میراث فرهنگی، ۱۳۷۶، ۳۰۶
- ۹) پرادا، ایدیت، هنر ایران باستان، مجیدزاده، دانشگاه تهران، ۱۴۳، ۲۵۳۷
- ۱۰) نگهبان، عزت الله جام طلای افسانه زندگی مکشوفه در حفاری مارلیک، دانشکده ادبیات تهران، شماره ۲۵
- ۱۱) دبلیو، فریه. هنرهای ایران ، پرویز مرزبان، نشر پژوهش فرزان، تهران ۱۳۷۴
- ۱۲) پیرآمیه، تاریخ ایلام، شیرین بیانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶، ۶۵
- ۱۳) مجیدزاده یوسف، تاریخ و تمدن ایلام، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۰، ۸۶
- ۱۴) نگهبان، عزت ال، مختصری درباره حفریات مارلیک، مجله دانشکده شماره ۴۲، سال ۱۱، ۱۳۴۲
- ۱۵) نگهبان، عزت الله. جام طلای افسانه زندگی مکشوفه در حفاری مارلیک، دانشکده ادبیات تهران، سال ۲۳، ۱۳۵۶، شماره ۹۳، ص ۵۵
- ۱۶) همان ۱۶
- ۱۷) نگهبان، عزت الله . جام سه هزاره مارلیک با نقش اسب شاخدار، ۷۰ مقاله، ج ۱، گردآوری افشار - مهدوی چاپ ۱، ۱۳۶۹

## ۶۴ روز با بیهقی در مازندران

سیروس مهدوی

از پس ماه ها نبرد ، خراسان از یورش ترکمانان آرمیده بود و سپاه غزنوی سر در پی گریختگان داشت . مسعود که - گویی آرامش ناپذیر بود - بر آن شد که به دهستان رود تا نزدیک خوارزم و بلخان کوه و هم ری و جبال باشد ، وی می خواست که تاش ، نماینده اش در ری و جبال تا همدان برود و آنچه که از مال مردم این منطقه گرد کرده اند بدرگاه آورد و با کالیجار هم مالی را که برای گرگان و مازندران عهده کرده با هدیه های گزاف به دست گیرد و به خدمت آرد و اگر به راه راست نرود تا استر آباد ، ساری و آمل بتازد . در او دمیده بودند که آمل هزار هزار تن یعنی یک میلیون جمعیت دارد و اگر از هر مردی دیناری ستانده شود یک میلیون دینار ، افزون بر جامه و زر و همه در سه تا چهار ماه به دست می آید ؛ نوروزش را در مازندران خواهد گذراند و پس از آن به نیشابور باز خواهد گشت . وی با احمد عبدالصمد و درباریان رای زد و همگان دانستند که این پرسش در حد تعارفی بی ارزش است و مسعود خود کامه به راه خود می رود . البته وزیر مخالفت کرد .

ابونصر مشکان که مردی وارسته و خیراندیش بود تلاش می ورزید که مسعود را از حمله به مازندران باز دارد ، می گوید : « بnde در باب با کالیجار و گرگانیان پایمردی می کند ، که در مجلس عالی صورت کرده اند که بnde وکیل آن قوم است ... و به پند نامه و رسول ، شغل گرگانیان راست شود ، اگر غرضی دیگر نیست ، امیر گفت ، اغراض دیگر است ، چنانکه چند مجلس شنیده ای و ناخارمی باید رفت » پس از آنان وزیر ، احمد عبدالصمد از ابو نصر و دیدارش پرسید ابو نصر بگفت : « تدبیر این عراقی . در سر این مرد (= مسعود) پیچیده است و استوار نهاده به سرخس » از این کلام وزیر می توان دریافت که ابوالحسن عراقی در سرخس ، مسعود غزنوی را به یورش به گرگان و مازندران برانگیخته بود . براستی ابوالحسن عراقی کیست ؟

او دیوان سالار ، شاعر و در عین حال سر کرده سپاه بود . من ندانستم که نامش چه بود و میدانیم که ابوالحسن کنیه او بود و نیز ندانستم که چرا به عراقی آوازه داشت . اگر بپندازیم که مقصود از عراق ، عراق عجم است ، باید توجه داشته باشیم که نام عراق عجم از سده ششم و در پایانی پادشاهی سلجوقیان به فرمان ها رفت و به جای جبال نشست . بیهقی با آوردن یک جمله موضوع را روشن می کند و خراسان و عراق به حقیقت در سر کار او خواهد شد .

( ص ۶۶۷ )

می بینید که بیهقی عراق و خراسان را در کنار هم آوردۀ است بنابراین توان دریافت که عراقی از مردم جبال بود که بعدها با صفت عجم از عرب جدا گردید . عراقی سخت پافشاری کرد که سپاه خراسان رو به گرگان و مازندران کند و باز هم توان دریافت که عراقی را با گرگان و مازندران سر و کاری بوده است که بیهقی می گوید : « عراقی بادی در سر داشت بزرگ » (بیهقی ، چاپ مشهد ، ۷۸ ) یا از زبان احمد عبدالصمد شیرازی می نویسد : « عراقی در سر وی ( = مسعود ) نهاده باشد که سوی گرگان و ساری باید رفت از پهр غرض خویش تا تجمل ، آلت و نزدیکی وی با امیر مردمان آن ولایت بیینند » ( ۶۶۷ ) بنابراین به این نتیجه میرسیم که عراقی پیش از این در گرگان و طبرستان آدمی شناخته بود و به دلیلی که ندانسته ایم از آنجا رانده شد .

حاکم نیشابوری ( - ۴۰۵ ) از ابو محمد عبدالله بن علی که او نیز به عراقی و منجنيقی آوازه داشت ، یاد کرده است . این ابو محمد از مردم طبرستان بود و سال ها قضاوت گرگان داشت . پیداست که مردی فاضل و دانشمند و در فقه شافعی و کلام اشعری چیره بود و با مدافعان این دو مذهب مناظره می کرد . ابو محمد در ۳۵۹ به نیشابور رفت ، از آنجا به بخارا کوچید و در بخارا درگذشت ( تاریخ نیشابور ، ۱۶۵ ) ، آیا او با ابوالحسن نسبت دارد ؟

می دانیم که ابوالحسن عراقی پس از ۴۲۱ در خراسان نام و نشان یافته است و به احتمال قوی او با مسعود از ری به خراسان آمد . بیهقی به این موضوع آشکارا اشاره می کند . « برکشیدگی او ۸ تا ۹ سال فراتر نبوده است » ( بیهقی ، ص ۸۷۰ ) .

عراقی در ذیقعده ۴۲۱ در مجلس دیدار آلتونتاش ، علی خویشاوند و مسعود حضور داشت و بیهقی از او با نام ابوالحسن دیبر یاد کرده است ؛ اما او دیبری دیوان نشین نبود ، و بیشتر به ندیم و رایزن مسعود می مانست و سرانجام صاحب برید قهستان شد . ابوالحسن در رجب ۴۲۵ مأمور رساندن پیام های پوشیده مسعود به تلک و در ۴۲۶ مأمور آمد و شد به ری نزد طاهر دیبر و ابو مظفر حبسی و شماری دیگر بود که پس از شکست از علاءالدوله بند شده بودند . وی در سرخس در مسعود می دمید که با حضور خود این شکست را جبران کند و مسعود را به غنایم فراوان وعده می داد . احمد عبدالصمد ، عراقی را دیوانه خواند و پیش بینی کرد که به خاطر پیشنهاد او خراسان و عراق از دست خواهد رفت .

سرانجام مسعود به اغوای این مرد رو به مازندران کرد .

وی روز یکشنبه دوازدهم ربیع الاول از نیشابور و از راه اسفراین حرکت کرد . آغازین روز اسفند بود و باد استخوان را می سوزاند ، سپاه از دره دینارزاری گذشت . بیهقی می گوید : « من که بواسطه برآن جمله دیدم که در سر این دره میاوری ( = لباس ) حواصل داشتم و قبای روباه

سرخ و بارانی و ... چنان بودم از سرما که گفتی هیچ چیز پوشیده ندارمی ... و چون از دره گذشتم گویی همه جهان نرگس و بنفشه و گونه گونه ریاحین و خضرا بود و درختان بر صحرا در هم شده را اندازه و خد پیدا نبود ». روز ۲۶ ربیع الاول از تربت قابوس رد شدند . با کالیجار با ۲۰۰۰ سوار به سرکردگی شهرآگیم پسر سورسیل و اشرف گرگان خانه و زندگی را رها کردند به ساری پس نشستند و انشیریوان پسر منوچهر را با خود برندند ، دیگر روز ۴۰۰۰ سوار عرب - که در سپاه گرگان بودند - به مسعود پیوستند البته با کالیجار به دلیل درماندگی از پاسخ به خواسته های آنان نگران ترک عربان نبود . در گرگان فرستاده با کالیجار به نشان فرمانبرداری رسید ، اما مسعود پاسخ درستی نداد ، ده روزی گذشت ، روز یکشنبه ۱۲ ربیع الآخر از گرگان رو به استرآباد کرد . بیهقی به فریاد است که چرا باران نیامد که سپاه نتواند جلو رود و ناگزیر بازگردد ، هنگامی که سپاه به استرآباد رسید . بار دیگر رسول با کالیجار خبر فرمانبرداری آورد ، اما مسعود گفت که : « قصد آمدن ساری کرده ایم » روز نوروز بود ، هشت روز مانده ربیع الآخر مسعود حرکت کرد و روز پنجشنبه سه روز مانده از این ماه به ساری رسید . (ص ۵۸۸) بیهقی که با این سپاه همراه بود موشکافانه و از سرداد از رفتار غزنویان یاد کرده و رفتار شاه و سپاهیان و سرکردگان را نکوهیده است . مثلاً یورش نوشتگین و لوالجی در نزدیکی ساری به دژی که هیچ وسیله ای برای نبرد نداشت بیهقی می‌گوید که : « در آنجا بسیار غارت و بی‌رسمی رفت ، در این حمله پیرمدی و پیروزی و سه دختر غارت زده و سوخته از اعیان به دست آمدند . امیر پشیمان شد و پیر را بنواخت و از او بحلی خواست و بازگردانیدش ». بیهقی بلافصله می‌گوید : « مرا چاره نیست از باز نمودن چنین حال‌ها که از این ، بیداری افزایید و تاریخ به راه راست رود که روا نیست در تاریخ تحسیر و تحریف و تقتیر (تعییر و تبدیل) و تبدیل کردن و نوشتگین اگر بد کرد خود بچشد . « فندقا و بال امرهم » (قرآن مجید ، التغابن : ۵) روز یکشنبه مسعود رو به آمل نهاد : « و این راه‌ها که آمدیم و دیگر رفتیم سخت تنگ بود . چنان که دو سوار بیش ممکن نشد که بدان راه برفتی و از چپ و راست همه بیشه بود هموار تا کوه و آب‌های روان چنان که پیل را گذاره نبودی و در این راه پلی آمد چوبین برابر بزرگ رودی سخت بوالعجب و نادر ، چون کمنی خمامخ ، و سخت رنج رسید لشکر را تا از آن پل بگذشت و آب رود سخت بزرگ نه ، اما زمینش چنان بود که هر ستوری که بر وی برفتی فراشده تا گردن » .

