



کتابخانه رستار

@ArtLibrary

# چند گفتار در فرهنگ ایران نوشته شاهرخ مسکوب





چند گفتار در فرهنگ ایران

---

# چند گفتار در فرهنگ ایران

---

ایران در آسیا  
فریدون فرخ  
منشأ و معنای عقل در اندیشه ناصر خسرو  
نگاهی ناتمام بر شعر متعهد فارسی  
در دهه سی و چهل  
قصه سهراب و نوشدارو

شاهرخ مسکوب

تهران، ۱۳۷۱

# کتابخانه رستار @ArtLibrary



تهران، صندوق پستی ۱۹۶۹-۱۳۱۸۵

چند گفتار در فرهنگ ایران      شاهرخ مسکوب

چاپ اول      پاییز ۱۳۷۱



دبیرایش، و نظارت بر چاپ      کارگاه نقش، ۷۵۵۰۶۵۰  
حروفچینی      تهران نوشتار  
(حروف نگار: افسانه امیرانی)

لیتوگرافی      پیچاد  
حالت اسب      جاب ۱۱۰  
سحافی      فارسی

۵۵۵۵ نسخه

حقوق چاپ و نشر طبق قرارداد محفوظ است

با همکاری  
انتشارات چشم و چراغ



آنچه در این کتاب گردآمده گفتارهایی است دربارهٔ جلوه‌های گوناگون فرهنگ ایران، از ناکامی شعر و شاعر امروز گرفته تا اشاره‌ای به گذشته‌های دور و نخستین روزهای زندگی قومی که اسب و آفتاب و کشور پارس را دوست می‌داشتند و خدایشان را می‌پرستیدند، چون این زمین و آسمان را آفریده بود و شادی را برای آدمی.

خدای دادگر این مردم، جهانی به آیین و به سامان آفریده بود، اما از آنجا که آنها در کار زیستن و گذران روزانه بیداد را به چشم می‌دیدند و زهر آن را به جان می‌چشیدند، در عالم خیال و آرزو فریدون دادپرور را با وجود همهٔ بازی‌های سرنوشت - مرگ پدر و دوری مادر، خردی و بی‌پناهی و آوارگی - بر پادشاهی، پکنگدلی، آدمخواری هزار ساله پیروز می‌کردند و آن مظهر ظلم را تا آخر الزمان در گه‌سخت کوهی چون دماوند به بند می‌کشیدند.

مقالهٔ دیگر نشان از زمان و زمانهٔ دیگری می‌دهد که یکی از نمایندگان همین فرهنگ می‌کوشد تا از پیوند سازگار بینش اسلامی و حکمت یونانی چراغی برافروزد که در پرتو آن عقل کارساز راه رستگاری را بیابد. خرد ناصر خسرو شاعر، حکیم و دینیار دوران شکفتگی فرهنگ اسلامی ما چون جویباری از دو سرچشمه سیراب می‌شود.

در جستار «نگاهی ناتمام...» گفت‌وگو بر سر آن است که تاخت و تاز سیاست‌بازاری روز مانند بیماری واگیرداری به بخشی از شعر معاصر هجوم آورد و به توش و توان و حقیقت ماندگار آن آسیب رساند.

«قصهٔ سهراب و نوشدارو» که پیشتر از آن دیگران نوشته شده ولی در آخر آمده، وصف حالی است در مرگ دوست و اشاره‌ای به جایگاه شعر او و حرف‌هایی از امروز خودمان.

او به فرهنگ این سرزمین مایه پراکندگی اندیشه و حسیات، «پیشانی خاطر مجموع» اوست. این فرهنگ کهنسال جنبه‌ها و جلوه‌های فراوان و گاه متضاد و ناسازگار دارد. توجه به پاره‌ای از این جلوه‌ها مایه کنجکاوی است، زیرا آگاهی از آنها در شمار موضوع‌های زندگی اوست که با دستمایه و کوله‌باری از گذشته منزل‌های «زمان حال» را پشت سر می‌گذارد. بنابراین از خلال زمانی دور و دست نیافتنی به نیاکانش نظر دارد و در جست‌وجوی پیوندهای گسسته خود با آنهاست. او در تاریخ بیهقی و رستم‌التواریخ یا هر جای دیگر دیده و دانسته است که چه مردم ستم‌دیده و ستمکاری هستیم، «ستمکاره‌ای بر تن خویشتن». برای همین از پیروزی فریدون فرخ شادمان و از نامرادی ایرج و بیداد سلم و تور زخمگین می‌شود.

سرشت حقیقت‌جو و استوار حکیم قبادیان را می‌ستاید، اما اعتقاد تنگ‌نظر و مهیب او را بر نمی‌تابد؛ اعتقادی که فقط خود را بر حق و جز خود را بر خطا می‌داند. مانند خود آن مرد زشت و زیبای ادب ما نیز در هم و با هم است. پایبندی نویسنده به ارزش‌های زیبایی‌شناسی و ارج سخن فارسی آنقدر هست که اگر نشانی از بیماری در شعر امروز ببیند - اگر چه به بهای آزردن شاعرانی گرانقدر - از گفتن خودداری نکند. این گونه به گوشه‌هایی از این یگانه‌مختلف احوال که فرهنگ ماست نظری افکنده شده.

و اینک با سپاسگزاری از همکاری ارجمند آقایان محمد زهرایی و محمدرضا خاکپانی، ناشر و ویراستار انتشارات چشم و چراغ، که گمان می‌کنند انتشار این مجموعه می‌تواند کسانی را به کار آید، این یادداشت را به پایان می‌رسانم و امیدوارم که آنان در گمان خود به خطا نرفته باشند.

ش. م.

تهران، آبان ۱۳۶۹

## فهرست

۹	ایران در آسیا (اشاره‌ای به جغرافیای تاریخ ایران)
۲۵	فریدون فرخ
۲۷	یادآوری
۲۹	خویشکاری فریدون در اسطوره
۴۲	خویشکاری فریدون در حماسه
۶۷	داستان سه برادران
۷۸	فریدون در تاریخ حماسی
۸۳	منشأ و معنای عقل در اندیشه ناصر خسرو
۸۵	منشأ عقل در اندیشه ناصر خسرو .....
۸۸	عقل در قرآن
۹۳	عقل کلامی
۹۸	معتزلیان و اسماعیلیه
۹۹	پاره‌ای توافق‌های عقیدتی میان معتزله و شیعیان
۱۰۲.....	توافق کلی مکتب‌ها
۱۰۵..	ابویعقوب سجستانی
۱۰۹.....	اندیشه‌های نو افلاطونی
۱۱۳	معنای عقل در اندیشه ناصر خسرو
۱۱۳	انسان در مراتب وجود
۱۲۲	خویشکاری عقل
۷ ۱۲۳.....	عقل و علم

۱۲۷	هستی‌شناسی عقل
۱۳۴	پایگاه عقل در کیهان‌شناسی ناصر خسرو
۱۳۹ .....	عقل و شریعت
۱۵۳	نگاهی ناتمام به شعر متعهد فارسی در دههٔ سی و چهل
۱۹۳	قصهٔ سهراب و نوشدارو



# ایران در آسیا

اشاره‌ای به جغرافیای تاریخ ایران



تاریخ در جغرافیا تحقق می‌پذیرد. برای آنکه تاریخ به دنیا بیاید، ببالد و ادامه یابد نیازمند سرزمینی است. تاریخ هر قوم یا ملت جایگاه اوست در زمان، همچنان‌که سرزمین یا کشور مأوای اوست در مکان. تاریخ و جغرافیا زمان و مکان هر ملتی را می‌سازند. اقوام نیز مانند آدمیان مشروط به زمان و مکان‌اند و در این دو «بدیهی» که زندگی و مرگ آنها را می‌آفریند و به آن معنا می‌دهد به سر می‌برند. زیرا زمان و مکان واقعیت‌های یکسان باحقیقت‌اند، جدایی و تفاوتی میان واقعیت و حقیقت آنها که بدیهی، و ناگزیر است، وجود ندارد.

شاید برای همین «بی‌مکانی» است که در اقوام بیابانگرد، تاریخ جای خود را به نسب‌نامه و امی‌گذاشت. مثلاً در اعراب جاهلی تبارشناسی به خط عمودی - بی‌پیوند با زمین - پدر در پدر و پس از سیری دراز به نیاکان اسطوره‌ای می‌پیوست، و یا در مغولان به میانجی چند پشت به خدای آسمان (تنگری) می‌رسید. در این هر دو نمونه، «تاریخ» گسترش افقی و سرگذشت زمینی ندارد، از بالا آغاز می‌شود و به خط راست پایین می‌آید تا به سران قوم و قبیله برسد، نه به سرزمین آنان. در اینها تاریخ یا در پشت پدران جای دارد یا بند نافش بی‌واسطه به آسمان بسته شده؛ ولی در اقوام ساکن، پیدایش تاریخ - و همراه با آن، تمدن - نیازمند سرزمینی جغرافیایی است، سرزمینی با شرایط اقلیمی و طبیعی، با

همسایگان و روابط اجتماعی و جز اینها. پیدایش تمدن‌های کهن در کنار دریاها و رودخانه‌ها، در ساحل مدیترانه، در مصر، بین‌النهرین و چین و جاهای دیگر نمونه‌های شناخته شده‌ای است. شرایط اقلیمی و طبیعی گوناگون، زندگی و مردمی سازگار با خود به وجود می‌آورد. به همین سبب کسانی جغرافیا را مهم‌ترین پدیده تاریخساز می‌دانند و کارکرد عمل انسانی و نیروهای فراوان و درهم‌تنیده دیگر را در قیاس با آن به چیزی نمی‌گیرند. روشی که خواسته و پسندیده ما نیست.

باری، درباره تأثیر موقعیت جغرافیایی ایران، جا به جا و در جزء کارهای دیگر گفت‌وگوهایی شده که اینک این گفتار پراکنده نیز دنباله و زاینده‌ای از آنهاست، منتها از دیدگاهی متفاوت و شاید وارونه. معمولاً به نقش ایران به عنوان گذرگاه تمدن‌ها، پذیرنده، بازسازنده و بازدهنده آن به کشورهای دیگر، به عنوان واسطه میان حوزه مدیترانه و چین و هند، و رابط میان ترک‌های آسیای میانه و اعراب، زادگاه دین‌های زرتشت و مهر و مانی و برنده مسیحیت غرب به چین و آیین مهر به روم و حکمت یونان و اندیشه نوافلاطونی به تمدن اسلامی، و به نقش زبان فارسی در آسیای صغیر و هند و جاهای دورتر و غیره و غیره توجه شده است.

موضوع گفتار ما نیز اثر موقع جغرافیایی ایران است، ولی نه به سوی بیرون، بلکه در درون، در پیدایش و سیر تاریخ خود ما - بودن در این بخش آسیا، میان دو دریا، رویی به هند و رویی به یونان و روم، دستی به جیحون و سیحون و دستی به دجله و فرات داشتن، با تاریخ ما چه کرده و چگونه مخصوصاً از شمال شرقی و جنوب غربی از دو سو در آن اثر گذاشته. البته نمی‌خواهیم به وسیله موقع جغرافیایی چگونگی یا چرایی‌های تاریخ ایران را بیان کنیم یا برای پرسش‌های بسیار آن پاسخی بیابیم، زیرا توجیه تاریخ فقط به

مدد جغرافیا راه به جایی نمی برد. اما از آنجا که اثر موقع جغرافیایی و شرایط اقلیمی و طبیعی در تاریخ يك قوم انکار کردنی نیست، می کوشیم تا از این زاویه نیز آن را بنگریم.

داستان را ناچار از مهاجرت آریاها به ایران - که خود به معنی سرزمین آریاهاست - آغاز می کنیم. آنها در دوران های دور، که به هزاره اول و دوم پیش از میلاد می رسد، در موج های متناوب از دو جانب دریای خزر به این سرزمین سرازیر شدند. دسته هایی از بالای ماوراءالنهر به خراسان فرود آمدند و دسته هایی از میان دو دریای خزر و سیاه، از کوه های قفقاز گذشتند و به آذربایجان رسیدند. گروهی ماندند و گروه دیگر دیرتر راهی فارس و خوزستان شدند.

این مهاجرت از دو سو به ایران، از شمال شرق و شمال غرب، سرآغازی دوگانه به تاریخ ایران داد و سبب شد که از يك قوم دو سرچشمه، در دو سرزمین جغرافیایی متفاوت بر جوشد. مهاجران اگر چه آریایی و از این دست همانند بودند، ولی هر يك ویژگی های خود را داشتند.

نخست از آن شاخه شمال غربی، از مادها و پارسیان، بنیانگذاران پادشاهی ماد و امپراتوری هخامنشی می توان آغاز کرد. مادها که فرمانروایی خود را با اتحاد چند قبیله استوار کردند، از همان روزهای اول گرفتار دولت نیرومند آشور بودند. آنها حکومت خود را در کشاکش با آشوریان و سرانجام با تصرف نینوا (در ۶۱۲ ق. م.) و برانداختن آن تحقق بخشیدند و این در دنیای کهن رویداد بزرگی بود، چون ایرانیان را هزار سال (تا قرن چهارم در دوره شاپور ذوالاکتاف) از هجوم اقوام سامی در امان داشت. مادها اولین پادشاهی تاریخی ایران را برپا کردند. آنها از نظر سازمان دادن و پیوند و همدستی قبیله ها برای حکومت، پیش درآمد پارسیان بودند و بعدها خود به صورت همدستان و یاران ممتاز آنان درآمدند و پارسیان

به كمك این خویشاوندان نزدیک اولین امپراتوری چندملیتی و چندفرهنگی تاریخ را به وجود آوردند.

کشور این پارسیان، در دنیای باستان موقع جغرافیایی ویژه‌ای داشت که در تشکیل دولتشان بی اثر نبود، مهاجرت آنان ظاهراً در قرن‌های هفتم یا هشتم پیش از میلاد پایان پذیرفت و خود در «انشان» و «پارسه»، در سرزمینی که شمال خوزستان و نیز فارس امروز را دربرمی‌گرفت، ماندگار شدند. انشان در نزدیکی شوش، پایتخت کهنسال و با شکوه عیلام، جای داشت که در دوران‌های پیشتر بر سراسر جنوب و جنوب غرب ایران فرمان می‌راند. پارسی‌ها در روزگار انحطاط عیلام در نزدیکی پایتخت آن جای گرفتند.

پادشاهان عیلام در غرب و شمال غرب سرزمین خود با بابل و آشور در رابطه‌ای دایمی و بیشتر در کشمکش و جنگ به سر می‌بردند تا صلح و داد و ستد. به نام پارس‌ها نخستین بار در ۶۹۰ ق. م. برمی‌خوریم که در شمار سپاهیان عیلام با آشور می‌جنگیدند و پس از آن در کنار مادها نیز با آشوریان جنگیدند و از همان زمان‌ها در سرنوشت سیاسی منطقه دستی پیدا کردند.

در میان همسایگان پارس‌ها، دولت‌شهر بابل در جلگه بارور بین‌النهرین، کنار دجله و نزدیک خلیج فارس، در یکی از دو انتهای هلال‌سبز، بر سر راه مدیترانه و دریای هند، گذرگاه کاروان و کالا، پایگاه فرهنگی بزرگ و وارث یکی از کهن‌ترین تمدن‌ها بود؛ و عیلام در دوران شکفتگی و رونق، تمدن‌های هند و بین‌النهرین را به هم می‌پیوست. و اما دولت ستیزه‌جوی آشور از نظر نظامی و سازمان سپاهی زمانی سرآمد همسایگان بود و آخر کار نیز توانست دولت عیلام را نابود کند.

پارسی‌ها که در پادشاهی‌مادها برآمدند و پر و بال گرفتند، با دولت‌هایی هم‌جوار شدند که دارای تمدن‌های کهن، سازمان یافته و قوام گرفته بودند و آیین جهانداری و سازماندهی کشوری و لشکری

آنها می توانست به عنوان نمونه آماده ای به کار این نوخاستگان تازه نفس بیاید و یا دست کم به فراخور حال و به سود خود بعضی از جنبه های آن را بگیرند و به کار برند. پارس ها از همان زمان که فرمانگزار مادها بودند به سرزمین عیلامی انشان دست انداختند و خود را شاه آن دانستند. لقب هخامنش سردودمان سلسله، کمبوجیه اول و کورش بزرگ «شاه انشان» بود. همچنین می دانیم که داریوش پایتخت را به شوش برد و شهری که بیش از هزار سال مرکز امپراتوری بزرگی بود و آثار چند دوره پیاپی تمدن بر لایه های چندگانه آن رسوب کرده بود، مرکز هخامنشیان نیز شد که درست بر تختگاه پادشاهان عیلام نشستند و صاحب مرده ریگ تمدن پیشین شدند. آنها تاریخ خود را در پیکار با این همسایگان تحقق بخشیدند و چون بر آنها پیروز شدند، این پیکار را به دورتر، به نزد بیابانگردان شمال شرق و شهرنشینان شمال غرب، به نزد ماساژت ها و یونانی ها بردند.

پارسیان اندک زمانی پس از جای گرفتن در میهن تازه توانستند نخستین امپراتوری جهانی را از اقوام و فرهنگ های گوناگون سازمان دهند. در این کار بزرگ بجز عوامل خودی و قومی: جهان بینی، فرهنگ و ساخت اجتماعی آریاییان، ویژگی های اخلاقی چون شجاعت، راستی و آسانگیری مذهبی، قدرت سازماندهی و شیوه رفتار با مردم دیگر و جز اینها، عوامل بیگانه، تجربه و دستاورد تمدن های همسایه نیز سهم سزاوار داشت.

وجود دبیران آرامی و رسمیت زبان و خط آنها در اداره امپراتوری، هنرهای مردم و سرزمین های گوناگون در بنای تخت جمشید و یا ستایش ایزدان بابل و مصر به وسیله شاهنشاهان هخامنشی همه نشانه پذیرفتن و درآمیختن دستاوردها و باورهای مردم سراسر امپراتوری است. سنگ نبشته ها که رسمی ترین و استوارترین منشورهای پادشاهی بود به زبان های پارسی، عیلامی و

بابلی نگاهشته می شد و این امر نه فقط نشان رسمیت این زبان ها، بلکه نشانه حسن قبول و حضور تمدن های دیگر و دارندگان آنها در داخل مرزهای شاهنشاهی بود.

هر چند جدا کردن تمدن و فرهنگ دشوار و بیشتر کاری خودسرانه و دلبخواه است، اما برای آسانی بیان مقصود اگر تمدن را در آیین کشورداری، سازماندهی اداری، تولید کالا و پیشه‌وری، بازرگانی و ساخت و ساز زندگی شهری خلاصه کنیم و فرهنگ را اسطوره، دین و اعتقادهای مابعدطبیعی، جهان بینی و آداب زیستن بینداریم، آن گاه می توان گفت که امپراتوری هخامنشی پاره ای از عوامل سازنده تمدن را از همسایگان به وام گرفت و آنها را در ترکیبی سازگار با عوامل فرهنگ آریایی خود و در ساحتی برتر و فرهیخته تر به همان همسایگان و اقوام دورتر بازگرداند.

درباره هخامنشیان و زرتشتی بودن یا نبودنشان نظرهای متفاوتی هست، اما هر چه باشد مسلم آن است که مزداپرست بودند و ایزدان ایران آریایی چون مهر و ناهید را ستایش می کردند و در هوای اساطیر و باورهای مابعد طبیعی ایرانی نفس می کشیدند. اینک توجه به متن سنگ نبشته های هخامنشی نشان می دهد که آنها اگر خط و کتیبه نویسی و ثبت وقایع و فرمان های پادشاهانه را از دیگران آموخته باشند، پادشاهی را از کسی نیاموخته اند.

نژاد شهریاران آشور و عیلام به خدایان می رسید. در دولت دینی بابل، کاهنان «دینشاه» بودند و در بنی اسرائیل - که گروه بزرگی از آنان در همین شهر تبعید بودند - پیغمبری و پادشاهی یکی می شد. ولی پادشاه هخامنشی گرچه کشور و تخت و بخت را از اهور مزدا دارد، در مردی و نژاد چون دیگر پارسیان و مانند آنها آدمی زاده است نه خدازاده. و این دگرگونی بزرگی بود در اندیشه حکومت و جهانداری. داریوش خود را پارسی، پسر پارسی، آریاچهر (نژاد) می داند و پارس را سرزمین اسبان خوب و مردان



خوب، و آرزو می‌کند که اهورامزدا آن را از سپاه دشمن و بدسالی و دروغ بپاید، و اهورامزدا خدایی است که زمین و آسمان را آفرید و انسان را آفرید و شادی را برای انسان. این دریافت از هستی و برخورد با چیزها - این «فرهنگ» - از آشور و بابل و عیلام، از موقع جغرافیایی و رابطه با دیگران نیامده، بلکه از آن خود پارسیان است در «اقلیم فارس» با دشت‌های باز و کوه‌های بلند و قله‌هایی در آسمان «به نزدیک خورشید فرمانروا».

و اما مهاجران شرقی که به خراسان بزرگ و سیستان فرود آمده بودند، در کشورداری و سازماندهی اقوام و سرزمین‌ها هرگز به پای پارسیان نرسیدند. (حتی پارت‌ها که سراسر ایران را به زیر فرمان درآوردند نتوانستند دولت مرکزی واحد و یکپارچه‌ای ایجاد کنند.) اما در عوض پادشاهی دیگری برپا کردند که روح قوم ایرانی را تسخیر کرد و فرهنگ ویژه پیش از اسلام آن را ساخت و پرداخت و پس از اسلام نیز آثاری از آن تا امروز برجای مانده است. اوستا و آیین زردشت و چگونگی زندگی و مرگی که از جهان‌بینی این آیین زاده می‌شود، دستاورد و ارمغان آنهاست. امروز دیگر تردید نیست که اساطیر، آیین زردشت و کتاب دینی ایرانیان از شرق و شمال شرق آمده و کم‌کم در تمام این کشور پخش شده. گردآوری بخش‌های اوستا و تدوین آن نیز بنا بر سنت زرتشتیان (دینکرت) در دوران پارت‌ها انجام گرفت که خود از مردم آن سامان‌اند و نخستین بار در دوره آنان کشور ما به نام «ایران» نامیده شد.

البته در شمال غرب، آذربایجان با «طایفه» مغان، از زمان‌های کهن تا پیروزی اعراب مرکز و پایگاه مذهبی بزرگی بود و به سبب اهمیت اقتصادی و به‌ویژه موقعیت نظامی یگانه‌اش، همیشه دستگاه دولت به آن توجهی مخصوص می‌کرد، به طوری که آتش ویژه پادشاهان ساسانی، آذرگشسب، در شیز جای داشت و

در سنت زردشتیان - احتمالاً از دوره ساسانیان - آنجا را زادگاه پیغمبر می‌پنداشتند، که این خود مایه اعتبار معنوی بیشتر آن خاک می‌شد. ولی باز بنا به همان سنت وی نتوانست در زاد بوم خود بماند و به زمین خاور په نزد گشتاسپ پادشاه در «بلخ بامی» رفت و افسانه‌های او با دریاچه هامون و سیستان پیوند خورد و در آخر زمان فرزندانش از خاک همان دیار برمی‌خیزند تا جهان را به عدل و داد بیاریند.

گذشته از دین، «تاریخ» ملی ما نیز در شرق و شمال شرق تدوین می‌شود و سپس در تمام کشور و در باور همگان راه می‌یابد. پادشاهان افسانه‌ای اوستا، پیشدادیان و کیانیان به صورت پادشاهان واقعی و تاریخی درمی‌آیند و سرگذشتشان، در دوره پارت‌ها، با داستان‌های پهلوانان پیوند می‌خورد و در این میان، از کارنامه سیاوش و کیخسرو و گیو و گودرز و رستم زال و نام‌آوران دیگر، «تاریخ» ملی ما فراهم می‌آید. تاریخ واقعی یا تاریخ «تاریخی» ما (مادها و هخامنشیان و جانشینان بجز اسکندر) از یاد می‌رود و تاریخ افسانه‌ای جای آن را می‌گیرد.

در این دوره استقلال ایران در مغرب از سلوکیان بازستانده و در مشرق در برابر هجوم‌های پی‌درپی کوشانیان و بیابانگردان نگهداری می‌شود. در تمام دوره پارت‌ها و ساسانیان، نزدیک به هزار سال ما یا گرفتار تاخت و تاز کوچ‌کنان شمال شرقی هستیم و یا جنگ با دولت نیرومند روم در مغرب و سپس دشمنی و ستیز و گریز عرب‌ها در جنوب غربی. تاریخ ما - دست‌کم تا آنجا که به بیرون از مرزهایمان مربوط می‌شود - در کشمکش با این دشمنان تحقق می‌پذیرد.

به موازات این واقعیت تاریخی، تاریخ «حماسی - ملی» ما (که چون حماسی است تنها در نبرد، و چون ملی است در نبرد با دشمنان کشور هستی می‌پذیرد) در جنگ با همین دشمنان، اما در

بازتابی دیگر شده و افسانه‌وار، شکل می‌گیرد. فریدون با تقسیم جهان میان ایرج (ایران) و سلم (روم) و تور (توران) کشورها را ایجاد می‌کند و نبردهای ایران و توران به خونخواهی ایرج، سرآغاز تاریخ حماسی ماست. منتها چون از دوره ساسانیان عرب‌ها نیز به‌عنوان دشمنان تازه به میدان آمدند، پیروزی بر آنان نیز به تاریخ حماسی ما راه یافت و فریدون با تباه کردن مظهر آنان - ضحاک تازی - به صورت پادشاهی فرهمند و جهانبخش درآمد.

اگر پارس و خراسان را چون دو پایگاه و دو لنگر تاریخ ایران در نظر آوریم، ساسانیان که از مردم پارس بودند به دشمنی به ضد پارت‌ها برخاستند. نیای اردشیر رئیس معبد آناهیتای استخر، و این شهر زاد بوم ساسانیان و مرکزی دینی و سیاسی بود. استخر در چند کیلومتری پاسارگاد و تخت جمشید است و ساسانیان اگر چه این «جمشید» افسانه یا هخامنشیان را نمی‌شناختند، اما همین قدر می‌دانستند که آنها از دریای روم تا دریای هند را به زیر فرمان داشتند و اردشیر بعد از پانصد سال خواستار ایجاد همان فرمانروایی این نیاکان دور شد و شاهنشاهی بار دیگر از سرزمین پارس برآمد. شهر بابل که زمانی یکی از پایتخت‌های کوروش بود مقام سیاسی خود را به سلوکیه داد و سپس در دوره پارت‌ها تیسفون جای آن را گرفت. ساسانیان پس از استخر و جندی‌شاپور (در کنار شوش) سرانجام باز تیسفون را به پایتختی زمستانی برگزیدند و در زمان عباسیان، بغداد نزدیک ویرانه‌های تیسفون بنا شد. از آن روزگاران دور تا امروز، این شهرها هر یک در کنار یا به‌جای یکدیگر، همگی در منطقه جغرافیایی واحدی، در جنوب غرب فلات ایران، در جلگه بین‌النهرین بر سر راه مدیترانه و خلیج فارس و هندوستان جای داشته‌اند. عضدالدوله دیلمی نیز که خود را شاهنشاه می‌نامید و از تبار خسروان ساسانی می‌دانست، در شیراز و سپس در بغداد به تخت می‌نشست، در کنار پاسارگاد، تخت جمشید، استخر و

تیسفون. باری شمال شرق و جنوب غرب فلات ایران به علت موقع جغرافیایی خود نقش اساسی در تکوین و ادامه تاریخ ما داشته‌اند؛ بی آنکه بخواهیم اهمیت سیاسی، نظامی و دینی شمال غرب، کشور پادشاهی ماد و به قولی زادگاه زرتشت، ماوای مغان باستانی و آتش پادشاهان ساسانی، بر سر راه دربند قفقاز و گذرگاه یونان و روم، یعنی آذربایجان را از یاد ببریم.

از همان ابتدا از این دو سرچشمه تاریخ ما داد و ستدی دو سویه کویر مرکزی ایران را اکثراً از شمال دور زده و به سوی هم روانه بوده‌اند. حتی زمانی که کار به رقابت می‌کشید، ساسانیان که به ضد پارت‌ها خود را جانشین خاطره محو هخامنشیان می‌پنداشتند، در عمل وارث همان پارت‌ها درآمدند. در دوره اسلامی نیز همچشمی سیاسی و تبادل فرهنگی همزمان عراق و جبال را با خراسان که مرکز نهضت‌های ملی و جدایی خواه بود می‌دانیم. ایران به دست اعراب از جنوب غرب گشوده شد. خلافت عباسیان به یاری ابومسلم و سپاه خراسان، به دشمنی با خلافت دمشق (که بخش «رومی» خلافت اسلامی پنداشته می‌شد)، در همان منطقه و با آداب و آیین دربار ساسانی استوار شد. خوزستان و فارس در کنار بغداد، مرکز خلافت، جا گرفتند. اما اندکی پیشتر از پیدایش ادب فارسی در خراسان، کتاب‌های دینی زردشتیان به زبان پهلوی در فارس تدوین شد و بازماندگان موبدان و دانندگان دانش و آیین گذشتگان در همین اقلیم بودند.

اما از سوی دیگر ادب فارسی از خراسان به فارس رفت. درباره منشأ زبان دری تاکنون نظریه‌های گوناگون و گاه متضادی ابراز شده. قدر مسلم آن است که زبان ما، آنچنان که از نامش برمی‌آید، از فارس می‌آمده اما سرچشمه فارسی دری خواه از فارس باشد یا نه، ادب فارسی - مانند آیین زرتشت در گذشته‌های دورتر - از خراسان آغاز شد و به تدریج تمام ایران را دربرگرفت. و از جمله

سبک عراقی جای سبک خراسانی را گرفت، سعدی و حافظ در پی رودکی و فردوسی آمدند و خاندان مولانا از بلخ به قونیه رفت، از ماوراءالنهر به روم!

در این بررسی کوتاه مجال پرداختن به اهمیت خراسان «دارالمرن» برای خلافت اسلامی بغداد نیست. سفر هارون به آن دیار و ماندن مأمون در مرو و بازگشت وی به عراق و گشودن بغداد و نشستن به جای پدر به یاری مردان خراسان، نقش دودمان‌های خراسانی از طاهریان و برمکیان و آل سهل و دیگران در دربار خلافت و جز اینها را می‌توان فقط به‌عنوان چند نمونه یادآوری کرد، ولی توجه ما بیشتر به نقش بنیانگذار خراسان در تاریخ خودمان است. نخستین دولت‌های ملی ایران اسلامی، پس از مقاومت‌ها و شورش‌های ملی، سرانجام در قرن چهارم در خراسان تشکیل شد. همان‌طور که پارت‌های خراسان از جمله به سبب دوری از سلوکیه ایران را از دست جانشینان اسکندر نجات دادند، سامانیان و صفاریان نیز به‌علت‌های گوناگون که دوری از بغداد به‌ویژه یکی از مهم‌ترین آنها بود، در برابر خلافت و ریاست عرب، ایران را به پادشاهی خود بازآوردند. اما آنها از مرزهای خراسان زیاد دور نشدند. این کار رقیبانشان، دیلمیان بود که از کرانه‌های دریای مازندران فرود آمدند و پادشاهی آل بویه را در بقیه خاک ایران و عراق برقرار کردند، در بغداد نشستند و خود را جانشین ساسانیان دانستند. از قضا صفویان نیز که پس از اسلام وحدت سیاسی سراسر ایران را در حکومتی مرکزی فراهم آوردند از مردم شمال غرب بودند. پیوستگی دین و دولت به یکدیگر، مقام قدسی شاه که مرشد کامل و فرزند پیغمبر دانسته می‌شد - فره ایزدی ساسانی و سیادت صفوی - درگیری دایمی با ازبکان در شمال شرق یا رومیان (عثمانیان) در غرب، پاره‌ای از شیوه‌های حکومت و آن عاقبت توأم با زبونی و ناچیز شدن به‌دست ناچیزتر از خودی، از جمله

شباهت‌های تاریخ آنان با سرگذشت دولت ساسانی است. به عقیده کسانی جنگ‌های ایران و عثمانی تکرار زد و خوردهای هفتصدساله ایران و روم و درگیری با ازبکان دنباله همان گرفتاری ساسانیان با هپتالیان بود.

کوروش در جنگ با ماساژت‌ها کشته شد و یزدگرد در مرو در گریز از برابر اعراب. اسکندر و سعد وقاص از همین گوشه جنوب غربی به ایران سرازیر شدند و دولت عراق در جنگ اخیر با ما هوس تکرار همان «قادسیه» را در سر می‌پخت. و اما در شمال شرق، نخست هم‌نژادان دیگر، سکاها و کوشانیان سر می‌رسیدند و سپس ترکان آسیای میانه، از آن زمان تا ورود مغولان، ما با حمله‌های این بیابانگردان روبه‌رو بودیم که مانند سیل سر می‌رسیدند و در خاک ایران ته‌نشین می‌شدند. غزنویان بدون کشمکش آمدند و بیشتر رو به مشرق داشتند، اما سلجوقیان که در دسته‌های چند هزار نفری هجوم می‌آوردند، به پشتیبانی سپاهیان و دیوانیان، در همدستی ترك و فارس توانستند دولتی بزرگ برپا کنند.

در حقیقت پس از صفویان و پایان هجوم ترکان و عثمانیان از دو سوی همیشگی و به‌ویژه از قرن هیجدهم، پیوستگی تاریخ ایران به این موقعیت جغرافیایی دوجانبه دگرگون شد. قدرت روسیه و کمپانی کذایی هند شرقی و استعمار انگلیس تاریخ ما را از نظر جغرافیایی - تا قرارداد ۱۹۰۷ و ۱۹۱۹ - به شمال و جنوب وابسته کرد. در این وابستگی ما به سبب جهل، عقب‌ماندگی و ناتوانی در نقش سیاهی لشکر بیرون از صحنه تاریخ سرگردان و بهت‌زده افتاده بودیم. جنگ‌های ایران و روس آغاز تماس ما با غرب بود و در نیمه دوم قرن گذشته چون اندیشه‌های نو از راه استانبول و قفقاز و مصر، همه از شمال و غرب، می‌آمد و داد و ستد بازرگانی هم بیشتر با روسیه و اروپا بود، آذربایجان، به‌خلاف خراسان و فارس، موقعیت جغرافیایی ممتاز و یگانه‌ای یافت و در پیدایش و پیشبرد مشروطیت

نقش بزرگی به عهده گرفت و به انجام رساند. در دوران اخیر آسیا دیگر تاریخساز نبود و سرنوشت تاریخی اش به کارکرد تاریخ اروپا وابسته شد. از سوی دیگر به سبب تحول وسایل ارتباطی و نظامی، اثر واقعیت‌های جغرافیایی و از جمله همجواری کشورها دگرگون شد و مثلاً ما با انگلستان و اروپای غربی دور «همسایه‌تر» شدیم تا با کشوری چون افغانستان که در پستوی جغرافیای جهان گیر افتاده بود. بنابراین مطالعه «ژئوپلیتیک» ایران در تاریخ معاصر کاری دیگر است با برداشتی بجز این ملاحظات اجمالی و فهرست‌وار که ما از دیدگاهی معین بیان کردیم.





فریدون فرخ



## یادآوری

اساطیر اقوام هند و اروپایی (به جز یونانیان) دارای ساختی سه‌گانه است و ایزدان آن را در مجموع می‌توان به سه گروه خیلی کلی تقسیم کرد: ایزدان آسمانی، هوایی (جوی)، و زمینی. «جایگاه» ایزدان گروه اول در آسمان است. آنها ایزدان بنیانگذار، آفریننده یا قانونگذار و نگهدارنده نظام و سامان جهان‌اند. «پیمان» کیهانی میان نیروهای مابعدطبیعی، نیروهای طبیعی و انسان، داد و هماهنگی اینجهانی، وابسته به این ایزدان است. «جایگاه» گروه دوم میان زمین و آسمان، در هواست. اینها ایزدان جنگ (و گاه صلح)، نیرو، فلز و سلاح‌اند. ایزدان گروه سوم بر زمین «جا» دارند و بی‌مرگی، رویندگی، فراوانی و باروری آب و گیاه و جز اینها وابسته به آنهاست.

از سوی دیگر سه گروه ایزدان، بنیانگذار، نگهدار و مظهر سه طبقه بنیادی جامعه‌های کهن اقوام هند و اروپایی هستند: «دینیاران»، «رزمیان»، و «دامداران - کشاورزان» و به‌طور کلی تولیدکنندگان.

تعلق ایزدان به هر گروهی خویشکاری (Fonction)، سرشت یا خصلت و رابطه آنها را با طبیعت و انسان معین می‌کند. مثلاً خویشکاری ایزد جنگ، پشتیبانی از رزمیان و پیروز کردن آنهاست و ویژگی اخلاقی او بی‌باکی و «خشم» (Aêsma). فلزات که به کار مبارزه می‌آیند به این ایزد مربوط‌اند؛ یا حمایت از

رویدنی‌ها و جانوران، باروری و فراوانی آنها، تندرستی و دانش پزشکی و چیزهای دیگر از کارهای ایزدان گروه سوم است. البته چنین تمایز آشکار و یا جدایی میان ایزدان سه گروه و خویشکاری آنها، برای شکافتن و روشن‌تر دیدن موضوع مطالعه است، و گرنه اساطیر این اقوام از همان آغاز پدیده‌ای دگرگون شونده بود؛ مفهوم‌ها، ایزدان و پهلوانان، نقش‌ها و وظایف و همه ساخت و سازشان پیوسته در هم می‌آمیخت و صورت و محتوای تازه‌ای می‌یافت، به‌طوری که تجزیه و بازشناختن خویشکاری بسیاری از ایزدان یا پهلوانان کاری دشوار است.

درباره سه طبقه اجتماعی و ساخت سه‌بخشی اساطیر اقوام کهن هند و اروپایی دانشمندانی چون موله، بنونیست، ویکاندر، ویدنگرن و دیگران و مخصوصاً بیش‌تر و پربارتر از همه دومزیل پژوهش‌های گسترده و عمیقی کرده و توجیه و تفسیر تازه و هوشمندانه برای بسیاری از نکته‌های تاریک و گره‌های ناگشوده یافته‌اند.<sup>۱</sup> در اینجا قصد ما بازگویی سخنان گفته شده نیست، بلکه پس از این اشاره گذرا و سرسری به نظریه سه‌بخشی اساطیر اقوام هند و اروپایی، می‌خواهیم از دیدگاه این نظریه، نگاهی به خویشکاری فریدون در اساطیر و بازتاب آن در حماسه ایرانی، شاهنامه، بیفکنیم.

۱ برای گزارش کوتاه و جامعی در این باره می‌توان نگاه کرد به:

G. Dumézil, *L'idéologie tripartite des Indo-européens*, Latomus, Bruxelles,

## خویشکاری فریدون در اسطوره

در اوستا فریدون را در آبان یشت، ارت (Areta) یشت، گئوش (Gaush) یشت، ماه یشت و نیز در رام (Ram) یشت می بینیم.

### فریدون و آناهیتا

آبان یشت در ستایش اردویسور آناهیتا (Aredvisur - Anahita) - ایزدآب، رودخانه‌ها و دریاها، باروری و برکت . . . (گروه سوم) است. در آبان یشت پس از زرتشت هریک از بزرگان اهورایی و اهریمنی از اردویسور آناهیتا نیازی دارد و قربانی و فدیهای نثار می‌کند. نیاز و آرزوی هرکس سازگار با خویشکاری دو جهانی (مینو و گیتی) اوست. نخست هوشنگ پیشدادی و سپس جمشید خواهان پادشاهی بزرگ بر همه کشورهای و پیروزی بر مردمان و جادوان . . . است و پس از آنها فریدون. «از برای او فریدون پسر آئویه از خاندان توانا در (مملکت) چهار گوشه (ورنه) صد اسب هزارگاو ده هزار گوسفند قربانی کرد. - و از او درخواست این کامیابی را به من ده ای نیک، ای تواناترین، ای ارد- و یسور ناهید که من به آژی دهساک (ضحاک) سه پوزه، سه کله، شش چشم هزارچستی و چالاکی دارنده ظفر یابم به این دیو دروغ بسیار قوی که آسیب مردمان است، به این خبیث و قویترین دروغی که اهریمن به ضد جهان مادی بیافرید تا جهان راستی را از آن تباه سازد و که من هر دو زنش را بریابم، هردو را سنگهوک (شهرناز) و آرنوک (ارنواز) را که از برای توالد و تناسل دارای بهترین بدن می باشند.»<sup>۲</sup>

۲ بورداد، گزارش یشت‌ها، چاپ دوم، طهوری، تهران، ۱۳۴۷، آبان یشت، بندهای

پس از فریدون، گرشاسپ و افراسیاب نیاز می‌آورند، اولی برای پیروزی بر اژدهایی و دومی برای دست یافتن به فری که از آن کشورهای آریایی و زرتشت است. و در این میان خواست افراسیاب، چون اهریمنی است، اجابت نمی‌شود. و اما آرزوی فریدون پیروزی بر اژدهاست که در بردارنده بی‌آبی و خشکسالی است و می‌خواهد زنان وی را که مظاهر آب، فراوانی، برکت و زاینده‌گی هستند به دست آورد.

در اینجا پیوندی قدسی و مابعدطبیعی میان پهلوان و ایزد (از گروه سوم) وجود دارد که نیاز پهلوان، سازگار با خویشکاری او برآورده می‌گردد.

### فریدون و آب

فریدون از خاندان اثویه (Athwya) است. این نام اوستایی دگرگون شده آبتیه (Aptya) و دایی و مشتق از ماده Ap (آب)، Apah (آب) است. و آب به عنوان عاملی بارور کننده، شفا بخش، پاکساز و... مانند زمین به ایزدان و خویشکاری گروه سوم مربوط می‌شود.<sup>۲</sup> نام خاندان فریدون از «آب» گرفته شده و در نتیجه پیوند او با ایزد آب و جایگاه اساطیری دودمان او در گروه سوم بدیهی است.

### فریدون و آرت

همانند چنین پیوندی میان فریدون و یکی دیگر از ایزدان گروه سوم نیز وجود دارد. آرت دختر اهورامزدا و اسفندارمذ، فرشته

۲ نگاه کنید به:

برکت، فراوانی، دارایی، و نعمت است؛ پر نعمت به عنوان صفت اکثراً برای او می آید و گاه به همین صفت نامیده می شود. در اینجا فریدون با ایزدی پیوسته است که در فرار از برابر تورانیان به زیر پاهای گاو تر، به زیر گلوی يك میش گشن در گله ای مرکب از صد گوسفند پنهان می شود و از زنی که فرزند نزاید، از زنی که فرزند از بیگانه بزاید و از ستمکاری مردانی که دختران را بفریبند بیزارست.<sup>۴</sup> به این ترتیب فریدون با ایزدی پیوند قدسی و مینوی دارد که گذشته از فراوانی و دارایی، نگهدار زناشویی و باروری و خانمان نیز هست. در حالی که هوشنگ از این ایزد پیروزی بر دیوها را آرزو می کند و جمشید خواستار برکت، نعمت و جاودانگی، از بین بردن گرسنگی و پیری است، پس از آنها نیاز فریدون، همان پیروزی بر اژدها (آژی دهاک) و نتیجه نیز همان آبسالی، برکت و فراوانی است.

### فریدون و گاو

گئوش، روانِ گاو نخستین و گاو، نخستین آفریده<sup>۵</sup> اهورامزدا، یکی دیگر از مقدسان گروه سوم است، زیرا او چارپایان خرد و بزرگ را، دوستان و کودکان را تندرست نگه می دارد. او نگهدار تندرستی جانداران نیک است. فریدون همان یاری پیشین را از او هم آرزو می کند و به همان پیروزی می رسد.<sup>۶</sup>

«گاو» مثال اعلا و نخستین نمون (Archetype) جانوران اهورایی و سودمند و نخستین جانوری است که اهریمن می کشد. روان گاو که به منزله روان جانوران سودمند است، وقتی از تن جدا

۴ نگاه کنید به: پورداد، همان، ارت یشت.

۵ نگاه کنید به:

zand - Akásh, *Iranian or greater Bundahishn*, by B.T. Anklesaria, Bombay, 1956, 4. E.

۶ پورداد، همان، گوش یشت.

می شود، در برابر آن می ایستد و با صدایی چون فریاد همزمان هزار مرد، خطاب به اهورامزدا می گوید اکنون که زمین ویران، گیاه خشکیده و آب آلوده است سروری آفریدگان را به که می سپاری تا از آنها نگهداری کند. روان گاو در منزلگاه ستارگان، ماه و خورشید، همین را سه بار باز می پرسد و سرانجام اهورامزدا «فَرَوَهَر» زرتشت را به وی می نماید و می گوید این را برای گیتی (این جهان) می آفرینم تا نگهدارشان باشد. روان گاو خرسند می شود و می گوید من آفریدگان را می پرورم و می پذیرد که چون جانوری سودمند به گیتی باز آید.<sup>۷</sup>

دارمستتر می گوید: «به نظر می آید که خاندان اثویه (Ath-wya) پیش از هر چیز خاندانی کشاورز باشد زیرا نام بیش تر اعضای آن با «گاو» ترکیب شده، مانند پوروگئو (Puru Gao) سیاوگئو (Syava Gao) سپت گئو (Spaeta Gao) .<sup>۸</sup> بستگی فریدون و دودمان او به «گاو» از اسطوره به دوران حماسی و سپس به «منابع» تاریخی نیز کشیده می شود. بنا به گفته طبری: «به پندار پارسیان پدران افریدون تا ده پشت همه اثفیان نام داشتند از آن رو که از ضحاک بر فرزندان خویش بیمناک بودند و

7 Anklesaria, ibid, 4.

«روان گاو (گئوش اورون Géus Urvan) که در برگیرنده گاو نر و ماده... يك موجود آسمانی است، همین روان است که هم معنای دیگر خدایان... می باشد. او نماینده چهارپایان زمینی است به عنوان یگان جامع و شخصیت آسمانی شده، ولی در عین حال او چارپای زمینی است و هر چه که در روی زمین گاو نامیده می شود جزئی از اوست. او وجودی نخستین است... دارای روایید درآمدن به جهان آسمانی و در آسمان است.» (ه. س. نیبرگ، دین های ایران باستان، ترجمه س. نجم آبادی، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ ها، تهران، ۱۳۵۹، ص ۱۹۶ - ۱۹۷).

8 J. Darmesteter, *Zand - Avesta*, Adrien - Maisonneuve, Paris, 1960, Vol.

2, P. 525, No. 55.



روایت بود که یکیشان بر ضحاک چیره شود و انتقام جم را بگیرد. و اینان به لقب‌ها ممتاز و شناخته بودند. یکی را اثفیان صاحب گاو قرمز گفتند و اثفیان صاحب گاو ابلق و صاحب گاو چنان و چنان. و فریدون پسر اثفیان پر گاو بود به معنی صاحب گاو بسیار، پسر اثفیان نیک گاو یعنی صاحب گاوان خوب، پسر اثفیان سیر گاو، یعنی صاحب گاوان چاق و درشت، پسر اثفیان پور گاو (در متن عربی: بر کاو) یعنی صاحب گاوان به رنگ گورخر، پسر اثفیان اخشین گاو یعنی صاحب گاوان زرد، پسر اثفیان سیاه گاو یعنی صاحب گاوان سیاه، پسر اثفیان سپید گاو (در متن عربی: اسبید کاو) یعنی صاحب گاوان سپید، پسر اثفیان کبر گاو یعنی صاحب گاوان خاکستری، پسر اثفیان رمین گاو (در متن عربی: ابن اثفیان رمین) یعنی صاحب همه جور گله و همه رنگ گاو، پسر اثفیان بنفروسن پسر جمشاد.<sup>۹</sup>»

### فریدون و ماه

بستگی فریدون و گاو او را به یکی دیگر از ایزدان گروه سوم - ایزد ماه - مربوط می‌کند، زیرا ماه نگهدارنده نطفه گاو و جانوران نیک است تا از گزند اهریمن در امان باشند.<sup>۱۰</sup> «من می ستایم ماه، حامل نژاد ستوران را، بغ رایومند فرهمند ابرومند تابنده ارجمند مالدار چست و چالاک سودمند سبزی رویاننده آباد کننده بغ درمان دهنده را.»<sup>۱۱</sup> اینها همه از ویژگی‌های ایزدی است که «چون روشنایی او بتابد همیشه در بهار گیاه سبز از زمین برآید».<sup>۱۲</sup> سرآغاز ماه یشت

<sup>۹</sup> تاریخ طبری، ترجمه پاینده، ج ۱، ص ۱۵۳، به نقل از جلال متینی، ایران نامه، سال ۴، شماره ۱، ص ۱۰۵.

10 Anklesaria, ibid, 4, E.

<sup>۱۱</sup> پورداود، همان، ماه یشت، بند ۵.

<sup>۱۲</sup> همان، بند ۴.

چنین است: «ماه حامل نژاد ستوران را، گوش یگانه آفریده را، چارپایان گوناگون را خشنود می سازیم». نژاد و روان «گاو»، صورت مثالی (مینو) چارپایان و هستی اینجهانی (گیتی) آنها با ایزد ماه درآمیخته و توأم است. از سوی نژاد فریدون و پدرانش با «گاو» پیوند دارد و از سوی دیگر نژاد «گاو» با ماه، در نتیجه فریدون و ماه به واسطه به هم راه می یابند. اگر چه از پیوند این ایزد و پهلوان همگروه مستقیماً در اسطوره حرفی زده نشده، ولی بعدها در حماسه نشانه‌ها و اشاره‌هایی از این رابطه می بینیم.

