

سوم  
چاپ



# ہفت سائیر و زبانِ فاخر

شہرِ  
مسکوب

ALI BAKHSHI

# هویت ایرانی و زبان فارسی





# هویت ایرانی و زبان فارسی

شاهرخ مسکوب



تهران ۱۳۸۵

مسکوب، شاهرخ، ۱۳۰۴ -  
هویت ایرانی و زبان فارسی / شاهرخ مسکوب. - تهران: نشر و  
پژوهش فرزنان روز، ۱۳۷۸.  
هشت، ۲۵۴ ص.

ISBN: 964-321-012-X

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

چاپ اول: باغ آینه، ۱۳۷۳.

چاپ دوم.

۱. فارسی - - تاریخ و نقد. ۲. ایرانیان - - هویت. ۳. نشر فارسی - -

تاریخ و نقد. الف. عنوان.

۲فا/۹

PIR۲۶۶۲/م۵۹

۱۷۹۰۹-۷۸م

۱۳۷۸



**فَرزان**

هویت ایرانی و زبان فارسی

نویسنده: شاهرخ مسکوب

طراح جلد: علی بخشی

ناظر چاپ: مجتبی مقدم

چاپ اول: ۱۳۷۹

چاپ سوم: ۱۳۸۵؛ تیراژ: ۱۶۵۰ نسخه

حروفچینی: نو آور؛ لیتوگرافی: کیمیا

چاپ: الوان؛ صحافی: دید آور

حق چاپ و نشر محفوظ است

خیابان ملاصدرا، بزرگراه، کردستان شمالی، بن بست یکم، پلاک ۱۱، تهران ۳۳۵۷۲، ۱۹۹۱۹

تلفن: ۸۸۸۷۲۳۹۹ - ۸۸۸۷۸۵۲۰۵؛ فاکس (دورنگار): ۸۸۸۷۲۳۹۹

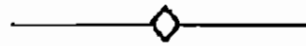
صندوق پستی: ۱۹۶۱۵/۵۷۶

E-mail: info@farzanpublishers.com

www.farzanpublishers.com

شابک: X-۱۲-۰۱۲-۳۲۱-۹۶۴ ISBN: 964-321-012-X

## فهرست مطالب



۱	پیشگفتار	
۵	ملّیت ایرانی و رابطه آن با زبان و تاریخ	فصل اوّل
۱۰	تاریخ به خود معنا می دهد	
۱۳	بازگشت به گذشته	
۱۷	پیش از اسلام و پس از اسلام	
۱۹	زبان و حسّ ملی	
۲۴	درباره هویّت	
۳۲	دین و شعر	
۳۶	حکومت‌های ایرانی و زبان فارسی	
۴۵	یادداشتها	
۴۸	اهل دیوان و نثر فارسی	فصل دوّم
۴۹	استنباط مورّخان ما از تاریخ‌نویسی	
۵۱	برداشت دینی از تاریخ	
۵۳	مشیت الهی در تاریخ	
۵۵	تاریخ، تاریخ عالم است	
۵۸	سر مشق تاریخ‌نویسی	

۶۱	انگیزه‌های دیگر
۶۴	تاریخ و اخلاق
۶۶	توجه به جلوه بیرونی
۷۰	دوره مغولان
۷۴	ادب «اجتماعی - آموزشی»
۷۶	نویسندگان رساله‌های اجتماعی - آموزشی
۷۷	موضوع رساله‌های اجتماعی - آموزشی
۷۹	وجه اشتراک رساله‌های اجتماعی - آموزشی
۸۱	نگاهی به گلستان
۸۴	دو اخلاق
۸۶	دوران بازگشت در نثر
۸۸	یادداشتها

۹۰	اهل دین و نثر فارسی	فصل سوم
۹۰	علم و زبان علم	
۹۴	فرهنگ شفاهی	
۹۷	اسماعیلیه و زبان فارسی	
۱۰۰	اشاره‌ای به دوره‌های تاریخ تشیع	
۱۰۲	نقش سیاسی و فرهنگی تشیع در دوره اول	
۱۰۶	اشاره‌ای به نقش سیاسی و فرهنگی آل بویه	
۱۱۲	حالت دوگانه تشیع در فرهنگ و سیاست	
۱۱۷	سقوط مرکز خلافت	
۱۱۹	نثر اهل دین در دوره دوم	
۱۲۰	تشیع و جنگ با همسایگان	
۱۲۱	پیوند دین و دولت	
۱۲۳	فارسی‌نویسی علما	

۱۲۶	مجلسی
۱۲۷	سبک بیان رساله‌های مذهبی
۱۲۹	نگاهی به تحوّل تشیع
۱۳۲	نمونه‌هایی از آثار علما
۱۳۵	سبک نثر علما از صفویه به بعد
۱۳۹	حس ملیّت و توجّه به زبان ملی
۱۴۳	یادداشتها

۱۴۷	فصل چهارم اهل عرفان و نثر فارسی
۱۴۹	دو جلوه یک دین
۱۵۰	اسلام شریعت
۱۵۱	اسلام طریقت
۱۵۵	عارف و عالم، دستگاه حکومت
۱۵۷	زبانی غیر از زبان علم
۱۶۰	فارسی، زبان مریدان
۱۶۳	زبان ذوق و حال
۱۶۶	توجّه به داستانهای ملی
۱۶۷	تغییر وضع و نقش اجتماعی عرفان
۱۷۰	نزدیکی تشیع و تصوّف
۱۷۱	مخالفت فقیه با عارف
۱۷۲	انحطاط عرفان
۱۷۴	تفاوتهای بنیادی زبان شریعت و طریقت
۱۸۰	یادداشتها

۱۸۲	چند نکته دیگر
۱۸۶	کتابشناسی





## پیشگفتار



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

از آنجا که در همصحبتی، به قول ابوالفضل بیهقی، «از سخن، سخن زاید» - مخصوصاً اگر مستمع صبور باشد و «صاحب سخن را بر سر شوق آورد» - در مواردی حاشیه بر متن فزونی گرفته، مثلاً بحث درباره استنباط مورخان از تاریخ و مقصودشان از تاریخ‌نویسی خود به صورت مقاله جداگانه‌ای درآمده. در جایی نکته‌ای تفصیل بیشتری پیدا کرده و در جایی دیگر به اجمال برگزار شده. خلاصه اینکه در مسیر این مطالعه، گوینده، گاه آزادانه پرسه‌ای زده است؛ و اما موضوع این سخنرانیها:

همان طور که می‌دانید، زبان فارسی همزمان با تشکیل سلسله‌های محلی ایران - سامانیان، طاهریان، صفاریان و ... - در خراسان بزرگ، ماوراءالنهر و سیستان در شرق و شمال شرقی ایران، به صورت زبان نوشته، زبان شعر، و نثر درآمد و رسمیت یافت و زبان دوم امپراتوری اسلام شد.

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

چون بیشتر به نقش و کارکرد ملی و فرهنگی زبان توجه داریم، موضوع را از زاویه‌ای اجتماعی نگاه می‌کنیم و به همین سبب بیشتر به پایگاه اجتماعی سه گروه یاد شده توجه داریم. به این ترتیب که هر یک از این سه گروه با ملیت و قومیت، با «ایرانی بودن»، یا اگر بشود گفت با «ایرانیّت» چه رابطه‌ای دارند. به تبع و مناسبت این رابطه با فارسی نوشتنی، با فارسی کلاسیک، چه رابطه‌ای دارند و مثبت یا منفی، چه نقشی در قبال آن ایفا کرده‌اند. بنابراین اساساً صحبت بر سر زبان و بعد نثر فارسی است به عنوان پدیده‌ای اجتماعی، نه بر سر ادبیات یا تفکر یا چیزهای دیگر که به زبان مربوط می‌شود.

اما صحبت از رابطه این گروهها با زبان بدون صحبت از موضوع و محتوای زبان ممکن نیست، مخصوصاً که این رابطه بیشتر از پایگاه اجتماعی این گروهها دیده می‌شود؛ مثلاً اگر گروه یا مردمی به مناسبت وضع و موقع اجتماعی خود به زبان ملی رو می‌آورند، می‌خواهند از راه آن چه چیزی را بیان کنند، چه پیامی را می‌خواهند برسانند؟ یا برعکس، اگر دسته‌ای به زبان فارسی توجهی ندارد یا از آن روگردان است، موضوع صحبتش، پیامش چیست که زبانی دیگر نیاز او را بهتر برآورده می‌کند و غیره ... به این ترتیب در این بحث طبیعتاً به محتوای زبان گروههایی که اسم بردیم اشاره می‌شود.

منتها درباره هر گروه به یک یا دو موضوع بامعنا تر و گویاتر توجه

می‌شود نه بیشتر. علتش هم روشن است وگرنه مثنوی «هفتاد من کاغذ شود». این را هم بگویم که انتخاب این سه گروه، دیوانی، عالم دین یا فقیه، و عارف، خودسرانه و دلخواه است؛ به دو علت؛ هم در بسیاری از موارد جدا کردن این گروهها از هم ممکن نیست، مثلاً میان عارف و عالم دین یا میان عالم دین، فقیه، و دیوانی، و هم به علت اینکه احتمالاً می‌شد گروههای دیگری را انتخاب کرد و از سهم آنها در پیدایش و گسترش زبان رسمی فارسی صحبت کرد. ولی می‌توانم این را بگویم که این انتخاب بدون منطق و اتفاقی نیست؛ چون این سه مهمترین گروههایی بودند که در امر زبان، و به‌طور کلی در امر فرهنگ، نقش عمده داشتند.

بنابراین رابطه این سه عامل اجتماعی و فرهنگی با زبان رسمی، تا دوره مغول و پس از آن تا پایان قرن نوزدهم و طلوع انقلاب مشروطیت، مورد بحث ماست.

از اینکه بگذریم، موضوع دیگر روش کار است. با استنباطی که من از تاریخ، یا بهتر بگویم به‌طور کلی از حقیقت دارم؛ و در اینجا از حقیقت «تاریخی - اجتماعی»، آنچه در این صحبتها گفته می‌شود، بیشتر پیشنهاد به معنای «در برابر نهادن»، طرح مطلب و عرضه‌داشتن موضوعهایی است (و گاه فقط فرضیاتی است) که در زمینه‌ای معین به نظر می‌رسد و می‌تواند مسائلی را به پیش بکشد، تفکری را برانگیزد، و غیره و غیره ...

امیدوارم فرصتی بشود تا در ضمن این گفتار استنباطم را از «حقیقت تاریخی» بیان کنم و به بحث بگذارم. الآن برای اینکه پرت نیفتم و از همین اول کار در حاشیه سرگردان نشوم، فقط این را می‌گویم و می‌گذرم که آنچه به عرض شما دوستان می‌رسانم بیشتر دعوتی است برای اینکه گوشه‌ای از تاریخ فرهنگی خودمان را دوباره تفکر کنیم؛ «بازاندیشی تاریخی فرهنگی»، نه بیشتر، نه بیان حقایقی که گوینده آنها را قطعی و

مسلم می‌پندارد.

اینها تصوّراتی است دربارهٔ حقیقت، نه الزاماً خود حقیقت. گوینده مطالبی را که از یک نگاه اجمالی و مطالعهٔ اولیهٔ تاریخ ما به دست می‌آید به پیش می‌کشد و عرضه می‌کند، یا مثلاً این مواد را در میدان دید شما بساط می‌کند؛ البته با طرز چیدن مخصوص، و می‌خواهد که دربارهٔ این مواد، طرز چیدن و خلاصه نتیجه‌ای که از آن می‌شود به دست آورد، بعداً گفت‌وگو بشود. خلاصه در دست‌تان ندهم، گوینده خودش پرسنده هم است.

در پایان یادآوری می‌شود که وجود این رساله مدیون حسن توجه خانم جمیلۀ ندایی است که، به ابتکار خود، مجموعهٔ این سخنرانیها را ضبط کردند و در اختیار گوینده گذاشتند. بدین وسیله از ایشان سپاسگزاری می‌شود.

## فصل اول

### ملّیت ایرانی و رابطه آن با زبان و تاریخ

پس از هجوم اعراب و سقوط امپراتوری ساسانی، ما ایرانی‌ها اقلّاً مدّت دو قرن در نوعی بُهت و کیرختی و بی‌حالی روانی بودیم. بنای عظیم آن امپراتوری، یا به عبارت دیگر جنازه سنگینش که روی مردم ایران افتاده بود، ظاهراً همه را به ستوه آورده بود؛ انگار کمرِ ملّتی زیر این بار شکسته بود، مخصوصاً که سقوط ساسانیان با لشکرکشی و هجوم قومی دیگر، با دین و با زبان و با فرهنگی بیگانه و خشونت‌های نظامی و اجتماعی که شرحش در جاهای دیگر، در تاریخ سیستان، تاریخ بخارا، تاریخ بلعمی و ... آمده، توأم بود. رابطه ملّت ایران با یک نظام اجتماعی، دولتی، و فرهنگی بریده شد و در نظام اجتماعی، دولتی، و فرهنگی دیگری افتاد. محیط زیستش عوض شد. نظام اداری و مالی ساسانی مثل آوار روی سرش خراب شد. وقتی که از زیر آوار بیرون آمد، با هزار مشقّت و خطر، تازه خودش را در سرزمین غریب ناآشنایی دید.

دویست سالی در بُهت این آوار و این غربت بود تا توانست کم‌کم به خود بیاید و زندگی را از سر بگیرد. آنچه می‌گوییم درباره ما ایرانی‌هاست

به عنوان یک قوم، مردمی با هویتی از آن خود نه به عنوان افرادی پراکنده، وگرنه از همان آخرهای قرن اول خیلی از ایرانی‌ها در گسترش اسلام و زبان و فرهنگ عرب شرکت جستند و از نماینده‌های آن شدند. باری، ایرانی‌ها برای ادامه حیات، تکرار می‌کنم به عنوان یک قوم، به راههای مختلفی رفتند که چندانایی از آنها را ذکر می‌کنم:

دهقانان، یعنی زمین‌داران و مالکان محلی که هم در کار اداره دهات و قصبات و هم در کار جمع‌آوری مالیات و سربازگیری و غیره در گذشته دستیار دولت بودند، در این دوره با نظام حکومتی فرمانروایان جدید - اعراب مسلمان - هماهنگ شدند و همچنان به صورت کارگزار اداری و مالی حکومت و مأمور آن، در بیرون از شهرهای بزرگ، درآمدند.

آنها رابط و واسطه حکومت با رعایا بودند و در این موقعیت و نقش اجتماعی توانستند بعضی از امتیازهای اقتصادی و فرهنگی خود را نگه دارند. صرف ماندن و از بین نرفتنشان به عنوان یک طبقه وسیع و با توجه به سابقه تاریخی که داشتند، سبب شد که تا اندازه‌ای نگهدار و منتقل‌کننده زبان و فرهنگ ایرانی باشند و پیوستگی آنها با ایران چنان بود که در قرنهای چهارم و پنجم کلمه دهقان به معنای ایرانی به کار برده می‌شد.

شعر فردوسی را لابد به خاطر دارید:

از ایران و از ترک و از تازیان  
 نژادی پدید آید اندر میان  
 نه دهقان، نه ترک و نه تازی بُود  
 سخن‌ها به کردار بازی بُود

دهقان (ایرانی)، و ترک و تازی. یا مثلاً در قصیده ابوحنیفه اسکافی با

مطلع:

شاه چو دل برکنند ز بزم گلستان  
آسان آرد به چنگ مملکت، آسان

دهقان به معنای ایرانی و در برابر تازی آمده است:  
مأمون آن کز ملوک دولت اسلام  
هرگز چون او ندید تازی و دهقان

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

بعضی از این ایرانی‌ها در ضمن خدمت به خلیفه، گوشه چشمی هم به سرزمین پدریشان داشتند. منظورم خاندانهای برمکی، آل سهم، نوبختی، و احتمالاً طاهری و امثال آنهاست و توجه بعضی از آنها به تشیع، ارادت به خاندان نبوت (و در نتیجه عدم ارادت به خاندان بنی عباس) و نشانه‌های گنگ دیگری از این نوع. اینکه آیا بعضی از این خانواده‌ها دلشان تماماً نه با خلیفه بلکه در جای دیگر بود، فعلاً مورد نظر نیست اما وضع دوگانه آنها - ایرانی بودن و عرب نمودنشان - نمی‌گذاشت که از مهلکه امارت و وزارت به سلامت بگذرند. می‌دانیم که بیشترشان چه



عاقبت غم‌انگیزی داشتند.

انتقال فرهنگ مکتوب، ترجمه کتابها و آثار بازمانده از پهلوی به عربی، راه دیگری بود که عده‌ای برای نگهداری آنچه از گذشته مانده بود به کار بردند. ابن مقفع نومسلمان و کارهای او را فقط به عنوان یک نمونه - و برجسته‌ترین نمونه - می‌شود ذکر کرد. بهتر است همین‌جا حاشیه‌ای برویم و برای اینکه گرفتار سوء تفاهمهای بعدی نشویم، بگوییم ابدأ منظور این نیست که جمعی دانشمندان ایران دوست به سائقه حس وطن پرستی و بدون هیچ انتظار دیگر، بیه همه خطرها را به نشان مالیدند و آمدند و فکر کردند و تصمیم گرفتند و برای حفظ فرهنگ ایران شروع کردند به ترجمه آثار پهلوی به عربی و غیره... در جست‌وجوی جریانها و حادثه‌های تاریخی، دنبال یک علت گشتن گمراه کننده است به این دلیل ساده که علت رویدادها، منشاء چیزهای گوناگون، متعدد و خیلی وقتها حتی متناقض است، علل متفاوت و مختلفی که گاه به نظر می‌رسد که یکدیگر را نفی می‌کنند. در اینجا باید انگیزه‌های متفاوت را در نظر گرفت، از انگیزه‌های دنیایی و شخصی، خدمت به حاکمان جدید، مقام و مال یا گذران روزانه گرفته تا فرهنگ دوستی و عشق به حقیقت، تا محیط فرهنگی سرآغاز تمدن اسلام و عطش دانستن و آگاهی به اضافه آنچه اول گفتیم، نیاز یک قوم کهن ولی مغلوب، به ماندن. به هر حال می‌خواهیم بگوییم یک وجه از واقعیت یا حقیقت را (که معمولاً چهره‌های گوناگون دارد) فقط یک وجه را نبینیم.

همراه با این بزرگان، علمای دیگری با توجه، یا حتی بدون توجه به حس قومی و ملی، نوعی آشتی و سازگاری میان اساطیر و افسانه‌های ایرانی و قصص قرآن (یعنی از جهتی میان مذهب و آیین) قائل بودند. به این ترتیب این اساطیر در محیط اسلامی حتی اهلیت پیدا می‌کرد و مؤمنین

آن را می‌پذیرفتند و ماندگار می‌شد. از طرف دیگر، چون مجوس را اهل کتاب می‌دانستند، این تلفیق و آشتی امکانپذیر بود. در نتیجه زرتشت و ابراهیم یا جمشید و سلیمان را یکی دانسته بودند و غیره... بد نیست به عنوان دو نمونه بامعنی، تاریخ طبری (و ترجمه فارسی آن تاریخ بلعمی) و مجمل الثواریخ و القصص را اسم ببریم، دو تاریخ که دو مورخ ایرانی به عربی و فارسی نوشته‌اند و در آنها این سازگاری و آشتی در اساطیر دیده می‌شود.

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

گذشته از این مقاومت‌های غیرمستقیم یا مقاومت‌های مستقیم فکری، مذهبی، و فرهنگی؛ ایرانی‌ها برای اینکه باقی بمانند تا قرن چهارم جسته گریخته و جابه‌جا با عرب‌ها جنگیدند و در برابر آنها قیام کردند. به عنوان مثال فقط چند اسم را ذکر می‌کنیم: از به‌آفرید و بابک خرم‌دین تا المقنع، قیام‌هایی در شمال شرقی، شمال غربی ایران، و گاه جنگ‌های ده ساله و بیست ساله.

در فاصله‌ای که از بُهت و کوفتگی شکست درآمدیم تا وقتی که دوباره توانستیم سرپایمان بایستیم، ما به عنوان یک قوم برای ادامه حیات دوجور ایستادگی کردیم: مستقیم و غیرمستقیم؛ یا به یک بیان کلی دیگر، نظامی و فرهنگی. و بعد از ۴۰۰ سال به دو نتیجه رسیدیم: شکست و پیروزی. شکست در مقابله مستقیم؛ در رویارویی و جنگ برای هدف‌های اجتماعی و سیاسی، برای جدا شدن و بریدن از فاتحان عرب، از خلافت بغداد و از دین اسلام. نتیجه دوم، رسیدن به پیروزی بود؛ پیروزی در

نگهداری ملیّت و زبان.

ما ملیّت یا شاید بهتر باشد بگوییم هویت ملی (ایرانیت) خودمان را از برکت زبان و در جان پناه زبان فارسی نگه داشتیم با وجود پراکندگی سیاسی در واحدهای جغرافیایی متعدّد و فرمانروایی عرب، ایرانی، و ترک. ایران و بویژه خراسان آن روزگار از جهتی بی شباهت به یونان باستان یا به آلمان و ایتالیا تا نیمه دوّم قرن نوزدهم نبود. در همه این کشورها یک قوم و یک ملت با زبان و فرهنگی مشترک نوعی فرهنگ یکپارچه، توأم با اختلاف در حکومت، وجود داشت؛ وحدت فرهنگی بدون وحدت سیاسی، یگانگی در ریشه، و پراکندگی در شاخ و برگ.

تاریخ به خود معنای دهد

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

البته قضیه تاریخ به این سادگی نیست، ولی به این شبیه است. هر واقعه بزرگ تاریخی (ارزش داوری را کنار بگذاریم، منظورم از بزرگ، واقعه بااهمیت و مؤثر است، فارغ از خوب یا بدش) موجب بازگشت به خود تاریخ است. مثل یک آینه تاشو که تصویرش را روی خودش (منتها با کمی تفاوت) منعکس می کند. حادثه ای که در زمانی رخ می دهد و زندگی ملّتی را زیر و رو می کند، مسائل تازه ای را در برابر همه قرار می دهد که مجبورند با آنها دست و پنجه نرم کنند، با از پس آنها برآیند و مهارشان کنند، یا با آنها کنار بیایند و تسلیم بشوند و وا بدهند. چیزی که در زمان حال ملّتی

پیش می‌آید، به هر حال سبب می‌شود که دربارهٔ سابقه و علت‌های آن پیشامد، یعنی تاریخش، فکر کنند تا، در حدّ خود، زمان حالش را بفهمند و راه چاره‌ای برای آینده‌اش پیدا کنند و این، بیرون از ارادهٔ ماست. این تفکر ناگزیر در باب گذشته معنای تازه‌ای به تاریخ می‌دهد، چون از زاویهٔ تازه‌ای به دنبال اثری که واقعهٔ تاریخی در ما کرده تاریخ را نگاه می‌کنیم؛ مفهوم تازه‌ای هم از آن به دست می‌آوریم.

بهرتر است به جای این کلی‌بافی‌ها مثالی بزنیم؛ اثر انقلاب کبیر فرانسه در زندگی اروپا و به دنبال آن در تاریخ دنیا معلوم است، آثار انقلاب بعد از انقلاب! اما این انقلاب، مفهوم تاریخ، نیروهای اجتماعی دخیل در تاریخ، روابط این نیروها و اثر آنها در تحوّل اجتماع (یعنی تاریخ) را عوض کرد. نه تنها عوض کرد بلکه بسیاری از خود این مباحث را مطرح کرد؛ اینکه، تاریخ تحوّل اجتماعی است، برگشت‌ناپذیر است، حرکتی نه یکسان و مداوم، بلکه پست و بلند و نامتوازن دارد، اینکه، نیروهای دیگری (جز آنچه به ظاهر پیداست) در تحوّل تاریخ و ساخت آن دخیل‌اند و مورّخ جویای حقیقت باید آنها را کشف کند، اصالت و اقصیت «داده»ها در تاریخ و به دنبال آن پوزیتیویسم تاریخی و... بیشتر این مسائل پس از انقلاب کبیر فرانسه و تحت تأثیر آن به پیش کشیده شد یا اگر بعضی از آنها پیشتر وجود داشت این بار عمیق‌تر و از زاویه‌های گوناگون دیگر مطالعه شد. اضافه کنم که هگل و فلسفهٔ «تاریخ‌گرایی» او محصول انقلاب کبیر فرانسه است، پدیده‌شناسی روح (شاید بزرگترین اثر بنیانگذار و طرح‌افکن فکر او) بیان تحوّل و تکامل روح است در تاریخ بشر. در هگل حتی «مطلق» یعنی روح مطلق هم تاریخ‌پذیر می‌شود، در تاریخ، به کمال خود دست می‌یابد.

مثالی از خودمان بزنیم. مشروطیت، انقلابی ملی و خواستار عدالت و آزادی بود. طرح مسئلهٔ ملیت، هم در آن عصر و هم در دورهٔ پس از آن،

سبب توجه تازه‌ای به تاریخ پیش از اسلام ما شد، مخصوصاً که با دستیابی به اطلاعات پراکنده از منابع اروپایی، آن دوره را عصر عظمت و شکوه ایران می‌دانستند. اندکی پیش از انقلاب مشروطیت، همراه با پیدایش حس و آگاهی ملی، بیزاری از تاریخ‌نویسی سنتی و بریدن از استنباط و مفهوم قدیمی تاریخ و توجه به معنا و نقش اجتماعی آن پیدا شد. در مدت کوتاهی تاریخهای متعدد، به سبک و با دریافت تازه، یا نوشته یا ترجمه شد.<sup>[۱]</sup> فریدون آدمیت درباره آئینه سکندری، اثر میرزا آقاخان کرمانی، می‌نویسد:

... جلد نخستین تاریخ ایران را از آغاز تا زوال ساسانیان و پیدایش اسلام نوشت و آن اولین تاریخ جدید علمی ایران باستان است به قلم یک مورخ ایرانی که مبتنی بر مطالعات خود و تحقیقات دانشمندان اروپا نگاشته شده است.

خود میرزا آقاخان به ملکم خان می‌نویسد:

برای برانداختن این درخت خبیث (ظلم)، چنین تاریخی لازم است و هم برای احیای قوه ملیت در طبایع اهالی ایران.<sup>[۲]</sup>

تاریخ میرزا آقاخان دارای دو نقش و دو هدف اساسی است، یکی برانداختن ظلم (استبداد) و دیگری تقویت حس ملی، آن هم در دوره‌ای که ایرانی‌ها، مورد هجوم استعماری دولتهای دیگر، مخصوصاً روس و انگلیس هستند. هدف تاریخ در احساس همان هدف انقلاب مشروطیت است.

نه تنها به تاریخ، به زبان هم نظیر همین توجه پیدا شد که یکی از ثمرات عمده و متأخر آن پیدایش لغت‌نامه دهخدا است. کسانی چون

مشیرالدوله و دهخدا و تقی‌زاده مورش یا پورداوود که محصول انقلاب مشروطیت‌اند، از جوانان و نوجوانان همان اوان هستند، منتها کارشان در دوره بعد به انجام رسید. این چهار نفر را به عنوان نمونه ذکر کردم و گرنه دانشمندان ارجمندی مثل بهار، قزوینی، اقبال، کسروی و دیگران هر کدام جای خودشان را دارند.

خلاصه کنیم و بگذریم؛ عجیب است اگر بعد از این انقلاب اسلامی یک بار دیگر به تاریخ خودمان برنگردیم و از دیدگاه و از پشت شیشه این زمان حال، گذشته را دوباره بررسی نکنیم. این کار خواهد شد.

### بازگشت به گذشته

به هر حال برگردیم به مطلب اصلی که موضوع سخن ماست. از این مقدمات می‌خواهیم نتیجه بگیریم که پس از گرویدن به اسلام، در آن دوره قوم ایرانی هم به گذشته برگشت. از یک واقعه عظیم تاریخی به تاریخ برگشت. ایرانی‌ها مثل همه مسلمان بودند اما تاریخ و زبان دیگری داشتند؛ در قرن چهارم که اولین دولتهای محلی خود را تشکیل دادند و همزمان با آن به زبان خودشان نوشتند و شعر گفتند به عنوان قوم یا ملت، مردمی بودند جدا از دیگران، مستقل، و این را می‌دانستند، به این امر آگاهی داشتند. پس از ۴۰۰ سال، وقتی که همه راهها و کوششهای دیگر برای جدا شدن از تسلط عرب - که بعضی از این کوششها هدفش جدا شدن از اسلام هم بود - بی‌نتیجه ماند، به تاریخ خودشان برگشتند و در پایگاه زبانشان ایستادند؛ درست در همان دو چیزی که با مسلمانان دیگر متفاوت بودند.

تقریباً در یک دوره ۵۰ ساله، از اواخر قرن سوم هجری، توجه به شاهنامه و شاهنامه‌نویسی آغاز می‌شود. البته توجه به شاهنامه از پیش

وجود داشت، بهتر است بگوییم توجه به گردآوری و ثبت شاهنامه‌ها (که اساطیر و تاریخ ما بود) ناگهان همه گیر می‌شود و عمومیت می‌یابد. از خدای نامک دوره ساسانی خبر داریم و می‌دانیم که مایه اصلی شاهنامه‌ها بود، از طرف دیگر پیوستگی و یکی انگاشتن حماسه و تاریخ را در گذشته می‌دانیم. شاهنامه فردوسی نمونه اعلاست. به هر حال در یک دوره کوتاه از شاهنامه ابوالمؤید بلخی، شاهنامه ابوعلی محمدبن احمد بلخی، شاهنامه ابومنصور عبدالرزاق و شاهنامه دقیقی، سپس شاهنامه فردوسی و گرشاسب‌نامه اسدی طوسی و برزنامه و... خبر داریم، ناگهان تب شاهنامه، تب حماسه و تاریخ، رجوع به اصل و بازگشت به گذشته و چنگ زدن در ریشه ملیت همه را فرا می‌گیرد، همه در خراسان و همه به فارسی. گمگی پیش از این، موبدان زرتشتی هم کتابهای دینی خودشان را به زبان پهلوی جمع و مدون می‌کنند: دینکرت، بُندهشن، بهمن‌یشت، یادگار جاماسپ و... تا از پراکندگی و آسیب مصون بمانند. برای آنها، این آثار موضوع گذشته نبود؛ دینی بود که به آن اعتقاد داشتند، با آن سروکار روزانه داشتند، برای دنیا و آخرتشان. اگر این آثار کمابیش دوست سالی، پخش و پلا بین خودشان دست به دست می‌گشت و سامانی نداشت، جمع و جور نشده بود، لابد یکی از علت‌های پریشانی و آشفتگی خود مؤمنان و پاشیدگی دستگاه دین و موبدان بود که مسئول نگهداری آنها بودند. در هر صورت فرضیات هر چه باشد، واقعیت تاریخی این است که تقریباً در یک دوره، همان دوره‌ای که ایرانی‌های مسلمان به حماسه و تاریخ و گذشته روی آوردند، ایرانی‌های نامسلمان هم به جمع‌آوری میراث خودشان پرداختند، آنها هم خودشان را جمع و جور کردند و اقلاباً به کار کتابهای دینیشان سامانی دادند.

در اوایل قرن چهارم هجری خاندانهای ایرانی به پادشاهی و نوعی

استقلال نیم‌بند از خلافت بغداد می‌رسند؛ مثل سامانیان، صفاریان، و طاهریان یا خاندان‌هایی مانند آل فریغون. جالب توجه است که همه اینها هم سعی می‌کنند خودشان را به ایران پیش از اسلام برسانند. نَسَب‌نامه و شجره دروغ جعل می‌کنند؛ سامانیان خود را به بهرام چوبین و از او به منوچهر - پادشاه پیشدادی - می‌بندند، یعنی به آغاز تاریخ، آغاز پیدایش ایرانیان. نژاد احمد بن سهل از امرای بزرگ سامانی را به یزدگرد و از آن ابومنصور عبدالرزاق سپهسالار خراسان و گردآورنده شاهنامه را به گیوگودرز رساندند. حتی صفاریان روگرزاده را به انوشیروان و طاهریان را به رستم بستند و پسران بویه ماهیگیر (آل بویه) مدعی فرزندی بهرام گور شدند. در حقیقت این‌گونه پادشاهان مسلمان، سلسله‌ها و پادشاهان نامسلمان اما ایرانی گذشته را به نام خود به ثبت رساندند تا حق انحصاری بهره‌برداری از سابقه آنها را به خود اختصاص دهند.

در هر صورت هیچ‌کدام اینها عجیب نیست. عجیب این است که از بس این کار مرسوم شده بود و از بس خود پیوند با گذشته نشان مشروعیت و حقانیت حکومت بود، غلامان و مهاجمان ترک، غزنویان و سلجوقیان نورسیده و غربیه هم، نژادشان به یزدگرد ساسانی می‌رسید و به افراسیاب تورانی. آنها با این تمهید، نژاده و بزرگ‌زاده می‌شدند. آن وقت با در دست داشتن منشور بغداد، حکومتشان حقانیت پیدا می‌کرد.

باری همه اینها که گفته شد نشان می‌دهد که نوعی حس ملی، حس ایرانی بودن (و در نتیجه، احساس عرب نبودن) لاقلاً در قسمتهایی از سرزمین ایران همگانی بود. در شرق و شمال شرق و شمال غرب. چیزی که مدتها به صورت یک حالت روحی و ملی، امری عمومی اما نفسانی بود و فقط در روان‌شناسی اجتماعی وجود داشت، در قرن چهارم هجری به نتیجه رسید و سلسله‌های مستقل یا نیمه مستقل ایرانی تشکیل شدند.



این سلسله‌ها که محصول حس ملی بودند، از همان ابتدا، مخصوصاً در زمینه زبان، به صورت نگهدار و حامل هویت ملی درآمدند. داستان یعقوب لیث و محمد و صیف سگزی معروف است. تاریخ سیستان می‌گوید، یعقوب بعد از اینکه منشور هرات و پوشنگ و سیستان و کابل و کرمان و فارس را از محمد بن طاهر گرفت:

شعرا او را شعر گفتندی به تازی... پس یعقوب گفت چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت. محمد و صیف پس شعر پارسی گفتن گرفت و اول شعر پارسی اندر عجم او گفت.

بعد از فتح زنبیل و کشتن عمار خارجی و به دست آوردن کرمان و سیستان. مطلع قصیده را هم می‌دانید:

ای امیری که امیران جهان خاصه و عام  
بنده و چاکر و مولای و سگ‌بند و غلام

امیری دیگر، نصر بن احمد سامانی، فرمان داد تا کیله را به فارسی برگردانند. فردوسی می‌گوید:

به تازی همی بود تا گاهِ نصر  
بدان گه که شد در جهان شاه، نصر  
بسفرمود تا پارسی دری  
نیشتنند و کوتاه شد داوری

پادشاه دیگر سامانی، امیرنوح بن منصور، از دقیقی خواسته بود تا شاهنامه را (شاهنامه ابومنصوری را که به نثر بود) به شعر درآورد و ابوالمؤید بلخی عجایب بر و بحر یا عجایب البلدان را از «بهر پادشاه جهان، امیر خراسان،

ملک شرق، ابوالقاسم نوح بن منصور مولا امیرالمؤمنین» نوشت. [۱۲] مثل پادشاه دیگر سامانی، ابوصالح منصور بن نوح که ترجمه قرآن و تفسیر طبری و همین طور ترجمه تاریخ طبری (تاریخ بلعی) به خواست و ابتکار او انجام شد.

این چند نمونه فهرست وار آورده شد، فقط به قصد یادآوری، وگرنه بعداً مفصل تر به آن برمی گردیم. باری، ایرانی ها بعد از تلاشهای گوناگون، بعد از ۴۰۰ سال - با برگشت به گذشته تاریخ خودشان - با تشکیل حکومتهای ایرانی و تکیه به زبان فارسی در قرن چهارم هجری، ملّتی بودند با هویتی جداگانه و مخصوص خودشان؛ ملّت تازه ای، نه آن قوم فرسوده و بی رمق آخرهای ساسانی، بلکه ملّت تازه ای تولّد یافته بود یا آگاهی به هویت خود - خود آگاه - با دین و تمدّنی تازه. گذشته، پشتوانه یا تکیه گاه این هویت بود و زبان، جلوه گاهش؛ درخت تازه ای بود که در آب و هوای اسلام پرورش یافته بود، اما بر زمین خاطره قومی خود.

### پیش از اسلام و پس از اسلام

البته در دوره های پیش هم ما ملّتی بودیم با هویتی مخصوص به خود، و تصویری از ایران و ایرانی داشتیم. برایمان اصل «ایرانی بودن» بود و دیگران را «انیران» - نایرانی - می گفتیم. دنیا تقسیم شده بود به دو دسته، ایرانی و غیرایرانی. این ایرانی ها - بیشتر توجّه به دوره ساسانی است - نوعی اشتراک در جهان بینی داشتند، در کلیات، اساطیر مشترکی داشتند. این اساطیر بنیان دین و بینش آنها از عالم وجود بود، از خدا و انسان و جهان؛ بهتر است گفته شود یک نوع «خویشاوندی» در اساطیر داشتند که موجب خویشاوندی و مؤانست عقیدتی و فکری می شد. اضافه بر این دستگاه دولتی واحدی بود با شاهنشاه در رأس. این دستگاه در سراسر

امپراتوری بود و همه رعایا که ایرانی بودند، خواه ناخواه نوعی رابطه با آن داشتند. یک ساخت اقتصادی و اجتماعی هم بود که همه در آن دخیل و سهیم بودند؛ در دادوستد با آن، و بنا به نقشی که در آن داشتند، زندگی می‌کردند. تازه تمام اینها از شاه و گدا در «ایران و بیج» جای داشتند؛ در کشور «خونیژت»، یکی از هفت کشور و در میان همه کشورها. این جغرافیای اسطوره‌ای، یعنی تصویری از مکان و رای جاهای دیگر؛ یعنی که «ایران و بیج» را سرزمینی جغرافیایی، بی خصوصیت و جایی مثل جاهای دیگر نمی‌دانستند.

اینها مهمترین و بامعناترین عواملی است که به نظر می‌آید. گمان می‌کنم این عوامل، استخوان‌بندی تمایز ما از دیگران می‌شد. خوب یا بدش بماند. حالا خواه این عوامل درست انتخاب شده باشد یا نه، قدر مسلم این است که این تمایز وجود داشت. آنها هویتی مخصوص به خود داشتند و به این آگاه هم بودند؛ شاید شبیه یونانی‌ها که مردم را تقسیم می‌کردند به یونانی و بربر (به معنای خارجی، بیگانه). اما در دوره اسلامی هویت ما این عوامل و این استخوان‌بندی را از دست داد و در نتیجه خصلت و خصوصیت دیگری پیدا کرد. عواملی که نام برده شد هر یک مایه تفاوت و جدایی ایرانی بود از غیرایرانی در حالی که بیشتر عناصر تشکیل دهنده هویت ما، در قرن چهارم هجری، مایه یگانگی و درآمیختن ایرانی و غیرایرانی بود و با این وصف ما دوباره به عنوان ملتی جوان پیدا شدیم؛ مثل پاجوشی که از بغل‌کنده یک چنار کهن سر بکشد.

توضیح اینکه در دوره اسلامی، دین ما با عربها و مسلمانهای دیگر یکی بود، همه مسلمان و مثل هم بودیم. به جای دولت ساسانی، خلافت بغداد بود و خلیفه در رأس. اگر دولت ساسانی مخصوص ایرانی‌ها بود، خلافت بغداد مخصوص مسلمانها بود. همین‌طور ساخت اقتصادی و

اجتماعی امپراتوری اسلام در کلیّات، در همه جا و برای همه اقوام یکی بود. اینها همه عناصر یکسان کننده بود که نه تنها ما را به عنوان یک قوم یا ملّت از دیگران جدا نمی کرد، بلکه با آنها یکی و آمیخته می کرد. تنها در دو چیز ما به عنوان ایرانی، از مسلمانهای دیگر جدا می شدیم؛ در تاریخ و زبان، و درست بر همین دو عامل، هویت ملّی یا قومی خودمان را بنا کردیم. یکی (تاریخ)، پشتوانه، توشه راه و تکیه گاهمان بود و دیگری (زبان)، شالوده، پایگاه و جان پناه، حصاری که در آن ایستادیم.

در اینجا حیف است بدون اشاره ای به فردوسی این بحث تمام شود. اکثر آگفته می شود که فردوسی زنده کننده ملّیت ماست. این حرف چندان دقیق نیست. پیش از فردوسی، حسّ ملّی ما زنده بود. در آغاز قرن چهارم ما ملّت نورسیده سرزنده و جوانی بودیم. به رودکی نگاه کنید؛ وقتی که می گوید:

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

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

دارم حاشیه می روم؛ می خواستم از فردوسی بگویم. از برکت وجود با سعادت او، دو عنصر اصلی ملّیت ما در اثری بزرگ باز آفریده و بدل به تنی واحد می شود؛ شاهنامه تاریخ (حماسه) و زبان ماست. بگذریم از

اینکه بعداً همین کتاب نقش دیگری هم پیدا می‌کند و مهمترین عامل فرهنگی نگهدارنده ملیت ما می‌شود:

من این نامه شهریارانِ پیش  
بگفتم بدین نغز گفتارِ خویش  
جهان کرده‌ام از سخن چون بهشت  
از این بیش تخم سخن کس نکشت  
بسی رنج بردم در این سالِ سی  
عجم زنده کردم بدین پارسی

### زبان و حس ملی

درباره نقش زبان در تشکیل ملیت خودمان صحبت شد. زبان، هم اساسی‌ترین و همگانی‌ترین وسیله ارتباط است در زندگی روزانه و هم مناسب‌ترین وسیله است برای صورت دادن و به هستی درآوردن اندیشه، و همچنین برای توضیح و بیان حسیات. اگر بتوان گفت زبان ماده تفکر است، همان طور که سنگ یا موم ماده مجسمه است. اندیشه در زبان «جسمانیّت» می‌پذیرد. برای اینکه مردمی پراکنده، صورتمند (صاحب صورت، صاحب فرم) و از حسیات همدیگر خبردار شوند و «همحسی» پیدا کنند و در نتیجه به صورت یک مجموعه اندام‌وار (ارگانیک) درآیند - ملت بشوند - وسیله‌ای بهتر از زبان ندارند. زبان بهترین وسیله است، اما برای شکل دادن به ملت تنها وسیله نیست؛ گذشته از فولکلور، اسطوره و دین، معمولاً هنرها و عوامل فرهنگی و اجتماعی دیگر هم آن را همراهی می‌کنند: رقص و موسیقی در هند، نقاشی در چین، معماری و مجسمه‌سازی و باز موسیقی و نقاشی در اروپا، مثالهای بدی نیستند تا توجه کنیم که هنر، همراه با زبان و عوامل دیگر، در ایجاد یک ملت و

تکوین خصلت آن دستی دارد. در ضمن می دانیم که هنر بزرگ و جهانی (برخلاف علم) خصوصیت دوگانه‌ای دارد؛ در عین جهانی و کلی بودن، ملی و محلی است.