مسعود در نزدیکی آمل با سه تن از فرستادگان ناصر علوی و مقدمان آمل و رعایا دیدار کرد . پسر منوچهر (= انشیریوان) و با کالیجار و شهرآگیم از آمل به ناتل رفتند تا در آنجا به نبرد درایستند . اگر بشکنند رو به کلار کنند و اگر در پی آنها روند ، تا گیلان پس نشینند . مسعود

به شتاب راند تا به آمل رسید روز آدینه ششم جمادی الاول که همزمان با روز ۱۴ فروردین می شد ، مردم آمل به پیشباز بیرون آمدند ، بیهقی گفته است : « افزون پانصد و شصت هزار مرد بیرون آمده بودند ، مردان پاکیزه روی و نیکو بز و هیچکدام را ندیم و بی طیسان شطوی

( منسوب به شهر شطای مصر ) یا توزی یا تستری یا ریسمانی یا دست کار که فوطه است و گفتند عادت ایشان این است ...

... من که ابوالفضلم پیش از تعییه لشکر در شهر رفته بودم ، سخت نیکو شهری دیدم ، همه دکان ها در گشاده و مردم شادکام و پس از این بگویم که حال چون شد و بد آموزان چه باز نمودند و بهشت آمل دوزخی شد » .

مسعود ، با ۱۵۰۰ نفر از غلامان ورزیده و ۸۰۰۰ سواره و ده پیل آلت قلعت گشادن و ۵۰۰ اشتر زردا خانه نیمه شبان رو به ناتل کرد و نیم روز به ناتل رسید . راه را بریده بودند و با کالیجار آمده نبرد بودند . او طرحی افکنده بود که بتواند بر این سپاه بی شمار چیره شود همچون آریو برزن گذرگاهی تنگ را برگزید که ۱۰۰ هزار سوار و پیاده در آنجا با ۵۰۰ نفر برابر بود . چون جنگ تنها با نبرد تن به تن ممکن می شد . بیهقی می گوید : « سواری روپوشیده مقدم ایشان بود که رسوم کز و فرنیک می دانست و چنان شد که زوبین به مهد و پیل ما رسید ... و آنجا که پل بود زحمتی عظیم و جنگی قوی به پای شد و بر هم افتادند و جمعی از هر دو روی کشته آمد و ما در عمر خویشتن چنین جنگی ندیده بودیم ( ۵۹۶ )

بهر حال مقدمان پل را رها کردند و به دشمن پیوستند . چرا ؟ چون سرکرد گانشان از جان گذشتگان نبودند ، آنها را گذاشته و خود پس نشسته بودند . مسعود بی نتیجه بازگشت و فرمان داد ۱،۰۰۰،۰۰۰ دینار زر نیشابوری و جامه های رومی و قالی ۱۰۰۰ دست و غیره از آملیان بستانند و چون مردم آمل تن به زور ندادند فرمان رفت که به عنف گیرند و به لت (= چماق ) سستانند . به گفته بیهقی : « وزیر تلاش کرد که شاه را از رای خود بگرداند ، اما شاه نپذیرفت . آمل را به آتش کشیدند و هر که را می خواستند می گرفتند قیامت را می مانست . در مدت چهار روز ۱۶۰،۰۰۰ دینار گرد آمد و دو چندین بسته بودند و به گزاف و بد نامی پدید آمد و پس از آن متظلمان از این شهر به بغداد رفته بودند و در درگاه خلفیت فریاد کردند و به مکه هم رفته بودند که مردمان آمل ضعیفند و لکن گوینده و لجوح و ایشان را جای سخن بود » ( ص ۶۰۰ ) .

بینید بیهقی می گوید ایشان را جای سخن بود و از مردم ما حمایت و شاه غزنوی را محکوم می کند : « اما هم بایستی که امیر در چنین ابواب ثبت فرمودی و سخت دشوار است بر من

که به قلم من چنین سخن می‌رود و لکن چه چاره است ، در تاریخ محابا نیست آنان که با ما به آمل بودند اگر این فضول بخوانند ، داد خواهند داد و بگویند که من آنچه نبشم برسم است» (ص ۶۰۱)

امیر دو روز مانده از جمادی الاولی تا به الهم رفت . مردم آمل به بیشه‌ها گریخته بودند . در این میان مرد فقاعی حاجب بکتفندی رفته بود تا لختی بین و برف آرد در آن کران بیشه‌ها دیهی بود دست در دختری دوشیزه زد تا او را رسوا کند ، پدر و برادرانش نگذاشتند و جای آن بود ، و لجاج رفت با این فقاعی و یارانش و زوبینی رسید فقاعی را بیامد و سالار بکتفندی را گفت و تیز کرد و سالار دیگر روز بی فرمان بر پیل نشست و با فوجی غلام سلطانی سوار بدان دیه و بیشه‌ها رفت و بسیار غارت و کشتن رفت . چنان که باز نمودند که چند تن از زهاد و پارسایان بر مصلای نماز نشسته مصحف‌ها در کنار ، بکشته بودند و هر کس که این بشنید سخنان زشت گفت ... خبر به امیر رسید بسیار ضجرت نمود و عتاب‌های درشت کرد با بکتفندی « . روز سه شنبه باکالیجار که بر گمان دراز دستی و بی‌رسمی این ناخوانده میهمانان با خبر شده بود و به اندیشه تسلیم افتاد : « سیم جمادی الآخر رسولی آمد از آن باکالیجار و پسر خویش را فرستاده بود ، و عذرها خواسته به جنگی که رفت و عفو خواست و گفت : « یک فرزند بنده بر در خداوند به خدمت مشغول است به غزینی و از بنده دور است نرسیدی که شفاعت کردی ، برادرش آمد به خدمت ».

البته مقصود باکالیجار ، همسر مسعود بود . باکالیجار گفت : « سزد از نظر عاطفت که خداوند رحمت کند تا این خاندان قدیم دشمن کام نشود » .

مسعود این پسر را خلعت داد و باز گرداند و روز یکشنبه ۲۲ جمادی الآخر از آمل برفت این مدت چهل و شش روز بدرازا کشید . در راه بازگشت پیادگان درگاه را دید که چند تن از آملیان به بند می‌بردند پرسید که : « اینها کیستند ؟ گفتند : آملیانند که مال ندادند گفت : رها کنید که لعنت بر آن کس باد که این تدبیر کرد به آمدن اینجا و باران‌ها پیوسته شد و در راه به سپاه و ستور بسیار رنج رسید .

و از خواجه ابونصر مشکان رحمه الله عليه بشنودم گفت : امیر از شدن به آمل سخت پشیمان بود ، که می‌دید که چه تولد خواهد کرد ، مرا بخواند و خالی کرد و دو به دو بودیم گفت این چه بود که ما کردیم ، لعنت خدای بر این عراقیک باد فایده‌بی حاصل نیامد و چیزی به لشکر نرسید و شنودم که رعایای آن نواحی مالیده شدند » (ص ۶۰۸)

اکنون از نقل تاریخ بیهقی باز می‌ایستیم و به نقد و بررسی روزگار و رویداد و فرجام کار میپردازیم .

در اوایل سده پنجم مازندران به دست خاندان زیاری و تختگاه آنان در گرگان بود . زیاریان خاندان باوندی را بر اندادخته بودند . هیچ تاریخی به ما نمی گوید که حلقه واسطه این خاندان پاشیده تا دگر برخاستن و حکومت حسام الدوله شهریار پسر قارن چه کس یا کسانی بوده اند ؟ ما می دانیم که آخرین شاهک کیوسیه شهریار پسر دara ( - ۳۹۷ ) بود و می دانیم که بیهقی درست در فترت حکومت باوندان و برآمدن باوندان شاخه اسپهبدیه اثر خود را نوشته است . ناچیز به دلایلی چند بر آن است که باکالیجارت باوندی است و پسوند کوهی رهنمون تواند بود . کوهی در شهریار کوه فریم بود . بنابر آنچه سمعانی درالاتساب ( جلد پنجم ، ص ۱۱۲ ) گفته است باید نام کوه منسوب به کوهیار باشد یعنی کوهیار نام مکان بوده است که به تخلیص کوهی گفته می شد . نام پدر او ویهان است خواهر باکالیجارت همسر منوچهر زیاری شده بود و این که آل زیار و آل باوند با یکدیگر خویشاوندی کرده باشند طبیعی است سه شاخه از آل باوند معرفی شده اند . شاخه اول کیوسیه هستند که شاهی آنان در سال ۳۹۷ با شهریار پسر دارا پسر رستم به پایان می رسد ، سپس نزدیک ۷۰ سال فترت همراه با سکوت داریم و در ۴۶۶ شهریار حسام الدوله پسر قارون از شاخه اسپهبدیه حاکم شد ( ۴۶۶ - ۵۰۴ ) شاخه سوم از ۶۳۵ تا ۷۵۰ شاه مازندران بود ، اما رستمدار در ۴۱۳ بدست سیف الدوله با حرب بود . و از ۴۱۳ تا ۴۳۸ حسام الدوله اردشیر رستمداری حکومت می کرد که بیهقی نامی از او نبرده است . قابوس زیاری در ۴۰۳ و منوچهر پسر او در ۴۲۱ در گذشت و با مرگ منوچهر فرزند خردسالش به نام انوشیروان تحت حمایت باکالیجارت پسر ویهان قرار گرفت .

#### باکالیجارت از ۴۲۱ عملأ والی گرگان و طبرستان شد

و پیش از آن یعنی در پادشاهی شوهر خواهرش ، منوچهر زیاری ، افزون بر اداره سپاه ، امور کشوری قلمرو زیاران در عهده کفایت او بود . هنگام یورش محمود ، مسعود ( - ۴۳۲ ) که آن روز ولایتعهد و بعدها شاه غزنوی شد یک چند در گرگان بسر آورد . بی گمان کاردانی با کالیجارت از چشم مسعود دور نماند ، برای آنکه در ۴۲۲ که احمد میمندی ( ۴۲۴ - ) برای سپردن ری به دست امیری با کفایت با مسعود رای می زد ؛ مسعود به کاردانی باکالیجارت و پیچیدگی اوضاع گرگان و طبرستان اشاره کرد . ( ص ۳۴۵ )

براستی پیچیدگی چه بود ؟ یکی همین بریده شدن پادشاهی باوندان و کارزار تاریک آنان با زیاریان برای ماندن در قدرت و دیگری حضور ضعیف شده خود زیاریان پس از منوچهر و کم رنگ شدن قدرت بویهان پس از سقوط حکومت مجدد الدوله در ری بود و سران همه دودمان ها خواهان قدرت بودند در نهان با دربار غزنوی گفت و شنیده و بده و بستان داشتند . بنابراین یافتن راهی که منافع دربار غزنوی را تأمین کند ، پیچیده بود .

از پیچیدگی ها یکی این بود که باکالیجارت باوندی در دوره منوچهر عملاً کار بدست پرتوان او بود یعنی از ۴۰۳ تا حدود ۴۲۱ . در حالی که از سقوط باوندان در ۳۹۸ خبر داریم و چنین می نماید که در هیچ اثر تاریخی نامی از باوندان تا ۴۵۲ نیامده است . بنده عرض می کنم که با حضور باکالیجارت دیگر بی خبر نیستیم . به یک گزارش بیهقی توجه کنید : « به روزگار منوچهر کار همه او می راند » ( ص ۴۳۳ ) . در ۴۲۱ همدان در دست علاءالدوله کاکو ( ۴۳۳ ) ری در دست غزنویان ، کرمان و فارس در دست بویهان و مازندران و طبرستان در دست زیاریان و اندکی پیشتر ، باوندان بود . طبیعتاً وصلت میان دو قدرت هم مرز یعنی غزنویان و زیاریان همانند دو قدرت دیگر یعنی زیاریان و باوندان بود . زیاریان باوندان را بدر کردند و غزنویان بر زیاریان و بویهان چیره شدند .