وهومن (اندیشه نیک) از همه ایزدان به اهورامزدا نزدیک‌تر است. جانوران سودمند و جامه سفید، زندگی اینجهانی (گیتی) این ایزد هستند.<sup>۱۳</sup> یا به عبارت دیگر، وهومن در این جهان به صورت جانداران نیک و در جامه سفید تجلی می کند. ایزد ماه و روان گاو (گئوشورون) و ایزد «رام» از همکاران اویند.<sup>۱۴</sup>

در میان امشاسپندان هفتگانه همانندی وهومن به اهورامزدا از همه بیش‌تر است. او از گروه نخستین مقدسان مینوی است. گذشته از دیگران، او از جانبی همدستی ایزد ماه (نگهدار نطفه گاو) را دارد و از جانبی همدستی ایزد «رام» (گروه دوم) را. او چون اهورامزدا «خویشکاری سه‌گانه» را در خود فراهم آورده و پیوندگاه هر سه آنهاست.

### فریدون و خشکسالی

خویشکاری فریدون باروری و فراوانی است. برای اینکه این خویشکاری از قوه به فعل درآید و هستی پذیرد، باید دیوبی آبی و

۱۳ وهومن از ایزدان گروه نخست و پیوسته به اهورامزدا و گاه با او یکی است. رنگ و جامه سفید از آن گروه اول ایزدان و طبقه وابسته بدان، دینیاران و روحانیان است.

خشکسالی (آژی دهاک) یعنی دشمن آبادانی و رویندگی و . . . از بین برود و این ممکن نیست مگر با نابودی «اژدها». به این ترتیب کشتن اژدها لازمه خویشکاری فریدون است. در جای دیگری می بینیم آبتین، پدر فریدون، دومین کسی بود که آیین آماده ساختن هوم<sup>۱۵</sup> را به کار بست و اترط، پدر گرشاسپ، سومین؛ و به پاداش، ایزد هوم فرزندان اژدها کُش به آنها داد.<sup>۱۶</sup> به تعبیری فریدون نژاد آسمانی از هوم دارد. اوست که این پسر را به آن پدر می دهد و خود هوم ایزد گیاه است و مانند فریدون با ابر و باران، با آب پیوند دارد و هر دو در گروه سوم هستند.

در جایی دیگر نیز او با هوم سر و کار دارد. فریدون بنیانگذار دانش پزشکی و نخستین کسی است که بیماری و مرگ را به بند می کشد و به گفته وندیداد «شمشیر جناب تب سوزان را از تن مردم دور می دارد». او برای درمان دردها، گیاهان دارویی را از هوم دهنده جاودانگی، و کارد (برای جراحی) را از خشثروئیریه (Khshathra) (Vairya) ایزد فلزات (گروه دوم) می گیرد.<sup>۱۷</sup>

## فریدون و ایزدان جنگ

خویشکاری فریدون بدون جنگ به انجام نمی رسد و پیروزی در جنگ بدون خواست و یاری ایزدان جنگ به دست نمی آید. بنابراین فریدون - شاید از راههای بسیار - اما در این برداشت از دو

۱۵ آماده ساختن گیاه هوم بنا به مراسمی ویژه، آیین ستایش «ایزد- گیاه» رویدنی هاست (گروه سوم) به همین نام هوم.

۱۶ یسنا، ها ۹، بندهای ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱.

۱۷ نگاه کنید به وندیداد، فرگرد ۲۰، بند ۱ تا ۴ که در آنجا فریدون بنیانگذار دانش پزشکی و نخستین کسی است که بیماری و مرگ را به بند می کشد و اینها همه از خویشکاری های گروه سوم است.

برای هوم ایزد گیاه نگاه کنید به یسنا، ها ۱۰.

راه با ایزدان جنگ (گروه دوم) پیوند می خورد: یکی به سبب خویشکاری (و در گیتی)، دیگر به میانجی وهومن و «همکار»ش ایزد «رام» (در مینو)، چون که «رام» ایزد جنگ است.

«ویو» ایزد جنگ و شاید کهن ترین ایزد جنگ اساطیر ایران است. در اوستا نام یشت ویژه او «رام یشت» است. تمامی این یشت در باره «ویو» و به عبارت دیگر عنوان یشت ویژه ویو، رام یشت است. بنا به نظر دارمستتر «رام» هواستر (Rama Hvastra) به معنای: «رام بخشنده (یا دارنده) چراگاه های خوب» است. او خود لذت، خشنودی و ایمنی است.<sup>۱۸</sup> در سنت جدید «ویو» یاور «رام» است، ولی در سنتی کهن تر، یعنی در بندهشن بزرگ، رام و ویو یکی هستند. وای [ویو] را «رام» می نامند، زیرا به همه آفریدگان رامش می بخشند.<sup>۱۹</sup> همچنین «رام» بخشی از «ویو» است که به وهومن (اندیشه نیک) تعلق دارد.<sup>۲۰</sup> یعنی آن بخشی از جنگ که دارای سرشت اهورایی است. «رام» چهره آرام، آشتی جو و مهربان ایزد خشم و ستیز (ویو) است. در رام یشت همین ویژگی ایزدی را که بخشنده «آشتی پیروزمند و سودمندی» است می بینیم.

در «رام یشت» نخست اهورامزدا، هوشنگ و تهمورث «ویو» را برای پیروزی بر اهریمن، دیوها و دروغ پرستان، جادوها و پریان می ستایند و جمشید او را برای فراوانی، برکت و جاودانگی. اما پیش از فریدون، ضحاک (آژی دهاک) او را می ستاید و از او می خواهد «این کامیابی را به من ده، تو ای اندروای (= ویو) زبردست که همه هفت کشور را از آدمی تهی کنم»<sup>۲۱</sup>، اما کامیاب

18 Darmesteter, *ibid*, Vol. 2, pp. 578 – 79.

۱۹ بندهشن، به نقل از دارمستتر، همان جا.

۲۰ بندهای ۲۱ و ۲۲ (روزهای «رام» و «باد» در «سی روزه کوچک» و «سی روزه بزرگ»)

دیده شود در: Darmesteter, *ibid*, Vol. 2, pp. 302 – 328.

۲۱ پورداود، همان، رام یشت، بند ۲۰.

نمی شود، زیرا همچنان که ازدها (اژی دهاک) ویرانی و خشکسالی است در اینجا «ویو» بخشنده آبادانی و فراوانی است. رام یشت این گونه آغاز می شود: «من می ستایم آب را و بغ (خدا - ایزد) را، من می ستایم آستی پیروزمند را و سود را، هر یک از این دو را، این «اندروای» را ما می ستاییم، این اندروای را ما (به یاری) می خوانیم. . . تا اینکه به یکبارگی به دشمن شکست دهیم و بهترین ایزد را ما می ستاییم.»<sup>۲۲</sup>

ستایش ایزد جنگ (گروه دوم) با آب آغاز می شود که سرچشمه آبادانی، فراوانی، باروری و همه چیزهایی است که با خویشکاری ایزدان و پهلوانان گروه سوم پیوند دارد. در دوره های متأخر اساطیر ایران با دو «ویو»، دوچهره متفاوت و ظاهراً بیگانه یک ایزد سروکار داریم که یکی را «وای» (= ویو) وه (به) و یکی را «وای» بد می گفتند.<sup>۲۳</sup> وای وه مثل ایزد دیگر جنگ، وریترغن (بهرام) و یا مثل ایزد رام، «چراگاه خوب بخشنده»<sup>۲۴</sup> و یاری دهنده نیکان است. اینک در رام یشت، فریدون از دودمان «آبیان» (اثویه) برای پیروزی بر دیو خشکی دست نیاز به سوی ایزدی دراز می کند که ستایش او با «آب» آغاز می شود: ایزدی از گروه دوم به ساحت و «سرزمین» گروه دیگر (سوم) راه می یابد و پهلوانی از این «سرزمین» برای پیروزی از او یاری می خواهد. «او را بستود فریدون پسر آبتین از خاندان توانا در (مملکت) چهار گوشه ورن در روی تخت زرین در روی بالش زرین در روی فرش زرین»<sup>۲۵</sup> نزد «برسم»

۲۲ همان، بند ۱.

23 Darmesteter, *ibid.*, Vol. 2, p. 579.

۲۴ ویسپرد (Vispered)، کرده ۲، بند ۹.

۲۵ مناسبت ایزد جنگ با فلزات (= سلاح) آشکار است و زرفلزی گرانبها، زنگ

نزدنی و نمونه اعلائی فلزات است.

گسترده با کف دست سرشار. از او درخواست این کامیابی را به من ده توای «اندروای» زبردست که من به آزی دهاک (ضحاک) سه پوزه و سه کله و شش چشم و هزار مکر دارنده ظفر یابم به این دیو دروغ . . .»<sup>۲۴</sup>

همه بندهای رام یشت این گونه آغاز می شود: «می ستایم آب را و بغ را . . .»، اول آب و بعد ایزد و چیزهای دیگر. نیاز پهلوان «آب سرشت» به ایزد جنگی «آب کردار» هر یکی را صاحب خویشکاری دیگری و در نتیجه دارای دو خویشکاری می کند.

### فریدون و مهر

فریدون اژدهاکش با ایزد مهر که او نیز در دوره‌هایی ایزد جنگیان بود، پیوند می یابد. جشن سال نو در ایران کهن دارای اهمیت زیادی بود. ولی بسیاری از نشانه‌های آن از بین رفته و چندان چیزی از آن بازنمانده است. اما به یاری اساطیر هند می توان بخش‌هایی از آن را باز ساخت. از جمله آیین‌های ویژه این جشن کشتن اژدها بود. تصور می شد که در آغاز اژدهایی بر دنیا چیره بود و آب‌هارازندانی و خشکسالی را فرمانروا کرده بود. ایزد یا پهلوانی ایزدی پس از نبرد بر اژدها پیروز می شود، دژ او را می گشاید، آب‌های فرو بسته در آن و زنانی را که در حرم اژدها اسیر بودند آزاد می کند. آن‌گاه باران می بارد و زمین را بارور می کند، همچنان که ایزد یا پهلوان جوان نیز با زنان آزاد شده در می آمیزد.

در هند اژدها «ورترا» (Vratra) و نیز «آهی» (Ahi) به معنی مار بود و کشنده اژدها، ورتره‌ن (Vrtarhan) نامیده می شد. در اساطیر ایران ورتِرخن (Verethrayna) یعنی کشنده Verethra وجود دارد، اما از خود ورتِرا (Verethra) اثری باقی

نمانده. در عوض همتای مار، «آهی» هندیان، در اساطیر ایران آژی‌دهاک (= اژدها) است.<sup>۲۷</sup> ورثرغن مانند ویویکی از هو ایزد بزرگ جنگ بود. بعدها و به‌ویژه در دوران تاریخی پارت‌ها ایزد مهر پاره‌ای از ویژگی‌های ورثرغن را می‌گیرد و مانند او به‌صورت ایزد رزمیان و سپاهیان در می‌آید و پرستش او مخصوصاً در میان اینان رواج می‌یابد. همچنان که «مهر» بعضی از ویژگی‌های بهرام (ورثرغن) را از آن خود می‌کند، در این جابه‌جایی، بهرام به‌صورت دستیار و همدست مهر در می‌آید.<sup>۲۸</sup> مثل رام (= ویو) ایزد دیگر جنگ که به ایزد مهر بستگی می‌یابد.<sup>۲۹</sup> از طرف دیگر در دوره‌هایی و در بخش‌هایی از ایران مهرگان آغاز سال نو و جشن تجدید سال با آیین اژدهاکشی توأم بود.<sup>۳۰</sup>

خلاصه کنیم:

- ایزد مهر صاحب ویژگی‌های ورثرغن (اژدهاکش) می‌شود؛
- «ورثرغن» به‌صورت دستیار ایزد مهر در می‌آید؛
- «ویو» ایزد دیگر جنگ نیز به مهر وابسته می‌شود؛
- مهرگان با آیین اژدهاکشی توأم بود؛
- کشتن اژدها هم با «ورثرغن» و هم با فریدون پیوند داشت.

۲۷ نقل به‌معنی و کوتاه شده از:

G. Widengren, *Les religions de L'Iran*, payot, Paris 1968, pp. 58 - 59.

۲۸ مهریشت، بند ۷۰.

۲۹ یسنا، ۱ و ۴.

30 G. Dumézil, *Le Problème des centaures*, Librairie Orientalists, Paris, 1929, p. 72.

و نیز همان، بانوشته ص ۷۳ که نظر J. Marquart دربارهٔ ارتباط مهرگان و جشن سال نو از Philologus, 1905 آورده شده.

به این ترتیب ایزد مهر هم با بهرام (ایزد کشنده اژدها) و هم با فریدون اژدهاکش ارتباط پیدا می کند، به طوری که پیروزی فریدون بر اژدها برابر می شود با روز مهر از ماه مهر.

«مهرگان شانزدهم روزست از ماه مهر و نامش مهر و اندر این روز افریدون ظفر یافت بر بیوراسب جادوآنک معروف است به ضحاک و به کوه دماوند بازداشت و روزها که سپس مهرگان است همه جشن اند بر کردار آنچ از پس نوروز بود و ششم روز آن مهرگان بزرگ بود و «رام» روز نام است و بدین داندش.<sup>۳۱</sup>»

در این روایت بیرونی هم نوعی هماهنگی در خویشکاری میان دو ایزد گروه دوم یعنی رام (= ویو) و مهر دیده می شود، دو ایزدی که خویشکاری فریدون به هر دو آنها وابسته است.

### فریدون، سرکرده رزمیان

اما فریدون فقط به عنوان پهلوانی از گروه سوم و برای کشتن اژدها با ایزدان جنگ ارتباط ندارد. در جایگاهی دیگر از اساطیر ایران، او به منزله سرکرده رزمیان و پهلوانی از گروه دوم با ایزدان همین گروه پیوندی بی واسطه و مستقیم دارد.

فریدون، مانند گرشاسپ، اژدهاکش و از پهلوانان «انجمن مردان» جامعه های «هند و اروپایی» است.<sup>۳۲</sup> وجود چنین گروهی از

۳۱ بیرونی، التفهیم...، تصحیح جلال همایی، تهران، امیرکبیر، ص ۸۷.

پس از پیروزی کاوه «...مردم فریدون را به شهریاری برگزیدند و او را بر تخت نشانند و افریدون به جست و جوی ضحاک شتافت و بر او چیره شد و او را بست و در کوه های دماوند به زنجیر کشید و این روز روز مهرگان بود و ایرانیان آن را بزرگ شمردند و جشن گرفتند». مطهر بن طاهر مقدسی، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمدرضا شفیع کدکنی، تهران، ص ۲۳.

۳۲ نخستین بار در سال ۱۹۳۸ س. و یکاندر با انتشار رساله انجمن مردان آریایی نشانه های وجود چنین انجمن یا گروهی را در اساطیر ایران یافت و به دیگران شناساند: ←



یلان به دوران‌های کهن بازمی‌گردد. این «انجمن» از جوانان جنگاور تشکیل می‌شد و اعضای آن را Mairya به معنی «مرد جوان» می‌نامیدند. این مردان اهل جذبه و بی‌خویشی بودند. ویژگی آنها نجشم بی‌دریغ و شعارشان خشم (Aêšma) بود و «ورک» (گرگ) نیز نامیده می‌شدند. آنها در آیین‌های خود پهلوانی کشنده اژدها را می‌ستودند و او را سر کرده و سرمشق خود می‌دانستند.<sup>۳۳</sup>

پرستش مهر به عنوان ایزد رزمیان و سپاهیان در دوران تاریخی پارت‌ها گسترش فراوان می‌یابد و این ایزد بسیاری از ویژگی‌های ایزدان جنگ (ویو - ورثرغن) را به خود اختصاص می‌دهد.<sup>۳۴</sup> از طرف دیگر اسطوره فریدون اژدهاکش اوستا و افسانه‌های شفاهی او، به صورتی که بازمانده، در همین دوره تدوین و برساخته می‌شود.<sup>۳۵</sup> بنابراین می‌توان چنین پنداشت که در یک دوره دراز تاریخی (پارت‌ها) خصوصیات و خویشکاری مهر (ایزدی از گروه اول) و فریدون (پهلوانی از گروه سوم)، همزمان و در دو جهت اما به سوی یک هدف تحول یافته به یکدیگر نزدیک شدند و سپس

S. Wikander, *Der arische Männerbund*, Upsala, 1938.

برای اطلاع کلی درباره این گروه‌ها یا «انجمن» ها می‌توانید نگاه کنید به:

Mircea Eliade, *Initiation, Rites, Sociétés secrètes*, Gallimard, paris, 1959, pp. 154 & 181.

۳۳ برای آگاهی بیشتر می‌توان نگاه کرد به:

S. Wikander, *ibid*, pp. 22, 40.

درباره سازمان، درفش، سلاح، خصال و نقش سیاسی، مذهبی و اجتماعی آنها در ایران پیش از زرتشت می‌توان نگاه کرد به:

G. Widengren, *ibid*, pp. 39...

۳۴ در مهر یشت، بند ۷۰ ورثرغن (بهرام) ایزد جنگ به صورت یکی از دستیاران مهر در می‌آید و در بهرام یشت، بند ۴۰، از برکت پیروزی همین ایزد (بهرام) فریدون ضحاک را شکست می‌دهد.

35 S. Wikander, *ibid*, p. 100.

بی آنکه سرشت نخستین خود را از دست بدهند، در ویژگی‌ها و خویشکاری رزمیان (گروه دوم) به هم رسیدند و داستان تازه‌ای ساختند و فریدون، پهلوان و سرکرده «انجمن مردان»، با ایزد نگهدار این انجمن<sup>۳۶</sup> به هم پیوستند و بدین‌گونه فریدون دارای خویشکاری دوگانه‌ای شد، هم پهلوان آب و آبادانی، فراوانی و رویندگی و . . . هم پهلوان دشمن شکن جنگ، نابود کننده خشکی و خشکسالی و آزادکننده آب‌ها، زمین‌ها و رویدنی‌ها.

### خویشکاری فریدون در حماسه

اینک به شاهنامه باز می‌گردیم.

#### فریدون و مهر

پیوند فریدون و مهر از اسطوره و افسانه‌های کهن پهلوانی تا دوران اسلامی تاریخ ایران باز می‌ماند و به حماسه ملی ما می‌رسد:

فریدون چو شد بر جهان کامکار  
 ندانست جز خویشتن شهریار  
 به رسم کیان تاج و تخت مهی  
 بیاراست با کاخ شاهنشهی  
 به روز خجسته سر مهرماه  
 به سر بر نهاد آن کیانی کلاه  
 زمانه بی‌اندوه گشت از بدی  
 گرفتند هر کس ره ایزدی

دل از داوری‌ها برداختند  
 به‌آیین یکی جشن نو ساختند  
 می روشن و چهره شاه نو  
 جهان نوز داد و سر ماه نو  
 پرستیدن مهرگان دین اوست  
 تن‌آسانی و خوردن آیین اوست  
 اگر یادگارست از او ماه مهر  
 بکوش و برنج ایچ منمای چهر<sup>۳۷</sup>

در این سر ماه مهر که فریدون به تخت می نشیند، فردوسی اشاره پنهان و «نادانسته» ای به جشن سال نو دارد. فریدون در آغاز ماهی «نو»، جشنی «نو» برپا می کند و جهان «نو» می شود. همه چیز نشان از بازآمدن و از سرگرفتن می دهد، اما چون دیگر پیوند ایزد مهر و مهرگان با جشن سال نو در زمان شاعر از یاد رفته، در اینجا جهان نه از راه گردش طبیعی فصل‌ها، بلکه به سبب امری معنوی، از برکت «داد» پادشاه تازه، نو می شود و چون دیگر ایزد مهر وجود ندارد، پیوند فریدون فقط با مهرگان باقی می ماند و او به صورت پرستنده آیین و جشن مهرگان درمی آید و «بنیانگذار نخستین» جشن، ایزد مهر، جای خود را به شاهی آرمانی می دهد که جشن یادگار اوست، همچنان که نوروز یادگار جمشید است.

### فریدونِ باران‌کردار

و اما در باره خویشکاری فریدون، با وجود دگرگونی‌های بسیار، نشانه‌های دیگر شخصیت اسطوره‌ای او و از جمله پیوندش با «گروه سوم» بر جای می ماند و به حماسه منتقل می شود:

برآمد بر این روزگار دراز  
 کشید ازدهافش به تنگی فراز  
 خجسته فریدون ز مادر بزاد  
 جهان را یکی دیگر آمد نهاد  
 بیالید بر سان سر و سهی  
 همی تافت زو فر شاهنشهی  
 جهانجوی با فر جمشید بود  
 به کردار تابنده خورشید بود  
 جهان را چو باران به بایستگی  
 روان را چو دانش به شایستگی...  
 به سر بر همی گشت گردان سپهر  
 شده رام با آفریدون به مهر<sup>۳۸</sup>

با زادن فریدون نهاد، گوهر و آیین جهان دگرگون می شود. در تاخت و تاز هزار ساله دیو خشکی و قحطی، برای زمین و گیاه و انسان سوخته چه چیز ضرورتی از باران؟ و اینک کسی به دنیا آمده که به تازگی و رویندگی سرو، دارنده فره جمشید و به روشنی خورشید است و بسی بیش از اینها «جهان را چو باران به بایستگی» است، بارانی که بر جهان تشنه بیارد! فریدون «باران کردار»<sup>۳۹</sup> است و آمدن او مانند تولد زرتشت و مقدسان دیگر هستی را جان تازه می بخشد.

فریدون، پنهان از ضحاک که در جست و جوی او بود، در مرغزاری با شیر گاو «برمایه» و سپس در البرز، «چو مرغان بر آن تیغ کوه بلند» پرورده می شود و برای سرنگون کردن ضحاک هم از آنجا فرود می آید. در اساطیر ایران البرز کوه کوههاست. فریدون از آنجا می آید و ضحاک در آنجا زندانی می شود. اما چون سرگذشت

۳۸ همان، ص ۵۷.

۳۹ «واران کرتار» از صفات پادشاهان ساسانی است. نگاه کنید به:

G. Widengren ibid, p. 75.

فریدون موضوع گفت‌وگوی ما نیست از اینها می‌گذریم و فقط به نشانه‌های بازمانده خویشکاری او در حماسه می‌پردازیم.

### فریدون و فروغ ماه

فریدون در شاهنامه نیز با ماه، آب و گیاه و گاو پیوند دارد. او چرم آهنگران را گوهر نشان کرد و آن را «بزد بر سر خویش چون گرد ماه»<sup>۲۰</sup>. کدخدای ضحاک او را می‌بیند که:

نشسته به آرام در پیشگاه

چو سرو بلند از برش گرد ماه<sup>۲۰</sup>

او «شهریاری چو ماه» است که در باره خود می‌گوید: «چو سرو سهی قد و چون ماه روی»، و باز در جای دیگر:

نشست از بر تخت فیروز شاه

چو سرو سهی بر سرش گرد ماه<sup>۲۰</sup>

تصویری که از فریدون در نظر می‌آید سرو و هاله ماه است. سرو با سرسبزی و خرمی همیشگی نماد بالندگی و بی‌مرگی، درخت مقدس زرتشت و هاله ماه به یاد آورنده فره ایزدی است. تشبیه مکرر فریدون به ماه بازمانده پیوند گمشده‌ای است که زمانی میان آن دو وجود داشت. شاید تصور شود که «همانندی» فریدون و ماه تصویر شاعرانه‌ای بیش نیست و سرچشمه‌ای جز تخیل آفریننده شاعر ندارد. در شاهنامه زیبایی و روشنی بزرگان، از زن و مرد به ماه تشبیه شده، اما ترکیب سرو و هاله ماه، آن هم به صورت مکرر، از آن فریدون است و وجود آن نباید تنها از خیال شاعر برآمده باشد، وگرنه آن را در سخن از دیگران نیز می‌دیدیم.

رابطه دودمان فریدون و گاو، گاو و ماه، و در نتیجه رابطه

فریدون و ماه را که پیش از این در اسطوره دیده بودیم اینک در

حماسه باز می بینیم، اما این بار به صورتی ذور و شاعرانه: سروی و هاله ماه به گرد سپر در باغ بهشت که «زمین گلشن از پایه تخت و زمان روشن از مایه بخت»<sup>۲۱</sup> اوست:  
 بهاری است خرم در اردیبهشت  
 همه خاک عنبر همه زر خشت  
 سپهر برین کاخ و میدان اوست  
 بهشت برین روی خندان اوست  
 به بالای ایوان اوراغ نیست  
 به پهنای میدان او باغ نیست<sup>۲۲</sup>

### فریدونِ آب آزموده

بستگی اساطیری ماه، آب و زن در اینجانب وجود دارد.<sup>۲۳</sup>  
 فریدون برای سرکوبی ضحاک، «برون رفت خرم به خرداد روز»<sup>۲۴</sup>.  
 خرداد و مرداد (Haurvatât – Ameretât) دو ایزدهمزاد و توأم اند که با ناهید (اردویسور آناهیتا) گروه سوم ایزدان اساطیر ایران را تشکیل می دهند. خرداد، ایزد تندرستی و نگهبان آب است و مرداد، ایزد بی مرگی و گیاه. تندرستی و بی مرگی، آب و گیاه باهم اند، همچنان که دشمنان آن دو، دیوهای گرسنگی و تشنگی، نیز همیشه باهم اند.  
 «بنیانگذار دانش پزشکی و نخستین کسی که بیماری و مرگ را به بند می کشد»<sup>\*</sup>، یعنی فریدون «باران کردار» در روز ویژه ایزد

۴۱ همان، ص ۱۱۳.

۴۲ همان، ص ۱۱۶.

۴۳ پیوند زن، آب، ماه و چند «عامل» دیگر در اساطیر امری دانسته و معلوم است. خوانندگان کنجکاو برای آگاهی کوتاه و کلی در این باره می توانند نگاه کنند به:

M. Eliade *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris.

۴۴ شاهنامه، ص ۶۶.

\* نگاه کنید به زیرنویس ۱۷، ص ۳۵.

شند رستی و نگهبان آب لشکر می کشد تا دیو خشکی و خشکسالی ،  
 ازدها را بکشد . او در راه جنگ باید با یاران از «اروند» رود بگذرد .  
 رودبان کشتی نمی دهد و راه نمی نماید ، می گوید شاه جهان مرا  
 گفته است که پشه‌ای را بی پروانه مگذار بگذرد .

فریدون چو بشنید شد خشمناک

از آن ژرف دریا نیامدش باک

همانگه میان کیانی بست

بر آن باره تیز تک بر نشست

سرش تیز شد کینه و جنگ را

به آب اندر افکند گلرنگ را

ببستند یارانش یکسر کمر

همیدون به دریا نهادند سر

بر آن بادپایان با آفرین

به آب اندرون غرقه کردند زین<sup>۴۵</sup>

در برابر پاسخ رودبان ، شاه و همراهان نه به او آزاری  
 می رسانند و نه کشتی هایش را می گیرند ، به جای این کار آسان و  
 بدیهی ، همگی خطر می کنند ، بی باکانه به آب می زنند و مردانه از  
 آن سو بیرون می آیند . ارزش تمثیلی (Symbolic) این کار  
 پهلوانی پیداست . پیش از نابودی دیو خشکسالی باید در آب غوطه  
 خورد ، در راه آن از جان نهراسید و آب آزموده شد .

رستاخیزکننده‌ای دیگر (کیخسرو) در فرار از برابر ازدهایی  
 دیگر (افراسیاب) به رودی دیگر (جیحون) می رسد و از آن  
 می گذرد . کیخسرو و همراهان شتابزده‌اند و از رودبان کشتی  
 می خواهند . گیو می گوید هرچه بایست بخواه و هرچه زودتر ما را  
 بگذران . اما رودبان در عوض یکی از این چهار چیز ناممکن را

می خواهد: یا اسب و زره سیاوش که بی آنها گریز و رهایی محال بود یا خود کیخسرو و فرنگیس را. پاسخ پهلوان را به این «گسسته خرد» پریشانگو می توان حدس زد. اما گیوی که در همین سفر، يك تنه سپاه دشمن را شکست می دهد و پیران را به کمند می افکند، رودبان گستاخ را به حال خود می گذارد و به جای آنکه دست کم او را گوشمالی بدهد، می گوید «کنون آب ما را و کشتی تو را»، زیرا فراریان به یاری فره ایزدی شاهزاده باید خود گرداب هلاك را پشت سر گذارند. پس خطاب به پسر سیاوش که بعد از هفت سال جست و جو در میان دشمنان وی را یافته بود،

بدو گفت گیوار تو کیخسروی

نبینی از این آب جز نیکوی

فریدون که بگذاشت ارون درود

فرستاد تخت مهی را درود

جهانی شد او را سراسر رهی

که با روشنی بود و با فرهی

چه اندیشی ار شاه ایران توی

سر نامداران و شیران توی

به بد آب را کی بود بر تو راه

که با فرّ و برزی و زیبای گاه...»

آب نیز چون آتش پر نیکان دست نمی یابد و آنان را نمی آزارد، به ویژه اگر دارای فره ایزدی باشند و پادشاهی آنان خواست و سرنوشتی الهی باشد. کیخسرو از اسب پیاده می شود، روی نیاز به خاک می ساید و از خدا پیروزی و رهایی آرزو می کند. سپس همگی به آب می زنند و سلامت به کناره می رسند. اما پیداست که گذر از چنین رودی کار هر کس نیست.



چو از رود کردند هر سه گذر  
نگهبان کشتی شد آسیمه سر  
به یاران چنین گفت کاینت شگفت  
کزین برتر اندیشه نتوان گرفت  
بهاران و جیحون و آب روان  
سه جوشنور و اسب و برگستوان  
بدین ژرف دریا چنین بگذرد  
خردمندش از مردمان نشمرد<sup>۴۷</sup>

شاعر خود به همانندی کار فریدون و کیخسرو اشاره می‌کند، اما در اینجا معنای تمثیلی گذر از آب روشن‌تر است و بهتر دیده می‌شود که این، با عبور از رودی معین در سرزمینی جغرافیایی یکی نیست و فقط برای بیان حرکت و رفتن از جایی به جای دیگر نیامده، بلکه بیش‌تر نمودار طی مراحل و سلوك از مقامی به مقام دیگر است.

همچنان که اروند رود (دجله) ایران را از سرزمین ضحاک (عربستان) جدا می‌کرد، جیحون نیز مرز ایران و توران بود و این هر دو رود در دو کرانه ایران‌شهر جا داشتند. آزمون بزرگ کیخسرو تکرار همان کار پرخطر فریدون است، هر يك از آنها در گذر شگفت‌انگیز، در خطر کردن و به آب زدن از «مرز» می‌گذرند، از مرحله تاریکی و ستم و خشکسالی ازدها به مقام روشنایی و داد و آبسالی، راه می‌یابند.

در بازگشت به توران برای شکستن و کشتن افراسیاب، يك بار دیگر کیخسرو و سپاهیان‌ش از آب می‌گذرند. آنها هفت ماه تمام بر دریای پرآشوب «زره» کشتی می‌رانند و در راه به جانوران شگفت برمی‌خورند و رنج‌های هراسناک را از سر می‌گذرانند تا به

خشکی می‌رسند. در همهٔ اینها گذر از آب، برآمدن از موج و طوفان و رسیدن به آستانهٔ پیروزی است.

در اروندرود فریدون نشان می‌دهد که با «دریا» دمساز و از گوهر آب است. او سرانجام در اژدها را می‌گشاید و همچنان که پیش از این اشاره شد زنان زندانی حرم (= آب‌های فروبسته) و از آن جمله دختران جمشید را آزاد می‌کند: «خانهٔ اژدها» کاخی بود «فروزنده چون مشتری بر سپهر» که ایوانش برتر از کیوان می‌نمود، اما فریدون، «جوان سترگ جهان ناسپرده» آن را به نام جهان‌آفرین گشود و

برون آورید از شبستان اوی

بتان سیه موی و خورشید روی

بفرمود شستن سرانشان نخست

روانشان از آن تیرگی‌ها بشست<sup>۲۸</sup>

در میان زندانیان حرم ضحاک، فریدون با دختران جمشید به شادی و کامرانی می‌نشیند:

به يك دست گیرد رخ شهرناز

به دیگر عقیق لب ارنواز

شب تیره‌گون خود بتر زین کند

به‌زیر سر از مشك بالین کند

چو مشك آن دو گیسوی دو ماه تو

که بودند همواره دلخواه تو

بگیرد به برشان چو شد نیم‌مست

بدین گونه مهمان نباید بدست<sup>۲۹</sup>

۲۸ همان، ج ۱، ص ۶۹.

۲۹ همان، ص ۷۳.

## فریدون و گاو طاووس رنگ

بدین ترتیب بیش تر تمثیل های پهلوان ازدهاکش اسطوره، در حماسه باقی مانده و از برکت سخن استاد جاودانی شده است. همچنین به طوری که دیده شد نشانه های فراوان دیگر از خویشکاری اساطیری فریدون (در گروه سوم) به حماسه راه یافته است. اما در خویشکاری این گروه، گویاتر از همه پیوند فریدون است با «نخستین نمون» گاو، با روان چارپایان سودمند، با ستوران. همزمان با زادن فریدون، گاو شگفت و بی مانندی نیز به دنیا می آید به نام «برمایه»<sup>۵۰</sup>.

همان گاو کش نام برمایه بود  
 ز گاوان ورا برترین پایه بود  
 ز مادر جدا شد چو طاووس نر  
 به هر موی بر تازه رنگی دگر  
 شده انجمن بر سرش بخردان  
 ستاره شناسان و هم موبدان  
 که کس در جهان گاو چونان ندید  
 نه از کاردانان پیشین شنید<sup>۵۱</sup>

گاوی به زیبایی طاووس نر که هر مویش به رنگی و تن پرنگارش «همچو پیرایه» ای «طاووس رنگ» است. «برمایه» گاوی «نغز» و یگانه است که موبدان و ستاره شناسان آگاه از رازهای آسمانی نه چون او بی دیده اند و نه از داندگان پیشین شنیده اند. این «گاو» ایزدی، صورت مینوی چارپایان نیک و مظهر برکت، رسالتی

۵۰ درباره چگونگی نام «گاو» و صورت های گوناگون آن نگاه کنید به جلال متینی، روایات مختلف درباره دوران کودکی و جوانی فریدون، ایران نامه، سال چهارم، شماره ۱۳۰ - ۱۱۱.

آسمانی دارد، آمده است تا پهلوانی ایزدی را که دارای رسالتی چون خود اوست پروردودر پیروزی یاری کند. مادر فریدون که زمانی فرزند را از ضحاک پنهان می داشت و به هر سویی گریزان و پویان بود به وی می گوید:

سرانجام رفتم سوی پیشه‌ای  
 که کس را نه زان پیشه اندیشه‌ای  
 یکی گاو دیدم چو خرم بهار  
 سراپای نیرنگ و رنگ و نگار  
 نگهبان او پای کرده به کش  
 نشسته به پیشه درون شاه فش  
 بدو دادمت روزگاری دراز  
 همه پروریدت به بربر به ناز  
 ز پستان آن گاو طاووس رنگ  
 برافراختی چون دلاور پلنگ  
 سرانجام زان گاو و آن مرغزار  
 یکایک خبر شد سوی شهریار  
 زبیشه ببردم تو را ناگهان  
 گریزنده زایوان و از خان و مان  
 پیامد بکشت آن گرانمایه را  
 چنان بی زبان مهربان دایه را<sup>۵۲</sup>

پیداست که برومندی و دلیری پلنگ‌وار جوان «جهان ناسپرده» از برکت وجود جانور آرمانی است که سه سال پستان به دهان کودک داد<sup>۵۳</sup> و به همین سبب نیز کشته شد. اما پیوند فریدون و «برمایه» از این فراتر می گذرد. در اسطوره

۵۲ همان، ص ۶۰.

۵۳ همان، ص ۵۸.

دودمان فریدون با گاو مناسبتی داشت، اما در حماسه گویی هر دو از يك نژادند، زیرا یکی از برادران فریدون که در نبرد با ضحاک همه جا همراه و همدست اوست «برمایه» نامیده می شود. برادر و «گاو» هر دو يك نام دارند. از این گذشته فریدون به کین خواهی پدر و گاو به جنگ ضحاک می رود. خوابگزار پیش بین در سبب دشمنی فریدون، به ضحاک می گوید:

برآید به دست تو هوش پدرش  
از آن درد گردد پر از کینه سرش  
یکی گاو برمایه خواهد بدن  
جهانجوی را دایه خواهد بدن  
تبه گردد آن هم به دست تو بر  
بدین کین کشد گرزۀ گاو سر

فریدون خود نیز در پاسخ دختران جمشید نژادش را چنین می گوید:

منم پور آن نیکبخت آبتین  
که ضحاک بگرفت ز ایران زمین  
بکشتش به زاری و من کینه جوی  
نهادم سوی تخت ضحاک روی  
همان گاو برمایه کم دایه بود  
ز پیکر تنش همچو پیرایه بود  
ز خون چنان بی زبان چارپای  
چه آمد بر آن مرد ناپاک رای  
کمر بسته ام لاجرم جنگجوی  
از ایران به کین اندر آورده روی<sup>۵۴</sup>

## فریدون و گرزۀ گاوسار

جان گاو هم ارزش زندگی پدر است و فریدون به خونخواهی آنان به جنگ ازدها می رود. در این جنگ سلاح پهلوان - «گرزۀ گاو سر» - هم از «گاو» گرفته می شود. پیش از جنگ، فریدون نگاری نگارید بر خاک پیش  
همیدون به سان سر گاومیش<sup>۵۵</sup>

و آهنگران گری به همین شکل، «گاوسار» و «گاوپیکر» می سازند. در اسطوره، اهریمن قاتل گاو است و در حماسه، وجودی اهریمنی. در اسطوره نطفه گاو در ماه - دور از دسترس دشمن - و روانش در جهان - برای یاری به آفریدگان - باقی می ماند،<sup>۵۶</sup> در حماسه نیز «گاو» پس از مرگ - در نبرد با ازدها - حضور دارد و فریدون با سلاحی که نه فقط صورت، بلکه سیرت خود را نیز از او گرفته، بر ضحاک پیروز می شود. زیرا گرز فریدون سلاحی معمولی، چون دیگر افزارهای جنگ نیست، از جایی دیگر است و نشانی ویژه از آن خود دارد. این گرز «چون لختی کوه در میان گروه می تابد و بکردار خورشید می افروزد»<sup>۵۷</sup> همان طور که فریدون از فروغ ماه برخوردار شد، «گاو» نیز از این روشنی مینوی بی نصیبی نمانده، به ویژه که «گرزۀ گاوسار» سلاحی مقدس است در نبرد با دیوی اهریمنی.<sup>۵۸</sup>

«گاو» پرورنده فریدون که همانم برادر او و جانش دست کم هم ارزش و برابر با زندگی پدر پهلوان است، حتی پس از مرگ، یار

۵۵ همان، ص ۶۶.

۵۶ پورداود، یشت ها، ج ۱، ص ۳۱۷.

۵۷ شاهنامه، ص ۶۶، ۷۲.

۵۸ برای تفسیری دید - سر از «گرزۀ گاوسار» می توان به ویدنگرن، همان (ص ۶۹)

و مراجعی که داده نگاه کرد.

و هم‌رزم فریدون می‌ماند. پرورده و پرورنده، خویشان معنوی یکدیگرند. هر دو برای کار کیهانی یکسانی به جهان آمده‌اند، برای نابودی ضحاک!

### ضحاک ماردوش

آژی‌دهاک اساطیر، در حماسه بدل به ضحاک ماردوش تازی شد. ضحاک پادشاهی است «اژدها، اژدهاپیکر، جادوپرست، دیو و دد و اهریمن» که «همی خون دام و دد و مرد و زن»<sup>۵۹</sup> را می‌ریزد. او از نوجوانی فریفته ابلیس، پدرکش و دشمن مردم و جانداران بود. باوجود تحول داستان او در سده‌های دراز، هنوز در شاهنامه دیو‌گونه و جادو صفت است، مثلاً کاوه او را «شاه» یا «اژدهاپیکر» می‌نامد و به مردم می‌گوید:

بپوید کاین مهتر آهرمن است

جهان آفرین را به دل دشمن است<sup>۶۰</sup>

ولی با این همه اژدها و دیو خشکی «سه‌سر» اسطوره در حماسه تبدیل به شخصیتی «تاریخی» و پادشاهی بیدادگر می‌شود و ویژگی دوران او در بی‌آبی و خشکسالی، در تشنگی و سوختگی مردم و طبیعت نیست، در بیداد است:

چو ضحاک شد بر جهان شهریار

بر او سالیان انجمن شد هزار

سراسر زمانه بدو گشت باز

برآمد بر این روزگار دراز

نهان گشت کردار فرزنانگان

پراکنده شد کام دیوانگان

۵۹ شاهنامه، ج ۱، ص ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۷۴.

۶۰ همان، ص ۶۴.

هنر خوار شد جادوی ارجمند  
 نهان راستی، آشکارا گزند  
 شده بر بدی دست دیوان دراز  
 به نیکی نرفتی سخن جز به راز<sup>۱</sup>  
 بیداد ضحاک آیین جهان را دگرگون و همه ارزش ها را بازگونه  
 کرد. گویاترین نمونه بیداد او در این است که هر روز باید دو تن را  
 بکشند تا يك تن او زنده بماند. زندگی او در مرگ دیگران است.

### کاوه دادخواه

قیام کاوه نیز به ضدپادشاهی است که «جز از کشتن و غارت  
 و سوختن» نمی داند، به ضدبیداد اوست نه چیز دیگر:

خروشید و زد دست بر سر ز شاه

که شاهها منم کاوه دادخواه

بده داد من کآمدستم دوان

همی نالم از تو به رنج روان

اگر داد دادن بود کار تو

بیفزاید ای شاه مقدار تو

ز تو بر من آمد ستم بیشتر

زند هر زمان بر دلم بیشتر

ستم گر نداری تو بر من روا

به فرزند من دست بردن چرا...!

ستم را میان و کرانه بود

همیدون ستم را بهانه بود...!

تو شاهی و گر ازدها پیکری

بباید بدین داستان داوری



که گر هفت کشور به شاهی تورا است  
چرا رنج و سختی همه بهر ماست...  
چو کاوه برون شد ز درگاه شاه  
بر او انجمن گشت بازار گاه  
همی بر خروشید و فریاد خواند  
جهان را سراسر سوی داد خواند...<sup>۶۲</sup>

با این زبان، اندیشه به روشنی آفتاب است: کار پادشاه «داد» و کار پادشاهی چون ضحاک «بیداد» است. پادشاهی ضحاک نهایت بیداد و شخص او تجسم بیداد است.

### خویشکاری تازه فریدون

بیداد ضحاک خویشکاری فریدون را تغییر می دهد. فریدون کشنده «آزی دهاک» است. اکنون که ازدها پادشاهی بیدادگر شده، پهلوان نیز به پادشاهی دادگر تغییر می یابد. ضحاک کمال «بیداد» و فریدون کمال «داد» است. او برای پایان دادن به بیداد ضحاک به جهان می آید و سرنوشت او از پیش مقدر است.

در شاهنامه خویشکاری فریدون دارای سرشتی مینوی است. او مانند سیاوش و کیخسرو رستگاری بخشی است که از پیش برای نجات جهان و جهانیان از بیداد ضحاک در نظر گرفته شده بود. ضحاک شبی خوابی می بیند که حکایت از عاقبت شوم و بند و زندان او می کند. تعبیر آن را می خواهد و سرانجام پس از ترس و تردید موبدی خوابگزار،

بدو گفت پردخته کن سر ز باد  
که جز مرگ را کس ز مادر نژاد...

۶۲ همان، ص ۶۲، ۶۳، ۶۴ و پانوشت ص ۶۲. تصحیح کنندگان شاهنامه (چاپ مسکو) با روش و تشخیصی که داشتند، گاه پاره‌هایی از متن را به حاشیه برده و یا حذف کرده‌اند، مانند «آزمودن فریدون پسران خود را».

کسی را بود زین سپس تخت تو  
 به خاک اندر آرد سر و بخت تو  
 کجا نام او آفریدون بود  
 زمین را سپهری همایون بود  
 هنوز آن سپهبد ز مادر نژاد  
 نیامد گه پرسش و سرد باد<sup>۶۳</sup>

مادر فریدون نیز این را می‌داند که در گریز از برابر ضحاک و سپردن  
 فرزند به نگهبان می‌گوید:

بدان کاین گرانمایه فرزند من  
 همی بود خواهد سر انجمن<sup>۶۴</sup>  
 فریدون نیز در جایی به دیگران می‌گوید:  
 که یزدان پاک از میان گروه  
 برانگیخت ما را ز البرز کوه  
 بدان تا جهان از بد اژدها  
 به فرمان گرز من آید رها<sup>۶۵</sup>

خویشکاری فریدون - بر اثر دین و فرهنگ دوران دراز  
 ساسانی - سرشتی مینوی و مقدس می‌گیرد و پهلوان اژدهاکش افسانه  
 و اسطوره به صورت فرستاده عالم بالا درمی‌آید. او پادشاهی آرمانی  
 (ایده‌آل) است و پادشاه آرمانی مظهر هر سه گروه اجتماعی،  
 دینیاران، رزمیان، کشاورزان و دامداران است و خویشکاری هر سه  
 در او تبلور می‌یابد.

۶۳ همان، ص ۵۶.

۶۴ همان، ص ۵۹.

۶۵ همان، ص ۷۶.

## جمشید، پادشاهی آرمانی

پیش از فریدون، جمشید چنین پادشاهی بود. در شاهنامه او «بنیانگذار» و آورنده تمدن است و سه گروه کهن اجتماعی را به اضافه پیشه‌وران (که در دوره ساسانی افزوده می‌شود) بنیان می‌نهد، یعنی کاتوزیان (دینیاران)، نیساریان (رزمیان)، بسودی (کشاورزان) و اهنو خوشی (پیشه‌وران).<sup>۶۶</sup> او ساختن سلاح‌های گوناگون، کاربرد آهن، بوهای خوش، جامه، پزشکی و خانه را به دیگران می‌آموزد و جشن نوروز از او به یادگار مانده.

پادشاه آرمانی دارای فره ایزدی است و به همین سبب «نظر کرده» ایزدان و از پشتیبانی مینوی برخوردار است و در «عصر طلایی» فرمانروایی او انسان و جهان کامروایند. در پادشاهی جمشید، مردم «ندیدند مرگ اندر آن روزگار»، از رنج و بدی خبر ندارند، دیوها رام و به فرمان شده‌اند و جهان پر از شادی و رامش است، ولی جمشید پس از سال‌ها کامرانی سرانجام «به گیتی جز از خویشتن را ندید»، «با کردگار منی کرد» و به سبب غرور فر از او گسست. همان‌طور که جمشید بنیانگذار طبقات اجتماعی است، از فره او برمی‌آید که مظهر آنها هم هست:

منم گفت با فره ایزدی

همم شهریاری و هم موبدی<sup>۶۷</sup>

جمشید نه فقط دارنده فره شهریاری و موبدی (= رزمیان و دینیاران)، بلکه دربرگیرنده خویشکاری هر سه گروه

۶۶ همان، ص ۴۰ و بعد.

درباره نام درست این گروه‌ها در دوره ساسانی و در اوستا نگاه کنید به:

E. Benveniste, «Les classes sociales dans la tradition avestique», *Journal asiatique*, Paris, 1932, P. 131.

۶۷ همان، ص ۳۹.

اساسی جامعه‌های هند و اروپایی است. وقتی فرّ از او می‌گسلد (در اوستا به سبب دروغ)<sup>۶۸</sup> در سه نوبت به ترتیب به مهر، فریدون و گرشاسپ (مظاهر گروه اول، سوم و دوم) می‌پیوندد. جمشید دارای فری «سه گانه»، فر همه گروه‌ها و خویشکاری‌ها بود.

### فریدون، پادشاه آرمانی

پس از جمشید، فریدون پادشاه آرمانی، پی‌آیند و جانشین اوست. فر جمشید به او می‌پیوندد، کشنده جمشید را او می‌کشد. و «جهان را پر از عدل و داد می‌کند». پادشاهی او رستاخیزی است به ضد ویرانی و بیداد دوران ضحاک. جهان‌بینی معادی (Eschatological) و آخرت‌نگر ایرانی یکی از نمونه‌های «اسطوره-افسانه‌ای» خود را در فریدون می‌یابد، همان‌طور که نمونه‌های دینی آن در پسران زرتشت و آمدن هر یک پس از هزار سال و آخرین آنها سوشیانس و «تن‌پسین» و رستاخیز جهان جلوه‌گر می‌شود.

در حماسه ما کیخسرو رستاخیز کننده و نجات‌بخشی به کمال (par excellence) است. او نیز مانند فریدون ازدهایی دیگر، دیو خشکی (افراسیاب) را که مظهر بیداد است می‌کشد و دوران ستم هزارساله‌ای را به پایان می‌رساند<sup>۶۹</sup>.

باری فریدون به عنوان پادشاهی آرمانی دارنده و گردآورنده خویشکاری هر سه طبقه است. پادشاهی او «برآیند» هماهنگ و سازماندهی خویشکاری است در «بخت و کار» مردی که تجسم آنهاست. حتی در جمشید نیز چنین «برآیندی» به کمال نمی‌رسد.

۶۸ در اینجا گفت‌وگو درباره جمشید اوستا مورد نظر نیست. فقط یادآور می‌شویم که برای دوران پادشاهی و گسستن فرّ از او می‌توان نگاه کرد به: پورداد، همان، زامیاد یشت، بندهای ۳۰ تا ۳۸.

«در سنت اساطیر هند و ایرانی پادشاهان بر دو گروه‌اند: آرام‌جویان و ستیزه‌جویان. در ایران نیز، چون هند، «پادشاهان خورشیدی» - مانند یم (yama) - آرام‌جویند، درحالی که پادشاهان «قمری» ستیزه‌جویند.»<sup>۷۰</sup>

سیاوش نمونه «پادشاه خورشیدی» است که مرگ او - مانند

۷۰. ویدنگرن، همان، ص ۷۳.