همان طور که می دانید، ما برای تکوین و ایجاد هویت ملی خودمان تقریباً از همه این عوامل (بجز معماری) بی بهره بودیم. در اسلام، هنرهایی که نام بردیم جایز نیست؛ پس، از این جهت نیز کار ما دشوارتر بود و ملّیت ما جز زبان، مأوایی نداشت.

یک نکته دیگر بگوییم و این بحث را تمام کنیم. گسترش مسیحیت، اساساً متکی به نیروی نظامی نبود؛ یعنی در کار این گسترش روی هم رفته اقوام متفاوت از نظر نظامی و سیاسی در برابر هم قرار نمی گرفتند. به همین سبب زبان رسمی و نوشتاری ملت‌های جدید اروپایی (ملت‌های مسیحی) در جریان پیدایش و تکوین خود ناچار نبود در قبال دین وضع بگیرد.

زبان لاتین، زبان دین و فرهنگ بود. معمولاً نقش زبان عربی را در امپراتوری اسلام، به زبان لاتین در اروپای قرون وسطا تشبیه می کنند. این مقایسه فقط تا اندازه‌ای پذیرفتنی است نه بیشتر، چون رابطه زبان لاتین با مسیحیت بکلی با پیوند زبان عربی و اسلام متفاوت است.

عربی، زبان قومی بود که دین تازه‌ای را با جهاد به سرزمین‌های دیگر برده بود. کتاب دین (کلام خدا) هم به همین زبان بودند. به این ترتیب هر نوع استقلال ملی یا فرهنگی، هر نوع بیرون آمدن از سلطه مادی یا معنوی قوم غالب، ناچار مسئله زبان را مطرح می کرد. باید به نحوی در برابر آن وضع می گرفتند، تکلیف خود را با آن روشن می کردند. زبان دین و زبان حکومت عرب، بدجوری یکی شده بودند و پرداختن به زبان (عربی یا فارسی) معنایی سیاسی و «ملّی» پیدا کرده بود.

ابوحنیفه یکی از پیشوایان چهار فرقه بزرگ تسنن است؛ عالم بزرگی است. ببینید حتی او وقتی در کار عبادت زبان فارسی را مثل عربی جایز می‌داند، به چه تهمتی متهم می‌شود:

... یکی از این اختلافها از نظر سیاست مذهبی بسیار مهم است؛ زبان رسمی عبادتها در اسلام تازی است. همه کارهای پرستش با زبان قرآن اجرا می‌شود. اکنون اگر کسی نتواند به عربی سخن بگوید، آیا می‌تواند فاتحه و جز آن را به زبان مادریش بخواند؟ ابوحنیفه که ایرانی نژاد بود یگانه کسی شد که این را روا شمرد و دلیلش این بود که: این قرآن در کتابهای پیشین هم فرود آمده بود (شعرا ۱۹۶) آن نیز به زبانی جز تازی می‌بوده است. پس غیرعربها حق دارند آنها را قرآن بدانند. دشمنان ابوحنیفه، او را به مجوسگرایی متهم کردند زیرا که وی نخستین بار این سخن را درباره زبان فارسی باز کرده بود.<sup>[۴]</sup>

برای گسترش و رواج عربی، حتی حدیث هم جعل کرده بودند؛ حدیثی از قول ابوهریره که گویا خدا از سخن فارسی و کلام شیطانهای خراسان و جهنمی‌های بخارا بیزار است و زبان اهل بهشت عربی است. در مقابل، حدیثی دیگر (لابد از ابوهریره‌ای عجمی!) می‌گفت: «فارسی و عربی هر دو زبان اهل جنت است.»<sup>[۵]</sup>

زبان اصلی انجیل‌ها، عبری و یونانی بود. ترجمه کتاب مقدس به لاتین، سبب شد که این زبان بعدها به صورت زبان کلیسا، زبان دینی مسیحیان غرب درآمد. زبان قرآن پیوندی با قوم حامل دین داشت ولی زبان انجیل‌ها با هیچ قومی (به عنوان حامل دین) پیوند نداشت. اولی زبان قوم عرب بود و به سود حکومت اعراب نقش سیاسی و تاریخی مؤثری داشت؛ دومی

از نظر استقرار حکومت یک قوم، بکلی بی‌اثر بود. البته زبان لاتین وسیله‌ای برای حکومت کلیسا بود، ولی کلیسا ملّت یا قوم یا چیزی از این قبیل نبود، بیشتر به دولت شبیه بود تا ملّت. وانگهی از دوره تسلّط امپراتوری رم بر اروپا، یعنی پیش از پیدایش مسیحیت، زبان لاتین زبان فرهنگی اروپاییان بود، از این راه این زبان، نوعی «همفرهنگی» در قسمت‌هایی از اروپا برقرار شده بود. این است که مقایسه نقش عربی و لاتین در دو فرهنگ اسلامی و مسیحی، بدون توجّه به تفاوت‌های آنها ممکن است ما را به اشتباه بیندازد.

باری، در مغرب زمین هم زبان اساسی‌ترین وجه تمایز قومی از قوم دیگر بود؛ اما از آنجا که اروپاییان قرن‌هایی پیشتر به مسیحیت گرویده بودند، وقتی که هر قوم یا ملّتی به هویت خود توجّه یافت، زبان که جلوه‌گاه این خودآگاهی بود، به تاریخ خود قوم یا ملّت روی آورد، بدون اینکه این کار منافاتی با امر دین یا زبان داشته باشد. چند اسم را فقط به عنوان مثال ذکر می‌کنیم: «پارسی‌فال» و «نی‌بلونگن لید» آلمانی‌ها، «شانسن دوزست‌های» فرانسوی‌ها، «بتوولف»، «السید» و «ارلاندو فیورد»، به ترتیب در مورد انگلیسی‌ها، اسپانیایی‌ها، و ایتالیایی‌ها. این نمونه‌ها در ضمن یادآور ایلیاد و اُدیسه و نقش فرهنگی است که حماسه در تشکیل اقوام و ملّتها داشت.

به هر حال، ملّتهای مغرب زمین در آغاز کارشان به «تاریخ» و «فرهنگ تاریخی» خود بازگشتند. اما جالب توجّه این است که وقتی مضمونها و داستانهای دینی مشترک (مسیحی) را به زبان ملّی می‌سرودند، آنها را به عنوان آثار ملّی خود تلقّی می‌کردند. آمیختگی مسیحیت، که دین سراسر اروپا بود، با شوالیه‌گری، که هم پدیده‌ای اروپایی بود و هم خصلتی بومی داشت، از جمله موجباتی بود که «ملّی شدن» پهلوانهای مسیحی را ممکن



می ساخت؛ به طوری که مثلاً پاریسیفال - مقدّسی مسیحی که به آیین شوالیه‌ها در طلب «جام مسیح» سفر می‌کرد - در قرون وسطا هم پهلوانِ آلمانی‌ها بود و هم پهلوانِ فرانسوی‌ها. مقامی که ممکن نبود رولاند و به طریق اولاً زیگفرید به دست آورند. زیرا هرچند کار حماسی رولاند هم مذهبی بود و بر ضدّ کفار می‌جنگید، ولی کفّاری که به فرانسه هجوم آوردند، نه جای دیگر. به این ترتیب مبارزه او خصّلتی ملی - در حدّ ملت فرانسه - می‌یافت و از آن فراتر نمی‌رفت.

اما در کشورهای اروپای غربی هم بعدها زبانهای ملی در امر دین راه یافتند و دخالت کردند. در جریان اصلاح دین در مخالفت با دربار پاپ و آیین کاتولیک، نخستین بار آلمانی زبان کلیسا شد و لوتر کتاب مقدّس را به این زبان ترجمه کرد. (در قرن ۱۶). کمی بعد همین اتفاق در انگلستان افتاد و کم‌کم کتابی که فقط به زبان لاتین (زبان دین) بود، به همه زبانها درآمد.

### دربارهٔ هویت

همان طور که پیش از این گفته شد، در قرن چهارم هجری، ما ایرانی‌ها ملّتی بودیم از بوتهٔ شکست برآمده، صافی‌تر از گذشته با کوله‌بار تاریخمان و ایستاده بر زمینِ زبان. درخت «ایرانیّت» بر زمینِ زبان فارسی و در آب و هوای اسلام رشد کرد و سر برکشید، یک قوم یا ملّت کهن، اما نوخاسته؛ هم مثل همهٔ مسلمانها و هم غیر از همه، به علّت هویت متمایز و آگاهی به این تمایز، به علّت آگاهی ایرانیان به ایرانی بودن خود.

«هویت» در اصل، امری انفعالی است. توجّه به خود، در رابطه و با توجّه به دیگران و از خلال آنها معنا می‌یابد. «خود بودن» یعنی دیگری

نبودن، با دیگران تفاوت داشتن و در عین پیوند یا حتی آمیختگی، جدایی و برکناری را نگه داشتن. این دریافت، متعلّق به انسان اجتماعی است و چون به واسطه و از راه دیگران معنا می‌یابد، هرگاه از طرف این دیگران مورد هجوم قرار گیرد و در خطر افتد، طبعاً توجّه بیشتری نسبت به آن برانگیخته می‌شود. مثال خوبی نیست ولی می‌شود گفت بدنی که بیماری به آن راه یابد، خود را برای دفاع آماده می‌کند؛ وقتی ناخوشی نباشد، نیازی هم به کار دستگاه دفاعی نیست. مثال خوبی نبود، چون برخورد با دیگران با ضرری که مرض به بدن می‌رساند، تفاوت دارد ولی چون منظور را روشن می‌کرد، آورده شد.

دیگر اینکه توجّه به هویت، امری انفعالی است. اما نگرانی هویت داشتن، امری منفی است. به این معنی که عکس‌العمل است؛ معمولاً، ارادی و ناشی از دانستن یا خودانگیخته نیست. این کلمات به عنوان مترادف به کسار برده نشده است؛ اراده، دانستگی (یا آگاهی) و خودانگیختگی، سه مفهوم و سه حالت نفسانی جدا هستند. به هر حال، امر منفی از بیرون به انسان تحمیل می‌شود. وقتی به نحوی تمام یا بخشی از آدم در معرض تهدید قرار گرفت، این نگرانی بروز می‌کند. در اجتماع بشری هم ملت‌هایی که در معرض خطرند، ناچار نگران هویت خود هستند. ملت‌های نیرومند یا غالب، اگر به آن توجّه کنند از نگرانی و دلواپسی نیست، به علل دیگر است؛ یا برای حفظ برتری سیاسی - نظامی و اقتصادی یا فرهنگی است یا حتی برای گسترش این برتری؛ نه انفعالی، بلکه فاعلی و اکثراً ستیزه‌جو و مهاجم است.

در دوره اخیر، یعنی از ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ به بعد، همان طور که نفوذ امریکا در ایران بیشتر می‌شد و همان طور که فرهنگ و بعضی از روش‌های زندگی امریکایی در بین ما راه می‌یافت، مسئله‌ای که از اوان انقلاب

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

دوره اخیر را برای روشن شدن مثل زدم وگرنه بحث در این باب موضوع صحبت نیست. فقط با استفاده از فرصت یادآوری می کنم که گفت وگوهایی که در سالهای اخیر از «غرب زدگی» به وسیله آل احمد و دیگران درباره این موضوع پیچیده و بسیارگونه شد، سطحی، شتاب زده و ناشی از تعصبات سیاسی و از پشت عینک ایدئولوژیهای بود که ناچار نتیجه را از پیش معین می کرد. به همان معنا که در پیش گفتیم، «متفی» بود. البته از حق نباید گذشت که شرایط سیاسی زمان و وجود سانسور و غیره، در سطحی نگه داشتن تفکر سیاسی و بحثهایی از این نوع بی اثر نبود.

از این حاشیه بگذریم و برگردیم به گذشته. ورود اسلام به ایران (برخلاف گسترش مسیحیت) با هجوم سیاسی و نظامی توأم بود. ایران، هم از نظر دین و هم از نظر سیاسی و نظامی تسخیر شد. به همین سبب، پس از به خود آمدن، ایرانی ها یا می بایست زبان و قومیت فاتحان را هم مثل دینشان بپذیرند، یا چون قومی دیگر به اسلام درآیند؛ به عنوان مردمی از آن خود.

توجه داشته باشیم که اسلام دین جهانی بود، فارغ از قوم و قبیله و ملت و نژاد (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ) ولی مبلغان و مجاهدان آن، نه تنها از قوم و قبیله های ویژه بودند، نه تنها این ویژگی را از یاد نبرده بودند، و نه تنها به

آن می‌بالیدند و به دیگران فخر می‌فروختند، بلکه حتی در میان خودشان هم دائماً بر سر برتری قبیله‌ای و طایفه‌ای، بر سر نژاد و نَسَب تعصّب می‌ورزیدند و زد و خورد داشتند. این تناقض میان اسلام و گروهی از مسلمانان (اعراب) از آغاز برقرار بود و گویا هنوز هم هست. کما اینکه امروز هم ارتش عراق به اسم «لشکر قادیسیّه» به ایران حمله می‌کند! یعنی یادتان باشد، ما همانیم که یک بار حسابتان را رسیدیم، غیر از شما ایم.

به هر حال می‌دانیم که ایرانی‌ها مسلمان شدند و ایرانی ماندند. با حفظ هویت خودشان به اسلام درآمدند و این کار ساده‌ای نبود؛ چون در امر هویت، دین (اسلام) مهمتر از سرزمین (ایران) بود. اصل و گوهرِ هویتِ آدمی چه بود؟ انسان از چه راهی به چگونگی خود دست می‌یافت و با چه ملاکی خود را می‌سنجید، خود را به چه محکی می‌زد؟ می‌دانیم که در گذشته، معمولاً، بینشی که مردم از جهان داشتند دینی بود؛ یعنی خدا قدیم است، دانا و توانای مطلق، ذاتِ سرّمدی است. چنین خدای جاویدی دنیا و آخرت را آفرید. در این بینش، آنچه اصالت دارد، رابطهٔ آدم با جهان مخلوق، فانی و بدون شعور نیست که خود بازبچه‌گردانندهٔ دیگری است؛ اصل، رابطهٔ انسان است با آفریننده. دریافت و شناختی که انسان از خود دارد، آنچه هستهٔ درونیِ هویت او را می‌سازد، چگونگی پیوند با آسمان است، نه زمین. یهودی و مسیحی و مسلمان بودن مهمتر از ایرانی و اسپانیایی، یا نمی‌دانم هر کجایی دیگر بودن است. «این وطن، مصر و عراق و شام نیست»؛ وطن به معنای مأوای زندگی حقیقی و حیات معنوی، این یا آن سرزمین نیست، چون خود زمین هم در رابطه با آسمان دارای حقیقت و صاحب کیفیت می‌شود. فقط از رنسانس به بعد و در اروپاست که زمین جای آسمان را می‌گیرد، طبیعت اعتباری بیشتر از مابعدِ طبیعت پیدا می‌کند و رابطهٔ انسان با زمینی که بر آن زندگی می‌کند، عوض

می‌شود و این، موضوع دیگری است که به بحث ما ارتباطی ندارد. کمی پیشتر گفتیم که هویت، توجه و آگاهی به خود، با توجه به وجود دیگران معنا دارد و حالا می‌گوییم که اصل و جوهر هویت آدمی، در چگونگی پیوند او بود با عالم بالا، با خدا. شاید در اینجا اشکال یا تناقضی به نظر برسد ولی در حقیقت تناقضی در کار نیست، بلکه مسئله هویت در دو ساحت متفاوت دیده شده است، اولی جامعه‌شناسانه و دومی هستی‌شناسانه. اولی در رابطه انسان با دیگران در اجتماع، و دومی در رابطه انسان با هستی در جهان. این، نگاه به یک امر با دو برداشت نیست، بلکه توجه به یک امر است در دو جایگاه، در دو مقام، و دو بُعد. در دوره‌ای که موضوع صحبت ماست، امر هویت در این هر دو مقام به قوت و شدت در برابر ایرانی‌ها قرار داشت، یا بهتر است بگوییم در آنها حضور داشت.

در ساحت هستی‌شناسانه<sup>۱</sup>، در شناخت و باز رسیدن به خود از راه عالم بالا، هویت ما خصلت تازه‌ای یافته بود، به صورت و حتی به سیرت تازه‌ای درآمده بود: مسلمان شده بودیم، مثل دیگر مسلمانان. یعنی در این مقام، هویت ما نه تنها پایگاه یا پناهگاهی برای جدا ماندن و خود بودن نبود، برعکس مایه آمیختن با دیگران و از بین رفتن تمایز بود.

اما در ساحت جامعه‌شناسانه (و در روند تاریخ) در برابر اقوام هم‌دین و در نتیجه «همه‌ویت» - بویژه عرب‌ها - ما همچنان به عنوان مردمی متفاوت و دارای هویت خود برجای ماندیم. از نظر تاریخی، ایرانی و مسلمان و از نظر اجتماعی مسلمان و ایرانی؛ بسته به آنکه از چه زاویه‌ای نگاه کنیم یکی مقدم و یکی مؤخر.

در مورد ملّتی که استقلال سیاسی ندارد و تحت تسلط خارجی است، تشکیل حکومت ملّی یعنی به دست گرفتن سرنوشت اجتماعی خود، یعنی پی افکندن و بنا کردن تاریخ خود؛ کاری که در ایران قرن چهارم هجری شد. دولتهای ملّی شکل می‌گیرند یا «صورت‌مند» می‌شوند. علّت وجودی این حکومتها پیدایش «ملّیت ایرانی بود». این حکومتها چون عرب نبودند تشکیل شدند. بنابراین از همان آغاز سعی کردند تا علّت وجودی و پایگاه حکومت خود - «ایرانی بودن» - را تقویت کنند؛ «ایرانیّت»، هویت و حسّ ملّی ایرانی، - چنانکه گفته شد - بر دو شالوده و دو ستون عمده استوار بود: زبان و تاریخ. آنها برای اینکه صاحب اختیار زمان حال خود بشوند، باید زمان گذشته را باز می‌شناختند و «زمام» آن را به دست می‌گرفتند و این کار را کردند. در مورد زبان، خاندانهایی مثل سامانیان، صفاریان، بلعمیان، آل محتاج، آل سمیجور، در خراسان و سیستان و ماوراءالنهر، هم شروع کننده و هم تشویق کننده بودند. آنها از مردم دانا و سخندان، از شاعران و نویسندگان خواستند که به زبان فارسی بسرایند و بنویسند و به این ترتیب فارسی نویسی شروع شد. و اما بعد که ترکان به حکومت رسیدند، در زمینه زبان و ادب، همان سیاست و روش پیشینیان یعنی سامانیان و دودمانهای ایرانی دیگر را ادامه دادند. سبکتکین، سر سلسله غزنویان، خود از سپهسالاران سامانی بود. با تشکیل سلسله جدید، سپاه و سپاهی به دست ترکان افتاد و در دست آنها باقی ماند ولی دستگاه دیوانی و بسیاری از دیوانیان که فارسی زبان بودند به فرمانروایان تازه و ترک زبان پیوستند. نگاهی به تاریخ بیهقی نشان می‌دهد که دوره مسمود غزنوی، حاجب بزرگ (بلکاتکین)، حاجب جامه‌دار (یارق تغمش)، سالار غلامان سرایی (بکتغدی) یا فوجهای سپاهیان گزیده (ترکمان - قزل - بوقه - کوکتاش) خلاصه نزدیکان پادشاه و

صاحب مقامهای درباری و لشکری، تُرک‌اند. اما نه تنها سپاهسالاران، کدخدای فارسی زبان دارند بلکه مراسم شاهانه نوروز و مهرگان و جشن سده برجاست و بزرگان لشکری و کشوری به یکسان در آن شرکت می‌کنند. مهمتر از اینها رسمیت زبان فارسی است. وقتی رسول خلیفه بغداد نامه او را به سلطان مسعود می‌دهد، نخست متن عربی و سپس ترجمه فارسی (نه ترکی) آن به وسیله بونصر مُشکان خوانده می‌شود. سند و نوشته میان ترک و فارس، یا حتی خود ترکان، به فارسی است؛ مثل عهدنامه مسعود و منوچهر قابوس امیرِ گرگان و طبرستان، یا نامه سلطان مسعود به خان ترکستان، قَدِرخان، که متن این هر دو در تاریخ بیهمی آمده است.

داستان دربار محمود و شاعرانش، معروفتر از آن است که نیاز به یادآوری باشد. باری، مقصود این است که به‌طور کلی سیاست فرهنگی ترکان غزنوی، ادامه سیاست سامانی بود و سپس جانشینان آنها، سلجوقیان، نیز همان راه و رسم را دنبال کردند. جالب توجه این است که در دوره‌های بعد نیز ترکان دیگری در سرزمینهای دیگر، یعنی گورکانیان هند و عثمانیان، دوستدار زبان فارسی بودند و آن را در هندوستان و آسیای صغیر رواج دادند. در طی قرن‌ها، سلسله‌ها و فرمانروایان ترک وسیله گسترش فرهنگ و ادب ایران و زبان فارسی بودند. زور آنها بر ما و فرهنگ ما بر آنها حکومت می‌کرد.

البته ترکان فاتح نیز به «هویت» و تمایز خود از مردم سرزمینهای گشوده توجه داشتند اما نه از راه زبانی که بدان نمی‌نوشتند و به کارهای کشورداری و ادارهٔ مُلک و مِلّت نمی‌آمد بلکه بیشتر از راههای نظامی، سیاسی و عقیدتی: ارتش، رابطهٔ ویژه با خلافت بغداد، و گاه - علی‌رغم مردم بومی - پیوستگی و تعصب در دین و مذهبی که تازه به آن گرویده

بودند (اسلام - تسنن).

باری برگردیم به سخن قبلی؛ می‌خواهیم به نکته‌ای دیگر اشاره کنیم که شاید تأکیدی باشد بر آنچه در باب هویت گفتیم. و آن، توجّه ایرانیان است به ایرانی بودن خود با ذکر چند مثال از شعر فارسی:

مزن زشت بیفاره ز ایران زمین  
که یک شهر از آن به ز ماچین و چین  
به هر شه بر از تخت، چیز آن بُود  
که او در جهان شاه ایران بُود  
از ایران جز آزاده هرگز نخاست  
خرید از شما بنده هر کس که خواست

گرشاسب‌نامه، اسدی

نظامی می‌گوید:

همه عالم تن است و ایران دل  
نیست گوینده زین قیاس خجل  
چونکه ایران دل زمین باشد  
دل زتن به بود، یقین باشد

در قصیده معروف انوری، با مطلع «بر سمرقند اگر بگذری ای باد سحر»، چندین بار از ایران یاد شده است. در این قصیده، شاعر از شاه می‌خواهد که از سمرقند به ایران - که گاه به معنا و معادل خراسان آمده است - بیاید و مردم را از کشتار و تاخت و تاز غزان نجات دهد.

اینها نمونه‌هایی است (بیرون از شاهنامه فردوسی) که نشان می‌دهد گویندگان ما، مثل خاقانی (در ایوان مدائن) یا سهروردی، توجّه داشتند که



از کدام یار و دیارند.

### دین و شعر

همچنانکه دیده می‌شود، در اینجا صحبت بر سر نثر فارسی است از دیدگاهی معین نه شعر. از شعر حرفی نمی‌زنیم، چون هم موضوع دیگری است و هم باب بسیار مفصل‌تری. اما چون از رابطه ملّیت و زبان سخن می‌گوییم، ناچار فقط یکی دو نکته را درباره شعر یادآوری می‌کنیم و بعد برمی‌گردیم به موضوع اصلی.

قرآن با شعر میانه‌ای ندارد؛ ترجمه مرحوم الهی قمشه‌ای را از آیه ۶۸ سوره «یس» می‌آورم:

و نه ما او را (محمد را) شعر آموختیم و نه شاعری شایسته مقام اوست (بلکه) این کتاب، ذکر (الاهی) و قرآن روشن (خدا) است.

در سوره «شعرا» هم چند آیه ردّ بر شاعران است:

شاعران را مردم جاهل گمراه پیروی کنند؛ آیا ننگری که آنها خود به هر وادی حیرت سرگشته‌اند و آنها بسیار سخنان می‌گویند که خود عمل نمی‌کنند.

بیزاری قرآن از شعر، علتهای متفاوتی دارد. در مورد وحی و قرآن پیغمبر (ص) از طرف منکران و مخالفان، بیشتر به سه چیز متهم می‌شد: جنون و خوشه‌چینی از علمای مجوس، نصارا و یهود، و بازگویی آن در قرآن. البته جواب هر سه این تهمتها داده شده و در قرآن هم آمده است. پیش از قرآن و در دوره جاهلیت، برترین کلام عرب اُمّی و بی‌بهره از خواندن و نوشتن، شعر بود. اعراب، هم قبل و هم بعد از اسلام – متنها هر دوره به شکلی –

به زبانشان، به لغت، تلفّظ، صرف و نحو و خلاصه ساختن و پرداختن آن توجه داشتند و به آن می‌نازیدند. به قول هلموت ریتز زبانشناسی آنها سمعی بود؛ ذوق عرب، از راه شنیدن، از راه گوش پرشورتر برانگیخته می‌شد و جادوی کلام زودتر مسحورشان می‌کرد. زبان مطمئن و پرهیبت عربی هم به نوبه خود چنین گرایشی را در گوینده و شنونده برمی‌انگیزد. از طرف دیگر عربها قومی بودند که با خواندن و نوشتن سروکار نداشتند، حتی در دوره پیغمبر (ص) تعداد باسوادها از چند نفر معدود تجاوز نمی‌کرد بنابراین فرهنگ عرب شفاهی بود نه کتبی. مجموعه این عوامل، موجب نفوذ فوق‌العاده شعر نزد اعراب بود. به هر حال، علت هر چه باشد، امر مسلم این است که آنها شیفته شعر بودند. شعر نمونه‌اعلای کلام بود و بهترین اشعار، - سبعة معلقه - را در کعبه که خانه بتان، جای زیارت و تجارت و مقدّس‌ترین مکان بود، آویخته بودند.

از اینها که بگذریم، شاعری اغلب اوقات با کهنات و حکمیت توأم بود. مفاخرات شاعرانه، در عصیتهای، و کشمکشهای دائمی و مبارزات قبیله‌ای و تشدید یا تخفیف آنها نقش عمده‌ای داشت. باید به اینها یک چیز دیگر را هم اضافه کرد؛ موضوع شعر جاهلی، ستایش جنگ بود و عشق جسمانی و کامجویی و شراب. شعر، از آخرت بی‌خبر و طالب دنیایی بسدیهی و شاید بشود گفت ابتدایی و محسوس بود، بدون وسوسهای اخلاقی.

قرآن که می‌خواست قبایل پراکنده عرب را متحد کند، که بنای دنیا را بر آخرت گذاشته بود، که با پیام تازه‌اش شیوه زندگی دیگری را تبلیغ می‌کرد و چیزهای دیگر که می‌دانید... هم با شعر مخالف بود و هم با شاعری؛ هر دو را پست می‌شمرد و پیغمبر(ص) را از آنها مبرا می‌دانست. این تلقی منفی و بدگمانی به شعر و شاعری به علت ثبت در قرآن، برای مؤمنان

دست نخورده باقی ماند. بهتر است به جزئیات پردازیم و گرنه حاشیه بر متن خواهد چربید. نکتهٔ مورد نظر این است که علمای دین و فقها - به علل یاد شده - همیشه شاعری را دون شأن خود می دانستند. شاعران را تحقیر می کردند و شعر در نظرشان چیز مشکوکی بود، در نتیجه با وجود اینکه شعر در ایران رواج عام داشت و همه گیر بود، در میان علمای دین راه پیدا نکرد. ما، نه تنها کاسب و پیشه‌ور و بازاری، بلکه حتی پادشاه شاعر داشتیم (مثلاً شاه شجاع که در عالم شاعری چیزی مثل ناصرالدین شاه زمان خودش و کمی بهتر بود، یعنی که تحفه‌ای نبود) [۶] ولی فقیه شاعر بسیار نادر بوده است. در میان علمای شیعه از عبدالجلیل قزوینی صاحب النقض، تا مجلسی و بعدیها ارادتی به شعر و شاعری نداشتند و گاه حتی آن را ناروا، رکیک، مایهٔ نقصان روزه و غیره دانسته‌اند. بد نیست نظر یکی از بزرگترین مفسران شیعه، ابوالفتوح رازی، را در این باره بیاوریم. در تفسیر آیهٔ ۶۸ از سورهٔ «یس»:

آنکه گفت ما رسول خود را شعر نیاموختیم، او را شعر به کار نیاید... آیت ردّ است بر آنان که گفتند - رسول صلی الله علیه و آله و سلم - شاعر است و قرآن شعر است و عایشه گفت کَانَ الشُّعْرُ أَبْغَضَ الْحَدِيثِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ، گفت رسول - صلی الله علیه و آله و سلم - در جهان دشمن تر نداشتی از شعر و در خبر است که رسول - صلی الله علیه و آله و سلم - گفت اگر شکم یکی از شما پر از ریم باشد، دوست تر دارم از آنکه پر از شعر باشد. [۷]

با وجود همهٔ اینها - البته بعدها و بتدریج - شعر از راه مناقب خوانی، ذکر مرثی و تعزیه (در پهنهٔ ادب عامیانه) به مذهب راه یافت و زبان فارسی دارای شعر مذهبی شد؛ ولی این شعر از نظر ارزش ادبی نتوانست به گرد

مقوله‌های دیگر شعر فارسی، مخصوصاً شعر حماسی و غنایی برسد. کار دیوانیان و عرفا را در شعر می‌دانیم گذشته از آنچه دربارهٔ ملیت و زبان گفتیم، شعر لازمهٔ زندگی درباری بود دربار - در آن قرن‌ها که موضوع صحبت ماست و تا مدتها بعد - تکیه‌گاه، حامی و خریدار دانش، هنر و ادب بود دلایل این امر به کرات گفته شده و معلوم است، و بهتر است که اینجا تکرار معلوم نکنیم، فقط این را بگوییم که اگر شعر، لازمهٔ پادشاهی و زندگی درباری و دیوانی بود متقابلاً شاعران هم به دربار و دیوان احتیاج داشتند نه فقط برای صله، برای «فروش» اثر خود و دریافت «حق تألیف» و گذراندن زندگی، بلکه همچنین برای انتشار اثر؛ دربار و دیوان هم خریدار بودند (در قیاس با امروز، کار بازار را می‌کردند) و هم ناشر. با توجه به دست‌نویسی و به کار گماشتن نسخه‌نویسان، چه کسی می‌توانست کتابی مثل شاهنامه را تکثیر کند. بگذریم از اینکه بالاخره این کتاب بزرگ، بدون کمک دربار و ظاهراً خیلی هم زود، رونویس و پخش شد ولی استثناً هیچ‌وقت معیار خوبی برای قضاوت نیست. کتابی مثل مثنوی مولانا هم، به دلایل دیگر، برای «انتشار» هرگز احتیاجی به دربار نداشت.

دربارهٔ شعر و از همین زاویهٔ تنگی که ما به آن نگاه می‌کنیم مسائل بسیاری مطرح می‌شود؛ مثلاً چرا شعر عارفانه با وجود اینکه با دربار ارتباطی ندارد و از آن طرف حمایت نمی‌شود در دوره‌های بعد، ادب فارسی را به‌طور کلی فرا می‌گیرد؛ ارتباط شعر درباری با عرفانی، نه فقط در محتوا، بلکه در صورت شعر چیست؛ یا دربار، که مایهٔ اعتلای شعر فارسی بود، بعدها خود مایهٔ انحطاط و تباهی آن شد.<sup>[۸]</sup> و بسیار پرسشهای دیگر که به ذهن می‌آید ولی چون بیرون از موضوع این رساله است ناچار از آن می‌گذریم فقط به یادآوری نکته‌ای دربارهٔ شعر عارفانه

بسندۀ می‌کنیم. عرفان، تجربه‌ای نفسانی است در رابطه با عالم بالا و خود. به قول دوستی، بیان چنین تجربه عمیقی به زبانی دیگر - بجز زبان مادری - کم اتفاق می‌افتد، مثلاً عجیب است که عارفی ایرانی و فارسی زبان، شور و حال، بی‌خوبی عشق، شوق وصل، و سوز فراق را به عربی که در مدرسه آموخته بسراید. اگر هم بوده، بسیار نادر بوده و نمی‌دانیم تا چه اندازه از سرِ صدق، و خود انگیزته بوده.

### حکومتهای ایرانی و زبان فارسی

یک وقتی، ۴۰-۵۰ سال پیش، در اصفهان واعظ بزرگواری بود به اسم حسام‌الواعظین که هم مرد با اعتقاد و پرهیزگاری بود و هم دهن گرمی داشت؛ خیلی خوش سخن بود. در ضمن موعظه، تاریخ و حکایت می‌گفت و مثل می‌زد و به دنبال حرف خودش می‌رفت و دور می‌شد ولی وقتی می‌خواست به مطلب اصلی برگردد، نفسی تازه می‌کرد و می‌گفت «کجا بودم، اکنون فتادم کجا» و از سر می‌گرفت. حالا ما هم دور افتادیم، از سر بگیریم: از فارسی‌نویسی و حکومتهای «ملّی - محلی» تکیه آنها بر حسّ ملی و تقویت دو رکن عمده آن، زبان و تاریخ. و اما برای نوشتن به فارسی، لااقل در امر دین، این حکومتها با مشکلی روبه‌رو بودند. عربی، هم زبان دین هم معجزه پیغمبر (قرآن) و هم زبان وحی بود. ایرانیان، دین را پذیرفتند ولی چون هویت ملی خود را بر زبان استوار کردند ناچار باید در برابر زبان دین (عربی) راهی می‌یافتند: ترجمه کلام الاهی به زبان فارسی. کتاب مقدّس (عهد عتیق و عهد جدید) را در نظر بگیریم که چقدر دیر به زبانهای ملی مسیحیان اروپا ترجمه شد نه تنها چندین قرن پس از پیدایش مسیحیت، بلکه چند صد سال پس از پیدایش هویت و زبان ملی. این تأخیر در ترجمه علت‌های گوناگون داشت، ولی از جمله، یکی از

مهمترین علتها این بود که ملّتهای اروپا - به عنوان ملّت - مجبور نبودند در برابر زبان کتاب دینی خود وضع بگیرند و تکلیف خود را با آن روشن کنند، دینشان را اقوام دیگری با جنگ و لشکرکشی نیاورده بودند دینشان در برابر ملّتشان نبود، زبان دین هم همین طور. ولی ما که دینمان جزو هویتمان بود، ولی جز ملّیتمان نبود، در وضع دیگری بودیم و راه دیگری هم پیدا کردیم؛ عربی را به عنوان زبان کتاب خدا و زبان اعلای دین پذیرفتیم اما نه به عنوان تنها زبان. فارسی هم زبان دین شد. اگر ترجمه و تفسیر قرآن، اولین ترجمه فارسی و یکی از دو سه نمونه کهنه‌ترین نثرهای موجود زبان ماست، بی‌علّت نیست. در مقدمه ترجمه تفسیر طبری چنین آمده است:

و این کتاب، تفسیر بزرگ است از روایت محمد بن جریر الطبری - رحمة الله علیه - ترجمه کرده به زبان پارسی دری راه راست، و این کتاب را بیاوردند از بغداد؛ چهل مَصْحَف بود این کتاب نبشته به زبان تازی و به اسنادهای دراز بود و بیاوردند سوی امیر سید مظفر ابوصالح منصور بن نوح بن نصر بن احمد بن اسماعیل - رحمة الله علیهم اجمعین. پس دشوار آمد بر وی خواندن این کتاب و عمارت کردن آن به زبان تازی و چنان خواست که مرین را ترجمه کند به زبان پارسی. پس علمای ماوراءالنهر را گرد کرد این از ایشان فتوا کرد که روا باشد که ما این کتاب را به زبان پارسی گردانیم. گفتند روا باشد خواندن و نبستن تفسیر قرآن به پارسی مر آن کس را که تازی نداند از قول خدای - عَزَّ وَجَلَّ - که گفت: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ». گفت: من هیچ پیغامبری نفرستادم مگر به زبان قوم او و آن زبانی کایشان بدانستند. و دیگر آن بود کاین زبان از تقدیم باز دانستند؛ از روزگار آدم تا روزگار

اسماعیل پیغامبر(ع)، همه پیغامبران و ملوکان زمین به پارسی سخن گفتندی. و اول کس که سخن گفت به زبان تازی، اسماعیل پیغامبر بود(ع)، و پیغامبر ما - صلی الله علیه - از عرب بیرون آمد و این قرآن به زبان عرب بر او فرستادند. و اینجا، بدین ناحیت، زبان پارسی است و ملوکان این جانب، ملوکِ عجم اند.[۹]

فهرست وار به چند نکته اشاره می‌کنیم:

- شاه فتوا می‌خواهد و می‌دهند.

- زبان فارسی، تاریخی دارد حتی کهن‌تر از زبان قرآن.

- فارسی هم زبانی مقدّس و آسمانی است زیرا زبان پیغمبران است.

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

به این ترتیب باب ترجمه و تفسیر قرآن باز و زبان فارسی در قلمرو دین راه می‌یابد.

شاهنامه ابومنصوری هم در همین دوره گردآوری شد که مقدمه آن قدیمترین نثر فارسی است. این مقدمه ناشناخته به یمن تبخّر و توجه مرحوم قزوینی کشف شد. باری، چند نکته کوتاه از این مقدمه را نقل می‌کنیم تا اولاً ببینیم این نوشته کهنه چه قوتی دارد؛ بوی همه چیز از آن به مشام می‌رسد جز بوی فرسودگی؛ جاندار است. ثانیاً زیباست؛ زیبایی دُرُشت و باصلابتی دارد. و ثالثاً هم بماند به بعد از نقل متن:

سپاس و آفرین خدای را که این جهان و آن جهان را آفرید و ما بندگان را اندر جهان پدیدار کرد و نیک اندیشان را، و بدکرداران را، پاداش برابر داشت و درود بر برگزیدگان و پاکان و دینداران باد، خاصه بر بهترین خلق خدا محمد مصطفی - صلی الله علیه و سلم - و بر اهل بیت و فرزندان او باد. آغاز کار شاهنامه از گردآورنده

ابومنصورالمعمری دستورِ ابومنصورِ عبدالرزاقِ عبدالله فرّخ، اوّل ایدون گوید درین نامه که تا جهان بود، مردم گرد دانش گشته‌اند و سخن را بزرگ داشته و نیکوترین یادگاری سخن دانسته‌اند؛ چه اندر این جهان مردم به دانش بزرگوارتر و مایه‌دارتر. و چون مردم بدانست کز وی چیزی نماند پایدار، بدان کوشد تا نام او بماند و نشان او گسسته نشود. [۱۰]

چون باز به قسمت‌های دیگر این مقدمه برمی‌گردیم فعلاً به همین اکتفا می‌کنیم. می‌گوید: «تا جهان بود، مردم گرد دانش گشته‌اند و سخن را بزرگ داشته‌اند.» در اینجا دانش و سخن مترادف هم هستند، با هم می‌آیند؛ دقیق‌تر بگوییم همزاد و حتی یکی هستند و این عقیده‌ای خیلی قدیمی است در فکر و در اساطیر خیلی از اقوام قدیم؛ «در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود.» اوّل انجیل یوحنا. این «کلمه» ترجمهٔ Logos یونانی است که به معنای کلام یا عقل مدبّر و راهبر جهان است.

در تثلیث، اقنوم دوّم (پسر) - یعنی همین «کلمه» - گوشتمند است: «در ابتدا کلمه بود و کلمه با خدا بود و کلمه گوشتمند شد.» در عهد عتیق، یهوه خود را در دهان پیغمبران بنی اسرائیل می‌گذارد؛ یعنی گفتهٔ آنها بُروزِ یهوه است. او به «صورت» کلام به میان قوم برگزیده‌اش می‌آید و خود را می‌شنواند.

اگر قرآن می‌گوید: «هیچ‌تر و خشکی نیست که در کتابِ مبین نیامده باشد»، برای این است که پیغمبر (ص) چیزی از خود نمی‌آورد. اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ. بگو به نام پروردگارت. «اوّلین آیهٔ قرآن. آیات بر پیغمبر (ص) نازل و از زبانش جاری می‌شود. قرآن، وحی یعنی کلام الاهی است و چون کلام الاهی و کلام مطلق است، هر علم و اطلاعی را شامل می‌شود؛ همه را در



خود دارد؛ دانش و سخن، توأم اند.

البته نویسندگان یا نویسندگان مقدمه نمی‌خواستند رساله‌ای در الاهیات بنویسند ولی امروز که ما در نوشته آنها باریک می‌شویم تصور و دریافتی ما بُعد طبیعی (متافیزیک) را در پشت کلمات می‌توانیم تشخیص بدهیم. به هر حال بهتر است برویم بر سر عبارت بعدی که در این چارچوب و بافت، بسیار بامعنی است. بلافاصله می‌آید که «نیکوترین یادگاری سخن دانسته‌اند.» سخن یادگار است، چیزی است که از کسی به دیگری، از نسلی به نسل دیگر می‌رسد؛ گذشتگان برای آیندگان می‌گذارند و آیندگان از گذشتگان به ارث می‌برند؛ یعنی «سخن» دادوستد در زمان، یعنی مایه تاریخ است؛ نه فقط تاریخ به معنای سرگذشت پیشینیان از سخن به ما می‌رسد (همچنانکه در همین شاهنامه‌ای که مقدمه‌اش را می‌خوانیم، این سرگذشت را جمع کردند و نوشتند، به سخن مکتوب درآوردند تا بماند و به آیندگان برسد) بلکه خود سخن از آنجا که دانش پدران را به فرزندان می‌رساند، تاریخ است؛ تاریخ دانایی، تاریخ آگاهی.

برای اینکه هم دانستنی‌ها (دانش) و هم خاطره یک قوم (تاریخ) پایدار بماند، مثل آب نریزد و از بین نرود، ظرفی جز سخن وجود ندارد که آن را در خود نگه دارد. سخن جایی است که در آن دانش و تاریخ، تحقق می‌پذیرند.

سخن، هم ماده دانش و هم وسیله انتقال، یعنی مایه ادامه حیات آن است. سخن همین پیوند را با تاریخ دارد، یعنی تاریخ در سخن و از راه سخن است که تکوین می‌یابد و باقی می‌ماند. از طرف دیگر برای اینکه اطلاعات پراکنده ما از جهان به صورت مجموعه سازماندهی (ارگانیکی) دانستنی‌ها، به صورت دانش، درآید و همچنین رویدادهای پراکنده، بدل به خاطره قوم (تاریخ) بشود، باید خودشان عمیری بکنند، احتیاج به

«تاریخ» خودشان دارند.