داد و ستد سیاسی با خود داد و ستد های فرهنگی به ارمغان می آورد . نشانه نیک اندیشه میان شاهان با بستگی های سببی آغاز می شد ؛ در همین مورد دخت باکالیجارت و خانان سمرقد و بخارا و به طور کلی شاهان قراخانی در شمار همسران مسعود بودند . تاریخ گواه کاروان هایی بود که با خود در مهد چگل دختران این سرکرده و آن خان را به سوی سرنوشتی نامعلوم میبردند و گاه شاهدختی را که از بس آمدی غم با دو چشم افسرده دوخته به افق نارسیده به ناکجا ترکیده بود . از داد و ستد می گفتم و وصلت ، مثلاً مرزبان بن رستم بن شروین باوندی ، جد مادری عنصرالمعالی کیکاووس زیاری بود . ابویحان بیرونی ( ۴۰- ) که مدتی نزد زیاریان بسر آورد در مورد نیاکان شمس المعالی قابوس ( ۴۰۳ ) آورده است : « اصل دیگر ملوک جبال اند که به سپهبدی طبرستان و شاهی فرجوارجر ملقبند و هیچ کس هم منکر نیست که این خانواده سلطنتی با ساسانیان از یک طایفه اند ، زیرا دائم شمس المعالی رستم بن شروین بن رستم بن قارن بن شهریار بن شیروابن سرخاب بن باوبن شاپور بن کیوس بن قباد است که پدر آنوشیروان بود ( آثارالباقیه ، ص ۶۳ ) کیکاووس اسکندر بن قابوس زیاری به فرزندش نوشته است : « جدت شمس المعالی قابوس ... و جده تو ، مادرم ، دختر ملک زاده مرزبان بن رستم بن شروین بود که مصنف مرزبان نامه است » ( قابوس نامه ، صص ۴-۵ ) . بنابر خبر بیرونی خال قابوس زیاری رستم بن شروین است و بنابر قابوس نامه ، دختر مرزبان بن رستم ، همسر اسکندر پسر قابوس و به گزارش بیهقی باکالیجارت خال منوچهر زیاری بود .

( بیهقی ، ۴۳۳ ) می بینید که این وصلت ها اساساً رسم دربارین بود . بنده برای خودداری از درازگویی به سایر ازدواج ها اشاره نمی کنم و می گذارم که دست دیگری ، روزی روزگاری یا همین امروز به این کار بپردازد . اما در مورد باوندان ، بازورت بی یاد از چگونگی ، آورده که باکالیجارت باوندی بوده است ، اما پس از آن به خط افتاده و نام پدر باکالیجارت را سرخاب نوشته

است . ( تاریخ غزنویان ، ترجمه ۸۷ ) ، یعنی خبر گردیزی که برادر زاده با کالیجار را شروین بن سرخاب دانسته ، به خطاب نقل کرده است .

( زین الاخبار ، صص ۹-۱۹۸ ) ، ناچیز به دلایلی که یاد خواهد شد باوندی بودن با کالیجار را می پذیرد و به پیش یافتن دانشمند این نسبت درودی می فرستد . ما از طریق گردیزی درمی یابیم که پسر برادر باکالیجار ، شهرو بن سرخاب نام داشته است یا به گفته برخی ، شروین سرخاب همان گونه که در طبقات اکبری شروین بن سرخاب آمده است . ( در پیرامون ، ۲۸۰ ) ، گردیزی افروده است که مسعود غزنوی ، دara پسر منوچهر را به جای قابوس نهاد ، دara پس از قیام در ۴۲۶ به جهت پرداخت خراج ناگزیر سر به طاعت مسعود فرود آورد . ( زین الاخبار ، ۲۱۸ ) پیداست که دara لقب انوشیروان زیاری است ، چنان که در تاریخ حیدری و تاریخ الفی از انوشیروان با لقب دara یاد شده است ( در پیرامون ، ۴۹۶ ، ۳۰۲ )

شادروان عبدالحی حبیبی ( ۱۳۶۳-ش ) تصحیح کننده تاریخ گردیزی در پانوشت صفحه ۴۲۸ آن آورده اند که مراد از باکالیجار ، انوشیروان بن منوچهر است . اشپولر ، خاور شناس آلمانی به خطاب اورده است که دara جانشین قابوس بوده و به خطای دیگر سال مرگ قابوس را ۴۲۴ گفته است و سرانجام با کالیجار را لقب انوشیروان دانسته است . ( تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی ، ۲۱۰ ) نام شروین و سرخاب در نمایه خاندان باوندی به چشم می خورد . مثلاً شروین ۱پسر سرخاب ، شاهک باوندی ( ۱۵۵-۱۸۵ ) و شروین ۲ ( ۲۸۲-۳۱۸ ) و سرانجام همزمان با روزگار مورد بحث ما شروین بن محمد که تا حدود ۴۰۰ زنده بود یعنی شروین پسردارا که معلوم می شود دara لقب و نامش محمد است . این اثیر در رجب ۴۱۸ خبر از کشته شدن اسپهبد طبرستان به دست علاءالدوله کاکو می دهد ( کامل ، سال ۴۱۸ ) . بنابراین نتیجه می گیریم که قریب به اتفاق تاریخ نویسان و تبار شناسان در مورد آخرین سال حکومت کیوسیه خطاب رفته اند و باید تا سال ۴۱۸ تاریخ را پیش بیریم و همین اندازه به باکالیجار نزدیک شویم . ادواردفون زامباور ( ۱۹۴۹ ) آخرین شاهک باوندی ( دوره اول ) را رسمی پسر شهربیار دانسته است که تا ۴۴۹ زنده بود ( نسب نامه ، ۲۸۶ ) ، شهربیار به دست قابوس زیاری کشته شد و محدوده پادشاهی باوندان ویژه شهربیار کوه گردید . ارتباط سببی با چند دربار از جمله دربار بویهان و زیاریان در گرگان و طبرستان نشانه حضور هنوز نیرومند باوندان دارد . این یک سوی قضیه ، آن سوی دیگر این است که باکالیجار باوندی که پادشاهی دودمانش بدست زیاریان برپاد شده بود ، چرا در اندیشه گسترش انتیلای خود بر قلمرو زیاریان نباشد ؟ برای همین است که آن داد و ستد با دربار غزنوی را آغازید . لازم است که در همینجا و پیش از ورود به این بحث یکی دو مطلب را یادآور شویم . روان شاد دانشمند بلند آوازه عباس

زرباب خوبی (۱۳۷۳) ، با تکیه بر خبر ابن اثیر این یادداشت بیهقی را که باکالیجارت خال منوچهر بود پذیرفته است . ابن اثیر باکالیجارت ناپدری انشیروان دانسته و مرحوم زرباب فرموده‌اند که نظر ابن اثیر قطعی و صحیح است ( داشتنامه جهان اسلام ، ذیل باکالیجارت کوهی ) زنده یاد خوبی برای آنکه درستی گزارش ابن اثیر را بنمایند ، نوشته های تاریخ بیهقی را دو دسته کرده‌اند خبرها و نامه‌ها و فرمودند ، مضمون نامه‌ها درست و خبرها نادرست است . ناچیز ضمن ادای احترام به این دانشی مرد پردیس جایگاه بر آن است که بسیار خبر در تاریخ بیهقی درست و شماری نادرست است و بیهقی درستی آن را به آیندگان حواله داده و گفته است العلم عند الله .

خبر حتی شایعه می‌تواند مورد بررسی قرار گیرد . به ویژه در مورد خبری که بیهقی با آن هم روزگار و هم عصر بود و به چشم خود ماجرا را دیده است . او در دیوان رسالت بارها و بارها نامه‌های رسیده از گرگان را خوانده ، اخبار به رمز را رمز گشوده و یا از مشرفان شنیده و پاسخ ها را انشاء کرده و در ۴۲۶ چهل و پنج روزی سر در پی باکالیجارت داشته است . بنابراین نباید از اخبار و حتی شایعات نقل شده در تاریخ بیهقی بدون بررسی گذشت و خبر ابن اثیر ( ۶۳۰- ) را که نمی‌دانیم از کدام اثر برداشته است ، پذیرفت . این مطلب که باکالیجارت کشته شود و همسر او به همسری مرد آویج بن بسو ، سردار طغول سلجوقی در آید دور از واقع می‌نماید . ازدواج مرد آویج با همسر منوچهر ، مادر انشیروان خلاف واقع نیست ، اما نباید پذیرفت که باکالیجارت دایی ( خال ) انشیروان نبوده ، بلکه پدر خوانده او بوده است . بنابر تاریخ بیهقی نامه‌هایی که از گرگان و طبرستان به دربار مسعود غزنوی رفته است جملگی مضمونی همانند داشته‌اند « از تبار مرد آویز و شمگیر کس نمانده نزینه که ملک بدو توان داد ، اگر خداوند سلطان در این ولایت باکالیجارت را بدارد ... ترتیبی به جایگاه باشد » ( بیهقی ، ۴۳۳ ) . مسعود غزنوی هم به نارسیدگی وزیر منوچهر اشاره کرده است . بنابر این زمینه برای بر انداختن شایعه آماده بوده و از پراکنده شایعه بیش از هر کس ، باکالیجارت سود می‌برده است . کسی که در پندار ، زوال خاندان زیاری و استقرار باوندان را می‌پرورانده است . چنین پیداست که وی نخست خبر مرگ انشیروان را بر ساخت تا مانع انتقال حکومت را از میان برده باشد ، سپس بزرگان و محتممان گرگان و طبرستان را وادار کرده که نامه بفرستند و در مطاوی نامه‌های سفارش و توصیه به ولايتداری باکالیجارت کنند . بی‌گیری رويدادهای بعدی نشان میدهد که کارزاری نهانی علیه زیاریان در گرفته بود و باکالیجارت بر سر آن بود و آن نامه‌ها به فرمان یا صوابیدید باکالیجارت نوشته شده است . آیا درک این رفتار نبود که انشیروان را وا داشت تا در ۴۳۳ باکالیجارت را از میان بر دارد ؟ به گفته زرباب تلاش باکالیجارت همه آن بود که در مقام

پیشین خود یعنی جایگاهی که در روزگار منوچهر داشت ابقا شود . بی گمان چنین نبود ، هنگامی که منوچهر کار دیده بر سر کار بود کارها همه به دست باکالیجارت انجام می گرفت . اکنون که مگر انوشیروان خردسال از زیاریان کس نمانده بود ، چرا باید باکالیجارت دلوپس موقعیت پیشین خود شود ؟ و در اندیشه پیشرفت نیفتند ، آن رسولان که می فرستد ، مالی که تعهد می کند و نمی تواند بپردازد ، دخترش را به همسری مسعود می دهد ، آن جهازیه که زبانزد شد ، همه نشانه ؟ آنست که باکالیجارت در پی نشستن بر جایگاه شاهان زیاریان بوده است . یورش سلجوقیان ، شکست مسعود در دندانقان و سرانجام کشته شدن مسعود ، باکالیجارت را ناکام کرد .

مرحوم زریاب برای آنکه سیر رویدادها را درست بنشانند می افزایند : « معلوم می شود که باکالیجارت از پیش به عنوان سالار و امیر گرگان به ولایت از سوی انوشیروان سالانه مبلغی معهدهد بوده است و مسعود برای این فرمان رسمی مبلغی دیگر هم از او خواسته بود ».