در این زمینه همچنین نگاه کنید به:

G. Dumézil, *Mitra-varuna*, 2 édition, PP. 103 et 108.

در افسانه‌های ما نمونه دیگر پادشاه خورشیدی در نام، زادن و مردن، خورشید شاه پسر مرزبان شاه است در سمک عیار:

«وقتی از اوقات که آفتاب بر آمد اثر زادن به‌گلنار پدیدار آمد. این خبر به‌مرزبان‌شاه بردند. بفرمود تا منجمان و حکما حاضر آوردند. و در حجره زنان بفرمود تا طشت زرین بنهادند از بهر نشان و خیزران سیمین در دست ناظران، تا چون فرزند پدیدار شود، قضیب بر طشت زنند تا آواز به‌گوش حکیمان رسد و طالع فرزند شاه به‌دست آوردند. و بدان ترتیب و زینت گلنار بار نهاد. پسری از وی در وجود آمد چون صد هزار نگارستان. [منجمان] طالع بگرفتند. پس در حال دایه بیامد و او را در قماط پیچید و به‌خدمت شاه [آورد] و آن ساعت که فرزند ماه روی در کنار شاه خوابانید آفتاب به‌رخسار مرزبان [شاه‌تا] بید. برنگرید. آفتاب را دید، فرزند خویش را خورشید شاه نام نهاد. و بوسه مهر بر جمال وی داد.» (فرامرزبن خداداد بن عبدالله الکاتب الارجانی، سمک عیار، به تصحیح پرویز ناتل خانلری، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۵).

و اما در پایان کار، خورشیدشاه که پس از نبرد، تشنه و گرسنه و تبار در زیر درختی خفته بود، به‌دست یکی از سرداران قابوس شاه گرفتار می‌شود و او را دست بسته می‌برند تا بکشند.

«خورشیدشاه... دم در کشیده بود می‌شنید و هیچ نمی‌گفت؛ تا سیاف بیامد و طشت زرین بیاوردند. چون حال چنان دید بگریست. سر برآورد و گفت ای شاه، این همه چیست؟ از کشتن

غروب هر روزه آفتاب - بی جنگ و ستیز به انجام می رسد. به همان بی گناهی، پاکی و بلندی. و نیز چون آفتاب یکروزه است، روشن و جوانمرگ.

←  
من چه آید؟ من پیر گشتم. بر پیران شفقت نمای تا به درجه پیری برسی. و اگر بخواهی کشتن تو دانی. روا باشد. دائم که مکافات زود بیایی. اکنون مرا مکش. بند بر بنه و می دار. چندانکه دیدار فرخ روز باز بینم که اکنون مدت هشت ماهست تا او را ندیده ام. غم جان ندارم. فراق وی بر من از این کشتن سخت تر است» و سپس «... چون دید که چاره ای نیست و او را بخواهند کشتن بگریست و زاری کرد و بر فراق فرخ روز می گریست؛ چنانکه همه کس می شنیدند. خاص و عام [را] از آن زاری کردن بر گفتار وی گریه افتاد. می گفت ای فرخ روز، به چه باز مانده ای؟ بیای و پدر خود را بنگر که چگونه می کشند. ترا خود شفقت نیست که پدر ترا چون گوسفندان سرخواهند بریدن؟ ... ای دریغا که مرا زمان نمی دهند که بر خود و روزگار خود بگریم. چون مرا به گریستن نمی گذارند شما بر من بگریید که من شما را نیک بودم و مهربان و مرا سزاوار یاری و فرزندی بودید.

این سخن در دهان داشت که سیاف درآمد و سر خورشیدشاه بگرفت، چنانکه گوسفندان، در طشت زرین برند. دریغا تناهی بدان عزیزی، و پادشاهی بدان کامرانی و خسروی بدان کامکاری و چنان دولت، که بدان خواری بکشتند تا بدانی که این جهان ناپای دار با کسی هرگز وفا نکرد و نکند.» (همان، ج ۵، ص ۱۷۴ به بعد)

بس از مرگ خورشیدشاه، باد و طوفانی برآمد که چند هزار آدمی و چهارپا را برکند و کشت و خانه ها و خیمه ها ویران کرد. در این مرگ «... کودک شیرخوار در گهواره از بهر خورشیدشاه می گریست و بر مرگ وی زاری می کرد؛ نیکو پادشاهی بود. از بسیاری خروش و زاری کردن مردم شهر مرغان در هوا به زاری آمدند. فریشتگان در فلک بگریستند بر مرگ چنان شاهی دریغ خوردند.» (همان، ص ۱۷۸)

جمشید نیز چون «پادشاه خورشیدی» است، سرشت ستیزنده و رزم آور ندارد. او گرچه با دیوان مبارزه می کند<sup>۷۱</sup>، ولی از برابر ضحاک می گریزد. به جز فریدون، اهورا مزداي آیین مزدیسنی نیز سرچشمه همه توانایی ها و از جمله خویشکاری های سه گانه است که از راه امشاسپندان هستی می پذیرند.<sup>۷۲</sup>

### داد و بیداد پادشاه

پادشاهی فریدون به عنوان «برآیند» خویشکاری ها، فقط مجموعه عددی آنها نیست، بلکه درعین حال حقیقت تازه یا کیفیتی است به نام «داد» که هم دربردارنده سه خویشکاری و هم فراتر از جمع کمی آنهاست. داد خویشکاری پادشاه آرمانی است. چنین پادشاهی دادگر است و خویشکاری سه طبقه (در دوره ساسانی چهار طبقه)، یعنی همه افراد اجتماع، در «داد» او با یکدیگر هماهنگ و سازگار می شوند. و داد تنها به معنای عدل و انصاف نیست، بلکه «نظام و سامان چیزها، قانون کل حرکت گیتی، آیین هماهنگی مینو و گیتی...» است. دادگری زیستن بنا بر این قانون کلی و به کار بستن آن<sup>۷۳</sup> و «بیداد» پریشانی و آشفتگی آن است، به همین سبب بهتر از پادشاه دادگر و بدتر از پادشاه بیدادگر کسی نیست.

در اوستا «رشن» ایزد داد و راستی است. و دادخواهان او را از همه جا، از دل زمین، بالای کوهها و ته دریاها، از ماه و خورشید

۷۱ پورداود، همان، فروردین یشت، بند ۱۲۰.

۷۲ در باره امشاسپندان و خویشکاری سه گانه نگاه کنید به:

G. Dumézil, *Naissance d'Archanges*, Paris, 1945;

*Mitra - varuna*, 2. ed. Paris, 1948.

۷۳ ش. مسکوب، سوگ سیاوش، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۷، چاپ پنجم،

و ستارگان، از «جو جاودان فروغ بی پایان و از بهشت پاکان فرامی خوانند»،<sup>۷۴</sup> او همه جا هست و همه جای کیهان نیازمند اوست. به این سبب «داد» مفهومی فقط اجتماعی یا حتی انسانی نیست، مفهومی کیهانی است، بود و نبودش مایه سامان و بی سامانی جهان (و از جمله اجتماع) است.

در دوران ساسانی به سبب «فره» و «داد» که یکی موهبتی ایزدی و دیگری وظیفه‌ای کیهانی و مقدس است، شاه در پایگاهی میان خدا و انسان، زمین و آسمان جای می‌گیرد، «ایزدی در میان مردان و مردی در میان ایزدان». بیداد پادشاه مایه گسیختن فره و تباهی پادشاهی است و پادشاهان بیدادگری چون افراسیاب از فره بی نصیب و پادشاهی شان اهریمنی است.<sup>۷۵</sup>

#### داد در شاهنامه

در شاهنامه داد و دین، داد و نیکی، داد و خرد یا داد و دهش فراوان با هم می‌آیند و همیشه داد مایه ایمنی، آزادی از هراس، و آبادانی است، مفهوم‌هایی که همگی به صورتی دگرگون شده، پنهان و در بن با خویشکاری اول و سوم پیوند دارند.<sup>۷۶</sup> و اما

۷۴ پورداود، همان، رشن یشت.

۷۵ بازمانده همین دریافت از داد و بیداد پادشاه به دوران اسلامی تاریخ ما نیز راه می‌یابد که در زیر برای یادآوری نمونه‌ای از آن نقل می‌شود:

«فرق میان پادشاهان مؤید موفق و میان خارجی متغلب آن است که پادشاهان را چون دادگر و نیکو کردار و نیکو سیرت و نیکو آثار باشند طاعت باید داشت و گماشته به حق باید دانست، و متغلبان را که ستمکار و بد کردار باشند خارجی باید گفت و با ایشان جهاد باید کرد. و این میزانی است که نیکو کردار و بد کردار را بدان بسنجند و پیدا شوند، و به ضرورت بتوان دانست که از آن دو تن کدام کس را طاعت باید داشت.» تاریخ بیهقی، تصحیح دکتر علی اکبر فیاض، کتابفروشی ایرانمهر، تهران، ۱۳۵۰، ص ۱۰۴.

۷۶ خرد باز شناختن نیک و بد، و داد نگهداری هر يك از آنهاست به جای خود.



خویشکاری دوم در حماسه به بیرون از اجتماع منتقل شده به شکل جنگ دادگرانه با خودی یا بیگانه درمی آید، مثل جنگ با ضحاک، سلم و تور یا افراسیاب.

در اینجا باید به تفاوتی اساسی توجه داشت که در دوران اساطیری، خویشکاری ایزدان یا پهلوانان فارغ از اخلاق و دین، نگرش و برداشتی ناخودآگاه از زندگی اجتماعی و جهان بود. اما «داد» مفهومی دینی و زرتشتی است و داد ورزیدن، از دیدگاهی دیگر، عمل کردن به دین است. بنابراین خویشکاری شاه آرمانی، هماهنگی و پیروی اوست از آرمانی دینی و در نتیجه خویشکاری او در قیاس با پیشینیان، گذشته از اینکه پوشیده و دگرگونه می شود، بعد تازه‌ای نیز می یابد و در ساحتی دیگر است. «داد» به ویژه در شاهنامه از بارزترین صفت‌های خداست و شاه دادگر، از نمونه‌های ازلی او و بیدادگر از سرمشق اهریمن یا ابلیس پیروی می کند و اثر کار هر دو از اجتماع درمی گذرد و به سراسر کیهان می کشد، به طوری که خشکسالی و قحطی تنها یکی از آثار فرمانروایانی چون ضحاک و افراسیاب می شود:

ز بیدادی شهریار جهان  
همه نیکوی باشد اندر نهان  
نژاید به هنگام در دشت گور  
شود بچه باز را دیده کور  
نبرد ز پستان نخچیر شیر  
شود آب در چشمه خویش قیر  
شود در جهان چشمه آب خشک  
نگیرد به نافه درون بوی مشک

←  
«داد» در شاهنامه، مفهوم پر دامنه‌ای دارد. در اینجا به مناسبت موضوع ما فقط به يك جنبه آن توجه کرده ایم.

ز کژی گریزان شود راستی  
 پدید آید از هر سوی کاستی<sup>۷۷</sup>

در دوران ساسانی که حماسه ملی ایران - از عوامل گوناگون و ناهمزمان - در آب و هوای آیین زرتشتی پرورش یافت و به بار آمد، بسیاری از ایزدان، پهلوانان و پادشاهان پیش از زرتشت، چون فریدون و کیخسرو و دیگران، رنگ و بوی این آیین را به خود گرفتند، خویشکاری (= دادگری) آنان به صورت فریضه‌ای دینی درآمد و بیدادشان چون کاری دیوگونه و اهریمنی شد.

اکنون به دوران آرمانی فریدون «خویشکار» بازگردیم. بزرگان به او می‌گویند:

تو را باد پیروزی از آسمان  
 مبادا به جز داد و نیکی گمان...  
 ز یزدان همی خواستند آفرین  
 بر آن تاج و تخت و کلاه و نگین...  
 که جاوید بادا چنین شهریار  
 برومند بادا چنین روزگار  
 وز آن پس فریدون به گرد جهان  
 بگردید و دید آشکار و نهان  
 هر آن چیز کز راه بیداد دید  
 هر آن بوم و هر کان نه آباد دید  
 به نیکی بیست از همه دست بد  
 چنان کز ره هوشیاران سزد  
 بیاراست گیتی به سان بهشت  
 به جای گیا سرو گلبن بکشت<sup>۷۸</sup>

۷۷ شاهنامه، ج ۳، ص ۵۲.

۷۸ همان، ج ۱، ص ۸۱.

فریدون ضحاک را در بند و جهان را از بیداد او آزاد می کند و «گیتی به آراستگی بهشت می شود». اما خویشکاری فریدون پایان نمی یابد، زیرا در دوران او بیداد بزرگ دیگری روی می دهد. فرزندان او، سلم و تور، برادرشان ایرج را بی گناهی می کشند، و خون بی گناه را جهان برنمی تابد، مگر آنکه «دوبی شرم ناپاک، دو بیداد بدمهر و ناپاک»،<sup>۷۹</sup> به سزا رسند.

سرگذشت غمنساک ایرج و حسد و آز پرادران موضوع گفت و گو نیست. ولی این داستان نیز مانند افسانه فریدون تنها از يك نظر مورد بررسی ماست که در اینجا به آن می پردازیم و سپس به پایان کار فریدون بازمی گردیم.

### داستان سه برادران

از جمله افسانه‌هایی که خویشکاری سه گانه اساطیر هند و اروپاییان را در آن می توان دید، تقسیم کشور است به سه بخش بین سه فرزند، و برتری و بزرگی برادر کوچک تر و دشمنی و حسد برادران دیگر یا پیدایش سه دودمان و سه قوم از سه برادر و توانایی و پیروزی بازماندگان برادر کوچک تر. این افسانه به صورتی که در میان «سکا»ها وجود داشت از راه هرودوت بازمانده و به ما رسیده است. روایت هندی آن در ریگ ودا و روایت رومی در داستان برادران «هوراس» و «کورياس» (Horaces – Curiaces) باقی مانده است. در اینجا همین یادآوری کافی است و خواستاران می توانند به جست و جویهای باریک و ژرف اسطوره‌شناسان رجوع کنند.<sup>۸۰</sup>

۷۹ همان، ص ۱۱۴.

۸۰ در باره افسانه سکایی می توان مقاله زیر را دید:

و اما در ایران، داستان ایرج و برادرانش مشهورتر از آن است که به یاد نیاید. منابع پهلوی، دینکرت، و بندهشن به اختصار و ایاتکار جاماسپیک به تفصیل این داستان را آورده‌اند<sup>۸۱</sup> و در آنها نشانه‌های خویشکاری سه‌گانه را می‌توان دید. ماریان موله، دانشمند فرانسوی، داستان را در روایات پهلوی و شاهنامه بررسی کرده است<sup>۸۲</sup> و ما در اینجا بررسی او را در شاهنامه، پیش‌تر می‌بریم و گستردگی بیش‌تری می‌دهیم.

### فریدون و آزمودن پسران

پسران فریدون پس از آنکه دختران «سرو» پادشاه یمن را به همسری برمی‌گزینند، به سوی پدر بازمی‌گردند. فریدون برای آزمودن آنها، به شکل ازدهایی در می‌آید - که باز به صورتی دیگر

←

E. Benveniste, «Traditions indo - iraniennes sur les classes sociales» *Journal asiatique*, tome 130.

همچنین دومزیل در آثار مختلفش این افسانه را بررسی کرده و مخصوصاً در کتاب مستقل زیر:

G. Dumézil, *Roman de Scythie et d'alentour*, Payot, Paris, 1978.

و نیز به:

G. Dumézil, *Mythe et épopée*, Gallimard, Paris, 1968, 4e. ed., Vol. 1, pp. 446...

در باره افسانه هوراس و کوریاس می‌توان نگاه کرد به:

G. Dumézil, *Heur et Malheur*, ... pp. 16...

و 81 *Dénkart*, 7, I, 26, Anklesaria, *ibid*, p. 211.

Messina, *Il libro apocclittico persiano, ayatkar i Zamaspiik*, 44...

به نقل از مقاله:

M. Molé, «Le Partage du monde dans la tradition iranienne», *Journal asiatique*, 1952.

82. M. Molé, *ibid*.

نشانی از مناسبت اوست با اژدها و اژدها کشی - و بر سر راهشان ظاهر می شود:

زدلشان همی خواست کا آگه شود  
 ز بدها گمانیش کومه شود  
 بیامد به سان یکی اژدها  
 کز او شیر گفنی نیابد رها  
 خروشان و جوشان به خشم اندرون  
 همی از دهانش آتش آمد برون<sup>۸۳</sup>

«اژدها» نخست به سوی پسر بزرگ تر می آید و او با خود می گوید جنگیدن با اژدها کار مرد با خرد نیست، روی برمی تابد و می گریزد، پدر به پسر میانی روی می آورد و او بی درنگ کمان را به زه می کند و می گشاید، مرد رزم است. و اما پسر کوچک تر هم مرد خردست و هم مرد رزم. نه مانند اولی بی تأمل می گریزد و نه مانند دومی نیندیشیده می جنگد، بلکه در رویارویی با «اژدها»،

بدو گفت کز پیش ما باز شو  
 نهنگی تو در راه شیران مرو  
 گرت نام شاه آفریدون به گوش  
 رسیده ست هرگز بدین سان مکوش  
 که فرزند اویم هر سه پسر  
 همه گرزداران پرخاشخو  
 گر از راه بیراه یک سو شوی  
 وگر نه نهمت افسر بد روی<sup>۸۴</sup>

۸۳ و ۸۴ شاهنامه، تصحیح و ترجمه ژول مول (Jules Mohl)، ج ۱، «آزمودن فریدون پسران خود را». همه بیت های این بخش از همان جاست.  
 شاهنامه چاپ مسکو، این بخش با معنی و اساسی را ندارد. تصحیح کنندگان آن را الحاقی پنداشته و در آخر مجلد اول، بخش ملحقات، جا داده اند!

## نامگذاری پسران

سپس ازدها ناپدید می‌شود و فریدون به‌سوی پسران  
بازمی‌آید و خشنود از آزمودن و دریافتن چگونگی سرشت آنان،  
«ازدها» را به آنها بازمی‌شناساند و می‌گوید که او

پدر بود که جست از شما مردمی

چو بشناخت برخاست با خرمی

کنون نامتان ساختستیم نغز

چنان چون سزاید خداوند مفرز<sup>۸۵</sup>

و به پسران می‌گوید:

تویی مهتر و سلم نام تو باد

به گیتی پراکنده کام تو باد

که جستی سلامت ز چنگ نهنگ

به گاه گریزش نکردی درنگ...

میانه کز آغاز تیزی نمود

ز آتش مر او را دلیری فزود

ورا تور خوانیم شیر دلیر

کجا ژنده پیلش نیارد به زیر...

دگر کهتر آن مرد با هنگ و جنگ

که هم با شتاب است و هم با درنگ

ز خاک و ز آتش میانه گزید

چنان کز ره هوشیاران سزید

دلیر و جوان و هشیوار بود

به گیتی جز او را نباید ستود

کنون ایرج اندر خور نام اوی

در مهتری باد فرجام اوی<sup>۸۶</sup>

فریدون پس از نامگذاری فرزندان، همسران آنها را نیز به ترتیب به نام‌های «آرزو»، «ماه» و «سهی» می‌خواند و بعد از دیدن طالع پسران، کشورش را در سه بخش به آنها می‌دهد.

در ایاتکارجاماسپیک آمده است که فریدون پسران را پیش خواند و گفت می‌خواهم جهان را به شما بخشم هر يك بگویند چه چیز را بیش تر می‌خواهید تا به شما بدهم. سلم دارایی فراوان، تور دلیری و ایرج که دارای فرّ کیانی بود داد و دین خواست. فریدون سرزمین روم را تا لب دریا به سلم، ترکستان و بیابان را تا لب دریا به تور و ایرانشهر و هند را تا لب دریا به ایرج داد.<sup>۸۷</sup>

از این سه شاهزاده یکی خواستار دارایی، یکی دلیری و دیگری داد و دین است، یعنی به ترتیب ویژگی‌های گروه سوم، دوم و اول. در شاهنامه نیز همین خصوصیت و خویشکاری سه‌گانه برادران را می‌توان یافت. سلم خواستار زندگی است و در گریز از مرگ و گزیدن سلامت درنگ نمی‌کند. تور از آغاز تیزی و دلیری به افزون می‌کند، دل شیر دارد و بر پیل زیان پیروز است و اما ایرج هم مرد جنگ (شتاب) است و هم خرد (درنگ)، تندی و آهستگی را با هم دارد. هماهنگی و سازگاری آتش و خاک (نمادهای گروه دوم و سوم) در اوست و با وجود جوانی و بی‌باکی هوشمند است.

در ماجرای کشتن ایرج نیز رفتار سلم و تور با خویشکاری آنان بی‌مناسبت نیست. سلم گرفتار از (ثروت و دارایی از ویژگی‌های گروه سوم) و خواستار افزونی است. نخست او «دلش گشت غرقه به آز اندرون»<sup>۸۸</sup> که پدر «تخت زر» را به پسر کوچک‌تر داد نه او که پسر بزرگ‌تر و پیش از همه سزاوار تخت و تاج و کلاه است<sup>۸۹</sup>، ولی در جنگ پیشدستی نکرد، بلکه در برادر آتش

۸۷ نگاه کنید به: M. Molé, ibid.

۸۸ شاهنامه، ص ۹۱.

۸۹ همان، ص ۹۱ و ۹۲ دیده شود.

طبع جنگی دمید و «سر تور بی مغز پر باد کرد» تا او «برآشفت بر سان شیر دلیر»<sup>۹۰</sup> و چون افسون سلم در او گرفت، دیگر صبر نداشت و می گفت «نشاید درنگ اندر این کار هیچ»<sup>۹۱</sup>، در کشتن ایرج بی تاب بود. در برابر سلم حریص و زیاده خواه، ویژگی های سرشت تور، کین توزی، شتابزدگی و خشم رزمجویان است و سرانجام هم دست اوست که به خون ایرج آلوده می شود.

در توصیف و تشخیص پدر از پسران نیز همین ویژگی های سه گانه آنها آشکار می شود.

نکته جالب توجه اینکه در شاهنامه آزمون پسران با ازدها، آیین تشرّف آنها به پایگاه پهلوانی، مردی و شهریاری و رسیدن دختران به پایگاه همسری چنین شوهرانی نیز هست.<sup>۹۲</sup> پسران فریدون بزرگ و برومند شده اند، اما پدر هنوز نامی سزاوار، نامی که گویای سرشت، گوهر و کردارشان باشد نیافته است. پسران هنوز

۹۰ همان، ص ۹۲.

۹۱ همان، ص ۹۳.

در جای دیگر افراسیاب نیز تور را سرچشمه دشمنی ایران و توران می داند. در نخستین دیدار او و سیاوش

گرفتند مر یکدگر را بیر

بسی بوس دادند بر چشم و سر

از آن پس چنین گفت افراسیاب

که گردان جهان اندرآمد به خواب

از این بس نه آشوب خیزد نه جنگ

به آبشخور آیند میش و پلنگ

برآشفت گیتی ز تور دلیر

کنون روی گیتی شد از جنگ سیر

شاهنامه، ج ۳، ص ۸۲ - ۸۳.

۹۲ خود فریدون به مادرش که او را از جنگ با ضحاک می ترساند،

چنین داد پاسخ به مادر که شیر

نگردد مگر ز آزمایش دلیر



بی نام و بی نشان مانده‌اند و هنوز در نظر دیگران شناخته و به چیزی پذیرفته نشده‌اند. شاه به یکی از درباریان می‌گوید جهان را بگرد و سه دختر از نژاد بزرگان شایسته پسرانم بیاب،

سه خواهر ز یک مادر و یک پدر

پریچهره و پاک و خسرو گهر

به خوبی سزای سه فرزند من

چنان چون بشاید به پیوند من

به بالا و دیدار هر سه یکی

که این را ندانند از آن اندکی<sup>۹۲</sup>

سرانجام پس از جست‌وجوی بسیار فرستاده فریدون دختران «سرو»، پادشاه یمن، را با ویژگی‌های مطلوب می‌یابد و پیام شاه ایران را به او می‌رساند که:

ز کاراگهان آگهی یافتم

بدین آگهی تیز بشنافتم

کجا از پس پرده پوشیده‌روی

سه پاکیزه داری تو ای نامجوی

مر آن هر سه را نوز ناکرده نام

چو بشنیدم این دل شدم شادکام

که ما نیز نام سه فرخ نژاد

چو اندر خور آید نکردیم یاد

کنون این گرامی دو گونه گهر

بباید برآمیخت با یکدگر

سه پوشیده رخ را سه دیهیم جوی

سزا را سزاوار بی گفت‌وگوی<sup>۹۳</sup>

۹۲ شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱، ص ۸۲.

۹۳ همان، ص ۸۴.

نه پسران نامی دارند و نه دختران. تازه پس از آزمون به هر يك از پسران، هماهنگ با رفتارشان در برخورد با «اژدها» نامی می دهد. از این گذشته با نامگذاری عروسانش، پسران به منزله شوهر و مرد، پذیرفته می شوند و آن گاه پدر سرزمینش را میان آنها تقسیم می کند و سه قوم و سه کشور (ایران، توران و روم) ایجاد می شود: کشور اصلی و بزرگ تر به نام برادر کوچک تر، ایرج، ایران نامیده می شود و توران به نام برادر میانی. این سه گانگی خواست پسران در یادگار جاماسپیک و سه گانگی سرشت و رفتار آنها در شاهنامه بازتاب دگرگون شده ای است از خویشکاری سه گانه دینیاران، رزمیان و کشاورزان در اساطیر و جامعه کهن ایران.

فریدون هم مانند ایرج دو برادر بزرگ تر دارد. خود بخش نخستین نام او (Thraetaona) به معنی سومین است.<sup>۹۵</sup> در شاهنامه از همان آغاز که ضحاک برگشتن بخت و سرنگونی خود را به خواب می بیند، «سه جنگی» بر او ظاهر می شوند:

چو از روزگارش چهل سال ماند  
نگر تا به سر برش یزدان چه راند  
در ایوان شاهی شبی دیر یاز  
به خواب اندرون بود با ارنواز  
چنان دید کز کاخ شاهنشهان  
سه جنگی پدید آمدی ناگهان  
دو مهتر یکی کهتر اندر میان  
به بالای سرو و به فر کیان  
کمر بستن و رفتن شاهوار

95 G. Dumézil, *Heur et Malheur*, ...p. 21.

فریدون دو برادر داشت که خود از هر دو آنها پرهیز کارتر بود.  
(بندهشن، فصل ۳۱، از فقره ۷ به نقل از پورداد، یشت ها، ج ۱، ص ۱۹۴.)

به چنگ اندرون گرزۀ گاوسار  
 دمان پیش ضحاک رفتی به جنگ  
 نهادی به گردن برش پالهنگ  
 همی تاختی تا دماوند کوه  
 کشان و دوان از پس اندر گروه<sup>۱۶</sup>

در این «رؤیای صادق» نیز مانند دیگر افسانه‌های «سه برادران»، آن که به سال کوچک‌تر است، در توانایی‌های روحی و جسمی بزرگ‌تر است، به طوری که فقط او «به بالای سرو و به فر کیان است»، زیرا پس از این بیت هر چه می‌آید دیگر صفت فریدون است، گرزۀ «گاوسار» ویژه اوست نه دیگری و ضحاک را او می‌گیرد و در دماوند به بند می‌کشد. برادران از همان آغاز در سایه فریدون کم‌تر دیده می‌شوند. پس از آن چند بار هم به نام آنها «کیانوش» و «پرمایه» (یا برمایه) برمی‌خوریم، اما هر بار فقط چون همراهان و پیروان برادر کوچک‌تر. وقتی فریدون آهنگ جنگ با ضحاک می‌کند به آنها می‌گوید:

که گردون نگردهد به جز بر بهی  
 به ما بازگردد کلاه مهی  
 بیارید داننده آهنگران  
 یکی گرز فرمود باید گران  
 چو بگشاد لب هر دو بشتافتند  
 به بازار آهنگران تاختند<sup>۱۷</sup>

و در راه به سوی ضحاک، برادران بزرگ‌تر در کنار فریدون و «چو کهنتر برادر ورا نیک‌خواه» بودند. بزرگ‌تران به فرمان برادر کوچک‌اند. وقتی «کندرو»، کدخدای ضحاک می‌خواهد به او خبر بدهد که

۱۶ شاهنامه، ص ۵۳.

۱۷ همان، ص ۶۵.

تخت و بختش به دست فریدون افتاد چنین می گوید:

بدو گفت کای شاه گردنکشان  
 به برگشتن کارت آمد نشان  
 سه مرد سرافراز با لشکری  
 فراز آمدند از دگر کشوری  
 از آن سه یکی کهتر اندر میان  
 به بالای سرو و به چهر کیان  
 به سال است کهتر فزونیش بیش  
 از آن مهتران او نهد پای پیش<sup>۹۸</sup>

از پایگاه فریدون در اسطوره و حماسه آگاهیم، خویشکاری او چنان گسترده و فراگیرنده بود که سرشت، کار و سرنوشت هر سه گروه «اجتماعی - اسطوره‌ای» را در خود گردآورد و برای برادران به جز نام چیزی نماند که در نتیجه ما نیز «از آنان به جز نام نشنیده‌ایم».

اکنون به پایان کار فریدون، پادشاه دادگر بازگردیم. او ماند و روزگار درازی را از سر گذراند تا منوچهر نواده ایرج به دنیا آمد، آن گاه

چنان پروریدش که باد هوا  
 بر او برگذشتی نبودی روا...  
 هنرها که آید شهان را به کار  
 پیاموختش نامور شهریار  
 چو چشم و دل پادشا باز شد  
 سپه نیز با او هم آواز شد  
 نیا تخت زرین و گرز گران  
 بدو داد و پیروزه تاج سران<sup>۹۹</sup>

۹۸ همان، ص ۷۲.

۹۹ همان، ص ۱۰۹.

و خود از پادشاهی کناره کرد، اما کار خونخواهی فرزند را خود درعهده داشت. او به فرستاده «دو خونی» که به ظاهر جویای آشتی و خواستار دیدار منوچهر بودند پاسخ می دهد:

کنون چون ز ایرج برداختید

به کین منوچهر برساختید...

درختی که از کین ایرج برست

به خون برگ و بارش بخواهیم شست

از آن تاکنون کین او کس نخواست

که پشت زمانه ندیدیم راست

نه خوب آمدی با دو فرزند خویش

کجا جنگ را کردمی دست پیش

کنون زان درختی که دشمن بکند

برومند شاخی برآمد بلند

بیاید کنون چون هربر ژبان

به کین پدر تنگ بسته میان<sup>۱۱۴</sup>

او با همین درشتی و مهابت کار را به پیش می راند و زمانی که آن «دو بیدادِ بدمهر» به سزا رسیدند و داد ایرج داده شد،

پس آنکه سوی آسمان کرد روی

که ای دادگر داور راستگوی

تو گفتی که من دادگر داورم

به سختی ستمدیده را یاورم

هم داد دادی و هم دآوری

همم تاج دادی هم انگشتی

بفرمود پس تا منوچهر شاه

نشست از بر تخت زر با کلاه...

چو این کرده شد روز برگشت بخت  
 بیژمرد برگ کیانی درخت  
 کرانه گزید از بر تاج و گاه  
 نهاده بر خود سر هر سه شاه  
 پر از خون دل و پر ز گریه دوروی  
 چنین تا زمانه سرآمد بر اوی<sup>۱۱</sup>

خدا داور دادگر است و می گوید که من داور دادگرم . پادشاه  
 او نیز هم دادگر است و هم داور. چون دارای «تاج و انگشتری»  
 است، توانایی داوری دارد و می تواند سایه داد را بگسترده و بیخ  
 بیداد را برکند. اینک از برکت آن خدا و به دست این پادشاه آیین داد  
 بر جهان روا شد.

«چو این کرده شد» دیگر کار این «درخت کیانی» به فرجام  
 رسید، از کار و بار داوری کرانه گرفت و روزگارش تمام شد.

### فریدون در تاریخ حماسی

در شاهنامه سرنوشت «فریدون فرّخ» که از سوی به ضحاک  
 و از سوی دیگر به ماجرای پسران پیوند دارد، از داستان های دلپذیر،  
 شورانگیز و بسیار بامعنا و سزاوار بررسی های گوناگون است. ما در  
 اینجا فقط از يك زاویه آن را گذرا نگاهی کرده ایم. اما برای یادآوری  
 مسائلی که این داستان پیش می آورد، برای نمونه در زیر فقط به  
 یکی دو نکته اساسی اشاره ای می کنیم.  
 دوره فریدون دوره گذر از اسطوره به حماسه است. در  
 زندگی او اسطوره پایان می گیرد و حماسه آغاز می شود. جمشید با

ایجاد طبقات و آموختن پیشه‌ها و کشاورزی، زندگی اجتماعی را بنیان می‌نهد، اما هنوز سرزمین و تاریخ ایران به وجود نیامده است. فریدون با تقسیم پادشاهی و سرزمین میان فرزندان، سه کشور، سه قوم و تاریخ آنها را بنیان می‌نهد. ایران مانند توران و روم دارای «تاریخ» می‌شود. در پادشاهی منوچهر، نواده و جانشین او، برای نخستین بار دودمان رستم پدیدار می‌گردد. سام جهان پهلوان است، زال سر برمی‌کشد و رستم به دنیا می‌آید. از این زمان پهلوانان در کنار پادشاهان‌اند. کار آنها در جنگ و صلح آغاز می‌شود و آیین و آداب پهلوانی در کار است.

با دادن ایران و روم و توران به ایرج و سلم و تور، سرزمینی از آن ایرانیان، جدا از سرزمین رومیان و تورانیان ایجاد می‌شود. مفهوم کشور و قوم، ایران و «انیران» پیدا می‌شود، هر قومی به خود، زندگی و سرزمینش، جدا از دیگران آگاهی می‌یابد و «تاریخ» به دنیا می‌آید و با پیدایش «تاریخ»، زمان که پیش از آن - مانند مکان - سرشتی کیهانی داشت، دارای خصیصتی اجتماعی و یکسویه می‌گردد. پیش از این همه جاها «یک جا» و همه زمان‌ها «یک زمان» بود. پس از این تقسیم، دوران «ماقبل تاریخ» حماسه ایران تمام می‌شود و دوران تاریخی آن تولد می‌یابد.

در دوران دراز پارت‌ها و ساسانیان که عوامل و عناصر حماسه ملی ما گرد می‌آمد و سپس تکوین و تدوین می‌یافت، ایرانیان با دو قوم و دو دشمن نیرومند و خطرناک سروکار داشتند، نخست رومیان و سپس ترکان آسیای میانه. تاریخ حماسی ما نیز با بنیانگذاری همین اقوام به دست فریدون آغاز می‌شود. تورانیان که از تبار ترکان نبودند، بعدها با آنها یکی دانسته شدند و اصلشان از یادها رفت. هر سه قوم و هر سه کشور به فریدون می‌رسند. فریدون بنیانگذار کشورها، اقوام و تاریخ آنهاست.

بعدها، از نیمه دوره ساسانی ایرانیان به تدریج با دشمن

دیگری، با عرب‌ها، در نزدیکی پایتخت (تیسفون) آشنا و سرانجام مغلوب آنها شدند. در زمان گردآوری و سرودن شاهنامه بیش از سه قرن از پیروزی اعراب می‌گذشت و ایرانیان خواری شکستی بنیان‌کن را - آن‌چنان که در «نامه رستم فرخ‌زاد» آمده - فرو خورده بودند. در نتیجه در حماسه ملی ما فاتحان نیز جایی از آن خود یافتند و آژی‌دهاک، ازدها و دیو اسطوره به صورت ضحاک ماردوش «تازی» از دشت «سواران نیزه‌گذار» (صحرای عربستان) به «تاریخ» ما راه یافت، جمشید را کشت و پادشاه ایرانیان شد. اما در این «تاریخ» آرزوی شیرین جای حقیقت تلخ را گرفت و فریدون، پادشاه عرب و دیوان و جادوهایش را کشت و پادشاهی ایران را پی افکند.<sup>۱۰۲</sup> در شاهنامه دو رستگاری بخش دوران‌های هزار ساله دو پادشاه اهریمنی، بیدادگر و بیگانه را به آخر می‌رسانند: فریدون دوران ضحاک تازی و کیخسرو دوران افراسیاب تورانی (= ترک) را.

فریدون سرزمینش را در سه بخش به پسران می‌دهد، اما سلم و تور که از آز و خشم کور شده‌اند بر ایرج حسد می‌ورزند و او را بی‌گناهی می‌کشند. مرگ ایرج، رفتن به پیشواز مرگ، شهادت است: در پیام سلم به فریدون آمده بود که ایرج را از پادشاهی برکنار کن، وگرنه  
فراز آورم لشکر گرزدار

از ایران و ایرج بر آرم دمار<sup>۱۰۳</sup>

و فریدون که از آغاز فرجام را می‌دید به ایرج گفت که اگر سرت را می‌خواهی خودت را دریاب، والا با این برادران اگر دیر بچنبی

۱۰۲ تازی بودن ضحاک در شاهنامه از نظر قومی و سیاسی و در مقابله با ایرانیان با معنی است و خصلت نژادی ندارد، چنان که پدر ضحاک، «مرداس»، نیز چون او تازی اما گرانمایه و «به داد و دهش برترین پایه بود». شاهنامه، ص ۴۳.

۱۰۳ همان، ص ۹۴.



رفته‌ای. ولی ایرج پاسخ می‌دهد که اگر این همه برای پادشاهی است:

نباید مرا تخت و تاج و کلاه  
شوم پیش ایشان دوان بی سپاه<sup>۱۰۴</sup>  
و با وجود هشدار پدر که می‌گفت «برادر همی رزم جوید تو سور»،  
بی سپاه نزد آنها می‌رود و می‌گوید:  
من ایران نخواهم نه خاور نه چین  
به شاهی، نه گسترده روی زمین<sup>۱۰۵</sup>  
با شما سر جنگ ندارم، تاج و تخت را به شما وامی‌گذارم و «از  
جهان به گوشه‌ای بسنده می‌کنم»،  
مکش مرا کت سرانجام کار  
بپیچاند از خون من کردگار...  
جهان خواستی یافتی خون مریز  
مکن با جهاندار یزدان ستیز<sup>۱۰۶</sup>

باوجود این ایرج را می‌کشند و شهادت او «ستیزه با یزدان»، بیدادی بزرگ است و از همین زمان کار نبرد با بیدادگران آغاز می‌شود. توران نام خود را از تور و ایران از ایرج می‌گیرد. ایران و ایرج همنام و همنهاد و با هم یکی هستند. پس تاریخ حماسی ما با «شهادت» و «بیداد» - با دشمنی برادران - آغاز می‌شود و تا امروز ادامه می‌یابد.

ایرج پیشاهنگ سیاوش و شهیدان دیگر است. در دوران اسلامی شهادت در زندگی اجتماعی و عقیدتی ما پایگاه و کارکرد پردامنه‌تری می‌یابد تا آنجا که سرانجام به صورت یکی از ارکان

۱۰۴ همان، ص ۹۹.

۱۰۵ همان، ص ۱۰۲.

۱۰۶ همان، ص ۱۰۳.

مذهب ما درمی آید. البته در طی قرن‌ها، مفهوم و خصلت آن دگرگون می‌شود. شهادت مظلومانه‌ای که برای جلوگیری از خونریزی و برادرکشی رخ داد بدل به شهادتی می‌شود با ویژگی‌هایی دیگر و سزاوار بررسی و جست‌وجویی دیگر.

مفهوم‌های داد (و بیداد) نیز پس از اسلام البته تغییر می‌یابند و از جمله جنبه کیهانی خود را از دست می‌دهند و «عدل» و «ظلم» که پیش‌تر مفهوم‌های اجتماعی و مذهبی هستند جای آنها را می‌گیرند. ولی باوجود همه دگرگونی‌ها، «انوشیروان دادگر» همچنان نمونه فرمانروایی کامل و عدل او (افسانه یا حقیقت) همچنان به‌عنوان بزرگ‌ترین آرزوی برباد رفته باقی می‌ماند و زندگی اجتماعی و سیاسی ما مثل گذشته در شهادت و خونخواهی (طلب عدالت) می‌گذرد. گویی هنوز از «قرون وسطای» تاریخمان بیرون نیامده‌ایم و پس از آن همه سال، دردها و نیازهای ما همچنان «بدان نام و نشان است که بود».

منشأ و معنای عقل  
در اندیشه ناصر خسرو



## منشأ عقل در اندیشه ناصر خسرو

ناصر خسرو، متفکر، شاعر و نویسنده اسماعیلی و حجت مملکت خراسان در قرن پنجم هجری در خراسان بزرگ - که بخشی از ایران، آسیای میانه و افغانستان امروز را در برمی گرفت - زندگی می کرد. در این دوره تمدن و فرهنگ اسلامی اگرچه رشد و شکفتگی خود را پشت سر گذاشته و بارور شده بود، ولی هنوز تا عصر نازایی و جمسود در سنت و انحطاط بعدی فاصله زیادی داشت. به همین سبب متفکران و نمایندگان آن - و از جمله ناصر خسرو - به تکرار و بازگویی اندیشه‌ها و گفته‌های پیشینیان بسنده نمی کردند و به خلاف آنچه بعدها رخ داد گرفتار شرح و شرح بر شرح نوشته‌های استادان گذشته نشده بودند.

از این گذشته، ناصر خسرو فارسی زبان است و این زبان همراه با پیدایش و خودمختاری سلسله‌های ایرانی در قرن چهارم، به صورت زبان نوشتاری، رسمی و ادبی درآمد بود و توأم با فرهنگ اسلامی ایران تازه داشت در راه بلوغ و کمال گام برمی داشت. به همه اینها که گفته شد، وضع فرهنگی خاص خراسان را نیز باید اضافه کرد. از همان قرن اول و اندکی پس از پیروزی اسلام در این سرزمین، تعدادی از علمای مجاهد و مؤمن عرب زبان به سبب نزدیکی با «دارالحرب» و بلاد کفار در آنجا مستقر شدند و این سرزمین با وجود دوری از زادگاه اسلام به صورت یکی از پایگاه‌های دانش‌های اسلامی درآمد. با این اشاره کوتاه به محیط فرهنگی، به

زمان و مکان زندگی ناصر خسرو می‌خواهیم یادآوری کنیم که او از سویی متفکری است که به تقلید از اندیشه‌ها و عقاید دیگران بسنده نمی‌کند و از سوی دیگر بدون شناخت فرهنگی که او در آن پرورده شد، اندیشه و به طور کلی بینش او را از جهان نمی‌توان دریافت. او مسلمانان اسماعیلی و فرزندان خراسان قرن پنجم هجری است و مانند همه مسلمانان صاحب اندیشه و رأی زمان نه فقط دین را از دانش جدا نمی‌دانست، بلکه آن دو را یکی می‌دانست و به عنوان متفکر در جست‌وجوی دانش دین، یعنی شناخت اصل‌هایی بود که دین به مسلمانان عرضه داشته و جهان بینی آنان را آفریده بود.

با تأکیدی که قرآن به علم و برتری دانندگان بر نادانان می‌کرد و با توجه به حدیث‌های نبوی در این باره، به طور کلی «امر شناخت» - خودآگاه و ناخودآگاه - در دوره رونق و گسترش تمدن اسلامی از اساسی‌ترین مسائل فکری و عقیدتی مسلمانان بود.<sup>۱</sup> در این مورد اندیشمندان مسلمان به طور کلی و اجمالاً به دو گروه بزرگ تقسیم می‌شدند.<sup>۲</sup> نخست، فلاسفه و متکلمان، علمای علوم دینی و به طور کلی همه طرفداران علوم تحصیلی که عقیده داشتند «شناخت» از راه کسب دانش، با تهیه مقدمات و به درجات امکان‌پذیر است. گروه دیگر، یعنی عرفا و متصوفه که معتقد بودند

۱ علمای علوم دینی و مؤمنان قشری از همان آغاز تمدن اسلامی فقط دانشی را ارزشمند و پذیرفتنی می‌دانستند که در خدمت دین باشد. به عقیده آنها علم، در علم دین خلاصه می‌شد و بس. به همین سبب «فقه» (به معنی دانش، شناخت) فقط به دانش‌های دینی و به ویژه به دانش حقوق، قانون و دادرسی اسلامی اطلاق می‌شد و فقیه (به معنای دانشمند، داننده)، به کسی که از این دانش‌ها آگاه باشد و آنها را به کار ببرد.

۲ در اینجا البته تقسیم‌بندی علوم در تمدن اسلامی مورد نظر نیست - که برای آن باید به فارابی در کتاب احصاء العلوم، به رسائل اخوان الصفا، به غزالی در احیاء علوم دین و دیگران ... مراجعه کرد - بلکه منشأ علم مورد توجه است.

شناخت نه با این وسایل، بلکه بی وسیله، با علم حضوری به آدمی داده می شود. شناخت حقیقت یا به عبارت صوفیان «وصول به حق» با سعی در تحصیل به دست نمی آید، بلکه باید آینه دل را برای تجلی حق صافی کرد تا نور حقیقت در آن بتابد. از همان زمان نخستین صوفیان این دو برداشت متفاوت از «شناخت» در فرهنگ اسلامی پیدا شد و نظر اخیر بعدها به وسیله نظریه پردازان تصوف مانند محاسبی<sup>۲</sup> (قرن سوم هجری) و قشیری<sup>۳</sup> (قرن چهارم و نیمه اول قرن پنجم) به عربی و در قرن پنجم نخستین بار در کشف المحجوب هجویری به فارسی، ساخته و پرداخته شد و بیان گردید.

این برداشت یا تصور دوگانه از «شناخت»، دوحوه برخورد و رابطه با دنیا و آخرت (طبیعت و مابعد طبیعت) را در پی داشت. و یا برعکس، این تصور دوگانه می توانست خود حاصل دوحوه برخورد متفاوت با دنیا باشد. به هر حال هر یک از این دو برداشت، برای «شناخت» ابزاری متفاوت داشت. علما و طرفداران علم تحصیلی ملاکی جز عقل نمی شناختند و عرفا معرفت به حق را جز از راه عشق ممکن نمی دانستند<sup>۴</sup>. سراسر تاریخ فرهنگ ایران اسلامی -

<sup>۲</sup> به عقیده محاسبی با استدلال عقلی نمی توان به حقیقت کلام الهی (قرآن) پی برد. او در مخالفت با معتزلیان روش عقلی آنان را ناتمام و حتی گمراه کننده می دانست. نگاه کنید به:

Bouamrane, *Le Problème de la liberté humaine dans la pensée musulmane*,

Librairie philosophique, J. Vrin, Paris, 1978, P. 49.

<sup>۳</sup> در ترتیب السلوك و به خصوص در رساله قشیریة. این رساله اندکی پس از مرگ امام ابوالقاسم قشیری به فارسی ترجمه شد. نگاه کنید به: بدیع الزمان فروزانفر، ترجمه رساله قشیریة، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱.

<sup>۴</sup> عشق نه ابزار بود و نه ملاک، بلکه حالی نفسانی بود که با کشش و کوششی دو جانبه میان عاشق و معشوق، وصول به حق (یا حقیقت) را امکان پذیر می کرد.

از نظرگاهی - مناظره و کشمکش پایان‌ناپذیر عقل و عشق است که یکی در سر و دیگری در دل جا دارد.

ناصرخسرو و متفکران اسماعیلی مانند علمای دیگر مسلمان، در شمار اصحاب عقل هستند. در اندیشه ناصرخسرو مفهوم عقل و «دانش» (به معنای وسیع کلمه، به معنای دانایی و عمل دانستن) به نحو جدایی‌ناپذیری به یکدیگر وابسته‌اند. دانش از عقل سرچشمه می‌گیرد. تنها انسان از موهبت عقل (و در نتیجه از دانش) برخوردار است و بدون آن به مرتبه حیوان تنزل می‌کند. از سوی دیگر نه تنها دین و دانش از یکدیگر جدایی ندارند، بلکه دین دانشی الهی است که به وسیله پیغمبران و امامان به بشر - که باید در به دست آوردن آن بکوشد - ابلاغ می‌شود. بدون این دانش، درست را از نادرست و راه‌های رستگاری دنیا و آخرت را نمی‌توان تمیز داد. و این همه به عنوان دانش، فقط از برکت وجود عقل شدنی است.

به این ترتیب مفهوم عقل هم در ایجاد جهان بینی ناصرخسرو و هم در چگونگی اعتقادات دینی او اهمیتی اولیه و بنیادی دارد و چگونگی استنباط او از این مفهوم، کیفیت بینش او از هستی «دوجهانی» را معین می‌کند.

## عقل در قرآن

اینک برای مطالعه مفهوم عقل در ناصرخسرو، پس از اشاره‌ای به قرآن و بعضی از مکتب‌های عقلی (علم کلام، معتزله و نوافلاطونیان)، به اندک زمانی پیش از او و همچنین به یک دوتن از اسماعیلیان بازمی‌گردیم تا به سرچشمه‌های اندیشه او نظری گذرا انداخته باشیم.



در قرآن، خدا از جانبی «آیات» خود را می‌فرستد و از سوی دیگر عقل را به بشر می‌دهد که در آنها تعقل کند و خدا را بشناسد:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (۲: ۱۶۴).

آفرینش آسمان‌ها و زمین، شب و روز و جانداران و رستنی‌ها، «ابر و باد و مه و خورشید و فلک»، همه پدیده‌های جهان نشانه‌های (آیات) خدا هستند برای مردمی که در آنها تعقل کنند. همچنین در جاهای دیگر تأکید شده که خداوند آیات خود را آشکار می‌کند تا بندگان در آنها تعقل کنند، از روی عقل به آنها بیندیشند.<sup>۶</sup>

نشانه‌های خدا به پدیده‌های طبیعت محدود نمی‌شود. خود کلام الهی نشانه تمام و کمال (Par excellence) اوست و به همین سبب به «آیه‌ها» (نشانه‌ها) تقسیم شده است. قرآن مجموعه «آیه‌های خداست». خداوند چندجا می‌گوید که ما این قرآن را

۶ «در آفرینش آسمانها و زمین، و در آمد و شد شب و روز، و در کنسٹیهای که در دریا می‌روند و مایه سود مردمند، و در بارانی که خدا از آسمان فر می‌فرستد تا زمین مرده را بدان زنده سازد و جنبندگان را در آن پراکنده کند، و در حرکت بادها، و ابرهای مخر میان زمین و آسمان؛ برای خردمندانی که درمی‌یابند عبرتهاست.» همچنین در ۱۳: ۴، ۱۶: ۱۲ و ۶۷، ۴۵: ۵ (در این نوشته همه جا از قرآن مجید، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۷، استفاده شده است. عدد سیاه سمت راست، شماره سوره و عدد یا اعداد روبه‌روی شماره آیه است.)