گمان می‌کنم حالا مسئله را از دو سو دیده‌ایم. دانش و تاریخ، بدون سخن موضوع ندارند اما سخن هم که حامل دانش و تاریخ است بدون «تاریخ» خودش به وجود نمی‌آید. با کمی آسان‌گیری می‌شود گفت که دانش و تاریخ در حکم جان، و زبان در حکم تن است. آن جان در این تن به دنیا می‌آید و صاحب صورت می‌شود و این تن بدون آن جان، زندگی ندارد. برای همین، مفهوم زبان، هم با دانش و هم با تاریخ آمیخته و حتی یکی می‌شود.

باری، در دوره‌ای که ملّیت ما بر شالوده زبان و تاریخ جا می‌افتاد، در همین مقدمه می‌بینیم که چطور این دو یکپارچه شده و مفهوم آنها با همدیگر جوش خورده‌اند، کاری که بعدها در شاهنامه به کمال می‌رسد. و اما مطلب دیگر؛ از آدمی چیزی پایدار نمی‌ماند مگر نام، و نام را از برکت سخن که «نیکوترین یادگار» است می‌توان پایدار نگه داشت. نام در سخن می‌ماند و ابومنصور عبدالرزاق که می‌خواهد نامش بماند به سخن روی می‌آورد اما این «سخن»، که سپهسالار خراسان، در میان همه ناپایدارها می‌خواهد به عنوان یادگار پایدار به جای بگذارد تا یاد و نامش بماند، چیست؟ تاریخ، یعنی شاهنامه. آن هم نه از گفته یا نوشته خود او، بلکه گردآوری شاهنامه به فرمان وی. انگار، او هم مثل سراینده توس می‌خواهد بگوید:

نمیرم از این پس، که من زنده‌ام

که تخم سخن را پراکنده‌ام

پس امیر منصور عبدالرزاق مردی بود با فر، خویشکام بود، و باهنر و بزرگ منش بود اندر کامروایی، و با دستگاہی تمام از پادشاهی و ساز مهتران و اندیشه بلند داشت، و نژادی بزرگ داشت به گوهر از

تخم اسپهبدان ایران بود و کارِ کلیله و دمنه و نشان شاه خراسان بشنید، خوش آمدش. از روزگار آرزو کرد تا او را نیز یادگاری بُود اندرین جهان پس دستورِ خویش ابومنصورِ الْمُعَمَّری را بفرمود تا خداوندان کتب را از دهقانان و فرزنانگان و جهان‌دیدگان از شهر بیاورد؛ و چاکر او ابومنصورِ الْمُعَمَّری به فرمان او نامه کرد و کس فرستاد به شهرهای خراسان و هشیاران از آنجا بیاورد، چون سیاح پسر خراسانی از هری، چون یزدان داد پسر شاپور از سیستان، و چون ماهوی خورشید پسر بهرام از نساپور، و چون شادان پسر برزین از توس. و هر چارشان گیرد کرد و بنشانند به فراز آوردن این نامه‌های شاهان و کارنامه‌هاشان، و زندگانی هر یکی، و روزگار داد و بی‌داد و آشوب و جنگ و آیین، از یکی نخستین که اندر جهان بود که آیین مردمی آورد و مردمی از جانوران پدید آورد، تا یزدگرد شهریار که آخر مُلُوکِ عجم بود. اندر ماه محرم، و سال بر سیصد و چهل و شش از هجرتِ بهترین عالم محمد مصطفی صلی الله علیه و سلم - و این را نام، شاهنامه نهاد.

ابومنصور مردی است از «تخم اسپهبدان ایران» و صاحب نژادی بزرگ یعنی ریشه در گذشته‌ای معلوم دارد، یعنی دارای تاریخ است. این مرد «تاریخی» مثل آن هشیاران شهرهای خراسان، دارای هشیاری تاریخی نیز هست. اینکه «از روزگار آرزو کرد تا او را نیز یادگاری بُود»، یعنی با توجه به ریشه‌ای که در گذشته دارد، آرزومند شاخ و برگ در آینده است. «وجدان» و خودآگاهی تاریخی، اندیشه مداومت، سیر از جایی به جای دیگر، درخواست او پیداست. نمی‌خواهد در ادامه بدون خصوصیت زمان، حلقه بدون معنا و فراموش شده‌ای باشد؛ می‌خواهد گذشته‌ای را

که چون بامعناست تاریخ است، از روی «هشیاری» به آینده بپیوندند تا آینده نیز بدون معنا نباشد. خلاصه کنیم، می‌خواهد در این سیر زمانی جایی داشته باشد با معنا. «تاریخی» است و دارای هشیاری تاریخی، و می‌خواهد گذشته و آینده را به میانجی و به واسطه وجود شخص خود به هم بپیوندد.

البته در اینجا صحبت درباره استنباط از تاریخ است نه صحت و سُقم رویدادها. در نتیجه اینکه ابومنصور عبدالرزاق واقعاً از خاندانی کهن بوده باشد یا نه، ربطی به سخن ما ندارد. اگر این نام و نشان جعلی هم باشد، از نظری که ما داریم به موضوع نگاه می‌کنیم، تفاوتی نمی‌کند جعل تاریخ، وقتی که جوابگوی نیازی فرهنگی یا اجتماعی باشد خود پدیده‌ای تاریخی است.

رعایت نَسَب برای پادشاهان و امرا ضروری بود چنانکه هیچ‌یک از سلاطین و مدعیان سلطنت ایران در قرن سوم و چهارم نبودند که خود را به نوعی به پادشاهان و پهلوانان قدیم نرسانند.<sup>[۱۱]</sup>

بدین ترتیب برای سلطنت در ایران اسلامی این دوره اتصال به ایران پیش از اسلام ضروری بود. به هر حال ابومنصور مردی است از خاندانی قدیمی که می‌خواهد یادگار شخص او بماند؛ مردی است که می‌خواهد در تاریخ بماند. برای این منظور به سخن روی می‌آورد و «سخن» او (شاهنامه) تاریخ است: کارنامه و زندگی ملوک عجم، از کی نخستین تا یزدگرد شهریار، تاریخ قوم خود او. در آنجا سخن و تاریخ یکی شده بود، در اینجا انسان از راه سخن تاریخی می‌شود.

کمی بعد مرد بزرگ دیگری، از همان سرزمین خراسان، کار ابومنصور عبدالرزاق را با مختصر تفاوتی تکرار می‌کند. منظور خواجه ابوالفضل

بیهقی است که می‌گوید:

غرض من آن است که تاریخ پایه‌ای بنویسم و بنایی بزرگ افراشته گردانم؛ چنانکه ذکر آن تا آخر روزگار باقی ماند. [۱۲]

اولین نثرهای زبان فارسی (همین مقدمه، تاریخ بلعمی، ترجمه قرآن، و تفسیر طبری به اضافه رساله‌ای فقهی از حکیم ابوالقاسم بن محمد سمرقندی متوفای ۴۳۴ هـ) درباره تاریخ و دین، دو زمینه ملیت و هویت ماست. بجز این رساله، آن سه اثر بزرگ، به دستور امیران و به همت وزیران (دربار و دیوان) به انجام رسید.

مطلب را کوتاه کنیم؛ اگر به تاریخهای دست اولی مثل تاریخ سیستان و تاریخ بخارا و جز اینها مراجعه کنیم و رفتار عربهای فاتح، مخصوصاً در خراسان و ماوراءالنهر، برای مسلمان کردن مردم، گردآوری خراج و شیوه‌های حکومت آنها را ببینیم بیداری حس ملی را که این همه از آن صحبت کردیم، بهتر می‌توانیم حس کنیم. در بیداری این حس، قوم فاتح نقشی اساسی داشت.

اینها همه درست، یا به فرض درست بودن، تازه طرحی که از روحیه ملی و فرهنگی آن دوره ترسیم کرده‌ایم آن هم با چند خط ساده، یک‌جانبه و ناتمام است و در بهترین حالت فقط گوشه‌ای مبهم از حقیقت نشان داده شده؛ حس یا حتی آگاهی ملی فقط یکی از عوامل بسیار متنوع پیدا و ناپیدای تاریخ است. اگر فرضاً از گوشه دیگری نظری سطحی و گذرا بیندازیم می‌بینیم چطور عاملهای دیگر حتی در جهت عکس آنچه گفته شد کار و اثر می‌کردند و از این کلاف پیچیده و درهم تنیده، جریانی که اسمش را تاریخ ایران در قرنهای معین می‌گذاریم به وجود می‌آمده.

در قرنهای سوم و چهارم، ضعف خلافت بغداد شروع می‌شود. در

تمام امپراتوری، حکومت‌های محلی زیادی خود را از قید خلافت بغداد آزاد می‌کنند که در ایران طاهریان، سامانیان و صفاریان از آن جمله‌اند. همزمان یا اندکی پس از آن، باید از آل زیار، آل بویه و علویان طبرستان هم اسم برد. این خاندانها با وجود مخالفت با خلیفه، اغلب با هم و در نتیجه به نفع خلافت بغداد در جنگ‌اند، بر سر قلمرو حکومت و قدرت پادشاهی؛ مثلاً اسماعیل سامانی با محمد بن زید که در طبرستان به ضد عباسیان قیام کرده بود جنگید. او از طرفی دشمن خلیفه را از بین می‌برد و از طرف دیگر علی رغم خلیفه تازی و قزوین پیش می‌آمد مثالهایی از این نوع کم نیست. در رابطه با خلافت بغداد، برخلاف آنچه میان یعقوب و خلیفه گذشت، همیشه - به قول بیهقی - کار یک رویه نبود. اسد (پسر سامان خدات، سر دودمان سامانیان) چهار پسر داشت. مأمون، هر چهار نفرشان را حکومت و امارت داد؛ سمرقند، فرغانه، چاچ و هرات را به ترتیب به نوح، احمد، یحیا و الیاس داد؛ اگر اشتباه نباشد در سال ۲۰۴ هـ (آغاز قرن سوم هجری). آنها از جانب عباسیان حکومت می‌کردند، هرچند در عین حال نخستین ایرانیانی بودند که بر ایرانیان پادشاهی کردند ولی از طرف دیگر جانبداری مأمون از سامانیان و بزرگان خراسان و علویان، و ولی عهدی امام رضا (ع) هم بی‌ارتباط به اختلاف و کشمکش مأمون و برادرش امین بر سر خلافت و نقش قاطع سپاهیان خراسانی در این میان نبود.

این حاشیه مختصر گفته شد تا یک بار دیگر توجه کنیم که راههای تاریخ چقدر پریچ و خم و درهم دهنده است و سر یکی - دو رشته را به دست آوردن و بی‌تأمل داوری کردن، همیشه گمراه کننده است.

یادداشتها

- [۱] برای اطلاع از این تاریخها رجوع کنید به: فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، انتشارات پیام، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۵۴.
- [۲] همان جا ص ۵۵.
- [۳] دکتر ذبیح‌الله صفا، گنجینه سخن (جلد اول)، چاپ چهارم، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۳، ص ۱۶۶.
- [۴] گل‌دزیهر، درسهایی درباره اسلام، ترجمه دکتر علی‌نقی منزوی، انتشارات کمانگیر، تهران ۱۳۵۷، ص ۱۰۱.
- [۵] نگاه کنید به: دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران (جلد اول)، چاپ پنجم، انتشارات فردوسی، تهران ۱۳۶۳، جلد اول، ص ۱۴۶.
- [۶] به عنوان نمونه برای اطلاع درباره شاهان و شاهزادگان «شاعر» و شاعرنا در دودمانهای مغول، تیموری، ازبک، مظفری، ترکمانهای آق‌قویونلو، و نیز صفویه می‌توان نگاه کرد به: دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد چهارم، ص ۱۲۹ و ۱۳۰.
- [۷] تفسیر ابوالفتح رازی، چاپ ۱۳۱۴، ج ۴، ص ۴۱۷ و ۴۱۸.
- [۸] ناصر خسرو خطاب به شاعر درباری می‌گوید:
- اگر شاعری را تو پیشه گرفتی  
یکی نیز بگرفت خُنیاگری را  
تو برپایی آنجا که مطرب نشیند  
سزد گر بجزی زبان جری را
- می‌دانیم که انوری، گدایی را طبیعت شاعر می‌دانست؛ و سیاحی که در زمان صفویه به ایران آمده می‌نویسد: «برای اینکه در ضیافتها بیشتر اسباب سرور و نشاط فراهم شود شاه به رقاصان، خوانندگان زن، دلکها، نقالها،

نمایش دهندگان، شعرا، سخنوران، کشتی گیرها و غیره حقوق می دهد. اما درباره این مردمان از چه قماش می هستند بهتر است در اینجا بیشتر به بحث نپردازیم.» سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهانداری، انتشارات خوارزمی، تهران ۱۳۶۰، ص ۱۰۷.

[۹] ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی، انتشارات توس، تهران ۱۳۵۶، ص ۵.

[۱۰] هزاره فردوسی، مقدمه قدیم شاهنامه، به تصحیح محمد قزوینی، وزارت فرهنگ، ۱۳۲۲.

[۱۱] دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، ص ۲۱۸.

[۱۲] تاریخ بیتهی، به اهتمام دکتر غنی و دکتر فیاض، انتشارات گام، ص ۹۶.



---

## فصل دوم

---

### اهل دیوان و نثر فارسی

در صحبت از ملیّت، زبان و تاریخ، طبعاً از نخستین نثرهای فارسی سخن به میان آمد. اکنون می‌توان به این موضوع پرداخت که اهلِ دربار و دیوان بیشتر به چه زمینه‌هایی از نثر توجه داشتند؛ زمینه‌هایی که یا خود می‌نوشتند، یا وابستگان‌شان، خواه به صرافتِ طبع و خواه به ترغیب و تشویق، یا به هر قصد و غرضی. نثر اهل دیوان را، (منظور از «اهل دیوان» فقط کسانی نیست که در دربار یا دستگاه حکومت مقامی، شغلی یا وظیفه‌ای داشتند بلکه همچنین کسانی است که از راه نوعی پیوند، مستقیم و نامستقیم، مُدام یا موقت، با دستگاه دولت سروکار داشتند؛ می‌توانستند بنویسند، و این دستگاه «خریدار» محصولِ کار و حرفهٔ آنها بود؛ از مُنجّم و ریاضیدان گرفته تا طبیب و جغرافیدان و دبیر و مورّخ). باری، نثر اهل دیوان را به‌طور کلی می‌توان به چند مقولهٔ تاریخ، رسالاتِ اجتماعی - آموزشی، علم (نجوم، پزشکی، داروشناسی و ...)، جغرافیا، نامه‌نگاری دیوانی، فلسفه و اخلاق و سیاستِ مُدُن، و اِخوانیّات تقسیم کرد. ما در اینجا، به‌طور کلی و خیلی خلاصه، فقط از دو مقولهٔ اوّل، آن هم

فقط از دیدگاهی معین، صحبت خواهیم کرد؛ به دلایل مختلف. اول و مهمتر از همه اینکه در رساله‌ای کوتاه نمی‌شود درباره هزار سال نثر چیزی گفت، هرچند به اختصار؛ دوم اینکه مقولات دیگر بیشتر نثر فنی است؛ از نظر مطالعه در اصطلاحات و ترکیبهای لغوی و به‌طور کلی لغت‌شناسی، تاریخ علم، تحوّل نثر، فرهنگ و جامعه‌شناسی و غیره جالب توجه است ولی رابطه نثر (زبان) با ملیّت که مورد نظر ماست در اینجا نامستقیم و در درجه دوم اهمیت است؛ دیگر اینکه خوانندگان «نثر فنی» گروهی از خواص و اهل فن بودند و این نثر نمی‌توانست نقش اجتماعی - سیاسی وسیع داشته باشد و غیره و غیره... از طرف دیگر بعضی از این مقولات، مثل نامه‌نگاری درباری و دیوانی (نثر منشیانه دبیران) نه تنها به‌طور کلی و اساساً در تکامل نثر فارسی (که همچنین موضوع توجه ماست) مؤثر نبودند بلکه به عللی که جای ذکرش نیست و بیشتر به خصلت سیاسی و آداب دربارهای ما مربوط می‌شد، پس از مدّت کوتاهی، در انحطاط و فساد نثر نقش عمده داشتند. به هر حال با وجود اهمیت فوق‌العاده نثر فلسفی و نیز نثر علمی و آثار بزرگانی چون ابوعلی، ابوریحان، خواجه نصیر، قطب‌الدین شیرازی، باباافضل و دیگران، ناچار فقط می‌پردازیم به تاریخ و رسالات اجتماعی - آموزشی. در تاریخ هم توجه مان بیشتر به استنباط از تاریخ است نه کیفیت نثر تاریخ، که البته محتاج بحث و بررسی فنی طولانی است؛ و همچنین توجهی می‌کنیم به رابطه مورّخ و دربار.

### استنباط مورّخان ما از تاریخ‌نویسی

و اما در باب تاریخ؛ ما در دوره اول، دو نوع تاریخ داشتیم: از طرفی شاهنامه‌ها و از طرف دیگر تاریخهای متعارف مثل تاریخ بلعمی، تاریخ

سیستان یا مُجمل التّواریخ و القِصص، و تاریخ بیهقی و غیره. می توان تصوّر کرد که وجود دو نوع تاریخ، نشانِ دو استنباطِ متفاوت از تاریخ، و دو نقش مختلف فرهنگی و سیاسی است که انجام دادن آن را از تاریخ توقع داشتیم.

درباره شاهنامه‌ها قبلاً هر چه به نظر می‌رسید گفته شد. اکنون فقط دو نکته را اضافه می‌کنیم. جز هزار بیت دقیقی و شاهنامه فردوسی، متأسفانه شاهنامه‌های نخستین همه از بین رفته است؛ ولی از همین گنجینه بازمانده برمی‌آید که در آن دوره شاهنامه یا دقیق‌تر بگوییم تاریخ «اساطیری - حماسی» ایران (خواه شفاهی و خواه کتبی) از جمله نگهدارنده‌ی خاطره‌ی قومی ما بود. گذشته‌ی معنوی و مشترک، فرهنگ تاریخی هر قوم، مایه‌ی پیوند افراد آن به یکدیگر است؛ آنها را از صورتِ آحادِ جدا از هم درمی‌آورد و بدل به اجزاء و اعضای یک کلّ واحد می‌کند. شاهنامه‌ها برای ما کار این فرهنگِ گذشته و در عین حال زنده را می‌کرد. خاطره‌ها و یادگارهای قوم ایرانی را که در عین حال سرچشمه‌ی عواطف مشترک هم هست، در خود نگه می‌داشت. قوم بی‌خاطره، مثل آدم بی‌حافظه است. این شاهنامه‌ها نمی‌گذاشتند ما مثل پیرمردهای بی‌سابقه، مثل آدمهای از زیربُته درآمده، بین گذشته و آینده، هاج و واج بمانیم؛ ما را در مکانی از زمان جا می‌دادند. تاریخهای متعارف، بلعی یا دیگران، هرچند از ملوک عجم صحبت می‌کردند ولی برداشت و وظیفه‌ی اوّلیه آنها چیز دیگری بود. تا آنجا که از روی شاهنامه فردوسی، مقدمه‌ی قدیم شاهنامه یا گرشاسب‌نامه، و حماسه‌های بازمانده‌ای مثل ایاتکار زبیران و کارنامک اردشیر پاپکان و غیره می‌توان قضاوت کرد. این «تاریخ»ها (مثل شاهنامه) به سهم خود جهان‌بینی قوم ایرانی را در خود داشتند. نه فقط در بخش اساطیری و در داستانهای بزرگ پهلوانی بلکه حتی در سرگذشت پادشاهان ساسانی،

در نطق‌های تاجگذاری و بزم و رزم آنها نیز تصوّر از خوب و بد و دنیا و آخرت، استنباط از خدا و انسان، آیین کشورداری و روابط اجتماعی و چیزهای فراوان دیگر را می‌توان دید. جهان‌بینی قوم در تاریخی که طی صدها سال از دوران پیش از تاریخ ساخته و پرورده شد، جای گرفت و نقش بست. این دو نکته را از هم جدا کردیم تا منظور را بتوانیم توضیح بدهیم و گرنه در اساس هر دو یک چیزند و خاطره و جهان‌بینی قوم، در پایه و بن، به هم می‌رسند.

حال برویم به سراغ تاریخ‌های متعارف، و استنباط و دریافت آنها از تاریخ‌نویسی. اولین چیزی که به ذهن خطور می‌کند این است که بعد از اسلام تا اوان مشروطیت، مورّخین ما در بعضی استنباط‌ها و دریافت‌های کلی شریک بودند. تأکید می‌شود که منظور فقط بعضی دریافت‌های کلی است.

### برداشت دینی از تاریخ

مثلاً در این دوره، برداشت مورّخین از تاریخ، از زندگی اجتماعات بشری، دینی است. خدا جهان را طی چند روز آفرید؛ با آفرینش جهان، زمان و به دنبال آن «تاریخ» آغاز می‌شود. دنیا پس از اینکه آفریده شد، سرنوشتی دارد که باید با قیامت به انجام برسد. قیامت، پایان تاریخ است. اجتماعات بشری هم در این منظومه کلی هستی جای دارند. «آدم»، چون اشرف مخلوقات است، به مناسبت ایمان و اعمالش ممکن است سرنوشتی برتر از فرشته یا پست‌تر از دیو داشته باشد اما به هر حال سرگذشت او جدا از سرگذشت عالم نیست، و اراده الهی بر همه احوال و ایام او جاری است. نمونه دیگری بیاوریم؛ تولّد و مرگ هر کس، یعنی اوّل و آخر، یعنی تاریخ زندگیش، از پیش معلوم و محتوم است. برای

اجتماعات بشری هم، که احتمالاً مجموعه عددی افراد تصوّر می شدند، استنباطی شبیه به همین وجود داشت. به این ترتیب نیروی محرک تاریخ، آنچه اجتماع را متحوّل می کند، در داخل خود اجتماع نیست بلکه از عالم بالا و مطابق با مشیّت الاهی است. در ضمن توجّه شود که صحبت، بر سرِ تحوّل، از حالی به حالی شدن است، نه تکامل (از مرحله‌ای به مرحله‌ای برتر و فراتر رفتن)، چون اندیشه تکامل تاریخی مربوط به دوره‌های بعدتر است و ربطی به زمان موردنظر ما ندارد. خواجه ابوالفضل بیهقی در این باره می‌گوید:

تا ایزد - عَزَّ ذِكْرُهُ - «آدم» را بیافریده است، تقدیر چنان کرده است که مُلک را انتقال می‌افتد ازین امّت بدان امّت و از این گروه بدان گروه. بزرگترین گواهی بر اینکه می‌گویم کلام آفریدگار است - جَلَّ جَلَالُهُ وَ تَقَدَّسَتْ اَسْمَائُهُ - که گفته است «قُلِ اللّٰهُمَّ مَا لِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مِنْ تَشَاءٍ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». پس بیاید دانست که برکشیدن تقدیر ایزد - عَزَّ ذِكْرُهُ - پیراهن مُلک از گروهی و پوشانیدن در گروه دیگر، اندر آن حکمت است ایزدی و مصلحت عام مر خلق روی زمین را، که درک مردمان از دریافتن آن عاجز مانده است و کس را نرسد که اندیشه کند که این چراست تا به گفتار چه رسد. [۱]

اینها را بیهقی در خطبه تاریخ مسعودی، در آنجا که می‌خواهد کلیات و اصول نظر خود را درباره تاریخ بیان کند، آورده است. کما اینکه از دو سرمشق و نمونه تاریخی خود نیز در همین جا صحبت می‌کند، از اسکندر و اردشیر؛ یکی پادشاه روم و دیگری پادشاه ایران، هر دو بنیانگذار دو پادشاهی

بزرگ، هر دو «تاریخ ساز»؛ و می دانیم که ابوالفضل بیهقی، تاریخ دُنوی می نویسد نه مقدّس، تاریخ مُلوک نه رُسل؛ بنابراین دو نمونه خود را از میان پادشاهان انتخاب می کند نه از میان پیغمبران.

### مشیت الاهی در تاریخ

باری، حرکت تاریخ بنابر اراده (مشیت) خداست. هیچ برگی از درخت نمی افتد مگر به خواست او. اما مشیت الاهی دانسته نیست، انسان نمی تواند از آن سر دریاورد؛ بنابراین عمدتاً و در کلیّات، تاریخ امر عقلی نیست؛ بدین معنا که شعور انسان آن را ایجاد نکرده و در تحوّل آن نقش اساسی و کلّی ندارد، چون انسان علت تاریخ نیست بلکه وسیله فعلیت یافتن مشیت الاهی است. جور دیگری بگوییم؛ تاریخ امری «داده شده» است، مُقدّر از عالم بالا. به این اعتبار، در نظر مورّخ سرگذشت اجتماعی انسان همان تقدیر افراد و اجتماعات است؛ تقدیری که انسان خود در ساختن شالوده و استخوان بندی، در ترسیم خطوط کلّی آن دست ندارد، چون ناشی از مشیت الاهی و غیرعقلانی است. در نتیجه به بسیاری مسائل بر می خوریم که جزو تاریخ هستند، پذیرفته شده اند، ولی با معیارهای عقل نمی توان توجیهشان کرد (و گاه خود نویسندگان نیز به آن موجه داشتند و یادآور می شدند). بیشتر تاریخها از هبوط «آدم» شروع می شد و به پادشاه وقت یا دوره نویسنده می رسید. معمولاً رسم بر این بود که تاریخ از همان جایی شروع شود که اساطیر یا قصص شروع می شد. اساطیر، جزئی از تاریخ بود و بدون چون و چرا (که کار عقل است) پذیرفته می شد؛ چون انتقاد عقلی، به معنای امروزی کلمه، در تاریخ راه نداشت. به این ترتیب داستان اصحاب کهف، عاد و ثمود، قصه یوسف و زلیخا، و قصص قرآن به طور کلّی، نه تنها قسمتی از تاریخ بشری

بلکه از بامعناترین قسمت‌های آن و بخصوص سرمشتی تاریخ‌نویسی بود. در این میان مورّخین ایرانی، مثل بلعمی یا نویسنده گمنام مُجمل‌التواریخ و القصص و دیگران که هم ایرانی و هم مسلمان بودند، سعی کردند نوعی سازگاری میان تاریخ اساطیری قوم خود و قصص قرآن به وجود آورند؛ در نتیجه زرتشت را با ابراهیم یکی دانسته‌اند و جمشید را با سلیمان مطابق کرده‌اند؛ یا مثلاً مقایسه داستان «وَرَجُمُكْرَد» با طوفان نوح، و برابر دانستن کیومرث و آدم یا - به قول بلعمی - «مشی و مشیانة گبران که اسلامیان آدم و حوا خوانند».

تاریخ متعارف ما با ترجمه تاریخ طبری شروع می‌شود. اتفاقاً عنوان اصلی کتاب به عربی، بامعنی، و معرّف مقصود نویسنده است: تاریخ الرُّسُل وَالْمُلُوك؛ که تاریخ رسولانش از آدم است تا خاتم‌الانبیاء، و در تاریخ ملوک به پادشاهان ایران نظر دارد. این اثر هم، مثل ترجمه و تفسیر قرآن، به دستور ابوصالح منصور بن نوح سامانی و به وسیله محمد بن محمد بن عبداللّه البلمعی، وزیر خراسان، به انجام می‌رسد. هر دو کتاب اصلی را عالمی ایرانی به عربی نوشته و ایرانیان دیگری آنها را به فارسی برگردانده‌اند. اما تاریخ بلعمی تنها ترجمه نیست، ترجمه و تکمیل است، چیزهایی بر آن افزوده و آن را تکمیل کرده‌اند؛ به همین سبب هم بیشتر به تاریخ بلعمی معروف است. باری، بلعمی در مقدمه آورده است:

چون اندر وی نگاه کردم و بدیدم اندر وی علمهای بسیار و حجتها و آیتهای قرآن و شعرهای نیکو، و اندر وی فایده‌ها دیدم بسیار، رنج بردم و جهد و ستم بر خویشان نهادم و این را پارسی گردانیدم، به نیروی ایزد - عَزَّ وَجَلَّ.

و ما خواستیم که تاریخ روزگار عالم، اندر آنچه هر کسی گفته است از اهل نجوم و از اهل هر گروهی که تاریخ گفته‌اند - از گبر و ترسا و

جهود و مسلمان - هر گروهی آنچه گفته‌اند یاد کنیم اندر این کتاب، به توفیق ایزد - عَزَّ وَجَلَّ. از روزگار آدم تا گاه رستخیز چند بود و این اندر کتاب پسرِ جَریرِ نیافتیم. و باز نمودیم تا هر که اندر وی نگرد زود یابد و بر وی آسان شود، اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی وَخَدَهُ الْعَزِيزِ. [۲]

این تاریخ عالم، با تکیه و استشهاد به آیات قرآنی ثابت می‌شود. مورّخ از آفرینش عالم و آدم شروع می‌کند و نه فقط به راهنمایی قرآن به پیش می‌آید و سیر تاریخ را بیان می‌کند بلکه آیات کتاب خدا، که جابه‌جا می‌آید، ضامن صحّت مطالب و درستی اثر است نه گردآوری، بررسی و سنجش مدارک و چیزهای دیگر که اساس تاریخ‌نویسی امروز است. به مناسبت تفاوت در مفهوم تاریخ، روش تاریخ‌نویسی هم به کلی متفاوت بود. این آیات، مثل حلقه‌های زنجیر، حوادث و رویدادهای دوران کهن را به هم می‌بندند.

### تاریخ تاریخ عالم است

تاریخ تاریخ عالم است؛ فقط سرگذشت انسان اجتماعی نیست، چون خلق عالم و آدم کمابیش همزمان و با هم است و اساساً عالم برای آدم - اشرف مخلوقات آفریده - شده. وقتی که تاریخ، تاریخ عالم و آدم باشد، قول مُنَجِّم هم مثل سخن مورّخ اعتبار پیدا می‌کند. در حقیقت مورّخ در اینجا می‌خواهد شرح عمر عالم را ثبت کند، «از روزگار آدم تا گاه رستخیز»، از آفرینش تا قیامت. و چون آن را در گفته طبری نمی‌یابد، در زیر عنوان «باز نمودن روزگار عالم از هر قول که چند است و چون خواهد بود»، به سراغ «مدارک» دیگر می‌رود، به سراغ گفته‌های ارسطاطالیس و



بقراط و افلاطون و استادان دیگر. و پس از نقل قول آنان درباره آغاز و پایان کار جهان، نویسنده مترجم (یعنی بلعمی نه طبری) خود مطالبی از اساطیر ایران می آورد، نظر ابن مقفع در «شاهنامه بزرگ»، قول محمدبن الجهم البزمکی، زادویه بن شاهویه، بهرام مهران اصفهانی، نامه ساسانیان و نامه شاهان پارس و فرخان موبدان موبد یزدگرد، و دانایان دیگر را می آورد تا عمر عالم را از اول تا آخر بگوید.

از اینکه بگذریم، در همین چند سطری که از مقدمه کتاب آوردیم، اهمیت اولیه از آن گیری و مسلمانی است، نه ایرانی و عرب بودن؛ همان مطلبی که در ضمن بحث از هویت گفتیم. اما همین که نویسنده مسلمان، با وجود قرآن، گفته دیگران و بخصوص - به تأکید - گفته گبران را می آورد و در آنها دانش و خرد و فایده می بیند، نشان آن است که توجه به اقوام و ملت‌هایی که به دین‌های دیگر بوده‌اند، برانگیخته و بیدار شده؛ مردمی دیگر (و از جمله مجوسان) در تاریخ عالم چیزها گفته‌اند که مثل گفته‌های مسلمانان در آن فایده‌هاست. تاریخ اقوام دیگر (ایرانیان) هم به حساب می آید و به چیزی می‌ارزد. در این مورد جلوتر نمی‌رویم، محض احتیاط و از ترس تعبیر ناموجه و تفسیر به رأی.

باری، نویسنده همین کاری را که گفته می‌کند: تاریخ گبران و مسلمانان با هم می‌آیند و به موازات پیش می‌روند. اول از گبران شروع می‌کند و پس از شرح کوتاهی به تاریخ اسلامی می‌پردازد: آفرینش آسمان و ماه و ستارگان و زمین، شیطان و آدم، بهشت، هبوط آدم، سرانندیب، سرگذشت هابیل و قابیل و غیره، طوری است که انگار دارد قصص قرآن را مطابق ترتیب زمانی، تنظیم و تدوین می‌کند. بعد مجدداً برمی‌گردد به عقاید مجوس در باب آفرینش عالم و آدم، دیوان، کیومرث، هوشنگ، جمشید، ضحاک و پیشدادیان؛ همچنین تا آخر اساطیر دو قوم شانه به شانه پیش

می‌رود. به این ترتیب شخصیت‌های «تاریخی» (و تلویحاً معتقدات) ایرانیان پیش از اسلام در میان مسلمانان، حق اهلیت و اجازه اقامت پیدا می‌کند. [۳] در مقابل شاهنامه‌ها، که فقط به «تاریخ» ایران می‌پرداختند، تاریخهای متعارف از بلغمی گرفته تا گردیزی و مجمل‌التواریخ و دیگران، تاریخ دو قوم ایران و عرب را به موازات هم بیان می‌کنند. گذشته دو قوم را با هم سازگار و هماهنگ می‌کنند تا یکی (اساطیر ایران) به مقام قدسی دیگری (قصص قرآن) نزدیک شود یا دست کم گذشته یکی (ایرانیان) مثل مال دیگری (اعراب) پذیرفته شود و حق اهلیت پیدا کند. برای نمونه بد نیست یادآوری شود که مثلاً در زین‌الاکبار گردیزی (قرن پنجم هجری) تاریخ از تهمورس و جمشید شروع می‌شود و بعد از کیانیان و ملوک طوایف (اشکانیان)، طبقه چهارم ملوک ساسانیان و بعد اکاسره می‌آیند، و باب ششم در جدول تواریخ خلفا و ملوک اسلام است. مجمل‌التواریخ و القصص (قرن ششم هجری) چنین ترتیبی دارد: تاریخ پیغمبران، تاریخ بعضی پادشاهان عجم، تاریخ پادشاهان روم، تاریخ ملوک عرب و اسلاف پیغامبر (ص). اشاره‌ای هم به فارسنامه ابن بلخی بکنیم تا نمونه‌ای از کتابهای به اصطلاح «کوچک» تاریخ یا جغرافیای محلی آورده باشیم: پیشدادیان، کیانیان، اشغانیان، ساسانیان.

در ضمن بد نیست بدانیم که منبع بیشتر این تاریخها، آثار بزرگانی چون طبری و مسعودی و حمزه اصفهانی و چند تن دیگر است؛ مورّخان که تاریخ ایران و عرب، مجوس و اسلام را به عربی نوشته‌اند و کار این نویسندگان - به قصد یا بدون قصد - در برابر واقعیت موجود و «همزیستی» دو قوم عرب و عجم، دارای معنایی هوشمندانه است. [۴]

به هر حال برگردیم به تاریخهای فارسی. نقش فرهنگی و اجتماعی این تاریخها مثل شاهنامه‌ها فقط به کنجکاوی و شناختن گذشته محدود

نمی‌شد یا تاریخ‌نگاری و حتی جعل تاریخ (آن طور که در مورد نسب‌سازی بعضی سلسله‌ها دیدیم) فقط وسیله‌ای برای رسیدن به هدفهای سیاسی و اجتماعی نبود. بیشتر از این، گذشته شالوده و بنیانی بود که روی آن بایستند، مأوای خود را در زمان (یعنی جایگاه خود را در «زمان حال») پیدا کنند تا بدانند در کجای روزگارند، به قول خودشان «روزگارِ عالم»؛ به عبارت دیگر شناخت تاریخ، حتی مربوط می‌شود به پیدا کردن منزلگاه خود در جهان.

از طرف دیگر این تاریخها، گذشته دو قوم را آشتی می‌دادند تا برابری و «همزیستی» آنها ممکن شود و فعلیت یابد. این دسته از مورخان، ترجمان حسّیات ملی قوم مغلوبی هستند که دین قوم غالب را می‌پذیرد ولی دولت‌ش را نمی‌پذیرد؛ از قبول برتری سیاسی و نژادیش سرباز می‌زند و حاضر نیست در شمار «موالی» باشد (آگاه بودن یا نبودن به این امر، به دلایلی خارج از ظرفیت این بحث، اهمیت اولیه و تعیین‌کننده ندارد).

باری، اگر نقش شاهنامه‌ها برانگیختن حس ملی از راه بیدار کردن خاطره قومی است، نقش تاریخهای متعارف آشتی امر ملی با امر دینی است؛ کوششی است در راه سازگاری با واقعیت زمان و جست و جوی راهی بینابین: ایرانی ماندن و مسلمان بودن؛ شبیه کاری که سامانیان در زمینه سیاست و حکومت کردند. شاید بشود گفت بازتابی از همان روحیه برداشت است در زمینه فرهنگ. این تاریخها و شاهنامه‌ها - هر دو - در مورد تاریخ ایران از منابع و موارد مشابهی بهره‌برداری می‌کنند اما هر کدام با هدف و نتیجه‌ای متفاوت.

### سرمشق تاریخ‌نویسی

همچنانکه گفتیم قصص قرآن سرمشق و نمونه‌اعلای تاریخ‌نویسی بود،

چون که بهترین پند از حکمتِ کار خدا در قرآن گرفته می‌شود. مشیّت پروردگار برای بشر فهمیدنی نیست اما در عوض هیچ کارِ خدا هم بی حکمتی نیست؛ او کارِ عبث و بیهوده نمی‌کند. از طرف دیگر خدا پیغمبران و راهنمایانی فرستاده و همچنین عقل را در بشر به ودیعه نهاده؛ پس هرکس می‌تواند و باید به سهم خود از حکمت کار خدا پند بگیرد و راه و چاه را تمیز بدهد. توقّع خالق هم از مخلوق همین است که گوشزد می‌کند: «فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ».

فرق است میان مشیّت خدا و حکمت کار او؛ مشیّت جاری می‌شود برای حکمتی که در آن است. در حقیقت، یکی در حکم علت است و یکی در حکم معلول، نتیجه یا غایت؛ هرچند که کار خدا علت و معلول‌پذیر نیست، اراده و انجام آن همزمان و یکی است: «كُنْ فَيَكُونُ». ترتیب زمانی علت و معلول، مال بشرِ مخلوق است. اگر قیاس می‌کنیم از اجبار و برای بیان مطلب است و گرنه از جهتی دیگر، مقایسه کار خالق و مخلوق، قیاس مع الفارق است. به هر حال زیاد دور نشویم. اراده خداوند جاری می‌شود برای حکمتی که در آن است. بشر باید از راهنمایی فرستادگان (پیغمبران) و حکمت خدا که در اجتماع بشری (در تاریخ) به ظهور می‌رسد عبرت بگیرد؛ اگر به فهم انگیزه (مشیّت) راه ندارد ولی نتیجه را می‌تواند درک کند و راه رستگاری را بیابد. از این نظر قصص قرآن سرمشقِ تاریخ‌نویسی است. در چنین حالی، هدف از تاریخ‌نویسی، بیان مشیّت الاهی، شرح تقدیر و سرنوشت اقوام است تا از گذشتگان عبرت بگیرند؛ و عبرت گرفتن یعنی دریافتن حکمت کار خدا به قدر توانایی و به قدر سعادت خود و در نتیجه سازگار شدن، هماهنگی با مشیّت الاهی (به زبان دیگر، ایمان و عمل به دین).

قصص قرآن در حقیقت تذکر است، یادآوری است: «ای مؤمنان!

بدانید افراد یا اقوامی که کفر ورزیدند، خواست خدا را ندیده گرفتند و به دلخواه خود رفتند، نابود شدند. می‌گریید نه، سرگذشت فرعون و نمرود و قارون یا عاد و ثمود و بت پرستان و دیگران را بشنوید. در مقابل، آنهایی که مطیع اراده‌ی الهی بودند، در عذاب و بلا خدا را فراموش نکردند، عاقبت رستگار شدند؛ مثل ابراهیم، یعقوب، یوسف، مریم عذرا و دیگران.»

پسر نوح با بدان بنشست  
خاندان نبوتش گم شد  
سگ اصحاب کَهف روزی چند  
پی نیکان گرفت و مردم شد

مورخ دوره‌ی اسلامی ما چنین الگویی را در نظر دارد و همان هدف قرآن را تقلید می‌کند. در نتیجه مورخ که برای عبرت، برای آموزش راه و رسم زندگی و رستگاری آخرت، ملاک و معیاری گویاتر از کتاب دین ندارد، بی‌اختیار برمی‌گردد به دین. فلسفه‌ی این تاریخ‌نویسی، مذهبی است؛ یعنی جان و روح عالم پایین در عالم بالاست و خواست آن عالم است که به این عالم، به آنچه در اینجا می‌گذرد، به زیر و رو شدن و فراز و نشیب اقوام، معنی می‌دهد.

در اینجا شاید اشاره‌ای به ابن خلدون بی‌فایده نباشد. مقدمه‌ی معروف او را بحق همه می‌شناسند؛ او از مورخان اسلامی نادری است که نقد عقلی و منطقی را در شناخت اخبار و سنجش رویدادهای تاریخی به کار می‌گیرد تا حقیقت و خرافه را از همدیگر تمیز دهد.

در استنباط ابن خلدون، مسئله‌ی مهم این است که اجتماع و افراد بشر به علل طبیعی و اقلیمی و فرهنگی و اقتصادی و غیره دگرگون می‌شوند.

نیروی محرک واقعیت‌های اجتماعی، پدیده‌های طبیعی، شرایط اقلیمی، بادیه‌نشینی و شهرنشینی، آب و هواست و تأثیر آنها در هستی و خلق و خوی اقوام، مایه ایجاد تمدن و در نتیجه دیگر شدن راه و رسم زندگی افراد است؛ تاریخ، عرصه تحول اجتماعات است. ولی با اینهمه در فصل بیست و پنج جلد اول مقدمه می‌بینیم که در نهایت، در بهترین حکومتها، کار کشورداری باید با رهنمودهای شریعت و در راه نجات آخرت باشد. او نیز مانند تاریخ‌نویسان، جابه‌جا برای اثبات استدلالها و تأکید بر نتیجه‌گیریها، به آیه‌های قرآن استناد می‌کند.

به این ترتیب مورخ موشکاف و سنجیده‌ای چون او نیز در استنباط از تاریخ و در شیوه نگارش آن بدون سرمشقی نیست. در ضمن خود اسم کتاب او معرف هدف آن است. تاریخ او کتاب «عبرتها» ست در سلسله پیوسته رویدادها: «کتاب العبر و دیوان المبتدای و الخبر فی ایام العرب والعجم والبربر».