کدام فرمان اضافه ؟ کدام مقام اضافه ؟ مگر به رسمیت شناختن حکومت باکالیجارت ؟

به دلایل پیش گفته و سخنانی که از این پس می آید ناجیز بی گمان است که باکالیجارت باوندی آماده پادشاهی بر قلمرو زیاریان بوده است اگر جز این بود مقام پادشاه غزنوی کجا و خواستگاری از دختر یک سردار زیاری کجا ؟ و ببینید که دلگرمی باکالیجارت تا چه مایه بود و در واقع شاه غزنوی ، خودش را داماد شاه گرگان و طبرستان می پندشت . اما در مورد باوندی بودن باکالیجارت ما از طریق بررسی نسبت کوهی می توانیم به تختگاه باوندان نزدیک شویم . ابن ندیم ( ۳۸۵ ) هنگام یاد از ابوسههل ویجن بن رستم کوهی ( ۴۰۵ ) ، ریاضیدان بر جسته مازندرانی اشاره می کند که از مردم کوهستان طبرستان بود . یک ویجن بن رستم هم از سرداران حسن بن زید علوی ( ۲۷۰ ) داریم که ابن اسفندیار از او یاد کرده است « ... ویجن بن رستم را به کوه فرستاد »

( تاریخ طبرستان ، ۲۳۶ ) . این کوه روستایی در دامنه شهر یارکوه ، جایگاه اسپهبدان باوندی بود . عبدالکریم سمعانی ( ۵۶۲ ) از کوه به عنوان روستایی بزرگ در طبرستان یاد کرده است . ( انساب سمعانی ، ۱۱۲/۵ )

به فرموده زنده یاد زریاب خویی : « احتمال باوندی بودن باکالیجارت بعيد است ، زیرا ظهیر الدین مرعشی - ۸۹۴ ) گفته است بعد از آن احوال آل باوند به سبب استیلای قابوس اولاد او ( منوچهر و انوشیروان ) در فتوح بود تا آل وشمگیر به دست آل سلجوقی استیصال یافتند ( دانشنامه ، ۶۶۰ ) و نتیجه می گیرند که اگر باکالیجارت باوندی بود این سخن ظهیر الدین معنی نمی داشت ».

به گزارش تاریخ طبرستان شهریار ملک الجبال بود و هیجده سال که قابوس در خراسان بود با او همراهی کرد و سرانجام به شهریار کوه بازگشت و در آنجا با رستم بن مرزبان مصاف داد (تاریخ طبرستان ، ۲۵-۶) ، در پی آن سرخاب پسر شهریار نیز با منوچهر پسر قابوس بود : «اما ملکت و سروری ایشان رفته بود و به اندک ضیاع قانع شده بود » (همان ، ۲۶) . قارن پسر سرخاب هم روزگار و هم پیمان پسر منوچهر بود که ابن اسفندیار به خط نام پسر منوچهر را باکالیجارین منوچهر آورده است .

بنابراین برای پادشاهان آل باوند که در سرپندار و آرزوهای بزرگ می داشتند ، پادشاهی کجا و نیابت و سرکردگی کجا و سخن شادروان زریاب که می گویند : « اگر باکالیجار سپهسالاری گرگان را داشت ، دیگر فتور آل باوند معنی نمی داشت » ، قابل استناد نیست و خالی از وجه است . مرعشی افزوده است که : « با برافتادن اسپهبد شهریار نوبت اول حکومت آل باوند بسر آمد و پس از برافتادن آل زیار و استیلای سلجوقیان نوبت دوم حکومت ایشان آغاز شد » ، ناجیز در نمی یابد که این گفتار چگونه ثابت می کند که فتور و سبستی در میان نبوده است . باکالیجار ناکام مانده و تلاشی که کرد آن شد که حدوداً ده سالی زیر سایه روشنهای حکومت زیاریان ولایتداری کند و با درباریان وفادار به منوچهر و فرزندانش – با سیاستی که بیشتر بر پایه مدارا نهاده شده بود – بستیزد . آیا فتور و سبستی چیزی مگر همین ناکامی هاست ؟

باکالیجار واگویه شمالی کارزار است : هم معنی با او حرب و ابوالهیجا و به کسی گفته می شد که در کارزارها نامی داشت و از خود شایستگی و بی پروای ها نشان داده بود ، بنابراین باید لقب باشد . ما در آن دوران چندین باکالیجار و ابوکالیجار داریم مانند ابوکالیجار صمصم الدله مرزبان پسر عضدادوله دیلمی ( ۳۱۸ ) ، ابوکالیجار عماد الدین مرزبان بن سلطان الدوله دیلمی ( ۴۰۴ ) ، ابوکالیجار گرشاسب ۱ کاکویی ( ۴۴۳ ) و ابوکالیجار گرشاسب ۲ کاکویی ( ۵۳۶ ) ، صورتهای دیگری از آن ، باکالنجر و باکالنجر هم به چشم می خورد بنابر این باید بگوییم که نمی دانم باکالیجار را چه نامی بوده است .

از زندگی باکالیجار به برکت تاریخ بیهقی اخباری به دست ما رسیده است و از بررسی آن کاملاً روشن می شود که او در اندیشه انتقال حکومت از زیاریان به باوندان بود . بنابر کامل ابن اثیر پس از درگذشت محمود و رفتن مسعود به خراسان ، علاءالدوله کاکو رو به ری آورد و برخوار – که از اعمال دماوند و پارهای از قلمرو زیاریان بود – چیره شد . باکالیجار ضمن نامهای – که بر نشستن مسعود به تخت شاهی را تهنيت می گفت – از مالیات مقرر و چگونگی پرداخت آن پرسش کرد و هم برای رهایی خوار یاری خواست . مسعود فرمان داد که مالیات را بپردازد و سپاهی به یاری او فرستاد .

در رجب ۴۲۲ احمد میمندی که تا ۴۱۵ وزیر محمود غزنوی ( ۴۲۱ ) بود — و بسا به همین علت ، از کارданی و محبوبیت باکالیجارت در گرگان و طبرستان آگاهی داشت — به مسعود پیشنهاد کرد که حکومت ری را به باکالیجارت بسپارد و او را در برابر علاوه‌الدوله کاکو تجهیز نماید . مسعود از کاردانی و کفایت باکالیجارت یاد کرد و افزود که انشیروان خردسال در سرش همت ملک داری نیست و بیم آن می‌رود که کار گرگان و طبرستان بیچد . روش کار دربار غزنوی چنین بود که هنگام موافقت شاه ، مخالفت وزیر و پیرامونیان دشوار می‌شد و هنگامی که شاه زمینه مساعدی داشت ، جا برای اظهار نظر مثبت باز بود و وزیر هوادر ، میدان را خالی از مدعی دیگر می‌کرد . در این جا نیز میمندی از باکالیجارت حمایت کرد و بدینسان خبر هوادری او و عدم مخالفت مسعود غزنوی به باکالیجارت رسید و آتش وسوسه انتقال حکومت در درونش زبانه کشید . بنابراین چنین در انداخت که انشیروان در گذشته است . دشمنان او نیز در افکندند که باکالیجارت و حاجب منوچهر به زهر انشیروان را از میان بر داشته‌اند ، مسعود پذیرفت و بر آن نهاد که در مهرگان در بلخ رسولان گرگان در رسند و پیمان و قرار نهاده شود . ابوالمحاسن جولکی ( ۴۵۴ ) قاضی گرگان ، شریف ابوالبرکات دیلمی شیرج لیلی فرستادگان ابوکالیجارت در جشن مهرگان سال ۴۲۲ شرکت جستند . مسعود دختر باکالیجارت را به همسری خواست و ابونصر مشکان نیز منشور ولايتداری باکالیجارت را نوشت . خلعتی فاخر به رسولان داده شد و مقرر گردید که مالیات خمامت شده و پس افتاده را زودتر به فرستد . بنابراین باکالیجارت توانست عملأً پادشاهی گرگان و طبرستان را به نام خود کند و من بر این گمانم که با وجود او دوره حکومت باوندیان نه در شهریار کوه ، بلکه در گرگان و بخشی از طبرستان ادامه یافته است ، در ۴۲۲ ترکمانان از بلخان کوه بیرون آمدند و خراسان را غارت کردند . مسعود از ابوکالیجارت خواست که قلمرو خود را از دستبرد ترکمانان دور نگهدارد . در ۱۲ جمادی الاول همین سال عبدالجبار شیرازی فرزند نخست وزیر مسعود با همراهانی بلند پایه برای دریافت هدایا به گرگان رفت ، او پیمانی که منافع دربار غزنوی را تامین می‌کرد ، نوشت . باکالیجارت یکسره در اندیشه حفظ آن شاهنشاهی سنتی بود و به ایفای عهد نمی‌اندیشید ، پیمان را امضا کرد بی آنکه نگران پیامدهای آن بماند . شیرازی مالیات پس افتاده را وصول کرد و دختر باکالیجارت را رو به نیشابور حرکت داد . در روشنای روز کاروان به نیشابور رسید در سه فرسنگی شهر اردو زد .

مسعود برای این دختر مازندرانی احترام ویژه‌ای قایل شد . همسران بزرگان نیشابور از رئیس ، قضات ، فقهاء ، محتممان شبانه نزد مهد دختر رفتند و خدم و قوم را به شهر آوردند . نیشابور چون روز شده بود بر سر راه ، خادمان و غلامان با شمع ها و مشعل ها ایستاده بودند ، کاخ

حسنک که پانصد تن را در خود جا می داد چون پر دیس شده بود . کس روی عروس را ندید جهاز را می شد بهای نهاد . بیهقی از سر شگفتی به توصیف تخت دختر پرداخته است : « دختر تختی داشت گفتی بوستان بود ... زمین آن تخته های سمین در هم بافته و ساخته بر آن سی درخت زرین مرتب کرده و برگ های درختان ، پیروزه بود با زمرد و بار آن انواع یواقت ... و گرد بر گرد آن درختان ، بیست نرگس دان نهاده و همه سپرغم های آن از زر و سیم ساخته و بسیار انواع جواهر و گرد بر گرد این نرگس دان های سیم طبق زرین نهاده همه پر عنبر و شمامه های کافور ، این یک صفت جهیز بود و دیگر چیزها بر این قیاس می باید کرد ». (تاریخ بیهقی چاپ مشهد ، ۵۱۰).

باکالیجارت می پنداشت که با این همه تکلیف که در جهازیه دختر خود به جا آورده است ، چند سالی از پرداخت مالیات معاف خواهد شد و حرمت پدر زن را خواهند نهاد ؛ برای همین دو سال از پرداخت مالیات خودداری کرد و پس از آن دریافت که مسعود چشم به دریافت مالیات سالیانه دوخته و این هزینه ها و مناسبات فامیلی ، کوچک ترین تائیری در مناسبات مالی نداشته است . باکالیجارت در ۴۲۵ از غیبیت مسعود که به هند رفته بود – سود جست و با علاء الدله کاکو و فرهاد بن مرداویج همدلی کرد . بدینسان مسعود بر آن شد که به تن خود رو به مازندران نهد و به لت از مردم مالیات ستاند . باکالیجارت بسیار تلاش ورزید تا مانع ورود مسعود شود ، پوزش ، وعده جبران ، رسولان پی در پی ، همه و همه نتوانست مسعود را باز گرداند . نوروز ۴۱۶ شمسی مسعود مردم مازندران را از صرافت بهار انداخت و زمستانی ساخت ، و پیشتر از آن سخن گفتم . منوچهری دامغانی (۴۳۲) که تخلصش را به احترام نام پدر انوشیروان زیاری « منوچهری » نهاده است و آن هنگام ریزه خوار خوان غزنویان شده بود ، زبان به سرزنش باکالیجارت گشود .