۷ مثلاً در ۲: ۷۳ و ۲۴۲: ۳، ۱۱۸: ۲۴، ۶۱:

فرستادیم باشد که در آن تعقل کنید<sup>۸</sup> (و خرد بیاموزید). زیرا قرآن نشانه‌ای چون نشانه‌های دیگر و فقط مایه تعقل نیست، بلکه خود سرچشمه عقل است و کسی که در آن بیندیشد به عقل دست می‌یابد و پرهیزکار می‌شود، آخرت را بر دنیا ترجیح می‌دهد و در نتیجه رستگار است (۳۲: ۶).

تاریخ انبیا، سرگذشت ابراهیم و یونس و فرستادگان دیگر، بنی اسرائیل و اقوام پیشین و برتری آخرت بر دنیا که در قرآن آمده، همه آیه‌ها (نشانه‌ها)ی خداست برای آنکه عاقلان تعقل کنند و رستگار شوند، همچنین عاقبت قوم لوط نیز نمونه خشم خدا و «آیت» اوست برای عاقلان (۳۵: ۲۹). آیه‌های قرآن، یعنی کلام الله، گویاترین و کامل‌ترین نشانه خدا و در نتیجه بزرگ‌ترین راهنماست برای صاحبان عقل تا از برکت آن تعقل کنند (خرد بورزند).

واما تعقل برای چیست؟ چرا خداوند می‌خواهد که بندگان به «آیات» او توجه کنند و عقل خود را به کار گیرند؟ «بگو: بیایید تا آنچه را که پروردگارتان بر شما حرام کرده است برایتان بخوانم. اینکه به خدا شرك می‌آورید. و به پدر و مادر نیکی کنید. و از بیم درویشی فرزندان خود را مکشید. . . و به کارهای زشت چه پنهان و چه آشکارا نزدیک شوید. و کسی را که خدا کشتنش را حرام کرده است - مگر به حق - مکشید. اینهاست آنچه خدا شما را بدان سفارش می‌کند، باشد که به عقل دریابید.» (۱۵۱: ۶)

«تعقل» در اینجا و در جاهای دیگر قرآن ازسویی برای شرك نورزیدن، دوری از کارهای زشت، جلوگیری از قتل نفس و خلاصه همه چیزهایی که خدا حرام کرده، و ازسوی دیگر برای نیکی به پدر

۸ از جمله در ۱۲: ۲، ۲۱: ۱۰، ۴۳: ۳.

۹ نگاه کنید به ۳: ۶۵، ۷: ۱۶۹، ۱۲: ۱۰۹، ۳۷: ۱۳۸.

و مادر است، برای همه کارهای کردنی و نکردنی، برای حرام و حلالی است که خدا بندگان را بدان فرمان داده، برای شناخت و عمل به «صراط مستقیم» و خلاصه برای دین است. تعقل هدفی دارد و آن خدمت به دین، دین ورزیدن است، و برای همین، تعقل با ایمان و رستگاری و نبود آن با کفر و گمراهی توأم است.

آنان که در آیات خدا تعقل نمی کنند، آنها را در نمی یابند و از رستگاری به دور می افتند. در سوره «الحشر» در چند آیه پیاپی مفهوم عدم تعقل به نحو روشن و گویایی با نادانی و ناهمی، با عذاب و کفر شیطان به هم پیوسته است. در این آیه ها منافقانی که با قوم خود نفاق و با مسلمانان دشمنی می ورزند و می جنگند، مردمی هستند که نمی فهمند (لایفقهون)، تعقل نمی کنند (لایعقلون) و عذابی دردناک در انتظارشان است. مثل آنها مثل شیطان است که «به آدمی گفت: کافر شو. . . سرانجامشان آن شد که هردو به آتش افتند و جاودانه در آن باشند. این است کیفر ستمکاران.»<sup>۱۰</sup>

تعقل نکردن در کار خدا مایه پلیدی و کفر است (۱۰: ۱۰۰). وای بر مشرکانی که عقل خود را به کار نمی گیرند (۶۷: ۲۱). اینها فریفته و پیرو شیطان اند (۶۲: ۳۶). کافرند و به خدا دروغ می بندند، چون که عقل خود را به کار نمی گیرند (۱۰۳: ۵). به علت همه اینها، «بدترین جانوران در نزد خدا این کران و لالان هستند که در نمی یابند.»<sup>۱۱</sup> (۲۲: ۸)

بدین ترتیب عقل و بی عقلی برابر است با ایمان و کفر<sup>۱۲</sup>

۱۰ نگاه کنید به ۵۹: ۱۰ تا ۱۷.

۱۱ کفار گوش نمی کنند و نمی شنوند، کر و لال اند چون تعقل نمی کنند. نگاه کنید به ۲: ۱۷۱، ۱۰: ۴۲، ۲۲: ۴۶.

۱۲ پیروی از آنچه خدا نازل کرده، کلام الهی، برابر عقل و پیروی از آیین اجدادی، از عرب جاهلی، نشان بی عقلی و بی راهی است ۲: ۱۷۰ و ۱۷۱.

آیه‌های خدا بدیهی و خودآشکار است. برای فهم آنها و یافتن راه درست کافی است که آدمی عقل خود را به کار بندد و آن که نبندد (تعقل نکند)، به اراده کفر را برگزیده و شمار این کسان بسیار است. خدا آیات خود را برای عاقلان می‌فرستد (۲۸:۳۰)، ولی بیش‌تر مردم در آیات خدا تعقل نمی‌کنند، بیش‌تر مردم نمی‌دانند (۲۹:۶۳ و ۶۴)، اگر تعقل می‌کردند می‌دانستند.

مفهوم عقل در قرآن از فهم و علم - از دریافتن و دانستن - جدا نیست. عقل فقط قوه‌ای نیست که فهمیدن و دانستن را امکان‌پذیر کند، بلکه همه‌جا تعقل کردن با فهمیدن توأم و رابطه این دو مفهوم بی‌واسطه و بدیهی (Immanent) است. کسانی که در کلام خدا تعقل کنند ناگزیر آن را می‌فهمند<sup>۱۳</sup>، بدان علم پیدا می‌کنند و راه حق (شریعت، دین، اسلام) را می‌یابند<sup>۱۴</sup>.

به سبب بداهت (Immanence) و بی‌میانجی بودن این دو مفهوم، عکس این سازوکار (مکانیسم) ذهنی هم صادق است، یعنی آن که نمی‌فهمد (یا نمی‌داند) همان است که تعقل نکرده است<sup>۱۵</sup>. و سرانجام می‌بینیم که گاه دو مفهوم عقل و فهم (یا علم) یکی می‌شوند و تفاوتی میان آنها نیست.

۱۳ نگاه کنید به ۷۵:۲ که در آن از کسانی یاد شده که کلام خدا را شنیده و در آن تعقل کرده (فهمیده) و آن را دانسته تحریف کرده‌اند. در اینجا حتی در مورد منافقان مقرر است، تعقل در کلام خدا با فهم آن توأم است.

۱۴ در ۲۹:۴۳ آمده است که: «این مثلها را برای مردم می‌زنیم و آنها را جز دانایان در نمی‌یابند.» به عبارت دیگر فقط دانایان تعقل می‌کنند (یا می‌فهمند).

۱۵ مثلاً در ۶۷:۱۰، دوزخیان می‌گویند که اگر شنیده بودیم و تعقل می‌کردیم از دوزخیان نبودیم. پیداست که در اینجا عقل ورزیدن با فهمیدن، دریافتن و حتی عمل به آنها یکی است، وگرنه تعقل تنها نمی‌تواند مایه رستگاری و رهایی از دوزخ باشد. درباره «عقل» به معنی فهم، درک و معرفت در قرآن، نگاه کنید به: سید علی اکبر قرشی، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، تهران؛ زیر ماده «عقل».

- اگر گفته‌های بالا را خلاصه کنیم می‌بینیم که:
- از طرفی خداوند آیات (نشانه‌های) خود را فرو فرستاده؛
- از طرف دیگر عقل را به بشر داده تا در آنها تعقل کند؛
- نمونه‌ی اعلای آیات خدا قرآن است؛
- قرآن - مانند آیات دیگر - برای تعقل بشر است؛
- مفهوم «عقل» از «فهم» و «علم»، از دریافتن و دانستن جدا نیست؛
- کفار در نشانه‌های خدا تعقل نمی‌کنند و در نتیجه آنها را در نمی‌یابند و کافرند؛
- بنابراین عقل و دین باهم می‌آیند، همچنان که بی‌عقلی و کفر قرین یکدیگرند؛
- هدف عقل، فهم کلام الهی، یعنی شناخت «صراط مستقیم» و دین ورزیدن است؛
- در نتیجه، عقل برای ایمان و برای خدمت به آن است.

## عقل کلامی

در دورهٔ اعتلا و رشد تمدن اسلامی، «علم کلام» همراه با دانش‌های دیگر برای اثبات عقلی و استدلالی اصول دین و رد نظریات مخالفان تدوین شد. بنیان این «علم» بر عقل و یا بهتر گفته شود بر استدلال عقلی به شیوهٔ جدلی (Dialectique) استوار بوده و هست. با ترجمهٔ فلسفه و آثار فکری یونانیان به عربی، «عقل» - نه فقط به مفهوم قرآنی، بلکه عقل نظری و فلسفی و مجهز به دانش منطق و قواعد فنی آن - به صورت دستمایه و افزار اساسی «علم کلام» درآمد. اما پیدایش مفهوم‌های جدید عقل در اندیشه و فرهنگ اسلامی<sup>۱۶</sup>، البته تغییری در هدف آن - که هدف «علم

کلام» نیز بود - ایجاد نکرد. همه مکتب‌های عقلی و کلامی با وجود تنوع بسیار،<sup>۱۷</sup> در کلیات - در پیش فرض‌ها و هدف‌ها، یعنی در آغاز و انجام «عقل» به عنوان قابلیت یا مقوله‌ای ذهنی - همانند و هم عقیده‌اند.

این عقل پیش فرض‌هایی دارد مانند توحید، رسالت، کلام الهی و آخرت: جز خدا، خدایی نیست (لا اله الا الله)، محمد، پیغمبر و قرآن، کلام خداست و دنیای دیگر و معاد وجود دارد. اینها از جمله پیش فرض‌های هستی‌شناسی (Ontologie) دینی (اسلامی) است و عقل در درون این دایره - هرچند بزرگ و گسترده - تحقق می‌پذیرد، رشد می‌کند و به غایت می‌رسد.

هدف عقل اثبات همین فرض‌های اولیه (یا بنابر جهان بینی دینی اثبات همین بدیهیات) است.<sup>۱۸</sup>

← ۱۶ عقل اسلامی با ویژگی‌های خود به طور کلی در همه دانش‌ها، دانستنی‌ها و ادب اسلامی - آشکار یا پنهان - وجود دارد و مایهٔ ییوند درونی و ساخت منطقی آنهاست. اشارهٔ گذرای ما به علم کلام - نه دانش‌های دیگر - از آن روست که در اینجا عقل به طور خاص هم افزار و هم موضوع علم است و در نتیجه، این علم میدان گسترش و «تکامل» استدلال عقلی نیز هست.

۱۷ برای تنوع و گوناگونی مکتب‌ها و روش‌های عقلی در اسلام نگاه کنید به:

M. Arkoun, *Critique de la raison islamique*, Maisonneuve et Larousse, Paris, 1984, P. 84.

۱۸ برای تعریف‌های گوناگون علم کلام مراجعه شود به: دکتر مهدی محقق، بیست گفتار در مباحث علمی و فلسفی و کلامی و فرق اسلامی، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبهٔ تهران، تهران، ۲۵۳۵ (۱۳۵۵)، ص ۳ به بعد.

«از تعریف‌های بالا چنین نتیجه گرفته می‌شود که متکلمان یعنی آنان که عالم به علم کلام‌اند باید آنچه را که واضع شریعت یعنی پیغمبر آورده با دلیل‌های عقلی اثبات کنند و نیز آنچه را که گذشتگان و اهل سنت در تفسیر و توجیه امور دینی گفته‌اند تأیید نمایند. گذشته از این آمادگی داشته باشند که اگر مخالفان دین و نوآوران خواسته باشند شبهه‌ای در دین ایجاد کنند و یا تغییری در آن بدهند آن را رد نمایند» (همان، ص ۳ و ۴).

اگر از سویی دیگر نگاه کنیم درمی یابیم که عقل به سبب هدف‌هایی که دارد ضرورتاً به سوی آغازهای معینی بازمی‌گردد. هدف‌ها تعیین‌کننده پیش‌فرض‌ها هستند، همچنان که پیش‌فرض‌ها ناگزیر به هدف‌های مقدر می‌رسند. بدین ترتیب «عقل» در دایره‌ای که آغاز و انجام آن به هم می‌پیوندد به سر می‌برد و در این محیط زیست می‌تواند زنده باشد.

پیش‌فرض‌ها در کلیات، ساخت، روند و پایان سیر دورانی عقل را معین می‌کنند. از همین رو اگرچه هر یک از مکتب‌های متعدد عقلی صورت و محتوایی از آن خود دارد، ولی نمی‌توان با خط فاصل روشنی آنها را از هم جدا کرد. در برداشت‌های کلی به یکدیگر شباهت دارند و گوهر یا چگونگی شناخت همه آنها دینی است، یعنی از پیش‌فرض‌هایی که به آنها داده شده آغاز می‌کنند تا به هدف‌هایی که از پیش معین شده برسند<sup>۱۹</sup>. زیرا این عقل بدون پیش‌فرض‌ها بنیاد ندارد و بر چیزی استوار نیست تا چیزی را استوار کند.

بیرون از چنان «محیط زیستی» اندام‌ها و پیوندهای سازمند (Organique) عقل فرومی‌ریزد و دیگر «منطق» ندارد. از آنجا که

۱۹ به همین سبب مفهوم عقل در اسلام اساساً با عقل سنجشگر (Raison critique) در تفکر و فلسفه جدید غرب متفاوت است، زیرا این عقل پیش‌فرض و هدف داده شده‌ای ندارد بلکه آنها را از خود برمی‌آورد، همه چیز و از جمله خود را نقد می‌کند و در خدمت هیچ هدف، ایمان یا حقیقتی نیست، بلکه خود ملاک «حقیقت» است، اگر چه دست آخر با نفی خود، حقیقت را نیز نابود می‌کند. بدین گونه «حکومت عقل» - از دکارت تا نیچه و بعد - سرانجام به «هیچ‌انگاری» (Nihilisme) می‌رسد. در این باره می‌توان نگاه کرد به:

Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Fisher Frankfurt am Main, 1971.

در رمان نیز نظیر چنین سیری از سروانتس تا کافکا رخ داد.

«منطق» عقل ورزیدن است بنا بر مقدمات داده شده (یا پذیرفته شده و قراردادی)، بدون آن مقدمات نه فقط «ساخت» عقل از هم می پاشد، بلکه علت وجودی خود را از دست می دهد.

علم کلام را علم توحید هم می نامند، زیرا موضوع آن شناخت خداست، شناخت خدا به میانجی عقل، شناخت عقلی خدا. برای نشان دادن چگونگی و خصلت عقل در اینجا یادآوری می کنیم که این علم نام خود (کلام) را از موضوعش به وام گرفته یا به عبارت دیگر، موضوع این علم، «کلام» است، می خواهد به یاری «عقل قائم به وحی»<sup>۲۰</sup>، کلام الهی و قدسی (= وحی) را بشناسد. کلام الهی قرآن است، اما کلام قدسی فقط به قرآن محدود نمی شود، سخنان پیغمبر (حدیث) نیز قدسی است. وحی الهی (قرآن) از ناقل وحی (پیغمبر) جدا نیست و قرآن خود بارها اطاعت پیغمبر را در حکم پیروی از خدا دانسته<sup>۲۱</sup>، زیرا هر که با پیغمبر بیعت کند، درحقیقت با خدا بیعت کرده است (۴۸: ۱۰).

همان طور که در اصول علم فقه، پس از قرآن، سنت نبوی از همه اصل های دیگر مهم تر است و بر آنها اولویت دارد، در علم کلام نیز گفته های پیغمبر (حدیث قدسی) بعد از قرآن جا می گیرد. در علم کلام استناد به کلام الهی (قرآن) و رسول (حدیث)، «دلیل قطعی» است. استدلال و جدل و قیاس و به طور کلی منطق و همه دستمایه ها و شگردهای عقل پس از آنها می آیند و از نظر اعتبار و قطعیت در مرتبه فرور جای می گیرند؛ به این معنی که قرآن و حدیث، در علمی که مبتنی بر استدلال عقلی است، به عنوان دلیل، قطعی هستند. حقیقت آنها در خود و بدیهی است و

۲۰ عقل قائم به وحی، چشم دل است که در نور ایمان می بیند.

۲۱ مثلاً در ۴: ۶۱ و ۶۵ و ۶۹، ۲۴: ۴۸ تا ۵۴، ۳۳: ۳۶.



نه تنها نیاز به «اثبات» ندارد، بلکه برعکس، خود آنها پشتیبان و پشتوانهٔ درستی هر استدلالی هستند و عقل برای اثبات صحت خود به آنها استناد می‌کند. مانند مسافری که برای تجدیدقوا در منزل‌های بین راه فرود آید، عقل کلامی نیز در سیر استدلال خود با توقف و تکیه بر قرآن یا حدیث، از اعتبار حقیقت قدسی بهره‌مند و در نتیجه استوار می‌شود.<sup>۲۲</sup> به این ترتیب، گذشته از اینکه چون و چرای عقل در «کلام» متصور نیست، بلکه عقلی به مقام اثبات و قبول می‌رسد که از تأیید «کلام» برخوردار شود، از پس «کلام» آمده باشد و به کار اصل‌ها، احکام و راه و رسمی که مقرر داشته، بیاید.<sup>۲۳</sup>

۲۲ استناد به قرآن و حدیث برای اثبات مدعا نه فقط در کلام، بلکه در همهٔ زمینه‌های ادب و فرهنگ اسلامی شیوه‌ای رایج است. در آمیختن نثر کلاسیک فارسی به شعر و استناد به شاعران نیز، گذشته از ملاحظات زیبا شناختی و انگیزه‌های دیگر، ناشی از همین برداشت و به سبب اعتبار معنوی شعر و ارزش «برتر» آن است بر نثر.

۲۳ به عقیدهٔ عبدالرحمن بدوی، برتری قرآن و حدیث بر دلایل عقلی محض در علم کلام مربوط به دورهٔ انحطاط فکر اسلامی و از قرن ششم به بعد است، و گرنه پیش از آن، اصل، دلایل‌های عقلی بود و استناد به آیه‌های قرآن بیشتر به قصد تزیین آورده می‌شد. ولی در همان جا اضافه می‌کند که علم کلام در قرن‌های دوم تا چهارم، اعتقادات بنیادی اسلام (وجود خدا، عدل الهی، ضرورت فرستادن پیغمبر و...) را پیش از توسل به نص (قرآن و حدیث)، با دلایل عقلی اثبات می‌کرد. نگاه کنید به:

A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, J. Vrigne, Paris, 1972, P. 10.

همین که وظیفهٔ دانشی اثبات اعتقادهای بنیادی دینی باشد به معنای آن است که ضرورتاً پیش از استدلال و اثبات، آن اعتقادات پذیرفته شده‌اند (پیش فرض‌ها) و وحی الهی - قرآن - و حقیقت تام و تمام آن از جملهٔ این اعتقادات است.

## معتزلیان و اسماعیلیه

در میان مکتب‌های مختلف کلامی، معتزلیان پیرو اصالت عقل هستند و دین و صراط مستقیم آن را امری عقلانی می‌دانند. در نظر آنان عقل موهبت الهی است که به همه داده شده و به وسیله آن انسان خدا را می‌شناسد و شناخت خدا سرآغاز هر دانشی است. علم به خدا سرچشمه علم است.

همان‌طور که دیده می‌شود، عقل دارای اهمیت اولیه و راهنمای انسان است در شناخت نیک و بد. به سبب وجود آن آدمی موجد و مسئول کارهایش می‌شود.

معتزله نخستین متکلمان و مکتب آنان بزرگ‌ترین مکتب کلام اسلامی است. یادآوری از آنان در اینجا موجب دیگری نیز دارد و آن اثری است که اندیشه‌های این مکتب در همه عقل‌گرایان دوره کلاسیک اسلامی و از جمله در اخوان الصفا و اسماعیلیان دیگر کرده است، به طوری که ناصر خسرو فقط استدلال آنها را در توحید و یگانگی خدا می‌پذیرد و تأیید می‌کند:

«اگر کسی گوید که چه دانید که خدا یکیست؟ گوئیم: دلیل بر آنکه خدا یکیست آنست که اگر صانع عالم دو بودی، یکی از ایشان مر آن دیگر را از صنع بازداشتی، و آن بازداشته از صنع طبیعت بودی و صانع نبودی و صانع آن قوی بودی؛ و اگر هر دو اندر قوت متکافی بودندی، یا هر دو یکدیگر را از صنع بازداشتندی، (پس) صنع نبودی، و صنع هست! یا هر دو بر یک متفق شدند بی هیچ خلاف، و صنعی کاز دو متفق آید بی هیچ خلاف، از یک صانع باشد نه از دو. پس درست کردیم - گفتند - که صانع یکیست و قدیم و قادر و عالم و زنده و شنوا و بیناست. و این صفتها مر او را (ذاتی) است و به هیچ مانند نیست.

این که یاد کردیم توحید متکلمان مذهب اعتزال است با فروع

بسیار. و ما گوئیم: ازین قویتر طریقتی نیست میان اهل مذاهب مختلف دین اسلام اندر توحید. و این گروه خویشان را اهل نظر گویند، و جز مر اهل تأیید<sup>۲۴</sup> کاندرا خاندان رسول مصطفی اند کسی را طاقت آن نیست که این توحید را نقد تواند کردن<sup>۲۵</sup>. «

کارکرد و منطق عقل معتزلی و اسماعیلی (و از جمله ناصرخسرو) متفاوت است. ولی عقل در هردو برای خداشناسی و در نتیجه آگاهی به نیک و بد، مسئولیت اعمال و پاداش روز جزا، نقش اولیه و قطعی دارد. باوجود اختلاف در برداشت و استنباط درباره نقش عقل در دین و دنیا، ناصرخسرو با معتزلیان هم نظر است.

### پاره‌ای توافق‌های عقیدتی میان معتزله و شیعیان

اساساً باوجود اختلاف‌های دینی و «اجتماعی - سیاسی» در پاره‌ای از زمینه‌های عقیدتی و عملی، اسماعیلیان به معتزله نزدیک اند. مدت‌ها رسائل اخوان الصفا را اثر شیعیان، صوفیان و حتی معتزلیان تصور می‌کردند<sup>۲۶</sup> و حال آنکه نویسندگان آنها اسماعیلی بودند. ولی وجود چنین تصویری خود نشانه نوعی تصورات و یا عقاید مشابه و همانند درمیان آنها (و از جمله معتزلیان

۲۴ منظور از «اهل تأیید» اسماعیلیان است.

۲۵ ناصر خسرو، جامع‌الحکمتین، به تصحیح و مقدمه هانری کربن و محمد معین، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۹۵۳، ص ۵۸.

نقدی که ناصر خسرو به آن اشاره می‌کند به اساس استدلال مربوط نمی‌شود، بلکه درباره مسئله «تقلید» است که به خلاف اسماعیلیان، معتزله با آن موافق نیستند.

26 Y. Marquet, *Les Epîtres des Ikhwan as Safa*, in *Studia Islamica*, No. 61.

و اسماعیلیان) است که پیدایش چنین فرضیاتی را محتمل ساخته بود.

در نیمه دوم قرن سوم دوتن از بزرگان شیعیان بغداد و از خاندان صاحب‌جاه و نام‌آور نوبختی، ابوسهل اسمعیل و حسن بن موسی، نخستین بار آمیختگی واقعی عقاید شیعه و اصل‌های معتزلی را بنیان می‌نهند<sup>۲۷</sup>. پس از آنها شیخ مفید اصول کلام معتزلی را، جز در یک مورد<sup>۲۸</sup>، می‌پذیرد و سید المرتضی، یکی دیگر از بزرگان شیعیان بغداد، نیز به عقاید کلامی مکتب معتزلی بصره می‌پیوندد. با سید المرتضی پیوند عقاید شیعه امامی و کلام معتزلی قطعی می‌شود و بعدها خواجه نصیرالدین طوسی و شاگردش علامه حلی در تشریح عقاید امامیه همان برداشت سید مرتضی را از کلام دنبال می‌کنند.<sup>۲۹</sup>

بدین ترتیب تشیع امامی در سیر تحول خود چنان با الهیات معتزلی آمیخته شد که به قول مادلونگ، مورخان اسلام در قرون وسطی و دوران جدید وسوسه می‌شدند تا پیدایش آن دورا به

27 W. Madelung, *Imamism and Mū'tazilit theology*, in *Religious School and Sects, in Medieval Islam*, Variorum in Reprints, London, 1985, P. 15.

برای اطلاعات عمومی درباره اخوان صفا نگاه کنید به: سید حسین نصر، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۵۹. ۲۸ این اصل که مسلمان گناهکاری که توبه نکرده بمیرد نه در مقام مؤمن است و نه در مقام کافر، بلکه در «المنزلة بین المنزلتین» جا دارد.

29 Madelung, *ibid*, P. 27.

بنا به نظر مادلونگ حتی در امر اساسی «امامت» کسانی از معتزله به شیعه امامیه پیوستند، اگر چه در اصول نظریات خود باقی ماندند. شیعه در عقاید کلامی خود حتی در پاره‌ای از مسائل اصلی متمایل به معتزله است، مگر در مسئله امامت، ولی در همین امر نیز پاره‌ای از معتزله علی را بر ابوبکر مقدم می‌دانستند (دکتر مهدی محقق، *بیست گفتار*، ص ۹).

یکدیگر وابسته بدانند.<sup>۳۰</sup>

اگر اصول عقاید معتزلیان<sup>۳۱</sup> و موارد توافق شیعه امامی را با آنها<sup>۳۲</sup> در نظر آوریم می بینیم که در این زمینه‌ها به طور کلی اختلافی میان شیعیان دوازده امامی و هفت امامی (اسماعیلیه)<sup>۳۳</sup> و در نتیجه میان اینان و معتزلیان وجود ندارد. آنچه از ناصرخسرو نقل کردیم خود نشانه‌ای است از توافق در مهم ترین مسئله دینی و کلامی، یعنی توحید و هماهنگی اندیشه‌های متفکران اسماعیلی با عقاید معتزلی. در این باب از جمله کشف المحجوب سجستانی بسیار گویاست. مقاله اول کتاب در «توحید» است که از هفت جستار تشکیل شده و در آنجا آفریدگار مجرد محض و فارغ از همه خصوصیات آفریدگان، و صفات او همه سلبی است. نظری که با عقیده معتزلیان درباره خدا کاملاً سازگار است.<sup>۳۴</sup>

30 Madelung, *ibid*, P. 13.

۳۱ درباره اصل‌های عقیدتی معتزله: توحید، عدل، وعد و وعید، المنزلة بین المنزلتین و امر به معروف و نهی از منکر می‌توانید نگاه کنید به:

A. Badawi, *ibid*, P. 25.

۳۲ به ویژه در توحید، صفات خدا، عدل، اختیار، عدم «تشبیه» و ... نگاه کنید به:

Madelung, *ibid*, P. 16.

۳۳ مخصوصاً در مورد دو اصل دین: عدل و امامت، که یکی از وجوه اساسی جدایی شیعیان و سنیان است، هر دو مذهب شیعه با یکدیگر توافق دارند. درباره نزدیکی عقیدتی و هماهنگی الهیات معتزله و شیعه اثنی عشری همچنین می‌توان نگاه کرد به:

Majid Khadduri, *The Islamic conception of justice*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London, 1984, P. 64.

۳۴ درباره توحید و تنزیه و تجرید و عدم «تشبیه» خداوند و صفات او به انسان همچنین می‌توان نگاه کرد به آثار داعیان معروف: حمیدالدین کرمانی، شهاب‌الدین ابوفراس و ابویعقوب سجستانی در مثلاً، *راحة العقل* (السور الثانی)، *الرسالة الدریه فی التوحید و الموحد* - مطالع الشمس و کتاب الافتخار، فصل فی معرفة التوحید. البته اظهار نظر قطعی در این باب بسته به مطالعات تاریخی، فلسفی و زبان‌شناسی بیش‌تر و از جمله مطالعه دقیق متن‌های نامبرده و مقایسه آنها با آثار اساسی معتزلیان است. ما در اینجا فقط نشانه‌هایی از سازگاری و همفکری را به دست داده و موضوع را طرح کرده‌ایم.

## توافق کلی مکتب‌ها

ممکن است گفته شود که جست‌وجوی پیوند میان دریافت‌های اسماعیلیان (و ناصرخسرو) با معتزلیان و متکلمان دیگر باوجود اختلاف‌های عقیدتی فراوانی که میان آنان وجود داشته، کار بی‌حاصل و گمراه‌کننده‌ای است. به گمان ما درست برعکس، هم در گذشته و هم در دوران معاصر چندان به اختلاف نظرها توجه شده که گاه پیوند بنیادی این «مخالفان» از یاد رفته است. مثلاً معتزله بغداد و بصره یکدیگر را به فساد در اعتقاد متهم می‌کردند و اختلاف میان آنان به هزار مورد می‌رسید.<sup>۳۵</sup> این نمونه اغراق‌آمیزی است از اختلاف میان دو شاخه يك مکتب فکری. اخوان الصفا جز خود، دیگران و از جمله فیلسوفان و متکلمان گمراه، دشمنان علوم (پزشکی، ستاره‌شناسی، هندسه، منطق، طبیعیات و...) و پیروان مذاهب دیگر را زیانکار و دوزخی می‌دانستند.<sup>۳۶</sup> ناصرخسرو در درستی راه اسماعیلیان و گمراهی همه فرقه‌های دیگر می‌گوید: «از جمله فرقه‌های مسلمانان برحق آن گروه‌اند که همه فرقه‌های دیگر او را مخالفند و آن فرقه نیز همه فرقه‌های دیگر را مخالف است.»<sup>۳۷</sup> شیعه امامیه هم به خصوص از زمان صفویه به بعد فقط خود را «فرقه ناجیه» می‌داند نه دیگران را.

سختگیری و تعصب ورزیدن فرقه‌های مختلف با یکدیگر به

۳۵ الملطی، التنبیه والرد علی اهل اهواء والبدع، ویراسته الکوثری، قاهره، الثقافه الاسلامیه، ۱۹۴۹، ص ۴۴، به نقل از:

Martin J. Mc Dermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Dar el-Machreq, Beyrouth, 1986, P. 6.

۳۶ نگاه کنید به رسائل اخوان الصفا، المجلد الثالث، دار صادر - دار بیروت، بیروت، ۱۹۵۷، ص ۵۲۵.

۳۷ ناصر خسرو، وجه دین، چاپ مطبعه کابویانی، ص ۲۱.

ویژه در گذشته از این جهت فهمیدنی است که در آنها باورها و عقاید کلامی نه به صورت امر فکری و اندیشه در الهیات و غیره، بلکه به صورت امر ایمانی درمی آمد، به صورت صراط مستقیمی که هر که در آن نباشد، از راه راست بیرون افتاده است. اما در حقیقت اختلاف پیش تر فرقه‌ها با یکدیگر در مسائل کلامی، معمولاً در جزئیات احکام، استنباط‌ها و آموزش‌های شرعی است نه در اصول. جهان بینی کلی آنها یکی و همان است که در مجموع تاریخ دین اسلام و تمدن اسلامی را به وجود آورد.<sup>۳۸</sup> اگرچه جست‌وجوی اختلاف‌ها به جای خود ضرور و موضوع پژوهش علمی است، اما در دوران ما نیز فقط تکیه بر اختلاف‌ها موجب افتادن در همان دام متکلمان متشرع و قشریان، سرگردانی در پیچ‌وخم‌های نظری و «فنی» است، به طوری که فضای کلی تمدن اسلامی، توافق‌های اساسی فرقه‌ها و جهان بینی مشترک آنها - که حاصل مسلمانی است - فراموش می‌شود.<sup>۳۹</sup>

اشاره کلی ما به دریافت از عقل در علم کلام و تأکید بر همانندی‌های میان معتزله، امامیه و اسماعیلیه برای توجه به همین امر و یادآوری پیوند فکری ناصر خسرو با دیگران و حتی مخالفانی است که او خود از آنها تبری می‌جوید. البته نشان دادن چگونگی این پیوند و اثری که وی از متفکران «مخالف» پذیرفته نیازمند بررسی‌های دیگر است که از توانایی ما و حوصله این نوشته فراتر می‌رود. ما با اشاره‌ای کوتاه به چند نکته فقط خواسته‌ایم توجه را به

۳۸ اختلاف میان فرقه‌ها یا درون يك فرقه معمولاً بر سر فروع، اما پیامدهای آن اساسی و کلی، یعنی موجب نفی دیگران است. در اثبات وجود خود، همه نافی غیرند.

۳۹ همان‌طور که در جهت خلاف، جست‌وجوی همانندی در مفهوم‌ها و مقایسه‌های تاریخی میان اسلام و مسیحیت در اموری مانند حق، قانون، جنگ، اخلاق و غیره گمراه کننده است. زیرا با توجه به آغازها و برداشت‌های مختلف، اگر شباهت‌هایی باشد بیش‌تر صوری است.

موضوعی که معمولاً بدان نمی‌نگرند، برانگیزیم. ناصر خسرو نیز مانند پیشگامان خود (متفکران اسماعیلی و ایرانی نامبرده) و دیگران، از سویی به حکمت و اندیشه یونانی نظر دارد و از سوی دیگر، به علت مسلمانی، به عقلی که به خدمت دین درآمده، یعنی به عقل کلامی و به متکلمان اهل عقل (معتزلیان) و به قرآن که سرچشمه عقل کلامی است. خود نام کتاب معروف او جامع‌الحکمتین نشان می‌دهد که مؤلف خواستار ترکیب دو حکمت اسلامی و یونانی است<sup>۴۰</sup>

اشاره به قرآن، علم کلام، معتزلیان و اخوان‌الصفای می‌تواند سرچشمه استنباط و نشانه‌هایی از تاریخ و سنت عقل و گذرگاه‌های مسیر پیچیده و چندین‌جانبه این مقوله ذهنی را در اندیشه متفکری چون ناصر خسرو بنمایاند. البته گذشته از قرآن، از علم کلام، معتزلیان و اخوان‌الصفای فقط به عنوان چند نمونه نام برده شد، زیرا جریان‌های فکری، دانش‌ها، نهضت‌های مذهبی یا «اجتماعی - سیاسی» بسیار دیگر با مفهوم و استنباط خاص خود از عقل وجود داشتند که برآیند همگی آنها در تولد و حیات فکری زمان شاعر و نمایندگان و برجستگان فرهنگی آن موثر بوده است که از آن جمله می‌توان بازمانده اندیشه‌های پیشین زردشتی، زروانی و مانوی را نام برد. در اینجا غرض ما فقط یادآوری و توجه به چند جریان عقلی در جهان بینی دینی بود و بس، وگرنه عقل نه فقط در فلسفه و علوم

۴۰ ناصر خسرو درباره نامگذاری کتاب می‌گوید: «جو بنیاد این کتاب بر گنایش مشکلات دینی و معضلات فلسفی بود، نام نهادم مر این کتاب را جامع‌الحکمتین و سخن گفتم اندرو با حکماء دینی بآیات کتاب خدای تعالی و اخبار رسول او علیه السلام؛ و با حکماء فلسفی و فضلاء منطقی بپرهانهای عقلی و مقدمات منتج مفرج، از آنچه حکمت را خزینه خاطر خاتم ورثه الانبیاست - علیهم السلام - و شمتی از حکمت نیز اندر کتب قدماست.» جامع‌الحکمتین، ص ۱۸.



عقلی، بلکه مثلاً در فقه<sup>۴۱</sup>، علم الاخلاق یا زمینه‌ها و رشته‌های دیگر دانش، مانند عرفان<sup>۴۲</sup> و تصوف، خود داستان دیگری است که به موضوع این نوشته مربوط نمی‌شود.

## ابویعقوب سجستانی

باری، اینک می‌توان به پیشگامان بلافصل ناصر خسرو بازگشت، به داعیان و متفکران ایرانی برجسته‌ای چون حمیدالدین کرمانی، ابوحاتم رازی، مؤیدالدین شیرازی - که ناصر خسرو او را استاد و راهنمای خود نامیده<sup>۴۳</sup> - و ابویعقوب سجستانی. تدوین رساله‌های اخوان الصفا در قرن چهارم هجری پایان یافت<sup>۴۴</sup>. زندگی و رسالت داعیان نامبرده کمابیش مقارن است با همین دوره که فعالیت فکری اخوان الصفا به اوج خود می‌رسد. ازسوی دیگر

۴۱ به عقیده محمد ارکون نحوه تدوین صوری «رساله» تسامعی (قرن دوم) خود نشان دهنده وجود و کارکرد عقل است با حدود و جهت مشخص که تحول آن در چارچوب مجموعه معین و بسته‌ای (قرآن به اضافه حدیث صحیح) انجام می‌پذیرد.

M. Arkoun, *ibid*, P. 69.

۴۲ تصوف و عرفان در طرفداری از علم حضوری و نفی علم حصولی و پیروان عقل، خود اکثراً از نوعی «عقل» استفاده می‌کنند که به «منطق» آن آگاهی ندارد. به عبارت دیگر اندیشه‌ای که در نفی عقل و فرا گذشتن از آن هستی می‌پذیرد (مثلاً در سطوحیات حلاج، بایزید یا روزبهان)، در این روند، عقل ویژه خود را دارد. تصوف و عرفان با برخورداری از عقلی (ناخودآگاه) خلاف اندیش (Paradoxal) در برابر عقل متعارف وضع می‌گیرد. تا آنجا که ما می‌دانیم این عقل و «منطق» آن هنوز بررسی نشده است.

۴۳ نگاه کنید به: دکتر مهدی محقق، بیست گفتار، ص ۲۰۹. همچنین به ابوالقاسم حبیب‌اللهی، مقاله «المؤیدفی دین الله استاد ناصر خسرو» یادنامه ناصر خسرو دانشگاه فردوسی، مشهد، ۲۵۳۵ (۱۳۵۵)، ص ۱۳۴.

اندیشه‌های ناصر خسرو - که اندکی پس از این متفکران می‌زیست - با آثار آنان که اکثراً به عربی است پیوند خویشاوندی دارد.<sup>۴۵</sup>

در اندیشه و آثار بازمانده از این متفکران و به ویژه در نزد حمیدالدین کرمانی<sup>۴۶</sup> و ابویعقوب سجستانی، عقل پایگاهی نخستین و مرکزی دارد، هم در کتاب الینابیع و هم در رساله فارسی ابویعقوب به نام کشف‌المحجوب. مقاله اول این اثر «در توحید» و جستارهای هفتگانه آن به ترتیب دارای عنوان‌های زیر است: دور کردن چیزی از آفریدگار، دور کردن حد، دور کردن صفات، دور کردن مکان، دور کردن زمان، دور کردن هستی و دور کردن آنچه برابر این لقب‌ها افتد از آفریدگار<sup>۴۷</sup>. پس از توحید، مقاله دوم است «در یاد کردن خلق اول» و جستار اول آن «در معنی آنک خرد مرکز دوجهان است».

در مقاله دوم کشف‌المحجوب، بی‌آنکه بخواهیم آن را خلاصه کنیم، ویژگی‌های خرد (عقل) را می‌توان چنین استنتاج کرد: خرد مرکز دوجهان است زیرا «خطها که از مرکز برخیزد و تا محیط برسد همه یکسان باشد» و حکم خرد در همه چیزهای دوجهان یکسان - بی تفاوت، بی طرف - است. یعنی همان نسبت یکسانی مرکز با هر نقطه از محیط دایره، در انتزاع عقلی میان خرد و همه چیزها وجود دارد. بنابراین خرد مرکز مفهومی (و اندیشگی)

۴۵ جامع‌الحکمتین، مقدمه فرانسوی هانری کربن، ص ۱۹.

۴۶ نگاه کنید به راحة العقل، تحقیق و تقدیم‌الدکتور مصطفی غالب، دارالاندلس،

بیروت، ۱۹۸۳.

۴۷ به طوری که دیده می‌شود توصیف آفریدگار در نزد ابویعقوب - مانند معتزلیان -

یکسره سلبی است. خدا نه فقط از صفات و زمان و مکان و جز اینها، بلکه حتی از «هستی» نیز فارغ است، زیرا هستی را «نیست توان اندیشیدن». نگاه کنید به کشف‌المحجوب با مقدمه به زبان فرانسه به قلم هانری کربن، تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۹۴۹ -

۱۳۲۷، ص ۱۲.

چیزهای دوجهان است. ازسوی دیگر خرد (مانند مرکز دایره) ساکن و «نفسه‌ها لطیف» متحرك اند و به سبب این حرکت «کون نفسها و بعث نفسها و حرکات افلاک و تراکیب موالید» از قوه به فعل می آید. این خرد که آفریده نخستین (عقل اول) است و موجودات دیگر از وی پدید می آیند درحقیقت نوعی آگاهی خدا (Logos) است. زیرا خرد معلول (آفریده) اول و اولین شناسنده یگانگی خداست. شناخت (معرفت) او از آفریننده، «از نشان آفریده‌ها» و به میانجی آنها نیست، بی میانجی و مجرد است.

همان‌طور که هر آفریده (معلول) نیازمند آفریننده (علت اول) است، هر شناختی (معرفتی) هم نیازمند شناسنده نخستین (خرد یا عقل اول) است. این‌گونه خرد (عقل اول) با «امر ایزد» یا «امر باری» یکی می‌شود. زیرا بدون خرد معرفت به خدا ممکن نیست. خدا و معرفت به خدا ازهم جدا نیست و معرفت «امر» ایزدی است.

خرد معلول (آفریده) اول است، هر شناخت یا معرفتی بازبسته به اوست (همچنان که آفرینش یا هستی هرچیزی بازبسته به خداست). خدا واحد است. خرد نیز «چون در چیزها نگرد همه چیز در خویشتن ظاهر بیند (همه چیزها را در خود می‌شناسد) و دون خود چیزی نبیند». خرد مجرد و یک چیز است، همان‌طور که خدا واحد و همه چیزها از اوست. پس خرد (واحد مجرد) با وحدت یکی است. خرد (عقل اول) با وحدت یکی است. زیرا امر ایزد چیزها را هست کرد. ممکن نیست امر دیگری این کار را بکند، چون امر ایزد هر چیز هست‌شدنی را هستی بخشید و «هستی‌ها همه جایگاه آفرینش را بگرفت گرفتنی تمام». آفرینش پری تمام (ملاً) است و جایی برای «امر» و «آفریده» فرضی دیگر نیست، پس خرد (عقل) که به «وحدت امر» معرفت دارد، به سبب این معرفت «یکی گشت با وحدت».

در جستار دیگر (سوم) از همین مقالت، خرد (عقل) با «کلمه» که خدا جهان را بدان آفرید، با «کن» یکی می‌شود. زیرا هر هستی‌ای را با امر ایزد یکی می‌کند، هر آفریده‌ای امر (کلمه) ایزد را با خود دارد. بدون «کلمه» چیز وجود ندارد، هستی نیست. به حکم خرد هر جزئی از آفرینش وابسته به کلمه است. ازسوی دیگر خرد بدون کلمه هستی نمی‌پذیرد. پس خرد برای پیدایش خود نیازمند «کلمه» است. بدین‌گونه خرد (عقل اول) و کلمه (امر ایزدی) لازم و ملزوم و به یکدیگر بازبسته‌اند، یا به زبان سجستانی خرد با کلمه «یکی شد». در جستارهای دیگر، خرد همچنین با علم و با نفس یکی دانسته شده. در جستار ششم «در چگونگی آنک تخم دوجهان در خرد است»، خرد «رحمت خدای» خوانده شده است، «که فرو ریخته شد بر آفرینش تا هرچیزی را از نور عقل اول تابشی بود بمقدار آن چیز. . . و همی تابد در هرچیزی و روشنایی او بر مقدار جوهر چیز و فراخی و تنگی آن جوهر بود.»<sup>۴۸</sup>

در جای دیگر سجستانی عقل را رسول آفریدگار به سوی آفریدگان می‌داند. عقل رسول روحانی و پیغمبر رسول جسمانی است. همان‌طور که پیغمبر کاربرد شریعت را می‌آموزد، عقل نیز شناخت حقایق معنوی را یاد می‌دهد. ملازمه‌ای هست بین حکم عقل و دعوت پیغمبر. نخستین دعوت پیغمبر شهادت به وجود خداست و نخستین حکم عقل نیز همین است.<sup>۴۹</sup>

۴۸ کشف‌المحجوب، ص ۲۳ و ۲۴.

۴۹ ابو یعقوب السجستانی. کتاب اثبات النبوات، حَقَّقَهُ و قَدَّمَ لَهُ عارف تامر، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۶، ص ۵۹. چهل و نه جستار کشف‌المحجوب به تنهایی برای ترسیم نظریات یاطنی اسماعیلیان کفایت نمی‌کند، ولی در اینجا ما با اشاره به استنباط یکی از برجسته‌ترین نمایندگان فکری آنان از عقل، کوشیده‌ایم تا پرتوی بر مسیر ناصر خسرو و میراثی که به او رسیده بیفکنیم، به ویژه که وی هم کمابیش با ابو یعقوب همزمان است و هم به آثار وی نظر و توجه دارد.

## اندیشه‌های نوافلاطونی

مفهوم عقلی که در کشف‌المحجوب (یا الینابیع) آمده با مفهوم عقل در قرآن تفاوت‌هایی دارد. در قرآن همچنان که گفته شد عقل موهبتی الهی است که انسان به یاری آن از «نشانه»ها (آیات) به وجود آفریننده آنها پی می‌برد و خدا را می‌شناسد.

البته در اندیشه و عقیده سجستانی، این خصیلت اساسی عقل همچنان وجود دارد: موهبتی از عالم بالاست و به عالم بالا راه می‌نماید. اما صرف‌نظر از این منزلت هستی‌شناسانه (on-tologique) یکسان، عقل سجستانی دارای ویژگی‌های دیگری نیز هست. در اندیشه او عقل با «امر باری»، «علم باری»، آگاهی و آفرینش یکی می‌شود. عقل با توحید، وحدت دارد و با آن توأم است.<sup>۵۰</sup>

این دریافت‌ها دیگر قرآنی نیست، افلاطونی و یا دقیق‌تر گفته شود نوافلاطونی است با روش و کارکردی کلامی، یعنی استدلال جدلی.

اندیشه‌های نوافلاطونی از راه ترجمه به واسطه نوشته‌های یونانی به دست متفکران مسلمان رسید و در فرهنگ اسلامی راه یافت و بسی زود، در فلسفه، عرفان، کلام و زمینه‌های فکری و عقیدتی دیگر پرورده و گسترده شد.

اگرچه مسلمین، خود، این آرای نوافلاطونی را تا این اواخر از آن ارسطو و ترجمه الهیات او می‌پنداشتند، ولی آنچه را که آنها اثولوجیای ارسطو (Theologie d'Aristote) می‌دانستند

۵۰ عقل در سجستانی و متفکران اسماعیلی همزمان، برای اثبات توحید و صفات سلبی خداوند، به شیوه استدلال جدلی به کار گرفته می‌شود. نقش این عقل هم در فهم توحید و صفات و هم در شیوه استدلال با عقل معتزلیان همانند است. اگر چه از جهات دیگر نه معتزلی است و نه عقل فلاسفه مشائی.

درحقیقت ترجمهٔ قسمتی از تساعات فلوطین (Ennéades de Plotin) بود که مسلمانان به غلط آن را به ارسطو نسبت می‌دادند.<sup>۵۱</sup>

البته فلسفه و فرهنگ اسلامی گذشته از فلوطین از اندیشه‌های ارسطو، افلاطون و به طور کلی افکار یونانی، فیثاغورثی، هرمسی و غیره نیز بهره‌مند است که در اینجا هیچ‌یک از آنها موضوع گفت‌وگوی ما نیست.<sup>۵۲</sup>

به عقیدهٔ مارکه، نویسندگان رساله‌های اخوان الصفا از راه مسیحیان نوافلاطونی معاصر خود با آرای فلوطین آشنا شدند و آنها را از افلاطون پنداشتند. در فلسفه نوافلاطونی اخوان، عقل

۵۱ برای اطلاع از مطالعات معروف و روشن‌کنندهٔ Paul Kraus در این زمینه نگاه

کنید به:

George G. Anawti, *Etude de Philosophie Musulmane*, Vrin, Paris, 1974, P.

155.

برای اطلاع از منشأ اندیشه‌های نوافلاطونی در نزد مسلمانان نگاه کنید به:

Plotin, *Ennéades IV – V – VI*, Texte établi et traduit par Emile Bréhier, Société

d'édition les belles lettres, Paris, 1967.