### انگیزه‌های دیگر

اینها که گفتیم بیشتر در زمینه فلسفه تاریخ‌نویسی بود. پشت سر هر کتاب تاریخ مایه‌دار و اصیلی کمابیش چنین فلسفه‌ای وجود داشت؛ یا دانسته یا ندانسته. اینها هدف و غایت نظری و عقیدتی مورخ بود. ولی مورخین برای نوشتن، البته انگیزه‌های دیگر و شاید قوی‌تر و مؤثرتر هم داشتند؛ انگیزه‌های شخصی و اجتماعی مربوط به زندگی عملی و روزانه. وقتی وزیری مثل بلعمی یا خواجه رشیدالدین یا عظاملک جوینی و امثالهم، که در مرکز زندگی سیاسی و دولتی زمان خود بودند، به امر تاریخ می‌پردازند، پیداست که بجز عبرت گرفتن و یافتن صراط مستقیم و رستگار شدن، هدفهای عملی‌تر و ملموس‌تر شخصی و اجتماعی هم

دارند که به جایگاه اجتماعی آنها، رابطه‌شان با دربار و دستگاه دولت و غیره مربوط می‌شود. مورخان معمولاً یا خود اهل دربار و دستگاه دولت و غیره بودند یا به نحوی مستقیم و نامستقیم وابسته به آنها. نظری گذرا و فهرست‌وار بیفکنیم به مورخان معروف ایلخانان و دوره تیموری.

هندوشاه نخجوانی صاحب تجارب السلف کارگزار دیوان و حاکم کاشان؛ عبدالله بن فضل‌الله شیرازی صاحب تاریخ و صاف الحضره از عاملان دیوان خراج؛ حمدالله مستوفی صاحب تاریخ گزیده از خاندان مستوفیان و دبیران، عامل گردآوری مالیات؛ شرف‌الدین علی یزدی صاحب ظفرنامه تیموری مصاحب شاهرخ و پسرش ابراهیم سلطان؛ کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی صاحب مطلع السعدین خدمتگزار شاهرخ و شاهزاده‌های تیموری؛ میزخواند صاحب روضة الصفا، مورد حمایت امیر علی شیرنویسی؛ خواندمیر صاحب حبیب السیر، تربیت شده و برکشیده امیر علی شیرنویسی. اینها چند نمونه است از دوره‌ای که تاریخ‌نویسی رواج داشت. موقعیت اجتماعی مورخ، وابستگی شدید او به امرا و حکام، سبب می‌شد که تاریخ‌نویسی تحت الشعاع قرار گیرد و دفاع و ستایش اعمال سلاطین مستبد و چاپلوسی و تملق (در آثار بعضی از مورخان جیره‌خوار دربار) شرافت حرفه‌ای و ملاحظات اخلاقی مربوط به آن و به‌طور کلی حقیقت‌جویی را از یاد ببرد. در ظفرنامه تیموری آمده است که تیمور چون اصفهان را گرفت، فرمان داد که در تمام شهر اسب و اسلحه هر چه هست به «خُدَامِ بهرامِ انتقام» سپارند. بزرگان و اکابر شهر به حضور رسیدند و «جهت نعل بهای عساکر منصور، مال امان قبول کردند»؛ شهر را قسمت کردند و مأمور گماشتند و ظاهراً چنان عرصه را تنگ کردند که مردم شورش کردند، یک شبه سه هزار نفر را کشتند.

اینک توجه شود به لحن مورخ:

روز دیگر چون کیفیت واقعه به سمع مبارک صاحبقرانی  
رسانیدند، آتش خشم جهانسوزش... زیانه زدن گرفت و لشکر  
نصرت شعار را به تسخیر شهر فرمان داد.

امرای لشکر مأمور می‌شوند که هر کدام تعدادی سر بریده جمع کنند.  
سپاهیان که نمی‌توانستند به دست خودشان مردم بی‌دفاع شهر را  
بکشند، سر بریده می‌خریدند تا سهم خودشان را پردازند. اول سری  
بیست دینار، بعداً که هر کس حصه خودش را پرداخته بود و سر زیادی  
آمده بود، قیمت هر سر به نیم دینار رسید. بعد نویسنده اضافه می‌کند که  
به روایت اقل، هفتاد هزار سر در اصفهان بریدند و در جاهای متعدد  
مناره‌ها ساختند. همه این فجایع را مورخ که جیره‌خوار پسر تیمور است،  
طوری می‌نویسد که انگار دارد از کرامات اولیاءالله صحبت می‌کند. حرقه  
چنین مورخی تاریخ‌نویسی نیست، تملق است که بی آن «امورات» ش  
نمی‌گذرد. در دوره‌های دیگر هم نمونه‌هایی از این نوع کمابیش پیدا  
می‌شود. لحن مجمل‌التواریخ در فتح ری به دست محمود، کشتن بزرگان  
دیلم و مردم دیگر، و دار زدن آنها و سوختن پنجاه خروار کتب رافضیان و  
باطنیان، خالی از تحسین و تمجید نیست.

باید توجه داشت مورخی که در حکومت خودسرانه و دلبخواه تیمور  
و محمود و دیگران به سر می‌برد، اگر طعم «استبداد آسیایی» آنها را  
نچشیده باشد لااقل از دور دستی بر آتش دارد: در ضمن معتقد است که:

قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ  
تَشَاءُ وَ تُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَ تُدْلِلُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلِيُّ كُلِّ  
شَيْءٍ قَدِيرٌ. [۵]



شاه طهماسب اول در تذکره شرح حال خودش این طور آورده:

ای به کوشش فتاده در پی بخت  
بخت و دولت به کاردانی نیست  
هر که را جاه و مال و حشمت هست  
جز به تأیید آسمانی نیست

پادشاه است، خود را اولوالامر و سلطنتش را ناشی از تأیید آسمانی می‌داند و بر این اساس اعمال خودش را توجیه می‌کند. مثل صاحب ظفرنامه و آن کارهای عجایب تیمور. در حمله مغول، خلیها می‌گفتند که مسلمین به غضبِ الهی گرفتار شدند؛ آن حادثه هولناک و «بی‌منطق» را جور دیگری نمی‌توانستند توجیه کنند. به هر حال در چنین دوره‌هایی کمتر مورّخی در بند هدفهای اخلاقی و مسائل نظری است. تاریخ‌نویسی کسب و کاری دیوانی است برای جیفهٔ دنیایی. اما از آنجا که مورّخ در فضای فرهنگ اسلامی به سر می‌برد، آن «فلسفه»، آن برداشت مذهبی که گفتیم خواه ناخواه در اثرش راه می‌یابد. متنها در دورانهای انحطاط اجتماعی و اخلاقی، همان «فلسفه» در دست مورّخانِ مغرض و متملّق (که متأسفانه کم هم نبوده و نیستند) بدّل به وسیله‌ای می‌شود برای توجیه و حتی ستایش هر کشتار و ستمی.

## تاریخ و اخلاق

پس از این یادآوری «اخلاقی»، اشاره‌ای بکنیم به موضوعی دیگر، به موضوع اخلاق و ارزش‌دآوری در تاریخ. اگر تاریخ برای عبرت خوانندگان نوشته می‌شود، پس باید خوبی را پذیرفت و بدی را طرد کرد. موضوع خوب و بد (اخلاق) پیش می‌آید. این تاریخها «اخلاقی» هستند به این

معنی که یک نوع اخلاق، نوعی تذکره، در آنها مستتر است. دید و ادراک مورخ از دنیا، دینی و در نتیجه اخلاقی است؛ بنابراین حتی وقتی که توجه و قصد نداشته باشد، عملاً از نوشته او نتایج اخلاقی تراوش می‌کند، چون تاریخ می‌خواهد چیزی را، رفتار و روش زندگی درست را بیاموزد تا حدّ اقل خواننده را از راه نادرست، از خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَه شدن بر حذر دارد. دیگر اینجا درجه‌بندی و ریز و درشت ندارد. در تکوین و بافت تقریباً همه تاریخهای ما، در باطنِ فکر، اخلاق وجود دارد، منتها در هر دوره‌ای اخلاقی که به شرایط فرهنگی و غیر فرهنگی آن دوره مربوط می‌شود. شاید بهتر باشد مثالی بزنیم. اخلاقِ ناسخ‌التواریخ سپهر با اخلاق تاریخ بیهقی فرق دارد. خود همین اسم را ببینید چقدر پر مدعاست! تاریخی که با وجود آن، احتیاجی به تاریخهای دیگر نیست، چون ناسخ آنهاست. ماشاءالله هیچ نشانی از تواضع اهل حقیقت در آن نیست! خود کتاب هم خیلی وسواس حقیقت ندارد. برای همین درباره قتل امیرکبیر چیزهایی نوشته که مربوط به رضایت خاطر قاتلان است، نه حقیقت. بیهقی قتل حسنک را می‌نویسد و مورخ الدوله سپهر قتل امیرکبیر را، حادثه‌ای کمابیش مشابه؛ ولی تفاوت، همان تفاوت «میان ماه من تا ماه گردون» است. تمایز عظیم اخلاقی دو نویسنده، در بیان این دو واقعه خوب پیدا است.

سرایت اخلاق در تاریخ، هم خودآگاه است و هم ناخودآگاه. نتیجه‌گیری اخلاقی، راهنمایی، و جابه‌جا نشان دادن راه و چاه به خواننده، کاری است که مورخ خود را در انجام دادن آن مجاز می‌داند. درست به خلاف قرن ۱۹ میلادی به بعد که تاریخ‌نویسی در بین غربی‌ها تغییر کرد؛ مطالعه داده‌ها، اسناد و امر واقع، فارغ از هر گونه ارزش‌داوری، «جدا ماندن» مورخ از تاریخی که می‌نویسد، روشی که در مطالعه طبیعت و

علوم تجربی به کار می‌رفت، روش برون‌ذهنی<sup>۱</sup>، در تاریخ‌نویسی هم معمول شد؛ روشی که ما نیز بعداً از آن پیروی کردیم. پیداست که در این برداشت از تاریخ و در این روش تاریخ‌نویسی، جایی برای ابراز عقیده، درس زندگی و تعلیم اخلاق یا ابراز احساسات باقی نمی‌ماند. امروز این کارها در تاریخ‌نویسی بد است، ارزش علمی اثر را از بین می‌برد، اما در گذشته به همان علت‌هایی که گفتیم، مورخ هیچ ابایی نداشت و گاه اصرار داشت در زمینه‌هایی که لازم می‌دانست، در دین یا اخلاق، نظر شخصی خود را ابراز کند؛ و چون نویسنده، این نظرهای شخصی را نتیجه و ماحصل تاریخ، غایت و فایده ذکر وقایع و رویدادها می‌دانست، گاه رویدادها مقدمه‌ای بودند برای رسیدن به این ذی‌المقدمه؛ بنابراین اتفاق می‌افتاد که اظهارنظر، برای مورخ اهمیتی بیشتر از «دقت علمی» و ثبت و ضبط وقایع داشته باشد. البته برای مورخان بزرگ ما، برای بلعمی و بیهقی، یا خواجه رشیدالدین و دیگران، دقت در ثبت وقایع، صداقت و وفاداری به حقیقت، امر اساسی است؛ حتی وقتی که هدف مورخ عبرت‌آموزی از وقایع باشد. چون اینها مقدمه آن پند و حکمت تاریخ است و از مقدمات درهم ریخته و پریشان نمی‌توان به نتیجه درست رسید. اما در هر حال توجه به وقایع، اگر به کشف حکمتی که در آنها نهفته بود، منجر نمی‌شد مثل علم بی‌عمل ناقص و ناتمام بود.

### توجه به جلوۀ بیرونی

چون به اصطلاح «واقعگرایی علمی» اهمیت اولیه نداشت، توجه اصلی و اولیه مورخ هم معطوف به آن، رابطه علی حوادث نبود بلکه بیشتر به

1. Objectif

چیزی می پرداخت که از وقایع یا حوادث حاصل می شد. یعنی بیشتر توجهش به پدیده‌هایی جلب می شد که به عنوان ماحصل و نتیجه وقایع به نظر می رسیدند و عامل درجه اول مؤثر در زندگی اجتماعی بودند؛ یا چنین تصور می شدند. به این معنی که مورخ در تحوّل تاریخی، به نیروهای پنهان در دل اجتماع که عامل این تحوّلند، کمتر توجه داشت تا به جلوه‌های بیرونی و نمایان این تحوّل یعنی به آمدن و رفتن سلسله‌ای، به رابطه پادشاهان و وزیران و غیره، به جنگ. بیشتر خود جنگ یا کشمکشهای آشکار طرفین که به جنگ می انجامد موضوع تاریخ است نه علت‌های اجتماعی، اقتصادی، جغرافیایی و فرهنگی و غیره که به صورت جنگ به منصّه ظهور می رسند و سر باز می کنند. زخمی که سر باز می کند دیده می شود نه میکرب یا جرم بیماری پنهان در بدن که به صورت زخم بیرون می زند. مثلاً تاریخهای دست اول ما (به فارسی و عربی) که از حمله اعراب به ایران صحبت می کنند، معمولاً از آن ساخت اجتماعی و طبقاتی، از رابطه دولت و ملت، طبقات با یکدیگر، نقش دین، فساد اجتماعی و اخلاقی، بار سنگین مالیاتی، فقر، ظلم و... آنچه در اواخر دوره ساسانی می گذشت و سبب شد که چنان امپراتوری بزرگی به این آسانی فرو ریزد، کمتر حرف می زنند. نه اینکه نگویند، کمتر می گویند. در عوض «امور خارجی»، تظاهر چیزی که در ته می گذرد، بیشتر نظر را جلب می کند. مثل جنگ جلولا، نهاوند، کشته شدن یزدگرد به دست آسیابان، لشکرکشی و فتوحات.

در ضمن فراموش نشود که عرب به ایران می آید و دین تازه‌ای می آورد. در نظر مورخ مسلمان این دگرگونی، مشیّت الهی است؛ باید دین محمدی رواج یابد و خلق خدا به این دین خدا بگروند. اگر اواخر دوره ساسانی وضع بهتری داشت، اگر آن فساد و پوسیدگی اجتماعی و

فرهنگی نبود، در نظر او باز نتیجه همین بود. اگر مشیّت الاهی به اسلام آوردن مجوس تعلق گرفته بود، این امر ناگزیر تحقق می‌یافت. این استنباط از تاریخ یک نوع «جبر تاریخ» خودش را دارد.

البته اگر شرایط دیگری بود، شاید مشیّت الاهی هم به شکل دیگری به عمل درمی‌آمد. اما در نظر مورّخ مسلمان، اصل ورود اسلام است نه شکل این ورود. پس گشتن دنبال موجباتی قبلی که نتیجه آن، این شکل ورود اسلام به ایران و این شکل سقوط ساسانیان باشد، برای مورّخ امر ثانوی است، همچنانکه بود. ببینید بلعمی درباره عاقبت کار ساسانیان چه می‌گوید:

و خدای - تعالی - همی خواست که این مُلک از ایشان بشود و مسلمانان ظاهر شود و ایشان را همچنین متحیر همی داشت. [۶]

فقط سرنوشت ملّتها و ادیان نیست که از عالم بالا مقدر می‌شود. شاید بد نباشد در مورد اشخاص هم مثالی بزنیم؛ به تاریخ بیهقی باز می‌گردیم و آخرین حرفهای حسنک وزیر پیش از مرگ، در جواب بوسهل زوزنی، که او را «سگ قرمطی» نامیده بود. داستان دراز است و بسیار خواندنی؛ آخر حسنک می‌گوید:

سگ ندانم که بوده است؛ خاندان من و آنچه مرا بوده است از آلت و حشمت و نعمت، جهانیان دانند. جهان خوردم و کارها راندم و عاقبت کار آدمی مرگ است؛ اگر امروز اجل رسیده است، کس باز نتواند داشت که بر دار کشند یا جز دار که بزرگتر از حسین علی نیم. [۷]

مرگ مقدر است؛ علی‌رغم همه قدرت سلطان و پست و بلند زندگی

دیوانی و بازیهای روزگار، مرگ در روز معین خود می‌رسد. همان‌طور که مرگِ حسینِ علی رسید. دیر و زودِ آن، دست کسی نیست؛ آنچه اینجا می‌گذرد و زندگی را به آخر می‌رساند، از جای دیگر می‌آید؛ مشیتِ الاهی است.

با چنین برداشتی، طبعاً توجه مورخ برای دریافت علت رویدادها، علت اصلی آنها، گذشته از زمین متوجه آسمان هم هست. او تمام علت و سبب را در اینجا نمی‌بیند و در نتیجه تمام نیرو و توانایی، تمام هوش و حواس خود را صرف کاویدن پدیده‌ها، علل و انگیزه‌های این جهانی، دنیایی و اجتماعی نمی‌کند.

نمونه دیگری بیاوریم و این بحث را تمام کنیم. یک وقتی با دوستی به مناسبتی تاریخ غزنویان را مطالعه می‌کردیم. اگر اشتباه نکنم مورخان زمان، در صحبت از لشکرکشیهای محمود به هند (خودش اسمش را می‌گذاشت غزوات، یعنی که دنبال سنت رسول (ص) است، جنگها برای انتشار اسلام است و از این حرفهای خر رنگ کن). هیچ کدام ذکری از سربازگیری، تعداد آنها، تأثیرش در وضع اقتصاد شهرها و روستاها و وقایعی از این قبیل نکرده‌اند؛ بیشتر از همه هیاهو درباره اسلام، گردآوری ذخایر، کشورگشایی و این‌گونه چیزهاست که توجه را جلب می‌کند. موشکافی در پدیده‌های اجتماعی یا فرهنگی، اگر هم پیش بیاید، از طرف عالمی کم‌نظیر و یگانه مثل ابوریحان بیرونی است در تحقیق مالهند یا آثار هن القرون الخالیه، نه از طرف تاریخ‌نویسان.

باری، نتیجه اینکه وقتی در تحول تاریخ، رابطه علی و پنهان رویدادها کمتر مورد توجه و بررسی باشد، نقش اساسی و عمده متعلق به حوادث چشمگیر سیاسی و نظامی می‌شود که در قلمرو سلطنت و دیوان اتفاق می‌افتد. در ضمن این حوادث، برای نتیجه‌ای که مورخ می‌خواهد در

سیاست‌گذاری و اخلاق بگیرد و عبرتی که می‌خواهد به خواننده منتقل کند، مناسب‌تر است و بهتر به کار می‌آید.

یکی از عللی - فقط یکی از عللی - که در طول تاریخ‌نویسی کلاسیک ما، به تاریخ سیاسی و نظامی، آمد و رفت سلسله‌ها، جنگها و جز اینها بیشتر توجه شده، شاید همین باشد. البته علل فراوان دیگری، علل ساده‌تر و آشکارتری، هم هست که بدون این کندوکاوها از همان اول در جلو نظر است. وقتی مورخ وابسته به دربار یا دیوان باشد و زندگی‌ش - مادی و معنوی - از راه این رابطه بگذرد، خواه ناخواه و به حکم حرفه‌اش، در عوض وظیفه‌ای که می‌گیرد، باید انجام وظیفه‌ای بکند؛ محض رضای خدا که به کسی جیره و مواجب نمی‌دهند!

در اینجا باید به یک نکته هم توجه کرد؛ بی‌اعتنایی مورخ به کارکرد نیروهای پنهانی و درونی و نظر داشتن به حوادث نمایان بیرونی، فقط از روی بی‌توجهی به یکی و خوش‌خدمتی به دیگری نیست. قضاوت‌های این‌جوری، کلیشه‌ای و آسان است ولی منصفانه نیست؛ کار ذهن تنبل است. شناخت این «نیروهای درونی» امری جدید و مربوط به علوم انسانی در دوره‌های اخیر است. کنجکاوی مورخان یا جویندگان قرنهای گذشته، در هر حال، از حدودی جلوتر نمی‌توانست برود؛ از حدود صداقت، آگاهی و دقت شخصی. بررسی بسیاری از پدیده‌ها و روابط اجتماعی، ممکن نبود منظم (سیستماتیک) و روش‌دار (متدیك) انجام بگیرد، چون هنوز کارکرد بسیاری از این پدیده‌ها و روابط ناشناخته بود.

### دوره مغولان

خانهای مغول در حکومت و مملکت‌داری نمونه استبداد و خشونت بودند. با این وصف یکی از درخشانترین دوره‌های تاریخ‌نویسی در همین

زمان است. حتماً علتهای مختلفی برای این واقعیت وجود دارد. در اینجا به دو سه تا از آنها، که بیشتر مربوط به نقش حکومت در کار تاریخ‌نویسی است، اشاره می‌کنیم:

مغول‌ها قبایلی بیابانگرد و چادرنشین بودند، با فرهنگی شفاهی و سازمان اجتماعی ساده. آنها، پس از فتح ایران و مقیم شدن در آن، با تمدن و فرهنگ وسیع و پیشرفته و ملتی با سازمانهای دیوانی، دینی، آموزشی، نظام اقتصادی و تجارتي و... پیچیده روبه‌رو شدند که با مال خودشان خیلی فرق داشت. آنها مالک و صاحب اختیار این مملکت شدند. زبان، مذهب، آداب و روش زندگی و سازمان حکومتی و اجتماعی آنها با مردم محلی بکلی متفاوت بود. آنها به این امر آگاه بودند و مدتها این تفاوت را نگه داشتند؛ کما اینکه شورای ایلی و حکومتی (قوریلتای) خود را هر چند سال یکبار در مغولستان تشکیل می‌دادند و رابطه خود را با آن مرکز و پیوندهای خانوادگی خود را تا آنجا که می‌توانستند حفظ می‌کردند. حکومت سرزمینهای وسیعی به دستشان افتاده بود؛ می‌خواستند آن را برای خود نگه‌دارند. البته ایرانی‌ها را از وزیر دیوانی و عامل مالیات و داروغه و عسس به کار می‌گرفتند ولی اینها همه گماشتگان خان بودند و به عنوان مأموران او عمل می‌کردند نه به عنوان همدستهای او. نظراً و قانوناً و حتی از نظر عرف، اینها هیچ حقی و سهمی در حکومت برای خود قائل نبودند. خان می‌دانست که از جای دیگری آمده و بر قوم یا اقوام دیگری حکومت می‌کند؛ برای همین بود که هر چند در کارهای دیوانی، مردم محلی را به کار می‌گرفت اما سپاه، امرا و فرماندهان نظامی، سازمان و آیین لشکری و غیره همه مغولی بود و خودی. ارتش از کسان، از قوم و قبیله خان، تشکیل می‌شد.

مغولها برای اینکه حکومت را در دست خود نگه‌دارند تا مدتها، یعنی



تا وقتی که در اجتماع و فرهنگ ایران جذب نشده بودند، سعی می‌کردند از حکومت‌شوندگان، از ایرانیان، جدا باشند و به این جدایی توجه داشتند. یعنی باز برای آنها هم مسئلهٔ هویت مطرح بود؛ متها به علت و با خصوصیات دیگری متفاوت با مال ما در گذشته. ما برای بیرون آمدن از فرمانبرداری، برای به دست گرفتن اختیار خود، آنها برای ادامهٔ فرمانروایی، برای در دست داشتن اختیار دیگران.

حالا با توجه به این مقدمات، مغول‌ها هم برای حفظ هویت به تاریخ خودشان رو آوردند. خانهای مغول احتمالاً به دو علت عمده به تاریخ قبیله و قوم خود توجه مخصوص داشتند؛ تاریخ قبیله و طایفه برای خاندانی که بر دیگر افراد و طایفه‌های قوم مسلط است، اهمیت اساسی دارد. در نظام قبیله‌ای، این «تاریخ» به هر صورت که باشد، آمیخته با افسانه و قصه و اسطوره یا حقیقت، مشروعیت و حقانیت خاندان حاکم را توجیه می‌کند؛ خاندانی که قدیمی‌تر، بزرگتر و دارای سابقهٔ فرمانروایی طولانی‌تر باشد، نظراً بیشتر «حق» دارد بر دیگران حکومت کند.

از اینکه بگذریم خانهای مغول، پس از ورود به ایران، به تاریخ قوم خود نیز، قومی حاکم، قومی جدا از مردم محلی، توجه بسیار داشتند. بویژه اینکه میان ملتی راه یافته و جاگرفته بودند که تاریخ کهن و فرهنگی پرشاخ و برگی داشت. احتمالاً به همهٔ این علتها بود که خانهای مغول پس از ورود به ایران، توجه بسیار به تاریخ مغولستان، قوم مغول و خاندان چنگیزی نشان می‌دادند. تاریخ‌نویسی را تشویق و کار تألیف بزرگی، چون جامع‌التواریخ را تسهیل می‌کردند. در این دوره، تاریخ‌نویسی رونق فراوان گرفت. چند تا از بهترین تاریخهای فارسی و از آن جمله تاریخ جهانگشا و جامع‌التواریخ محصول این دوره‌اند. تا آنجا که می‌دانیم گویا جامع‌التواریخ بزرگترین و مهمترین تاریخ مغولی است که در گذشته نوشته شده.

در اینجا یک دو نکته را اشاره کنیم و بگذریم. نویسندگان هر دو تاریخی که نام بردیم، حاکم یا وزیر هستند. مثل بیشتر مورخان دیگر، از حواشی دیوان نیستند؛ رابطه‌شان با سلطان نزدیکتر و احتمالاً به خواست و اشاره او، یا دست کم با رضایت او، اثرشان را تألیف کردند. دیگر اینکه خانهای مغول در ابتدا مسلمان نبودند؛ مثلاً در مورد جهانگشا، پادشاه زمان - هلاکو - مسلمان نبود و در مورد جامع‌التواریخ، غازان خان نو مسلمان بود. بنابراین مؤلفان از ملاحظات دینی (= اسلامی) و اخلاقی تا حد زیادی فارغند. جهان‌بینی دینی آنها در اثرشان راه می‌یابد اما اکثراً ناخودآگاه، و آنجا که کار به خودآگاهی یعنی عبرت گرفتن (در جهت آموزشهای کلی دین) می‌رسد، مورخ اصرار نمی‌ورزد و پافشاری نمی‌کند (در جهانگشا ملاحظه بیشتر به عنوان دشمنان سیاسی و اجتماعی دیده می‌شوند تا مخالفان عقیدتی)؛ در عوض پافشاری و تکیه مورخان بزرگ این دوره بیشتر متوجه وقایع و رویدادهاست. از جهت گرایش به واقعیت، گردآوری اطلاعات مفید و امانت، تاریخهای این عصر ممتازند. حتی تاریخ و صاف‌کذایی با آن زبان موحش، دارای اطلاعاتی است که مانندش در تاریخهای فارسی زیاد نیست. شاید یک نکته دیگر هم شایسته ذکر باشد؛ خانهای این عهد، یا فارسی نمی‌دانستند یا بد و کم می‌دانستند. پس زبان‌بازی و لفاظی نویسنده - هرچند وابسته به شخص شاه - چندان اثری نداشت؛ بنابراین خوب و بد زبان این آثار و ویژگی نثر آنها مربوط به سیر تحول تاریخی و اجتماعی زبان است؛ خوب و بدشان به خودشان مربوط است نه به رابطه‌شان با دربار.

البته در اینجا فقط به بعضی عوامل کلی مؤثر در تاریخ‌نویسی اشاره کردیم ولی شاید از همین کلیات بشود نتیجه گرفت که تاریخ‌نویسی هر دوره را با توجه به تاریخ آن دوره می‌شود مطالعه کرد. اطلاع از

استنباط‌های کلی مورخ (آن‌طور که در قسمت اول بیان شد) برای شناخت کارِ مورخان، هرچند لازم است، اما کافی نیست.<sup>[۸]</sup>

### ادب «اجتماعی - آموزشی»

اکنون می‌پردازیم به نوع دیگری از نثر اهل دیوان. یعنی آنچه - از ناچاری - به عنوان نوشته‌ها یا آثار اجتماعی - آموزشی از آن اسم بردیم. برای بیان منظور باید به گذشته‌های دورتر برگردیم، به ایران قبل از اسلام. اگر به نوشته‌هایی که از آن دوره به یادگار مانده نگاه کنیم به‌طور کلی سه نوع ادبی می‌توان تشخیص داد: ادبیات دینی، ادبیات حماسی، تاریخی، و ادبیات اجتماعی - آموزشی.

از ادبیات دینی به عنوان نمونه می‌شود بُندهشن و دینکرت یا مثلاً زَند و هومن یسن و ارداویراف‌نامه را نام برد. درست است که این آثار در اوایل قرن سوم هجری گردآوری و تدوین شد تا از دستبرد حوادث و ایام مصون بماند. اما چون متنها مذهبی و در نتیجه مقدس بودند و از طرف دیگر چون گردآورندگان، موبدان، یعنی اهل دین و قاعدتاً صاحب ایمان بودند، می‌توان تصور کرد که لااقل به عهد در آثار بازمانده دستکاری نکردند و تا حدی ممکن جانب امانت را نگه داشتند. اضافه بر این پس از تسلط اعراب و ورود اسلام، زرتشتیان به صورت جماعت‌های در خود و بسته درآمدند و آیین زرتشتی، که به صورت مذهب اقلیتی تحت فشار و راکد درآمده بود، به‌گندی بسیار تحوّل می‌یافت. در نتیجه می‌توان حدس زد که آثار موجود، اگرچه سه قرن بعد از فرو ریختن امپراتوری ساسانی تدوین شد، تا حدّ زیادی نمونه و نماینده آیین مزدا یسنا و تفکر و بینش دینی زمان ساسانیان بوده باشد.

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

فارسی راه پیدا می‌کند و تا زرتشت بهرام پژدو در قرن هفتم هجری می‌رسد که شاعر بدبخت و بی‌چاره‌ای بود، برای اینکه زرتشتی بود. چونکه در محفل سوت و کور زرتشتیان ری بود و آن بخت برگشته‌ها با وضعی که در آن روزگار داشتند، در آن تعصب و قساوت، فرهنگشان نمی‌توانست رونقی داشته باشد و ادیبانشان مخفی بود. خود زرتشت بهرام هم شاعر درجه سه، بی‌هنر و سوزناکی بود که هر جا دستش می‌رسید - به حق - از سرنوشت غم انگیزشان می‌نالید. این رشته از ادب در ایران اسلامی پا نمی‌گیرد، نفس نمی‌تواند بکشد تا جانی بگیرد. آنچه درباره مفهومیهای دینی مزدیسنا می‌ماند، زندگی پنهانی و مبدلی دارد و به صورت دیگر از جاهای دیگر سر در می‌آورد.

در باب ادبیات حماسی - تاریخی می‌دانیم که بعد از اسلام پرواز بلندی می‌کند و مخصوصاً در فردوسی به نهایت اوج خود می‌رسد. ریشه‌های این رشته ادب ما از طرفی به اوستا و اساطیر ایران می‌رسد و از طرف دیگر به دوره اشکانیان و تاریخ حماسه شده و افسانه آمیز آن عهد. این ادبیات، که دوره دراز ساسانی را پشت سر دارد، با تحوّل و دگرگونی زیاد تا فردوسی می‌آید و در کلام او به شکل نهایی ثابت می‌شود، بعد از چندین صد سال؛ از این بابت ما بکلی با یونانی‌ها فرق داریم که حماسه‌شان همان اوایل، یعنی احتمالاً بعد از سیصد چهارصد سال به صورت نهایی درآمد. باری، بگذریم و تفصیل ندهیم، چون هم دیگران گفته‌اند و هم من به مناسبتی در جایی دیگر اشاره‌ای به این مسئله کرده‌ام؛ حماسه ما سرگذشت درازی دارد.

از حماسه - تاریخ آخرهای ساسانی خدای نامک را می‌شناسیم که به عربی هم ترجمه شد ولی فعلاً جز یاد و نشانه‌های پراکنده چیزی در دستمان نیست. کارنامه اردشیر بابکان یا مثلاً ایاتکاران زیران موجود است و

با خواندن آنها می‌شود تصویری از برداشتی که آن مردم از تاریخ داشتند به دست آورد.

اما نوع سوّم، ادبیّات اجتماعی - آموزشی است. در اینجا نظر ما متوجّه به همین نوع آخری است که بیشتر به صورت پندیّات، کلمات قصار، حکایتها و قطعات کوتاه بیان شده. موضوع این نوشته‌ها اجتماعی - اخلاقی است، حکمت عملی گذشتگان و آموختن تجربه آنهاست به دیگران. این رشته از ادب هم پس از اسلام به زندگی خود ادامه می‌دهد و تنومندتر و پرثمرتر دوباره بر خاک ادب فارسی می‌روید. کلیله و دمنه (با اینکه اصل آن ایرانی نیست)، قابوس‌نامه، سیاست‌نامه، و چهارمقاله، مثلاً از این قبیل هستند.

پیش از هر چیز و برای رفع هر سوء تفاهم احتمالی بگوییم که توجّه ما فقط به محتوای این آثار است نه به شکل آنها و گرنه پیداست که قصّه‌های کلیله، آن هم از زبان حیوانات، قصّه در قصّه، با مایه‌های هندی، شباهتی به بیان مستقیم، فاضلانیه و خشکی مثلاً چهارمقاله ندارد. حتی از نظر محتوا هم تفاوت این آثار با همدیگر کم نیست؛ آنها فقط در چند چیز به هم مربوط و حتی نزدیکند و ما به علّت این وجوه اشتراک سعی کرده‌ایم یکجا در مقوله آثار اجتماعی - آموزشی از آنها صحبت کنیم.

### نویسندگان رساله‌های اجتماعی

نویسندگان این رساله‌ها معمولاً اهل دیوان هستند. این نامگذاری را، همان‌طور که پیشتر هم اشاره کردیم، به وسیع‌ترین معنا به کار می‌بریم، هم در مورد آنها که شغل دیوانی می‌ورزند، هم در مورد وابستگان و وظیفه‌خوار، هم در مورد کسانی که از نظر اجتماعی و فرهنگی به آنها نزدیک‌ترند تا به دیگران؛ نه فقط آنها که به قول سعدی «پرورده نعمت

بزرگانند». خود او را مثل بز نیم که نه تنها پای بند امیر یا وزیر نیست تا چه رسد به دیوان خانه و میرزا بنویس هایش، بلکه حتی در بسیاری از سالهای عمرش پای بند شهر و دیاری هم نبود. ولی با وجود اینها وقتی که در شیراز است با اتابکان سروکار دارد؛ حتی اگر شده از راه نصیحت به پادشاه در قصیده ها. نمی خواهیم از «جایگاه اجتماعی و طبقاتی» صحبت کنیم چون از بس آن را با تنگ نظری و بی جا به کار برده اند، مبتذل شده و از طرف دیگر در مورد کسی مثل سعدی محدود کننده هم هست ولی به هر حال اگر بخواهیم از این زاویه نظری به موقع اجتماعی او بیندازیم، نه کاسب و پیشه ور یا بازاری شهری است، نه روستایی و بازرگان؛ با اینکه اهل وعظ و منبر است، شیخ یا فقیه یا عارف هم نیست؛ در نهایت از نظر اجتماعی در شمار صاحبان فرهنگ و معرفت است که با صاحبان دولت و دستگاه مربوطند، هر چند که عامل و مأمور حکومت نیست.

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

### موضوع رساله های اجتماعی - آموزشی

و اما موضوع این آثار از وجوه دیگر اشتراک آنهاست که به طور کلی، مانند پندنامه های دوره گذشته، بیشتر درباره کشورداری و تمشیت امور ملک و

ملت، آداب و آیین حکومت، حکمت عملی، اخلاق و رفتار اجتماعی و غیره است؛ موضوعی بسیار وسیع، که بیشتر زمینه‌های زندگی اجتماعی و فرهنگی را در بر می‌گیرد اما نه همه آنها را؛ زندگی اجتماعی، اخلاقی و فرهنگی است مطابق مَشْرَب و سلیقه و از دیدگاه گروه‌هایی که یا در اداره اجتماع دست دارند یا اقلّاً اداره اجتماع به آنها مربوط است؛ بیشتر اداره کننده‌اند تا اداره شونده.

البته منظور این نیست که این آثار را تا حد نوشته‌های سیاسی - تبلیغاتی تنزل بدهیم و بگوییم که مثلاً آگاهانه و به قصد ادامه حکومت یک طبقه بر دیگران نوشته شده، و از این حرفهای سطحی که علامت تطبیق زورکی ایدئولوژی‌های سیاسی امروزی است با فرهنگ گذشته؛ ابداً، ولی این را می‌خواهیم بگوییم که سیاست، فرهنگ و اخلاق و به‌طور کلی «اجتماعیات»ی که در این کتاب آمده، طبعاً از دیدگاه خواص دیده شده، اگرچه خیلی وقتها با وسعت نظر. نمی‌خواهیم بگوییم حافظ منافع آنهاست، چون تعبیر نامناسبی است؛ زیرا فقط سودجویی مالی و تسلط‌طلبی و سواری کشیدن از دیگران را به ذهن می‌آورد. شاید بهتر این باشد که بگوییم که مایه و صبغه مصلحت خواص را دارد، با تمام خوب یا بدش، که در طی قرن‌ها به عنوان مصلحت عوام، مصلحت همه مردم، پذیرفته می‌شد و قبول عام یافته بود. مثالی بزنیم، اتفاقاً از حافظ:

ساقی به جام عدل بده باده، تا گدا

غیرت نیاورد که جهان پر بلا کند

توضیح زیادی لازم نیست؛ خیلی مشکل می‌توان از این کوتاهتر و روشنتر هدفی را که از عدالت در پشت کیله و دمنه یا مثلاً سیاست‌نامه وجود دارد، بیان کرد. این مثل را چون رسا بود آوردیم و گرنه خود حافظ نمونه خوبی

نیست؛ برای اینکه اخلاق او سرچشمه دیگری دارد و از جای دیگری آب می خورد. «جدال سعدی با مدهی» را می توان به عنوان نمونه ای درخشان ذکر کرد؛ مخصوصاً که در این جدال، سعدی خود را در مقام توانگران می گذارد نه درویشان. برداشتی که از اولوالامر و آن آیه های قرآن، از پادشاهی و رابطه سلطان و رعیت، در این آثار وجود دارد نشانه دیگری است از نظرات و عقاید اجتماعی نویسندگان آنها.

### وجه اشتراک رساله های اجتماعی - آموزشی

وجه اشتراک دیگر این رساله ها نثر آنها - زبانشان - است که آنچه در این مورد گفته می شود درباره تاریخها هم صادق است.

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

در قدیم هیچ کدام از اینها نبود. نویسنده سیاست نامه و قابوس نامه یا حتی



کلیله، نه با چنین مردمی روبه‌رو بود و نه در فکر تماس با آنها بود. نویسنده به گروه اجتماعی معینی تعلق داشت؛ یا درباری و دیوانی بود، یا به نحوی مربوط به آنها؛ یا به سفارش پادشاه، وزیر یا امیری می‌نوشت، یا اگر به صرافیت طبع می‌نوشت اثرش را به آنها هدیه می‌کرد. مردم باسواد چندان نبودند، «بازار» ادب یا کتاب وجود نداشت، کتاب کالا نبود، حقّ تألیف و ناشر و غیره هیچ کدام در کار نبود. خریدار و ناشر و پردازنده حقّ تألیف، دستگاه دربار و دیوان بود (محافل مذهبی و عرفانی هم به نحو دیگری مشتری و ناشر خودشان بودند که بعداً به آن می‌پردازیم). مخاطبان این آثار هم زیاد نبودند؛ مردم باسواد، یعنی اهل فضل بودند و کمابیش از نظر اجتماعی نزدیک به نویسنده، یا لاقبل نه چندان دور از او؛ عامّة مردم نبودند.

و اما سواد یا «فضل»، در اجتماع گذشته، سلسله مراتب داشت و به آیین بود. در دین ما، سنت یکی از ارکان فقه، قانون و حقوق، اخلاق و رفتار دنیوی و اخروی است. در مقابل، بدعت در دین مرادف است با کفر. زندگی اجتماعی و خانوادگی از رابطه سلطان و رعیت و استاد و شاگرد تا مرد و زن و پدر و فرزند مبتنی بر سلسله مراتب - بر درجات - بود. هر چیزی آیین و راه و رسم ویژه و در یک کلام، سنت خود را داشت که مجموعه آنها، «آداب» زندگی را تشکیل می‌داد؛ همان چیزی که امروز به آن «فرهنگ» گفته می‌شود. آدم آداب‌دان یا اهل ادب، یعنی آدم بافرهنگ. شاعری و نویسندگی هم آداب خودش را داشت؛ شاعر، دبیر یا مستوفی درباری، معمولاً باید مراحل را از شاگردی تا استادی طی می‌کرد، عروض و قافیه و معانی بیان و قوانین فصاحت و بلاغت، صنایع شاعری و دبیری را یاد می‌گرفت و آن وقت این قانونهای مورد قبول و نسبتاً پایدار را به کار می‌برد. در رساله‌های مورد نظر ما هم مراتب و آداب نوشتن رعایت

شده است، یعنی همه آنها ادیبانه هستند، مثل اکثر تاریخها؛ یعنی اهل فضل برای اهل فضل، فاضلانہ می نوشتند. منتها گاه مثل سیاست نامه بدون فضل فروشی و گاه مثل کلیله و دمنه، با فضل فروشی. گلستان نمونه نادری است، که فضل نمایانی دارد ولی خوشایند نه آزاردهنده. روی هم رفته در دوره های سلامت زبان، صنایع ادبی در حکم زینت و آرایش کلام بودند ولی در دوره های انحطاط، معنای کلام زیر هجوم لفاظی و فاضل نمایی خفه می شد.

### نگاهی به گلستان

به عللی که گفتیم زبان این آثار همه ادیبانه است. ورود نثر عامیانه در ادبیات مال وقت دیگری است؛ وقتی که عامه وارد زندگی سیاسی اجتماع شود و به حسابی بیاید. زبان عالمانه (نه به معنای بد کلمه، بلکه به معنای زبانی که نوشتن آن را به اصطلاح مثل یک علم یاد گرفته باشند) در گلستان به کمال می رسد، تا حدی که مثلاً مقدمه گلستان - «مَنْتِ خدای را عَزَّ و جَلَّ...» تا آخر - به صورت نمونه و مظهر فصاحت و بلاغت نثر فارسی درمی آید و سرمشق نویسندگان بعدی. نکته جالب توجه این است که در «جدال سعدی با مدعی»، بزرگترین و مهمترین قطعه گلستان، کشمکش طرفین وقتی تمام، و حکم قاضی وقتی پذیرفته می شود که او سخندانان را به نهایت می رساند. سِخْرِ کلام او، دعوا را تمام می کند:

قاضی چون سخن بدین غایت رسانید وز حدّ قیاس ما اسب مبالغه  
درگذرانید، به مقتضای حکم، رضا دادیم و از ما مضمی درگذشتیم.