هرگز به جهان میر که دیده است و گدایی  
« دیوان منوچهری ، دیرسیاقی ، ۹۷ »

کس کرد به کدیه ، سپهی خواست زگیلان

اشاره منوچهری یاری خواستن باکالیجارت از شاهک جستانی گیلان است که البته هیچ کمکی به مازندرانیان نکرد و می دانیم که باکالیجارت پرسش را برای پوزش خواهی نزد مسعود فرستاد تا گروگان باشد و شاه غزنوی آسوده خاطر از مازندران بیرون رود . بازورت این بخش را درست در نیافته و به خطأ گفته است : « ابوکالیجارت پسری به غزنه داشت » (تاریخ غزنویان ، ۱۰۱ - ۱۰۰) ، حال آنکه اشاره با کالیجارت به فرزندی که در غزنه است ، دخترش بود نه پرسش . آزمندی مسعود غزنوی و رفتار نابخردانه سیاه او موجب شد که مهر باکالیجارت در دل مردم مازندران و گرگان استوارتر شود . منابع از خردمندی باکالیجارت یاد می کنند . بی گمان اگر پس نشینی

خردمدانه او نبود مردم گرگان ، ساری و سایر آبادی های مازندران قتل عام می شدند . منوچهری در سروده خود از او با عنوان و لقب کیا یاد کرده است .

چون قصد کیا کرد به گرگان و به آمل  
بگذاشت کیا مملکت خویش و کیایی  
کار مدد و کار کیا نابنویا شد  
کار مدد و کار کیا نابنویا شد  
امروز کیا بوسه دهد بر لب دریا  
کو دست شهنشاه بدو یافت رهایی  
زین نیز بتراشدشان نابنویا  
کیا و کار کیا به معنای پادشاه و پادشاهی است . شادروان محمد معین ( ۱۳۵۴ ) ذیل کار کیا

( ۲۸۱۲/۳ ) و کیا ( ۳۱۴۷/۳ ) این واژه را لقب حاکم و والی طبرستان و گیلان دانسته است .  
به گفته سنایی : « چاکری کردیم تا کار کیایی یافتیم » در مرزبان نامه هم این واژه متداوم  
پادشاهی آمده است : و این چه می بینی ، همه شعار پادشاهی و کار کیایی است «  
( مرزبان نامه محمد روشن ، ۷۴ ) . بیهقی نیز یک بار از این واژه استفاده کرده است ، آنجا  
که به کاکویان اشاره می کند ( ۳۴۴ ) که البتہ ربطی به کیانی ما ندارد .

در ۲۴ ذیقعده ۴۲۷ جشن مهرگان بود ، هدایای باکالیجارت رسید ، این هنگام خراسان می رفت  
که آشفتگی اش ژرفتر شود و مسعود غزنوی در پی دلجویی از باکالیجارت افتاده بود . بنابراین  
رسولی و معتمدی فرستاد برای تجدید پیمانی دیگر ، دشمنان باکالیجارت و وابستگان زیاریان  
چشم به انشویروان داشتند که هر روز بر می آمد و می بالید و تنها مدعی تخت و تاج بود .  
باکالیجارت نیک دریافته بود که قدرت تازه سر بر آورده سلجوقی می تواند نگاه دشمنان او را  
جلب کند ، بنابر این سخت حکمی غزنویان را با شکیبایی بر خود نرم می کرد . در رمضان  
۴۲۹ ابوسهیل حمدوی و سوری بن مغز از بیم سلجوقیان به گرگان پناهیدند . باکالیجارت در  
حالی که خراسان از کف غزنویان بیرون شده بود به خدمت آنان پرداخت . مسعود در تنگنا  
افتاده بود و به هر سو نامه می نوشت ، نامه ای به باکالیجارت نوشته و وعده داد که اورا به  
جایگاهی چنان برکشد که از خاطره باکالیجارت هم نگذسته باشد . باکالیجارت یک و نیم سال دو  
سر کرده غزنوی را نگهداری و ۴۳۰ خلعتی از مسعود دریافت کرد . از اینجا گزارش بیهقی  
پایان می گیرد ، اما این اثیر از مانده زندگی او با ما سخن می گوید . بنابر الکامل ، در ۴۳۳  
انشیروان زیاری ، باکالیجارت را به یاری مادرش دستگیر کرد . این هنگام باکالیجارت به سود  
انشیروان کنار رفت و به فرماندهی سپاه بسته کرده بود . پیداست که پس از ۴۳۲ یعنی کشته  
شدن مسعود ، باکالیجارت هم قدرتش را از دست داد یا خود به سود انشیروان کناره گرفت . به  
راستی زندگی باکالیجارت نمایانگر است که او مردی خردمند و کار آمد بود و پس از ۴۳۱ که خبر

شکست دندانقان را شنید نزد انوشیروان چنان وامود کرد که قصدش حکومت نبوده ، بلکه دور داشتن انوشیروان از کانون توجه دشمنان بوده است .

ابن اثیر در مطاوی رویدادهای سال ۴۳۳ از باکالیجار به عنوان فرمانده سپاه زیاری یاد می کند، نه ولایتدار ، می افزاید که انوشیروان به باری مادرش، باکالیجار را بند نهاد . با بند شدن باکالیجار ، نگاه سلجوقيان نو خاسته به گرگان و طبرستان افتاد و با شنیدن خبر کشته شدن باکالیجار طغل (- ۴۵۵) مردآويج پسر بسو را به رویارویی فرستاد . اين گزینش هم نشانه هوشمندی طغل بود . زياريان در برابر سرکرده اي قرار گرفته بودند که هم نام نيايشان بود و مردم احساس علاقه اي به اين نام داشتند ، دستی دروازهای شهر را به روی مردآويج گشود و دز به دست سلجوقيان افتاد . آنان نيز قلمرو زياريان را کوچک و به کوهستان مازندران محدود نمودند . باکالیجار در ۴۳۳ در گذشت ، زنده ياد دانشمند پرديس جايگاه دكتر عباس زرياب خويي در پايان مقاله خود آورده‌اند که : «ظهيرالدين مرعشى به پيروی از ابن اسفنديار» که بي گمان سهوالقلم است و ابن اسفنديار بيش از دوسيت سال پيش از ظهير الدین در گذشته است .

نتيجه : در نيمه اول سده پنجم با بر افتادن حکومت باوندان و زياريان مازندران دچار ملوک الطوايفي شد و هر آبادی بدست شاهکي افتاد . شهر آمل با آن فرهنگ درخشان آسيب جدي ديد . سلجوقيان مازندران را به دست گرفتند و سرانجام سی و سه سال پس از باکالیجار نخستين امير باوندي ، حسام الدوله شهريار بن قارن ( ۴۶۶ - ۵۰۴ ) پادشاهي یافت و بسا علت آن اين بود که سلجوقيان بدست باوندان شيعيان اسماعيلي الموت را سركوب کنند . اما باوندان به زودی در برابر سلجوقيان نيز ايستادند و همین حسام الدوله در سال ۵۰۰ از فرمان محمدبن ملكشاه سلجوقي سرباز زد و سپاه او را که به سرکردگي ستر به مازندران تاخته بود ، بشکست و شاه سلجوقي ، خواهر خود را به همسري پسر او در آورد و چرخ تاريخ يکبار دیگر با وصلت‌ها و کاروان شاهدخت‌ها به حرکت در آمد .

منابع : در متن مقاله آمده است .

---

۱- معرب تالسان / تالشن ، پارچه اي از پشم درشت بي آستين

## فرشته شناسی زمین

احمد نورآموز

حکمت زمین ، دریافت پدیده های طبیعی از منظر جغرافیای مقدس ( مطابق با اندیشه فرشته شناسی مزدایی ) است که ما را با جهان و حکمت بین در مقابل دانش کرایمند عقل استدلای آشنا می کند . بنابر باورمندی و آداب آئینی ایرانیان کهن ، زمین نه تنها گوی مادی و توده قابل لمس که فرشته‌ای است زیبا و مورد ستایش انسان مزدیسني . و هم اوست که در روز ۲۸ هر ماه می گوید : ما این ستایش را به احترام زمین که فرشته الهی است به جا می آوریم . بلا شک رهیافت به ساحت مقدس زمین یا حکمت زمین که همانا آغوش سپتنه ارمیتی یا چهره مام بجهان است ، مستلزم گذر از دو حوزه تعینات ( محسوسات ) و مفاهیم مجرد فلسفی است . قرین شدن با حکمت زمین و بازیافت جمال آسمانی و آغازین آن نه در قلمرو طبیعت ممکن می گردد نه در تجربیات فلسفی ، تنها با سیر در عالم وسطی است که فرشته زمین با سرشن آغازین و ازلی خود بر ما چهره می نماید و جان شکوفای خود را عرصه می کند .

زمین نور است . نور مطلق که به گونه فرشته‌ای رویت می شود . امهرسپندان یا امشاسپندان هفتگانه که زمین ( سپتنه ارمیتی ) نیز در زمره آنها است ، نورنده ، نورقدسی جاویدان یا مقدسان جاویدان که هستی از وجود آنان هست شده است . امشاسپندان هفتگانه دارای سرشتی یگانه‌اند . پس زمین همانا شهریور مطلوب یا اردیبهشت نیک یا وهمون و خداد و مرداد و اهورامزدا است و نورانیت زمین و جمال فرشته زمین که همانا حکمت زمین و جغرافیای مقدس است ، ساحت روشن اهورایی است .

اهورامزدا

اسفند		بهمن	
خداد	موئث	اردیبهشت	مذکر
مرداد		شهریور	

مذکر و موئث تلقی شدن امشاسپندان ششگانه که اهورا در راس آنان است و انجمن هفت گانه الهگان مقدس را می سازد ، خود بیانگر کمال دو جنس بودن نور است . نوری که مطلق سیاه است ( ولی اهريمنی نیست ) و نوری که می درخشید و درخشش آن معین و سیاهی آن ناپیداست و رویت آن به چشم دل و در ارض مملکوت ممکن می گردد .

و سیاهی ، نور درون و باطن است و سیاهی زن است و مادر در حجاب است و معشوق در کجاوه است و زیبای خفته در درازنای خاطره است و سیاهی نور است و نور ، خورشید است و خورشید ، شکافنده سیاهی نیز هست و نور شیر است که در سرای حمل به اقتدار ایستاده است

و نور ، مادر است و نور ، زن است و نور ، معشوق است و نور ، فرشته است که از شکاف سنگ چهره می نماید و نور مهر است و نور ، زمین است .

و امشاسپندان نه تنها نور که مظهر مادیت جهان و نبات و حیوان و انسان اند . چنانچه بهمن موکل و پاسدار حیوانات و اردیبهشت نماینده راستی و آتش و پیمان و خوش پیوندی و در این میان ، شهریور ، حکومت مطلوب و آرمانی و سپتامبر ارمیتی موکل زمین و خداد حافظ آبها و مرداد نگهبان همه نباتات و رستنی ها . اینها همه نوراند و ذات آنها نورانی است و صمت مقدس آنها اهورایی است . و اینها همه ، نه طبیعتی و تعینات بل جلوه های امیرسپندان ، ایزدانند . در وجود همه ایزدان فروهر اهورایی هست و نه تنها ایزدان که عالم تعینات و طبیعتی نیز دارای فروهر خود هستند که مرتبط با فروهر اهورایی و امشاسپندان است و بنیاد سرشت فروشی ها است که رهیافت آدمی به ساحت زمین و دریافت حکمت زمین ( جغرافیای مقدس ) به گونه فرشته ای زرین و روشن میسر و ممکن می گردد . و آنجا که آدمی از ساحت تعینات به عالم وسطی سلوک می کند ، در سیر صعودی خود زمین را نه مادی که به گونه معشوقی درخشان رویت می کند .