و سرانجام دربارهٔ ترجمهٔ تساعات فلوطین به عربی (که مشتمل بر دو رسالهٔ اتولوجیا منسوب به ارسطاطالیس و رساله فی العلم الالهی منسوب به فارابی است)، نگاه کنید به:

افلوطین عند العرب، نصوص حقیقها و قدم لها عبدالرحمن بدوی، الطبعة الثانية، الناشر دارالنهضة العربیه، القاهرة، ۱۹۶۶.

۵۲ برای اطلاع کلی در این زمینه نگاه کنید به:

A. Badavi, *La Transmission de la Philosophie grecque au monde arabe*, Vrin,

Paris, 1968, P. 46.

در مورد اثر آرای ارسطو در عقاید اسماعیلی نیز می‌توان مراجعه کرد به:

S. Pines, *La Longue recension de la theologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne*, in *Revue des Etudes Islamiques*, No. 22(1954).

نخستین آفریده یا «صادر» اول است. آن گاه نفس از عقل و دنیا از نفس صادر شده است.<sup>۵۳</sup>

و اما درباره اسماعیلیان دیگر، «در ایران بود که اسماعیلیان اندیشه‌های نوافلاطونی را فرا گرفتند و با این کار نظام مذهبی خود را به قالبی تازه ریختند. ابوعبدالله نسفی ظاهراً نخستین کسی بوده که در این کار گام نهاده است. . . . کتاب المحصول نسفی . . . قدیم‌ترین سند از طرز تفکر نوافلاطونی در چارچوب اسماعیلی است».<sup>۵۴</sup>

در پایان شاید یادآوری این نکته بی فایده نباشد که متفکران اسماعیلی (حتی در دوره‌ای معین و محدود) اگرچه همگی به یک مذهب بودند، درباره پاره‌ای از مفهوم‌های فکری نه فقط به یک سان نمی‌اندیشیدند، بلکه باهم اختلاف نظر آشکار داشته و گاه با نظریات یکدیگر مخالفت نیز کرده‌اند.<sup>۵۵</sup> مثلاً درجات عقل

53 Y. Marquet, *La Philosophie...* P. 22.

اثر فلسفه نوافلاطونی در فارابی متفاوت است. در اندیشه وی عقل به ده درجه جدا تقسیم می‌شود تا به آفرینش اشیا و چیزها برسد که سلسله‌مراتبی ارسطویی است نه نوافلاطونی. از این گذشته رساله فی‌العلم الالهی منسوب به فارابی در بردارنده اندیشه‌های ارسطویی نیز هست.

۵۴ پروفیسور فان اس، مقدمه بیست گفتار، ص پانزده. همچنین فرهاد دفتری، «تحقیقات اسماعیلی و اسماعیلیان»، کتاب آگاه، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۲۸.

درباره متفکران اسماعیلی پیش از نسفی، باید گفت که مثلاً ابو حاتم الرازی در اعلام النبوة نشان می‌دهد که اطلاع عمیقی از فلسفه یونان دارد ولی از اندیشه‌های نوافلاطونی در کتاب او نشانی نیست، بلکه بیشتر تحت تأثیر نو فیثاغورثیان است. نگاه کنید به:

Ivanow (Edited by), *Ummu'l Kitab*, introduction, P. 6, in *Der Islam*, No. 23 (1936).

۵۵ حمیدالدین کرمانی، *راحة العقل*، تحقیق و تقدیم الدكتور مصطفی غالب، الطبعة الثانية، دارالاندلس، بیروت، ص ۲۱۲ به بعد.

در نزد حمیدالدین کرمانی با عقیدهٔ ابویعقوب سجستانی متفاوت است و ناصر خسرو با وجود توجهی که به سجستانی دارد و اقتباس و برداشتی که از وی کرده<sup>۵۶</sup>، آنجا که او را معتقد به تناسخ می‌پندارد، از یادآوری و انتقاد خودداری نمی‌کند.<sup>۵۷</sup>

۵۶ قسمت‌های زیادی از *خوان الاخوان ناصر خسرو* اقتباس بی‌دریغ و گاه حتی ترجمهٔ آشکار *الینابیع سجستانی* است.

۵۷ «خواجه ابو یعقوب سگزی رحمه الله بوقتی که سوداش رنجه کرده بود در این معنی [قبول تناسخ] سخن گفته است و متابعان خاندان حق را سوی این مذهب دعوت کرده است ... اندر کشف المحجوب و اندر رسالهٔ باهره و جز آن از تألیف‌های خویش و چون خداوند زمان او بشنود که این مذهب را کرد از او نهسندید و گفت که مر او را سودا غالب شده است.» ناصر خسرو، *زاد المسافرین*، تصحیح محمد بذل الرحمن، ص ۴۲۱.



## معنای عقل در اندیشه ناصر خسرو

اکنون پس از این مقدمه دراز، می پردازیم به مطلب اصلی، یعنی به مفهوم عقل، به جایگاه آن در دستگاه آفرینش، به رابطه آن با دانش و نیز به خویشکاری عقل در اندیشه ناصر خسرو. در ضمن گفتار ما، پیوند هستی شناسانه این عقل با فلسفه نوافلاطونی و خویشکاری و پیوستگی آن با آنچه در قرآن آمده و همچنین شیوه استدلال کلامی (و معتزلی) در عرضه داشت آن، آشکار می شود. همچنین می کوشیم رابطه این مفهوم را با اندیشه های پیشینیان جابه جا به یاد آوریم و گذرگاه های اساسی سیر آن را نمایان تر کنیم.

افزون بر این، تقسیم بندی عقل به کلی و جزئی، تمیز میان عقلی که از عالم بالا بر آدمی فرود آمده و دارای خصیصتی کیهانی و دوجوانی است و عقلی که در نیک و بد روزمره به کار گرفته می شود - حکمت عملی -، منشأ دیگری نیز دارد و به فرهنگ ایران پیش از اسلام بازمی گردد که در جای خود به آن اشاره خواهد شد.

## انسان در مراتب وجود

هر چیزی برای غایتی که در آن است در وجود می آید. غایت هر چیز، علت آن است. انسان غایت آفرینش و عقل غایت انسان است. پس عقل غایت آفرینش است. وجود دارای سه مرتبه کلی

است. هیولی، نفس و عقل.<sup>۵۸</sup> هیولی مادهٔ اولی و بدون صورت است. صورت‌ها همگی در نفس کلی موجود است. نفس کلی به هیولی صورت‌های گوناگون می‌دهد و چیزهای گوناگون پدید می‌آید. پس نفس، کارکن (فاعل) و هیولی کارپذیر (مفعول) است. تا کارکنی نباشد، کارپذیر در وجود نمی‌آید. پس کارکن، علت کارپذیر، یکی علت و دیگری معلول است و علت شریف‌تر و برتر از معلول است.<sup>۵۹</sup> پیدایش چیزها سرسری و بیهوده نیست. هرچیز به سبب خاصیتی که دارد هستی می‌پذیرد.<sup>۶۰</sup> خاصیت نفس (علت) در صورت بخشیدن به هیولی (معلول) و به کمال رساندن یا به زبان ناصرخسرو «تمام کردن» آن است. با فعل نفس، هیولی دارای صورت شده، هستی می‌پذیرد و در سلسله‌مراتب وجود، در مرتبهٔ «والاثر»ی جای می‌گیرد.<sup>۶۱</sup> پیوستن نفس به هیولی او را به مرتبهٔ والاثری برمی‌کشد (چون او را دارای «صورت» می‌کند)، در نتیجه نفس تمام‌کنندهٔ هیولی است. فعل نفس، هیولی را تمام می‌کند ولی نفس با فعل خود از مرتبهٔ نفسانی فراتر نمی‌رود، در «نفسانیت» خود بازمی‌ماند.

عقل تمام‌کنندهٔ نفس است. انسان، مانند آفریدگان دیگر، جسم صاحب صورت (نفس پیوسته به هیولی) است. «مردم جسد است و نفس. و تمامی [کمال] جسد او بنفس است. از بهر آنکه جسد با نفس بغایت تمامی باشد و مر جسد را پس از آنکه نفس بدو پیوسته باشد نیز زیادتی ممکن نیست و ظهور فعل نفس او

۵۸ که هر يك خود دارای مراتبی هستند. نگاه کنید به: جامع‌الحکمتین، ص ۱۴۹.  
 ۵۹ برای تفصیل در این باب نگاه کنید به: ناصر خسرو، زادالمسافرین، تصحیح محمد بذل‌الرحمن، مطبعةٔ کاویانی، برلن، تجدید چاپ افست، تهران، کتابفروشی محمودی، سال؟، قول هفتم و دوازدهم.

۶۰ «خاصیت هر چیز هست‌کنندهٔ آن چیز باشد.» همان، ص ۱۹۳.

۶۱ دربارهٔ مراتب هیولی: جامع‌الحکمتین، ص ۱۴۹.

بجسد اوست و دلیل بر وجود نفس ظهور فعل اوست از راه جسد و فعل بحکمت تمام تر از فعل بیحکمت است پس تمام کننده نفس، عقل است.<sup>۶۲</sup>»

بنابراین با پیوستن نفس به جسم انسان، کمال جسم حاصل می شود و دیگر «زیادتی ممکن نیست» مگر با فعل حکیمانه آدمی. انسان از برکت وجود نفس صاحب فعل است.<sup>۶۳</sup> فعل آدمی بر دو گونه است: باحکمت و بی حکمت و فقط فعل با حکمت (= عقل) می تواند نفس او را تمامی بخشد و به کمال رساند.

«اندر عالم نخست فعل مر طبایع راست که بحركات طبیعی متحرکند و هر حرکتی فعل ناقص باشد بقول حکما، و دیگر فاعل نفس نمایست که اندر تخمها و بیخهاست و سه دیگر فاعل نفس حسی است کاندر حیوانات و نطفهاست (و این هر سه فاعل بفعلهای خویش مردم را که او را صنع قوی تری است مطیعانند)».<sup>۶۴</sup>

در مراتب وجود شرف و برتری هر مرتبه بستگی دارد به فعل (یا صنع) او؛ چنان که در مرتبه هیولایی، طبایع به حرکت طبیعی، بدون اراده و نابه خود متحرك اند و حرکت، فعل ناتمام است. مرتبه برتر، فعل نفس بالنده گیاهی است که رویدنی ها را می رویاند و سپس کارکرد نفس حسی است که به حیوانات زندگی می بخشد و سرانجام برتر و شریف تر از همه فعل نفس ناطقه - جان سخنگو - است در آدمی.

در این سلسله پیوسته چون انسان در پایگاهی والاتر از بودن های دیگر جا دارد، همه آنها به فرمان اویند. زیرا کمال

۶۲ زادالمسافرین، ص ۱۹۳.

۶۳ نفس نیز مانند هیولی دارای مراتب است: «نفس اندر موالید سه اند، یکی نباتی و دیگر حسی و سه دیگر ناطقه» (جامع الحکمتین، ص ۱۴۹) که نفس آدمی است.

۶۴ زادالمسافرین، ص ۱۸۰.

موجودات هر مرتبه در آن است که در فرمان برتر از خود باشند تا هرچه بیش تر مانند او شوند و در ضمن او را یاری دهند تا به «صورت» خود برسند یا به زبان دیگر در خود «تمام» شود. طبایع، آب و خاک و باد و آتش و افلاک یاری دهنده گیاهان اند تا برویند و به کمال گیاهی خود برسند؛ همچنان که گیاهان یاری دهنده حیوانات اند تا آنها در صورت خود هستی پذیرند. «اگر مردم گندم را خورد بصورت مردم شود و مر او را بر افعال مردمی یاری دهد و اگر گاو خوردش بصورت گاو شود و او را بفعل گاوی یاری دهد و این طاعت کز نبات مر حیوان راست همان طاعت است کز طبایع مر نبات راست برابر، پس گوئیم که مردم غایت صنعت (صانع) عالم جسم است و بازپسین مصنوعیست از بهر آنکه صنع اندر او بنهایت رسیده است و بمثل عالم بکلیت خویش درختیست که مردم بار آن درختست که نه بهتر از او بر درخت چیزی باشد و نه سپس تر از او بر درخت چیزی پدید آید و مردم نوع الانواع است.»<sup>۶۵</sup>

تشبیه انسان به درخت خدا<sup>۶۶</sup>، یا جهان به درخت، و آدمی به بار این درخت در دیوان و دیگر آثار ناصر خسرو تکرار می شود. در وجه دین، انسان غایت آفرینش است، زیرا «معنی هر سه زایش عالم که معادن و نبات و حیوانست اندروست»<sup>۶۷</sup>، چون ویژگی های این هر سه را در خود دارد.

پس انسان در جهان از هر چیزی تمام تر است و درست به

۶۵ زادالمسافرین، ص ۱۷۹.

۶۶ خلق همه یکسره نهال خدای اند

هیچ نه بر کن تو زین نهال و نه بشکن

دیوان ناصر خسرو به تصحیح مجتبی مینوی - مهدی محقق، انتشارات دانشگاه

تهران، تهران، ۱۳۵۳، قصیده ۷۸.

۶۷ وجه دین، به تصحیح غلامرضا اعوانی، انجمن شاهنشاهی فلسفه، تهران، ۲۵۳۶

(۱۳۵۶)، ص ۶۶.

همین سبب در میان چیزهای بسیار او اصل و غایت آفرینش است. زیرا مثلاً از درخت گردو چیزها از «برگ و شاخ و بیخ و پوست» پدید می آید، اما بازپسین و غایت آن همه، میوه درخت است که فایده و پایداری درخت به آن بازبسته است. اگر گردوی نخستین نبود درختی پدید نمی آمد و اگر پدید می آمد و بار نمی داد «تمام» نمی شد و می بریدندش. پس آغاز و انجام درخت در بار اوست. چون از مردم تمام تر چیزی نیست، بار درخت عالم است و «اگر مردم را به وهم از عالم برگیری لازم آید عالم را که ناچیز شود»<sup>۶۷</sup>.

همچنان که گفته شد شرف هرچیز به فعل یا به صنع اوست و کار آدمی همانند کار خداست، پس از همه به او نزدیک تر و حتی از جوهر اوست، از گوهر خدا! آدمی «نزدیکتر مصنوعی باشد بصانع عالم جسم بترکیب خویش و از جوهر صانع کلی باشد بنفس خویش، و دلیل بر درستی این قول آن است که هرچه (بر او) صنع صانع کلی رونده است [صنع مردم بر قدر و جزویت او از آن کل نیز بر رونده است چنانکه صنع صانع کلی بر طبائع رونده است] بدانچه مر هریکی را از آن کاری فرمود است بکلیات آن که بر آن همی روند، مردم نیز مر بعضهای طبایع را کارها همی فرماید که آن اجزای طبایع از فرمان او نگذرند چنانکه مر بعضی را از آب اندر گرداندن آسیابها و دولابها و جز آن همی کار فرماید و بارهای گران اندر کشتیها و عمدتها بر پشت آب از جائی بجائی برد و اندرین کار بستن اوست مر اجزای آب و باد را و مر باد

۶۸ همان، ص ۶۷.

مراد خدای از جهان مردمست

دگر هر چه بینی همه بر سر است

نبینی که بر آسمان و زمین

مر او را خداوندی و مهتر است

دیوان، قصیده ۴۹.

را اندر گردانیدن آسیاها (بجایها) و قوی کردن مر آتش را بدو از بهر گداختن گوهرها و پختن و بریان کردن طعامها و جز آن کار همی فرماید و مر آتش را به بسیار رویها (معنی و گردن کشی) کار همی فرماید و مر بعضهای خاک را اندر بناها و ساختن خشت پخته و سفال و آبگینه و جز آن از او همی بطاعت خویش آرد.<sup>۶۹</sup>»

خلاصه آنکه از میان آفریدگان، انسان از همه به آفریدگار نزدیک تر است، زیرا کار (فعل - صنع) او از همه به خدا مانده تر است. همچنان که عناصر و طبایع مسخر آفریدگارانند، انسان نیز بر آنها پیروز است و برای خواست خود آنها را به کار می گیرد. از برکت باد و آب، آسیابها را می گرداند و کشتی بر دریاها می راند و به یاری آتش افزارها می سازد و از خاک و سنگ، خانه و آبگینه و بسیار چیزها. انسان به پیروی از آفریدگار، آفریننده است. «صنع مردم به صنع صانع نزدیک است، پس مردم اثر صانع باشد یا جزو صانع.»<sup>۷۰</sup> «و نیز دلیل بر آنکه مردم از جوهر صانع عالم است آن است که مردم از بهر پدید آوردن صنعتهای خویش دست افزارها سازد بر مقتضی حکمت که آن دست افزارها بر اختلاف صورتها و فعلهای خویش مر او را اندر حاصل کردن مقصود او طاعت دارند.»<sup>۷۱</sup>

اما انسان فقط افزارساز (Homo Faber) نیست. او به صورت های گوناگون در طبیعت تصرف می کند. زیرا آدمی است که می تواند «فایده آسمان از زمین بازدارد: چنانکه اگر کشاورزی تخم نه به وقت کند نه فایده دادن آسمان و ستارگان پیدا آید و نه فایده پذیرفتن طبایع، و مردم بتواند کی فایده طبایع از نبات بازدارد بآب نادادن مر نبات را و درودن مر او را بناوقت و مردم بتواند کی

۶۹ زادالمسافرین، ص ۱۷۷.

۷۰ همان، ص ۱۷۷.

۷۱ همان، ص ۱۸۴.

فایده نبات از حیوان بازدارد بدور کردن حیوان از نبات پس دانستیم که مردم پادشاه است بر جملگی آفرینش و فرود او آنچه هست از نبات و حیوان و طبایع و افلاک و انجم گروهی مر گروهی را مسخرند و گروهی مر گروهی را خداوند، چنانکه خدای تعالی همی گوید  
 اَهُم يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ  
 الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ  
 سَخِرِيًّا<sup>۷۲</sup> چنانکه نبات مر طبایع را مسخر گرفته است و حیوان مر  
 نبات را مسخر گرفته است و باز مردم مر همگان را مسخر گرفته است. «<sup>۷۳</sup>

بدین ترتیب انسان در طبیعت دست گشاده دارد و در چیزهای جهان به خواست خود، مثبت یا منفی، تصرف می کند. با ترکیب پدیده‌های جهان چیزهای تازه می سازد و کارهای تازه می کند یا عوامل طبیعت را از تأثیر در یکدیگر بازمی دارد و کارشان را دگرگون می کند. خواست او بر جهان رواست. «چون از آفرینش به مردم رسی او را بر جملگی آفرینش پادشاهی از بهر آنکه مردم را در همه آفرینش تصرف است»<sup>۷۴</sup>.

و تصرف نشان توانایی است. در میان همه آفریدگان فقط انسان است که مانند خدا در جهان تصرف می کند و بنا به خواست خود آن را به کار می گیرد، مانند پادشاهی که در کشور خود فرمانرواست. «و چون خردمند . . . بنگرد، به چشم بصیرت بیند که صانع عالم مردم را . . . بر جملگی از آنچه اندر آفرینش پدید آورداست پادشاه کرد است . . . از بهر آنکه زمین با آنچه اندر اوست ملك مردم است چه بیابان، چه دریا چه کوه و آنچه اندر آن

۷۲ ۴۳:۳۲.

۷۳ ناصر خسرو، گشایش و رهایش با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، بمبئی، ۱۳۲۸، ص ۱۰۲. در چند مورد (د، ذ، ک، گ - پ، پ) رسم خط کهن متن اندکی تغییر داده شد.  
 ۷۴ همان جا.

است. «<sup>۷۵</sup> آن گاه مؤلف می گوید اثر افلاك و ستارگان بر زمین پدید می آید و برای آدمیان، و به خود افلاك جز زیان چیزی نمی رسد. بنابراین «ابر و باد و مه و خورشید و فلک» برای ما در گردش اند<sup>۷۶</sup> و «این حال دلیل است بر آنکه افلاك و اجرام بر مثال آسیائست که غله آن مردم است<sup>۷۷</sup> و آسیا پس از غله جز سنگ خشک درشت بیمعنی چیزی نباشد، پس پیدا کردیم که مردم بر هرچه اندر آفرینش معنی و فایده است پادشاست و او اندر زمین نائب صانع عالم است.»<sup>۷۸</sup>

توئی جان سخنگوی حقیقی  
 که با روح القدس دایم رفیقی  
 بچشم سر جمالت دیدنی نیست  
 کسی کو دید رویت چشم معنیست  
 ز جای و از جهت باشی منزه  
 بین تا کیستی انصاف خود ده  
 نگر تا در گمان اینجا نیفتی

۷۵ زادالمسافرین، ص ۴۶۳.

۷۶ از پیوستگی عقل و نفس، جهان زاده شد، افلاك و گردون گردنده و ستارگان. اینها منتأ نیک و بد و خوشبختی و بدبختی ما هستند. از افلاك عناصر چهارگانه - آب و آتش و باد و خاک - پدید آمد و از آنها و افلاك، جماد و نبات و حیوان به وجود آمد. از حیوان و نبات، خون انسان که اصل زندگی است، زاده می شود و خون بالوده (نطفه) چون در مشیمه بیفتد، در اثر هفت سیاره (مشتری، بهرام، ناهید، ماه، مهر، تیر و کیوان) و نه فلک، در طی نه ماه پرورده می شود تا کودکی به دنیا بیاید که همین گوشت و پوست و استخوان نیست، بلکه «جان سخنگو»، یعنی انسان است. نگاه کنید به: دیوان اشعار حکیم ابو معین حمیدالدین ناصر بن خسرو قبادیانی، با تصحیح حاجی سید نصرالله تقوی، تهران، امیرکبیر، چاپ چهارم، ۲۵۳۵ (۱۳۵۵)، روشنائی نامه، ص ۵۲۰ تا ۵۲۳.

۷۷ بازمی گردیم به همان اندیشه (وجه دین، ص ۶۷) که گفت: «اگر مردم را به وهم از عالم برگیری لازم آید عالم را که ناچیز شود.»

۷۸ زادالمسافرین، ص ۴۶۳.



قدم بفشار تا از پا نیفتی  
صفت‌هایت صفت‌های خدائست  
ترا این روشنی زان روشنائیست  
همیبخشد کزو چیزی نکاهد  
ترا داد و دهد آنرا که خواهد  
ز نور او تو هستی همچو پرتو  
وجود خود بپرداز و تو او شو  
حجابت دور دارد گر نجوئی  
حجاب از پیش برداری تو اوئی  
اگر دعوی کنم والله که جایست  
حقیقت ناصر خسرو خدایست.<sup>۷۹</sup>

حقیقت شاعر در جوهر خدایی اوست. او درحقیقت خداست و خدا، حقیقت او. پیوند انسان با خدا چنان نزدیک و یگانه است که ناصر خسرو ناچار فصلی می‌گشاید در «بیان اینکه مردم خدا نخواهد گشت»<sup>۸۰</sup> تا از گفته او در گمان نیفتند و از یاد نبرند که «مردم بر مثال مسافریست درین عالم و منزل مقصود او حضرت صانع عالم است.»<sup>۸۱</sup> و «برتر از مردم چیزی نیست جز آفریدگار مردم.»<sup>۸۲</sup> انسان در راه خدا شدن است. پیوسته خدا می‌شود بی آنکه هرگز بشود.

۷۹ دیوان اشعار... روشنائی‌نامه، ص ۵۲۳.

۸۰ زادالمسافرین، ص ۴۶۵.

۸۱ «خردمند آنست که نیکو بنگرد در خویستن، تا ببیند کو هم از آن روز باز که نطفه‌نی بودست، و اندر رحم مادر افتاده است، همی سوی خدا شود، و بدرجه درجه همی آمدست از حالی ضعیفتر بحالی فویتر و زمکانی فروتر بمکانی برتر، تا آنگاه که پیش خدای شود.» جامع‌الحکمتین، ص ۹۶.

۸۲ همان، ص ۱۲۰.

## خویشکاری\* عقل

اینک این همانندی انسان با خدا و برتری او بر همه آفریدگان عالم ظاهر و باطن، از چیست و از کجا می آید؟ از عقل! در اندیشه ناصر خسرو همانندی انسان با خدا به سبب عقل است. «شرف نفس مردم بر دیگر چیزها آنست که او مر عقل را پذیرنده است»<sup>۸۳</sup> و این یگانه وجود خردپذیر (عاقل) فقط فرمانروای این جهان محسوس و موجودات آن نیست. «خدا مردم را بر ملک باطن هم پادشاه کرده است.»<sup>۸۴</sup> و پادشاهی انسان بر دو جهان از برکت وجود عقل است که موهبت الهی است<sup>۸۵</sup>. و این موهبت جوینده‌ای «یابنده» است.

«جوهر مردم، جوهر صانع عالم است»<sup>۸۶</sup> و همچنان که از جماد و نبات و حیوان هر مرتبه‌ای به سوی کمال و تمامی خود کوشنده است، انسان نیز که در عالم هستی از همه به خدا نزدیک‌تر است به سوی او گرایش دارد<sup>۸۷</sup> و می خواهد مانند او شود. اما آرزوی همانندی فقط به خواست آدمی بستگی ندارد، بلکه تقدیر الهی او نیز هست. «صانع عالم مر این هم جوهر خویش را بطاعت خویش همی بدان خواند تا مر او را همچو خویشتن کند و در خبر است از

\* Fonction.

۸۳ زادالمسافرین، ص ۱۹۲.

۸۴ همان، ص ۴۶۴.

۸۵ نهاده‌ی خداست در تو خرد

چو در نار نور و چو در مشک شم.

دیوان ناصر خسرو، قصیده ۳۰.

۸۶ زادالمسافرین، ص ۱۸۳.

۸۷ «هر چیزی مر او را سوی آنچه مر او را جنس و شکل است میل و غایت دارد و با او مؤانست کند ... و اندر عقل ثابت شد که خواننده مردم مر مردم را بسوی طاعت خویش از جنس اوست.» همان جا.

رسول مصطفی صلعم که گفت بحکایت از خدایتعالی که مر او را گفت بگوی مردم را این چیز یابنی آدم اَطْعِنِي اَجْعَلْكَ مِثْلِي حَيًّا لَا يَمُوتُ وَعَزِيْزًا لَا يَدُلُّ وَغَنِيًّا لَا يَفْتَقِرُ»<sup>۸۸</sup>. کُشش و کوششی دوجانبه است میان خدا و انسان.

## عقل و علم

خدا انسان را به خود می خواند و عقل آدمی را به سوی خدا می راند، زیرا عقل یابنده داننده ای است که هر چه پیش تر بداند، از ملك ظاهر دورتر و به ملك باطن نزدیک تر می شود. «اندر مردم یابنده هست که مر او را اندر ملك ظاهر خدا نصیبی نیست و آن عقل است، بلکه عقل مر او را از این ملك بازدارنده است و مر این را بنزدیک او خوارکننده و حقیرگرداننده است. این حال دلیل است بر آنکه مردم بدین یابنده باطن مر ملك باطن خدا را همی خواهد یافتن پس از آنکه از این ظاهر پرداخته باشد و این یابنده باطن او اینجا قوی گشته باشد به غذای علمی آن علمی که از پیش او آمده باشد.»<sup>۸۹</sup>

پیوند ناگزیری میان عقل و علم وجود دارد که جدایی آنها از یکدیگر مگر به فرض ممکن نیست. ناصر خسرو «اندر فرق میان عقل و میان علم» می گوید که «حد علم تصور است مر چیزی را چنانک آن چیزست . . . و گفتند که حد عقل آن است که او جوهری بسیط است که مردمان چیزها را بدو اندر یابند . . . و علم فعل عقل است که مردم بعقل اندر یابد چیزها را چنانک آن چیزهاست. پس

مردم را عاقل گفتند بدین سبب که مر او را چیزی بود که بدان چیز مر چیزها را به حقیقت اندر یافت.<sup>۹۰</sup>

علم، فعل عقل است و همان طور که شرف هر چیزی به فعل اوست، شرف عقل نیز به علم است. خدا انسان را به سوی خویش می خواند و به وی عقل عطا می کند تا نیک و بد را بشناسد. اینک اگر فعل عقل (علم) شریف بود و راه راست را بازشناخت، صاحب عقل رستگار است و گرنه بد را بر او. آدمی به سبب علمی که خاصیت ذاتی عقل اوست مسئول بد و خوب کارها و بهشت و دوزخ خود می شود. از این رو در این ساحت، عقل نقشی اخلاقی و دینی می یابد. مردم به عقل سزاوار بندگی خدا می شود. و عقل «بر مردم از آفرینش تکلیف آمد است... که بر او موکل است و همیشه... مر او را بر این باز جستن همیدارد.»<sup>۹۱</sup> در «دیوان» نیز خرد (عقل) سر چشمه نیک و بد، گناه و ثواب، مسئولیت دو جهانی و همچنین، برتری بر همه جانوران است:

چه داد یزدان ما را ز جملگی حیوان  
مگر خرد که بدان برستور سالاریم...  
خرد تواند جستن ز کار چون و چرا  
که بی خرد بمثل ما درخت بی باریم<sup>۹۲</sup>

به پیروی از قرآن، این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. عقل ورزیدن برای دانستن حقیقت و یافتن راه راست (صراط مستقیم) است. بدون علم به نیک و بد نمی توان کسی را به چیزی مکلف کرد (و از جمله کودکان یا دیوانگان را) و چون در میان همه آفریدگان تنها آدمی دارای عقل و در نتیجه صاحب علم است، بنابراین فقط

۹۰. جامع الحکمتین، ص ۲۴۹.

۹۱. زاد المسافرین، ص ۱۸۶.

۹۲. دیوان، قصیده ۳۳.

او در برابر آفریدگار مکلف است.

«و چون ایزد تعالی مردم را بر نبات و حیوان پادشا گردانید بدانچ کلمه خویش بدو رسانید و از جملگی عالم مر او را سوی بندگی خویش خواند و به بیم و امید بند کردش پس از آنکه ببند آفرینش بسته بودش ببند دانش مر او را ببست و دانش برتر صفتی است از صفات ایزدکی مردم را بدان مخصوص کرد چون مردم این صفت خاصه یافت ببند دانش از دیگر بندگان کی بدین صفت بسته نبودند و آن بند دانش مردم را عقل است کی بدان عقل اندامهای او از ناکردنی بسته شود و زبانها او را از ناگفتنی ببندد و دیگر حیوان را این نیست . . .

و از پس این بندها ایزد تعالی سوی مردم رسول فرستاد و کتاب و فرمان داد و بازداشتش از ناشایستها و حریص کردش بر بایستها و سوی شناخت خویش خواندش بدانچ مر او را از عقل بهره‌ور کرد.<sup>۹۳</sup>»

عقل صفت خدا نیست، آفریده اوست<sup>۹۴</sup>، برخلاف علم که «برتر صفتی است از صفات خدا: 'عَالِمٌ بِالْأَسْرِ وَالْخَفِيَّاتِ'». خدا این صفت خود را به انسان بخشید و از این دست نیز او را همانند خود کرد «بدانچ کلمه خویش بدو رسانید» و «کلمه» آگاهی خداست.<sup>۹۵</sup> قرآن «کلام الله» است و هیچ خشك و تری نیست که در آن نباشد. کتاب دربردارنده علم الهی و «آیات» اوست که صاحبان عقل در آن تعقل می‌کنند و خدا و آفرینش او را

<sup>۹۳</sup> گشایش و رهایش، ص ۱۰۳.

<sup>۹۴</sup> «و این صفت - اعنی عقل - مر خدای را روا نبود، از بهر آنک او مبدع عقل بود و عقل به مردم معروف بود که همی گویند: فلان عاقل است. و خدای را عالم گفتند بدانچ علم صفت عقل بود، بمثل صفت خدای بود.» جامع‌الحکمتین، ص ۲۴۹.

<sup>۹۵</sup> مقایسه شود با انجیل یوحنا، ۱: ۱: «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود.» خدا، «کلمه» (= Logos)، آگاهی است.

می شناسند. به آنها علم پیدا می کنند. خدا علم (آگاهی، دانستن) خود را از راه «رسول و کتاب» به سوی مردم می فرستد. و بدین گونه انسان به گفته ناصرخسرو به بند دانش بسته می شود و دیگر فقط این نیست که بداند شایستگی ها و ناشایستگی ها کدام است، بلکه باید آنها را به کار بندد، به بند دانش بسته است. این بند او را از کارهای نکردنی بازمی دارد و به کارهای کردنی وامی دارد. مقصود خدا نیز از دادن دانش به آدمی جز این نیست.<sup>۹۶</sup> از اینجا، از برکت علم که فعل عقل است و با آن درآمیخته و تنها از آن یگانه موجود عاقل آفرینش است، انسان در قبال خدا، خود و جهان مسئول می شود و چون که همانند خداست (در عقل و بر اثر عقل ناگزیر در علم)، نایب و کارگزار او می شود بر زمین. همچنان که برتری انسان بر جانوران در عقل است، «بی خرد (بی عقل) اگر چه بصورت انسان، در حقیقت فتنه خورد و خواب و حیوان است»<sup>۹۷</sup> و از فرمان خدا باز می ماند. انسان عاقل عالم به فرمانبرداری از خدا، به دین او فرا خوانده می شود. از این دیدگاه عقل نقشی دینی دارد، در خدمت و برای آن است و چون شایسته نشایست عاقل را به وی می نمایاند، با شریعت هم تراز و در حد آن قرار می گیرد. این عقل راهنمای عمل، عقل عملی یا جزوی است.<sup>۹۸</sup>

۹۶ «جسد مر نفس را از بهر آن داده اند تا اندرو علم بیاموزند و طاعت کنند تا به راحت ابدی رسند.» جامع الحکمتین، ص ۱۰۵.

۹۷ دیوان، قصیده ۱۶.

۹۸ «این عقل ها که ما همی کسب کنیم فروریختن عقل کلمت بر نفوس جزوی.»

کشف المحجوب، ص ۲۰.

## هستی‌شناسی عقل

اما از نظر هستی‌شناسی، عقل در ساحتی فراتر و متعال‌تر از این جای دارد.

«وجود عالم با آنچه اندروست بامر خداست و آن [را] ابداع گفتند که آن يك سخن بود بدو حرف و آن را «کن» گفتند. و معنی این قول آن بود کز امر باری عقل اول پدید آمد که امر بدو متحد شد و این بمثل سخنی گشت بدو حرف که خود عالم با هرچ اندروست، از آن دو حرف (پدید آمد) . . . و نفس کلی از عقل کلی بقوت امر باری سبحانه منبعث شد، و گفتند: کاف به مثل عقل کلی بود و نون به مثل نفس کلی آمد مر بودش عالم را».<sup>۹۹</sup> در اندیشه نو افلاطونی عقل صادر اول است<sup>۱۰۰</sup> که چون نور

۹۹ جامع‌الحکمتین، ص ۷۷. در اینجا و صفحات دیگر شیوه فکر و استدلال کلامی مؤلف برای سازگاری و توجیه عقاید دیگر با امر آفرینش در قرآن آشکار است.

۱۰۰ نظام فلسفی فلوطین و فلسفه نو افلاطونی ترکیب سازماندهی (Organique) است از اندیشه‌های افلاطون، ارسطو، رواقیون و یاره‌ای عوامل دیگر . . . در این نظام فلسفی ذاتی یگانه، «واحد» یا «احد»، بالقوه همه چیز و شبیه مرکز نادیدنی و ناگفتنی دایره‌های متحد‌المرکز وجود است. «واحد» خود وجود نیست، مصدر وجود است و به همین سبب او را با هیچ‌یک از صفات موجودات نمی‌توان شناخت. شناخت او فقط از راه صفات سلبی به تصور درمی‌آید. او همه چیز و هیچ چیز، همه جا و هیچ جا است. کل عالم هست و نیست، نه آرامش است و نه جنبش، نه آمیخته با چیزی و نه غایب از چیزی. «واحد» یا احد، «ناوجود»ی است که وجود از وی صادر می‌شود و در بردارنده همه چیز است بدون هیچ تعیین. صادر اول «عقل» است. عقل ایده هر معقولی را در خود دارد، و گرنه آن را درک نمی‌کرد. این موجودات (معقولات) از یکدیگر متمایز اما به هم پیوسته و هر يك بالقوه شامل آن‌های دیگر است. از عقل، نفس صادر می‌شود. در نفس چیزها از یکدیگر متمایز می‌شوند تا آنجا که هر يك به حد خود برسد و در عالم محسوس بپراکند. نفس به زمان و مکان مشروط می‌شود، زیرا اعیان خارجی را می‌آفریند. هر يك از این سه مرتبه «واقعیت» همه چیز را به درجات دربردارد. هستی در سیر نزولی از «واحد» به عقل و نفس و هیولی و سپس در سیری صعودی و بازگردنده به سوی «واحد» است. نگاه کنید به:

از خورشید، از ذات «واحد» فیضان می‌کند. در اندیشه ناصر خسرو نیز عقل، نخستین است، اما نخستین علت و نخستین آفریده. او خود در جای دیگر<sup>۱۱</sup> میان ابداع و خلق تفاوتی می‌گذارد. خلق ایجاد چیزی تازه است از چیزهای دیگر، مثل نجاری که از چوب و میخ و تیشه و اهر میزی درست می‌کند. نجار خالق و علت میز است.

اما ابداع، ایجاد چیز است از هیچ، از «ناچیز» که این فقط از آن خداست که «پدید آرنده علت همه علت‌هاست»<sup>۱۲</sup>. بنابراین «عقل» در اینجا فیضان ذات باری نیست، اگر چه نزدیک‌ترین موجودی است به آفریدگار، ولی با او رابطه‌ای چون نور و خورشید ندارد، بلکه «نخستین مبدعی است که خدای تعالی او را ابداع کرده است.»<sup>۱۳</sup> در اینجا «امر» الهی، «امر» بودن<sup>۱۴</sup> به عقل پیوست و

←

Emile Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Vrin, Paris, 1968, P. 38.

Maurice de Gandillac, *La Sagesse de Plotin*, Vrin, Paris, 1966, P. 55.

در نظر فلوطین اگر روح انسان از راه تقوا، بر جسم و از راه عقل (Raison) بر حسیات سوداوی غلبه کند ناب و مهذب شده به خدا همانند می‌شود. نگاه کنید به:

Plotin. *Ennéades*, I, II, 3.

برای شرحی کوتاه و رسا به فارسی درباره فلوطین، می‌توان نگاه کرد به دائرةالمعارف مصاحب، زیر همین ماده.

۱۰۱ زادالمسافرین، ص ۳۴۴.

۱۰۲ زادالمسافرین، ص ۱۹۴. «ابداع گویند و اختراع گویند مر پدید آوردن چیز را نه از چیز و خلق گویند - یعنی آفریدن - مر تقدیر چیز از چیز، چنانکه درودگر از چوب تخت کند، و او خالق تخت باشد، و مبدع صورت تخت باشد، و مردم را بر ابداع جسم قدرت نیست.» جامع‌الحکمتین، ص ۲۱۱.

۱۰۳ جامع‌الحکمتین، ص ۸۹.

۱۰۴ «کن فیکون». امر خدا: بباش پس بود.

در اینجا مانند پاره‌ای جاهای دیگر اندیشه ناصر خسرو ترکیب سازمند و گاه ناسازی است میان فکر قرآنی و چند نظام فکری دیگر که نمونه بارزتر آن در روشنائی‌نامه،

←



در این پیوستگی، «امر» (کلام الهی) و عقل متحدند و هر يك در منزلتی همانند آن دیگری است. از وحدت «امر» و عقل، نخستین آفریده پدید آمد. «هست اول آن جوهر بود که وحدت بدو متحد شد و آن عقل کلیست که مر او را فیلسوف عقل فعال گوید و آغاز هستیها اوست.»<sup>۱۰۵</sup>

رابطه میان «کلمه» (سخن یا امر) و عقل در پرسش و پاسخ بیست و دوم گشایش و رهایش نیز به بحث و بررسی گذاشته شده است. خلاصه پرسش این است که چرا «کلمه» سبب همه بودن‌هاست، فرق کلمه و عقل چیست و شریف‌تر کدام است و اگر این دو از هم جدا نیستند چگونه می‌توان آنها را از هم تمیز داد. و خلاصه ساده شده پاسخ این است که چون به جهان بنگریم می‌بینیم که در کار است و چون دانش ندارد به خود کار نمی‌کند و باید به فرمان دیگری باشد. و فرمان بر دو گونه است، به گفتار و کردار! مؤلف پس از ارائه دلایل و مثال‌هایی به این نتیجه می‌رسد که فرمان به گفتار شریف‌تر از فرمان به کردار است و از آن باری به گفتار است، به يك کلمه «کن» که سبب «بودش عالم» است. کلمه هست نخستین است و «باری سبحانه از هست و نه هست

← گفتار در صفت عقل، دیده می‌شود:

از اول عقل کل را کرد بیدا  
 کجا عرش الهش گفت دانا  
 گروهی علت اولیش گفتند  
 گروهی آدم معنیش گفتند  
 مر او را عالم جبروت نامست  
 که جبریل مکرم زان مقامست  
 ازیرا خامه یزدانش خوانند  
 رسول نامه یزدانش نامند...  
 ۱۰۵ جامع الحکمتین، ص ۱۴۸.

برتر است. <sup>۱۰۶</sup>»

میان «کلمه» و هویت باری میانجی نیست. «امر» و ذات حق با هم اند. کلمه بی واسطه هستی یافت، پس هر چه را بتوان هستی نامید در «کلمه» است یا به زبانی دیگر در هویت خداست. آن گاه با استدلالی پیچیده بیان می شود که دو عالم جز علت و معلول نیست، همه چیزها یا علت اند یا معلول و کلمه از سویی علت همه علت هاست و از سویی هم علت و هم معلول. بنابراین دربرگیرنده دو عالم است. و اما فرق میان کلمه و عقل مانند تفاوت در محسوسات نیست که دو چیز و به دو نام باشند، بلکه در ذات یگانه و در گفتار دو گانه اند، مانند تفاوت سیاه و سیاهی که «سیاهی را آنوقت یابند که در سیاه نگرند و . . . سیاهی در ذات سیاه موجودست و خردمند داند که سیاه نام سیاه بسیاهی یافته است. <sup>۱۰۷</sup>» از این دست «کلمه» (امر) و عقل واحدند و این دو یگانه در یکتایی خود یکی هستند، زیرا «چون کلمه هست نخستین بود و تمام بود و نام تمامی مر او را سازوار نیامد مگر آنوقت که بدانی که هم علت بود و هم معلول . . . آن علت نخستین که کلمه است سزاوارتر باشد که از معلول خویش جدا نباشد و هستی ها همه زیر معلول او باشد کی عقلست. <sup>۱۰۸</sup>»

پس از همه استدلال های بالا، دانستن کار عقل است. هستی بدون دانستن (عقل) هستی نمی پذیرد و تا هستی را دانستی، عقل داننده با هستی یکی می شود (با کلمه وحدت می یابد)، زیرا عقل ورزیدن همان هست شدن است و عقل با کلمه (هستی) یکی است. <sup>۱۰۹</sup>

۱۰۶ گشایش و رهایش، ص ۸۶.

۱۰۷ همان ص ۸۸.

۱۰۸ همان، ص ۸۹.

۱۰۹ اکنون سخن ناصر خرو در جامع الحکمتین را که پیش تر آوردیم، روشن تر

عقل به منزله هستی آغازین «جوهری بسیط است که مردمان چیزها را بدو اندر یابند . . . و عقل نگاهدارنده نفس ناطقه است و شرف‌دهنده اوست بشناخت جوهر خویش، و علم فعل عقل است که مردم بعقل اندر یابد مر چیزها را چنانک [آن] چیزهاست.»<sup>۱۱۰</sup> بدین‌گونه شناخت یا آگاهی - در اتحاد با امر- نخستین و سرآغاز هستی است. انسان نه به واسطه عقل، بلکه در عقل هم خدا را می‌شناسد، هم جوهر خود را (که جز عقل نیست) و هم چیزها را، خدا و جهان و انسان را!

عقل در کل خود «هم عقل است و هم عاقل است و هم معقول است و هیچ موجود را این خاصیت نیست جز مر عقل را که داننده خویش است و ذات او دانسته است.»<sup>۱۱۱</sup> ذات این «جوهر بسیط»، شناخت (= دانستن، آگاهی) است، شناختی که هم خود را می‌شناسد و هم چون شناختن ذات اوست، شناختن همه چیزها را در ذات خود دارد. چیزها در عقل شناخته می‌شوند و آنچه در عقل شناخته نشود، چیز نیست. وجودش «امکان عقلی» ندارد. عقل ذات بسیط و یگانه‌ای است که به سبب پیوستن «امر» باری به او یگانه در وجود آمد و گرنه «یکی محض» نیست، «بل یکی متکثر آمد بذات و جوهر خویش، و اصل کثرت گشت»<sup>۱۱۲</sup>. همه کثرت در اوست و آنچه در او نیست در شمار نابوده است، زیرا بیرون از عقل دانستن یا شناختی نیست تا بتوان چیزی را به تصور درآورد و شناخت. بدین ترتیب عقل سراسر دستگاه آفرینش را در

می‌توان دریافت: «از امر باری عقل اول پدید آمد که امر بدو متحد شد و این بمثل سخنی گشت بدو حرف که خود عالم با هر چه اندروست از آن دو حرف پدید آمد.»

۱۱۰ جامع‌الحکمتین، ص ۲۴۹.

۱۱۱ جامع‌الحکمتین، ص ۱۰۹.

۱۱۲ همان، ص ۱۴۸.

خود می گیرد، به طوری که بیرون از او دیگر چیزی نمی ماند.

«ملك خدای بحقیقت آنست کی مر او را اول نیست و آخر نیست و مر او را بیرون نیست تا ازو بیرون چیزی باشد و لازم آید کی آن چیز کی از ملك خدای بیرون باشد نه خدای را باشد، اگر کسی بپرسد کی چیست آنک او را اول نیست و آخر نیست و هیچ چیز ازو بیرون نیست گوئیم آن یکیست کی باری سبحانه او را بقدرت خویش هست کرده است نه از چیزی . . .

اگر کسی گوید پس آن یکی بحقیقت چیست کی نام چیزی در عالم یکی نیابیم؟ گوئیم او را کی آن یکی بحقیقت عقلست کی هیچ چیز ازو بیرون نیست و هرچ عقل مر او را بشناسد او هست باشد و هرچ عقل مر او را منکر شود اثبات نشود و گوئیم کی یکی علت شمارست گواهی می دهد کی عقل یکیست. بحقیقت از بهر آنک هرچ هستی دارد شمار برو نشست و همچنین هرچ هستی دارد، عقل مر او را بپذیرد و زیر خود آرد پس درست شد کی یکی عقلست و ملك خدای بحقیقت عقلست . . .

پس درست کردیم که اول عقلست و هیچ چیز برو پوشیده نیست و نشاید کی چیزی باشد کی عقل مر او را شناسد کی نام عقل ازو بیفتد و نام جهل برو نشیند.»<sup>۱۱۳</sup>

بدین گونه اگر بخواهیم سخن مؤلف را خلاصه کنیم، باز نه تنها به ملازمه، بلکه به یگانگی هستی و عقل می رسیم. هر چه عقل او را بپذیرد، هستی دارد و آنچه را عقل نشناسد، نمی توان شناخت، زیرا بودن چیز ندانستنی را چگونه می توان دانست.

از سوی دیگر هر چه هستی دارد در دایره «بی کران» کرانمند عقل جای می گیرد، زیرا عقل به سبب یگانگی با «امر» (کن)، ملك خدا، یعنی تمامی هستی است و بیرون از ملك خدا چیزی

نیست، چه اگر باشد از آن خدا نیست و وجود چیزی که از آن خدا نباشد امکان عقلی ندارد، وجود ندارد.

ولی عقل با همه توانایی «از تصور چگونگی ابداع عاجز است.»<sup>۱۱۴</sup> «با «امر» باری عقل به تمامی هستی می پیوندد و با آن یکی می شود. ولی خود ذات باری هست کننده هستی و فراتر از آن است، پس نه تنها از عقل در می گذرد بلکه مبدع آن است. عقل ضرورتاً و ناچار می داند که خدا هست کننده و مبدع اوست، ولی نمی تواند چگونگی آن را به تصور آورد. «عقل داند که باری سبحانه هست کننده عقل و نفس و هیولی و صورتست نه از چیزی ولیکن نتواند تصور کردن که چیزی نه از چیزی چگونه شاید کردن.»<sup>۱۱۵</sup>

به این ترتیب دایره گسترده عقل با همه بی کرانگی، کرانمند است. اگر چه عقل تمامی هستی را فرا می گیرد و آنچه در عقل نیاید هستی ندارد. ولی خود هستی بی نهایت نیست محدود است به آن سوتر و فراتر از خود، به «یکی محض» که هستی نیست، بلکه ذاتی هستی بخش است. بدین گونه آگاهی عقل «محدود» به هستی است و ایجاد کننده هستی را فقط از آثار و فعل او می داند و گرنه چگونگی فعل او (ابداع) را نمی شناسد. در سلسله مراتب وجود، هر مرتبه ای مرتبه فرودین را در خود دارد و به آن آگاه است نه برعکس و مرتبه فرودین جویا و رهسپار مرتبه زبرین است که غایت و کمال اوست.

۱۱۴ زادالمسافرین، ص ۳۱۱.

۱۱۵ همان، ص ۳۱۱ و ۳۱۲.

«بباید دانستن که ایجاد حق، ابداع است و آن خاص فعل باری است و آن فعلی است بی هیچ آلتی و میانجی از آنچه آن فعل بر چیزی نیفتادست و فعلی که آن بر چیزی افتد به آلت و میانجی باشد و از مبدعات باشد نه از مبدع حق.» همان، ص ۳۴۴.