در باره سبک گلستان، ملک الشعرا می گوید:

سعدی در تحریر گلستان به مقامات حمیدی نظر داشته، منتها آن افراط در عربی نویسی و سجع و قافیه پردازیهای ملال آور را به

دور می‌ریزد.

گذشته از نظر بهار، می‌توان گفت کلمات قصار و گفته‌های حکمت‌آمیز آخر گلستان، هم از نظر فصاحت و هم از نظر کوتاهی عبارت و سرشاری معنا، یادآور سوره‌های آخر قرآن (احتمالاً از «تکویر» به بعد) است که اتفاقاً از نظر صدور، مکی و جزو سوره‌های دوره اولند. ولی در اینجا توجه ما اساساً به مضمون و محتوای گلستان است که گویی پندیات ادب پهلوی به اضافه حکمت عملی دوران اسلامی فرهنگ ما (با خوب و بدش) در این کتاب متبلور می‌شود؛ جامعه‌شناسی، به معنای رعیت‌پروری و کشورداری، آموزش اخلاق و رفتار اجتماعی، آداب، انتقال تجربه پیشینیان و پیران به دیگران (که در اجتماع ستگرا به معنای انتقال فرهنگ است) به صورت غیرمستقیم، حکایت‌های عبرت‌آموز یا پند و اندرز مستقیم. پایان کتاب مبین منظور نویسنده است:

ما نصیحت به جای خود کردیم  
روزگاری در این به سر بردیم  
گر نیاید به گوش رغبت کس  
بر رسولان پیام باشد و بس

تقسیم بندی گلستان هم معرّف اساسی‌ترین مقوله‌های فرهنگ و اخلاق اجتماعی ایران اسلامی است؛ کتاب به هشت باب و به این ترتیب تقسیم بندی شده: در سیرت پادشاهان، در اخلاق درویشان، در فضیلت قناعت، در فواید خاموشی، در عشق و جوانی، در ضعف و پیری، در تأثیر تربیت، در آداب صحبت.

اول پادشاهی است و در برابرش، درویشی؛ بعد درویشی در زندگی

روزانه (قناعت) و درویشی در اندیشه و سخن (خاموشی) است در دنیای سلاطین مستبد؛ بابهای پنجم و ششم ملاحظاتی است اخلاقی - اجتماعی درباره انسان که برخلاف عنوانشان ارتباط چندانی به دوره‌های زندگی (جوانی - پیری) ندارند؛ باب هفتم بیشتر درباره بی‌اثری تربیت است تا تأثیر آن؛ باب آخر هم جمع‌بندی خلاصه و چکیده کتاب است، بیشتر به صورت کلماتِ قصار و عبارتهای حکیمانه کوتاه، حاصل حکمت عملی، دارای عنوانِ بامعناي «آداب صحبت»، چگونگی و راه و رسم سرکردن با دیگران.

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

پدر به جای پسر هرگز این کرم نکند  
که دستِ جود تو با خاندانِ آدم کرد  
خدایِ خواست که بر عالمی ببخشاید  
ترا به رحمت خود پادشاه عالم کرد

پس از این است که سعدی و مدعی با هم مهربان می‌شوند؛ «سربه تدارک بر قدم یکدیگر می‌نهند و بوسه بر سر و روی هم می‌دهند.» شیخ در اینجا اشاره‌ای می‌کند به رابطه پدرفرزندی پادشاه (البته در نظر او پادشاه عادل) با رعایا. و اما به رابطه رعایا با همدیگر - توانگران و درویشان - هم در این

دو بیت آخر قطعه اشاره‌ای می‌شود که در حقیقت نتیجه‌گیری تمام آن است:

مکن ز گردش گیتی شکایت، ای درویش!  
که تیره‌بختی، اگر هم بر این نسق مُردی  
توانگرا چو دل و دستِ کامرانت هست  
بخوره، ببخش، که دنیا و آخرت بُردی

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

### دو اخلاق

اساساً وقتی به ادب ایران بعد از اسلام نگاه می‌کنیم، در کلیات و فقط در کلیات، به دو نوع اخلاق برمی‌خوریم؛ یکی همین اخلاق که از کلیله تا گلستان و تقلیدهایی که از آنها شده ادامه دارد؛ بنای این اخلاق بر مصلحت اجتماعی است و بر «دروغ مصلحت‌آمیز به از راست فتنه‌انگیز». همچنین رفتار کلیله و دمنه را در نظر بگیرید، رفتاری که در زندگی و عمل روزانه باید به کار بست؛ دوز و کلک دیگران را نقش بر آب کردن و بحق، گلیم خویش را از آب بیرون کشیدن. جنبه‌های دیگر همین برداشت از اخلاق و رفتار را در سیاست‌نامه یا قابوس‌نامه و آثار معتبری از این نوع می‌بینیم.

اما در کنار این، در آثار همان اهل دیوان، در آثاری از نوع دیگر، اخلاق

دیگری می‌بینیم که بنایش بر مصلحت اجتماعی نیست، بر شالوده‌های عمیق‌تر و گسترده‌تر است، نه فقط بر استنباط از روابط اجتماعی، بلکه بر استنباط از رابطهٔ انسان با عالم بالا و جهان مبتنی است. مصلحت‌اندیش نیست، حقیقت‌اندیش است، اجتماعی نیست - اگر بشود گفت - کیهانی است، فلکی و کُلّی است. شاید بد نباشد بزرگترین نمونه‌ها را ذکر کنیم: اخلاق شاهنامه و بیهقی و از جهتی حافظ؛ می‌گوییم از جهتی، چون یک سرِ اخلاقِ او به عرفان می‌رسد که آن بحث دیگری است. به هر حال، کمال این سیر اخلاقی تا به حافظ می‌رسد. همان‌طور که یکی در گلستان به نهایت می‌رسد. و بعد در هر دو مورد انحطاط است؛ همان‌طور که دورهٔ درخشان ادب ما به ته می‌رسد، در اخلاق - یا لاقل در جلوهٔ اخلاق در ادب - هم چیزی شبیه به این اتفاق می‌افتد.

این بزرگان که اسم بردیم، هم صاحب اخلاقی دیگرند و هم موضوع آثارشان چیز دیگری است؛ هرچند که اینها هم به همان معنای وسیع، اهل دیوانند.

به گلستان باز گردیم؛ زبان ادیبانه یا نقش ادبی این کتابها در گلستان به کمال می‌رسد و چون کمالِ سخن، مخصوصاً در ادب کلاسیک، در شعر به دست می‌آید، گلستان نه تنها نثری موزون و از این جهت شاعرانه دارد بلکه در سراسر کتاب نثر و نظم با هم آمیخته و جوش خورده‌اند، با هم یکی شده‌اند. به نظر ما موفقیت زبان گلستان فقط در این نبود که بعدها سرمشق اهل قلم شد بلکه اضافه بر این در یک چیز دیگر هم بود، شیفتگی به زبان گلستان و قبول بی‌چون و چرای آن، سبب قبولِ درستِ اخلاق اجتماعی کتاب هم شد. ناگفته نماند که موجبات اجتماعی و تاریخی پذیرش این اخلاق هم فراهم بود؛ ولی با این وصف اهل فضل چنان با تحسین و ستایش به این کتاب رو آوردند که به قضاوت و نقادی

اخلاق آن نپرداختند. زبان سعدی، اخلاق سعدی را هم مَرکوزِ ذهن کرد و جا انداخت. تقلیدهای فراوان از سبک و بیان گلستان یکی از نشانه‌های تأثیر بعدی و عمیق آن است و ما فقط دو تا از معروفترین آنها، بهارستان نجامی و پریشان قآنی را که متعلق به دو دوره کاملاً متفاوتند، ذکر می‌کنیم. این بحث، با گلستان در حقیقت به پایان می‌رسد؛ چون این کتاب، اوج نوعی از نثرنویسی است، نثر موزون و مسجع، آمیخته با نظم، نثر منظوم با محتوایی از حکمت عملی. از این بابت گلستان شبیه به دیوان حافظ است؛ او کاری با غزل می‌کند که دیگر هیچ شاعر بعدی از آن رهایی ندارد. آن سرمشق، همیشه حضور دارد یا باید با آن برابری کرد و از آن فراتر گذشت، که ممکن نبود، یا به تقلید قناعت کرد، که ناچار می‌کردند. چند صد سال طول کشید تا راه دیگری در برابر شعر فارسی باز بشود. گلستان هم همین‌کار را با این نوع نثر (نه با تمامی نثر بلکه با این نثر) کرد؛ و آیندگان اسیر تقلید شدند.

### دوران بازگشت در نثر

از آخرهای این دوره توجه تازه‌ای به نظم و نثر قدیم و بیشتر به «سبک خراسانی» در شعر پیدا می‌شود، از سروش و نشاط و عبدالرزاق بیگ دُنبلی و دیگران به بعد؛ دوران رستاخیز (بهار اسمش را می‌گذارد «دوران بازگشت» و راست هم می‌گوید، رستاخیزی نشد، بازگشتی بود ناتمام به اصل). و اما درباره نثر، نظر بهار در سبک‌شناسی این است که غارت کتابخانه‌های اصفهان به وسیله افغان‌ها، همچنین پخش شدن آثار کتابخانه‌های دهلی و بخارا، و مخصوصاً فروش بسیاری از آنها در شیراز، و بعد یک دوره سی ساله نعمت و فراغت و امنیت کریم‌خانی، سبب شد که باسوادان با آثار برجسته ادب فارسی که در زمان صفویه مورد بی‌مهری

قرار گرفته و دیگر خواننده یا تدریس نمی شد آشنا شوند و نوعی تغییر سلیقه در اهل فضل پیدا شود.

به هر حال، به این علت تاریخی (و علت‌های اجتماعی و صرفاً ادبی دیگر) از دوره زندیه و اوایل قاجاریه، نثر دیوانی - با توجه به نویسندگان پیش از صفویه - تحوّل تازه‌ای پیدا کرد. بهار، باز در سبک‌شناسی، شیوه نویسنده‌گی عبدالرزاق دنبلی را بین شیوه جوینی و وصف و شیخ سعدی و کتاب او تجربه‌الاحرار و تسلية‌الابرار از شاهکارهای قرن دوازدهم هجری و دارای تمام مزایای نثر فنی گذشته می‌داند که مربوط به رستاخیز ادبی و بازگشت به سبک قدیم است. او سبک نشاط را هم شیوه‌ای میان وصف و شیخ سعدی می‌داند و می‌گوید: «رساله‌ای به خط مؤلف در دست من است که بر منوال گلستان حضرت شیخ - علیه‌الرحمه - نوشته شده است. [۹] تقلید از گلستان در قائم مقام به کمال می‌رسد ولی به پایان نمی‌رسد؛ او در منشآت خود بیش از دیگران به شیوه گلستان نزدیک می‌شود. به عقیده عباس اقبال، در تمام دوره قاجاریه، گلستان سعدی سرمشق زبان‌منشیان دربار بود. گمان می‌کنم باید این را هم اضافه کرد که تا مشروطیت، و حتی مدتی بعد از آن، گلستان نه تنها اولین کتاب درسی زبان فارسی، بلکه همراه با آن، عملاً، مهمترین کتاب حکمت عملی ما هم بود. حتی نگاهی گذرا به آثار نویسندگان قرن سیزدهم هجری نشان می‌دهد که اثر گلستان در آنها چقدر زیاد بوده است. در مورد آنها یک نکته جالب توجه دیگر هم گفتنی است. یحیا آرین‌پور، در جلد اول از صبا تا نما، روی هم رفته دوازده نفر از نثرنویسان برجسته قرن سیزدهم را اسم می‌برد و نمونه‌ای از آثارشان به دست می‌دهد؛ اینها همه درباری و دیوانی و در خدمت دستگاه دولتمند؛ بجز یک نفر، میرزا عبداللطیف طسوجی که در سلک روحانیون است؛ ولی او هم در خدمت دربار و مأمور تربیت و لیعهد



ناصرالدین میرزا است؛ کارش هم در نثر ارتباطی به مذهب ندارد، ترجمه معروف آلف کیل به فارسی است. حتی از عرفا هم کسی در میان این دوازده تن نیست.

از آخرهای قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم هجری، یعنی از دوران پیش از مشروطیت، هم نثر و هم اخلاق اجتماعی ما راههای تازه‌ای پیدا می‌کند و اگر بشود گفت، حکمت عملی دیگری به دنیا می‌آید.

### یادداشتها

- [۱] تاریخ بیهتی، همان، ص ۹۸.
- [۲] تاریخ بلعی، به تصحیح محمدتقی بهار و به کوشش پروین گنابادی، وزارت فرهنگ، ۱۳۴۱، ص ۱ و ۲.
- [۳] مقایسه‌ای میان متن تاریخ طبری و تاریخ بلعی و آنچه به وسیله بلعی به متن افزوده شده، احتمالاً بامعنی و روشن‌کننده است. تعدادی از نویسندگان و مورخان برجسته و عربی‌نویس ایرانی مانند ابن مقفع، طبری، حمزه اصفهانی و مسعودی و دیگران، بخشی از مطالب تاریخی خود را مستقیم و نامستقیم از خدای نامک و منابع ایرانی دیگر می‌گرفتند. این امر به اضافه حکمت عملی و پند نامک‌های ساسانی نیز در پیدایش و تکوین مفهوم و محتوای تاریخ و شیوه نگارش آن اثر داشته که خود سزاوار بررسی دیگری است. ما در اینجا به آن نمی‌پردازیم چون از گنجایش بحث ما بیرون است.
- [۴] برای پیوند اساطیر ایران و عرب و گاه توجیه باورهای ایرانیان پیش از اسلام، می‌توان مراجعه کرد به: آرتور کریستن سن، نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران، ترجمه احمد تفضلی و ژاله آموزگار، نشر نو، تهران ۱۳۶۳؛ که

در آنجا مؤلف افسانه کیومرِس، هوشنگ، تهمورِس، سیامک و جمشید و... را در ادبیات دوره اسلامی به فارسی و عربی در طبری، مسعودی، بیرونی، حمزه اصفهانی، شهرستانی، ثعالبی، مجمل‌التواریخ، حمدالله مستوفی و دیگران گرد آورده و با یکدیگر مقایسه کرده. در آثار این مؤلفان دیده می‌شود که چگونه پاره‌ای از افسانه‌ها و باورهای پیشین ایرانیان توجیه شده و در فرهنگ اسلامی حقی اهلیت یافته.

[۵] قرآن، آل عمران، ۲۵.

[۶] تاریخ بلعی، همان، ص ۱۲۹.

[۷] تاریخ بیهنی، همان، صفحه ۱۸۴.

[۸] دکتر منوچهر مرتضوی در کتاب تحقیق درباره دوره ایلخانان ایران (کتابفروشی تهران ۱۳۴۱) سی‌وسه کتاب تاریخ را برمی‌شمارد و می‌گوید: «اینها بود کتابهای تاریخ مهمی که در روزگار ایلخانان مغول یعنی در حدود سالهای ۶۵۰ و ۷۴۰ تألیف شده است.» ص ۱۵۳. «کتابهای مهم تاریخ که در آن عهد نگارش یافته و اهمیّت و ارزش مواد و مطالب و کثرت تعداد آنها در یک زمان محدود (کمتر از یک قرن) نماینده رونق این فن و گرمی بازار تاریخ‌نویسان و وقایع‌نگاران و حاکی از میل و اشتیاق عوام و خواص در عهد ایلخانان به آگاهی از حادثات و احوال غریبه جهان آشفته آن روزگار است... ارتباط مستقیم اکثر این کتب تواریخ با تاریخ مغول و حوادث ناشیه از ظهور چنگیز و وابستگی مؤلفین آنها با دربار ایلخانی و حوزه علمیّه و ادبیّه تبریز و سلطانیّه... و احتوای بعضی از این تواریخ بر پاره‌ای از مطالب راجعه به مغول... نشان می‌دهد که اغلب کتب تاریخی که در آن عصر تألیف شده مستقیماً زاینده عوامل مشوق این فن در عهد مغول یا مُلُهم از تأثیر کلی نهضت تاریخ‌نویسی این دوره بوده.» همان کتاب، ص ۱۵۷.

[۹] سبک‌شناسی، جلد ۳.

---

## فصل سوّم

---

### اهل دین و نثر فارسی

معمولاً به روحانیون مسلمان می‌گفتند و می‌گویند علما، برای اینکه اهل علمند، منظور از علم هم یعنی علم دین. حدیثی است منسوب به پیغمبر (ص) که می‌گوید: «الْعِلْمُ عِلْمَانِ، عِلْمُ الْأَدْيَانِ وَ عِلْمُ الْأَبْدَانِ» دانش دین و دانش تن، فقه و پزشکی. و باز حدیث نبوی دیگری است که: «عُلَمَاءُ أُمَّتِي أَفْضَلُ مِنْ أَنْبِيَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ» علمای امت من برتر از پیغمبران بنی اسرائیلند. این علمای امت همان کسانی که علم دین را می‌دانند؛ اینها بنا به حدیث دیگری ورثه پیغمبران هستند: الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ.

### علم و زبان علم

وقتی از علم به طور عام و بدون تخصیص صحبت می‌شد یعنی علم دین. وقتی می‌گفتند دانشمند، منظور فقیه بود. کسی که در حقوق و احکام اسلام به مقام اجتهاد برسد، دانشمند است، علی‌الاطلاق. حالا اگر کسی مثلاً نجوم، جغرافیا، کیمیا، تاریخ، حساب و هندسه می‌داند،

عالم نجوم و هندسه و تاریخ و کیمیا و غیره است نه عالم به طور کلی، نه مثل کسی که فقه می‌داند.

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

صحبت از مفهوم علم در اسلام، نه کار ماست و نه در مجال این سخن کوتاه؛ در این باره در میان متنهای فارسی می‌توان به کشف المحجوب هُجویری مراجعه کرد که یکی از اولین متن‌های عرفانی است به فارسی که در همان اوایل کتاب شرح کوتاه اما کافی و روشنی در باب استنباط مسلمان از علم و هدف آن، فایده علم با عمل و بیهودگی و زیان علم بی عمل آمده است. در همین باره می‌توان به یکی از بزرگترین و اساسی‌ترین آثار تشیع یعنی اصول کافی کلینی (جلد اول) که اخیراً به فارسی هم ترجمه شده<sup>۱۱</sup>، یا معروفتر از همه، به احیاء علوم‌الدین اثر غزالی نیز مراجعه کرد. ولی ما در اینجا تکه کوچکی از کتاب عین‌الحیوة ملامحمدباقر مجلسی، عالم بزرگ و مقتدر آخرهای صفویه را می‌آوریم:

از حضرت امام موسی کاظم (ع) منقول است که رسول خدا (ص) فرمود که علم همین سه علم است. یا آیه واضحه الدلالة محکمه را بدانند یا فریضه و واجبی را که خدا به عدالت مقرر فرموده یا سنتی را که باقی است تا روز قیامت؛ و آنچه غیر اینهاست زیادتی

است و به کار نمی آید.

باری، در نظر «علماء» علم اساساً منحصر است به علم دین، یعنی علم خودشان، یعنی فقه، اصول، حدیث، تفسیر، کلام، رجال و غیره؛ مطابق تقسیم‌بندی مجلسی، آنچه به قرآن، به شریعت و به سنت مربوط است. تقسیم‌بندیهای علمای دیگر هم اگر تفاوت‌هایی داشته باشد، در کلیات و اساس نیست، در جزئیات است.

علمای اسلام برای رواج این علم در میان مسلمانان، یعنی عمل به وظیفه مذهبی خود، با دو گروه روبه‌رو بودند و عمدتاً از دو وسیله و دو روش استفاده می‌کردند. اول با علمای دیگر، با گروه خودشان یا مردم اهل فضل و اهل فن؛ دوم با توده مؤمنان بیسواد یا کم‌سواد. وسیله‌ای که در کار علم برای رابطه با خودشان به کار می‌برند، زبان عربی و روشی که اتخاذ کرده بودند کتابهایی بود که می‌نوشتند. علم دین را برای اهل علم به عربی می‌نوشتند؛ برای اینکه دین علم بود و زبان علم در تمدن اسلامی، در همه کشورهای مسلمان، عربی بود. بسیار گفته‌اند، ما هم تکرار می‌کنیم، مثل زبان لاتین در اروپای قرون وسطا. نه فقط درباره کلام یا حدیث بلکه درباره هیئت و نجوم یا مثلاً پزشکی هم به عربی می‌نوشتند. از اینکه بگذریم، زبان دین هم (صرف‌نظر از علم بودن دین) عربی بود. کلام خدا در قرآن و کلام پیغمبر (ص) در حدیث، زبان اهل بیت و یاران پیغمبر (ص) و حکومت اسلام عربی بود. عربی زبان مقدس بود و مفهوماً، اصطلاحها و رشد و نمو دین در لغت عرب انجام گرفت و به ثمر رسید. به این ترتیب هرچند در قرن چهارم هجری با ترجمه قرآن فارسی هم به حریم دین راه پیدا کرد ولی عربی همچنان، به دلیلی مضاعف، زبان دین باقی ماند؛ یکی برای اینکه زبان علم بود و علم به عربی بود، دیگر

برای اینکه زبانِ وَحی بود و خصلتی قدسی داشت. اهل علم از هرگونه، ناچار به دانستن این زبان بودند و آن را می‌دانستند و به وسیله آن با هم ارتباط می‌گرفتند. اضافه بر این به سبب تکامل و آمادگی زبان، بیان مقاصد علمی به عربی دقیقتر و رساتر بود و در سراسر امپراتوری اسلام رواج داشت.

همان‌طور که قبلاً توضیح داده شد نوشتن به فارسی با حس ملیّت، مخصوصاً در اوّل کار، بی‌ارتباط نبود. در مورد اهل دیوان، این را دیدیم. ولی چنین انگیزه‌ای برای فارسی‌نویسی علمای دین وجود نداشت. اسلام دینی است که نظراً با قومیت و ملیّت و تفاخر نژادی و غیره بیگانه است، برخلاف مثلاً آیین مزدیسنا که مال ایرانی‌ها بود یا دین یهود که بنی‌اسرائیل را قوم برگزیده می‌دانست و یَهُوَه خدای یک قوم بود. به هر حال اسلام می‌گفت: «أَتَمَّ الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةً»، اصل ایمان بود و چیزی که مایه تفاوت می‌شده، کفر و ایمان بود، نه عرب و عجم یا ترک یا تاجیک بودن. البته مسلمانها به هم تفاخر می‌کردند، داستانهای مربوط به بنی‌امیه و موالی و غیره و غیره را همه می‌دانند ولی اینها بنا به تجویز دین اسلام نبود بلکه واقعتهای ناشی از ساخت و فرهنگ اجتماعهای اسلامی بود. خلاصه کنیم، منظور این است که برای مؤمن خودآگاه، و به طریق اولاً برای عالم دین، ایرانی بودن یا نبودن چیزی نبود، مسلمان بودن یا نبودن اهمیّت و ارجی داشت.

حجت‌الاسلام امام محمدغزالی، صاحب کتاب احیاء علوم‌الدین و از بزرگترین علمای اسلام، تقریباً پنجاه سالی پس از مرگ فردوسی و در همان نوس به دنیا آمد. اما انگار نه انگار که همشهری آن بزرگوار بود. مرحوم همایی درباره او می‌گوید:

احساسات ملی و وطنی و عواطف قومی و نژادی و رسوم و آداب

اجتماعی او در جنب شریعت و آیینی که بدان گزویده، فانی و مستهلک است. او همه چیز را در آیینۀ مقررات و احکام و تکالیف دینی می‌بیند و هرچه را از قلمرو شریعت آسمانی، خارج باشد جزو اهوای باطل و آداب و رسوم زیان‌بخش می‌شمارد.<sup>[۲]</sup>

به همین سبب است که غزالی می‌گوید:

نوروز و سده باید که مندرس شود و کس نام آن نبرد... یا آنچه برای سده و نوروز فروشند چون سپر و شمشیر چوبین و بوق سفالین، این در نفس خود حرام نیست، اما برای اظهار شعار گبران حرام است و مخالف شرع است و هر چه برای آن کنند نشاید.<sup>[۳]</sup>

همان‌طور که بعداً خواهیم دید، حماسه و داستانها، و آداب و رسوم ملی، در نظر علمای دین، آیین‌گیری و مجوسی است. بنابراین حسّ ملی نمی‌توانست آنها را برانگیزد که به زبان ملی (فارسی) بنویسند. اگر هم گاهی به این زبان چیزی نوشته‌اند، انگیزه دیگری در کار بوده است. آنها با گروه خود - اهل علم - به وسیله زبان عربی رابطه داشتند؛ اما وظیفه دینی و دنیایی علما در درجه اول مربوط به توده مؤمنان و پیروان می‌شد؛ با آنها طبیعتاً به زبان مادری - فارسی - تماس می‌گرفتند اما نه کتبی بلکه شفاهی.

### فرهنگ شفاهی

در گذشته که سواد عمومی نداشت و علم و ادب در دسترس خواص بود، ارتباط و دادوستد فرهنگی کتبی هم اختصاص به آنها داشت مال همه یا اکثریت نبود. انتقال فرهنگ در میان افراد اجتماع یا در طول زمان و

از نسلی به نسل دیگر بیشتر از راههای شفاهی صورت می‌گرفت، از قصه‌های پیرزنان یا خطبه خواندن به نام خلفا و سلاطین گرفته تا دوبیتی‌های عاشقانه روستایی یا داستان زدن نقالها. در قلمرو سواد شیوه تکرارهای پی‌درپی، فرمولها و برگردانهای سرودهای مذهبی و آیه‌ها، دعا، ذکر، ورد، تکرارهایی که جوهر اخلاقی، کیهان‌شناختی و معنای متعالی اساطیر و ادیان را دربر دارند. (مثلاً دعاها یا ویژگیهای ایزدان و دیوان که در گات‌ها، وِسناها، وِیشت‌ها، پی‌درپی و یکنواخت، بدون تغییر می‌آیند) گذشته از علت‌های دیگر، از جمله برای این است که درست و آسان به خاطر سپرده شوند. اینها مدارک اعلا‌ی فرهنگ شفاهی است که دانش آن سینه به سینه و فنون آن دست به دست از استاد به شاگرد سپرده می‌شد و به علت قدوسی که داشت نمی‌بایست دگرگون شود، باید مثل سنگ نبشته یکسان و ثابت بماند.

یکی از موجبات غلبه شعر و کلام موزون و مسجع در ادب دینی همین آسانی در حفظ کردن بود که مایه گسترش شعر یا نظم به دانشهای دیگر مانند پزشکی و نجوم و زبان‌آموزی و غیره نیز می‌شد. در قلمرو سواد شیوه‌ها و استنباط‌های شفاهی انتقال فرهنگ اعتبار اساسی داشت. مثلاً آدم با سواد کسی بود که محفوظات بیشتری داشت. او از کسی که نیروی تفکر عمیق‌تر، گسترده‌تر و روشمند<sup>۱</sup>، اما محفوظات کمتری داشت فاضل‌تر شمرده می‌شد و بیشتر مورد احترام بود. لابد شنیده‌اید که می‌گفتند شاعران، اول چند هزار بیت شعر حفظ می‌کردند بعداً ادعای شاعری می‌کردند. هنر یا حرفه‌شان از این طریق ملکه‌شان می‌شد. مثل زیاد می‌شود زد، منظور روشن است؛ اهمیت بی‌چون و چرای روش



شفاهی در انتقال فرهنگ.

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

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

پیش از آنکه دنباله بحث را بگیریم در همین جا این را بگوییم که موضوع ترجمه و تفسیر قرآن، بکلی مسئله دیگری است. از همان آغاز، علمای دین به فارسی نویسی در این رشته از دانش خود توجه داشتند و تفسیرهای بازمانده (که در ضمن گنجینه عظیم زبان و واژگان فارسی هم هست) شاهد این توجه است. اضافه بر تفسیر کبیر، تفسیر قرآن پاک، تفسیر معروف به کبریج، تفسیر ابوبکر عتیق سورآبادی و کشف الاسرار میبیدی را می شود اسم برد که به ترتیب متعلق به قرنهای چهارم تا ششم هجری و بعضی از آنها از آثار برجسته نثر فارسی است.

اما از این قلمرو که بگذریم، در زمینه های دیگر، آثار علمای دین به

زبان ملی (فارسی) در اولین قرنهای پیدایش و گسترش نثر فارسی. انگشت‌شمار بود. یکی از اولین نثرهای بازمانده فارسی، رساله‌ای است در فقه حنفی از قرن چهارم. رساله کفایه از امام البغوی الشافعی و رساله‌ای در بیان اصول عقاید اهل سنت از محمدبن احمد نسفی را هم باید اسم برد. بعدها تا قرن هفتم چند اثر دیگر مثل بیان الادیان، از ابوالمعالی علوی رازی و تبصرة العوام و معرفة المذاهب، در رشته‌های مختلف علم دین نوشته می‌شود ولی همان‌طور که گفتیم بسیار محدود، مخصوصاً در مقایسه با آثار بزرگ اهل دیوان و اهل عرفان.

خلاصه در دوره‌ای که نثر فارسی رسمیت یافت و بعداً در سراسر ایران گسترده شد و بسیاری از مهمترین آثار آن به وجود آمد، علمای دین - از سنی و شیعه - در این کار سهم نمایانی نداشتند.

### اسماعیلیه و زبان فارسی

چون در زمینه مورد نظر اسماعیلیه وضع خاصی داشتند، اول چند کلمه‌ای درباره آنها می‌گوییم و بعد می‌پردازیم به شیعه دوازده امامی. نویسندگان و متفکران اسماعیلیه پیش از علمای فرقه‌ها و مذاهب دیگر، نوشتن به زبان فارسی در مسائل دینی را شروع کردند. گذشته از آثار معروف ناصر خسرو مثل جامع‌الحکمتین، زادالمسافرین، و وجه دین و غیره، از کشف‌المحجوب سجستانی، یا از شرح قصیده ابوالهثم اثر محمدبن سرخ نیشابوری به عنوان نمونه می‌شود اسم برد.

بعضی از مورخان و نویسندگان، فرقه‌های باطنیه را اعم از اسماعیلیه و قرامطه و غیره، متهم به خروج از دین و تظاهر به اسلام برای نابود کردن آن و تجدید رسوم مجوس کرده‌اند. اگر این دعوی درست باشد، ظهور این مذهب در ایران با منظور و مقصود

ملی همراه بوده است. البغدادی شواهد متعددی برای اثبات این نظر داده و آغاز دعوت این قوم را از زمان معتصم دانسته است که بابک و مازیار برای تجدید آیین‌های قدیم قیام کرده بودند. [۴]

دکتر صفا، خلاصه‌ای از این شواهد از ثنویت و بزرگداشت آتش و عقیده به گذاشتن آتشدان در هر مسجد تا تأویل احکام اسلام به نحوی که منجر به آیین مجوس گردد، همه را می‌آورد و آنگاه نتیجه می‌گیرد:

به سبب همین قصد ملی دعوت باطنیه در ایران قرن سوم و چهارم رواج بسیار یافت و این مذهب بر بسیاری از مشاهیر رجال عرضه شد... و از آن جمله نصر بن احمد سامانی را با بسیاری از رجال بخارا به مذهب اسماعیلی درآوردند. [۵]

در میان اهل دین، درست همین اسماعیلیه که آثارشان به فارسی است، از نظر سیاسی در وضعی هستند متفاوت با مسلمانان دیگر. آنها شیعه و مخالف مذاهب اهل سنت و خلافت بغدادند. از طرف دیگر آنها دارای بزرگترین سازمان سیاسی - عقیدتی مخالف دولت و دین دولت، نه فقط در این دوره بلکه شاید در طول تاریخ اسلامی ایران بودند. در اینجا غرض صحبت از عقاید سیاسی - مذهبی، و سازمان و شیوه کار اجتماعی اسماعیلیه نیست ولی این نهضت، با خصوصیات که به آن اشاره کردیم، دارای فرهنگ و روش فرهنگی مخصوص به خود هم بود، آنها همان‌طور که می‌دانیم از زمان ناصر خسرو و حسن صباح و قبل و بعد از آن، سخت سرگرم تبلیغ و دعوت و گردآوری پیروان بیشتر و سازمان دادن به آنها برای مبارزات مذهبی سیاسی بودند. اما در راه این هدف تقریباً به هیچ‌کدام از وسایل شفاهی که در اختیار اهل دین بود دسترسی نداشتند؛

پس طبیعی است که به وسایل دیگر رو بیاورند، به وسایل کتبی، به نوشتن. نکته مهم دیگری نیز باید در اینجا اضافه کرد. اسماعیلیه، هم از نظر مذهبی و هم از نظر سیاسی، با خلافت بغداد مخالف بودند؛ نه معنویت این خلافت را قبول داشتند و نه حکومتش را. این مخالفت - از هر دو طرف - سخت، شدید و اکثراً خونین بود. بنابراین، گرچه آنها مسلمان بودند ولی به اندازه علمای سایر مذاهب به زبان خلافت (عربی) دل بستگی نداشتند و وابسته نبودند. به عقیده آنها خلافت برحق مال خاندان نبوت و فاطمیان مصر بود که نسبشان به ائمه می‌رسید اما این اعتقاد مذهبی - سیاسی در فارسی نویسی اسماعیلیه و زبانشان اثر منفی نداشت؛ چون که ارتباط میان مرکز خلافت فاطمی - یعنی قاهره - و مرکز زبان فارسی و فعالیت اسماعیلیه - یعنی خراسان - سست، به واسطه، و بیشتر نظری بود؛ تازه موانع جغرافیایی و سیاسی دیگری هم وجود داشت. در نتیجه تأثیر فرهنگی مرکز خلافت فاطمی در اسماعیلیه ایران، بخصوص از نظر زبان، شدید نبود و موجب گرایش آنها به زبان عربی نمی‌شد.

اسماعیلیه ایران، به عنوان دشمن، با خلافت بغداد و حکومت‌های محلی ایرانی (سنی و همدست خلافت) و مذاهب چهارگانه سنی و علمایشان سروکار داشتند. در مبارزه با این دشمنان نیرومند، تکیه‌گاه آنها عمدتاً مردم محلی - مردم ایران - بودند که اگر هم در جایی به فارسی حرف نمی‌زدند، ولی زبان رسمی و نوشتنی همه‌شان فارسی بود؛ چون آنها می‌بایست همه نیروی خود را از این مردم می‌گرفتند، پس از دوره‌ای کوتاه به زبان آنها روی آوردند و در بین همه مذاهب اسلامی شایع در ایران، تنها گروهی بودند که بیشتر به فارسی می‌نوشتند تا عربی، و برای کار دین و سیاست که در نظر آنها جداشدنی نبود، توجه‌شان بیشتر به زبان

بومی بود تا به زبان دین. در آن دوره، اسماعیلیه، هم از نظر فرهنگی و هم از نظر سیاسی (در اندیشه و عمل) نقشی ملّی داشتند و در این زمینه تا آنجا که به تکامل و گسترش نثر فارسی مربوط است، این نهضت سیاسی - مذهبی سهمی شایسته داشت.

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

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

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

#### اشاره‌ای به دوره‌های تاریخ تشیع

درباره تاریخ تشیع، نظرهای مختلفی است و آن را به دوره‌های مختلف

تقسیم‌بندی می‌کنند این تقسیم‌بندیها بیشتر مبتنی بر تدوین و تکمیل فقه شیعه یا امر امامت و ملاحظات صرفاً مذهبی دیگر است. مثلاً تقسیم‌بندی هانری گربن در جلد اول اسلام ایران<sup>۱</sup> نمونه خوب این گونه تقسیم‌بندیهاست. او تاریخ تشیع را به چهار دوره تقسیم می‌کند، به شرح زیر:

۱. از آغاز تا غیبت کبرا (۳۲۹ هجری)

۲. از غیبت تا خواجه نصیر توسی (فوت ۶۷۲)

۳. از خواجه نصیر توسی تا آغاز صفویه (قرن ۱۰)

۴. از صفویه تا قاجاریه و امروز

منطق این تقسیم‌بندی روشن است. در دوره نخست، امامها (ع) حضور دارند و در مشکلات مذهبی از فقه و حدیث و غیره مرجع شیعیان و گشاینده مشکلات آنها هستند. در دوره دوم - که دیگر چنین مراجعی نیستند - علوم دینی شیعه، از فقه و حدیث و تفسیر قرآن... تدوین می‌شود. دوره سوم، از نظر تکمیل علوم دینی، دنباله دوره دوم است و به رسمیت تشیع در ایران می‌انجامد. دوره چهارم با توجه به مکتب اصفهان و نمایندگان برجسته‌ای مثل میرداماد و ملاصدرا، تفکر شیعی همچنان در راه توسعه و تکامل است، با وجود کسانی مثل ملا محمدباقر مجلسی و علمای اصولی. دوره زندیه و آغاز قاجاریه، حدیث کلام و فقه و به‌طور کلی شریعت تکمیل می‌شود.

اما برای کار ما که بیشتر به نقش علمای مذهب شیعه، در زمینه تحوّل نثر فارسی توجه داریم تقسیم‌بندیهایی از این نوع کافی نیست و ناچار باید به جنبه اجتماعی مذهب و اثر سیاسی و فرهنگی‌اش توجه کنیم. از این نقطه نظر شاید بهتر باشد تاریخ تشیع را به پنج دوره تقسیم کنیم که در هر

---

1. En Islam Iranien

یک از آنها، این مذهب نقش سیاسی و اجتماعی متمایزی داشته است، به این شرح:

۱. از آغاز تا حکومت صفویّه

۲. دوره صفویّه

۳. از پایان صفویّه تا طلیعه مشروطیت

۴. دوران مشروطیت

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

تشیّع در دوره اول، صاحب قدرت حکومت نیست؛ اگر هم زمانی آن را به دست می آورد (آل بویه، سربداران...) باز مذهب اکثریت نیست (که خلافت بغداد نماینده رسمی آن است). در دوره دوم، تشیّع صاحب حکومت، تسلط سیاسی و فرهنگی و مذهب اکثریت است، با رابطه‌ای خاص میان دین و دولت. دوره سوم (بجز حکومت نادرشاه) دوره ناتوانی دولت مرکزی، قدرت علما و کمال سازمان اجتماعی - مذهبی تشیّع است. در دوره چهارم، تشیّع با حکومت غیردینی (که استبداد قاجاریه نماینده آن است) و مدرنیسم مستعمراتی (که از راه غرب و بیش از همه انگلیس و روس وارد می شود) مبارزه می کند. در مورد دوره آخر چون موضوع فعلیت دارد و مربوط به زمان حال ماست، یا نباید چیزی گفت یا باید مفصل گفت، نمی شود به اشاره اکتفا کرد. همان طور که در مورد نقش سیاسی تشیّع (یا علما) در مشروطیت هم، چون نظر ما با عقیده عمومی و پذیرفته شده نمی خواند، اشاره‌ای کردن و گذشتن، احتمالاً جز ایجاد ابهام نتیجه دیگری ندارد.

نقش سیاسی و فرهنگی تشیّع در دوره اول

به هر حال برگردیم به دوران اول که موضوع سخن ماست؛ یعنی به نقش

سیاسی و فرهنگی تشیع در تاریخ اسلامی ما تا آغاز صفویه در زمینه ملیت و زبان. راجع به مسئله‌ای به این مهمی، که در هر دوره‌ای از تاریخ زیر و بم بسیار دارد، درباره پدیده مذهبی زنده و فعالی که مدام در جریان حوادث اثر عمده دارد، هم سازنده و هم ساخته رویدادها و جریانهای تاریخی و دارای ابعاد و جنبه‌های اجتماعی گوناگون و حتی گاه متناقض است، کلی‌بافی معمولاً بی‌فایده و گمراه کننده است. به این خطر توجه داریم ولی با این وصف برای صحبت از کلیات هم لابد باید امکانی وجود داشته باشد.

در اولین قرنهای دوره اسلامی که حس ملی ما ایرانی‌ها پس از شکست، بتدریج شکل می‌گرفت و واقعیت می‌پذیرفت، گروهها و فرقه‌ها و سازمانهایی مثل خرّمدینان یا طرفداران الْمُقْتَنَع، نه فقط با تسلط عرب بلکه با اسلام جنگیدند. اما گذشته از اینها ایرانی‌های مسلمان هم از حکومت عربها دل خوشی نداشتند چون مخصوصاً از زمان بنی‌امیه به بعد، حکومت اعراب به نام اسلام با غارت و خونریزی و فخرفروشی توأم بود. در یک کلمه ظالمانه بود. می‌دانیم که ابومسلم و مردم خراسان عامل اساسی سقوط بنی‌امیه و سپردن خلافت به بنی‌عبّاس بودند. بطروشفسکی می‌گوید: در شورش ابومسلم که ۲۵ رمضان سال ۱۲۹ در خراسان (مرو) شروع شد، «شیعه و خارجی‌گیسانی و خوارج سیستانی و فرقه زرتشتی خرّمیان در آن شرکت داشتند».<sup>[۸]</sup> نزدیک به هفتاد سال بعد مأمون عبّاسی با تکیه به همین سپاهیان خراسانی، توانست خلافت و بغداد را از برادرش امین بگیرد (۱۹۸ هجری). وزیر مأمون - فضل بن سهل - شیعه بود و همین‌که خلیفه برای جلب نظر خراسانی‌ها امام هشتم (ع) را به ولی عهدی انتخاب و به خراسان دعوت کرد نشان می‌دهد که نفوذ و قدرت شیعیان تا چه اندازه بود؛ ولی در لشکر او نه فقط شیعه، همه



جور مسلمانی بود. طاهر ذوالیمینین، فرمانده سپاه، مثل خود مأمون به مذهب اهل سنت بود. ابوالفضل بیهقی درباره همین دستیاران شیعه و سنی خلیفه می‌گوید:

چون محمد زبیده کشته شد و خلافت به مأمون رسید، دو سال و چیزی به مرو بماند و آن قصه دراز است. فضل سهل وزیر خواست که خلافت از عباسیان بگرداند و به علویان آرد، مأمون را گفت: نذر کرده بودی به مَشْهَدِ مَنْ و سوگندان خورده که اگر ایزد - تعالی - شغل برادرت کفایت کند و خلیفت گردی، ولی عهد از علویان کنی، و هرچند بر ایشان نماند، تو باری از گردن خود بیرون کرده باشی و از نذر و سوگند بیرون آمده. مأمون گفت: سخت صواب آمد، کدام کس را ولی عهد کنم؟ گفت: علی بن موسی الرضا که امام روزگار است و به مدینه رسول - علیه السلام - می‌باشد گفت پوشیده کس باید فرستاد نزدیک طاهر و بدو بیاید نبشت که ما چنین و چنین خواهیم کرد تا او کس بفرستد و علی را از مدینه بیارد و در نهان او را بیعت کنند و بر سبیل خوبی به مرو فرستد تا اینجا کار بیعت و ولایت عهد آشکار کرده شود.