نور و ظلمت مزدایی که دو گانگی و ثنویت آین مزدیسني را بازتاب می دهد خود از گسست از ساخت ملکوتی زمین و دیگر مهین فرشتگان زردشی ناشی می شود که ترک فروهر همانا حضور اهربیمن است و اهربیمن همان سایه است . سایه اجسام ، سایه نبات و سایه انسان .

آدمی آنگاه که با نور با ظهر مرتبط است ، سایه ندارد و به تدریج که فاصله او با نور و فروهر و ذات امشاسپندان بیشتر می شود ، سایه او گسترده تر می گردد و گسست از حکمت برین همانا گسترش سایه است ، تیرگی و سلطه اهربیمنی است که با سیاهی ذاتی ( نور ) ماهیتاً متفاوت است .

و نور جایی است در سمت جنوب . واقع شدن در قلمرو جغرافیای جنوب و یافتن حکمت زمین با قوه خیال میسر می شود . قوه خیال - ی - که در اینجا مطرح است همان صورت مثالین - ی - است که از تعینات سلب مادیت می کند و حجاب را مبدل به آینه می گرداند . تنها در صورت واقع شدن در سرزمین مثالین و ادراک با قوه خیال فعال است که قلمرو جنوب و حکمت برین ، معنای رمزی خود را متحقق میسازد و معنویت ، بنیان و اساس تعین و مادیت خواهد گردید و نه تنها این که ماده و تعینات نیز سرشار از ازلیت معنایی خواهد شد .

شهود عقلانی زمین در این قلمرو ، شهود باطنی ، فرشته شناسی و مکاشفه غیبی است . در سرزمین جنوب که ادراک آن با قوه خیال ممکن می گردد و جهان مثالین بر ما عرصه

می شود هیچ اتفاقی نمی افتد مگر کشف حجاب از چهره هر آنچه تاکنون به دیده سر نگریسته شده است .

و زمین که نور است بر مومن مزدایی چنان فرشته نورانی تجلی می کند چرا که نهایت زمین بسان بداشت آن نورانی است و غایت و نهایت این نورانیت خود را در فرشکرد که در پایان دهر متحقق می گردد نمایان می کند و در پایان دهر که قیامت کبری است شوسيانت ها ظهور میکنند و در فاصله بداشت و نهایت که زمان جاری است ، مدام قیامت صورت می پذیرد و هر آن زمین به گونه فرشته‌ای نورانی می تواند بر مومن مزدایی جلوه گر شود . مومن مزدایی با فریافت فروهر خویش و ورود به سرزمین نفس مثالین ، به قلمرو جنوب ، به جغرافیای حکمت در پرتو فر ویژه خود با مادر آسمانی و چهره ازلی زمین که نور مطلق است مواجه می شود و سپتنه ارمئیتی ، مادینه مهین فرشته جانب چپ اهورا در ترکیب مقدسان هفتگانه به دیدار وی می آید . در این دیدار روحانی که در سرزمین نفس صورت می پذیرد از زمین طبیعی سلب مادیت شده و نورانیت آن در حال فروزش است . و سرزمین مثالی کجاست ؟ ناکجا آباد است . جایی است که تعین نمی پذیرد . زرتشت پیامیر ، سرودهای گاهانی خود ( گاتاها ) را در اینجا ( ایران ویج ) دریافت کرد و ایران ویج مبدا و منشا هفت کشور است . ابتدای عالم است و ایران ویج ، نه جغرافیای طبیعی – منطقه‌ای بل سرزمین کیفی است . ناکجا آباد است . دامان سپتنه ارمئیتی است که تخمه انسان ایرانی از آنجاست ، که تخمه زردتشت در آنجا نگهبانی می شود که سوشیانس ها در آنجا هستند . ایران ویج سازنده هر کشور و از جمله کشور مرکزی یعنی ایران است اما خود تعین ناپذیراست . جمشید ، ور ( ورجمکرد ) را در این سرزمین بنا کرد . این سرزمین مثالی نفس است و همه حوداث و وقایع مقدس در نفس صورت می پذیرد و اثر تشعشع آن به زمین و جغرافیای مادی می رسد .

سرزمین خیالی ( مثالی ) جایی در فراز است . چنانکه در اساطیر می خوانیم که کوهها و قلل کوهها مرکز حضور خدایان است و کوهها واسطه زمین و آسمان . در مغرب زمین نیز پانتوئن خدایان بر فراز قلل کوهها است . و آدمیان در دوران های حیات خود دست به ساختن برج و قلعه زده‌اند و بالانشینی مقام بزرگان و پادشاهان است .

اهورامزدا ، مناسک آئینی را در ایران ویج برای آناهیتا برگزار می کند و آناهیتا الهه آب ها است . آب از فراز ، از آسمان فرود می آید و چشممه‌ها که آناهیتا نگهبان آنها است از کوه ها می جوشند . سرچشممه آبهای زمینی ، فراز قلل کوه ها است و آبهای آسمانی از بلندترین قلل کوهها از ایران ویج جاری می شوند . در کنار این چشممه‌های مقدس درختان دارویی می رویند . از جمله گیاه هوم که از شیره آن نوشابه و نوشداروی جاودانگی می سازند . درخت

ویسپویش نیز که تخمه همه گیاهان بر روی آن است در وسط باغ بهشت قرار دارد و باغ بهشت، سرزمین مثالی نفس و ارض ملکوت است که با غهای زمینی مظهر آن اند. و همه آبها وابسته به آناهیتا است و آناهیتا چهره پر برکت زمین (سپته ارمئیتی) است. چنانکه دنای دختر او و چهره دیگر او در پایان سفر روحانی سالک مزدایی و رسیدن او به دروازه آسمانی بر بالای پل چینوت است. و پل چینوت بر فراز چکاد دائمی تیک در مرکز ایران ویج است و آنکس که از پل چینوت بگذرد آنی است که با دنای خود به گونه جوان ۱۵ ساله‌ای مواجه می‌شود و دنای همانا روح تلطیف شده وی در دامان سپته ارمئیتی است، روحی که در معیت آناهیتا از فراز قلل ایران ویج به بطن مادر خود، سپته ارمئیتی فرود آمده و در سفر باطنی و نفسانی به پل چینوت رسیده تا از آنجا به تبارگاه خود باز و ستاره و خورشید و نهایتاً انوار لایتناهی (گروثمان) برسد و آنکس به گروثمان و سر منشا نور که همان نور اهورایی و امهرسپندان است می‌رسد که مقدسان هفتگانه، امشاسپندان جاویدان را همراهی کرده باشد و دامان مام خویش (سپته ارمئیتی) را با پرتو فر از لی خود باز شناخته باشد، چهره نورانی فرشته زمین را ستایش کرده باشد و در دل آبهای مقدس، عذرای باکره را دیدار کرده باشد و در معیت دنای از پل چینوت گذشته باشد و اینها همه در سرزمین مرکزی در ایران ویج که نه جغرافیای معین بل واقع شده در مرکز نفس است، صورت می‌گیرد و همه این وقایع معنوی و روحانی است که زمین واقعی محل وقوع آن فراختای روح است. دیدار با فرشته زمین، دیدار با فرشته آبهای، آناهیتا و دیدار با فرشته گیاهان، مرداد است که راه به سرزمین مثالی می‌برد. دیدار با فرشته، دیدار با کیستی آسمانی زمین است. سرزمین مثالی نفس، خود روشن است و از درون نورانی و درخشنان است.

دیدار با فرشته، دیدن ذات آسمانی زمین است و زمین آنگاه واقعیت خود را باز می‌یابد که به زمین آسمانی فراروید و در پیکر اختりین خود جلوه کند واهمیت زمین و آب و گیاه در نظر گاه انسان مزدیستی خود از اینجا است. اگر عناصر چهارگانه تقدیس می‌شوند اگر آبها را نباید آسود و خاک را پاکیزه نگه داشت و آتش را ستایش کرد، این عنایتها معطوف به جان نورانی و روحانی زمین پیکر مند مادی و طبیعی است که در پس این تعین از جلال و جمال اهورایی برخوردار است تا رابطه مادی و عینی امشاسپندان و هفتگانه‌های مقدس با زمین تجلی یابد و حضور امهرسپندان زمینی شود، هر یک از آنان مرتبط به گل و گیاه ویژه‌ای شده‌اند. چنانچه درخت «مورد» ویژه اهورا مزدا است و «یاسمن سفید» از برای و هومنه (بهمن) است. مرزنگوش را اردیبهشت (اشا) و «ریحان یا شاهسپرم»، اسپرغم به شهریور منسوب است اسفند را «مشک» «خرداد را «سوسن سفید» و مرداد را «گل زرد». همچنان که آناهیتا با

«زنبق» و دننا با «گل سرخ» چهره می نمایند . و گلهای و گیاهان از عناصر بنیادین باغ هستند و باغ زمینی نمونه و «تمثیلی» از بهشت آسمانی است . ارتباط زمین و آب و گل و گیاه با هم نه تنها مجموعه‌ای مادی که فضای فرح بخش مثالی را فرایاد می آورد و کار وکوش مادی از بغدادی و باغسازی تا آبادانی و کشت و زرع همه و همه نیروی روحانی و معنوی در نفس آدمی به جریان می اندارد که همانا سلوک درونی و باطنی است که عنایت وی را به جانب خانه مالوف سبب می گردد . و چنین است که هر یک از عناصر مادی و زمینی ، سیمای ملکوتی خود را باز می یابند .

باغ الهام بخش بهشت آغازین و گل و گیاه و آب و خاک و آتش و باد هر یک قاصدان آسمانی تلقی می شوند که جان انسان دل آگاه را به ساحت کیهان و زبور آسمانی می آرایند . چنین است که از زبان گل و گیاه به واسطه آب و خاک ، آدمی مناجات خود را پی می گیرد و سفر دراز آهنگ روحانی خود را به سرزمین مثالی می آغازد .

آن زلیخا از سپندان تا به عود  
جمله نام چیز یوسف کرده بود

و در این بستر پر رمز و راز است که پیامبر و شاعر ایرانی ، زردهشت ، شوق ورود به ایران ویج را پیدا می کند و ایران ویج نه جغرافیای متعین که سرزمین ویژه‌ای است که در آن دیدار با نیاکان مقدس صورت می پذیرد و حوادث آن را نیز نمی توان بر بستر تاریخ مشاهده و تبیین نمود که همه رویداد های آن در نفس و سرزمین غیبی صورت می گیرد و گاتاها ، سرودهای زردهشت ، حاصل این سفر به سرزمین مقدس و ارض ملکوت است . و زردهشت در این سفر به آب برخورد می کند و بی آنکه جامه از تن به در آرد با یاران خود از مانع آب می گذرند چنانچه موسی از آب گذشت و نوح از توفان و سیل نجات یافت و مسیح ، غسل تعمید را مقرر ساخت .

زردهشت در گذر از آب و رسیدن به کرانه دائمی تیک که محل تولد اوست و نیز تخمه او را سوشیانس‌ها در آنجا نگهبانی می کنند ، می رسد و زردهشت در آنجا سایه ندارد چرا که مقدسان هفتگانه ، محیط او را نورانی کرده اند . از تن زردهشت سلب مادیت شده است او روابطی با نومیس عالم جسمانی ندارد که سایه داشته باشد . چنانچه در کوه طور خداوند به موسی گفت اینجا سرزمین مقدس است . قلمرو الهی است . از تعینات رها شو .

موسی مجرد شد از جسمانیت ، و نور را رویت کرد . زردهشت در سرزمینی مثالی دارای پیکر اخترین و جسم لطیف نورانی بود چنانکه کیخسرو کیانی نیز پس از شستشوی تن در چشمۀ سار ، به کوهستان نفسانی — کیهانی فرا شد و به جاودانگان پیوست .