## پایگاه عقل در کیهان‌شناسی ناصر خسرو

در یگانگی و ملازمه میان «امر» و عقل، از سوی در سیری نزولی از مبدع یا «یکی محض»، «نخست عقل پدید آمدست، آنگاه نفس آنگاه این جوهر صنع پدید (آمد) که نفس بر او مستولی است»<sup>۱۱۶</sup> از سوی دیگر همه موجودات در سیری صعودی از هیولی به نفس و از نفس به عقل سریان دارند. مردم بار درخت جهان و عقل بار مردم است.<sup>۱۱۷</sup> عقل جوهر شریف و علت علت‌هاست.<sup>۱۱۸</sup> در این سیر دایره‌وار و دوگانه از مبدأ به مبدأ که جهان‌شناسی ناصر خسرو (و اسماعیلی) را بنیان می‌نهد - در دستگامی پیچیده و متقارن - هر يك از موجودات پایگاهی و نقشی خاص دارد که در قیاس و رابطه با پایگاه و نقش موجودات دیگر شناختنی است. در عالم علوی هفت نور اولی ازلی بدین ترتیب وجود دارد: ابداع، جوهر عقل، مجموع عقل (که دارای سه مرتبه عقل، عاقل و معقول است)، آنگاه نفس و جد و فتح و خیال<sup>۱۱۹</sup> این نورهای ازلی

۱۱۶ جامع‌الحکمتین، ص ۲۲۹.

۱۱۷ زاد‌المسافرین، ص ۱۹۳.

۱۱۸ همان، ص ۱۹۲.

«کیهان شناخت» عرفان و اسماعیلیه - تحت تأثیر اندیشه نوافلاطونی - همانند یکدیگرند. در هر دو هستی در سیری نزولی از ذاتی یگانه نشأت می‌گیرد و در سیری صعودی به سوی او سریان دارد. منتها انگیزه یا محرك هستی در اسماعیلیه عقل، و در عرفان، عشق است. همین تفاوت موجب دو دریافت از حقیقت، دو نحوه «حضور در جهان» و دو «رفتار» (behaviour) است.

اسماعیلیه و تصوف هر دو معتقد به تأویل اند، ولی تأویل اسماعیلیه «عقلی» و قیاسی، و از آن عرفا تمثیلی است. درباره نزدیکی اسماعیلیه و تصوف می‌توانید نگاه کنید به: جامع‌الحکمتین، مقدمه فرانسوی هانری کربن، ص ۱۳.

۱۱۹ درباره مفهوم پیچیده جد، فتح و خیال نگاه کنید به: هانری کربن، مقدمه فرانسوی جامع‌الحکمتین، ص ۹۱ به بعد. وی رابطه جد و فتح و خیال را با مفهوم‌های

عالم بالا علت ستارگان نورانی و هفتگانه عالم حسی هستند، علت شمس، قمر، زحل، مشتری، مریخ، زهره و عطارد. هفت نور ازلی عالم بالا همان طور که در عالم کبیر یا به گفته ناصر خسرو در عالم حسی اثر کرده و هفت سیاره نورانی را پدید آورده، در عالم صغیر (انسان) نیز اثری هفتگانه داشته که عبارت‌اند از وجود حیات، علم، قدرت، ادراک، فعل، ارادت و بقا. هر یک از آدمیان به اندازه شایستگی جوهر نفس خود از آن هفت گوهر نفسانی بهره‌ای دارد.

همچنان که هر گوهری از گوهرهای کانی بر اندازه قبول جوهر جسمانی خود از ستارگان بهره برده تا زر و سیم و آهن و مس و آرزیز و سرب و سیماب، جوهرهای هفتگانه جسمی پیدا شده است، در عالم صغیر (انسان) نیز هر نفس به میزان شایستگی و قابلیت خود از هفت نور ازلی عالم بالا بهره یافته و از آنجا در مراتب دعوت به هفت منزلت درآمده: رسول، وصی، امام، حجت، داعی، مأذون و مستجیب. ۱۲۰

←  
ما بعد طبیعی ایران باستان ( فرّه کیانی، بخت، بخت بیرون)، استادانه باز شکافته و نشان داده است.

همچنین به: ابو یعقوب السجستانی، کتاب الافتخار، تحقیق و تقدیم الدكتور مصطفی غالب، دارالاندلس، ۱۹۸۰، الباب الرابع، ص ۴۳ و بعد و نیز به: خوان الاخوان، با مقدمه و حواشی ع. قویم، تهران، انتشارات بارانی، ۱۳۳۸، صفت شصت و هفتم، سخن اندر اثبات سه فرع روحانی: جدّ و فتح و خیال، ص ۱۹۹ به بعد. در آنجا (ص ۲۰۲) پس از توضیحات پیچیده کلامی از جمله آمده است: «جدّ اندر عالم روحانی برابر است با معادن اندر عالم جسمانی و فتح اندر عالم روحانی برابر است با نبات اندر عالم جسمانی و خیال اندر عالم روحانی برابر است با حیوان اندر عالم جسمانی.»

در صحت انتساب خوان الاخوان به ناصر خسرو تردید کرده‌اند. (نگاه کنید به: سید جعفر شهیدی، یادنامه ناصر خسرو، دانشگاه فردوسی مشهد، ۲۵۳۵ (۱۳۵۵)، پانوشت ص ۲۳۱). اگر خوان الاخوان از ناصر خسرو نباشد باز مطالعه آن به سبب نزدیکی فکری و عقیدتی کتاب به آثار ناصر خسرو برای شناختن اندیشه او مفید است.

۱۲۰ نگاه کنید به: جامع‌الحکمتین، ص ۱۰۹ و ۱۱۰.

و باز همان طور که میان عالم علوی و عالم حسی از طرفی و عالم حسی (عالم کبیر) و عالم صغیر (انسان) همانندی و مقارنه‌ای هفت‌گانه وجود دارد، در اندیشه ناصر خسرو از سوی دیگر میان دنیا و دین هم توازی و برابری دیگری برقرار است: «چنانک بر آسمان دنیا هفت نور مشهور است که نامهای ایشان گفتیم، بر آسمان دین نیز هفت نورست مشهور از آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد و خداوند قیامت.»<sup>۱۲۱</sup>

رابطه انوار هفت‌گانه کیهان‌شناسی ناصر خسرو، پایگاه و اثر آنها در پیدایش گوهرهای جسمانی و روحانی در عالم کبیر و عالم صغیر و در عالم دین را می‌توان در جدولی آورد تا منزلت عقل و سلسله مراتب وجود روشن‌تر و نمایان‌تر در نظر آید.<sup>۱۲۲</sup>

عالم علوی	ابداع	جموعه عقل	بعضی عقل	نفس	جد	فتح	خیال
عالم کبیر	شمس	قمر	زحل	مشتری	مریخ	زهرة	عطارد
عالم کبیر	زر	سیم	آهن	مس	ارزیز	سرب	سیماب
عالم صغیر	حیات	علم	قدرت	ادراك	فعل	ارادت	بقا
عالم صغیر	رسول	وصی	امام	حجت	داعی	مأذون	متجیب
عالم دین	آدم	نوح	ابراهیم	موسی	عیسی	محمد	خداوند قیامت

۱۲۱ همان، ص ۱۱۱.

۱۲۲ ناصر خسرو شیعه هفت امامی است و منزلت مقدس عدد هفت در اندیشه او آنکار است.



گفت و گو از تمامی این جدول و رابطه و برابری موجودات روحانی و جسمانی آن بیرون از حوصله و منظور این جستار است و بستگی دارد به مطالعه کیهان‌شناسی بغرنج و تو در توی ناصر خسرو که آنچه در بالا آمده نشانه یکی از جلوه‌های آن پیش نیست. مقصود ما فقط پیدا کردن حلقه عقل و نمودن برابری‌ها و پیوندهای آن است در این شبکه درهم تنیده. همچنان که دیده می‌شود عقل کل، (جوهر عقل و مجموع عقل) که پس از ابداع مبدع (امر باری) مقام دارد، در ستارگان به منزله ماه و کیوان در برابر خورشید و در فلزات چون سیم و آهن است در برابر طلا. و اما در آدمی، عقل، علت و پدیدآورنده علم و قدرت است. در برابر زندگی که ابداع باری است، عقل به انسان آگاهی و در نتیجه آن توانایی می‌بخشد تا چیزها را از قوه به فعل آورد و از این دست به خدا همانند و در برابر «عقل کو پادشاه عالم علوی است» خود پادشاه این عالم شود.<sup>۱۳۳</sup> و اما در مراتب هفتگانه دعوت، پس از رسول برترین مرتبه از آن وصی و امام است که بعد از او بیش از همه «از نور و لطافت» گوهر عقل بهره دارند.

انوار ازلی ناصر خسرو و اثر تجلی آنها در عالم علوی و حسی ناگزیر یادآور هفت امشاسپند (مقدسان جاوید) اساطیر ایران باستان و آیین زردتشتی است. اهور مزدا یکی از آنان و در عین حال تمامی آنهاست. هر يك از آنها چهره‌ای از چهره‌های اهور مزدا و در عین حال فرشته‌ای به خود است. هر امشاسپند دارای تجلی معنوی - اخلاقی و تجسم عنصری (دارای جلوه‌ای مینوی و گیتیانه) است. بدین ترتیب هستی دو جهان (مینو و گیتی) جلوه‌های گوناگون اهور مزداست. او به میانجی تجلیات معنوی و اخلاقی

۱۳۳ جامع‌الحکمتین، ص ۱۱۱. «دو آسمان حقیقت یکی عقل است و دیگر رسول.»

امشاسپندان و تجسم مادی و عنصری آنها، هم مینو و هم گیتی است. از همین رو هر دو جهان مقدس اند. اینک جدول امشاسپندان را می توان این گونه در نظر آورد:

امشاسپند	(Amésha Spenta)	تجلی معنوی	تجلی عنصری
۱ اهورا مزدا	Ahura Mazda	سرور خردمند	گیتی
۲ وهومن	Vahu Manah	اندیشه نیک	گاو (جانوران مفید)
۳ آشا	Asha	داد (نظم، سامان)	آتش
۴ خشثروئیریه	Xshathra Vairya	پادشاهی آرمانی، نیرو	فلز
۵ ارمتی	Aramati	بردباری	زمین
۶ هئوروات	Haurvatât	تندرستی، تمامی	آب
۷ امرتات	Ameretât	بیمرگی	گیاه ۱۲۴

اهور مزدا چون مرکز دایره‌ای است که امشاسپندان پرتوها و جلوه‌های آنند، مرکزی است که گرداگرد محیط (تمام هستی نیک) را فرا می‌گیرد.

پیوند وهومن، نخستین و «یگانه» ترین امشاسپند با اهور مزدا و پایگاه او را می توان با عقل کلی، و تجلیات هفت امشاسپند را با آثار «انوار ازلی» مقایسه کرد.

124 G. Widengren. *Les Religions de l'Iran ancien*, Payot, Paris, 1968, PP. 98, 99, 102.

برای توضیح کافی درباره امشاسپندان می توان مراجعه کرد به: پورداود، گزارش یشت‌ها، چاپ دوم، طهوری، تهران، ۱۳۴۷.

## عقل و شریعت

پس از این یادآوری کوتاه بازگردیم به اینکه افاضت عقل کلی به تمام از آن آخرین سالار آدمیان است که «دور» به او پایان می‌پذیرد. پذیرش تمامی عقل کل به وسیله انسان، در پایان دور، یعنی «تمام شدن» «تاریخ» جهان و پیوستن عالم حسی به عالم علوی است. پیش از آن هر کس به قدر شایستگی خود از عقل کل بهره‌ای دارد. و این بهره، عقل جزئی اوست که اگر صاحب عقل آن را فقط در حد سود و زیان خود زندانی کند تنها به کار این می‌آید که در داد و ستد دنیایی گلیم «عاقل» را از آب بیرون بکشد، آن‌گاه عقل جزئی در جزئیات می‌ماند و آدمی درون «چاه طبیعت» از عالم علوی بیگانه می‌افتد.

اما در اندیشه اسماعیلی، مانند عرفان و فلسفه، تلاش عارف و خردمند در این است که در تنگنای این عقل جزئی نماند و با پیوستن آن به عقل کلی، از «تخته بند تن» بیرون آید و به عالمی فراتر پیوندد.

در اندیشه ناصر خسرو مرز میان عقل کلی و جزئی چندان روشن نیست. خرد (یا عقل) مانند جهان، دین، دانش و سخن، از موضوع‌هایی است که در قصیده‌های دیوان، شاعر فراوان به آن اندیشیده و از آن سخن گفته است. در اینجا نیز خرد هدیه ایزد و کیمیای سعادت در دو جهان است. جانی که در تنگنای دنیا اسیر شده فقط به یاری آن می‌تواند از این زندان برهد، زیرا در نهان چگونگی چیزها را به وی می‌آموزد. به یاری آن در دنیا از گناه و در آخرت از آتش دوزخ می‌گریزد. فقط خردمند انسان است. بی‌خرد به صورت آدمی و به حقیقت خس و خوار است. خرد انسان را سالارزمین و مهتر جانوران کرده، عوامل طبیعت، از سنگ تا آتش و باد و آب را به مراد او آورده است.<sup>۱۲۵</sup>

اگر چه در دیوان، عقل و خرد ظاهراً مترادف و هم معنای یکدیگرند، ولی شاعر اکثراً واژه فارسی خرد را به کار می برد و معنایی که از آن اراده می کند بیش تر اخلاقی، دینی و اجتماعی است نه فلسفی. به زبان دیگر خرد در دیوان به همان مفهومی به کار رفته که در ادب آن دوره و از جمله در شاهنامه دیده می شود و با دامنه‌ای محدودتر به عنوان حکمت عملی در کلیله و دمنه آمده و تا گلستان ادامه یافته و سابقه آن به ادب دوره ساسانی (پند نامک‌ها) می رسد، به دورانی که «خرد» در نام خدا (اهورمزدا = خداوند خردمند، سرور خردمند) بود، بنیاد اخلاق بر اصل پندار نیک، گفتار نیک و کردار نیک قرار داشت و نقش خرد در راهنمایی خردمند به سوی این اصل سه گانه و به خصوص عمل به آن یعنی «حکمت عملی» بود. بنابر این بررسی خرد (یا عقل) در دیوان، نیازمند جست‌وجوی دیگری است و چون با مفهوم فلسفی عقل یکی نیست به همین اشاره بسنده می کنیم و از آن می گذریم.

باری اگر چه عقل کلی و عقل جزوی در اندیشه ناصر خسرو به روشنی از یکدیگر جدا نیستند<sup>۱۲۶</sup> ولی راه پیوستن عقل جزوی به

← ۱۲۵ نگاه کنید به دیوان، قصیده‌های ۳۹، ۱۴۸، ۱۸۳، ۱۸۶ و ... در قصیده‌های

دیوان، خرد و دانش (مانند عقل و علم در قرآن) مترادف و در بیشتر موارد یکی هستند:

نبود مردم جز عاقل و بی دانش مرد

نبود مردم، هر چند که مردم صورست

(قصیده ۱۴۸). بی عقل همان بی دانش است، در صورتی که در آثار فلسفی ناصر

خسرو علم صفت عقل است نه خود عقل (جامع‌الحکمتین، ص ۱۱۷).

۱۲۶ به خلاف ناصر خسرو در نزد حمیدالدین کرمانی مرز میان این دو روشن است. به عقیده محمدبن زکریای رازی عقل را خدا به آدمی عطا کرده تا نیک و بد را بشناسد، بر چیزهای جهان پیروز شود و آنها را به کار خود گیرد، کشتی بسازد و بر آب‌ها براند، جانوران را رام کند و سود دو جهانی خود را دریابد... حمیدالدین کرمانی این عقل کارساز را عقل جزئی می داند که تنها برای بهره‌مندی و سودجویی به کار می آید و به امور روزانه بستگی دارد ولی برای سعادت دنیا و رستگاری آخرت کافی نیست. عقل انبیاست که ←

عقل کلی، که پیش از این یادآوری شد، برای او بدیهی و خود آشکار است. ناصر خسرو متکلم و متشرع است<sup>۱۲۷</sup>، در نظر او عقل وظیفه‌ای دینی دارد و پیوستگی عقل جزئی به کلی فقط از برکت وجود شریعت شدنی است. رسوخ دین و تلفیق فلسفه و کلام و شرع در اندیشه او را می‌توان از نام‌هایی که او عقل را بدانها می‌خواند، دریافت: عرش، علت اولی، آدم روحانی، عالم جبروت (مقام جبرئیل)، کلک، واسطه آفرینش بودنی‌ها<sup>۱۲۸</sup> در همان جا نفس کل به این نام‌ها آمده: حوری روحانی، عالم ملایک، فاعل افلاک و انجم، جان، لوح، کرسی، انسان دوم و روح انسان. صرف همین نام‌ها نشان می‌دهند که اندیشه نو افلاطونی تا چه اندازه با کلام و شرع اسلامی در هم آمیخته و در ذهن ناصر خسرو با هم یکی شده‌اند. در این اندیشه «دینی - فلسفی»، از هر سو که بنگریم، هر راهی از عالم حسی به عالم

←  
انسان گویا را بر جانوران زبان بسته برتری می‌دهد و امور پوشیده و غایب را آشکار می‌کند و مایه خوشبختی دو جهانی است.  
برای تفصیل بیشتر مراجعه شود به: حمیدالدین کرمانی، *اقوال الذهبیه*، تحقیق و تصحیح و مقدمه صلاح الصاوی، انجمن شاهنشاهی فلسفه، تهران، ۲۵۳۶ (۱۳۵۶)، القول الثالث، ص ۲۳.

همین عقل کارساز رازی یا حمیدالدین کرمانی در ناصر خسرو خصلت کلی و متعالی می‌یابد و نشان‌دهنده آن است که انسان از جوهر خدا و از دست او پادشاه عالم صنع است (زادالمسافرین، ص ۱۸۲ - ۱۸۴ و ۴۶۳)، به نحوی که گویی عقل جزئی از کلی جدا نیست.

۱۲۷ تشریح ناصر خسرو بهتر از هر جای دیگر در وجه دین دیده می‌شود که مانند رساله‌های عملیه کنونی کتابی است در شریعات و دارای فصل‌هایی در طهارت، آداب نماز، زکوة و خمس و صدقه، روزه، حیض و استبراء، رجم و قصاص و دیده و شرح گناهان کبیره و غیره ... البته ناصر خسرو اسماعیلی و اهل تأویل است. در نتیجه بس از شرح هر يك از این فرایض تأویل باطنی آنها را نیز می‌آورد.

۱۲۸ دیوان اشعار، روشنائی‌نامه، گفتار در صفت عقل، ص ۵۱۹.

علوی از گذرگاه دین می گذرد. و از آن جمله است گذر از راه فرشتگان. انسان فرشته بقوه‌ای است که می‌خواهد به فرشتگان بفعل در عالم بالا پیوندد. هدف از آفرینش آدمی همین است. «فرشته روح مجرد است. آنکه ایجاد او از باری سبحانه بابداع بوده است: از عقل و نفس و جد و فتح و خیال، که نامهای آن اندر ظاهر کتاب و شریعت بقلم و لوح و اسرافیل و میکائیل و جبرئیل است. و موجودات ابداعی را دو اصل است: از عقل و نفس. و ز آن سه فرعست: جد و فتح و خیال.»<sup>۱۲۹</sup>

می‌دانیم که در کیهان‌شناسی ناصر خسرو ساخت عالم حسی بازتاب الگوی عالم علوی است. جوهرهای نورانی و ازلی آن جهان در آینه این جهان صورت (نه جوهر) خود را باز می‌نمایند. بنابر این در برابر آن دو اصل و سه فرع «ابداعی»، دو اصل و سه فرع «خلقی» نیز وجود دارد: انجم و افلاک، و طبایع. آنها در حکم پدر و مادر (علت)ند و معدن و نبات و حیوان (معلول) از آنها زاده می‌شوند. در این مراتب، آدمی آخرین و برترین است. در عالم دین نیز همین برابری پنجگانه وجود دارد: دو اصل آن رسول و وصی و سه فرع آن امام و حجت و داعی است. بدین گونه، همچنان که اشاره کردیم «... موجودات ابداعی را دو اصل است: از عقل و نفس. و ز آن سه فرعست: جد و فتح و خیال. و دو اصل مر موجودات جسمانی خلقی راست: از آبا و امهات، اعنی انجم و افلاک، و طبایع. و مولود ازین نیز سه است: از معادن و نبات و حیوان، که آخر آن مردمست. و دو اصل مردین را اندر عالم صغیر است: از رسول و وصی. و سه فرع ایشان امام و حجت و داعیست. و فروع هر مولودی از این موالید بسیارست.»<sup>۱۳۰</sup>

این اصل و فرع پنجگانه را مانند انوار هفت گانه می توان در جدولی بدین شکل نمود:

فرع		اصل				موجودات ابداهی
خیال	فتح	جد	نفس	عقل	عالم علوی	
جبرائیل	میکائیل	اسرافیل	لوح	قلم	عالم دین	موجودات خلقی
حیوان	نبات	معادن	طبیاع	انجم و افلاك	عالم حسی	
داعی	حجت	امام	وصی	رسول	عالم دین	

شبه همین بزربری پنجگانه دو عالم را در خوان الاخوان نیز می توان دید. در آنجا هم عالم جسمانی به پنج بهره تقسیم می شود: انجم و افلاك، طبیاع، معادن، نبات و حیوان که مؤلف از آنها به پنجگانگی عالم علوی پی می برد: جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و لوح و قلم. در آن عالم، قلم به منزله عقل کل است که محیط بر هر دو عالم و آسمان عالم علوی است. لوح به منزله نفس کل و زمین آن عالم است و جد و فتح و خیال در آنجا برابر معدن و نبات و حیوان اند.<sup>۱۳۱</sup> در عالم دین نیز همان بزربری را می یابیم: ناطق (رسول)، وصی، امام، باب و حجت.<sup>۱۳۲</sup>

۱۳۱ مقایسه شود با تجلی پنجگانه خداوند به صورت محمد، علی، فاطمه، حسن و حسین در ام الكتاب، یکی از کهن ترین نوشته های غلات شیعه به فارسی، بند ۳۸ تا ۴۲، ویرایش و ایوانف (W. Ivanow) در:

*Der Islam*, No. 23 (1936).

Von Heinz Halm, *Die Islamische Gnosis*, Artemies Verlag, Zurich und München, 1982 (Die Gäbir – Apokalypse Umm Alkitab) S. 113 – 198.

۱۳۲ به اضافه تقسیم بندی نورهای سه گانه مهر و ماه و ستارگان و بزربری با جد و فتح و خیال از سویی و با پیغمبر و وصی و امام از سوی دیگر. نگاه کنید به: خوان الاخوان، صفت شصت و هفتم، ص ۱۹۹ به بعد.

باری به عالم فرشتگان بازگردیم. فرشتگان روح‌های مجردند که خداوند آنها را از دو اصل (عقل و نفس) و سه فرع (جد و فتح و خیال) ابداع کرده است. «وجود ایشان بفاعل ایشانست. و فعل ایشان اندر افلاك و کواکب پدید است، که نور و قوت افلاك و کواکب. . . از آن فرشتگان ابداعیست. و غرض الهی از تقدیر این فرشتگان خلقی دیدنی [ستارگان] تحصیل فرشتگان بقوت است از مردم.»<sup>۱۳۳</sup> پس فعل فرشتگان در ستارگان و افلاك پدیدار است و اثر ستارگان و افلاك آن‌چنان‌که پیش از این دیدیم، خلق عالم جسمانی و آخرین و برترین مرتبه آن یعنی انسان - فرشته بقوت - است. و اما این فرشتگان بقوه - آدمیان - به سوی فرشتگان بفاعل - به عالم علوی - باز می‌گردند تا خود فرشته بفاعل شوند. بازگشت فرشته بقوه (آدمی) به سوی فرشته بفاعل (روح مجرد) بازگشت آدمی است به عقل کل و نفس کل. زیرا آن‌چنان‌که دیده شد فرشتگان عالم علوی به وسیله آفریدگار از دو اصل عقل و نفس ابداع شده‌اند. و از آنجا که نفس کل خود از عقل کل پدید آمده است، پس بازگشت آدمی به اصل، بازگشت به عقل، به صادر اول است.

و اما پیوستن به عقل یعنی فرشتگی آدمی نیازمند به میانجی است، همچنان‌که در سیر نزولی از فرشته به انسان، «ستارگان - که فرشتگان دیدنی‌اند - میانجیان‌اند میان آن فرشتگان ابداعی - که بفاعل فرشته‌اند - و میان مردم - که بقوت فرشتگان‌اند - از بهر پدید آوردن ایشان. [در بازگشت به عالم علوی] انبیاء و اوصیا و امامان نیز میانجیانند میان فرشتگان بقوت - که مردمان‌اند - و میان فرشتگان بفاعل - کآن اولی و ابداعی‌اند، - تا مر اینها را به میانجی کتاب و شریعت بفاعل فرشته کنند.»<sup>۱۳۴</sup> و نیز در همان جا باز تأکید شده است

۱۳۳ جامع‌الحکمتین، ص ۱۳۸ - ۱۳۹.

۱۳۴ همان، ص ۱۳۹.



که «مرین فرشتگان بقوت را رسول و وصی او بفعل آرند، بمیانجی کتاب و شریعت.»

جز ابداع که فعل باری است، هر امر و هر چیزی که در عالم خلق وجود دارد، نیازمند به اسباب و علل و دارای مراتب است. در کیهان شناسی ناصر خسرو رسول و وصی در این عالم برابرند با ابداع و عقل در عالم علوی (و آفتاب و ماه در میان ستارگان). از راه این میانجی‌ها می‌توان به آن جوهر ابداعی نخستین بازگشت. پیغمبران برای همین به سوی آدمیان فرستاده شدند تا فرشتگی آنها را از قوه به فعل آورند.

اما پیغمبران نیز برای این رسالت به نوبهٔ خود محتاج وسیله و میانجی هستند. و این میانجی همچنان که یاد شد کتاب و شریعت است. برای همین عقل بدون شریعت راه به جایی نمی‌برد و در بند تمثیت خورد و خواب و نیازهای بهیمی باقی می‌ماند. عقل را باید با ایمان پرورد تا به عالم علوی راه یابد و به اصل خود، عقل کل پیوندد.

خرد را به ایمان و حکمت پرور  
 که فرزند خود را چنین گفت لقمان  
 چو جانت قوی شد به ایمان و حکمت  
 بیاموزی آنکه زبان‌های مرغان  
 بگویند با تو همان مور و مرغان  
 که گفتند ازین پیشتر با سلیمان  
 در این قبهٔ گوهر نامرکب  
 زبهر چه کردست یزدانت مهمان؟  
 ترا بردگرزندگان زمینی  
 چه گویی زبهر چه دادست سلطان<sup>۱۳۵</sup>

عقلی که به شریعت پیوسته باشد فرشتگی بقوت آدمی را بدل به فرشتگی بفعل می کند و او را به مقام سلیمانی، به پادشاهی بر جن و انس می رساند، بر دیدنی و نادیدنی، بر دد و دام و پزندگان آگاه می کند، دارای دانشی «همه آگاه» می شود و می داند که چرا بر سفره زمین به مهمانی خدا آمده است.

این گونه از پیوند عقل و شرع، انسان خلیفه خدا بر زمین و کارگزار و گماشته او می شود در این جهان، زیرا «هر که مر فرشته بقوت را بفعل تواند آوردن، او بمنزلت فرشتگی رسیده باشد و او خلیفت خدا باشد اندر زمین.»<sup>۱۳۶</sup> علت فرشته شدن و دیو شدن طاعتست<sup>۱۳۷</sup> که راه (شرع) طاعت را پیمبران آورده اند و «طاعت و معصیت جز به میانجی رسول نباشد مر خدای را.»<sup>۱۳۸</sup>

اینک بار دیگر دیده می شود که عقل و شرع همسان و جدایی ناپذیرند و عقل بدون شریعت در خود فرو می ماند. اما کمال و تمامی شریعت در کتاب خداست. «کتاب خدای بحق خود جوهر عقل است که بودنیها هم اندر ذات او > بمنزله < تخمست، و اطلاع عقل بر چیزها بر درستی این قول که همی گوئیم عقل همه چیزست، گواست.»<sup>۱۳۹</sup> پیش از این دیده شد که عقل با کلمه (امر) یکی شد و عقل و کلمه هستی آغازین و دربرگیرنده تمامی آنند. در اینجا نیز کتاب خدا (شریعت = کلمه) با عقل یکی و «خود جوهر عقل است». پس راه رسیدن به جوهر عقل و فرشتگی در آسمان و گماشتگی خدا بر زمین، در یافتن کتاب خدا، قرآن است.

۱۳۶ جامع الحکمتین، ص ۱۳۹.

۱۳۷ همان جا.

۱۳۸ همان جا.

۱۳۹ همان، ص ۷۸.

در نظر اهل باطن (و ناصر خسرو) شریعت نیز مانند هر چیز ظاهری دارد و باطنی. باطن کتاب خدا (شریعت) را به خود و بی میانجی نمی توان فهمید. پیغمبر به منزله آسمان و قرآن آب باران و وصی چون زمین عالم دین است. همچنان که باران از آسمان می بارد و اثر آن بر زمین پدیدار می شود، قرآن از رسول می آید و وصی آن را گزارش می کند<sup>۱۴۰</sup> «اما منزلت رسول - علیه السلام - تألیف کتاب و شریعت است بی تأویل.»<sup>۱۴۱</sup> به عقیده اسماعیلیه شریعت هیچ پیغمبری را بدون وصی او نمی توان فهمید، زیرا تأویل و دریافت باطن شریعت کار اوست و بدون تأویل، مؤمنان در ظاهر شریعت، یعنی در نیمه راه و ناتمام فرومی مانند. بدین ترتیب برای رسیدن به کنه کتاب - یعنی به جوهر عقل - وجود رسول و وصی هر دو ضرورت دارد و در غیاب آن دو، امام نگهدار شریعت و حجت در مقام وصی او تأویل کننده معنای باطنی آن است.<sup>۱۴۲</sup>

بدین گونه در هیچ زمانی بدون تأیید الهی و وجود دانندگان تأویل که حقایق را به دیگران بیاموزند، نمی توان به کتاب، به جوهر عقل واصل شد. این عقل، قائم به وحی (کتاب) است و وحی به تأیید الهی بر نظرکردگان کشف می شود. به همین سبب اسماعیلیان را اهل تعلیم می خوانند<sup>۱۴۳</sup>، بدون تعلیم «اهل راز» عقل نه به کاری می آید و نه به جایی می رسد.

در کیهان شناسی ناصر خسرو هر يك از دوره های هفتگانه کیهانی دارای رسول (آدم، نوح، ابراهیم، موسی، عیسی و محمد) و هفت امام است که هفتمین، دور را به پایان می رساند و

۱۴۰ همان، ص ۲۶۲.

۱۴۱ همان، ص ۲۹۱.

142 W. Madelung. *Encyclopédie de l'Islam*, imama.

۱۴۳ ناصر خسرو در جامع الحکمتین از آنان به عنوان «اهل تأیید» نام می برد.

خود ناطق یا رسول دور بعد است. امام هفتم آخرین دور، محمد بن اسمعیل بن جعفر است که پس از غیبت، به عنوان ناطق هفتم ظهور خواهد کرد و این همان قائم یا مهدی موعود است.<sup>۱۴۴</sup> با آمدن او دور پایان می یابد، عالم حسی به عالم علوی می پیوندد و مردمی به کمال می رسد و به زبان ناصر خسرو، «افاضت عقل کلی را بتمامی پذیرد»<sup>۱۴۵</sup>. «تاریخ» این جهان بازتاب سرگذشت آن جهان است؛ بازتاب عالم علوی در عالم حسی. بدین ترتیب که با پایان گرفتن هر دور و برآمدن رسولی تازه و آغاز دوری دیگر، سر تازه ای کشف می شود و «مجانست و مواصلت» بیشتری با عقل کلی به دست می آید.<sup>۱۴۶</sup> تا آن گاه که دور به پایان رسد و این، به زمان دراز، در «آخر زمان» حاصل می شود.

«و دلیل بر آنکه چنین شخصی که همی گوئیم جز با اعمار دراز ممکن نیست که موجود شود، آنست که اندر مدتی قریب هفت هزار سال این شش تن - اَعْنی آدم و نوح و ابراهیم و موسی و عیسی و محمد علیهم السلام - چنان آمده است که بر بهری از خلق سالاری توانسته اند کردن. و چو سالاری بافاضت عقل کردند که بدیشان رسید، و بر جملگی خلق سالار نشدند، این حال خلق دلیل است بر آنک تمامی عقل را کسی نپذیرفتست هنوز. و هنوز آن روز نیامده است که فرمان خدای را باشد . . . و بسیاری جهال و اندکی عقلا، همچو بسیاری حشرات و حیوان و اندکی مردم، و چو بسیاری نبات و اندکی حیوان (و) مردم، و چو بسیاری موات و

۱۴۴. و. مادلوئنگ، همان.

۱۴۵. جامع الحکمتین، ص ۱۲۱.

۱۴۶. درباره ادوار زمان در اسماعیلیه می توان نگاه کرد به:

Henry Corbin, *Temps cyclique et Gnose Ismaélienne*, Berg International,

Paris, 1982.

اندکی نبات، همه گواه آن آمد ما را بر آنک این صنع جز چنین  
 بزمان و مهلت مکن نیست، چنانک خدا گفت رسول خویش را:  
 مهلت ده کافران را، که من ایشان را مهلت دادم اندکی . . .  
 و عنایت نفس کلی از احتیاج خویش بدان شخص باشد که  
 افاضت عقل کلی را تمام او پذیرد، و بر خلق بجمستگی او سالار  
 شود؛ و آن آخر سالاری باشد مر این سالاران را، و دور بدو باآخر  
 آید. و مر او را . . . گروهی «مهدی» گویندش، و گروهی «قایم»  
 گویندش. <sup>۱۴۷</sup>

مسیر اندیشه و شیوه استدلال روشن است. دین امر عقلانی  
 است. پیامبران به یاری و از راه عقل مردم را راهنمایی می کنند.  
 چون هیچ یک از آنان در هفت هزار سال، نتوانستند همگان را به  
 فرمان آورند، آن روز که همه به راه عقل درآیند، آن روز «فرمان  
 خدای را باشد»، چون که راه عقل، راه دین و راه خداست. بسیاری  
 نادانان (= بی عقلان) و فزونی مراتب و موجودات پست تر نشان  
 چیرگی جهل (خلاف عقل) و دوری از چنان روزی است. در این  
 دوران خرد و بی خردی (عقل و جهل) توأم، بی خردی تواناتر و  
 گسترده تر است. اما در آغاز هر دور - به تدریج و به زمان دراز - هر  
 بار بهره بیش تری از عقل کلی نصیب آدمی شده، بهره بیش تری از  
 آنان به راه عقل درمی آیند. تا آن روز که یک تن تمامی فیض عقل  
 کلی را در پذیرد و همه مردم را به فرمان آورد. او سرور همگان، برتر  
 از سروران و رسولان پیشین است. سالاری او حکومت بی چون و  
 چرای عقل و فارغ از دشمنی خلاف عقل است. رستاخیز عقل از  
 برکت مظهر تمام و کمال دین، رسول رسولان و برگزیده ترین بندگان  
 شدنی است. کار او زمان اینجهانی، سرنوشت «تاریخی» دنیا را  
 به پایان می رساند.

رهایی تدریجی و ادواری عقل از راه پیمبران هر دور و سرانجام رستاخیز آن از برکت وجود مهدی موعود، یادآور رستاخیز در آیین و آموزش زردشتی است. در اینجا نیز سرنوشت جهان در عالم بالا رقم خورده است «با آغاز و انجامی دانسته، با سه دوران مینوکی، آمیختگی و «یگانه سازی». عمر هر دوران سه هزار سال است. در دوران نخست نیکی و بدی جدایند، تاریکی در نور نیامیخته و اهریمن به اهورمزدا هجوم نیاورده. همه بهشت ازلی است. سپس تاخت و تاز اهریمن است و دوران آمیختگی نیک و بد. زردشت در [پایان] همین دوران که در آغاز بیشتر به کام اهریمن بود به جهان آمد. سه هزاره آخرین دوران برخاستن پسران زردشت، سوشیانسهای رستگاری بخش و دیگر جاویدانان و جدا کردن نیکی از بدی است، تا آنگاه که رستاخیز فرا می رسد، همه چیز نور می شود و همه بهشت ابدی است.»<sup>۱۴۸</sup>

دو پسر زردشت، هوشیدر و هوشیدر ماه، چیرگی و فرمانروایی اهریمن را سست و ناچیز می کنند تا آن گاه که در پایان کار نوبت به آخرین فرزند، سوشیانس رهایی بخش، و رستاخیز جهان می رسد که بدی تباه و نیکی سراسر فرمانرواست.<sup>۱۴۹</sup>

به طوری که دیده می شود در اینجا نیز پایان جهان و رهایی جهانیان تدریجی و ادواری است در دوره های هزار ساله. در هر دو مورد رستاخیز کننده از خاندان پیامبر و از فرزندان او، دارای رسالت

۱۴۸ شاهرخ مسکوب، سوگ سیاوش، انتشارات خوارزمی، چاپ پنجم، تهران،

۱۳۵۷، ص ۱۹. برای توضیح پیش تر می توانید نگاه کنید به همان جا.

۱۴۹ در رستاخیز، جهان و آدمی نو می شوند، پیری و بیماری و مرگ و تباهی نیست

و بودنی ها جوان و جاوید می شوند (یشت ها، زامیاد یشت، بند ۸۹ و ۹۰)، و «مردمان گیتی همه هم منش (فکر) و هم گفتار و هم کردار باشند... همه مردم به روی گذاخته بگذرند و چنان اویژه و روشن و پاک شوند که خورشید بروشنی.» (جاماسب نامه، ترجمه صادق هدایت، مجله سخن، سال اول، شماره چهارم و پنجم).

و برخوردار از تأیید الهی، مردی مقدس با جانی آسمانی و جسمی زمینی است. هر دو، «تاریخ» جهان را به پایان می‌رسانند، اما نه از یک راه. قیام مهدی از برکت پذیرش تمامی عقل کل است و رستاخیز سوشیانت از برکت «داد».

«داد» جلوه معنوی «آشا» و به معنای نظام و سامان هستی است، آیینی که بر کارکرد مینو و گیتی، بر گردش کیهان و اجتماع بشری، بر نهاد چیزها و بودن آنها فرمانرواست. بنابراین «داد» با این مفهوم گسترده و کلی در رابطه میان افراد به معنای درستی و عدالت درمی‌آید. از سوی دیگر «آشا» خود مناسبتی دارد با تصور «راه»، راه‌های کیهانی خورشید و ماه و ستارگان.<sup>۱۵۰</sup>

اینک خاطر نشان می‌کنیم که سوشیانت، رهاننده رهایی بخش و آخرین پسر زرتشت تجسم «آشا» است و این امشاسپند در وجود او جسمانیت می‌یابد. خود این نام «به معنی کسیکه مظهر و پیکر قانون مقدس [داد] است، می‌باشد.»<sup>۱۵۱</sup> سوشیانت یعنی «داد» (راستی) مجسم، مفهوم معنوی و اخلاقی اشا (داد) به پیکر سوشیانت در می‌آید و یا به بیانی دیگر،

۱۵۰ طبعاً «راه» اهورایی، راه درست نه اهریمنی. پیروان زرتشت در پندار و کردار و گفتار باید اشاوان (ashavan)، یعنی در راه درست باشند و بنا به «داد» به سر برند. (شرع و شریعت نیز به معنی راه است.)

در مورد «آشا» و ایده راه نگاه کنید به: گات‌ها، یسنا ۴۳، بند ۳. همچنین نگاه کنید به: یسناها ۳۳، بند ۵ که ترجمه آن را در زیر می‌آوریم: «پس از همه بزرگترین، توسروش را (برای رسیدن) به آرمان نهائی درخواست می‌کنم (آرزو دارم) زندگانی دراز در کشور منش پاک بدست آورم.»

بوسیله «اشا» در آن راه درست گام زده به مکانی که اهورامزدا فرمانروائی دارد [برسم]. «گات‌ها، «سرودهای زرتشت»، ترجمه و تفسیر موبد آذرگشسپ، سازمان انتشارات فروهر، جلد اول، ص ۳۹۸.

سوشیانت، داد «تن او مند» است. اگر قیامت مسیح یا مهدی در پذیرش و پیوستگی تمام به عقل کل است، رستاخیز سوشیانت برای آن است که دروغ را تباه<sup>۱۵۲</sup>، راستی را پایدار و «جهان را پر از عدل و داد کند».<sup>۱۵۳</sup>

آبان ۱۳۶۶

۱۵۲ منش «آشا» راستی و در نتیجه دشمن برابر او در گروه اهریمنیان، دیو دروغ است.

۱۵۳ رستاخیز فریدون و کیخسرو، دورهایی بخش اسطوره و حماسه ایران، به ضد دو پادشاه بیدادگر، ضحاک و افراسیاب، به ضد بیداد و برای فرمانروایی «داد» است.



نگاهی ناتمام  
به شعر متعهد فارسی  
در دههٔ سی و چهل

اروپای بین دو جنگ میدان برخورد و مبارزه ایدئولوژی‌های سیاسی گوناگون، دموکراسی، فاشیسم، کمونیسم و یاسوسیالیسم بود. اگر جمهوری وایمار و جبهه مردمی (Front populaire) در آلمان و فرانسه ناکام ماند، در عوض کمونیسم در روسیه و فاشیسم در ایتالیا و آلمان پیروز شد. جنگ‌های داخلی اسپانیا - که از مرزهای آن کشور فراتر گذشته و روح اروپا را تسخیر کرده بود - از جریان «سیاسی - ایدئولوژیک» چندین ساله‌ای برمی‌خاست که دست کم از انقلاب اکتبر آغاز شده بود.

جنگ جهانی دوم (به خلاف جنگ اول) از دیدگاهی، جنگ ایدئولوژی‌ها بود، جنگ فاشیسم با دموکراسی و سوسیالیسم که پس از پیروزی، «جنگ سرد» دموکراسی و کمونیسم جای آن را گرفت. تمامی این ماجرای جهانگیر نه فقط اثر خود را در ادبیات غرب به جا گذاشت و اندیشه، برداشت، ساخت و صورت آن را دگرگون کرد، بلکه ادبیات آن سامان در این دوران ملامت از بازسازی و باز نمود و تفسیر و تأویل و به زبانی دیگر بازآفریدن و آزمودن این پیشامدهای بنیان‌کن و دوران‌ساز بود.

اینها موضوع گفت‌وگوی ما نیست. منظور فقط یادآوری این نکته است که از جمله آثار این جریان یکی پیدایش و گسترش ادبیات مترقی، مردمی، چپ، سوسیالیستی (یا به هر نام دلخواه دیگر که بنامیم) بود، ادبیاتی که آرزوی از میان رفتن اختلاف

طبقاتی و ستم اجتماعی را در سر می پرورد، که در شوق برابری شهروندان و مبارزه در راه آزادی و رهایی انسان می سوخت. جان ادبیات زمان جنگ و پس از آن، به نیروی این آرزوی شریف و انساندوست زنده بود.

و اما در ایران، البته ما نیز از آنچه در جهان روی داده بود و پیش از همه از جنگ برکنار نماندیم. جنگ جهانی دوم با وجود همه محنت‌ها و پریشانی‌ها، برای ما آزادی دست نیافتنی را به هدیه آورد. شکست فاشیسم به منزله پیروزی دموکراسی‌های غربی و سوسیالیسم شوروی بود و ایران نیز در تب دموکراسی و سوسیالیسم می سوخت. و البته در این میان برای روشنفکران، سوسیالیسم فریبندگی دیگری داشت، به علت‌های بسیار، مثلاً تجربه استعماری و تلخ گذشته از انگلستان دموکرات (۱) و بی تجربگی نسبت به سوسیالیسم روسی یا اختلاف شدید طبقاتی و فقر و درماندگی مردم. همین مشیت نمونه خروار کافی است.

در آن سال‌ها جاذبه شوروی در همه جا برای روشنفکران اهل درد پی‌نظیر بود. در ایران هم حزب توده شکفته‌ترین و سرشارترین دوره فعالیتش را می‌گذراند. گرایش به چپ در اندیشه، رزمندگی در سیاست و تعهد در هنر حاکم بود. در چنین حال و هوایی اولین و آخرین کنگره نویسندگان ایران در چهارم تیرماه سال ۱۳۲۵ در انجمن روابط فرهنگی ایران با اتحاد جماهیر شوروی تشکیل شد. رئیس کنگره شاعر بنام و وزیر فرهنگ وقت ملک الشعرای بهار بود و در هیئت رئیسه کسانی از صادق هدایت گرفته تا علی اصغر حکمت و بدیع الزمان فروزانفر شرکت داشتند. دهخدا هم بود.

همین ترکیب هیئت رئیسه نشان می‌دهد که چه گرایش‌های گوناگونی از همه دست در آنجا گرد آمده بود. جز نیما و شاید تا اندازه‌ای افراشته و دو نوپرداز نوحاسته و خام، یعنی توللی و

جواهری، دیگر همه شاعران شرکت‌کننده پیروان مکتب قدیم بودند که اکثراً حرف‌های همیشگی را به زبان همیشگی بازگویی کردند. یا نمونه دیگر: علی اصغر حکمت و دکتر خانلری دو سخنران اصلی کنگره بودند با برداشت‌ها و استنباط‌های ادبی بیگانه از هم.

کنگره در پایان کار قطعنامه‌ای صادر کرد که در آن پس از اظهارنظر درباره ادبیات ایران، وظایف شاعران و نویسندگان و شرح کارهای سازمانی که باید انجام شود، درباره آینده ادب فارسی نیز رهنمودهایی داد که بخشی از آن را در اینجا می‌آوریم:

«ادبیات ایران در طی قرون متمادیه همواره از جنگ خیر و شر و پیکار یزدان و اهریمن سخن گفته، احساسات عالیّه انسان دوستی و برابری ابنای بشر را در دلها برانگیخته از این رهگذر نه تنها در اخلاق و فرهنگ مردم ایران بلکه در ادبیات و مدنیت جهانی تأثیری بسزا و عمیق داشته است.

ادبیات معاصر نیز کم و بیش این وظیفه بزرگ یعنی هدایت و تربیت مردم را انجام داده و در جنبش آزادی ایران سهم بزرگی بعهد گرفته بخصوص عده‌ای از نویسندگان و شاعران در طی جنگ اخیر با اصولی که حریت و فضیلت و فرهنگ جهانی را مورد تهدید قرار داده بود بمبارزه برخاسته و خلق را آگاه ساختند.

معهدا میتوان گفت که نثر و نظم کنونی ایران چنانکه از سخنرانها و مباحثات کنگره برمیآید وظایف دیگری در مقابل مردم ایران و جهانیان بعهد دارد که باید در آینده انجام دهد. با درنظر گرفتن مراتب فوق:

۱- کنگره آرزومند است که نویسندگان ایران در نظم و نثر، سنت دیرین ادبیات فارسی یعنی طرفداری از حق و عدالت و مخالفت با ستمگری و زشتی را پیروی نمایند و در آثار خود از

آزادی و عدل و دانش و دفع خرافات هواخواهی نموده پیکار بر ضد اصول و بقایای فاشیزم را موضوع بحث و تراوش فکر خود قرار دهند و بحمايت صلح جهانی و افکار بشردوستی و دموکراسی حقیقی برای ترقی و تعالی ایران کوشش کنند.

۲- کنگره آرزومند است که نویسندگان و شاعران بخلق روی آورند و بدون اینکه افراط روا دارند در جستجوی اسلوبها و سبکهای جدیدیکه ملایم و منطبق با زندگی کنونی باشد برآیند و انتقاد ادبی سالم و علمی را که شرط لازم پیدایش ادبیات بزرگ است ترویج کنند.

۳- کنگره آرزومند است که مناسبات فرهنگی و ادبی موجود بین ملت ایران و تمام دموکراسیهای ترقیخواه جهان و بالاخص اتحاد شوروی بیش از پیش استوار گشته بنفع صلح و بشریت توسعه یابد.

۴- کنگره از هیئت مدیرهٔ انجمن روابط فرهنگی ایران با اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی که انعقاد این کنگره از ابتکارات حسنهٔ آن بشمار میرود سپاسگزار است.

۵- کنگره تأسیس يك کمیسیون تشکیلات موقتی را که بنیاد اتحادیهٔ گویندگان و نویسندگان ایران را پی ریزی کند، ضروری میدانند و اجرای این منظور را بهیئت رئیسه محول می نمایند. <sup>۱</sup>

با اینکه دیگر کنگره‌ای تشکیل نشد و به خلاف پاره‌ای کشورها، هیچ سازمانی ادبیات ایران را هدایت نمی کرد، ولی رهنمودهای این قطعنامه تا چند دهه بر روح ادبیات ایران حاکم شد. نه برای ارج و اعتباری که کنگره داشت، چون پس از اندک زمانی هر يك از شرکت کنندگان پراکنده به راهی رفتند، بلکه برای

۱ نخستین کنگرهٔ نویسندگان ایران (تیرماه ۱۳۲۵)، بی جا، بی تا.

اینکه قطعنامه بیان‌کننده خواست‌های سیاسی و اجتماعی زمانه و مبین انتظاری بود که خوانندگان جوان‌تر از ادبیات و تصویری بود که اهل قلم از وظیفه خود داشتند و می‌خواستند به گفته شاملو سمندروار در آتش مردم بنشینند و از خاکستر خود باز زاده شوند. افزون بر این، چنین گرایشی با ندای ادبیات مترقی جهان می‌خواند و ساز ما را با آن هم‌کوک و هم‌آواز می‌کرد.

از مقدمه قطعنامه و کلیات آن و «آزادی و عدل و دانش و دفع خرافات» که بگذریم، می‌بینیم کنگره خواستار مبارزه با فاشیسم، حمایت از صلح جهانی، افکار بشردوستی و دموکراسی حقیقی است و روی آوردن به خلق و استواری مناسبات فرهنگی با دموکراسی‌های ترقیخواه و بالاخص اتحاد شوروی.