فضل کار را مهیا می‌کند و به طاهر خبر می‌دهد اما سپهسالار مأمون، طاهر بدین حدیث سخت شادمانه شد، که میلی داشت، به علویان، آن کار را چنان که بایست بساخت و مردی معتمد را از بطانه خویش نامزد کرد تا با معتمد مأمون بشود و هر دو به مدینه رفتند و خلوتی کردند با رضا و نامه عرض کردند و پیغامها دادند. رضا را سخت کراهت آمد که دانست آن کار پیش نرود، اما هم تن در داد از آنکه از حکم مأمون چاره نداشت و پوشیده و متنگر به بغداد آمد. وی را به جای نیکو فرود آوردند. پس از یک هفته که

بیاسوده بود، در شب، طاهر نزدیک وی آمد، سخت پوشیده، و خدمت کرد و نیکو بسیار تواضع نمود و آن مُلَطَّفَه به خط مأمون بر وی عرضه کرد و گفت: نخست کسی منم که به فرمان امیرالمؤمنین - خداوندم - تو را بیعت خواهم کرد و چون من این بیعت بکردم با من صد هزار سوار و پیاده است، همگان بیعت کرده باشند. [۹]

باقی داستان به صحبت ما مربوط نمی شود، از آن می گذریم و در عوض اشاره ای می کنیم به برمکیان و مسئله علویان، اندکی پیش از این. در خلافت هارون الرشید - پدر مأمون - یکی از علویان، در گرگان و طبرستان، خروج کرد و کارش بالا گرفت. خلیفه پس از مشورت با وزیرش یحیی بن خالد برمکی، پسر او فضل برمکی را برای فرونشاندن قیام می فرستد و ولایت خراسان و ری و جبال و خوارزم و سیستان و ماوراءالنهر را به وی می دهد. باری، پیش از حرکت پدرش به او می گوید: ای پسر! بزرگ کاری است که خلیفه تو را فرمود و درجه تمام که تو را ارزانی داشت این جهانی، ولیکن آن جهانی با عقوبت قوی، که فرزندی از آن پیغمبر - علیه السلام - برمی باید انداخت، و جز فرمانبرداری روی نیست، که دشمنان بسیار داریم و متهم به علویانیم... فضل گفت: دل مشغول مدار که من در ایستم، و اگر جانم بشود، تا این کار به صلح راست شود. [۱۰]

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

این توجّه از طرف ایرانیان شیعی که خلافت را حقّ خاندان نبوت و خلفای دیگر را غاصب می‌دانستند، طبعاً عمیق‌تر و گسترده‌تر بود. موضوع را از جهت دیگری نگاه کنیم، از جهت روانی و عاطفی، ازدواج امام حسین (ع) را با شاهزاده خانمی ایرانی، می‌گویند امام چهارم (ع) از این زن است؛ یعنی که یک رگه ایرانی در نژاد او هست. شاید صحت تاریخی موضوع قطعی نباشد؛ نمی‌دانیم. ولی نقش و اثر روانی این حقیقت یا شایعه تاریخی در میان شیعیان ایرانی قطعی است. همان‌طور که در جهت عکس، افسانه‌هایی که به عمر نسبت می‌دهند، خدا می‌داند تا چه اندازه واقعیت دارد. اما کینه به عمر (که ایران در خلافت او گشوده شد) واقعیت دارد و ظاهراً از قدیم کمابیش وجود داشته، مثل ایرانی بودن قاتل او که امری واقعی است. به هر حال گذشته از موجبات مذهبی یا اجتماعی، شیعیان از نظر عاطفی و قلبی هم خودشان را به نحوی با خاندان نبوت و امامت مربوط و در نتیجه از خلافت بغداد بیگانه حس می‌کردند.

### اشاره‌ای به نقش سیاسی و فرهنگی آل بویه

صحبت از نقش سیاسی و فرهنگی تشیع در دوران اول، بدون صحبت از آل بویه ممکن نیست. می‌دانیم که آنها از مردم دیلمستان بودند؛ در قرنهای چهارم و پنجم بر فارس و جبال و آذربایجان و خوزستان و عراق حکومت کردند، در آن زمان سامانیان، شمال و شمال شرقی فلات ایران را در دست داشتند و آل بویه، مرکز، جنوب و مغرب آن را تا سرزمین عراق، آل بویه در آغاز شیعه زیدی بودند و بعدها به تشیع دوازده امامی گرایش پیدا کردند؛<sup>۱۱۱</sup> ولی سیاست مذهبی بدون تعصب و آسان‌گیری داشتند و در امر کشورداری بیشتر پیرو واقعیت‌های عملی بودند نه اجرای معتقدات

دینی. آنها پس از اینکه از شمال به داخل فلات ایران سرزیر شدند و قدرتی به دست آوردند، متوجّه بغداد شدند. در سال ۳۲۰ قسمت عمده فلات ایران را به دست آورده بودند، در سال ۳۳۴ بغداد را گرفتند.

اینک به پاره‌ای از واقعیت‌های تاریخی توجّه کنیم، واقعیت‌های معنادار که بیان‌کننده خصوصیت این دوره است:

– آل‌بویه، ایرانی و شیعی هستند.

– آل‌بویه (پس از فتح بغداد) بر قسمت عمده سرزمین‌های خلافت حکومت می‌کنند.

– مذهب اکثریت مردمی که آل‌بویه بر آنها حکومت می‌کنند، سنی است.

– جمعی از بزرگان آل‌بویه، در ری و همدان و اصفهان، با وجود مقام‌های بلند دولتی همچنان زرتشتی باقی مانده‌اند.<sup>[۱۲]</sup>

– زبان دیلمیان از خانواده زبان‌های ایرانی است ولی فارسی نیست؛ هرچند سران قوم به فارسی حرف می‌زنند.

با توجّه به واقعیت‌های تاریخی مذکور، آل‌بویه به مناسبت قومیت و مذهب، و بیشتر از آن، به مناسبت رقابت سیاسی با خلافت بغداد مخالفند و بر آن مسلط می‌شوند. احمد پسر بویه دیلمی در ۱۱ جمادی‌الآخر ۳۳۴ وارد بغداد شد و از خلیفه مستکفی، لقب معزالدوله گرفت ولی یازده روز بعد او را خلع و «ابوالقاسم فضل‌بن مقتدر را به دارالخلافت احضار کرد و او را خلیفه خواند؛ با وی بیعت کرد و به المطیع لله ملقبش ساخت.»<sup>[۱۳]</sup> مدت ۱۰۹ سال خلفای بغداد در اختیار آل‌بویه‌اند، هیچ قدرتی ندارند و امرای بویه حاکمند. معزالدوله خیال داشت خلیفه سنی را برکنار و برای یکی از بزرگان خاندان علوی بیعت

بگیرد؛ خلیفه‌ای شیعی را به جای خلیفه سنی بگذارد. اما بعداً منصرف شد، ظاهراً به علتهای مختلف، یکی وجود اکثریت سنی در بین مسلمانان، هم در ایران و هم در عراق، در سرزمین داخلی و خارجی آل‌بویه. اهل تسنن معتقد به مشروعیت خلافت عباسیان بودند و برانداختن آنها احتمال داشت مشکلات وخیم سیاسی و مذهبی ایجاد کند. دیگر اینکه لشکریان آل‌بویه به‌طور عمده از دو گروه دیلمی و گیلی (شیعه) و ترک و گُرد (سنی) تشکیل می‌شد و آل‌بویه می‌کوشیدند موازنه و تعادل میان آنها به هم نچورد. از اینها گذشته کنار آمدن با خلیفه‌ای ضعیف و مطیع آسانتر از خلیفه‌ای بود که خود به حقانیتش معترف باشند و در موقع بروز اختلاف ناچار بشوند نظر او را مراعات کنند. در نتیجه پادشاه، شیعه و خلیفه، سنی باقی ماند؛ تلفیقی شد میان پادشاهی و خلافت، میان تشیع و تسنن، میان ایرانی و عرب، میان قدرت دنیوی و دینی. دو طرف به نوعی سازش و همزیستی که به مصلحتشان بود رضا دادند. عضدالدوله به دنبال همین سیاست، بعدها دختر خود را به عقد ازدواج خلیفه درآورد. خلیفه هاشمی به عضدالدوله، که خود را جانشین شاهنشاهان ساسانی می‌دانست لقب و خلعت و مشروعیت عطا کرد و در عوض در نماز جمعه همچنان خطبه به نام خلیفه‌ای که دیگر قدرت سیاسی و نظامی نداشت خوانده می‌شد و شیعیان هم برخلاف گذشته در نماز جمعه حاضر می‌شدند.

پس از فتح بغداد آل‌بویه دو دوزه بازی می‌کنند؛ هم در لوای خلیفه، حکومتشان بر رعایای سنی (مخصوصاً در عراق) حقانیت و مشروعیت می‌یابد، و هم به کار مذهب خود می‌رسند. در سال ۳۲۵ معزالدوله دستور داد روز عاشورا در بغداد دکانها را ببندند و سوگواری کنند و عید غدیر همان سال هم دستور جشن و سرور و آذین‌بندی شهر را داد. در

دوران آل بویه فقه، کلام، حدیث، رجال و به طور کلی علم دین شیعه تضح گرفت و به ثمر رسید، اُفول کلینی برابر است با طلوع آل بویه. سید رضی گردآورنده نهج البلاغه، شیخ مفید، شیخ توسی و سید مرتضی، که همه از بزرگان علمای شیعه‌اند، در همین عصر و همه در بغداد زندگی می‌کردند و ابن بابویه با رکن الدوله دیلمی مجالس گفت‌وگو داشت و مورد احترام او بود.<sup>[۱۴]</sup> شبیه همین رابطه را بهاء‌الدوله دیلمی با سید رضی داشت.

و اما در امر ملیت، آل بویه به هویت قومی و به ایرانی بودن خود توجه داشتند و به همین مناسبت، به معنایی، دارای سیاستی ملی بودند. گفتیم که پسران بویه ماهیگیر نسب خود را به ساسانیان می‌رساندند. عضدالدوله، به رسم ایران پیش از اسلام، به خود لقب شاهنشاه داده بود. خود گرفتن بغدادی که جانشین تیسفون پایتخت ساسانیان شده بود، آرزویی قدیمی بود که امرایی مثل یعقوب در سر داشتند. مرداویج زیاری آخرین امیری بود که بلافاصله قبل از آل بویه، همین آرزو را داشت، او هم خود را شاهنشاه می‌دانست، رسوم قدیمی را زنده می‌کرد، و می‌خواست خلیفه را سرنگون سازد و به سبک ساسانیان شاهنشاهی کند. اتفاقاً برادران بویه، پیش از استقلال، از سرداران ماکان کاکلی و همین مرداویج بودند. همه اینها نومسلمان (یا مثل مرداویج نامسلمان)، همه از مردم شمال ایران، از نظر جغرافیایی همسایه و از نظر قومی و مردم‌شناسی، خویشاوند بودند.

نه فقط امیران و پادشاهان، بلکه وزیر بزرگی مثل صاحب بن عبّاد که در دین و زبان (عربی) تعصب می‌ورزید، نژاد خود را پست نمی‌شمرد! و اگر چنین بود هیچ‌گاه در نظم و نثر خود نامی از اصل و نسب ایرانی نمی‌برد و شعرای او نیز، به رعایت جانب او، در اشعار خود به این موضوع اشاره‌ای نمی‌کردند... شعرای صاحب در اشعار

خود نژاد ساسانی او را با احترام یاد می‌کردند. [۱۵]

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

در دوره عضدالدوله، با وجود بغداد، پایتخت واقعی امپراتوری، شیراز بود؛ مأموران دیوانی بغداد از شیراز منصوب می‌شدند؛ مقر قاضی القضاة شیراز بود و چهار قاضی به نمایندگی او مأمور بغداد بودند. محل امور عمده دولتی همچنان شیراز بود؛ [۱۶]

در صورتی که خود عضدالدوله به دلایل سیاسی در بغداد اقامت داشت. ولی با وجود این نشانه‌ها، که حاکی از توجه به هویت قومی و هم‌حاکمی از جاه‌طلبی سیاسی سران آل‌بویه است، سیاست آنها ملی، به معنای محدود کلمه، یعنی سیاستی برای و محدود به یک ملت نیست. شاید از جمله به علت آنکه امپراتوری آنها، به اصطلاح، بین‌المللی است، آنها در مرکز قسمتی از دنیای اسلام، در بغداد، مستقر شده‌اند. در شمال و جنوب عراق یا جاهای دیگر، بر مردمی حکومت می‌کنند که نه ایرانی هستند و نه فارسی‌زبان. تازه در قسمتهایی از ایران آنها، مثلاً آذربایجان یا خوزستان، نه فارسی و نه حتی ملی هیچ‌کدام مثل مال مردم خراسان ریشه نگرفته و شاخ و برگ نکرده بود.

خوزستان و جبال، غرب و قسمتهایی از ایران مرکزی به سبب نزدیکی به دربار خلافت و عراق، از فرهنگ و سلطه دولتی اعراب بیشتر اثر

پذیرفته بودند تا جاهای دوردستی مثل سیستان یا ماوراءالنهر. از این گذشته، در سرزمینهای ایرانی آل بویه، زبانها و لهجه‌های محلی رواج داشت؛ در آذربایجان و خوزستان، دیلمستان و طبرستان و گیلان، به ترتیب به آذری و خوزی و دیلمی و طبری و گیلی، در کردستان به کردی و در جبال ظاهراً هنوز به فارسی میانه (پهلوی) صحبت می‌شد.

از بُندارِ رازی و چند شعر بازماندهٔ او می‌دانیم که در قرن چهارم هجری مردم ری نه فقط لهجه‌ای مخصوص داشتند بلکه به آن شعر هم گفته می‌شد. همان‌طور که چند بیت سعدی و حافظ نشان می‌دهد که تا قرن‌ها بعد، اهالی پایتخت عضدالدوله به لهجهٔ خودشان حرف می‌زدند. قطران (نیمهٔ اول قرن پنجم هجری) «نخستین کسی است که در آذربایجان به پارسی سخنوری کرد».<sup>[۱۷]</sup>

در بیشتر این سرزمینها فارسی دری عمومیت داشت و فهمیده می‌شد اما نه با سرزندگی و گسترشی که در خراسان و ماوراءالنهر داشت؛ در عوض زبانهای محلی منطقهٔ اخیر، مثل سُغدی و خوارزمی و تخاری، رمق کمتری داشتند و در مقابل هجوم فارسی نتوانستند بمانند.

امپراتوری آل بویه، چندملیتی، چندمذهبی و چندزبانی است؛ مثل حکومت سامانیان محلی و در مجموع به یک زبان و یک مذهب و متعلق به یک ملت نیست؛ شاید به همین سبب سیاست آنها در مورد زبان هم با سیاست سامانیان متفاوت بود. آل بویه به جای فارسی، به عربی - زبان بین‌المللی سرزمینهای اسلامی - توجه داشتند. وزرای بزرگ آنها، مثل ابن عمید و صاحب بن عبّاد، هرچند ایرانی ولی از ادبای زبان عربی بودند. ابوالفرج اصفهانی و ابن‌الندیم، صاحبانِ الاغانی و الفهرست یا ابن مسکویه مورخ و ادیب معروف، در دستگاه و تحت حمایت آنها به سر می‌بردند که همه از بزرگانِ نویسندگان زبان عربی‌اند.



این سخن از آل بویه را با مقایسه‌ای بین آنها و سامانیان، که هر دو کمابیش در یک عصر و رقیب سیاسی هم بودند و مجموعاً بر سراسر ایران حکومت می‌کردند، تمام کنیم. سامانیان به مذهب خلافت بغداد (سنّی) بودند و در زمینه حکومت با آن توافق داشتند. سیاست ملی آنها آگاهانه و بنای آن بر دو شالوده زبان و تاریخ استوار بود. آل بویه شیعه بودند، با خلافت بغداد اختلاف داشتند (تا بر آن مسلط شدند) سیاست ملی آنها بر دو شالوده مذهب و تاریخ استوار بود. با این تفاوت که در نزد سامانیان، تاریخ به هویت ملی تحقق می‌بخشید و در آل بویه به سابقه و هویت خاندان پادشاهی و به هدفهای سیاسی - ملی آن. در عوض مذهب (تسنّن) که در سیاست ملی سامانیان بی‌اثر بود در نزد آل بویه (تشیّع) مؤثر و یکی از شالوده‌های سیاست آنها در قبال خلافت بغداد بود.

### حالت دوگانه تشیّع در فرهنگ و سیاست

آل بویه در قلمرو سیاست از دربار خلافت (حکومت اعراب) آزاد و در قلمرو فرهنگ (زبان و ادب) به تسلط فرهنگ عرب وابسته ماند. این وضع در مجموع، تبلور نقشی است که به‌طور کلی تشیّع در دوره اول انجام می‌دهد. فرد شیعه، از نظر عقیده و عاطفه، مرتب از خلافت بغداد در حال جدایی است. نوعی نیروی گریز از مرکز دائم او را از خلافت غصبی عباسی دور نگه می‌دارد. به سبب روی گرداندن از بغداد، او به ری و نیشابور و هرات یا هر جای دیگر باز می‌گردد. او به مناسبت مذهبش از نظر سیاسی، در موضع و جایگاه ملی یا لاقلم بومی می‌افتد. اما چون برای آدم مؤمن اصل دین است نه چیز دیگر، نیروی ایمان در عین حال مدام او را از ملیت بر می‌کند؛ به همین سبب شیعه وضعی دوگانه دارد. در مقایسه با زیدیان و اسماعیلیان، شیعه دوازده امامی دیرتر شکل

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

برگردیم به وضع دوگانه شیعه در قبال امر ملیت؛ هم افتادن در موضع «ملی» و هم گریز از آن. این ملیت، همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، ناخودآگاه و انفعالی است. در خودآگاه و تا آنجا که به عقاید مربوط می‌شود، شیعه مسلمان و دارای جهان‌بینی اسلامی است. در نظر او، اصل همدینی است نه هموطنی؛ و ملیت را مخلّ دین می‌داند. در کتاب النقص می‌بینیم که شیعیان متهم می‌شوند به گبر بودن:

همچنانکه گبرکان خود را مولای آل ساسان دانند، رافضیان خود را مولای علویان دانند؛ و همچنانکه گبرکان مُلک به نسبت فرّ یزدان دانند، رافضیان نیز خلافت به نسبت دانند و نصّ گویند به جای فرّ یزدانی؛ و همچنانکه گبرکان گویند کی خسرو بنمرد و به آسمان

شد و زنده است و به زیر آید و کیش گبرکی تازه کند، رافضی گوید که قائم زنده است، بیاید و مذهب رفض را قوت دهد و جهان بگیرد و ذوالفقار را با خود دارد تا همه مسلمانان را بدان کشد. [۱۸]

خلاصه اتهام این است که عقاید شیعه از آیین زرتشتی و ساسانیان و پیش از آن می آید و رافضی ها مجوس و به اعتقاد پدران قدیم خود هستند. در صورتی که شیعه نه تنها این تهمت را نمی پذیرد بلکه می گوید:

مدح گبرکان خواندن بدعت و ضلالت است و حکایات بی اصل در حق رستم و سرخاب (سهراب) و اسفندیار و کاووس و زال و غیره ردّ باشد بر شجاعت و فضل امیرالمؤمنین؛ و هنوز این بدعت باقی است. [۱۹]

می توان دید که در همین جا چه حالت دوگانه ای وجود دارد. شیعه از طرف مخالفان متهم است که به عقیده گذشتگان و قوم خود باقی مانده، در دین «ملّی گرا» است؛ و از طرف دیگر خود شیعه نه تنها تهمت را نمی پذیرد بلکه داستانهای ایران قدیم را کفر می داند و ردّ بر شجاعت و فضل امیرالمؤمنین (ع) یعنی درست در تضاد با امامی که مظهر ایمان و مذهب اوست؛ و ظاهراً هر دو جلوه ناسازگار این امر حقیقت دارد، هم بسیاری از آیینها و باورداشتهای تشیع ریشه در گذشته دور دارد و هم وجدان شیعیان از قبول چنین سابقه ای بیزار است.

علامة مجلسی هم در عین الحیوة می گوید:

بدترین روایتها، روایت دروغ است بلکه قصه های راستی که لغو و باطل باشد مانند شاهنامه و غیر آن از قصه های مجوس و کفار، و بعضی از علما گفته اند که حرام است؛

و بعد مجلسی از قول امام محمد تقی (ع) و پیغمبر (ص) روایت می‌کند که یاد کردن علی بن ابیطالب (ع) عبادت است و شنیدن قصه‌های دروغ و افسانه‌های مجوس، علامت منافقان است. [۲۰]

باری اگر تشیع از نظر سیاسی - خواسته یا ناخواسته - در وضعی «ملّی» قرار می‌گیرد، در امر فرهنگ (که بیشتر قلمرو خودآگاهی است) دیگر این طور نیست. دین تمام فرهنگ ارزشمند اوست. در امر زبان و تاریخ هم، زبان و تاریخ دین اعتبار دارد. هر پدیده‌ای که بیرون از نظام فرهنگی دین باشد، از دایره ارزشهای معنوی بیرون است. تاریخ ایران و زبان فارسی هم همین طور. شاید زبان برای ایجاد ارتباط یا تاریخ برای عبرت آموختن یا هر منظور دیگری، ارزش عملی و دنیوی داشته باشد اما اعتبار الهی و دینی (که اصل و مقدّس است) ندارد و می‌بینیم که علمای شیعه تا مدت‌ها به زبان فارسی کاری نداشتند. می‌دانیم که فقه شیعه در قرن سوم و چهارم هجری به دست محمد بن ثلثه تدوین شد؛ سه نفری که اتفاقاً هر سه نامشان محمد بود، ابوجعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی صاحب کافی، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی ملقب به شیخ صدوق و معروف به ابن بابویه صاحب من لا یحضره الفیقه، ابوجعفر محمد بن حسن بن علی توسی معروف به شیخ الطائفه صاحب تهذیب و استبصار این چهار کتاب، ارکان چهارگانه فقه شیعه است. هر سه عالم بزرگ ایرانی بودند. یکی از ری، یکی از قم، و دیگری از توس؛ و درست در دوره اعتلای زبان فارسی و فرهنگ ایرانی زندگی می‌کردند و هر کدامشان تألیفات بسیار داشتند. به طوری که صاحب النقص، سیصد تألیف نفیس به ابن بابویه نسبت می‌دهد و زیاده از دوست مجلد به شیخ توسی؛ ولی تألیفات به عربی است نه به فارسی.

النقص در جای دیگر [۲۱] از گروهی علمای شیعه اسم می‌برد متعلق به

قم، نیشابور، ری، توس، قزوین، جرجان، مشهدالرضا، کاشان، ساری، زنجان، مامطیر، سبزوار، استرآباد و دوریست نیشابور، کیسکی ری، جاسپ قم، آبه، بکرآباد، دین آباد، راوند؛ که آثار همه آنها به عزبی است، هرچند که خودشان در محیط زبان فارسی زندگی می‌کردند. به قول دکتر صفا:

کار شیعه امامی اثنی عشری در تألیف کتابهایشان به فارسی، از اواسط قرن ششم هجری به بعد آغاز شد و نخستین کتاب به ارزش که از این راه تألیف شد کتابی است به نام بَعْضُ مَتَلِبِ التَّوَابِعِ معروف به النُّقْضِ از نصیرالدین ابوالرشید عبدالجلیل رازی. [۲۲]

اولین تفسیر شیعه به فارسی هم، تا آنجا که می‌دانیم، از ابوالفتح رازی و متعلق به قرن ششم هجری است، دو قرن بعد از تکوین نثر فارسی. بعد از آن تا پایان این دوره کتابهای علمای شیعه در مقایسه با دیگران، محدود و آثاری مثل بُصْرَةُ الْعَوَامِ فِي مَعْرِفَةِ مَقَامَاتِ الْأَنَامِ، «در بیان عقاید شیعه امامیه که در قرن هفتم هجری» [۲۳] به نثری ساده و روان تألیف شد، نادر است.

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

در قرن هفتم (۶۵۶ هجری) خلافت بغداد سقوط می‌کند. از مدتی پیشتر، یعنی از زمان سلطان محمد خوارزم‌شاه (اوایل قرن هفتم)، به علت

اختلافهای سیاسی، رابطه ایران با دربار خلافت در همه زمینه‌ها ضایع شده بود. تصرف ایران به وسیله مغولها این رابطه را برید و سقوط بغداد به دست هلاکو و به تشویق خواجه نصیر توسی، به عمر خلافت خاتمه داد. داستان فتح بغداد به وسیله آل بویه، این بار به راهنمایی وزیر شیعی و ایرانی تکرار شد، منتها با خصوصیات و نتایج دیگر. دو ایرانی بزرگ، خواجه نصیر توسی و سعدی، یکی در مرگ خلیفه دست دارد و یکی برایش مرثیه می‌سراید:

آسمان را حق بُود گر خون بگرید بر زمین

بر زوال مُلکِ مُستَعَصَم - امیرالمؤمنین

آیا این خود نشانه‌ای از دوگانگی درونی فرهنگ ما که از جمله به صورت مقابله شریعت و طریقت، تشیع و تسنن، مرید و مراد، مقلد و مرجع تقلید، سلطان و رعیت، یا ایران باستان و ایران اسلامی و جز اینها درآمده، نیست؟

### سقوط مرکز خلافت

خلافت بغداد پایگاه بزرگ تسلط مادی و معنوی، تسلط حکومت و فرهنگ عرب بود. از بین رفتن این پایگاه، نیرو و توانایی گسترش زبان عربی را کم کرد. مخصوصاً که مرکز سیاسی و اداری به جای دیگر منتقل شد. از این گذشته، چون پس از تسلط مغولها کار دیوان در دست ایرانی‌ها (بدون رابطه با بغداد عربی زبان) باقی ماند، فارسی به صورت تنها زبان سیاسی و دیوانی ایران درآمد. سیر توسعه مذهب شیعه، که از چند قرن پیش شروع شده بود، در این عصر با آهنگ تندتری، ادامه یافت. تساهل و بی‌مذهبی مغولها و نوسان خان میان ادیان بودایی، مسیحی و اسلام، و

بعداً سیاست تیموری‌ها به اضافه از بین رفتن مرکز روحانی و دنیوی تسنن در بغداد، اینها چند علت مهمتر است در میان سلسله درهم و پیچیده علت‌های گوناگون.

از نیمه قرن هفتم تا اول‌های قرن دهم و تشکیل دولت صفوی، زبان فارسی دیوانی و مذهب شیعه، هر دو رواج بیشتر و دامنه‌دارتری پیدا کردند و کیفیت رابطه اهل تشیع، به عنوان اقلیتی مذهبی، با اکثریت سنی و دستگاه‌های حاکم محلی و مرکزی عوض شد. اما در این وضع اجتماعی و مذهبی تازه، روش «فرهنگی» علمای شیعه، به‌طور کلی دست نخورده باقی ماند. یعنی زبان دین همچنان عربی بود و علما علوم دینی را به آن زبان می‌نوشتند. در این زمینه چندان چیزی عوض نشد. در برابر نویسندگان متعدد نثر فارسی در موضوع‌های مختلف، تعداد علمای فارسی‌نویس ناچیز است. در تاریخ و عرفان، علوم یا ادب اجتماعی این دوره، بزرگانی مثل خواجه رشیدالدین فضل‌الله، نجم‌الدین کاشانی، خواجه نصیرالدین توسی، قطب‌الدین شیرازی، عبید زاکانی، و بالاخره سعدی داشته‌ایم. در برابر این ارباب سخن، نثر مذهبی، مثلاً ملاحسین واعظ کاشفی صاحب روضة الشهداء را دارد که فقط اهل شریعت نبود، عارف هم بود؛ در مذهبش هم تردید کرده‌اند. به مناسبت این کتاب او را شیعه و به مناسبت همنشینی و مصاحبت با امیرعلی شیرنوازی و خوبشاوندی با جامی، او را سنی می‌دانستند. در لغت‌نامه دهخدا زیر نام او آمده:

در هرات، که مردمانش از اهل سنت و جماعت بوده‌اند، به شیعیگری متهم و در سبزوار که مرکز تشیع بوده، بسیار خوار [بوده] و به تسنن اشتها داشته است.

از این گذشته، کتاب در مقاتل شهدا و ائمه است، درباره علوم دینی و مثلاً

در فقه یا کلام نیست. به هر حال، اگر در این دوره به اسم علمای دیگری بربخوریم که در باب علوم و مباحث دینی به فارسی قلم زده باشند، اولاً تعدادشان انگشت شمار است و ثانیاً نوشته‌ها به عنوان نثر ارزشی ندارند. نمی‌توان آنها را با زبان اهل دیوان و اهل عرفان همان روزگارها (از خواجه نصیر گرفته تا جامی) مقایسه کرد، تا چه رسد به نسفی و سعدی. «سیاست فرهنگی» اهل دین همان‌که بود می‌ماند.

### نثر اهل دین در دورهٔ دوّم

اینک می‌پردازیم به نثر اهل دین در دورهٔ دوّم تقسیم‌بندی ما، یعنی دوره‌ای که تشیع مذهب بیشتر مردم و مذهب رسمی دولت است. البته در این دوره هم به همان دلیلی که قبلاً گفته شد، تا آنجا که به امر اسلام و مذهب مربوط است، علمای دین با ملیت مخالفند و اندیشه و فرهنگ ملی را طرد می‌کنند. اما واقعیت سیاسی - اجتماعی چیز دیگری است و علی‌رغم عقایدی که دارند، در رفتار فرهنگی آنها اثر می‌کند و کارکرد آن را در زمینه‌هایی تغییر می‌دهد.

شاه اسماعیل پادشاه کشوری شد که هنوز اکثریت مردم آن سنی بودند. او با خشونت و تعصب و به زور شمشیر تشیع را، که مذهب پادشاه و دولت بود، رواج داد و اکثریت را به این مذهب درآورد، ولی از همان زمان تا امروز، اقوامی مثل گُرد، ترکمن، بلوچ و... خلاصه تعداد کثیری سنی مذهب در ایران باقی ماند. در خارج هم، ایران با دو دشمن نیرومند و سنی روبه‌رو بود و جنگهای طولانی داشت؛ ازبکان در ماوراءالنهر و عثمانی‌ها در ترکیه و عراق. جنگ با این دو دشمن علل مذهبی نداشت. اختلاف ازبکان با ما، از زمان گورکانیان سنی مذهب و پیش از صفویه شروع شده بود. آنها خراسان را می‌خواستند؛ خواه سنی، خواه شیعه.



امپراتوری عثمانی هم در حال رشد و گسترش بود و از هیچ طرف حدی برای خودش نمی‌شناخت؛ نه در اروپا، نه در افریقا. مگر آنکه به مانعی عبورناپذیر برمی‌خورد. در مشرقِ امپراتوری، یعنی در برخورد با ایران هم، وضع همین بود. یا حکومت ایران (هر چه می‌خواست باشد) باید تسلیم می‌شد یا باید می‌جنگید؛ و صفویّه راه دوّم را انتخاب کردند.

### تشیّع و جنگ با همسایگان

اما جنگ صفویّه با آذربیک‌ها و عثمانی‌ها از همان اوّل رنگ مذهبی به خود گرفت. چون نه فقط شاه اسماعیل سنّی گش، شیعه‌ای سختگیر و بی‌رحم بود، بلکه معاصران او، شییک خان آذربیک و سلطان سلیم عثمانی، هم در شیعه‌گشی و سنگدلی دستِ کمی از او نداشتند. مخصوصاً که سلاطین عثمانی مدّعی جانشینی پیغمبر و خلافت مسلمانان هم شدند. از دو طرف، جنگ رنگِ مذهبی گرفت. تا آنجا که به ما مربوط می‌شود صفویّه با تکیه بر تشیّع، دولتی سراسری و یکپارچه تشکیل داد و با دشمنان نیرومندش می‌جنگید. آنها در این مبارزه طولانی، هم در داخل و هم در خارج، - به زبان امروز - احتیاج به ایدئولوژی داشتند و تشیّع دارای این نقش ایدئولوژیک شد و به صورت امری ملّی درآمد.

قزلباش‌ها، قبایل ترک‌زبان آذربایجان و شمال غربی ایران و مشرق آناتولی، که مخصوصاً در آغاز خاستگاه و تکیه‌گاه حکومت صفوی بودند و همچنین خودِ خاندان صفوی، از ملیّت ایرانی استنباط و دریافتی نداشتند. آنها از راه نوعی تشیّع و صوفیگری عامیانه با تاریخ و فرهنگ خاص ایران آمیخته بودند، ولی حتّی به فارسی صحبت نمی‌کردند. با اینهمه حکومت صفوی سبب شد که یک محدوده جغرافیایی (ایران) به مناسبت مذهب از اطراف و جاهای دیگر نه‌تنها متمایز شود، بلکه در

مقابل آنها قرار گیرد. این تمایز، ناخودآگاه در خدمت نوعی حس ملی قرار گرفت. این از مواردی است که، به گفته مارکس، انسان می‌خواهد چیزی بسازد و عملاً تاریخ دیگری ساخته می‌شود. در اینجا شاید سیر وقایع و رویدادها از خواست سازندگان تاریخ نیرومندتر بود و ناخودآگاه نقش پررنگ‌تری از خودآگاه بازی کرد و دولت صفویّه از راه مذهب دارای رنگی ملی شد.

البته فقیه یا عالم شیعه به نقش ملی تشیع اعتقاد ندارد و آن را نمی‌پذیرد. مذهب را که امری الاهی و حقیقی، کلی و ابدی است نمی‌توان به امری ملی و فقط دنیوی تنزل داد و محدود کرد. او به عنوان نایب امام و مروج مذهب حقّه اثنی عشری با حکومت اهل سنت و در نتیجه با امرای ازبک و خلفای عثمانی مخالف است. نقش اجتماعی او در هیئت و با صورتی مذهبی آشکار می‌شود و به عمل درمی‌آید. اعتقاد و عمل او در اینجا با سیاست دولت صفوی یکی و عالم دین - خواه ناخواه - صاحب نقشی اجتماعی و ملی می‌شود. در جنگیدن با خان ازبک و سلطان و خلیفه عثمانی دستگاه دین و دستگاه دولت - هر دو - در امری «مذهبی - ملی» با هم متحد و شریک می‌شوند. این، یک تفاوت عمده نقش اجتماعی علمای این دوره است با دوره‌های قبل.

### پیوند دین و دولت

اگرچه حقایق صفویّه از اواسط حکومت این سلسله مورد اختلاف بود و بنابر گزارش شاردن در سالهای ۱۶۶۰ - ۱۶۷۰ م، این مسئله که جانشینی امام غایب حق مجتهد است یا یکی از اولاد پیغمبر (ص) آشکارا مورد بحث و اختلاف بود،<sup>[۲۴]</sup> ولی روی هم رفته در این دوره میان دین و دولت جدایی نبود. پادشاهان صفوی هم سید و از خاندان نبوت بودند و هم

مرشد صوفیان، هم نایب امام و هم صوفی اعظم؛ و خلاصه ریاست دینی و دنیوی را با هم داشتند. در جنگ چالدران، سپاهان ایران با فریاد «أَشْهَدُ أَنَّ إِسْمَاعِيلَ وَلِيُّ اللَّهِ» به لشکر عثمانی می زدند. [۲۵] اساساً تشیع عوامانه توده پیروان در آغاز صفویه به پیدایش تصوّرات اغراق آمیز و حتّی توهم کرامت و مقام قدوسیّت صوفی اعظم میدان می داد.

در دستگاه وسیع «دولتی - مذهبی» صفوی، علما و اهل دین به عنوانها و در مقامهای مختلف، صاحب وظیفه بودند و در کار کشورداری شرکت داشتند. به عنوان نمونه صاحبان فقط چند منصب «دولتی - مذهبی» را اسم می بریم: ملاباشی، صدر خاصّه و صدر ممالک یا صدر عامّه، حکام شرع، مباشران اوقاف، مدرّسان، شیخ الاسلامها، پیش نمازان و قاضیان و متولیان و خُدّام و...

در سفرنامه کمپفر، یکی از سیّاحان تیزبین دوره صفویه، آمده است: «صدر» که مهمترین مرجع برای تفسیر فقه شیعی است در رأس روحانیون ایران قرار دارد. وی نزد ایرانیان همان مقام را دارد که مفتی اعظم نزد ترکها، ولی گذشته از این، وی دارای مقام عالی دولتی نیز هست؛ چنانکه اختیارات دینی و دنیوی را در شخص خود یک جا جمع کرده است، مردم کوچه و خیابان، به وی «نواب» می گویند و این چیزی است تقریباً به معنی نایب شاه؛ نایب واقعی شاه یعنی وزیر اعظم نیز به این لقب اعتراضی ندارد...

صدر عالی ترین مقامی است که به اعتقاد مردم تمامی دعاوی حقوقی مطروحه در حضورش را خالی از هیچ اشتباهی طبق موازین عدل فیصله می دهد. اعتراض به حکم او نزد محکمه ای دیگر، و تجدیدنظر خواستن امکان ندارد... او که بر تمام مساجد، موقوفات و اماکن متبرّکه ریاست فائقه دارد، محقّ است که شهریه

و حقوق برای متولیان، کارکنان و خدّام، مُدرّسین، طلباب، و عاظ و روحانیون - از هر درجه و مرتبه - به تشخیص خود و بر حسب کفایت آنها تعیین کند... شاه، مقام پُر درآمد صدارت را که مورد احترام همه روحانیون است فقط به کسی تفویض می‌کند که، چه سببی و چه نسبی، با وی خویشاوندی داشته باشد. [۲۶]

باید به اشاره‌ای قناعت کنیم و بگذریم. به هر حال همه اینها، به نحوی، صاحب وظیفه و جیره‌خوار دستگاه دولتند. در چنین شرایطی مذهب شیعه گذشته از نقش ملی، نقش دولتی و اداری وسیعی هم دارد که ناچار علما و نمایندگان این مذهب باید به آن پردازند. همان‌طور که علمای دین صاحب نقش ملی، دولتی و اداری می‌شوند صاحبان زبان ملی و دولتی و اداری هم می‌شوند و زبان این امور فارسی است. دیگر رابطه با پیروان، فقط مذهبی و محدود به امور شرعی نیست که شفاهی باشد و منبر و مسجد و تکیه و وعظ و خطابه و مسئله‌گویی و... کفایت کند، یا رابطه‌ای «علمی» در باب علم دین و میان علما که به زبان عربی انجام شود.

### فارسی‌نویسی علما

به همه این علّتها، علما به زبان فارسی رو آوردند، ولی همان‌طور که می‌شود حدس زد بیشتر برای ترویج مذهب و آنچه بدان مربوط است، از قانون و اخلاق و آداب و کسب و معیشت گرفته تا سیاست و شریعت و خرافات. چون درست است که آنها در هماهنگی و همکاری با دولت عملاً نقشی ملی داشتند اما نقش ملی آنها در درجه اول، ترویج و حفظ مذهبی بود که در شرایطی تاریخی به صورت مذهب ملی درآمده بود. آنها مسائل مذهبی را به زبان ساده می‌نوشتند «تا جمیع خلایق از خواص

و عوام از مطالعه آن نفع یابند و بهره‌مند گردند».

مجالس المؤمنین قاضی نورالله شوشتری (اگرچه در هند)، تفسیر الزّواری یا ترجمه الخواص در تفسیر قرآن به زبانی ساده اثر علی بن حسن زواره از این جمله آثارند. همچنین است *منهج الصادقین*، اثر ملا فتح‌الله بن شکرالله کاشانی در قرن دهم هجری که به قول آیت‌الله مطهری، «تاسی - چهل سال اخیر یگانه تفسیر فارسی متداول بود»<sup>[۲۷]</sup> و شرح نهج‌البلاغه از همین مؤلف.

گذشته از آنچه گفته شد، در این دوره، تشیع تکیه‌گاه داخلی و خارجی سیاست شاهان صفوی است؛ آنها برای سیاست مذهب را تبلیغ می‌کنند و برای تبلیغ باید به زبان مخاطب رو آورد، به فارسی؛ و علما به همه دلایل گفته شده این کار را می‌کنند. مقدمه جامع عباسی تألیف شیخ بهاء‌الدین عاملی، عالم معروف و بانفوذ عهد شاه‌عبّاس و شیخ‌الاسلام اصفهان، یکی از موجبات فارسی‌نویسی علما را خوب نشان می‌دهد:

چون توجه خاطر ملکوت ناظر اشرف اقدس، کلب آستان علی بن ابی طالب، شاه‌عبّاس الحسینی الموسوی الصفوی - بهادرخان که اسم اشرفش از بینات خلد الله ملکه هویدا و ظاهر است، به انتشار مسائل دینی و اشتها معارف غیبی معروف و معطوف است و اراده خاطر اقدس آن است که جمیع خلائق و شیعیان و غلامان حضرت امیرالمؤمنین - علیهم‌السلام - عارف به مسائل دین مبین و واقف بر احکام حضرت ائمه معصومین - صلوات الله علیهم اجمعین - باشند، لهذا امر اشرف اقدس عزّ صدور یافت که این بنده دعاگوی، بهاء‌الدین محمد عاملی، کتابی ترتیب نماید که مشتمل باشد بر مسائل ضروری دین، مثلاً وضو و غسل و تیمم و نماز و روزه و زکات و حجّ و جهاد و زیارت حضرت رسالت پناه

حضرت امیرالمؤمنین و باقی حضرات ائمه معصومین و ایام مولود و وفات ایشان؛ و مسائلی که اغلب اوقات به آن واقع می‌شود احتیاج، مثل مسائل وقف و تصدق و بیع و نکاح و طلاق و نذر و کفاره دادن و بنده آزاد کردن و مقدار خونبهای قتل آدمی و مقدار خونبهای قطع اعضای او و زخمهایی که شخصی بر شخصی زند؛ و آدابی که از حضرات ائمه معصومین - صلوات الله و سلامه علیهم اجمعین - نقل شده، در باب طعام خوردن و آب نوشیدن و رخت پوشیدن و شکار کردن و امثال آن. امثالاً لِأَمْرِ الْأَشْرَفِ الْأَرْفَعِ، این کتاب سَمَتِ تحریر یافت و مسائل آن را به عبارات واضح نزدیک به فهم مؤدّی ساخت تا جمیع خلائق، از خواص و عوام، از مطالعه آن نفع یابند و بهره‌مند گردند... [۲۸]

کتاب جامع عباسی، تا آنجا که می‌دانیم، اولین کتاب جامع فقه به زبان فارسی است. پیش از آن رسالاتی در باب موضوعهای مختلف فقهی به فارسی فراهم شده بود؛ اما نه کتابی که تمام مسائل فقهی را دربرگیرد. این کار، از این زمان شروع می‌شود که از نظر فرهنگی (به معنای وسیع کلمه) واقعه بسیار مهمی است، نقطه عطف است.