زمین ، سپنتۀ ارمئیتی ، دختر اهورا مزدا است و آدمیان ، فرزندان زمین اند و این نسبت فرزند — مادری ، ازلی و آسمانی است . و آدم فرزند فرشته زمین است و آدم واسطه زمین و آسمان است

و هموست که در بطن مادر خود ( سپتنه ارمئیتی ) جلوه های آسمانی را می بیند و در توصیف و تبیین زیبایی هایش ، جهان را می سراید و شاعر می شود که آدم خود نخستین شاعر است که وصف زمین را می گوید و زیبایی های عالم را بیان می دارد و در همین مدار است که حکمت زمین تبیین می شود . و انسان که در بطن زمین ، در دامن مادر روحانی خویش پرورده می شود ، صاحب حکمت زمین است و جلوه های روحانی سوفیا ، دئنا ، آناهیتا ، چیستا ، مریم عذرآ و ... در حیات دراز آهنگ مادی و معنوی خود را ترسیم می کند . این چهره های تابناک در حیات این جهانی و در آخرت شناسی انسان مزدایی نقش بسزایی دارند . چنانچه آناهیتا نگهبان تخمه زردشت در دل آبهای دائی تیک است و دئنا راهنمای انسان مزدیسنی بر بالای پل چینوت و سوفیا همراه او به ساحت حکمت بربین است .

و آدمی در این جهان نوری ، وجود نورانی و ملکوتی خود را باز می یا بد و این جهان ، جهان فرشته شناسی مزدایی است که سه مهین فرشته مادینه ، اسفند ، خرداد و مرداد به مثابه سه پایه معرفت شناختی اندیشه مزدایی پندار نیک ، گفتارنیک و کردار نیک است و این زایندگی زمانی درونی می شود که چهره فرشته مادر یا مادر زندگی ، سپتنه ارمئیتی را با دو دختر او ، دئنا و اشی و نوهی ( خواهران همزاد ) در ماندالای نورانی و ملکوتی باطن او نفس بنگریم . و دئنا ، فروهر و خورنہ و من ملکوتی من است که خود از ابتدا با من بوده است . و من در دامن مادرم ، عذرای زندگی ، سپتنه ارمئیتی چهره زیبای دئنا دختر سپتنه ارمئیتی ، خواهر روحانی و خواهر رسالت خود را زیباتر کرده ام . و دئنا وجود آسمانی من است ، همان چهره فرشته زمین . سپتنه ارمئیتی ، مهین فرشته و مونث سمت چپ اهورامزدا در پانتئون ور جاوند هفتگانه های مقدس . و من که آسمانی بودم ، سرشت آسمانی خود را در چهره فرشته زمین و بنام حکمت زمین دریافته ام . آن را پاس داشته ام و منزه گردانیده ام تا چنان دختر جوان پانزده ساله ای بربالای پل چینوت راهبر و راهنمای من به گروثمان شود که من خود از نخست بسان آفریننده هستی خویش ، اهورامزدا ، نورانی و از آتش روشن بوده ام . و در زمین در دامن مادر زندگی ، عذرای مقدس ، سوفیای عفیف ، سپتنه ارمئیتی هماره به ساحت کیهان و جمال پنهان فرشته زمین نظر داشته ام و در این واقعه دشوار همه ایزدان مرا یاری کرده اند تا آفریده های اهورایی آب و خاک و آتش و هوا را منزه نگهدارم و به طریق نیاکان خویش ره سپرم و من که در دامن مادر زمین پروردۀ شده ام و به دستان اردوان سورا حفاظت شده ام و با راهنمایی دئنا از پل چینوت گذشته ام و پیشاپیش من اشی و نوهی و ارشتات حرکت کرده اند ، دارنده فروهر خاص خویش بوده ام که هم از آغاز در خلقت عالم ، اهورا را یاری کرده ام .

نفس من به چهره ای روشن و نورانی پدیدار شده . دئنا نفس من است . طلای مجسم . کیمیایی که حاصل پندار و گفتار و کردار نیک من است ، منی که در دل آبهای دائی تیک بفرمان اردوی سورا حفاظت شده ام و جایگاه معین من ، دامان مادرم ، زمین بوده است و راهبرم به ساحت گروثمان اشی و نوهی و ارشتات و تجسم روحانی ام دتنا . و چهره گینیانه من کیو مرث ، گیومرته نام گرفت . و من که بشر زمینی شده بودم وجه کیهانی خویش را با خود داشتم . فر من با من بود و در پایان زیست طبیعی ام ، نفس و فر من که ملکوتی و روحانی بود و طلای ناب بود و چهره نورانی دئنا بود به اسمان بر شده به ماه پیوست . و ماه که خود چشمان روشن و مهربان مادر من ، سپنته ارمیتی است ، نطفه مرا که طلای ناب دئنایی است به خود پذیرفت و در دامان خود نگهداشت و من از نگاه ماه به زمین تاییدم و ماه که چشمان مادرم بود به خود نگریست و نطفه من در دامن مادرم دوباره به گونه گیاهی سبز شد و من که مونث و مذکر توامان بودم با نور یگانه و با روح یگانه به گونه دو شاخه ریواس ، در دامان فرشته زمین جسمیت یافتم . و فرشته من نگهبان فر و آتش من بود و زمین طبیعی جایگاه بشری من شد آنگاه که از دو شاخه سبز پدیدار شدم . و ساحت روحانی من در دامان فرشته زمین پرورده شد و ساحت بشری من در بستر زمین معین طبیعی .

و من که پس از هجوم اهربیمن به حال اختصار افتادم ، فرشته زمین نفس مرا نگهبانی کرده تا پس از رویش گیاه وار خود ، در زمین ، انسان توامان را پدید آوردم و بر بستر تاریخ ، فرا تاریخ را رقم زدم تا سرانجام در سیر باطنی و نفسانی خویش ، چهره مهین فرشته زمین را در حکمت دئنایی دیدار کنم .

یار و یاور من در این سفر باطنی همانا پندار نیک ، گفتار نیک و کردار نیک به مثابه سه پایه ، ماه پایه ، ستاره پایه و خورشید پایه و چهره های مادینه ای چنان اردوی سورا واشی و نوهی وارشتابات بودند .

و در زمین طبیعی بار دیگر طلای ناب و نفس من که از زمین به ماه بر شده بود به چهره زردشت پدیدار شد و زردشت ، چهره نهایی خود را دگر باره در سوشیانت دید و کیومرث ، اولین انسان و اولین پادشاه ، در کسوت سوشیانت به گونه آخرین انسان و آخرین پادشاه جلوه کرد تا مرا به خود برساند و تاریخ را به آن سوی تاریخ پیوند دهد و وجود کلی مرا در زمین باز سازد تا وجود کیهانی خود را در ساحت قدسی باز یابم .

و سو شیانس که همان کیو مرث و زردشت است سالیان دراز در دامان چهره تابناک آناهیتا در کرانه دائی تیک پرورش یافت تا زخم اهربیمنی انسان که سر چشمهاش به عصر نخستین انسان ( کیو مرث ) می رسد ، التیام بخشد و نفس ، سیر باطنی و روند طلا شدن رادر سیلان

آبهای رو حانی دائی تیک باز یابد و این سیرکیمیاگون ظهور و حضور و سرمدی شدن انسان مزدایی است که چهره فرشته زمین را و حکمت زمین را که همانا حکمت بربین است خود از آغازبه همراه دارد و این عطیه اهورایی را از ساحت روحانی و قدسی به بطن و بستر طبیعت و تاریخ میآورد و از آنجا نیز در سیلانی پر رمز و راز به سر آغازجاودانی و معنوی آن باز میگرداند . هر آنچه تنزیل یافته تاویل می شود . من پاک بوده ام . چنان که سرشت اهورایی داشته ام . چنان مادرم ، فرشته زمین ، سپنته ارمیئتی و در فرود به ساحت طبیعت از گزند اهريمن آسیب دیده ام و از پاکی به آمیختگی و دو گانگی رسیده ام و سپس در دامان دوشیزه بی آلاش آبها ، باکره رودخانه ها تعمید یافته ام تا دامن سپندینه مادرم را دگر باره باز یابم و از زمین به دیدار فرشته زمین بستابم و در این دیدار بر دوئیت خود فایق آیم و به گونه طلای ناب تجلی یابم . و سلوک من در این فراز دشوار و بی همال ، همه در مرکز ایران ویچ بوقوع پیوست چنانچه حضور و افول کیومرث و حیات زردهشت و ظهور سوشیانس . و بر چکاد جنرافیای ایران ویچ بر بالای ستیغ نفس ، کودک آسمانی متولد شد . و اینجا ارض ملکوت بود .

## دیباچه ایی بر تصوف

رینولد آنیکلسون

ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور

تصوف یا فلسفه دینی اسلام ، در کهن ترین تعاریف موجود به عنوان ( فهم امور الهی ) وصف گردیده است و عارفان مسلمان نیز خود علاقه مندند که آنان را اهل حق بنامند . ۱ در تلاش برای به میان کشیدن آموزه های اصلی صوفیه از این دیدگاه ، من تا حدودی مسایلی را مطرح خواهم کرد که در طی بیست سال گذشته برای تاریخ عمومی تصوف اسلامی گرد آورده ام موضوعی چندان گسترده و چند جانبه که مجلدات بسیاری لازم است تا حق مطلب ادا شود . در اینجا فقط می توانم چکیده ای گسترده از بعضی اصول ، روش ها ، و خصایص ویژه حیات درونی را مطرح کنم بدان گونه که مسلمانان هر طبقه و هر دوره ای از سده ۸ / ۵ هـ تاکنون زیسته اند . طریقه هایی که آنان پیموده اند ، تاریک ، سخت گذر و حیرتناک بود ، اما حتی اگر ما با رهروان تایپیان سفر امید همراهی نداشته باشیم ، هر اندازه آگاهی که در باب محیط مذهبی و تاریخ معنوی گرد آورده ایم ، کمک خواهد کرد تا تجربه های شکری را که آنان به نوشتار در آورده اند ، درک کنیم . بنابراین ، در وهله نخست ، می خواهم اشاراتی چند در باب منشا و سیر تحول تاریخی صوفی گری ، رابطه اش با اسلام ، و ویژگی کلی آن به میان آورم . این مطالب نه فقط برای پژوهندۀ تاریخ تطبیقی ادیان ، بلکه بخشی از آن برای دانش پژوه جدی خود تصوف الزامی است . به راستی میتوان گفت که همه تجربیات عرفانی نهایتاً به یک نقطه می رسد ؛ اما این نقطه در گستره ای وسیع و بر طبق دین ، نژاد و خلق و خوی عارف جنبه های متفاوت دارد ، در حالی که خطوط مشابه این دیدگاه تقریباً تنوعی نامحدود دارند . هر چند همه شاخه های مهم تصوف نقاط مشترکی دارند ، هر یک به سبب ویژگی های خاص منتج از شرایطی که از آن برآمده و نشو و نما یافته ، جلوه ای بارز دارد . همان گونه که عرفان مسیحی را نمی توان بدون اشاره به مسیحیت دریافت ، عرفان اسلامی را نیز باید در پیوند با سیر تحول بیرونی و درونی اسلام درک کرد .