امروز، پس از تجربه سال‌ها معنای حقیقی کلمات و هماهنگی آنها با سیاست وقت شوروی و نهضت چپ ایران روشن‌تر دیده می‌شود. خواست ما در اینجا نه سنجیدن کار کنگره است و نه داوری در هدف‌های آن، بلکه بیان امر واقع است و اشاره به شکفتن دریافتی که از چندی پیش از آن در هوای ادبیات ایران جوانه‌های پراکنده‌ای زده بود و در قطعنامه کنگره تبلور یافت. از آن زمان - و در اساس تا امروز - اندیشه سیاسی چپ ایران همان ایدئولوژی حزب توده است که دنیا را به دو اردوگاه استثمار شوندگان و استثمار کنندگان، به کشورهای سوسیالیستی و امپریالیستی، به نیک و بد تقسیم می‌کند و آزادی و رهایی نیکان (زحمتکش‌ان) و شکست بدان (سرمایه‌داران و طبقات حاکم) را پس از مبارزه‌ای بی‌امان و مرگبار، ناگزیر ولی - در مقیاس تاریخی - نزدیک می‌پندارد.

البته نه موضوع به این سادگی است که در نهایت کوتاهی و ساده‌لوحی سر و ته آن را به هم بستیم و نه در اینجا مجالی برای پرداختن به آن. فقط می‌خواهیم بگوییم که دو پارگی هستی به

روشنایی و تاریکی، نبرد چاره‌ناپذیر آن دو و سرانجام رستاخیز و رهایی توده‌ها، از ایدئولوژی سیاسی به ادبیات راه یافت و نه فقط به صورت تکیه‌گاه فکری و عاطفی بعضی از گویندگان و نویسندگان درآمد، بلکه دلیلی شد برای حقانیت ادبیات. از این راه، از راه خدمت به توده‌ها و هدف آنها، ادبیات وجود خود را توجیه می‌کرد، از ورای عینک امیدی زودرس به افق نظر می‌انداخت و چشم اندازی مطلوب می‌آفرید تا آنچه را که در آرزو داشت، تماشا کند:

رستگاری روی خواهد کرد

و شب تیره بدل با صبح روشن گشت خواهد

این درونمایه (Thème) اساسی مرغ آمین نیما (نخستین و شاید برجسته‌ترین نمونه شعر ایدئولوژیک) است، شعری که از محدودیت ایدئولوژی فراتر رفت و به پایگاه شعری «سیاسی» رسید.

مرغ آمین دردآلودی است کاوآره بمانده

رفته تا آن سوی این بیدادخانه

بازگشته، رغبتش دیگر ز رنجوری نه سوی آب و دانه

نوبت روز گشایش را

در پی چاره بمانده.

می‌شناسد آن نهان بین نهانان (گوش پنهان جهان دردمند ما)

جور دیده مردمان را.

مرغ آن چنان که شاعر خود می‌گوید «نشان روز بیدار ظفرمندی» یا به زبان دیگر مظهر و نماد پیروزی دردناک مردم دردمند است در «شب دلتنگ»، «شب بیداد» که گاه پوشیده «بر فراز بام مردم» پیدامی‌شود و خودی می‌نماید و کم‌کم:

رنگ می‌بندد

شکل می‌گیرد

گرم می‌خندد.

مرغ در حال «شدن» است تا آن گاه که «رمز دردِ خلق» را درمی یابد، محرم آنها می شود و از حال و روزشان و رنج هایشان می پرسد. از این پس شعر گفت و گوی آرزومندانه ای است - به نفرین و آفرین - به دعا در حق مردم و لعنت در حق دشمنانشان، تا آنجا که در پاسخ مرغ، انبوه آمین های مردم «چون صدای رودی ازجا کنده» طنین می افکند و با این آگاهی و هم پیوندی پیروزی طلوع می کند و

مرغ آمین گوی

دور می گردد

از فراز بام

در بسیط خطه آرام، می خواند خروس از دور،

می شکافد جرم دیوار سحرگاهان.

وز بر آن سرد دوداندود خاموش

هر چه، با رنگ تجلی، رنگ در پیکر می افزاید.

می گریزد شب،

صبح می آید.

مقایسه ای میان افسانه و مرغ آمین نه فقط چرخش راه و روش شاعر، بلکه دگرگونی راه و روش ادب فارسی را تا اندازه ای نشان می دهد. سراسر آن منظومه بلند گفت و گویی درونی و نفسانی است. در افسانه شاعر نخست به مرغ هرزه گرد دل خود که از رستگاری بریده رومی آورد، به دل عاشق افسانه پردازا و سپس به گفت و گویی دراز که مثل جویباری آرام، میان افسانه که سرشت و سرگذشت گوینده است و عشق که پاره دیگر اوست، میان دو پاره جان شاعر روان می شود و منظره های رنگارنگ روح و حس او را با «زبان دل افسردگان» تصویر می کند، بی آنکه بخواهد به هدفی پیشین برسد یا خواننده را به چیزی یا اندیشه ای برانگیزد. در نهایت می تواند چشم درون خواننده دل آگاه را به روی خود او بگشاید یا



عواطف خفته اش را بیدار کند.

اما در مرغ آمین پرنده که نشان آگاهی و پیروزی خلق است با لحن دردمندان سخن می گوید و در دل تاریکی آنها را یاری و همراهی می کند تا به پایان شب و سپیده رستگاری برسند. در اینجا شعر دل نگران مردم است، هدفی انسانگرا و اجتماعی دارد و می خواهد که به کاری بیاید و دردی دوا کند. پس آن زبان دل افسردگان افسانه درونگرا در مرغ آمین برونگرا به زبان مبارزان «پی نام جویان» بدل می شود. گویی هم صحبتان پیشین شاعر در افسانه چون پرنده از قفس درون او پرمی کشند و به صورت مرغی درمی آیند که شبانه بر بام خلق می نشیند تا نه فقط با شاعر که با «جور دیده مردمان» همزبانی و همدلی کند.

مرغ آمین نیز مانند افسانه سرآغاز باشکوهی است برای دوره تازه ای از کار شاعری. این شعر در آخرین سال های بیست، یعنی چند سالی پس از برگزاری کنگره نویسندگان سروده شد. البته منظور این نیست که شاعر به نحوی از قطعنامه کنگره الهام گرفته باشد. نه، در آن سال ها گذشته از مکتب رئالیسم سوسیالیستی و آثار نویسندگان شوروی که به صورت نمونه و سرمشق کار گروهی از اهل قلم درآمده بود، در بیرون از شوروی نیز، ادبیات به دنبال گسترش جنبش چپ در همه جا (و به ویژه در فرانسه که از دیرباز روشنفکران ایران به آن چشم دوخته بودند) گرایشی مردمی یافته بود، چیزی که بعدها به نام ادبیات متعهد و تعهد در ادبیات شناخته شد. در ایران وجود پدیده دیگری، گذشته از اینکه بازار تعهد را گرم تر می کرد و گروه بیش تری را آسان تر و زودتر به سوی آن می کشاند، ارزش اخلاقی و اجتماعی آن را نیز دو چندان می کرد: فساد دستگاه حاکم و خودکامگی رژیم که تنها فکر و حرف خود را می پسندید و جز آن را بر نمی تافت، طبعاً شاعران و نویسندگان را - دست کم زنده ترین و پرشورترین آنها را - به تعهد عقیدتی و گاه

مبارزهٔ سیاسی به ضد خود برمی‌انگیخت.

باری راهنمایی‌های کذایی آن قطعنامه اولین فرمول‌بندی این گرایش در ادبیات ایران و مرغ آمین اولین نمونهٔ ارجمند آن در شعر فارسی است. بیش‌تر استعاره‌ها، کنایه‌ها و نمادها و رمزهایی که سال‌های بعد زبان تمثیلی شعر ناچار در پشت پردهٔ آنها پنهان شد تا حرف خود را با ایما و اشاره به خواننده بفهماند، در این شعر به کار رفته است: نخست خود «مرغ» یادآور سیمرغ، یادآور پرنده است که مظهر آزادی است و سپس: بیدادخانه، راه، شب دلتنگ، آتش و خاکستر، صبح، زنجیر و بیابان، چشمه و روشنایی، خروس، سحر و غیره. همچنین، ایهام «مرغ شباهنگام» که هم مرغ شب را به ذهن القا می‌کند و هم مرغ شباهنگ، مرغ سحری را که برآورندهٔ آرزوی خلق و اجابت‌کنندهٔ دعای آنها - «مرغ آمین» - است.

البته بیش‌تر نماد (سمبل)‌های این شعر کلی است و پیش از آن نیز جابه‌جا و گاه و بیگاه به کار رفته بود، مثلاً در شمع مرده، شعری که دهخدا در رثای میرزا جهانگیرخان صوراسرافیل سروده بود.<sup>۲</sup> اما تفاوت در این است که در این مورد «نماد»ها تنها نشانه‌هایی برای رساندن مقصود شاعر نیستند و فقط برای این به کار گرفته نمی‌شوند، بلکه به منزلهٔ تار و پودی که شعر بر آنها تنیده شود، ترکیب‌کنندهٔ صورت (فرم) شعرند، شعری که گذشته از صورت در محتوا هم به راهی دیگر افتاده و از «خیال کج و اندیشهٔ بردگی آموز بداندیشانی که در خواب جهانگیری هستند و ایمان به حق را در راه

۲ ای مرغ سحر چو این شب تار  
بگذاشت ز سر سیاهکاری  
وز نفخهٔ روحبخش اسحار  
رفت از سر خفتگان خماری...  
یادآر ز شمع مرده یاد آر

سوداگری به کار می برند و زیرکان و پیشتازان را به تمسخر از سر راه خود می رانند» سخن می گوید.

[این جهانخواران]

با کجی آورده هاشان شوم

که از آن با مرگ ماشان زندگی آغاز می گردید

و از آن خاموش می آمد چراغ خلق

بودنشان بسته به نبودن و خاموشی مردم است. بدین ترتیب دیالکتیک مرگ و زندگی به میدان اجتماع و اختلاف طبقات فرود می آید و ایدئولوژی سیاسی تازه و آشنایی، شاعرانه بیان می شود.

مرغ آمین مانند پریا و بهار غم انگیز از نمونه های ارجمند و کمیاب شعر سیاسی است که زندانی تنگ نظری، فقر معنوی و ساده انگاری ایدئولوژی سیاسی باقی نمانده است.

شاید اشاره ای به تفاوت میان تفکر سیاسی و ایدئولوژی سیاسی بی مورد نباشد و به روشنی منظور کمک کند. غرض ما از تفکر سیاسی آن اندیشه یا نظام اندیشه ای است که جوینده و پرسنده باشد. درست برخلاف ایدئولوژی های سیاسی که فارغ از وسوسه پرسش، پاسخ همه مشکلات اجتماعی و غیراجتماعی، مشکلات پیچیده و دیرین آدمی را، آماده و آسان در آستین دارند. گمان می کنم که احتیاج به توضیح بیش تری نیست. همه ما کمابیش ایدئولوژی ها را تجربه کرده ایم و می کنیم.

در دهه سی و چهل که موضوع این جستار است، ما اسیر ایدئولوژی سیاسی خاصی بودیم که سیر تاریخ، ساخت و مبارزه طبقاتی و راه پیروزی و رسیدن به شاهراه نجات را به ما یاد می داد و همه اینها به ادبیات راه می یافت. اگر شاعرانی گاه از دام ایدئولوژی رهیده اند و از مرزهای بسته حوادث روز، سیاسی یا اجتماعی و مخصوصاً تعبیر و تفسیر يك جانبه آنها فراتر رفته اند،

بیش تر در پرتو انساندوستی و اعتقاد به ارزش های آدمی و از برکت انسانگرایی (اومانیزم) آنها بوده است. مثلاً ببینید چطور در يك بند کوتاه، واقعیتی اجتماعی در شعر نیما بدل به امری نفسانی و حتی گویی کیهانی می شود:

دل من سخت گرفته است از این  
میهمانخانه مهمان کش روزش تاریک  
که به جان هم نشناخته انداخته است  
چند تن ناهموار

چند تن ناهشیار

چند تن خواب آلود.

در اینجا شعر هر چند سرگذشت انسان اجتماعی را بیان می کند ولی زندانی هیچ مکتب سیاسی یا اجتماعی نیست و می تواند مال هر صاحبدلی از هر مکتبی باشد. البته چنین نمونه های گرانبهایی که از درون - و یا شاید بهتر باشد بگوییم از ناخودآگاه - گوینده بجوشد، چندان فراوان نیست، زیرا «خودآگاه» شاعر راه وی را می ساخت و او را در آن بستر تنگ می راند. می گوییم «بستر تنگ»، زیرا ایدئولوژی سیاسی بسیاری از جنبه های وجودی و کلی انسان را نادیده می گیرد و آدمی را به حیوان سیاسی، آن هم فقط يك نوع سیاست، تنزل می دهد و سپس راه چاره سخت ولی میان بری برای درمان تقریباً همه دردها پیش پایش می گذارد. مثلاً بنابر ایدئولوژی مارکسیسم عوامانه استالینی، در آن سال ها ماتریالیسم دیالکتیک، جهان را توضیح می داد و ماتریالیسم تاریخی، انسان و رهایی او را. پذیرش و عمل به این ایدئولوژی، سرودن و نوشتن درباره رهایی خلق و به ضد طبقه حاکم و مظهر آن در دوران استبداد البته خطر کردنی بود که نیاز به شجاعت داشت. اما از سوی دیگر این شجاعت اهل قلم را از مهلکه بزرگ تری نجات می داد، از خطر اندیشیدن و در قبال تعهدی بزرگ تر، نوبه نو

دل به دریا زدن، از خطر تعهد در قبال خود و جهان، از چگونگی در جهان (و به تبع آن در اجتماع) بودن و چگونگی خود را در جهان راه بردن یا به زبانی گنگ و مبهم از تعهد در برابر «حقیقت» که بسیاری از شاعران و نویسندگان چه بدانند و چه ندانند متعهد به آن اند. زیرا نوشتن، وضع گرفتن در برابر چیزها و کسان، یعنی پذیرفتن و نپذیرفتن و انتخاب کردن، یعنی متعهد شدن است. و این مستلزم اندیشیدنی پیوسته و انتخاب کردنی مدام است و هر انتخابی خطر کردنی دیگر است.

ادبیات متعهد ما - مثل هر جای دیگر - کار را با همه دشواری‌هایش آسان گرفت. چون افزون بر آنچه گفته شد، در دام ایدئولوژی توده‌گرایی (Populiste) افتاد که بنابر آن هر چه از خلق برآید و مربوط به آن باشد، فقط آن درست و حق است. دشمنان خلق را هم همین ایدئولوژی نشان داده بود. پس ادبیات که ملاک درست و نادرست و حق و ناحق را در آستین داشت با خیال آسوده راه خود را می‌پیمود.

صمد بهرنگی که نمونه یکی از نویسندگان متعهد بود، در نیک و بدی که می‌کرد، حتی خوانندگان کوچک را نیز به دو گروه کرده بود: آنها که حق ندارند آثار او را بخوانند و آنها که حق دارند. وی در مقدمه قصه الدوز و عروسک سخنگو که برای بچه‌ها نوشته شده می‌گوید:

«حرف آخرم اینکه هیچ بچه عزیز دردانه و خودپسندی حق ندارد قصه من و الدوز را بخواند. بخصوص بچه‌های ثروتمندی که وقتی در ماشین سواریشان می‌نشینند و پز می‌دهند و خودشان را یک سر و گردن از بچه‌های ولگرد و فقیر کنار خیابان‌ها بالاتر می‌بینند و به بچه‌های کارگر هم محل نمی‌گذارند. آقای بهرنگ خودش گفته که قصه‌هایش را بیشتر برای همان بچه‌های ولگرد و فقیر و کارگر می‌نویسد.

البته بچه‌های بد و خودپسند هم می‌توانند پس از درست کردن فکر و رفتارشان قصه‌های آقای بهرنگ را بخوانند. بم قول داده.

او در مقدمه قصهٔ الدوز و کلاغ‌ها نیز همین نظر را تأیید می‌کند که:

«این بچه‌ها حق ندارند قصهٔ مرا بخوانند:

۱- بچه‌هایی که همراه نوکر به مدرسه می‌آیند،

۲- بچه‌هایی که با ماشین سواری گران قیمت به مدرسه می‌آیند.»

اجمالاً یادآوری کنیم که این توده‌گرایی یا عوام‌فریبی برای سوءاستفاده از عوام، شیوهٔ مرضیهٔ سیاسیان ایران است، از آن حزب پیشاهنگ توده‌ها گرفته تا ادعای یگانگی و انقلاب شاه و مردم یا جریان‌های سیاسی دیگر، حتی مبارزانی که می‌پنداشتند فدایی خلق بودن - که ارزشی اخلاقی است - می‌تواند هدف یا استراتژی سیاسی باشد، در بن بست تصویری ناصواب درماندند. این عوام‌زدگی در سیاست و ادب، هر دو را - هم سیاست و هم ادب را - عوامانه تنزل داد تا خوشایند عوام باشند.

باری اکنون برویم به سراغ نمونهٔ تمام‌نمای شعر متعهد، به شاملو و شعری که زندگی است، که در حقیقت چکیدهٔ نظریات و آرزوهای ادب متعهد ما و دستور کار آن است:

موضوع شعر شاعر پیشین

از زندگی نبود.

در آسمان خشک خیالش، او

جز با شراب و یار نمی‌کرد گفت و گو.

او در خیال بود شب و روز

در دام گیس مضحک معشوقه پای بند،

حال آنکه دیگران

دستی به جام باده و دستی به زلف یار

مستانه در زمین خدا نعره می زدند!  
 موضوع شعر شاعر  
 چون غیر ازین نبود  
 تأثیر شعر او نیز  
 چیزی جز این نبود:  
 آن را به جای مته نمی شد به کار زد:  
 در راه های رزم  
 با دستکار شعر  
 هر دیو صخره را  
 از پیش راه خلق  
 نمی شد کنار زد.

یعنی اثر نداشت وجودش  
 فرقی نداشت بود و نبودش  
 آن را به جای دار نمی شد به کار برد.

حال آنکه من

بشخصه

زمانی

همراه شعر خویش

همدوش شن چوی کُره نی

جنگ کرده ام

يك بار هم «حمیدی شاعر» را

در چند سال پیش

بر دار شعر خویشتن

آونگ کرده ام...

موضوع شعر

امروز

موضوع دیگری ست...

امروز

شعر

حربه خلق است

زیرا که شاعران

خود شاخه‌ئی ز جنگل خلقند

نه یاسمین و سنبل گلخانه فلان.

بیگانه نیست

شاعر امروز

با دردهای مشترک خلق:

او با لبان مردم

لبخند می زند،

درد و امید مردم را

با استخوان خویش

پیوند می زند.

سپس شعر، واقع‌گرایی خام، جست‌وجوی وزن و کلمات  
در کوچه و میان عابران، و نوعی زیبایی‌شناسی «مردمی» را تبلیغ  
می‌کند و پس از آن می‌گوید:

الگوی شعرِ شاعرِ امروز

گفتیم:

زندگی ست!

از روی زندگی ست

که شاعر



با آب و رنگ شعر  
نقشی به روی نقشه دیگر

تصویر می کند:

او شعر می نویسد

یعنی

او دست می نهد به جراحات شهر پیر

یعنی

او قصه می کند

به شب

از صبح دلپذیر.

او شعر می نویسد

یعنی

او دردهای شهر و دیارش را

فریاد می کند

یعنی

او با سرود خویش

روان‌های خسته را

آباد می کند.

او شعر می نویسد

یعنی

او قلب‌های سرد و تهی مانده را

ز شوق

سرشار می کند

یعنی

او رو به صبح طالع، چشمان خفته را

بیدار می کند.

او شعر می‌نویسد

یعنی

او افتخارنامهٔ انسان عصر را

تفسیر می‌کند

یعنی

او فتح‌نامه‌های زمانش را

تقریر می‌کند.

این بحثِ خشکِ معنی‌الفاظ خاص نیز

در کار شعر نیست.

اگر شعر زندگی‌ست

ما در تک سیاه‌ترین آیه‌های آن

گرمای آفتابی عشق و امید را

احساس می‌کنیم:

این یک

سرود زندگی‌اش را

در خون سروده است

و آن یک

غریب زندگی‌اش را

در قالب سکوت،

اما اگرچه قافیهٔ زندگی

در آن

چیزی به غیر ضربهٔ کشدار مرگ نیست،

در هر دو شعر

معنی هر مرگ

زندگی‌ست.

پیش از آنکه به خود شعر که سرودهٔ ۱۳۳۳ است پردازیم، نظری به پیش‌درآمد آن و انتقادی که از شعر گذشتهٔ فارسی شده

بیفکنیم، به اینکه موضوعش از زندگی نبود و شاعرانش پایبند گیس مضحك معشوقه بودند و در آسمان خشك خیال جز با شراب و یار سر و کار نداشتند و برای همین شعرشان بی اثر بود.

این کدام شعر است و این شاعران کی ها هستند: فردوسی و خیام، مولانا و سعدی یا خواجه شیراز؟ چون وقتی صحبت از شعر و شاعران پیشین بشود، هیچ نادان بی ذوقی اول به یاد سنایی و عطار هم نمی افتد، تا چه رسد به عنصری و عسجدی، امیرمعزی و انوری و حتی فرخی و منوچهری یا دیگرانی که بعضی از آنها «سنبل و یاسمین گلخانه فلان» هم نبودند، «عمله طرب» بودند. گویی هیچ مکتب و مذهب تازه - مثل سلسله‌ها و فرمانروایان نورسیده - بدون نفی بی رحمانه پیشینیان خود نمی تواند پا بگیرد. گذشته را نفی می کند تا زمان حال خود را اثبات کند. زمین پشت سر را می سوزد تا به خود بقبولاند که راهی به جز پیش رفتن ندارد. مثال‌های بسیار می توان آورد که از آن میان ما به اسلام و جاهلیت، رنسانس و قرون وسطی اشاره می کنیم. خود نامگذاری «جاهلیت» به دوران پیش از اسلام، ارزشداوری و برجسیبی منفی است که مسلمانان به آن دوران زده‌اند تا نه فقط هویت خود را از آن جدا کنند بلکه درستی دینشان را (که ضدجاهلی است) به یاد داشته باشند.

دریافت منفی رنسانس و عصر جدید اروپا از قرون وسطی و ناچیز شمردن تقریباً همه جنبه‌های فرهنگ آن دوران دست کم تا پایان قرن نوزدهم ادامه داشت. زمان نسبتاً کوتاهی است که اندیشیدن و سنجیدن بد و خوب آن عهد از سر گرفته شده است.

نمونه دیگر مکتب‌های ادبی مغرب زمین (رمانتیسیم، رئالیسم، سوررئالیسم و . . .) است که هر يك با انکار و در مخالفت با شیوه پیشین به وجود آمد.

نیمائیز در افسانه به حافظ می گوید:

حافظا این چه کید و دروغی است

کز زبان می و جام و ساقی است؟  
 نالی ار تا ابد باورم نیست  
 که بر آن عشق بازی، که باقی است  
 من بر آن عاشقم که رونده است.

اگر - به گمان نیما - حافظ در هوای وجودی باقی و سرمدی  
 - خدا - باشد، سراینده افسانه در عوض دوستدار هستی فانی و  
 سپنجی آدمی است. انسانگرایی شاعر امروز عرفان شعر کهن را  
 باور ندارد و به دیده انکار می نگرد تا خود جایگاه آن را به دست  
 آورد. اساساً بدون روی گرداندن از شعر کلاسیک، سرودن  
 منظومه‌ای چون افسانه، شدنی است؟ روی آوردن به آینده ناچار  
 مستلزم پشت کردن به گذشته است. اما داوری شاملو درباره  
 «موضوع شعر شاعر پیشین» چنان یکباره شعر و شاعری پیش از خود  
 را به مسخره می گیرد که گویی رأی داور از پیش صادر شده  
 است. شعر بزرگ فارسی البته نیاز به سنجش و ارزیابی تازه دارد.  
 اما خشم و خروش‌هایی از این دست چیزی بر کسی روشن  
 نمی کند. باری بگذریم و برویم بر سر شعر متعهد.

در این دریافت شعر ابزار است، مانند مته و دار. باید بتوان  
 به یاری آن جنگید و دشمنان را بدان آویخت و یا دست کم چون  
 اهرمی صخره‌ها را از پیش پای خلق به کنار زد. شاعر چون شاخه‌ای  
 از جنگل خلق، سراینده درد و امید آنان، در شب از صبح و در  
 شکست از پیروزی سخن می گوید و فتحنامه می سراید تا روان‌های  
 خسته‌شان آباد و چشم‌های خفته‌شان بیدار شود

به این ترتیب شعر فقط امر اجتماعی است - پیروزی قطعی  
 است و شاعر وجدان سیاسی خلق و سراینده پیروزی فردای  
 آنهاست. بدین گونه هدف شعر از پیش معین شده و همه چیز به  
 سوی آن هدایت می شود. پس شاعر نقشه راهی را که باید بپیماید  
 در دست دارد. با افکندن شعر در تنگنای اجتماع، امور نفسانی و

کلی، زمان، عشق و مرگ، پرسش‌های همیشگی و همگانی شعر فارسی: از کجا و برای چه آمده‌ایم و برای چه می‌رویم، دردهای ابدی انسان آگاهی که اسیر طبیعت ناآگاه است و بیدادی که نه فقط به سبب در اجتماع بودن، بلکه به سبب در جهان بودن بر انسان می‌رود (آه از این جور و تطاول که در این دامگه است)، همه در خفا می‌ماند و به یاد نمی‌آید و یا اگر بیاید به درون مرزهای بسته اجتماع فروکشیده می‌شود و تازه در آنجا هم در چارچوب روابط و مبارزه طبقاتی می‌افتد و چون حادثه‌ای گذرا دارای عمر کوتاه و سرنوشت ناچیزی می‌شود.

برای جلوگیری از سوء تفاهم تأکید کنیم که غرض ما انتقاد از شعر یا ادب سیاسی و اجتماعی نیست که شاهکارهای ارزنده و ای بسا بزرگی در ادبیات ایران و جهان آفریده است و نیازی به نام بردن از آنها (از آثاری چون شاهنامه و دون کیشوت) نیست. غرض سنجیدن ادبیاتی است که می‌کوشد تا امور کلی و وجودی انسان را در جصار زندانی کند.

از قضا سال‌های سی و چهل با وجود هجوم ایدئولوژی، دوران شکفتگی، و باروری ادب فارسی است. زیرا چه بسا گویندگان که با وجود دل سپردن به ایدئولوژی خاصی، به هزار علت ناشناخته - که چون نمی‌شناسیم، بگوییم از برکت «سرشت هنرمندانه» - حتی بی‌آگاهی و اختیار خود تخته‌بند هر ایدئولوژی را شکسته و در آثار گرانبهایشان آزاد شده‌اند. برای همین در اینجا گفت‌وگوی ما منحصر به شعر متعهد است نه شاعرانش.

پس از این مرزبندی دوباره و تشخیص حدود ارزیابی خود، بازمی‌گردیم به یک دو نمونه دیگر تا ببینیم تعهد به ایدئولوژی چگونه شعری به بار آورده است. پیش از این از امور کلی و نفسانی و سرنوشت ناچیز شونده آن سخن گفتیم. برای مثال اندیشه «مرگ» که در بیش‌تر این شعرها حضور دارد نمونه بدی نیست. در «شعری

که زندگی است»، یکی سرود زندگی اش را در خون (مرگ) می‌سراید و دیگری غریب‌زندگی اش را در سکوت (مرگ) و «در هر دو شعر، معنی هر مرگ زندگی است»، چون که شعر «تقریر فتح‌نامه زمان است». در راه پیروزی، مرگ همان زندگی است، اندیشه مرگ که فراوان در شعر متعهد حضور دارد، مرگی است در راه پیروزی و رستگاری، مرگی است دلپذیر و گاه حتی آرزوکردنی که بیان رسای آن را در مرگ دیگر سایه، می‌توان دید:

مرگ در هر حالتی تلخ است،

اما من

دوست‌تر دارم که چون از ره درآید مرگ،  
در شبی آرام، چون شمعی شوم خاموش...

لیک مرگ دیگری هم هست،  
دردناک، اما شگرف و سرکش و مغرور،  
مرگ مردان، مرگ در میدان،  
با تهیدن‌های طبل و شیون شیپور،  
با صفیر تیر و برق تشنه شمشیر،  
غرقه در خون، پیکری افتاده در زیر سم اسپان.

وه، چه شیرین است

رنج بردن

با فشردن

در ره يك آرزو، مردانه مردن!

وندر امید بزرگ خویش،

با سرود زندگی بر لب

جان سپردن.

آه، اگر باید

زندگانی را به خون خویش رنگ آرزو بخشید،  
و به خون خویش، نقش صورت دلخواه زد بر پردهٔ امید،  
من به جان و دل پذیرا می‌شوم این مرگ خونین را.  
شاعر متعهد دیگری می‌گوید:

پس از من شاعری آید

که من لب‌های او را در دهان شعرهای خویش می‌بوسم  
اگر چه او نخواهد ریخت اشکی بر مزار من  
من او را در میان اشک و خون خلق می‌جویم  
من او را درون یک سرود فتح خواهم ساخت<sup>۳</sup>

تنها این مرگ سزاوار مبارزان است، همچنان که تنها یک جور  
زندگی ارزش زیستن دارد، زندگی در راه‌هایی و آن هم یک نوع  
رهایی که گذشته از ویژگی‌های دیگر، نزدیک نیز هست و به زودی  
فرامی‌رسد، زیرا «جبر تاریخی» است، زیرا روشنی گرم کار است تا  
عمر تاریکی به سر آید.

وز نهفت پردهٔ شب

دختر خورشید

همچنان آهسته می‌بافد

دامن رقاصهٔ صبح طلایی را

و هم اکنون کمی آن سوتر روشنی رو کرده و ما در شبگیر در  
آستانهٔ سحریم تا روزمان برآید:

دیگر این پنجره بگشای که من

به ستوه آمدم از این شب تنگ

دیرگاهی است که در خانهٔ همسایهٔ من خوانده

خروس،

۳ سیاوش کسرایی، «پس از من شاعری آید».

وین شب تلخ عبوس  
می فشارد به دلم پای درنگ.  
دیرگاهی است که من در دل این شام سیاه،  
پشت این پنجره بیدار و خموش  
مانده‌ام چشم به راه،  
همه چشم و همه گوش:  
مست آن بانگ دلاویز که می‌آید نرم  
محو آن اختر شبتاب که می‌سوزد گرم  
مات این پرده شبگیر که می‌بازد رنگ...

آری این پنجره بگشای که صبح  
می‌درخشد پس این پرده تار.  
می‌رسد از دل خونین سحر بانگ خروس.  
شبگیر سایه نمونه بارز شعر توده‌ای (ایدئولوژیک) آن  
زمان هاست. او خود چند سالی بعد (۱۳۳۴) پس از شکست  
حزب توده، وقتی شبگیر به سحر نینجامید و «طلیعه صبح» به جای  
روز به سراغ‌آغاز شبی دیرپا بدل شد، در غزل تنگ غروب نشانی  
«خانه همسایه» را که «بانگ دلاویز خروس» آن به گوش می‌رسد،  
روشن‌تر داده است:

یاری کن ای نفس که درین گوشه قفس  
بانگی برآورم ز دل خسته یک نفس

تنگ غروب و هول بیابان و راه دور  
نه پرتو ستاره و نه ناله جرس

خونابه گشت دیده کارون و زنده رود  
ای بیک آشنا برس از ساحل ارس



صبر پیمبرانه‌ام آخر تمام شد  
ای آیت امید به فریاد من برس

ما را هوای چشمه خورشید در سرست  
سهل است سایه گر برود سردرین هوس  
اینک می بینیم که مفهوم‌های عمیق و هزار چهره مرگ یا  
رهایی، چگونه در شعر متعهد به یک نوع مرگ، یا به یک نوع رهایی  
کاهش یافته است. مرگی که در «هوای چشمه خورشید» آسان  
می نمود، مرگی که کفن شهادت پوشیده و به میدان آمده بود،  
آن هم پس از این همه سال و این همه شهید، کاری از پیش نبرد و  
ما به جای رسیدن به سپیده صبح، در گرگ و میش مبهم غروب  
وامانندیم.

مفهوم وجودی (existentiel) فراق و وصل، تنهایی و عشق  
نیز در شعر (نه شاعران) متعهد سرنوشتی بهتر ندارد و جوهر و مایه  
خود را کم از دست نداده است، زیرا شاعر چنان با دیگران  
درآمیخته که پا از «جنگل خلق» بیرون نمی گذارد و چون نباید آنی  
از خلق جدا باشد و چون باید حال‌های نفسانی خود، غم و شادی  
و کام و ناکامش را از آنها الهام بگیرد، هرگز تنها نیست. شاعر به  
خود نیست، جزئی از کل است. پس در این شعر تنهایی وجود  
ندارد، مگر بی اختیار شاعر و زمانی که به سائقه سرشت شاعرانه،  
خواسته و ناخواسته بندهای تعهد در وی می گسلد و می گوید:

کوه‌ها باهمند و تنهایند

همچو ما با همان تنهایان

ناگهان ما خوانندگان را با حقیقتی پایدار، با هزار سال پیش همین  
زبان و فرهنگ پیوند می زند:

دی بلبلیکی بر سر شاخی با جفت

می گفت غمی که در دلش بود نهفت

رشك آمدم از بلبل و با خود گفتم  
شاد آنکه غمی دارد و بتواند گفت  
درباره حقیقت‌های ماندگار دیگر که در تنگنای گرفت و گیر  
سیاست‌پردازی‌های روزانه نمی‌گنجد نیز بر همین، قیاس باید کرد.  
این ادب سیاست‌زده، اما بیگانه از تفکر سیاسی، فریفته  
ایدئولوژی سیاسی تنگ‌نظر و خوشباورتر از خودی شد که  
خوانندگان را در انتظار فردایی دم‌دست فریب داد، در انتظار «افق  
روشن»:

روزی که دیگر درهای خانه‌شان را نمی‌بندند

قفل

افسانه‌ی ست

و قلب

برای زندگی بس است.

شاعر داستان از آینده‌ای می‌سراید که در آن انسان بودن هیچ دردی ندارد  
مگر درد خوشبختی. این برداشت از آینده در ماسیعیان، با اعتقاد به  
غیبت، شهادت و رجعت، زمینه‌دیگری نیز دارد، زیرا اینک مادر دوران  
غیبت حق به سر می‌بریم ولی از برکت شهادت می‌توان از آن برگذشت  
و به لقای حق نایل شد. آیا صورت سیاسی همین اعتقاد  
مذهبی را در ایدئولوژی چپ نمی‌توان یافت که زمان حالش سرشار  
از ستم و آینده‌اش روشن از رستگاری و مرگش در راه پیروزی خلق،  
به شیرینی شربت شهادت است؟<sup>۴</sup>

۴ در رمان منهور سووشون نوشته سیمین دانشور، یوسف، قهرمان میهن‌پرست و  
مردم‌دوست داستان، که می‌دانست هنوز دوره او و امثال او نرسیده ولی می‌خواست رسیدن  
آن دوره را جلو بیندازد (ص ۲۴۷) در دوران جنگ به دست عوامل اشغالگر شهید  
می‌شود. در رؤیای خلسه‌وار و زیبای زری، همسر یوسف، شهادت او با کشتن سیاوش و  
قتل امام حسین (ع) درهم می‌آمیزد و یکی می‌شود (ص ۲۶۹ به بعد). ←

امید به آینده روشن، جان این ادبیات را زنده نگاه می‌دارد، تا آنجا که اگر تردید یا تزلزلی در آن راه یابد تاروپودش از هم می‌گسلد. این است که شاعر مانند خضر در ظلمات، پیوسته جویای آب حیات امید است<sup>۵</sup> و امروز نیز پس از سال‌های دراز همان جانمایه دیرین را آرزو می‌کند، چون که بی آن مرده است. به شعر تازه‌ای از شاملو بنگریم:

### شبانہ

کی بود و چه گونه بود

که نسیم

از خرام تو می‌گفت؟

از آخرین میلاد کوچکت

چندگاه می‌گذرد؟

کی بود و چه گونه بود

که آتش

شور سوزان مرا قصه می‌کرد؟

از آتشفشان پیشین

چندگاه می‌گذرد؟

کی بود و چه گونه بود

← از میان همه تسلیت‌ها که در مرگ شوهر به زن می‌رسد، این یکی به دل او می‌نشیند و کتاب با آن تمام می‌شود:

«گریه نکن خواهرم. در خانه‌ات درختی خواهد روید و درخت‌هایی در شهرت و

بسیار درختان در سرزمینت. و باد پیغام هر درختی را به درخت دیگر خواهد رسانید

و درخت‌ها از باد خواهند پرسید: در راه که می‌آمدی سحر را ندیدی؟»

در ضمن اسم اسب یوسف نیز سحر است.

۵ به نام مستعار (تخلص؟) دو تن از شاعران نامدار امروز، توجه شود: «ا. صبح»

و بعداً «ا. بامداد» و «م. ا. امید».

که آب

از انعطاف ما می گفت؟

به توفیدن دیگر باره دریا

چندگاه باقی است؟

کی بود و چه گونه بود

که زیر قدم هامان

خاک

حقیقتی انکارناپذیر بود؟

به زایش دیگر باره امید

چندگاه باقی است؟<sup>۶</sup>

تمثیل و اشاره شعر به سرگذشت تاریخ اخیر ما روشن است: حسرت تولدی شاید ناتمام (میلااد کوچک)، فوران آتشفشان پیشین و انتظار، انتظار توفیدن دیگر باره دریا و زایش دیگر باره امید! نه تنها محتوای شعر سال‌های سال همین است که هست، بلکه مفهوم شعر، و استنباط از کار یا رسالت شاعری، همچنان دست‌نخورده باقی مانده و فضای شعر انباشته از همان اندیشه‌ها و در نتیجه همان تصویرهای همیشگی است.<sup>۷</sup>

شاملو خود در مصاحبه‌ای می‌گوید:

«خط اصلی شعر امروز ما در جهت اجتماعی کردن من فردی شاعر حرکت می‌کند و دست‌کم چهل سالی هست که جامعه از این زاویه به شعر نگاه کرده و من شاعر را در این ترازو کشیده است. شعر و ادبیات ما از لحاظ تاریخی کل

۶ تاریخ شعر: ۶۷/۳/۲، نقل از مجله دنیای سخن، شماره ۲۵، اسفند ۱۳۶۷.

۷ به این ترتیب شاعر در دالان «سنت» خودش گیر افتاده و همان ایرادی که به مهدی حمیدی می‌گرفت (تقلید و تکرار گذشتگان) به خود وی بازمی‌گردد، منتها به صورت تقلید و تکرار گذشته خود.

یکپارچه‌یی است که از حدود سی سال پیش تا به امروز مانند يك واحد چریکی عمل کرده است. . . . تاریخ شعر و ادبیات مبارز معاصر را همپشتی اهل سنگر به وجود آورده است. . . . شعر و ادبیات ما کل به هم پیوسته‌یی است که دست کم از حدود سال ۴۰ به این طرف مانند يك واحد چریکی عمل کرده .<sup>۸</sup> راه و رسم چریکی را بسیاری از سر صدق و به بهای جان خود آزموده‌اند و حاصل غمناك آن را همگان دیده‌اند. آیا هنوز وقت آن نرسیده است که در درستی این راه رفته و تجربه گذشته سیاست و ادب تأملی کنیم؟ شاید جای آن باشد که همزیان اخوان ثالث، آن هم در شعری با عنوان با معنای نوحه در سوگ راه و رسم چریکی در سیاست و ادب بگوییم:

نعش این شهید عزیز،  
روی دست ما مانده‌ست.  
روی دست ما، دل ما،  
چون نگاه ناباوری به جا مانده‌ست.  
این پیمبر، این سالار،  
این سپاه را سردار،  
با پیام هایش پاك،  
با نجابتش قدسی، سرودها برای ما خوانده‌ست  
ما به این جهاد جاودان مقدس آمدیم.  
[او فریاد

می‌زد:

«هیچ شك نباید داشت.  
روز خوبتر فرداست.»

۸ مصاحبه جواد مجاهی و غلامحسین نصیری پور با شاملو، مجله دنیای سخن، شماره ۲۵، اسفند ۱۳۶۷.

و  
با ماست.»  
اما،  
اکنون،  
دیری ست،  
نعش این شهید عزیز،  
روی دست ما چو حسرت دل ما،  
برجاست.

و  
روزی اینچنین بتر با ماست.

آیا ادبیات ما این امید کاذب را که مثل چوب زیر بغل یدک می کشد، روزی به دور می افکند تا یاد بگیرد که بر پاهای خود بایستد و فارغ از سود و زیان امید و یأس راه ناهموار حقیقت نامعلوم را بپیماید؟

اگر بگویند حقیقت نامعلوم دیگر چه صیغه‌ای است، می گویم آن است که «یافت می نشود». یاسپرس در ستایش افلاطون دوستدار دانایی و خرد (Philosophos) می گفت که او «دانش ندانستن» را به ما آموخت. مکالمات او در رساله‌ها به نتیجه‌ای ختم نمی شود، یعنی ناتمام می ماند و «نتیجه» را چون راهی باز و بی پایان، پیوسته در پیش داریم که خود آن را تا سرزمین‌های ناشناخته، تا «ناکجا» برویم.

باری اگر شعر با حقیقت پیوندی داشته باشد - که دارد - این حقیقت، نامعلوم است و با معلوم علم یا واقعیت چیزها (اعیان ثابت) فرق دارد، زیرا حقیقت شاعرانه نه عین (برونذات) است و نه ثابت، بلکه چون افقی که در دیدگاه ضمیر ما گسترده باشد، هر چه به آن نزدیک تر شویم او نیز از ما دور می شود، اگر چه در این میان ما دشت‌های تازه‌ای را زیر پا نهاده‌ایم. این حقیقت نه بیگانه،

بلکه پیوسته با «وجود» و مانند آن درهم آمیخته، بسیار حال و بسیار چهره و دگرگون‌شونده است. حقیقت شعر چون رودی از اقلیم سیال روح، از جایی که خاستگاه حسیات و «عقلیات» و زادگاه همه حال‌های یگانه و متضاد ماست، سرچشمه می‌گیرد. شاید برای همین است که در شعر (به جز شعر روایی و از جمله حماسی) صراحت - نه سادگی و روانی - بلکه صراحت بی واسطه و خطاب مستقیم ای بسا از غنای روح بی بهره است و به فروشگاه شعار و خطابه یا اندرز فرومی‌افتد و در برابر، «ابهام» به وسیع‌ترین معنای کلمه، به معنای دلالت‌های دوگانه و چندگانه اندیشه و زبان، آن را از لغزش بر سطح باز می‌دارد و ذهن خواننده را با «فریبی خوش» به لایه‌های پنهان حس و فکر، به ساحت خیال می‌کشد. هر چه ابهام نمودار آشفته‌گی و سردرگمی سراینده و خامی ذهن گوینده است، ابهام نشان از حقیقت دارد؛ از حقیقت نامعلوم!

به مثالی متوسل شویم. در سخن از حافظ معمولاً به یاد ابهام در شعر او می‌افتیم. ولی ابهام در این زبان بی نظیر، از جای دیگر، از غنا و انبوهی جان، از گنه اندیشه می‌آید، از آمیختگی مفهوم‌های یگانه و بیگانه کفر و ایمان، زهد و ریا، وصل و فراق، فنا و بقا، آزادگی و تعلق، جان و جهان، عشق (حقیقی) و عشق (مجاز)، حقیقت و مجاز و بسیاری دیگر، از وجود معمائی ما!

از این بسیارها، می‌توان برای نمونه دو مفهوم ظاهراً متنافر شادی و غم را در نظر آورد که در ذهن و زبان شاعر همزاد و توأمان‌اند:

چون غمت را نتوان یافت مگر در دل شاد

ما به امید غمت خاطر شادی طلبیم

یا بیت‌های دیگر:

روزگاریست که سودای بتان دین من است

غم این کار نشاط دل غمگین من است

•  
گر دیگران به عیش و طرب خرمند و شاد  
ما را غم‌نگار بود مایه سرور  
\*

عاشق روی جوانی خوش و نخواستهم  
وز خدا شادی این غم به دعا خواسته‌ام  
در نمونه‌هایی که آوردیم تنها این نیست که نمی‌توان غم و  
شادی را از هم بازشناخت، بلکه بیش از این، آن دو لازم و ملزوم  
یکدیگرند و هر یکی شرط وجود آن دیگری است. این ایهام در  
بافت فکر و کلام است و نه فقط در خود واژه‌ها یا تردستی در  
انتخاب آنها.<sup>۱</sup>

نمونه گویای دیگر ایهام (به آن معنای گسترده‌ای که از کلمه  
اراده کردیم) را در فرهنگ ما می‌توان در پدیده «عقلای مجانبین»  
بازیافت. دو مفهوم متضاد عقل و جنون که یکی نافی دیگری است،

۱ نه فقط شاعران که تاعرنمایان یا دستداران شعر نیز گاه به این ایهام حال‌های  
نفسانی آگاهی دارند:

ای آن که جفای تو به عالم علم است  
روزی که ستم نبینم از تو ستم است  
هر غم که رسد از ستم چرخ به دل  
ما را چو غم عشق تو باشد چه غم است

(همایون [پادشاه گورکانی هند]، به نقل از دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران،  
تهران، ۱۳۶۲، ج ۵، بخش یکم، ص ۴۵۳).

سرمایه عیش جاودانی غم تو  
بهتر ز هزار شادمانی غم تو  
گفتی که چنین واله و تسیدات که کرد  
دانی غم تو وگر ندانی غم تو

(میرزا عبدالرحیم خان خانان [سردار و وزیر معروف اکبر و جهانگیر، پادشاهان گورکانی  
هند]، همان کتاب، ص ۴۷۵).



در عارفانی به هم می آمیزند و یکی می شوند. عقل در تعالی و کمال به جنونی می رسد فرزانه تر و فراتر از خود و جنون کاملان و رسیدگان، عقل حیران را مرحله ها پس پشت نهاده است.

کمی دور شدیم، ولی به عنوان نمونه ای از «ایهام» عقل و جنون در ادب غرب نگاهی به آغاز رمان و یکی از بزرگ ترین آنها بی فایده نیست. از این زاویه تنگ، دُن کیشوت کارنامه پهلوانی های دیوانه خیالبافی است که در جنگ با آسیاب بادی و خیک شراب و رهگذریان وامانده و در راه عشق دلداری موهوم می خواهد شوالیه گری رفته و دورانی مرده را زنده کند، یا بهتر بگوییم آن «مرده» را بزید. با کارهای نابجا و نابهنگام دُن کیشوت، عملاً محال بودن و در نتیجه غیرعقلانی بودن (دیوانگی) آن کارها و آن دوران در برابر نظر می آید و عقل سلیم به صداقت ساده لوح و بی موقع پهلوان خنده ای از سر اندوه می کند (خنده از ساده لوحی نابجا، نابهنگام و اندوه از صداقت و سرانجام صداقت ساده لوح که در موقعیت هایی هم خننده دار است و هم غم انگیز). در دُن کیشوت و از برکت وجود او، عقل دیوانگی را به ریشخند می گیرد. این دیوانه دست افزار عقل است و به آن خدمتی می کند که از عاقلان ساخته نیست. آمیختگی عقل و جنون و شادی و غم، دو «ایهام» این شاهکاری است که در آن بیش از همه، حقیقت و مجاز در داد و ستدی پیایی به هم بسته اند.

رسالت بزرگ ادبیات، پرداختن به خوشی ها و رنج های وجودی انسان، حال های نفسانی و حقیقت های هستی است، به انسان بودن، در جهان و با جهانیان - با دیگران و در اجتماع - بودن و بدین گونه خود را در برابر زندگی و مرگ بنیان نهادن است. تماس با چنین مقوله های بغرنج، همیشگی و در همان حال همیشه متغیر و ناهمسان، کاری یکرویه نیست تا نقشه راه یا نشانی منزل آخر را به خواننده تنگ حوصله نشان دهد و مشکل او را بگشاید. ادبیات و به

ویژه شعر، در طلب محال و به همین سبب در کامیابی های بزرگ خود ناکام و در کمال خود ناتمام است.

خیالِ حوصله بحر می‌پزد هیبات

چه هاست در سر این قطرهٔ محال اندیش

کار ادبیات پرداختن به ناتوانی محال اندیش است، به اندیشه‌ای که به سبب اندیشیدن ناممکن، در خود متناقض و باطل نما (paradoxe) است. «ایهام» ادبیات از جمله در کاری محال، در ممکن کردن ناممکن است. چنین ادبیاتی البته اجتماعی هم هست، ولی بسته و زندانی اجتماع نیست و در آرزوی ناممکن پیوسته از آن درمی‌گذرد.

به خلاف این، ادبیات سیاست‌زده و اپدئولوژیک اگر چه هوای دریا در سر دارد، اندیشه و عمل این قطره محال اندیش را در اسارت یک طبقه یا گروه اجتماعی، یک نظریه و عقیده و یا یک حزب نگاه می‌دارد.<sup>۱۰</sup>

سخن به درازا و از شعر به ادبیات کشید. به نکته‌ای دیگر،

۱۰ فرد اعلای این قماش ادبیات، ماهی سیاه کوچولوی صمد بهرنگی است. در قصه‌ای کوتاه، ماهی پس از گذشتن از دشواری‌ها و تحمل رنج‌ها در راه رسیدن به «دریا»، به بهای جان خود «مرغ ماهیخوار» را می‌کشد و ماهیان دیگر نجات می‌یابند. در این راه گرچه ماهی سیاه می‌میرد، ولی ماهی دیگری - این بار سرخ - در اندیشهٔ دنبال کردن راه او بیدار می‌ماند.