فقه اسلامی، فلسفه قانون، استنباط از قانون، پیدایش و اجرای آن، شرایط اجتماعی - تاریخی و فرهنگی مربوط و بحث و استدلال در چگونگی و چرایی آنها و... فقه همه اینها هست؛ اما اضافه بر آن در فقه مفهوم حق، دین و مابعدالطبیعه، شریعت، اخلاق و آداب و سنن نیز وجود دارد. مثلاً در جامع عباسی هم همین طور کتاب معاملات و عقود، نجاسات و مظهرات، قصاص و دیات و حدود و احکام ارث و عقد و نکاح و طلاق و غیره... را همراه با احکام نماز، روزه، حج، زکات و خمس بیان می‌کند.

بدین‌گونه کمتر چیزی از امور دنیوی و اخروی از قلمرو اجتهاد و فتوای فقیه بیرون می‌ماند. اهمیت مسئله در این است که این روش کتاب‌نویسی، بعدها سرمشق علمای شیعه می‌شود. سنت رساله‌های عملیه، که تا این زمان به وسیله مراجع و علمای طراز اول در باب مسائل فقهی و برای مراجعه مقلدان و راهنمایی آنها نوشته می‌شود، به زمان صفویه می‌رسد، به پیروی از همین سرمشق یا نمونه‌هایی چون آثار مجلسی است.

### مجلسی

فارسی‌نویسی علمای دین در اواخر عهد صفوی و مخصوصاً به وسیله ملا محمدباقر مجلسی، ملاًباشی دربار شاه سلطان حسین، به نتیجه می‌رسد. مجموعه تألیفات او به ۶۰ سر می‌زند و جز بحارالانوار (چاپ بزرگ سنگی در ۲۶ جلد) که به عربی نوشته شده، بقیه آثارش به فارسی است؛ مثل «حق‌الیقین در اصول دین، حلیة المتقین در آداب و سنن، حیاة القلوب در تاریخ انبیا و پادشاهان و ائمه، عین‌الحیوة در وعظ و زهد و مذمت دنیا، زادالمعاد در ادعیه و زیارات، جلاء‌العیون در تاریخ حیات و مصایب و معجزات ائمه شیعه، تحفة الزائر در زیارات، ربیع‌الاسایح در ادعیه، مشکوة الانوار در فضیلت قرآن، مقیاس المصایح در تعقیبات نماز، و رساله‌های متفرق بسیار».

به گفته ملک‌الشعراى بهار:

[او] توانست در مدت عمر، قرب یک میلیون و دوست و دو هزار و هفتصد (۱/۲۰۲/۷۰۰) بیت<sup>۱</sup> در پیرامون مذهب شیعه کتابت

۱. منظور از «بیت»، سطر است؛ این اصطلاح را علمای شیعه به کار برده‌اند.

کند یا به امر او در دفتر او کتابت شود و به نام وی مدوّن گردد و اگر به مجموع عمر او که ۷۳ سال بوده است این مبلغ را توزیع کنند، قسمت هر سالی ۱۹۲۱۵ بیت و هر بیتی ۱۵ حرف می شود. [۲۹]

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

### سبک بیان رساله های مذهبی

و اما درباره شیوه بیان نثر مذهبی در دوره صفویه؛ همان طور که دیدیم زبان دین و دولت فارسی است اما زبان لشکری و درباری فارسی نیست، ترکی است، هم زبان خاندان شاهی و هم طوایف قزلباش، که ارتش را تشکیل می دادند. [۳۰] فقط از زمان شاه عباس به بعد تعدادی فارسی زبان هم به سپاهیان اضافه می شوند. ادب و مخصوصاً شعر فارسی مورد علاقه پادشاهان صفوی نیست. چون گذشته از اینکه زبان دربار ترکی است، آنها به مناسبت تظاهر به دینداری از مدایح و مراثی ائمه پشتیبانی می کردند نه مثلاً از ستایش پادشاهی که خودش را «کلب آستان علی» وانمود می کرد. مدیحه سرایی به شیوه قدیم شاعران درباری، دیگر وجود ندارد. آثار کلاسیک زبان اگر فراموش نشده باشد، چندان مورد توجه نیست، بیشتر خاک می خورند و کمتر دست به دست می گردند. به اینها دو چیز دیگر را باید اضافه کرد؛ نفوذ دربار و پراکنده شدن سران قزلباش و حکومت آنها در مملکت.



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

در برابر این زبان، نثر مذهبی - و مخصوصاً مال مجلسی - ساده و بی پیرایه است. تمام کوشش این نثر وقف بیان مقصود می شود بدون کم و زیاد و از هدف عملی و بی واسطه خود دور نمی ماند. از این جهت بی شباهت به نثر روزنامه‌ای دوره ما نیست. این نثر می خواهد نظر نویسنده را هرچه ساده تر و مستقیم تر به خواننده برساند. از طرف دیگر، نثر مجلسی، با آن حجم عظیم، شتابزده است؛ باز هم مثل نثر روزنامه‌ای امروز. سیاست نامه نشان می دهد که خواجه نظام الملک، با وجود همه مشغله دیوانی، چه فارسی استواری می دانست؛ اما این نوشته‌های مجلسی نشانه این است که چطور گرفتاریهای دین و دولت، نویسنده را از شناخت زبان باز داشته. زبان شلخته است و غلط دستوری و غیر آن کم ندارد. مجلسی در دوره انحطاط فارسی زندگی می کند و با زبان بازاریش این انحطاط را تشدید می کند. نثر او البته خصوصیات دیگری هم دارد که مخصوص زبان علماست و تقریباً در همه دوره‌ها دیده می شود، که از آنها در آخر این مبحث صحبت می کنیم. ولی فعلاً می پردازیم به زبان اهل علم در دوره سوم تقسیم بندی خودمان، یعنی از پایان صفویه تا دوره مشروطیت.

## نگاهی به تحوّل تشیع

با سقوط اصفهان و تسلط افغان‌های سنی، بیشتر علما از آن شهر به عتبات گریختند.

نادرشاه به سبب گرایش به مذهب اهل تسنن ارادتی به علمای شیعه نداشت و سیاست مذهبی بکلی دیگری را دنبال می‌کرد که پرداختن به آن ما را از گفتار خودمان دور می‌کند. در اینجا فقط اشاره می‌کنیم که مقام «صدر» را حذف کرد و بیشتر موقوفات مساجد و مدارس تبدیل به خالصه دولتی شد و کار طلب و متولیان و امثالهم از رونق افتاد.

[نادرشاه] روزی در اصفهان به احضار صدرالصدور که امور وظایف و مستمری و اوقاف - همه - مفوض به رأی و رؤیت او بود حکم نموده از او پرسید که: چندین مال بی‌کران که شماها یعنی اهل علم و طلب گرفته و می‌برید سبب چیست و به کدام استحقاق صرف می‌نمایید؟ صدر جواب داد: به جهت آنکه ما دعاگوی پادشاه می‌باشیم و بقای دین و دولت بسته به دعای ماست. جواب گفت که: دعای شما اصلاً مستجاب نیست، چه اگر دعای شماها را اثری بودی... افاغنه و غیر ایشان به شما مسلط نمی‌شدند... [۳۱]

پس از آن نادر می‌گوید سرکوبی دشمن به شمشیر و به دست مبارزان بود و این مال، سزاوار آنهاست و حکم به تصرف آن مالهای وقف می‌دهد. در شورای دشت مغان (۱۱۴۸ هـ ق) از جمله شرطهای نادر برای قبول سلطنت، یکی این بود که مردم ایران از تشیع و سبّ خلفا دست بردارند و میرزا عبدالحسین ملاباشی را که در این باره اظهار مخالفتی کرده بود به فرمان او خفه کردند.

نادر مستبِد خودکامه هرگز نتوانست دولت مرکزی یا سازمان دولت را به وجود آورد. شخص خودش دولت و ملت بود و مثل رئیس ایلی خودرأی، مملکت داری می کرد.

حکومت زندیه کمایش خصلتی ولایتی داشت نه ملی، عمرش کوتاه (۱۱۶۳ - ۱۲۰۹ ه ق) بود و در حقیقت باید آن را منحصر به فرمانروایی سی ساله کریم خان دانست. بعد، همه جنگ و آشوب است.

پادشاهی آغامحمدخان مؤسس سلسله قاجاریه هم، به جنگ و لشکرکشی و ایجاد یک دولت سراسری می گذرد.

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

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

محدث و اخباری کسی است که مدارک و ادله استنباط شرعی به عقیده او از دو امر کتاب و سنت... افزون نمی باشد... و مجتهد و اصولی کسی است که علاوه بر دو دلیل یاد شده به دو اصل دیگر نیز قائل است؛ یعنی در مقام استنباط حکم شرعی، «دلیل و عقل» و «اجماع» را نیز معتبر می داند و به آنها استناد می کند. [۳۲]

در همین عصر برتری و پیروزی اخباریان، با تولد محمد باقر بن محمد

اکملِ بهبهانی معروف به «آقا وحید بهبهانی»، مقدّمه شکست آنها فراهم می‌شود. او چند سالی پیش از هجوم افغان‌ها در اصفهان به دنیا می‌آید (۱۱۱۷ هـ.ق) و ظاهراً پس از سقوط اصفهان در ۱۸ سالگی از آن شهر به نجف می‌رود و پس از دوره طلبگی در بهبهان و سپس در کربلا مستقر می‌شود و مبارزه سختی را با اخباریان در پیش می‌گیرد و به‌طور قطع کار آنها را یکسره و تسلط عقیدتی و عملی علمای اصولی را برقرار می‌کند. به همین سبب او را مجدد مذهب شیعه (در قرن ۱۲) لقب داده‌اند. [۳۳]

شکست قطعی محمدامین استرآبادی و پیروان او و پیروزی نظری و عملی اصولیون به زعامت آقا وحید بهبهانی معروف به مروّج مذهب، از نظر تاریخ تشیع دارای اهمیت بسیار است؛ چون در نزد اخباری، اجتهاد نقشی ندارد و هر حکم شرعی را فقط می‌توان از کتاب و سنت استخراج کرد. در حالی که اصولیون با پیش کشیدن «عقل و اجماع» دایره استنباط شرعی مجتهد (فقیه) را توسعه می‌دهند و در نتیجه فقیه دارای آزادی عمل در زمینه‌های گسترده‌تری می‌شود.

امر مرجعیّت، رابطه مقلد و مُقلد و تسلط مجتهد جامع الشّرایط بر تمام شئون مادی و معنوی مؤمنین، در این دوره صورت نهایی خود را به دست می‌آورد. شیخ محمدحسن، صاحب کتاب فقهی معروف جواهرالکلام، شیخ مرتضی انصاری و میرزای شیرازی از اولین فقهای بودند که مرجعیّت تام داشتند؛ موقعیتی که پیش از آنها نه شیخ بهایی داشت و نه مجلسی و شیخ صدوق یا علامه حلی. اضافه بر این، جدایی سازمانهای مذهبی (درحالی که تشیع مذهب رسمی مملکت و دولت است)، استقلال امور مالی و اداری شیعیان، مثل پرداخت سهم امام، خمس و زکات به «مراجع» مذهبی و نپرداختن مالیات به دولت در این دوره به اصطلاح جا می‌افتد. البته مقدّمات این تحوّل از قرن‌ها پیش فراهم می‌شد و قوام

می‌گرفت اما از این دوره علما توانستند خرج خود و نهادهای مذهبی را از دولتی که هم‌مذهب آنها بود، کاملاً جدا کنند و از همین زمان نظراً و عملاً زمینه برای رقابت و ادعای علنی قدرت، میان دو نیروی دولتی و مذهبی، میان سلطان و فقیه آماده‌تر شد. بعدها نوسان این رقابت، سرکشیدن یا فروکش کردن آن، بستگی به قدرت و ضعف دو طرف و شرایط اجتماعی دیگر داشت. به هر حال در دوره قاجاریه مخصوصاً از دوره فتحعلی شاه تا پایان مشروطیت، در جنگهای ایران و روس یا تحریم تنباکو، در تقریباً همه رویدادهای عمده و اساسی روحانیت شیعه حضور و مشارکت داشته است.

### نمونه‌هایی از آثار علما

مشارکت دائمی و فعال در زندگی سیاسی و اجتماعی کشور، قاعدتاً باید سبب اندیشیدن به این مسائل و طرح آنها در آثار قلمی علمای این دوره باشد؛ ولی برخلاف این تصور نگاهی به عنوان آثار چند تن از بزرگترین علمای این عهد نشان می‌دهد که از اوایل قرن ۱۳ هجری چه اموری مایه اشغال خاطر بزرگان و پیشوایان مذهبی ما بوده است. مرجع ما در نقل تألیفات علمای دوره قاجار کتاب *قصص العلماء* (چاپ دوم، ۱۳۰۴) است که نویسنده آن محمد بن سلیمان التُّنکابنی خود از فقهای اصولی قرنهای ۱۳ و ۱۴ هجری است و کتابش را در ۱۲۹۰ نوشته است:

۱. تألیفات شیخ مرتضی شوشتری انصاری: رساله اصل برائت، رساله استصحاب، رساله تراجیح، رساله قرعه، رساله تقیه، رساله رفع ضرر، شرح طهارت کتاب ارشاد علامه و متاجر مستقلاً در یک جلد، حواشی متفرقه بر هامش کتاب عواید حاجی ملااحمد نراقی؛ «فی الحقیقه در علم اصول یعنی در حجّت ظن و اصل برائت و استصحاب مؤسس بوده». [۳۴]

۲. تألیفات آقاسید محمد (که حکم جهاد علیه روس را صادر کرد): جامع العباير... «یک مجلد آنکه مبحث غسل جنابت است نزد من (مؤلف قصص العلماء) است و مبحث غسل زیاده از هفتاد کتاب را در آن نوشته است. مفاتیح الاصول در علم اصول که قریب به چهل هزار بیت است یا بیشتر» کتاب مناهل در فقه قریب به دوست هزار بیت است یا بیشتر. کتاب مضایح در فقه، کتاب اصلاح العمل مشهوره در فقه، اکلیل المصائب. «آقا محمد شفیع بروجردی نوشته است که از آن جناب شنیدم که می فرمود اینک مؤلفات من قریب سیصد هزار بیت یا بیشتر است. مؤلف کتاب قصص العلماء گوید که مؤلفات این فقیر زیاده از این مقادیر است بلکه زیاده تر از دو کرور است و مرحوم حاجی محمد صالح برغانی که از تلامذه آقاسید محمد بود می فرمود که در میان متأخرین کسی از استادم آقاسید محمد زیاده تر تألیف نکرده و او در مدت شبانه روز شش تألیف داشت.» [۳۵]

۳. تألیفات حجّت الاسلام حاجی سید محمد باقر شفتی: طامع الانوار «که شرح بر صلوة شرایع بر هفت مجلد و صلوة را تمام نکرده و هر مجلدی تقریباً بیست هزار بیت است...»، رساله زهرة البارقة که در چند مسئله از الفاظ در علم اصول است، رساله تحفة الابرار در صلوة، رساله در بیان حال اسحاق بن عمار، رساله در احوال ابراهیم بن هاشم قمی، رساله در بیان حال ابان بن عثمان، رساله در تحقیق حال محمد بن عیسی البقطنی، رساله در بیان حکم عقد بر اخی مطلقه، رساله بر قبول قول نسوان به خلو از موانع نکاح... [۳۶]

۴. به عنوان آخرین نمونه تألیفات ملا احمد نراقی را می آوریم: کتاب عین الاصول، مناهج الاصول، مفتاح الاصول، معراج السعادة، سیف الامة

(در ردّ بر شبهات پادری نصرانی)، کتاب عواید الایام در قواعد کلیّه فقهیه، کتاب مثنوی مسمی به طاقدیس، کتاب مستند الشیعه. [۳۷]

همه این علما اضافه بر مقام معنوی و روحانی از با نفوذترین مردان اجتماعی زمان خود بودند. مثلاً ملااحمد نراقی مثل آقاسیدمحمد در فتوای جهاد و شروع جنگ ایران و روس نقش عمده داشت. [۳۸]

کتاب معروف ملااحمد نراقی به اسم معراج السعاده، «در علم اخلاق و آداب و سنن اسلامی»، ترجمه‌ای است از «جامع السعادات اثر والد ماجد بزرگوار» مترجم. ملااحمد نراقی در دیباچه این کتاب پس از ستایش خدا و پیغمبر و ائمه اطهار درباره فتوح علی شاه می‌گوید:

اعلیحضرت پادشاه جم، ملایک سپاه گردون بارگاه، خدیو زمان،  
 قبله سلاطین جهان و سرور خواقین دوران، بانی مبانی دین و  
 مروّج شریعت سیدالمرسلین، طغرای زیبای منشور خلافت و  
 روتق جمال کمال مملکت، آفتاب تابان فلک سلطنت، خورشید  
 درخشان سپهر جلالت، ماحی مآثر ظلم و عدوان و مظهر انّ الله  
 یأمر بالعدل و الاحسان، خسروی که انجم با وجود آنکه همگی  
 چشم شده صاحب قرانی چون او در هیچ قرنی ندیده و سپهر پیر با  
 آنکه همه تن گوش گشته، طنین طنطنه کشورگشایی چنین  
 نشنیده... ممالک دل و جان را از لوث فرنگیان ردایل صفات پاک  
 نموده، دیار ممالک اخلاق را چون ممالک آفاق در قبضه  
 تصرف درآورده... [۳۹]

تالیفات ملامهدی نراقی (پدر ملااحمد) هم در زمینه‌های متفاوت است. در فقه، اصول فقه، علم اخلاق، حکمت الاهیّه، علم هیئت، هندسه، در مصایب آل اطهار، معانی بیان، کتاب در ماهیت وجود، مناسک حج،

مبحث امامت... [۴۰] همان طور که آیت الله مرتضی مطهری می گوید این پدر و پسر «از بزرگان علمای اسلام به شمار می روند و هر دو به جامعیت معروفند». [۴۱]

### سبک نثر علما از صفویّه به بعد

فارسی نویسی علمای دین، همان طور که می دانیم، از صفویّه به بعد عمومیت پیدا می کند. تعدادی از رسالات علمای این عصر و از آن جمله رسالات عملیّه مراجع به فارسی است. در این زمینه تغییر یا تحوّل در سنت نوشتن از عربی به فارسی پیش می آید اما در موضوع رسالات، در تفکری که زبان - عربی یا فارسی - بیان کننده آن است، سنت دست نخورده باقی می ماند؛ جان کلام تکاملی نمی یابد که هیچ، به قهقرا هم می رود. این نثر، هم از نظر محتوا هم از نظر شکل، دنباله زبان مجلسی و علمای دوره صفویّه است. قصص العلماء و معراج السعاده نمونه های نثر مذهبی این دوره اند، با همان زبان عامیانه، زشت و گاه مفلوط که حتی با نثر دیوانی همزمان خود قابل مقایسه نیست. اگرچه این نثر دیوانی خودش هنوز سرگردان، جا نیفتاده و در مرحله تقلید از گذشتگان است.

مخصوصاً از زمان صفویّه به بعد، علما در کتابهای مربوط به فقه یا اخلاق و آداب، به همه زمینه های خصوصی و عمومی، فردی و اجتماعی وارد شده، احکام آنها را بیان کرده و تکلیف مؤمنین را روشن کرده اند. اما در زمینه سیاست کمتر به بحثهای نظری و فکری پرداخته یا اصلاً نپرداخته اند و دخالت آنها در حوادث سیاسی روزمره بیشتر به صورت صدور فتوای لازم (مثل جنگ ایران و روس، تحریم تنباکو، مشروطیت و...) بود. فلسفه سیاست، نقش دولت، رابطه آن با افراد، وظایف و تکالیف و حدود آنها نسبت به همدیگر، سازمانهای اجتماعی و نقش آنها،



روش حکومت و رژیم‌های سیاسی، از طرف علمای پس از استقرار مشروطیت و در رساله معروف شیخ محمدحسین نایینی به نام تَنْبِيهِ الْأُمَّةِ وَ تَنْزِيهِ الْبِلَدَةِ به پیش کشیده می‌شود. این، یکی از آثار نادری است که علما در سیاست نوشته‌اند. رساله در ۱۳۲۷ قمری، پس از پیروزی مشروطیت و در دفاع و سازگاری آن با شریعت، نوشته شده. در مقایسه با آثار روشنفکران و آزادیخواهان زمان در زمینه حقوق اساسی و قانون (مثل حقوق بین‌الملل عمومی صدیق حضرت، حقوق بین‌الملل میرزا محمدعلی خان ذکاءالملک و...) رساله مفید و ارجمند این عالم آزادیخواه ارزش کمتری دارد و درباره فلسفه حکومت دموکراسی و مشروطیت به حد آن آثار نمی‌رسد. [۴۲]

چون صحبت ما بر سر زبان است نه موضوع زبان (محتوا) به همین اشاره اکتفا می‌کنیم و می‌گذریم و اما درباره زبان یادآوری می‌کنیم که هرچند کتاب به فارسی است ولی در حقیقت به عربی اندیشیده شده. ساخت زبان، نحو جملات و اکثریت عظیم لغتها و بعضی قواعد دستوری، عربی است؛ مثل اینکه کتاب را به عربی نوشته و بعداً به فارسی بدی ترجمه کرده باشند. زبان «عربی زده» است. برای نمونه از همان اول کتاب، یعنی از مقدمه یک تکه را می‌آوریم:

بدان که این معنی نزد جمیع امم مسلم و تمام عقلاء عالم بر آن متفق‌اند که چنانچه نظام عالم و تعیش نوع بشر متوقف به سلطنت و سیاستی است خواه قائم به شخص واحد باشد یا به هیئت جمعیه و چه آنکه تصدی آن بحق باشد یا اغتصاب، به قهر باشد یا به وراثت یا انتخاب، همین‌طور بالضروره معلوم است که حفظ شرف و استقلال هر قومی هم، چه آنکه راجع به امتیازات دینیّه باشد یا وطنیه، منوط به قیام امارتشان است به نوع خودشان

والأجهاث امتیازیه و ناموس اعظم دین و مذهب و شرف و استقلال وطن و قومیتشان بکلی نیست و نابود خواهد بود، هر چند به اعلیٰ مدارج ثروت و مکنت و آبادانی و ترقی مملکت نایل شوند. از این جهت است که در شریعت مطهره حفظ بیضه اسلام را اهمّ جمیع تکالیف و سلطنت اسلامیّه را از وظایف و شئون امامت مقرر فرموده‌اند. [۴۳]

به مناسبت اهمّیت کتاب، چند جمله از همان اوّل فصل اوّل را هم می‌آوریم تا تصوّر روشن‌تری از نثر آن به دست داده باشیم:

فصل اوّل - در توضیح امر اوّل و کلام در آن، در دو مقام است: اوّل در بیان اصل محدودیت استیلا و سلطنت مجعوله در جمیع شرایع و ادیان به اقامه همان وظایف و مصالح لازمه نوعیه.

دوم - در کشف درجه این محدودیت و حقیقت آن. اما امر اوّل؛ از آنچه در مقدمه گذشت ظاهر و هویداست، چه بعد از آنکه دانستی اصل تأسیس سلطنت و ترتیب قوا و وضع خراج و غیر ذالک همه برای حفظ و نظم مملکت و شبانی گله و تربیت نوع و رعایت رعیت است، نه از برای قضای شهوات و درک مرادات گرگان آدمی خوار و تسخیر و استعباد رقاب ملت در تحت ارادت خودسرانه، لامحاله سلطنت مجعوله در هر شریعت و بلکه نزد هر عاقل، چه بحق تصدّی شود یا به اختصاب، عبارت از امانت‌داری نوع و ولایت بر نظم و حفظ و اقامه سایر وظایف راجعه به نگهبانی خواهد بود، نه از باب قاهریت و مالکیت و دلخواهانه حکمرانی در بلاد و فیما بین عباد، و فی الحقیقه از قبیل تولیت بعض موقوف علیهم در نظم و حفظ موقوفه مشترک و

تسویه فیما بین ارباب حقوق و ایصال هر ذی حقی به حقّ  
خود است. [۴۲]

چه فارسی عجیبی! با نثر دهخدا و دیگر نویسندگان عصر مشروطیت همزمان است. همین اشکال، البته نه به این شدت، در نوشته‌های علمای همه دوره‌هاست. در نوشتن، آنها با زبان عربی مانوس‌ترند تا فارسی و به همین سبب فارسی آنها خیلی وقتها رنگ و حال و هوای عربی کاذب دارد؛ مخصوصاً از زمان صفویه و مدتی بعد که مطالعه و آموختن فارسی کلاسیک متروک مانده بود، این «عربیّت» نوشته‌های فارسی علما بیشتر به چشم می‌آید.

بد نیست نظر تقی‌زاده را هم درباره نثر سید جمال‌الدین اسدآبادی بزرگترین عالم سیاستمدار و به عقیده بعضی‌ها بنیانگذار نهضت اسلامی بدانیم. او می‌گوید:

در فارسی، چه در نوشتن و چه در حرف زدن، لهجه و شیوه عربی و شاید افغانی داشت و مخصوصاً نوشتن فارسی او نزدیک است انسان را در ایرانیگری او به شبهه بیندازد. [۴۵]

در ضمن می‌توان اضافه کرد که به مناسبت تربیت طلبگی، فارسی تقی‌زاده و شدیدتر از او مال میرزا محمدخان قزوینی تا آخر از سلطه زبان و لغت عربی آزاد نشد. هر دو در قلمرو خود دانشمندان برجسته‌ای بودند ولی هر دو فارسی زشتی می‌نوشتند. کسروی، دانشمند دیگری که او هم در جوانی طلبه بود، وقتی به مناسبت عقاید ملی و مذهبیش خواست نفوذ زبان عربی را به دور افکند، از افراط به تفریط افتاد و «فارسی سرّه» نوشت. یکی از انگیزه‌های «فارسی سرّه»ی او عکس‌العمل «عربی

سره‌ی علماست از اواخر صفویّه تا امروز. خصوصیت دیگر نثر علمای دین، تقریباً در همهٔ دوره‌ها منبری بودن آن است. نویسندگان این آثار، اهل وعظ و خطابه و منبرند. بیشتر اهل کلام شفاهی هستند تا کتبی و به جای نوشتن، با گفتن سروکار دارند. این ویژگی نثر را از تفسیر ابوالفتوح گرفته تا التّقص و روضة الشّهدا و در آثار مجلسی و ملاّاحمد نراقی و به طریق اولی در طوفان البکای جوهری، که کتاب روضه خوانی و مخلوطی از شعر و نثر است، می‌بینیم. نثر علما در بهترین حالت متأثر از موعظه و طنطنهٔ سخنوری است یا در مقامی فروتر، متأثر از آسان‌گیری و تسلسل کلام روضه‌خوانی است. روی هم‌رفته نثر مذهبی ما (بجز در تفسیر قرآن که در آن، کلام فارسی خیلی وقتها به اوج می‌رسید) اعتلایی پیدا نمی‌کند و در حدّ وسیلهٔ ابتدایی ارتباط برای رفع احتیاجات معمولی باقی می‌ماند. شاید به دو علت، یکی اینکه متشرّعین در فقه، اخلاق، آداب و مراسم بیشتر به مسائل روزمره پرداخته‌اند نه جلوه‌های روح و پروازهای بلند معنوی، دیگر اینکه زبان و ادب به معنای کامل کلمه در نزد آنها عربی بود و فارسی برایشان لهجه‌ای بومی به حساب می‌آمد؛ مثل فارسی امریکا رفته‌های بیست سالهٔ اخیر پیش از انقلاب؛ در نتیجه نه فقط به فارسی ارادت و عشقی نداشتند بلکه در حرف زدن و نوشتن، مرتّب کلمات و عبارات عربی را به عنوان شاهد و معیار فضل و کمال می‌آوردند.

### حس ملیّت و توجّه به زبان ملی

از طلیعهٔ انقلاب مشروطیت، هم موضوع نثر عوض می‌شود و هم دامنه‌اش بسیار وسیعتر؛ نویسندگان، خوانندگان و سبک بیان و شیوهٔ نثر، همه تغییر می‌کند. باری، بگذریم؛ چون بحث در این باب موضوع صحبت

ما نیست. در آخر این گفتار فقط یادآوری می‌شود که نظر علمای دین دربارهٔ ملیت‌تغییری نکرده و همان عقیدهٔ غزالی و مجلسی، همان نظر همیشگی است. آیت‌الله مرتضی مطهری می‌گوید:

مسئلهٔ ملت‌پرستی در عصر حاضر، برای جهان اسلام مشکل بزرگی به وجود آورده است. گذشته از اینکه فکر ملیت‌پرستی برخلاف اصول تعلیماتی اسلامی است، زیرا از نظر اسلام همهٔ عنصرها علی‌السوا هستند، این فکر مانع بزرگی است برای وحدت مسلمانان... ما به حکم آنکه پیرو یک آیین و مسلک و یک ایدئولوژی به نام اسلام هستیم که در آن عنصر قومیت وجود ندارد، نمی‌توانیم نسبت به جریانهایی که بر ضد این ایدئولوژی، تحت نام و عنوان ملیت و قومیت، صورت می‌گیرد بی‌تفاوت بمانیم. [۴۶]

اگر میان حس ملیت و توجه به زبان ملی رابطه‌ای باشد، میزان دل‌بستگی علما به زبان فارسی نباید از ارادت علمای پیشین به این زبان بیشتر باشد. در کار دین، فارسی برای تماس شفاهی با تودهٔ مؤمنین و نوشتن به آن برای توضیح مسائل و اشاعهٔ مذهب حقهٔ جعفری اثنی‌عشری مفید است؛ از اینکه بگذریم دیگر مصرفی ندارد، در گذشته هم نداشت. آن دید از ملیت و این برداشت از کاربرد زبان، در تاریخ هم راه می‌یابد و قضاوت دربارهٔ گذشته، معرف و مبین نظر و عقیدهٔ امروز می‌شود. مثال را باز از همان کتاب خدمات متقابل اسلام و ایران می‌آوریم:

در دربار سامانیان با همهٔ اصالت در نژاد ایرانی، زبان فارسی به هیچ وجه ترویج و تشویق نشده است و وزرای ایرانی آنها نیز علاقه‌ای به زبان فارسی نشان نمی‌دادند، همچنانکه دیالمة ایرانی

شیعی نیز چنین بوده‌اند. برعکس در دستگاه ترک‌نژاد سنی مذهب متعصب زبان فارسی رشد و نضج یافته است. اینها می‌رساند که همل و عوامل دیگری غیر از تعصبات ملی و قومی در احیای زبان فارسی دخالت داشته است. [۴۷]

البته «تعصبات ملی و قومی» نمی‌تواند زبانی را - آن هم زبانی مثل فارسی را - احیا کند اما آگاهی و حس ملی، همان «تعصب ملی و قومی» نیست. خراسان که جای پرورش و رشد و ماوای زبان فارسی بود، از همان قرن اول و دوم، پایگاه مطالعات اسلامی، حدیث، تصوف و ادبیات و زبان عربی هم بود. [۴۸]

پس چیز دیگری جز تعصب، سامانیان را متوجه زبان فارسی کرد، ز عشق تا به «تعصب» هزار فرسنگ است! دیگر اینکه تعصب در تبلیغ «ایدئولوژی اسلام» و مخالفت با «ملت پرستی» که مانع بزرگی است برای وحدت مسلمانان» و غیره موجب شده است که نویسندگان عالم شیعی و مشتاق وحدت اسلام به خوانندگان، که ایرانی و شیعه هستند، بگوید ایرانی‌های اصیل (سامانیان) و پادشاهان شیعی (آل بویه) علاقه‌ای به زبان فارسی نداشتند؛ رشد زبان فارسی کار ترک‌نژادهای سنی مذهب متعصب است، کسانی که از قومی دیگر و به مذهبی دیگر بودند. پس ای خوانندگان! رشد زیاتان نه از قومیت شما سرچشمه می‌گیرد و نه ارتباطی با مذهبتان دارد.

البته غزنویان که ادامه‌دهنده «سیاست فرهنگی» سامانیان بودند، در گسترش زبان فارسی نقش عمده‌ای داشتند؛ همچنین است سهم سلجوقیان، چون آنها زمانی به ایران رسیدند که فارسی رسمیت یافته و «ایران‌گیر» شده بود. اما همه اینها چرا باید مایه انکار نقش شروع کننده و

بی چون و چرای سامانیان در تکرین زبان فارسی باشد؟  
 در تاریخ‌نویسی، معمولاً زمان گذشته از دیدگاه زمان حال نگریسته  
 می‌شود. مورّخ که در مسائل و پدیده‌های اجتماعی زنده و فعال زمان خود  
 احاطه شده، گذشته را از ورای آنها و از خلال جَوّی که در آن به سر  
 می‌برد می‌بیند. برای همین تاریخ‌هایی که در دوره‌های مختلف - درباره  
 گذشته‌ای دورتر - نوشته می‌شود، هر یک نسبت به آن گذشته، دید و  
 برداشتی متفاوت دارد. هر تاریخ خصلتِ زمان نویسنده را در خود دارد.  
 تاریخ بلعی و ایران باستان مشیرالدوله پیرنیا، ایران دوران ساسانی را یک  
 جور نمی‌بیند و هر کدام در دیدی که از آن دوره دارند، معرّفِ نه فقط  
 دانش بلکه بینش زمان خودشان هم هستند. همین طور است تصوّر و  
 دریافتی که تاریخ سیستان، جامع‌التواریخ یا تاریخ ایران عباس اقبال، هر یک از  
 صدر اسلام و فتح ایران به دست عربها دارند.

به این ترتیب هر اثر ارزنده تاریخی به نحوی غیرمستقیم «تاریخ» زمان  
 مورّخ هم هست. اما اگر مورّخ به یک ایدئولوژی چنان مقید باشد که بنا بر  
 آموزشهای آن - از پیش - تصمیم خود را درباره سیر تاریخ و سرگذشت  
 اجتماعی انسان گرفته باشد، دیگر «تاریخ» او بیان آرزو و تبلیغ خواستهای  
 مورّخ است؛ در این حال نه تنها تألیف وقایع و تنظیم «داده»های تاریخی  
 بلکه گاه حتی انتخاب کلمات به طرزى است که خواننده را به طرف  
 منظور دلخواه نویسنده هدایت کند. مثلاً در همین متن مورد نظر ما، در  
 ترجمه کلمه فرنگی Nationalisme، به جای «ملت‌گرایی»، «اصالت  
 ملیت» یا چیزی دیگر، اصطلاح «ملت‌پرستی» انتخاب شده که یادآور  
 «پرستش»های دیگر است؛ شاه‌پرستی، بت‌پرستی، گوساله‌پرستی، و...  
 «ملت‌پرستی» در گنه ضمیر خواننده مذهبی - حتی بی آنکه بداند - آن  
 «پرستش»های دیگر را تداعی می‌کند: تبلیغات کذایی شاه‌پرستانه

سالهای اخیر را، بت پرستی اعراب جاهلیت پیش از اسلام را، یا مثلاً  
گوساله پرستی قوم موسی و غضب خدا را.

### یادداشتها

- [۱] ترجمه حاج سیدجواد مصطفوی، انتشارات علمیة اسلامیة.
- [۲] جلال الدین همایی، مقدمه نصیحة الملوک، تهران ۱۳۵۱، ص ۷۷.
- [۳] کیمیای سعادت، به نقل از همان جا، ص ۷۸.
- [۴] دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، امیرکبیر، ج ۱، تهران ۱۳۵۶ چاپ  
پنجم، ص ۲۵۲. همچنین می توان نگاه کرد به: آ.ی. برتلس. ناصر خسرو و اسماعیلیان،  
ترجمه آریز پور، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۶، ص ۶۰ به بعد که در آن، نظر  
پاره ای از مورخان اسلامی درباره گرایش اسماعیلیان به آیین «مجوس» و دشمنی  
آنان با اسلام آورده شده.
- [۵] صفا، همان جا، ص ۲۵۳.
- [۶] همان جا، ص ۲۴۹، ۲۵۰.
- [۷] همان جا، ج ۲، ص ۱۷۹.
- [۸] اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران ۱۳۵۴، ص ۶۹.
- [۹] تاریخ بیهقی، همان، ص ۱۴۱.
- [۱۰] همان، ص ۴۱۵.
- [۱۱] نگاه کنید به:

The Cambridge History of Iran. Vol 4, P.256

- [۱۲] احمد بهمنیار، شرح حال صاحب بن عباد، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۳۴،  
ص ۱۰۳.



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

The Cambridge History of Iran. Vol 4, P. 271

- [۱۷] صفاء، تاریخ ادبیات، چاپ پنجم، ج ۲، ص ۴۲۳.
- [۱۸] عبدالجلیل رازی، بعضی مطالب التواصب من نفیس بعین قضایح الزوافض، گردآورنده میرجلال الدین ازموی معروف به محدث، ۱۳۳۳، ص ۴۴۴.
- [۱۹] التفض، همان، ص ۳۵.
- [۲۰] به نقل از التفض، ص ۳۵، پانویشت.
- [۲۱] التفض، ص ۱۷۸ به بعد.
- [۲۲] گنجینه سخن، جلد اول.
- [۲۳] صفاء، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۱۰۳۳.
- [۲۴] نگاه کنید به مقاله

J. Aubin, *La Politique Religieuse des Safavides, Le Shi'isme imamite*,

P.U.F., p 240.

- [۲۵] فریدون گرایلی، نیشابور شهر فیروزه، چاپ دانشگاه فردوسی ۳۵۷ ص ۱۶۴.
- [۲۶] سفرنامه کمپفر، نوشته انگلبرت کمپفر، ترجمه کیکاووس جهاننداری، خوارزمی، تهران ۱۳۶۰، ص ۱۲۱ و ۱۲۲. برای آگاهی بیشتر می توانید کتاب زندگی شاه عباس اثر نصرالله فلسفی را ببینید.
- [۲۷] خدمات متقابل اسلام و ایران، انتشارات صدرا، ۱۳۵۹، ص ۶۱.
- [۲۸] شیخ بهاء الدین عاملی، جامع عباسی، انتشارات فراهانی، تهران، ص ۲ و ۳.

- [۲۹] بهار، مبدع‌شناسی، ۱۳۳۷، ج ۳، ص ۳۰۴.
- [۳۰] «زبان رایج دربار در ایران ترکی است که زبان مادری سلسله صفویّه است و این زبان با زبان عادی مردم مملکت تفاوت دارد. ترکی از دربار به خانه بزرگان و محترمین نیز سرایت کرده و سرانجام طوری شده است که کلیّه کسانی که می‌خواهند مورد عنایت شاه قرار گیرند، به این زبان تکلم می‌کنند. امروز کار به جایی رسیده که ندانستن زبان ترکی، برای کسی که سرش به تنش می‌ارزد، در حکم ننگی محسوب می‌شود». سفرنامه کبیر، همان، ص ۱۶۸.
- [۳۱] محمد مهدی بن رضا الاصفهانی، نصف جهان فی تعریف اصنهان، به تصحیح و تحشیّه دکتر ستوده، ناشر کتابخانه‌های تأیید اصفهان و امیرکبیر تهران ۱۳۴۰، ص ۲۵۷.
- [۳۲] محمود شهابی، تقریرات اصول، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۳۵، دیباچه، ص «مد» درباره علمای اخباری قرنهای ۱۱ و ۱۲ و نیز در فرق بین علمای اخباری و اصولی می‌توانید نگاه کنید به علی دوانی، استاد کل وحید بهبهانی، چاپ خانه دارالعلم قم، سال؟، ص ۷۵ و ۹۷.
- [۳۳] به سبب مبارزه با صوفیان؛ او همچنین معروف بود به «صوفی‌کش». وحید شاگرد بسیاری تربیت کرد که بعدها از بزرگترین علمای دوره فتحعلی شاه بودند و نقیض مؤثری در تاریخ تشیع و در زندگی سیاسی ایران ایفا کردند. مانند میرزا محمد مهدی شهرستانی، علامه بحر العلوم، آقاسید علی طباطبایی، شیخ جعفر کبیر کاشف الغطاء، میرزای قمی، حاج ملا مهدی نراقی، سید محمد باقر شفتی و...
- [۳۴] قصص العلماء، ص ۷۵.
- [۳۵] قصص العلماء، ص ۹۱ - ۹۲.
- [۳۶] قصص العلماء، ص ۹۹.
- [۳۷] قصص العلماء، ص ۹۳ - ۹۴.

- [۳۸] حامدالگار، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ترجمه ابوالقاسم سرّی، انتشارات توس، تهران ۱۳۵۶، ص ۱۲۸ و ۱۲۹ دیده شود.
- [۳۹] معراج السعاده، انتشارات جاویدان، سال؟ دیباچه ص ۴ و ۵.
- [۴۰] تاریخ کاشان، عبدالرحیم کلانتر ضرّابی، به کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۵۶، ص ۲۸۱.
- [۴۱] مطهری، همان، ص ۵۹۵.
- [۴۲] برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، جلد نخستین، بخشهای هشتم و نهم، انتشارات پیام.
- [۴۳] شیخ محمدحسین نائینی، تَبِيَةُ الْأُمَّةِ وَ تَنْزِيهِ الْمَلَكَةِ، به ضمیمه مقدمه و پاصفحه و توضیحات به قلم سید محمود طالقانی، شرکت چاپخانه غروی، ص ۶.
- [۴۴] همان کتاب، ص ۴۲ و ۴۳.
- [۴۵] تقی زاده یکاوه، سال دوّم، دوره جدید، شماره ۳.
- [۴۶] خدمات متقابل...، ص ۵۰ و ۵۲.
- [۴۷] خدمات متقابل...، ص ۱۱۸.
- [۴۸] برای تفصیل بیشتر رجوع کنید به تاریخ ایران کمبریج، ج ۲، صفحات ۵۶۹، ۵۸۰ و ۵۸۱.

---

## فصل چهارم

---

### اهل عرفان و نثر فارسی

تا اینجا صحبت از دو گروه دیوانی و روحانی، استنباط و برداشتشان از حس ملی و سهمی که در تدوین و تکمیل نثر کلاسیک فارسی داشتند، به میان آمد. اکنون می‌پردازیم به مبحث سوم و آخر، یعنی نقش اهل عرفان در این میان و باز از همین زاویه. اما در حقیقت از نثر عرفانی - به عنوان نثر - حرفی نمی‌زنیم مگر در یک مورد خاص و آن هم در آخر کار. بیشتر می‌پردازیم به علتهای جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه فارسی‌نویسی عرفا. گمان می‌کنم منظور روشن باشد. قبلاً گفتیم که چرا اهل دین به فارسی‌نویسی بی‌توجه بودند، چرا آن قدر دیر - از آخرهای صفویه - فارسی‌نویسی نزد آنها عمومیت پیدا کرد، یعنی زمانی که نثر فارسی تکوین یافته و به اوج رسیده بود و سرایش انحطاط را طی می‌کرد.