واژه « Mystic » که از دین یونانی وارد ادبیات اروپا شده است ، در عربی ، فارسی و ترکی ، یعنی سه زبان اصلی جهان اسلام ، برابر نهاد « صوفی » است . اما این دو اصطلاح همیشه به طور قطعی مترادف هم نیست ، چون « صوفی » مفهوم خاص مذهبی دارد و محدود است به آن عارفانی که به دین محمد ( ص ) اقرار دارند . این واژه عربی ، هر چند در طی زمان دارای معنی خاص یونانی شد — یعنی لب های مهمور به اسرار مقدس ، چشمان بسته شده به واسطه جذبه بصیرت — به هنگام نخستین مرحله رواج آن ( حدود ۸۰۰ م / ۵ هـ ) مفهومی متعادلتر یافت . تا زمان اخیر ، اشتقاق واژه « صوفی » محل مناقشه بود . اگر در مباحث اشتقاق لغت

غور کنیم، بیشتر صوفیان آن را از ریشه عربی ماخوذ دانسته‌اند که به معنی «پاکی و تطهیر» است، از این رو «صوفی» به معنی «شخصی پاک دل» یا «یکی از برگزیدگان» است. برخی از پژوهندگان اروپایی آن را با واژه یونانی *Sōōos* به معنی «عارف» یکی دانسته‌اند. اما نولدکه<sup>۲</sup> در مقاله‌ای که بیست سال پیش نوشته، به طور قطعی نشان داده که این اسم مشتق از صوف (پشم) است و اساساً به آن دسته از پارسایان مسلمان اطلاق می‌شود که به تقليد از زاهدان مسیحی، ردای پشمی زیر می‌پوشیدند که نشانه توبه و چشم پوشی از بطالت جهان مادی بود. ر. حقیقت، نخستین صوفیان، زاهد و درویش بوده‌اند تا عارف. آگاهی چیره شونده‌ای نسبت به گناه، توان با ترس از روز قیامت — که درکش برای ما دشوار است — و عذاب آتش دوزخ که به نحوی آشکار در قرآن آمده است، آنان را وا می‌داشت که با پرواز و گریز از جهان مادی، در جست و جوی رستگاری باشند. از سوی دیگر، قرآن به آنان هشدار می‌داد که رستگاری کاملاً به مشیت راز آمیز الله بستگی دارد، هم اوست که نکوکار را به راه راست هدایت می‌کند و بدکار را گمراه می‌سازد. سرنوشت آنان در الواح ازلی قدرت الهی حک شده است و هیچ چیزی قادر به تغییر آن تواند بود. تنها به این نکته یقین داشتند که اگر مقدار بود که به واسطه روزه و نماز و اعمال پرهیزگارانه نجات یابند — پس در زمرة نجات یافتگان خواهند بود.

چنین باوری طبیعتاً به درویشی، تسلیم کامل و بی چون و چرا به مشیت الهی منجر می‌شود که نگرش ویژه صوفیه صدر اسلام است. هدف اصلی حیات دینی مسلمانان در سده دوم ه. عبارت بود از ترس — ترس از خدا، ترس از دوزخ، ترس از مرگ، ترس از گناه ما انگیزه عکس آن نیز باعث نفوذ محسوس آن می‌شد و در دل خود زنی قدیسه و پارسا پرورد به نام رابعه که حداقل نمونه آشکار ترک نفس راستین و عرفانی بود. تا آن زمان، تفاوت عمدہ‌ای میان صوفی و هواخواه متعصب مسلمان وجود نداشت، مگر آن که صوفیان اهمیت فوق العاده‌ای برای بعضی آموزه‌های قرآنی قایل بودند و آن ها را به خاطر بقیه آموزه‌ها که مسلمانان احتمالاً به همان اندازه ضروری می‌پنداشتند، تحول بخشیدند.

همچنین باید اجازه داده می‌شد که سیر تحول پارسایی ملهم از آرمان‌های مسیحی بوده باشد و با روح کنش ورز و لذت جوی اسلام در تضادی فاحش قرار می‌گرفت. پیامبر در جمله مشهوری از ریاضت راهبانه خبرداد و همو به امتش فرمان داد که خود را وقف جهاد مقدس با کافران کنند؛ و مشهور است که سفارشی موکد به امر ازدواج داشت. هر چند محکومیت تجرد از جانب او بی تاثیر نبود، فتح ایران، سوریه، و مصر به دست جانشینانش، مسلمانان را با

عقایدی آشنا کرد که عمیقاً دیدگاه آنان را به زندگی و دین تغییر داد . اروپائیانی که قرآن را مطالعه کرده‌اند ، از تردید و ناسازگاری به سبب مسایل بسیار بزرگ به حیرت افتاده‌اند . او خودش از این تضادها آگاه نبود و آن‌ها مانع برای پیروان صدیق و وفادارش نبود که به سادگی به قرآن به عنوان کلام خداوند ایمان آورده بودند . اما شکاف در میانشان پدید آمد و به زودی عواقبی موثر و گسترده داشت بدین گونه مرجنه از آنان پدید آمدند ، گروهی که ایمان را بر اعمال ترجیح می‌دادند و بر عشق الهی و خیر تاکید می‌ورزیدند ، قدریه و جبریه نیز پدید آمدند . قدریه قایل بودند که آدمی مسئول اعمال خویش است اما جبریه این را انکار می‌کردند فرقه معتزله الهیاتی بر اساس خرد پدید آورد که صفات الله را با وحدت او ناسازگار می‌دانست و آموزه قضا و قدری را با عدالت خداوند در تضاد می‌دید ؛ و سرانجام ، اشاعره ، متالهان مدرسی اسلام ، که نظام مستحکم ماوراءالطبیعی و آموزه ای را قاعده‌مند کردند که شعار مسلمانان راست کیش را در عصر حاضر برجسته می‌سازد . همه این اندیشه‌ها که زیر تاثیر الهیات و فلسفه یونانی قرار داشتند ، به نحوی استوار در تصوف منعکس شد . در آغاز سده سوم هجری - برابر نهم میلادی - به نشانه های بارزی از این خمیر مایه نو که در بطن تصوف پدید آمده بود ، بر می‌خوریم . صوفیان نه تنها از ریاضت دادن جسم باز نایستادند و به فقر مبارکات می‌کردند ، بلکه در این زمان ، پرهیزگاری را اولین مرحله سیر و سلوک طولانی می‌دانستند ، آموزشی مقدماتی برای زندگی معنوی ، گسترده‌تر از آن که خود زاهد بتواند تصویر کند . سرشت چنین تغییری را می‌توان با نقل قولی چند از سخنان صوفیان این دوره به تصویر کشید :

« عشق را نتوان از آدمی آموخت : عشق یکی از دهش های الهی است و از فیض او نشات می‌گیرد . »

« هیچ گونه خودداری از شهوات این دنیا آن کس را نجات نمی‌دهد که در قلبش نوری هست که هماره اش مشغول دنیای دیگر می‌کند . »

« چون چشم معنوی عارف گشوده شود ، چشم جسمانی اش بسته گردد : او چیزی جز خدا نبیند . »

« اگر معرفت شکل مربی یابد ، همه آنان که بدان در نگرند ، با دیدن زیبایی ، دوستداری ، نیکی و فیض اش جان بسپرند ، و هر روشنی در کنار درخشش او تیره گردد . »<sup>۳</sup>

« معرفت به سکوت نزدیک تر است تا به کلام . »

« چو دل گرید به سبب گمگشتگی ، روح خندد چون یافته است . »

« هیچ چیزی خدا را نبیند و نمیرد ، حتی آن که خدا را بیند و زنده بود ، چه هستی خداوند  
جاودانه است : هر که آن را بیند ، جاودانه گردد . »

« ای خداوند ، هرگز به نعره جانوران یا به لرزش درختان ، یا به زمزمه آب یا به چهچه  
پرنده‌گان یا به باد توفنده یا به صدای تندر گوش فرا ندهم مگر آن که احساس کنم که آن ها  
دلالت بر وحدت تو کنند و حجتی بوند بر تو که هیچ همانندت نیست . »

« آه ، خداوندگارم ، تو را فرا خوانم در جمع ، چونان که خداوندگاران را فرا می خوانند ، اما تو  
را فرا می خوانم در خلوت ، چونان که محبوبان فرا خوانده می شوند . در جمع گویم :

« ای خداوندگار » ، اما به خلوت گویم ، « ای معشوق ! »

این تعبیرات - نور ، دانش ، و عشق - گویی کلید واژه‌های صوفی گری نوین بودند . در  
فصلهای بعد ، تلاش خواهم کرد سیر تحول آن ها را باز نمایم . همه این تعبیرات نهایتاً در  
نگره وحدت وجودی قرار می گیرند که به واحدی متعال و خداوند یکتا اقرار داشت و به جای  
او ، واحدی حقیقی را می پرستیدند که در همه جا مسکن دارد و کتش مند است . و اورنگش  
بیشتر در دل انسان است تا در فلک الافلاک . پیش از آن که بحث را بگشاییم ، شایسته است  
به پرسشی پاسخ دهیم که ممکن است به ذهن خواننده خطور کند - مسلمانان سده سوم ه .  
از چه زمانی این آموزه را کسب کردند ؟

پژوهش‌های نوین ثابت کرده که ریشه چویفی گری را نمی توان به یک دلیل خاص منحصر  
کرد . این پژوهش‌ها نتایج کلی و یک‌جانع برآمده از تصوف را بی اعتبار ساخت ، مثلاً  
نگرش‌هایی چون بازتاب ذهن آریایی در برابر دین سامی فاتح ، و اساساً محصول اندیشه  
هندي یا ايراني . اظهاراتی از اين دست ، حتى اگر تا حدودی هم درست باشد ، اين اصل را  
ناديده ميگيرد که برای برقراری رابطه اى تاریخی ميان دو نگرش الف و ب ، فراهمن آوردن  
شواهدی دال بر همانندی با يكديگر ، بدون نشان دادن همزمان ، كفايت نمی کند .

اول اين که رابطه واقعی نگرش ب با الف بدان گونه بود که اصل و ریشه فرضی را امكان پذیر  
سازیم .

دوم این که فرضیه ممکن با حقایق مشخص و آشکار متناسب است . اکنون ، نظریاتی را که  
متذکر شده ام ، با این شرایط سازگار نیست . اگر صوفی گری چیزی نبود به جز طفیانی از روح  
آریایی ، چگونه باید این حقیقت مسلم را توجیه کنیم که برخی از پیشتازان تصوف اسلامی ،  
بومی سوریه و مصر و از نژاد عرب بوده اند ؟ به همین ترتیب ، طرفداران سرچشمه بودایی و  
یا ودانتایی فراموش می کنند که جریان اصلی نفوذ هندوان بر تمدن اسلامی به دوره اى متاخر  
تعلق دارد ، در حالی که الهیات ، فلسفه و علوم اسلامی نخستین بذرهای درخشان خود را در

خاکی پرورانده اند که از فرهنگ هلنی (یونانی) سیراب شده است . حقیقت این است که تصوف موضوع پیچیده ای است و بنابراین ، هیچ پاسخ ساده ای نمی توان در باب اصل و منشاء آن ارائه داد . وقتی جنبش ها و نیروهای شکل بخشندۀ تصوف را بررسی و از هم متمایز کنیم و مشخص نماییم که تصوف در مراحل آغازین رشد خود چه مسیری را پیموده است ، می توانیم به سؤال مذبور پاسخ دهیم .



- 
- ۱ - اهل حق : اصطلاحی است که عموماً صوفیه به کار برده‌اند و مراد از حق ، خداست .
  - ۲ - Noldeke : ایران شناس آلمانی و مولف حماسه ملی ایران . م
  - ۳ - بسنجدید با فایدروس افلاطون : « زیرا بصیرت تیز بین ترین حواس بدن ماست : هر چند نه به واسطه آن که خرد دیده شود ؛ دوستاری خدا وقتی منتقل خواهد شد که نگاره ای مریی از او بوده باشد . »

﴿شوم یکی هر آن دوست بود