در این قصهٔ تمثیلی، گروه‌های ممتاز اجتماعی، مبارزهٔ مسلحانه، اتحاد محرومان، تجربهٔ انقلابی، ترس خرده‌بورزوا و تردید روشنفکر، عمل انقلابی قهرآمیز، شهادت توأم با پیروزی و غیره، همه به زبان اشاره و کنایه تعلیم داده شده‌است. در آخرهای قصه نویسنده از زبان ماهی قهرمان نتیجه می‌گیرد:

«مرگ الان خیلی آسان می‌تواند به سراغ من بیاید، اما من تا می‌توانم زندگی کنم نباید به پیشواز مرگ بروم. البته اگر بک وقتی ناچار با مرگ روبه‌رو شوم، که می‌شوم، مهم نیست. مهم این است که زندگی یا مرگ من چه اثری در زندگی دیگران داشته باشد...»

به شباهتی که از يك جهت میان شعر متعهد و قصیده وجود دارد، توجه کنیم و به این گفتار پایان دهیم. انواع شعر فارسی از روی صورت نامگذاری شده، مانند مثنوی و رباعی و ترجیع بند و قطعه و غیره، مگر غزل - که نامش را از مفهوم شعر گرفته - و قصیده.

قصیده از قصد می آید و شعر به مناسبت منظوری که از سرودن آن در نظر است نامیده شده. قصد شاعران از قصیده سرایی را نظامی عروضی در چهار مقاله به رسایی و فصاحت آورده است. فرخی سیستانی که در تنگدستی به سر می برد،

«از صادر و وارد استخبار می کرد که در اطراف و اکناف عالم نشان ممدوحی شنود تا روی بدو آرد، باشد که اصابتی یابد. تا خبر کردند او را از ابوالمظفر چغانی بچغانیان که این نوع را تربیت می کند و این جماعت را صله و جایزه فاخر همی دهد و امروز از ملوک عصر و امراء وقت درین باب او را یار نیست، قصیده‌یی بگفت و عزیمت آن جانب کرد:

با کاروان حله برفتم زسیستان

با حله تنیده زدل بافته زجان»

... باری، فرخی به شرحی که آمده خود را به چغانیان رساند و این قصیده را با قصیده‌ای دیگر که ندیده در وصف داغگاه اسبان امیر سروده بود بر وی خواند. امیر که در «غایت مستی» بود،

«... حیرت آورد، پس در آن حیرت روی به فرخی آورد و گفت

هزار سر کره آوردند، همه روی سپید و چهار دست و پای سپید، خُتلی، راه‌تراست، تو مردی سگزی و عیاری، چندانکه بتوانی گرفت، بگیر، ترا باشد.»

داستان معروف است و بیش از این نمی آوریم. چون شاعر قصیده را به امید صله می سراید، شعر فقط باید خوشایند امیر و وزیر و صله‌پردازان باشد. ولی فراتر از این، در قصیده، دربار

شالوده کاخ شعر و مرکز دایره دید شاعر است. می دانیم که قصیده با تشبیب، باعشق و جوانی، بهار و طبیعت، شراب و شادخواری، وصل و فراق و جز اینها آغاز می شود. اما اینها همه مقدمه است برای رسیدن به مدح، ریختن بحر در کوزه و گرفتن چند اسبی، مال و منالی یا نواله‌ای و در مورد امثال انوری، گرفتن گاه و جوی.

در قصیده، امر وجودی و کیهانی، پدیده‌های طبیعت و حال‌های نفسانی به خدمت مصلحت حقیر فردی گماشته می شود. فرخی بهار را زندانی داغگاه شهریار می کند و ناصر خسرو که از در یوزگی شاعران بیزار است، او نیز امر کلی و بی زمان را در پدیده جزئی و گذرا تباه می کند. مثلاً در قصیده معروف نکوهش مکن چرخ نیلوفری را، رویارویی آدمی و جهان و بخت و دانش و خویشکاری انسان را با دعوت به امام زمانه، یعنی خلیفه فاطمی مصر، و سجده به وی پایان می دهد و کمال راستی و رستگاری را در این می جوید. هیاهوی بسیار برای هیچ!

در شعر متعهد نیز شبیه چنین سیری از کلی به جزئی روی می دهد. البته نه فرخی وار و برای جیفه دنیایی، بلکه مانند ناصر خسرو، از روی عقیده و در راه خدمت به آن.

اما در شعر والای فارسی - آن که مانده است و اثر دارد - درست به خلاف این، امر جزئی بدل به کلی می شود بی آنکه سرشت خصوصی (پیوند با نفسانیات فردی) را از دست بدهد. غزل‌های دیوان شمس بیش تر به مناسبت موقعیت سروده شده. تعجب آور است که چگونه پیشامدهای عادی، آمدن دوستی و رفتن دیگری، سر زده به مجلس سماع درآمدن، غیبت از جمع یاران، گله‌ها و شکوه‌های خصوصی و چیزهایی به همین سادگی، توانسته انگیزه آفرینش چنان شعرهایی باشد. از شاهنامه نمونه‌ای بیاوریم. شعری «سیاسی تر» از نامه رستم فرخزاد به برادرش نداریم. با چه زبانی از جنگ و شکست و پیروزی، تباهی پادشاهی و آیین و

رفتار، واژگونی تخت و بخت و بد روزگار سخن می گوید! شعر مرزهای سیاست (به معنای گسترده کلمه) را پشت سر می گذارد و به صورت سوگنامه سرگذشت ملتی بزرگ درمی آید و تازه در این مقام هم نمی ماند، چون که این سرگذشت، خود سرنوشتی کیهانی، رازچرخ بلند است. شعر «سیاسی» به پهنای فلک، به آستانه محال می رسد.

در حافظ نیز حادثه بدل به «واقعه» می شود، واقعه به معنایی که او می گوید - رویدادی یگانه، بزرگ و بی برگشت که مرگ مظهر بارز آن است (به روز «واقعه» تابوت ما ز سر و کنید - که می رویم به داغ بلند بالایی). «واقعه» به این معنا در کتاب ارزنده دکتر غنی، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، به غزل های فراوانی برمی خوریم که هر يك به مناسبت حادثه ای جزئی سروده شده، ولی از همان آغاز در شعر حادثه از موقعیت زمانی و مکانی خود درمی گذرد و به «واقعه» بدل می شود. پدیده جزئی در برابر کلی قالب تهی می کند. نمونه بیاوریم، غزل هایی چون:

یاد باد آنکه سر کوی توام منزل بود

دیده را روشنی از خاک درت حاصل بود

یا غزل بی مانند یاری اندر کس نمی بینیم یاران را چه شد که در زمان شاه ابواسحاق سروده شده است. در غزل سحرم دولت بیدار به بالین آمد، حادثه فراموش شده بازگشت شاه شجاع به شیراز در شعری بیان می شود که (گذشته از ویژگی های والای دیگر) در کلیت خود بخت بلند و دوستی، سعادت دیدار محبوب، غم و شادی، بیم و بی خیالی عشق، گذر زمان و بدعهدی روزگار و زوال زیبایی را در برمی گیرد و در ساحتی فراتر و برتر از حوادث روزانه، اگر بتوان گفت در عالم «حقیقت روح»، جریان می یابد و بعدی تازه می گیرد. باید خود غزل را دید.

این گفت و گوی در غربت را به مناسبت مجلس با چند بیتی

از غزلی که گویا در غربت یزد و به یاد خاک شیراز سروده شده و به عوالم  
دورتری پرواز می کند، به پایان برسانیم :  
خرم آن روز کزین منزل ویران بروم  
راحت جان طلبم وزهی جانان بروم  
گرچه دانم که به جایی نبرد راه غریب  
من به بوی سر آن زلف پریشان بروم  
دلم از وحشت زندان سکندر بگرفت  
رخت بر بندم و تا ملک سلیمان بروم  
چون صبا با تن بیمار و دل بی طاقت  
به هواداری آن سرو خرامان بروم  
نذر کردم گر ازین غم به در آیم روزی  
تا در میکده شادان و غزل خوان بروم  
به هواداری او ذره صفت رقص کنان  
تا لب چشمه خورشید درخشان بروم



قصه سهراب و نوشدارو





دیروز سهراب مرد. آفتاب که غروب کرد او را هم با خود برد. در مرگ دوست چه می توان گفت؟ مرگی که مثل آفتاب بالای سرمان ایستاده و با چشم هایی گرسنه و همیشه بیدار نگاهمان می کند، یکی را هدف می گیرد و بر او می تابد و ذوب می کند و کنارمان خالی می شود، مرگی که مثل زمین زیر پایمان دراز کشیده و یک وقت دهن باز می کند. پیدا بود که مرگ مثل خون در رگ های سهراب می دود. تاخت و تازش را از زیر پوست می شد دید. چه جولانی می داد، و مرد، مثل سایه ای رنگ می باخت و محو می شد. بی شباهت به مرغ پرکنده ای نبود. در گوشه ای از تخت مجاله شده بود. کوچک بود، کوچک تر شده بود. درد می کشید. می گفت «همیشه از آدم هایی که حرمت زندگی را نگه نمی دارند و خودشان را می کُشند تعجب می کردم، اما حالا می فهمم چه طور می شود که خودشان را می کُشند. بعضی وقت ها زندگی کردن ناممکن است. جای رادیوترابی می سوخت، تکان نمی توانست بخورد. حتی سنگینی ملافه دردناک بود. شاید در سرطان خون هر گلبول تیغی است که تارگ هارا می خراشد تا درگودال قلب فرورود.

در بیمارستان پارس به سراغش رفتم. هنوز یارای حرف زدن داشت. ته کشیده بود، اما نه به حدی که صدایش خاموش شده باشد. از نوشته ناتمام آخرش صحبت می کرد: گفت و گویی دراز میان استاد و شاگردی درباره نقاشی، معیارهای زیبایی شناسی،

دو دید و دو برداشت از چیزها و در نتیجه دو «زیبایی» متفاوت. استاد اروپایی و شاگرد ایرانی است. می‌گفت هنوز خیلی کار دارد و امیدوار بود که بعداً تمامش کند. «نمی‌دانم این ناخوشی کی تمام می‌شود؟»

گفتم انشاءالله زودتر تمام می‌شود. و از این «امید» وحشت کردم. چه آرزوی هولناکی در حق دوستی معصوم. آخر این ناخوشی فقط با مرگ تمام می‌شد. آدم به دنبال دروغ تا کجاها کشیده می‌شود. خیال می‌کنم خودش هم می‌دانست که رفتنی است. چه طور می‌شد نداند. آن هم او، نه بی‌هوش بود نه بی‌خبر. اما در چنین حال‌هایی آدم نمی‌خواهد قبول کند و قدرت نخواستن به حدی است که امر دانستی - آن دانسته بی‌تردید که با سرسختی تمام رویه‌رویمان سبز شده و چشم در چشم نگاهمان می‌کند - دیده نمی‌شود، فراموش و بدل به نادانسته می‌شود. انگار که نیست، دست کم در ذهن ما نیست، هر چند که در بن خاطرمان خفته باشد. در نتیجه (از برکت این فراموشی) ما آسیب‌ناپذیر و بی‌خداشه هستیم؛ آن هم در حالی که مرگ در تن ما دارد پوست می‌اندازد تا مثل مار زهرش را بچکاند و جانمان را منفجر کند.

مرگ سهراب غافلگیر کننده نبود. مثل حلزونی تنبل و سمج کم‌کم از لاک خود سرک می‌کشید و شاخه نازک تن این شاعر و نقاش کناره کویر را می‌جوید. سهراب «اهل کاشان» بود. و من سال‌هاست که این شهر را می‌شناسم. کم‌تر از ده سالی داشتم. با پدر بزرگم بودم. او به دیدار سرزمینی که وقتی از آن فرار کرده بود، به سراغ جوانی فرسوده و قوم و خویش‌های عتیقه‌اش رفته بود، از سمساری خاطراتش گردگیری می‌کرد. پیرمرد مرا هم با خودش برده بود. تابستان بود و ما از مازندران رسیده بودیم. من بچه مازندران بودم؛ خیس‌تر از باران. مغز استخوانم به طراوت نطفه جنگل بود

و از پُری می شکافت، تنم به سرسبزی بهار و چشم‌هایم ابر و بادی‌تر از آسمان! در سر هوای دریا داشتم، صبح دمیده از خاک بودم در کوجه‌های خاک آلود تنگ، پیچ در پیچ و مخروطه، جای پای پرسته سر به هوا و بی هدف قرن‌های لاغر و مندرس گذشته، سهراب راست می گفت که:

پشت سر مرغ نمی خواند.

پشت سر باد نمی آید.

پشت سر پنجره سبز صنوبر بسته است.

پشت سر روی همه فرفره‌ها خاک نشسته است.

پشت سر خستگی تاریخ است.

حالا که از خلال «خستگی تاریخ» به آن تابستان دور نگاه می کنم، در خاطر جز آفتاب و مشتی غبار چیزی نمی بینم. اگر از تنها خیابان شهر دوچرخه‌ای می گذشت، خاک، نرم‌تر از ماسه بادی و سبک‌تر از باد، در هوا پخش می شد. کاشان تشنه و گرم‌زده کنار سفره پهن، اما خسیس کویر، زیر کوره خورشید افتاده بود. مردم هندوانه می خوردند و تبرید می کردند و برای نجات از هرم گرما که در هوا ماسیده بود و تاب می خورد و موج برمی داشت، در سایه‌ای زیر سقفی پناه می گرفتند. زندگی زیر طاقی بازار و در سرداب خانه‌ها، در نقب ملال و تکرار می گذشت و زیر ضربه‌های پشت سرهم چکش و هیاهوی درهم و یکنواخت و تمام نشدن بازار مسگرها محو می شد یا در پستوی کارگاه‌های کهنه قالی به دام می افتاد و می خشکید.

اما کاشان سهراب چیز دیگری بود. حسرت آب (و چون آب در تن تشنگی جهان روان شدن) از کویر به شعرش راه یافته بود. روشنی را هم از همان سرزمین باز به ارث برده بود. سادگی خاک و بناهای طاق ضربی، تنها در کنار بیابان؛ نه بیابانی برهوت و شب‌هایی غرقه در وحشت مرگ و زوزه جانوری زخمی کنار بوته‌ای

خشکیده، بلکه خاکدانی غریب و خودمانی، شرمگین، گسترده و در خود رمیده؛ رنگ قهوه‌ای نخودی، خاکی محبوب تابلوهایش -بالک‌های خاکستری و شکل‌هایی که انگار به بیرون از قالب خود جاری می‌شدند - خود کویر شاعرانه‌ای بود که از آب و روشنایی گذر کرده بود، از سفری دراز آمده و به راهی دور می‌رفت. طبیعت در تابلوهای سهراب مثل سراب کویر دیدنی اما نیافتنی، در دسترس و به دست نیامدنی، تصویری سیال از عالم خارج، از تپه و خانه و غروب، از تک‌درخت و تنهایی و خاک است. برای شاعری که چون آب در طبیعت جریان داشت، طبیعت نیز مثل نور جریانی گذرنده و حاضر بود که در سبکی و انبساط بی‌انتهای آن می‌شد پرواز کرد. شعر و تصویر و طبیعت در کنار چشمه روح او به هم رسیده بودند، در آن شست و شو کرده و یگانه بیرون آمده بودند: شعر تجربه باطنی مصور، نقاشی تجربه معنوی شاعرانه و طبیعت شعری سروده در رنگ و صورت بود.

این حرف‌ها قلم انداز است و سرسری، و گرنه شعر سهراب و بررسی مقام آن در ادب معاصر خود گفت و گوی دیگری است و گذشته از جنبه‌های دیگر از جمله مربوط می‌شود به بررسی جای هنرمند و روشنفکر در این روزگار. به سهراب گاه و بیگاه ایرادمی کردند که در برج عاجش لمیده و جا خوش کرده و مواظب است که بلور تنهایی اش ترک بر ندارد. خلاصه اینکه از سیاست بیزار و به زندگی اجتماعی بی‌اعتناست.

زندگی اجتماعی ما، مثل بدنی گرفتار مرضی ناشناخته و پر تب و تاب، دستخوش نوسان‌های شدید سیاسی است. در تناوب میان دیکتاتوری و هرج و مرج و پرتاب از قطبی به قطب دیگر و در تلاطم‌های شدید تاریخ اخیر ایران، که سیاست هرچه بیشتر سرنوشت ما را زیر و زبر می‌کند ضرورتاً توجه بیمارگونه ما به آن هم بیش‌تر می‌شود. به نحوی که زندگی سیاسی جای تمام زندگی

اجتماعی را می‌گیرد. وضع روشنفکر و هنرمند در برابر طبقات و در مبارزه سیاسی روزمره، یعنی فقط «تعهد» سیاسی، تمام اندیشه را تسخیر می‌کند و مسئولیت او در برابر جهان از یاد می‌رود.

انسان اندیشنده و آفریننده، خواسته و ناخواسته، دایم خودش را در جهان «وضع» می‌کند و از خود می‌پرسد، به قول گلسرخی، «در کجای این جهان ایستاده‌ام؟» این موضع‌گیری در قبال هستی و در منظومه جهان، طبعاً جای روشنفکر یا هنرمند را (اگر از شعور اجتماعی بی‌بهره نباشد) در اجتماع و تعهد او را در برابر مردم نیز در بر می‌گیرد. ولی در جایی که دروغ آنی فروگذار نمی‌کند و در وسط معرکه ایستاده و یک نفس در بوق می‌دمد و به دهلش می‌کوبد، صدا به صدا نمی‌رسد. در این هیاهو، مبارزه اجتماعی، در بی‌خبری و تبلیغات و جنجال غرق است، توده به جای شعور سیاسی بیشتر شور سیاسی دارد. فرهنگ استبداد (گرایش بی‌اختیار حاکم و محکوم به خودکامگی) در سرشت ما رسوخ کرده، و این و آن «زیان کسان از پی سود خویش - بجویند...» دشواری‌ها و مصیبت‌های اجتماعی از هر سو فرو می‌ریزد، حتی جان آدمی ارزشی ندارد تا چه رسد به آزادی و امنیت او. در این آشوب که «ز منجنيق فلك سنگ فتنه می‌بارد» کم‌تر کسی مجالی برای تأمل می‌یابد. در این «هجوم خالی اطراف» روشنفکر مبتلای مشکلات روزانه و پرسش‌های آنی است و دایم در پی چاره زخم‌هایی است که دهان باز کرده‌اند: زخم بندی می‌کند نه درمان، و فوریت «کمک‌های اولیه» مجال فکر کردن به سلامت بدن را از بین برده است. در این پریشانی و گسیختگی اجتماعی اهل قلم نیز مانند دیگر مردم سیاست زده‌اند و به جای مشارکت آگاهانه در زندگی سیاسی، در حوادث روزمره اجتماعی، در عمل و عکس‌العمل‌های پیاپی و پراکنده غوطه می‌خورند. نمی‌توانیم از زندگی فکری خود فاصله بگیریم. مهلت

نمی دهند تا به آن بیندیشیم و آن را باز بسازیم .  
 از مشروطیت تا حال و هر دوره با خصوصیت و به شکلی دچار  
 این شتابزدگی : اسیر ضرورت عمل بوده ایم و در نتیجه امروز پس  
 از زمان نسبتاً کوتاهی بیش تر شاعران و نویسندگان اجتماعی آن  
 روزگار چندان خواننده ای ندارند . در چنین حال و هوای اجتماعی  
 و با این شتابزدگی فکری ادبیات ناچار بی واسطه به سیاست  
 می پردازد، از سطح فراتر نمی رود و به صورت بیان نامه سیاسی در  
 می آید . نگاهی به شعرها و داستان های يك سال اخیر در  
 هفته نامه ها و ماهنامه ها نشان می دهد که همچنان در بر همین پاشنه  
 می چرخد و سیاست سرزمین ادب را تاراج می کند . نوعی  
 روانشناسی اجتماعی مسری و همه گیر، جز برداشت بی واسطه و  
 بیان مستقیم از زندگی اجتماعی را عقب مانده، بیهوده و از  
 سرسیری می داند . صحبت از مرگ، عشق، تنهایی و حسرت از گریز  
 زمان یا هر امر «وجودی» دیگر منشأ و انگیزه «خرده بورژوازی» دارد،  
 مگر آنکه در بافت اجتماعی خود و برای هدفی سیاسی به پیش  
 کشیده شود: مثلاً از مرگ، ولی مرگ سرمایه داری یا مرگ در راه آرمان  
 صحبت شود، مرگی که ناشی از پیوندهای پیچیده اجتماعی و در تاروپود  
 شرایط آن مطرح شود، نه چون پدیده ای وجودی و به ویژه طبیعی .  
 توجه به گذشت زمان به شرط آنکه به آینده ای روشن تر برسد اشکالی  
 ندارد . عشق، ویژگی ها و چگونگی خود را در چهارچوب روابط  
 اجتماعی و طبقاتی بروز می دهد . سخن از پیوند آدمی با طبیعت  
 و بدتر از آن پرداختن و اندیشیدن به مفهوم مبهم «هستی» - جز از  
 دیدگاه شرایط اجتماعی - کلی بافی های روشنفکرانه است :  
 روشنفکر خرده بورژوا .

انسانی که این ادبیات عرضه می کند روحی تهیدست دارد .  
 مسائل و مشکلاتش البته واقعی و بشری ولی محدود است . مرغ  
 روح از بس در همین محدوده می ماند، هم از موهبت پرواز

بی نصیب می ماند و هم چشم دوربین پرنده‌های شکاری را از دست می دهد.

موضوع برسر محتوا و صورت ادبیات و یا مقدم بودن و پیشدستی یکی بر دیگری نیست. این ادبیات محتوا ندارد، غرضی دارد که انگیزه تحقق آن است. غرض پیشاپیش می دود و صورت و محتوایش را به وجود می آورد، «غایت‌گرا» است. و غایت، صورت و محتوا را تعیین می کند. خصلت این ادبیات عوام‌فریبانه و در نتیجه خود فریفته عوام است (مثل مارافسایی که خود افسون مار شود). در جلو خواننده قدم بر نمی دارد و خواننده برای رسیدن به آن نباید از خود فراتر بگذرد تا «خود»ی ناشناخته و دیگر را کشف کند، بلکه مانند سیاست، برای برآوردن هدف‌هایش به دنبال عوام می دود تا خوشایند آنها باشد. همان طور که سیاست - شاید در بهترین حالت - اکثریت رأی‌دهندگان را می خواهد، غایت این ادبیات نیز اکثریت خوانندگان، بازار ادبیات است. و از آنجا که مذهب و مارکسیسم بزرگ‌ترین پایگاه‌های عقیدتی و فکری نیروهای سیاسی امروز اجتماع ما هستند، ادبیات مذهبی و ادبیات چپ از هجوم سیاست بیش‌تر زیان دیده‌اند.

چیزی نگفته سخن به درازا کشید. باری، ادبیات سیاسی به علت‌های گوناگون و از جمله به علت آنکه بدیهی‌تر، اکتونی‌تر، و ملموس‌تر است و افزار دست‌زدگی روزمره، خواستاران بیش‌تری دارد.

اما از اینها که بگذریم در دوران استبداد بیست و پنج ساله گذشته، روشنفکران و هنرمندان شریف که با ظلم، فساد و استبداد حاکم نساختند - تا آنجا که به نوشتن مربوط است - با آن به دو گونه روبه‌رو شدند: مستقیم و نامستقیم، از روبه‌رو و از کنار (بی آنکه چشم بسته از کناره بگذرند).

شاید تجربه «فکری - هنری» آل احمد و سپهری را بتوان دو



نمونه از این دو گونه برخورد دانست. اولی در مرکز اجتماع خود ایستاده بود، در گرانیگاه رویدادها. شاخک‌های حساسش هر موج و هر تکان خفیفی را می‌گرفت و واگوی آنها را تیزوتند در گوش‌های سنگین دیگران فرو می‌کرد، وجدان مضطربی که خواب خوش هرکه را می‌توانست، می‌آشفست و با «ارزیابی‌های شتاب‌زده» فاجعه را گزارش می‌کرد. او بیش از هر چیز جستار (Essai) نویس و گزارشگری چیره دست بود که ضمن باز نمودن سرگذشت خفه اجتماعش تقلاً می‌کرد تا راهی به‌دل حقیقتی بگشاید. شاید از همین رو وقتی ناگهان صدایش خاموش شد، آن هم در آن روزگار سکوت، جای مبارزی مرد میدان بیشتر خالی بود تا نویسنده‌ای ارجمنند، شاید از همین رو آخرها شخصیت اجتماعی او از شخصیت ادبی‌اش نمایان‌تر بود. اما سهراب سرنوشت اجتماعی دیگری داشت. او هرچند از اجتماع فاصله گرفته بود. اما در دل روزگار خود بود. منظورم از «روزگار»، تاریخ و سیر اجتماعی که متعلق به‌انیم و پیوند زنده و پیوسته آن با جامعه بشری و نیز رابطه این جامعه با طبیعت و با کل جهان است. به‌زبانی دیگر منظورم از «روزگار» سرنوشت انسانی جهان است (سرنوشت جهان به‌اعتبار انسان). شاعران راستین گرچه در اجتماع (و در موقعیت اجتماعی خود) به‌سر می‌برند اما - گاه حتی بی‌آنکه بخواهند - در قالب بسته آن نمی‌گنجند. جهان خانه شاعر و شاعر در سرنوشت این «خانه» سهیم است و اگر «روزگار» را سرنوشت انسانی جهان بدانیم، بدین تعبیر، هر شاعر ضرورتاً شاعر «روزگار» است. البته تجربه معنوی و هنری آدمی معمولاً در مسیرهای شناخته‌سیر نمی‌کند تا بتوان «نقشه» راه‌های آن را کشید و به‌دست داد. «طبقه‌بندی» شاعران هم فقط از کارشناسان «طبقه‌بندی مشاغل» برمی‌آید. ولی با این همه شاعرانی از گذرگاه اجتماع و نیک و بد حال‌های انسان اجتماعی به‌سرنوشت جهان راه می‌یابند، از واقعیت اجتماعی به‌حقیقت

جهانی، از جزئی به کلی می‌رسند. در این حال اگر هم شعری به‌مناسبت موقعیتی خاص سروده شده‌باشد، گاه از همان آغاز چارچوب «موقعیت» را، قیدزمانی و مکانی امر واقع را درهم می‌شکند و از آن کسانی که آن «موقعیت» را نیازموده و از ویژگی‌های آن بی‌خبر بوده‌اند هم می‌شود. «پادشاه فتح» نیما دیگر به واقعه آذربایجان در سال ۱۳۲۵ کاری ندارد و مال همه آنهایی است که از پادشاهی سیاهی، از یکه‌تازی ظلم (که تنها پدیده‌ای اجتماعی نیست) به‌ستوه آمده‌اند

نیما در شمار شاعرانی است که از اجتماع و چگونگی انسان اجتماعی به جهان و سرنوشت آن راه می‌یابد. پروازگاه احساس و اندیشه او امر اجتماعی است اما قلمرو پرواز (مثل مرغ آمین) باز و نامحدود است، با درد و آرزویی نه تنها شخصی یا اجتماعی، بلکه درعین حال وجودی و جهانی.

برگردیم به سهراب. او - به آن معنا که گفتم - شاعر روزگار است، «از اهالی امروز». اما زندگی اجتماعی را از درون نمی‌نگرد. او نیز گرچه از انسان اجتماعی (ازخود) آغاز می‌کند، ولی از پهنه جهان و از گذرگاه طبیعت به‌زندگی اجتماعی (به‌انسان اجتماعی) نظر می‌کند. او از اجتماع خود فاصله می‌گرفت، ولی از آن برکنده نشده بود، چون که از «روزگار»ش جدا نیفتاده بود، از کمی دورتر و اندکی فارغ از گرفت‌وگیر و تقلای مورچه‌وار هرروزه، سرنوشت مردم را مشاهده می‌کرد تا در آن و در خود تأمل کند. حضور سهراب در اجتماع به‌واسطه طبیعت است. در کنار شهر - نه در خلوت صحرا - درختی سبز رویده. پای درخت در جوی آب زلال است، ریشه‌هایش در دل خاک و سرش به آسمان. برتارک درخت مرغ حقی با چشم‌های دور اندیش نشسته. مرغ از آنجا که خود از طبیعت است، نگران طبیعت مردم شهر و طبیعتی است که شهر در آن آرمیده، نگران رفتار مردم با طبیعت خود و با طبیعت شهر،

با جهان است.

رویش هندسی سیمان، آهن، سنگ

سقف بی کفتر صدها اتوبوس.

شهری که «خاک سیاهش چراگاه جرثقیل‌ها» شود آیا به چه روزی می‌افتد؟ انسان قانون زمین، قانون «آب و روشنی» را به هم می‌زند و میراث شاعران را بر باد می‌دهد.

«شاعران وارث آب و خرد و روشنی‌اند». پایداری ناپایدار آب، روانی بودن و نبودن در یکدیگر، واقعیت همیشه حاضر و همیشه گذرنده وجود، توأم با صداقت روشنی، قانون زمین است. و خرد که در میانه آب و روشنی است دریافت جریان آبگونه چیزهای جهان در نور و صداقت نور در جهان است، دریافت این سفر دو سویه و هم‌آهنگ است. این خرد، سیال‌تر از آب و بیناتر از نور و دوست جهان است. قانون زمین و خرد شاعر همسان‌اند. در عصری که آدمیزاد با هندسه و سیمان و جرثقیل دارد زمین را زیر و زبر و سلامت ظریف و زودشکن طبیعت را پریشان می‌کند و چنین طبیعتی شهرها را و شهرها همشهریان را تباه می‌کنند، شاعر خردمند به خود می‌گوید: «یاد من باشد کاری نکنم، که به قانون زمین بر بخورد.» اما قانون زمین لگدمال می‌شود. انسان با نیروی شیطانی علم، مثل جادوگری دل زمین و زمان را می‌شکافد تا هرچه را می‌یابد حریصانه تولید و مصرف کند، انگار جنون ریخت و پاش گرفته. البته راحت‌تر آن است که بگوییم این فقط مرض کشورها و طبقات ثروتمند است، فقیران چیزی ندارند که به هدر بدهند. در این حالت، مشکل آسان و مسئله به ظاهر «حل» شده است اما دردی دوا نشده. می‌بینیم مردم کشورهای بی‌چیز که دستشان از تولید و مصرف چیزهای دیگر کوتاه است در تولید مثل چه شتابی دارند و با افزودن به فقر و گرسنگی با چه شدتی تن و جان خود را مصرف می‌کنند. مشکل نه فقط طبقاتی که بشری است.

اکنون انسان بر زمین ایستاده و دشمنانه آن را ویران می کند. اما انسان بی زمین جایی برای ماندن و یا حتی آواره شدن ندارد. انسانی که طبیعت را ویران کند ریشه خود را برکنده است. سهراب از این راه به سرنوشت ستم دیده انسان اجتماعی روی می آورد. وقتی که خرد «آب و روشنی»، خرد شاعرانه انسان به خواب رفت، دیگر انسان حتی در معصومانه ترین حال، در رؤیاهای کودکانه اش وحشیانه لگدکوب می شود:

حکایت کن از بمب‌هایی که من خواب بودم، و افتاد.

حکایت کن از گونه‌هایی که من خواب بودم، و ترشد.

در آن گیر و داری که چرخ زره‌پوش

از روی رؤیای کودک گذر داشت.

شعر سهراب ستایش زندگی جهان است، زندگی پرنده و آب و ستاره، نبض رویدن علف و کشیدگی افتاده جاده بر خاک و سرگردانی بادهای مسافر، زندگی انسان و بودنی‌ها. پدیده‌های جهان بنا به قانونی از برکت وجود همدیگر زنده‌اند و هستی هر یک مدیون وجود آنهاست. نگاه سهراب ردپای آن قانون ناپیدا را دنبال می کند. هم در طبیعت، هم در اجتماع. «و قانون شکنی» را در هر دوجا می بیند. او می پنداشت که «قطاری» سنگین می رود و «قطاری» خالی است و حالا پر از خالی است. «موسیقی مثبت بوی باروت»، فریاد گلوله، هوا را لبریز کرده و طنین باروت، صدای بی مقدار و نامعلومی نیست، «موسیقی مثبت» است، لااقل برای کسانی گوش نواز، و درمورد همه اثر اثباتی، «نتیجه» عملی و آنی دارد. اینها همه شکستن قانون طبیعت انسان، شکستن قانون زیستن با یکدیگر (در اجتماع) است. پس با خرد زلال شاعرانه یادآوری می کند که «آب را گل نکنیم»، بر سر راه قانون روان و روشن زندگی نایستیم و آن را نیاشویم.

در شعر سهراب نمی بینیم آب را چه کسانی گل آلود می کنند. خطاب او کلی است. نه اینکه کسانی آب را گل کنند و کسان دیگری ناچار آن را بنوشند. به عبارت دیگر این شعر ایدئولوژی سیاسی ندارد. و این به خودی خود نه ضعف است و نه قوت. در میان هر دو دسته شاعران بزرگ هستند. ایدئولوژی از جمله نظامی فکری است با هدفی اجتماعی (در نتیجه سیاسی) و در جست و جوی پیدا کردن راه های رسیدن به هدف. هر شاعری که از «ایدئولوژی» آغاز کند تا از دایره محدود آن تجاوز نکند و به ساحت باز «جهان بینی» راه نیابد، کلامش زندانی و صدایش نارساست. این «تجاوز» نه همیشه خودآگاه است و نه دلیل روی گرداندن و یا حتی بی اعتنائی به ایدئولوژی. دانته شاعری مسیحی و به «ایدئولوژی» آن (شریعت مسیحی) نیز پایبند بود. با این همه در «جهنم» او به صحنه هایی\* بر می خوریم که نه تنها با شریعت سازگار نیست، بلکه از جهان بینی مسیحی هم فراتر می گذرد، صحنه هایی که فقط شاید بتوان گفت «انسانی» است، که با مسیحیت دانته و با حقیقت هر غیرمسیحی سازگار است. دیگر از مثنوی خودمان مثالی نمی زنم که تقریباً در هر حکایت و روایت تخته بند ایدئولوژی در هم می شکند و مچاله می شود، شاعر از تنگنا بیرون می زند و به افق های دور «جهان بینی» دست می یابد. بعضی شعرهای سیاسی شاعران برجسته امروز جهان هم همین سرنوشت را دارند. شعر از مرز سیاست یا اجتماع می گذرد و به صورت حال یا حقیقتی جهانی در می آید، ایدئولوژی بدل به جهان بینی و تعهد سیاسی شاعر بدل به تعهدی کیهانی می شود.

باری، شعر سهراب از ایدئولوژی بیگانه است، اما ناگزیر - چون هر شعر والایی - دارای «جهان بینی» است، از هستی

\* مثلاً: دوزخ، سرود پنجم، سرگذشت فرانچسکا دا ریمینی.

برداشتی و بینشی سازمند (Organique) و بسامان دارد که با خود در تناقض نیست. آنها که به گوشه‌گیری سهراب در برج عاج و بی‌اعتنایی او به سرنوشت اجتماع ایراد می‌کنند، از او ایدئولوژی خود را می‌طلبند، در شعر او جویای دید و برداشت اجتماعی خودند، بازتاب عقاید سیاسی خودشان را در آن می‌جویند و چون نمی‌یابند جا می‌خورند و روترش می‌کنند. اما شعر همیشه نوازشگر عادت‌ها و آرزوهای ما نیست، گاه - حتی با زبانی دل‌انگیز - بنیان‌کن و دگرگون‌کننده است. خواننده دل‌آگاه کبوتر دست‌آموز فکر را از سربام آشنا می‌پراند و به‌بادهای نورسیده می‌سپارد تا به‌جاهای نشناخته سفر کند. به‌قول خود سهراب: «چشم‌ها را باید شست، جور دیگر باید دید».

سهراب رفته را به مرغ حقیقی تشبیه کردم، نشسته بر درخت، هوشیار و هشدار دهنده. اتفاقاً اولین اثری که از سهراب دیدم نقش مرغی سیاه بود. سال‌ها پیش، در خانه فریدون رهنما، یادش به‌خیر! تا دیدم پرسیدم از کیست؟ تازه اسم سهراب سپهری را شنیده بودم، شاید هم اول بار بود، نمی‌دانم. تابلو طوری است که نگاه بیننده را تسخیر می‌کند. پرنده‌ای بزرگ‌تر از همد و دم جنبانک، کوچک‌تر از کبوتر یا قمری، سیاه‌گونه، تنها، در میان تابلو ایستاده است، گلی را نگاه می‌کند، ساقه گل، هم‌رنگ پرنده، و گلبرگ‌ها، يك لك بزرگ، لیمویی روشن و بی‌شکل؛ مثل اینکه نوری، چون نخواستہ در خود بماند، چنان خود را از ساقه باریک بیرون کشیده که در فضا رها شده، برای همین خط‌های حاشیه نور در تابلو گم می‌شود، خطی نیست و «صورت» شکفته گل باز و منتشر است. نور ملایم، نحیف و با‌آزم است، با وجود آزادی، گستاخ نیست و خود را به‌رخ بیننده نمی‌کشد، مرغ گل را تماشا می‌کند. چشم‌هایش پیدانیست، چشم ندارد، اما پیداست که

دارد نگاه می‌کند، تمام بدن، طرز ایستادن و حالت سر و گردن گویاست که مرغ دارد گل را تماشا می‌کند، شگفت‌زده و مسحور می‌نماید. مثل زایری با حضور قلب در زیارت، یا مؤمنی در عبادت، آرام، صبور، خاموش. مرغ و گل در کوه ایستاده‌اند. پرنده تنها، گیاه تنها و سنگ تنهاست. اما چون این سه تنها، در چیزی باهم‌اند و در تنهایی هم شریک‌اند، نقاشی در تنهایی محض، در «هیچ» سقوط نمی‌کند.

در تابلو تنها طرحی از کوهستان، گرده‌ای از پست و بلند به چشم می‌خورد با رنگ‌های قهوه‌ای، خاکی و بنفش. چه کوه‌هایی است کوه‌های این غریبستان، بلندی‌های سرکش و رام‌نشدنی، همه سخت، همه سنگ، با رنگ‌های مائوس و دست‌نیافتنی که در لحظه‌ها و از زاویه‌های متفاوت، پشت سر هم عوض می‌شوند: بازی ابر و باد در آئینه آسمان و بازتاب آن بر کوه، سایه‌های شفاف و نور شسته درهم می‌دوند و نشست می‌کنند و مثل سفره‌ای رنگین روی صخره‌های لُخت پهن می‌شوند و از قله به دامنه می‌ریزند و بالا می‌خزند. در هوای نازک بیابان، کوه‌منشور ناآب‌تاب رنگ‌های بازیگوش است. خاکستری، سربی، کبود، نیلی یا خاکی، نخودی، قهوه‌ای، نارنجی باز و آخرای مات؛ و گاه اینجا و آنجا لکه‌های سبز نودمیده، ترسو و باران‌خورده در آغوش سنگ، نشان کشتی، پرچین باغی و صدای آدمیزادی!

در نقاشی هم مثل شعر، طبیعت جانمایه کارهای سهراب بود. اول بار بیست و چندسالگی پیش از این بود که من در نمایشگاهی چند اثر او را باهم دیدم. خود نقاش نبود، عادت نداشت که در نمایشگاه‌هایش حاضر شود. در تالار فرهنگ، کنار دبیرستان نوربخش. گمان می‌کنم تازه از ژاپن برگشته بود. «دوره شقایق»‌هایش بود. در زمینه‌ای خاکستری و گاه تیره، در طبیعتی محو، سیال و درهم‌دویده، از کنار سنگ‌های سخت، اما نه

دشمن صفت، یکی دو شاخه لاله یا شقایق، سرزنده و شوخ و گاه شرمگین و پرخون - مثل ساقه رشد با آتش سرخ بلوغ - سر می کشید. در آن دوره صورت گرمی که سهراب از طبیعت در ذهن می پرورد در همسایگی دو بیگانه، در جهیدن گل از سنگ، تجلی می کرد، در هماغوشی خاکستری کدر و قرمز درخشنده. در این طبیعت، عوامل و عناصر ناآشنا به هم می رسیدند و در همدیگر می رویدند و قد می کشیدند.

چندسالی بعد با چندتا از دوستان دیگر در «ناظم آباد» بودیم. «ناظم آباد» حالا زیر آب است - مثل سهراب که حالا زیر خاک است - پیچ و تاب رودخانه و گذارهای پراکنده، سایه‌های خنک تابستانی، خواب دره، صبح‌های دیر و غروب‌های زود و خستگی فقیر ده همه ته دریاچه لتیان به خواب رفته‌اند. سهراب طرح برمی داشت: دسته‌دسته و همه از درخت. بی معنی است که بگویم آدم پرکاری بود، عاشقانه و مرتاضانه کار می کرد. برای شعرهای معدود او، به نسبت، کار و آگاهی عظیمی صرف شده است. از میان معاصران ما کمتر کسی مثل او شعر امروز دنیا را می شناخت و در آن ممارست داشت. همیشه می خواند. در نقاشی هم تا آنجا که من می دانم با همین تلاش و دلواپسی و خاطرخواهی کار می کرد. در تلف کردن وقت خسیس بود. با قناعت و پشتکار صنعتگران قدیم و مثل آنها خستگی ناپذیر و مدام کار می کرد. «وسیع باش، و تنها، و سربه‌زیر، و سخت». از جنگل مولای تهران فرار می کرد، وقتی هم که بود تا می توانست از خانه بیرون نمی آمد، سال‌های اخیر بیشتر در کاشان به سر می برد. برای کار کردن باید کمی گوشه گرفت. به هر حال، چیز دیگری می خواستم بگویم، دور افتادم. قضاوت درباره نقاشی از من نمی آید. کاش بلد بودم و می نوشتم. ولی با این همه دلم می خواهد بگویم تابلوهای آخرش نشان می دهد که پس از سی سال



کار يك بند به كجاها می توان رسید . نقاشی پارسال را می گویم که چندتایی از تابلوهای آخرش را پیش دوستی مشترك دیدم . هنوز يك سال نگذشته است . گزیده‌ای از شعرهای هشت‌کتاب را با همدیگر به فرانسه ترجمه می کردند . دوسه ماهی هرروز، تقریباً هرروز، کار می کردند . بعد از آن بیماری آمد . به عیادتش که رفته بودم می گفت مقدار زیادی طرح دارم ، ترجمه نگذاشت نقاشی‌ها تمام شوند . بعد گفت :

- راستی شنیده‌ام که گفته‌اند نقاشی مکروه است . انگار باورش نمی شد .

- من هم شنیده‌ام . یکی گفته است .

- آخر چطور همچو چیزی می شود؟

- حالا که شده است ، کردند و شد . داستان یارو را که

می دانی !

لبخندی زد . می دانست . پیدا بود نمی خواهد بیشتر بشنود . موضوع صحبت را عوض کرد ، هرچند که در حقیقت باز همان حرف بود .

- راستی «سخنرانی دانشگاه فردوسی» را شنیده‌ای؟

- آره اسم دانشگاه دیگر فردوسی نیست .

خیال می کنم لبخند احمقانه‌ای ، لبخند ازورفته و عاجزی مثل تپاله روی دهنم افتاده بود ، چون نفسم سنگینی می کرد . به یاد چهارمقاله افتادم و داستان به خاک سپردن شاعر .

هر دو در فکرهای تاریك خودمان فرورفته بودیم . گاه عرصه نامحدود فکر مثل سیاه‌چال می شود . سکوت شده بود . سهراب شکستش :

- شنیده‌ام پیشنهاد کرده‌اند اسم کتاب را هم عوض کنند .

شنیده بودم . پرسیدم چطور؟ گفت یکی پیشنهاد کرده بگذارند فردوسی نامه . يك پیرمرد فاضل و . . هم گفته بگذارند

ادب نامه! باز تعجب کرد و گفت خیلی عجیب است! می دیدم که همچنان در فکر شعر و نقاشی است، نگران سرنوشت آنها بود. تنش افتاده بود، اما هوش و حواسش آرام نداشت، از چشم هایش دیده می شد. یاد آخرین باری افتادم که فریدون را دیدم، يك روز پیش از مرگش. نمی دانستم کسی را می شناسد یا نه. از نگاهش نمی شد چیزی فهمید. چشم ها دید داشتند ولی حالت نداشتند، خالی بودند، مثل دهانش که از گفتن خالی شده بود. نمی توانست حرف بزند. حال مهیبی است. دست و پای خودم را گم کرده بودم و نمی دانستم چه بگویم. ناگهان به دم پرتگاه رسیده بودم، چشمم به آن پایین افتاد، جا خوردم: عمیق، دور و سرشار از ابهامی که موج موج روی هم می غلتید و سرریز می شد و با دهان باز و منتظر مثل گرداب دور خودش می چرخید. رابطه ای دوجانبه و قدیمی يك مرتبه از وسط بریده می شود. يك طرفش بدل به تصویری بی رمق و مومیایی می شود. مرض خرمگس معرکه شده و تو دیگر نه در زندگی، بلکه از پشت پرده شفاف مرگ دوستت را می بینی. همین که دیگر تو را نمی شناسد، که دیگر شناخت خود را از دست داده، یعنی که چیز دیگری شده. این، آن که می شناختی، آن شعور حساس تیزفهمی که در پوست خود نمی گنجید نیست، آن جوانی که تازه از فرانسه آمده بود، که صفحه «باربارا»ی «ژاک پرهور» را آورده بود: جنگ، بمباران، بندرگاه خلوت شهری متروک، ابرهای گریان و باران و «باربارا»ی آواره و تنها. به خواب شبیه تر است! دختری بی پناه زیر باران روی بندرگاهی لب اقیانوس! به شهری بازگشته که همه از آن رفته اند. بعد صحبت «الوار» شد. خوب می شناختش. چه شور و شتابی داشت برای جبران مافات! می خواست فارسی را لاجرم سر بکشد و تمام این مملکت را در آغوش بگیرد. انگار دلش گواهی می داد که عمر درازی ندارد، باید عجله کند. او هم زمینگیر روی تخت دراز کشیده بود. از گوشه پس رفته ملافه ساق هایش پیدا

بود: سفید وارفته و بی خون، به رنگ نفس های آخر. نگاه می کرد من هم از ناچاری نگاه می کردم. دیگر از پشت شیشه سخت مرگ دیده می شد. بیهوده سرم را به این جدار سرد فشار می دادم. مرگ مثل تابوتی او را در دل خود گرفته و دست هایش را دور او پیچانده بود. چه نگاه بی حالی، چه تن خسته ای! نمی دانید چه فریدونی دیدم! به قول سهراب:

دلم گرفته

دلم عجیب گرفته است.

اما سهراب جور دیگری بود. يك کیسه استخوانی، لهیده و دردناک با دو چشم هشیار و کنجکاو. می پرسید از بچه ها چه خبر، کی ها را می بینی؟ با این اوضاع به کجا می رویم؟ می خواست بداند بیرون از تخت و بیمارستان، بیرون از تخته بند بیماری چه می گذرد. نگران بیرون بود؛ پارسال زیرورو شده بود؛ از شوق، از هیجان! زلزله را می دید و استخوان بندی ظلم را که با صدای هولناکی می شکند و مثل زباله روی هم کود می شود، سیاه درسیاه. این سقف سنگین بالای سرمان- هزاران ساله- شکافی برداشته بود و ستاره ها کورسویی می زدند. ای روزهای خوش . . .

چون بنی اسرائیل از خدا به گوساله روی آورد ندا آمد: «هرکس شمشیر خود را بران خویش بگذارد . . . و برادر خود و دوست خویش و همسایه خود را بکشد.» (سفر خروج: ۳۲) ما از طلا گوساله ساخته بودیم و پرستیده بودیم و «یهوه خدای غیور است که انتقام گناه پدران را از پسران تا پشت سوم و چهارم می گیرد.» (سفر خروج: ۲۰) همان داستان هارون و سامری و گوساله سخنگو. هر قومی که از طلا گوساله بسازد و آن را پرستد سرنوشتی بدتر از ما خواهد داشت. دروغ مثل موریانه جانش را می جود و مثل شمشیر در تاریکی بر جان مردانش فرود می آید. سهراب را دروغ کشت، سهراب قصه را می گویم.

سهراب غصه‌دار بود، چون کمی پس از آن روزهای بی وفا بار دیگر رستم دروغ پشت او را به‌خاک رسانده بود. از مهر پدرانۀ رستم نومید بود، می‌دانست که مرگ فرزند را نظاره می‌کند و از جای نمی‌جنبد، اما از یافتن نوشدارو هرگز دل برنکنده بود. «به‌مهمانی دنیا آمده بود» و نه تنها زندگی را دریافته و زیسته بود، بلکه حتی به‌مرگ هم دست یافته بود، او را دیده بود که «در آب و هوای خوش اندیشه نشیمن دارد، که در سایه نشسته است و گاهی ودکا می‌نوشد». او چنان سرشار و لبالب می‌زیست که گاه خود با زندگی و مرگ هم‌پیاله می‌شد. انگار «هوشدارو»ی تمام جهان را می‌نوشید. مثل آن شب تابستان که ما هم مثل مرگ اما شادتر از او ودکا نوشیدیم. از خدا نترسیدیم، جوان بودیم و می‌دانستیم که دوستانمان دارد. شب خنک بود، روی ایوان نشسته بودیم. آب زلال استخر زیر پا و آسمان سبک دم دستمان بود، درخت‌های بلند باغ بیدار بودند و شب بی‌تابانه در دل ما موج می‌زد. انگار تمام دنیا توی دست‌هایمان بود. چه شادی بی‌دریغی. دیوانه‌وار خندیدن موجبی و حتی بهانه‌ای نمی‌خواست. سهراب در خودش نمی‌گنجید، مثل انار شکافته می‌شد، نمی‌توانست قرار بگیرد. پیایی از زندگی و مرگ پر و خالی می‌شد. در بودن و نبودن - شتاب داشت، هرچه باشد می‌دانست که مهلت مادر فاصله‌ای چندروزه منتظرمان ایستاده است:

شراب را بدهید،

شتاب باید کرد:

من از سیاحت در يك حماسه می‌آیم.

و مثل آب

تمام قصه سهراب و نوشدارو را

روانم.