در صورتی که متن‌های بزرگ عرفانی، کمکی بعد از شروع نثرنویسی اهل دیوان، یعنی از آخرهای قرن چهارم هجری جوانه زد و شکفته شد. چند تا عنوان و اسم را محض نمونه ذکر می‌کنیم: شرح تَعْرِفِ ابوابِ ابراهیم مستملی، کشف المحجوب هُجُورِی، ترجمه رساله فُشیرِیه ابوعلی عثمانی، یا

آثار متعدّد خواجه عبدالله انصاری، همه از آخرهای قرن چهارم و سراسر قرن پنجم؛ بگذریم از نوشته‌های عرفانی معروف عطار و عین‌القضات و سهروردی، و حتی ابن‌سینا و رساله‌ی معراجیه، سوانح امام احمد غزالی اسرارالتوحید محمدبن منور، یا کتاب الانسان‌الکامل عزیزالدین نسفی و آثار ارجمند دیگری چون مقالات شمس. در شعر هم که دیگر گفتن ندارد. موضوع صحبت ما نیست ولی می‌دانیم که عرفان، پادشاه بی‌منازع مملکت پهناور شعر فارسی می‌شود.

به هر حال، مسئله‌ای که طرح می‌شود این است که در برابر بی‌اعتنایی طولانی اهل دین به زبان فارسی، توجه و شیفتگی اهل عرفان به این زبان از کجا سرچشمه می‌گیرد، موجبات اجتماعی و فرهنگی این واقعیت تاریخی چیست؟

مخاطبهای عرفا، همان مخاطبان علما هستند. مریدان عارف و عالم یکی هستند، مگر در دهات؛ البته تا آنجا که اجمالاً می‌توان دانست. هیچ نوع آمار یا بررسی و اطلاعی از موقع اجتماعی مؤمنین و مریدان، اهل شریعت و اهل طریقت وجود ندارد. با مطالعه تاریخ و ادب کلاسیک ایران فقط می‌شود حسّیاتی کلی داشت و حدسهایی زد. اهل دین در شهر و ده همه جا بودند ولی پایگاه عرفان بیشتر در شهر و میان بازاریان و پیشه‌وران بود و در آبادیهای بزرگ کنار شهرها یا بر سر راههای کاروان رو یعنی که در بین روستایی‌ها کمتر به مریدان عرفا و اهل طریقت برمی‌خوریم. روحیه و فرهنگ عارفانه معمولاً نامستقیم به ده نفوذ می‌کرد، نه از راه محفل و خانقاه و طیّ مراحل، بلکه چون در همه جا راه پیدا کرده بود، به ده هم سرایت می‌کرد؛ اما شهر جای هر دو راه و روش بود؛ نه فقط اهل طریقت و شریعت هر دو بودند، بلکه خیلی‌ها هر دو را در خود جمع داشتند، قائل به جدایی راه دین و عرفان نبودند.

باری، مخاطب فقها و عرفا در شهر یکی بود. هر دو می خواستند حرفشان را به گوش یک جماعت مردم دولتمند و متوسط برسانند. لاقلاً در اینجا - که نظم و نثر و ادب هم از میان همین ها پیدا و پرورده می شود - یک مخاطب داشتند. پس چرا این دو گروه - یعنی اهل شریعت و طریقت - برای ارتباط با مخاطبی یکسان، در امر زبان - که وسیله ارتباط است - رفتاری متفاوت و بلکه مختلف دارند.

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

### دو جلوه یک دین

از قرنهای سوم و چهارم تا اوان مشروطیت، ما با اسلامی روبه رو هستیم که در زمینه فرهنگ، خصلت دوگانه ای دارد، شاید حتی بشود گفت با دو فرهنگ اسلامی روبه رو هستیم. البته منظور دو اسلام نیست، بلکه دو صورت فرهنگی، دو جلوه معنوی یک دین در زندگی اجتماعی است؛ اسلام «فقیه» و اسلام «عارف»، اسلام «شریعت» و اسلام «طریقت». قبلاً بگوییم، که اغلب خط فاصلی روشنی بین این دو نمی شود کشید. خیلی از عرفا نه فقط اهل شریعت هم هستند بلکه سعی کرده اند یگانگی این دو وجه اسلام را نشان بدهند و تفاوت را انکار کنند. گاه بعضی از علما هم چنین زحمتی کشیده اند. یا بزرگانی مثل امام محمد غزالی، مسجدی و خانقاهی - هر دو - بوده اند. ولی تفاوت این دو جلوه اسلام نه فقط پیدا است بلکه با هم اختلافاتی دارند که مربوط به امری اساسی است،

مربوط به مسئله شناخت و در نتیجه وصول به حق است.

### اسلام شریعت

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

ناچار باید متوسل به استعاره شد و گفت که در رابطه‌ای دوگانه حق بر آئینه دل عارف مصور می شود. شریعت و طریقت هر دو به معنی راه است. در اولی احکام «راه» یعنی چگونگی رفتار، آیین و مقررات آن معین است و باید بر طبق آن رفت، «ره چنان رو که رهروان رفتند» اما در دومی «راه» باید گشوده شود، باید خود را بنماید و همچنانکه پیدا می شود پیموده شود. «خود راه بگویدت که چون باید رفت» در اینجا نکته اساسی و بامعنایی که به سخن ما مربوط می شود این است که در اولی (شریعت) پیچ و خم و پست و بلند راه معلوم است. پس می توان آن را شناخت و دیگران را بدان راه برد؛ می توان علم شناختن آن را تحصیل کرد. در اینجا «امر به معروف و نهی از منکر» معنا پیدا می کند و متشرع مکلف است، بر طبق احکام شرع، کسانی را به کارهایی وادارد و کسانی را از کارهایی باز دارد. اما در دومی (طریقت) «راه» تجربه‌ای درونی، شخصی و خصوصی

است؛ نقشه‌ای کلی و عمومی ندارد. نتیجه این می‌شود که «من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش».

شاید گفته شود این حرفها چه ربطی به نثر فارسی و عرفانی دارد؛ ارتباط دارد، کم‌کم می‌رسیم. ما در طی هزار سال با این دو وجه، دو ساخت و دو تحقق فرهنگی اسلام سروکار داشته‌ایم. اسلام شریعت اسلامی است که خصلتی آمرانه، پدرسالار و تحکمی دارد و به نحوی غیرمستقیم نشان از اجتماعات «قبیله‌ای - روستایی» می‌دهد. سنت بسیاری از احکامش به توارث می‌رسد اما، از جهتی دیگر، همین احکام یادآور رابطه سلطان و رعیت و در مرحله‌ای برتر، رابطه خالق بی‌نیاز و بنده محتاج است. نعمت بهشت و عذاب دوزخ و مجازات، روزه و نماز و خیرات و مبرات، عبادات و اخلاق، معاصی صغیر و کبیر از تهمت و دزدی تا زنا و کفر و نفاق، احکام معاملات و عقود، جنگ و جهاد و غنیمت، خمس و زکات، زناشویی و سایر «اجتماعیات»، قسمت عمده‌ای از قرآن را دربر گرفته. فقها، مظهر و نماینده این اسلام، اسلام شریعت‌اند.

### اسلام طریقت

اسلام جنبه دیگری دارد که تجلی آن هم در قرآن دیده می‌شود و آیاتش معروف است؛ جنبه‌ای که به رابطه آدم با عالم بالا از بُعدی دیگر توجه دارد؛ خلافت انسان بر زمین از جانب خدا، بار امانت که انسان پذیرفت، عشق که در آدمی است نه در فرشته، قدوسیّت کلام، وحی و جبرئیل و پیوند خدا با پیغمبرانش یعنی با انسان و مفهوم انسان کامل،... تعداد این آیات کمتر از آیه‌های مربوط به اجتماعیات و احکام عملی است اما تمام عرفان اسلامی و عرفان ایران اسلامی بر همین آیات بنا شده. عرفا نماینده این اسلامند که خصوصیاتش با اسلام اهل شریعت تفاوت دارد. آمرانه و



تحکمی نیست، با تعصب و سخت‌اندیشی میانه‌ای ندارد، برعکس آسان‌گیر و اهل تساهل است.

بحث ما دربارهٔ طریقت و شریعت نیست. برای همین به اشاره‌هایی اکتفا می‌کنیم و می‌گذریم. علما و بخصوص فقها در آثارشان به مسائل اجتماعی مبتلا به اجتماع مسلمان، به معاملات و عقود یا طهارت و عبادت بیشتر پرداخته‌اند؛ عرفا به آنها کمتر توجه کرده و در مقابل، مثلاً در امر عبادت گفته‌اند «هیچ آدابی و ترتیبی مجوی / هرچه می‌خواهد دل تنگت بگوی». در آثار عرفایی مثل سنایی و عطار، سهروردی، عین‌القضات و جامی، یا در مثنوی معنوی، توجه و تکیه بر جنبه‌های معنوی اسلام است و از احکام عملی اکثراً یاد نمی‌شود؛ انگار که آنها جزو اسلام نیست؛ و در عوض از چیزهایی صحبت می‌کنند که در شریعت جایز نیست؛ از عشق و وحدت و سماع و رقص، جام می و میخانه...

این اسلام، اسلام اهل طریقت، خصلت و گاه (مثلاً در وحدت وجودیان یا ملامتیان) حتی سرشت دیگری دارد به غیر از اسلام شریعت. این اسلام (صرف نظر از منشاء عرفان) شهری و متعلق به دوران گسترش و رونق امپراتوری اسلام است. مختصراً اشاره‌ای به این امر می‌کنیم تا برسیم به مطلب مورد نظر. در امپراتوری اسلام - از اندلس تا ماوراءالنهر و هندوستان - به‌طور کلی یک دین، یک نوع برداشت از دنیا و آخرت، و حتی «یک زبان» وجود داشت. عربی زبان «بین‌المللی» اقوام مسلمان بود. باوجود حکومت‌های محلی و ملی و مرزها و جنگها، روابط اقتصادی و فرهنگی در داخل امپراتوری بسیار فعال و گسترده بود و دادوستدی پویا دائماً جریان داشت. حتی مبادله در خدمات دیوانی و قضایی هم وجود داشت؛ قاضی مغربی در مصر به مسند قضا می‌نشست و وزیر ایرانی در خدمت خلیفه بود و سپاهی ترک و دیلم در خدمت عرب و عجم. در این

امپراتوری طلب و اهل علم، سپاهی و دیوانی، قاضی و جهانگرد و بیشتر از همه کاروانهای تجارتي در رفت و آمد بودند. شهرهای بزرگ مرکز دادوستد تجارتي، علمی و دینی، مراکز اداری و دیوانی، پایگاههای نظامی، و گاه همه اینها با هم - بود. در دوره رشد و رونق تمدن اسلامی بعضی شهرها به حدی از جمعیت، ثروت و تحرک اقتصادی و فرهنگی رسیدند که تا آن زمان کم سابقه و بسیار نادر بود. مانند بغداد، نیشابور، ری و بصره، یا مرو و سمرقند و بخارا، یا دمشق و قاهره.

در چنین شهرهایی همه جور مردمی بودند و در کنار و در ارتباط با هم زندگی می کردند. از یهودی و گبر و نصارا تا سنی و شیعه و فرقه های مختلف و متعدّد هر یک از این دو مذهب بزرگ، یا عرفا و صوفیانی از نحله ها و سلسله های متفاوت و احتمالاً مائوی و قرمطی و خارجی و خدا می داند چه های دیگر. حتی در مسجد کوچک و قدیمی زواره - ده پرتی در وسط کویر - چهار محراب در کنار هم قرار داشت، لابد برای چهار فرقه سنی.

در چنین شهرهایی نه فقط همه جور آدمی زندگی می کرد، بلکه همه جور آدمی رفت و آمد داشت و چه بسا کاروانیها یا بازرگانهایی که همراه اجناس با کاروان راه می افتادند، از قوم و زبان و مذهب و ملت دیگری بودند. اینها باید در کاروان سراها، اماکن عمومی یا خصوصی، بیتوته کنند و با خریداران و فروشندگان سروکار داشته باشند. همه اینها بی امنیت جانی، امنیت مذهبی و مالی، شدنی نبود. اگر قرار بود مالش را چپو کنند، نگذارند به دینش عمل کند، با او همسفره و همغذا نشوند، هرجا و هر چیز را که دست زد آب بکشند و مثل شاه طهماسب جای پای خارج مذهب را خاک بپاشند تا ازاله نجاست بشود، هیچ کاری از پیش نمی رفت. همه دادوستد و کسب و کار خلق الله می خوابید. آن وقت نه فقط باید در

امپراتوری را می‌بستند، بلکه باید مردم فرقه‌های مختلف اسلامی را هم از یکدیگر جدا می‌کردند.

یکی از ممالیک مصر، روزی در دارالعدل به قضا نشسته بود؛ چند بازرگان ایرانی به دادخواهی آمدند و گفتند ما از ظلم تاتار از وطن آواره شدیم؛ حالا در قاهره هم از ما خرید کرده‌اند اما به جای پرداخت قیمت، مالمان را تلف کرده‌اند. قاضی حنفی خریداران زندانی را مُعْسِرِ مُفْلِسِ شناخته و ما سرمان بی‌کلاه مانده است؛ و چنین و چنان. سلطان دستور داد بدهکاران را از زندان بیرون بیاورند و آنها را وادارند که مال مردم را بپردازند، از قاضی القضاة حنفی به مناسبت رفتارش بازخواست کرد و حق قضاوت را، در موارد مشابه، از او سلب کرد.<sup>[۱]</sup>

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

البته در شهرهای اسلامی اغلب اختلافهای عقیدتی و کشمکش‌های مذهبی و فرقه‌ای وجود داشت، بعضی اوقات کار به خشونت و حتی کشتن و سوختن هم می‌کشید؛ و مقدسی، یاقوت، ابن بطوطه، خواندمیر و دیگران خبرش را داده‌اند. اما روی هم رفته در دوران رونق تمدن اسلامی، اهالی شهرها کمابیش با تساهل و بدون تعصب با هم سر می‌کردند. این شهرها جای «هفتاد و دو ملت» بود و همشهریان برای ادامه زندگی ناچار بودند تا اندازه‌ای و اقلأً جنگ با بسیاری از «ملت»ها را عذر بنهند.<sup>[۲]</sup>

اسلام عرفانی، اسلام چنین شهری است؛ اسلام شهری است که ضرورت‌های زندگی مدنی خصلت دیگری به آن داده، آن را با تساهل و

گذشت نسبت به دیگران، با مدارا، بار آورده... عرفا نماینده و مظهر این اسلامند. اتفاقاً صوفیان و عرفای قرنهای سوم تا پنجم ما هم بیشتر مال شهرهای خراسان بزرگ یا دهات کنار یا بر سر راه این شهرها هستند، مال سرزمینی که از اولین مراکز تمدن و فرهنگ اسلامی ایران بود.

### عارف و عالم، دستگاه حکومت

اینک این پرسش را به صورت دیگر مطرح کنیم؛ عرفان اسلامی ایران چه خصوصیتی دارد که از نتایج آن رو آوردن به زبان فارسی است؟ درحالی که علما و فقها این توجه را ندارند، تفاوت نقش دو جلوه یک پدیده از کجایم آید؟

اول اینکه عرفان با دستگاه خلافت و حکومت کاری ندارد؛ نه تنها کاری ندارد بلکه دانسته و به قصد از آن روگردان است؛ این یکی از آثار و پی آمدهای فلسفه و تجربه عرفان است. برعکس، عالم و خصوصاً فقیه به مناسبت وظایف مذهبی و اجتماعیش، به مناسبت امر قضا، اوقاف، امور مالی مساجد، مدارس، مکانها و سازمانهای مذهبی و اجرای بسیاری امور و احکام شرعی، با دستگاه حکومت سروکار دارد؛ همان طور که حکومتها نیز همیشه به علما و فقها احتیاج داشتند. و در نتیجه سازمانهای دینی و دولتی، اخروی و دنیوی به یکدیگر وابسته بودند، لازم و ملزوم بودند. البته همیشه فقهای پارسایی بودند که از حکومتها کناره می‌کردند ولی دستگاه دین در مجموع بدون پیوند با حکومت نبود.

این تفاوت، عارف را از زبان رسمی حکومت تا آنجا که مربوط به رابطه حکومتهای محلی ایران با خلافت بغداد است، یعنی زبان عربی، بی‌نیاز می‌کرد. درحالی که عالم و فقیه از این رابطه سیاسی و زبان آن بی‌نیاز نبود، با آن کار داشت، در مواردی حتی خودش واسطه این

ارتباط بود.

اما مهمتر از این، فقیه به مناسبت ارتباط با دستگاه حکومت، که از موقع مذهبی او سرچشمه می‌گیرد، از وسایلی برخوردار است که عارف یا برخوردار نیست یا لااقل به آسانی و به وسعت فقیه، دگر اختیار ندارد. قبلاً به «وسایل شفاهی» فقیه اشاره کردیم: مسجد و منبر و تمام «رسانه‌های گروهی» زمان، به اضافه تسهیلات اداری «دیوان» و امکانات مالی موقوفات و نذورات و غیره. سنی یا شیعه فرق زیادی نمی‌کند. وقتی تسنن مذهب رسمی بود، روی هم رفته شیعیان – و فقهای آنها – در مذهب خود آزاد بودند. در بعضی از شهرها هم مثل قم و سبزوار و ری و کاشان و ساری... تقریباً همیشه اکثریت داشتند.

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

با آسان‌گیری و چشم‌پوشی از کاوش بیشتر می‌توان گفت چون وسایل ارتباط شفاهی، که عمومی‌ترین و مؤثرترین وسایل ارتباط بود، به آسانی در اختیار عرفا نبود، چون در مقابل حکومت و علما استفاده آنها از این وسایل محدود بود، برای تماس و رساندن پیام خود طبعاً به کتابت روی آوردند، نوشتن به زبان مخاطب، یعنی فارسی. این توجه شاید بهره‌ای از حقیقت داشته باشد و گوشه‌ای از واقعیت را نشان بدهد.

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

رابطه عرفان را با علم می‌دانیم. گفتیم که معرفت عرفانی (و وصول به حق که هدف آن است) از راه علم حاصل نمی‌شود. در نظر عارف، علم کار اهلِ قال است نه حال، مالِ «مشتی ریاست جوی رعنا» ست. البته

عرفان - نه درویش مآبی دوره‌های انحطاط - عرفان دوره سلامت، با علم اکتسابی مخالفتی ندارد. بسیاری از عرفای بزرگ ما جامع فرهنگ روزگار خود بودند ولی اصالت علم، در علم مأوا گزیدن و آن را مایه رستگاری دانستن، این را تحقیر می‌کردند، مایه خودستایی و درماندگی می‌دانستند. می‌گفتند باید این مرحله را پشت سر گذاشت و از درس و دفتر فارغ شد. نخوانده ملاً را قبول نداشتند اما ملاً بودن را هم شرط آدم شدن نمی‌دانستند. برای همین، عارف وقتی که عالم هم هست از قبول و اعتراف به علم خود تن می‌زند و از آن ابا دارد. درباره زبان علم (عربی) هم همین‌طور، و حتی وقتی که آن را خوب می‌داند، اصراری ندارد که به این دانستن تظاهر کند یا به آن بنویسد، مگر در جایی که با قرآن سروکار دارد.

### زبانی غیر از زبان علم

عارف از علم و زبان علم دوری می‌کند، اما رو آوردنش به فارسی توأم است با آنچه در این زبان مایه جذبه و بی‌خویشی و دگرگونی حال است و علما و فقها درست از همین بیزارند. چون که این تمهید مقدمه، مؤمنان را به مقام و ساحتی می‌برد که نه در قلمرو اهل شریعت است و نه آن را مجاز می‌دانند. اساساً فقیه با استفاده از زبان برای چنین منظوری مخالف است. نمونه‌ای نقل می‌کنیم از اسرار التوحید که هم علت این مخالفت را نشان می‌دهد و هم علت فارسی‌گویی عرفا را:

خواجه حسن مؤدب کی خادم خاص شیخ بود حکایت کرد که چون شیخ ابوسعید در ابتدای حالت به نشابور آمد و مجلس می‌گفت و به یکبار مردمان روی به وی آوردند و مریدان بسیار بدید آمد. در آن وقت در نشابور مُقَدَّم کرامیان استاد ابوبکر

اسحاق کرامی بود، و رئیس اصحاب رای و روافض قاضی صاعد. و هر یک را از ایشان تبع بسیار، و شیخ را عظیم مُنکِر بودندی و جملگی صوفیان را دشمن داشتندی. و شیخ بر سر منبر بیت می‌گفتی و دعوت‌های بتکلف می‌کردی، چنانکه هزار دینار زیادت در یک دعوت خرج می‌کرد و پیوسته سماع می‌کرد؛ و ایشان بر آن، انکارهای بلیغ می‌کردند و ائمه کرامیان و اصحاب رأی گواهی بر آن محضر نبشتند کی اینجا مردی آمده است از میهنه و دعوی صوفی می‌کند و مجلس می‌گوید و بر سر منبر بیت و شعر می‌گوید، تفسیر و اخبار نمی‌گوید و سماع می‌فرماید و ورقص می‌کند و جوانان را رقص می‌فرماید و لوزینه و گوزینه و مرغ بریان و فواکه الوان می‌خورد و می‌خوراند و می‌گوید من زاهدم و این اشعار زاهدان است و نه صوفیان و خلق به یکبار روی به وی نهادند و گمراه می‌گردند و بیشترِ عوام در فتنه افتاده‌اند. اگر تدارکِ این نکند زود بُود کی فتنه‌ای ظاهر گردد. و این محضر به غزنین فرستادند، به خدمت سلطانِ غزنین، جواب نبشتند بر پشتِ محضر کی ائمه فریقین شافعی و بوحنیفه بنشینند و تفحص حال او بکنند و آنچه مقتضای شریعت است بر وی برانند. این مثال روز پنج‌شنبه در رسید. آنها که مُنکِران بودند شاد شدند و گفتند فردا آذینه است، روز شنبه مجمعی سازیم و شیخ را با جمله صوفیان بر دار کنیم بر سر چهار سوی. [۳]

در جای دیگر همین کتاب آمده است که:

شیخ در میان سخن، شعر و بیت می‌گفتی و دعوت‌های با تکلف می‌کردی و پیوسته سماع می‌کردندی در پیش وی. و از این سبب

اِنَّمَّةَ جَمَلَةٌ فِرَقٌ بِاِشِيخِ بِهٖ اِنْكَارٌ بُوَدُوْدُنْد.

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

چنین بیت‌هایی بر سر منبر خوانده می‌شد و کفر علما را درمی‌آورد.

عرفان، «مذهب» یا بهتر گفته شود آیینی است متفاوت با مذهب حاکم اهل شریعت، معرفتی است متفاوت و گاه در اختلاف با علم اکتسابی، اعم از دینی و غیردینی... این پدیده متفاوت برای بیان حال و حدیث نفس خود به زبانی غیر از زبان رسمی دین و علم رو می‌آورد، به زبان مریدان. عطار در مقدمه تذکرة الاولیاء از علل گردآوری شرح حال عرفا که صحبت می‌کند، می‌گوید:

دیگر باعث آن بود که چون قرآن و اخبار را لغت و صرف و نحو می‌بایست و بیشتر خلق از معانی آن بهره نمی‌توانست گرفت، این سخنان که شرح آن است و خاص و عام را در وی نصیب است، اگرچه به تازی بود، با زبان پارسی آوردم تا همه را شامل بُوَد.

در اینجا توجه را به دو نکته جلب می‌کنیم؛ یکی اینکه در نظر نویسنده، زندگی و کلام عرفا خود شرح قرآن و اخبار است؛ دیگر اینکه سخن تازی به پارسی درمی‌آید تا خاص و عام از آن برخوردار شوند. این «خاص و عام» که بیشتر پیشه‌ور و بازاری و مردم متوسط شهری بودند ولی از اعیان و ثروتمندان هم در میانشان دیده می‌شد، در حلقه‌ها و مجلس‌ها، در محفل‌ها و خانقاه‌ها از پیر و مراد، از بزرگان خود توقع داشتند که رمز و راز عشق، اسرار وحدت و مراحل سیر و سلوک را برای آنها بیان کنند.



برای اهل شریعت، قرآن و حدیث و اخبار کفایت می‌کرد. ولی اهل طریقت، اضافه بر آن، چیز دیگری آن هم به زبان خود می‌خواستند.

### فارسی، زبان مریدان

سبب نظم مثنوی آن بود که چون چلبی حسام‌الدین میل اصحاب را به الهی‌نامه عطار و مصیبت‌نامه وی دریافت، از خدمت مولا درخواست کرد که اسرار غزلیات بسیار شد اگر چنانچه به طرز الهی‌نامه سنایی یا منطق‌الطیر کتابی منظوم گردد تا دوستان را یادگاری بُوَد، غایت عنایت باشد. [۵]

همان‌طور که اخبار و احادیث تمثیل قرآن به صورت مکتوب درآمده، اهل طریقت، اضافه بر آنها یادگارهای ماندنی راه و روش خود را هم می‌خواهند و عرفان ایران - گذشته از یک دوره کوتاه اولیه - این یادگار را از راه زبان فارسی به وجود می‌آورد.

گویاتر از همه اینها کلام نجم‌الدین رازی است در کتاب معروف مرصادالعباد، فصل دوم، «در بیان آنک سبب نهادن این کتاب چه بود خاصه به پارسی»

قَالَ اللَّهُ - تعالی - «وَمَا أَرْسَلْنَا رَسُولًا إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ» و قَالَ النَّبِيُّ - عليه السلام - «كَلَّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ». بدانک اگرچه در طریقت، کتب مطول و مختصر بسیار ساخته‌اند و در آن بسی معانی و حقایق پرداخته، لیکن بیشتر به زبان تازی است و پارسی‌زبانان را از آن زیادت فایده‌ای نیست.

با یار نو از غم کهن باید گفت

با او به زبان او سخن باید گفت

لا تَفْعَلْ وَاَفْعَلْ نَكُنْدَانِ سَوْد  
چون با عجمی، گُن و مَكُن باید گفت

مدتی بود تا جمعی طالبان محقق و مریدان صادق هر وقت از این ضعیف با قلت بضاعت و عدم استطاعت مجموعه‌ای به پارسی التماس می‌کردند، اگرچه پیش ازین چند مجموعه در قلم آمده بود به حَسَبِ اسْتِعْدَاد و التماس هر طایفه، فاما مجموعه‌ای می‌خواستند قَلِيلُ الْحَجْمِ كَثِيرُ الْمَعْنَى که از ابتدا و انتهای آفرینش و بَدْوُ سَلُوك و نهایت سیر و مقصد و مقصود عاشق و معشوق خبر دهد. هم جام جهان‌نمای باشد و هم آینه جمال‌نمای، هم استفادت مبتدی ناقص را شامل بَوَد و هم افادت منتهی کامل را. [۶]

می‌بینید که علت فارسی‌نویسی، سخن گفتن به زبان یاران است و اگر خواست و خواهش همین یاران نبود، کتاب تألیف نمی‌شد؛ به عبارت دیگر مثل بسیاری از آثار عرفا، نوشته همان‌طور که نتیجه خواست نویسنده است، حاصل درخواست طالبان هم هست. سیدحیدر آملی عارف شیعی بنام قرن هشتم که به عربی و فارسی، به هر دو زبان نوشته است می‌گوید همان‌طور که کلام الاهی به عبرانی و سریانی و عربی و جز آن نازل شده، تفاوت در بیان به عربی و فارسی یا هندی و رومی نیز اختلافی در اصل و معنا پدید نمی‌آورد و او کتابهای خود را به درخواست دوستان و بسته به آشنایی آنان به فارسی یا عربی نوشته است. [۷] بیشتر رساله‌های کتاب الانسان الكامل اثر عارف بنام عزیزالدین نسفی، آنچنانکه در مقدمه رساله‌ها آمده «به درخواست جماعت درویشان» فراهم شده است.

در دوره صفویه با اینکه تاخت و تاز ترکی هم به عربی اضافه می‌شود،

باز زبان صوفیان مثل گذشته فارسی است. دکتر صفا در تاریخ ادبیات در ایران (جلد ۵، بخش یک) زیر عنوان «اثرهای صوفیان» از تعدادی شرح و کتاب صوفیان دوره صفوی نام می برد که جز چند اثر ترکی و عربی، بقیه - یعنی اکثریت بزرگ آنها - به فارسی است.

اضافه بر اینها نمونه‌ای هم از دوره بعدتر بیاوریم، از زمانی که عرفان نقش اجتماعی و فرهنگی ثمربخش و فعال خود را از دست داد، از دوره انحطاط عرفان که باز همین توجّه به زبان فارسی وجود دارد. نقل قول کمی دراز است اما چون در آن به چندین نکته جالب اشاره می شود، می آوریم. صفی‌علیشاه در شرح حال خود می گوید:

مسقط الرأس فقیر اصفهان است. در سؤم شعبان ۱۲۵۱ (یکهزار و دوست و پنجاه و یک) تولّد یافتم. پدرم تاجر بود، از اصفهان به یزد رفت و در آنجا مسکن گزید. فقیر در آن وقت خردسال بودم. مدت بیست سال در یزد توقّف نمودم و بعد از طرف هندوستان به حجاز رفتم. اغلب از مشایخ ایران و هند و روم را ملاقات کردم. از بعضی قلیل مستفیض شدم و قواعد فقر و سلوک را که اخذش منحصر به خدمت و قبول ارادت است به اتّصال سلسله که شرح آن مبسوط است و درین مختصر نگنجد به دست آوردم. در هندوستان به تألیف زبدة الاسرار - نظماً - که در اسرار شهادت و تطبیق با سلوک الی الله است موفق شدم. به عزم ارض اقدس رضوی از راه عتبات عالیات به شیراز و یزد مراجعت کردم و به طهران آمدم، چون سکنای دارالخلافة از برای هر کس بخصوص امثال ما جماعت از سایر بلاد امن تر است. اغلب مردم صاحب علم و هنر شدند و آداب انسانیت یافتند. فقیر هم در همین مُلک متوقّف شدم و بیش از بیست سال است که در دارالخلافة ساکن و

آسوده‌ام و با کسی در کلام و مقامی طرف نیستم که موجب زحمت شود و اگر هم از مردمان بیکار یا باکار ناملایمی دیدم و سخنی به غرض شنیدم متحمل شدم... بیشتر اوقاتم مصروف به تحریر است رساله عرفان الحق و هم بحر الحقایق و میزان المعرفة را در این چند سال نوشتم. قریب دو سال است مشغول نظم تفسیر قرآنم که هم اشتغال است و هم طاعت و هم تشویق مردم فارسی‌زبان به خواندن و فهمیدن کلام الله مجید؛ شاید اجر فقیر عند الله ضایع نگردد... [۸]

و اما نکاتی که جلب توجه می‌کند: نویسنده شهری است، از خانواده‌ای تاجر است؛ مثل بیشتر صوفیان، اهل سفر و جهانگردی و طلب شیخ و سلسله است. هر شهری برای صوفیان جای امنی نیست (تا چه رسد به دهات) یا پایتخت جای امن‌تری است. این شیخ فارسی‌نویس و مثل بسیاری از عارفان اهل شعر است، بین شریعت و طریقت اختلافی نمی‌بیند (زبدة الاسرار). اما نکته دیگر که بخصوص در این بحث توجه را برمی‌انگیزد تفسیر قرآن اوست به شعر که قرآن خود درباره آن نظر خوبی ندارد و فقیه از آن روگردان است. علت فارسی‌گویی، همان علت همیشه‌گی است: برخورداری و استفاده آنها که عربی نمی‌دانند، گرفتن «پیام» و ایجاد ارتباط با مردم فارسی‌زبان و به طریق اولی با مریدان فارسی‌زبان.

### زبان ذوق و حال

فارسی‌نویسی عرفا یک علت اساسی دیگر هم دارد. عرفان تجربه‌ای درونی و حالی معنوی است که بسختی می‌شود بیانش کرد، اهل عرفان

همیشه گفته‌اند که هر بیانی برای شرح تجربهٔ درونی عارف وسیله‌ای نارساست؛ تا چه رسد به زبان خشک علم، زبان قال. به قول دوستی، عرفان، خواهان زبان حال است؛ زبانی درونی که از عمق ضمیر بجوشد، یعنی زبان مادری؛ نه زبانی که یاد بگیرند، از بیرون بیاید، هرچند که خوب در ذهن رسوخ کند و ملکه شود. اگر این فرض درست باشد آن وقت طبیعی است که عرفای ایران - نه برای بیان واقعیتی که عقل می‌فهمد - بلکه برای ابراز حقیقتی که بر روح کشف می‌شود، زیانشان به فارسی باز شود.

روزبهان بقلی شیرازی در کشف‌الاسرار و مکاشفات‌الانوار، که شرح رؤیاهای عارفانه و تجربیات معنوی اوست می‌گوید:

در ایوان خانه‌ام خدا را دیدم؛ تمام جهان چون توری درخشان، سُر ریز و عظیم به نظر می‌آمد. آنگاه از میان این نور او هفت بار مرا نامید و به زبان فارسی گفت، ای روزبهان! من تو را به دوستی برگزیدم. [۹]

هرچند روزبهان کشف‌الاسرار را به عربی نوشته اما سخن خدا با او، زبان راز و کلام جان‌جانش، فارسی است. عطار در تذکرة‌الاولیا می‌گوید:

چون از قرآن و احادیث گذشتی هیچ سخن بالای سخن مشایخ  
 طریقت نیست که سخن ایشان نتیجهٔ کار و حال است نه ثمرهٔ حفظ  
 و قال است... که اینان ورثهٔ انبیانند.

اهل طریقت که همیشه «حفظ و قال» علما را تحقیر کرده‌اند، وقتی که در «باغ سبز عشق» سیر می‌کنند و در حالی هستند که «یک رگشان هشیار نیست»، چطور می‌توانند با کلامی دگرگونی وجود و بی‌خویشی جانشان

را بیان کنند که دست کم برای آنها نتیجه «حفظ و قال» است، با «صَرَب زیدُ عمرًا» شروع کرده از پیچ و خم های صرف و نحو گذشته و کلمات را یکی یکی تحصیل کرده اند تا به آن دست یافته اند. و تازه بیشتر اهل طریقت هم آن را نمی دانند.

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

از این گذشته، بسیاری از آثار عرفانی، مثل دیوان شمس، مثنوی معنوی، شرح شطحیات روزبهان، کتاب الانسان الکامل عزیزالدین نسفی یا رساله های عین القضاة و دیگران، به خواهش دوستان و مریدان و درویشان، حتی با نوعی همراهی و حضور جسمانی یا معنوی آنها فراهم شده است. اینها نتیجه تفکرات تنهایی شاعران و نویسندگانشان نیست، حاصل یک نوع مشارکت معنوی، پیوند متقابل «حال» و همدلی و همنوایی هم مسلکان یک محفل و خانقاه و خلاصه همراهی اهل طریقت است. این آثار، اگرچه عمیقاً شخصی اند، ولی دیگران هم در پیدایش آنها بی اثر نیستند و دستی دارند. وسیله تحقق این تجربه درونی عمیق، راه دست یافتن اینها به حال و روح همدیگر، طبعاً زبان مادری - فارسی - است نه زبان دیگر. «در بین صوفیه کسانی بودند که تحت تأثیر شعر و آواز بیشتر واقع می شدند تا تحت تأثیر قرآن؛ چنانکه یوسف بن الحسن رازی از تأثیر اشعاری که با شور و حال قوالانه خوانده می شد به گریه می افتاد و از قرآن این حال نمی یافت.» [۱۰]

### توجه به داستانهای ملی

به همه اینها یک نکته دیگر را نیز باید افزود؛ برخلاف علما، عرفا نه تنها افسانه‌ها و حماسه ملی ایران قدیم را طرد و نفی نمی‌کردند و آن را تَرّهاتِ مجوس و مایه گمراهی و مکروه و حرام نمی‌دانستند، بلکه به آن توجه داشتند. یکی از ارکان فلسفه اشراق سهروردی، به اصطلاح خودش، حکمت خسروانی اکاسره بود؛ اندیشه و فرزانیگی ایران پیش از اسلام. رساله‌های فارسی سهروردی پُر است از بازسازی و تعبیر «عرفانی - فلسفی» اسطوره‌های ایرانی. مثل اشاراتی که در نامه‌های عین‌القضات به رخس و رستم و زال و شب‌دیز و همت کی خسرو و چیزهای دیگر می‌بینیم. توجه به اسطوره مرغ و سیمرغ، و آزادی روح و قفس جسم را نه فقط در شیخ اشراق می‌بینیم، بلکه از ابن سینا گرفته تا خواجه نصیر (تا آنجا که به فکر عرفانی این دوره مربوط است) و دیگران به آن پرداخته‌اند، افسانه‌ای که بی‌گمان در منطق‌الطیر عطار به کمال می‌رسد. می‌دانیم که جامی و عرفای دیگر هم فقط به قصص قرآن اکتفا نکرده و از اسطوره‌های قدیم خودمان نیز استفاده کرده‌اند.

از طرف دیگر می‌دانیم که فتوت وابسته به عرفان و تصوف بود. در حقیقت از جهتی و از یک دیدگاه، فتوت نوعی عرفان و تصوف عامیانه پیشه‌وران و بازاریان است. افسانه‌ها و داستانهای مردمی و اکثر آکهن مثل سمک عیار، داستان حمزه، داراب‌نامه، سندبادنامه، تا حسین کرد شبستری و جز اینها از راه محدثان، نقالان و قصه‌گویان حرفه‌ای در محیط اجتماعی فتیان که از مردم میانه حال شهرها بودند رواج داشت و بخش عمده‌ای از فرهنگ آنها را تشکیل می‌داد. از اینها بیشتر توجه و علاقه‌ای بود که به شخصیت‌های حماسی و داستانهای شاهنامه داشتند و قصه‌های فرعی که از آنها زاده می‌شد؛ مثلاً طومارهای نقال‌ها.

پاره‌ای شواهد را یادآوری کردیم. نتیجه‌ای که می‌خواهیم بگیریم این است که تخیل، اندیشیدن و بازساختن و تأویل اسطوره‌ها یا حماسه‌ها و افسانه‌های ایرانی به وسیله عرفان یا جریانهای مربوط به آن (مثل فتوت) ناچار نوعی خویشاوندی و همدلی با زبان این اسطوره‌ها یا داستانها، با زبانی که این مواد در آن باقی مانده و ادامه حیات داده‌اند، یعنی زبان فارسی به وجود می‌آورد. اسطوره و زبان توأمأ و مثل دو همزاد همدم در کل یک فرهنگ عمل می‌کنند. نویسنده یا گوینده‌ای که اسطوره‌ای را «زندگی می‌کند» در فضای زبان آن اسطوره نفس می‌کشد. شاید این هم موجب دیگری باشد برای توجه عرفای ما به زبان فارسی.

### تغییر وضع و نقش اجتماعی عرفان

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

از قرنهای هفتم و هشتم هجری یعنی در زمان استقرار حکومت مغول‌ها و بعد تیموریان در ایران، موقع اجتماعی عرفان تغییر می‌کند و از صورت دستگاهی معنوی مبتنی بر تجربه نفسانی بدل به یک سازمان اجتماعی نیرومند می‌شود، با دم و دستگاه و آب و ملک و موقوفات، در ارتباط با فرمانروایان و حکام، جمع مریدان و خانقاهیان اجیر و مہیای دخالت در زد و خوردها و کشمکش‌های محلی. برای این تحوّل دلایل گوناگونی وجود دارد. می‌دانیم که مغولها دین «درستی» نداشتند و لااقل تا مدتها تعصبی در مسلمانی نمی‌ورزیدند، برخلاف مثلاً غزنویان یا سلجوقیان که کاسه داختر از آش بودند. داستان محمود معروف است که: گرد جهان دست در سوراخ کرده قرمطی می‌جست تا بر دار کند.



از قرن هفتم نحله‌های غیررسمی اسلام، هم تشیع و هم عرفان پر و بالی گرفتند. تیمور نیز که با تعصب سنگ اسلام را به سینه می‌زد ظاهراً تحت تأثیر آیین شَمَنی<sup>۱</sup> ترکان آسیای میانه، به درویشی و صوفی‌نمایی خانقاه‌یانی که مدعی کشف و کرامات بودند، ارادتی نشان می‌داد. او در عین بی‌رحمی و خون‌خواری، خرافاتی هم بود. همچنین شاید به علت بعضی ملاحظات سیاسی (اگرچه تا شمشیرش کار می‌کرد، اهل ملاحظه نبود) هوای مشایخ و علما را داشت.

از این گذشته، استیلای مغول‌ها و بعد تیموری‌ها خود مایه نومی‌دی اجتماعی خلق‌الله، صوفی‌مآبی (نه عرفان) آنها و رونق این بازار بود. به هر حال، علتها هرچه باشد، واقعیت این است که در این دوره زهدفروشی، ریا و سودجویی از ساده‌لوحی عوام، رونق بسزا دارد. هم در میان عرفا و هم در بین علما. هر دو گروه، کیابایی دارند و در کار مُلک و مِلّت بی‌دخالت نیستند. نشانی از این علما و صوفیان، ازین «مشتی ریاست‌جوی رعنا» را در موش و گربه و دیگر آثار عیید زاکانی و دیوان خواجه می‌بینیم که قاضی و مفتی و فقیه و محتسب همه از یک قماش و سروته یک کرباسند.

بد نیست یکی دو نمونه مشخص را ذکر کنیم. به گفته یکی از پیروان، ثروت و قدرت و دامنه نفوذ مادی و معنوی شاه نعمت‌الله ولی چندان بود که هدایایی که برای او می‌فرستادند به قیمت مالیات کشوری بود ولی حاکم کرمان می‌ترسید مالیات آنها را از شاه نعمت‌الله مطالبه کند. او با پادشاه و بزرگان زمان خود از سمرقند و خراسان گرفته تا هندوستان و شیراز و کرمان، مراوده و رابطه داشت.<sup>[۱۱]</sup>

1. Chamaniame

لشکرکشی‌ها و داعیه پادشاهی شیخ جنید و دیگر اجداد سلسله صفویه نمونه دیگری است و گمان می‌کنیم که این مشت نمونه خروار باشد. اساساً از همین دوره است که لفظ شاه را به پیش و پس اسم صوفیان صاحب نام یا مال و مقام اضافه می‌کنند. فرزندان و بازماندگان شاه نعمت‌الله را این طور اسم‌گذاری کرده‌اند: شاه خلیل‌الله، شاه نورالله، شاه شمس‌الدین محمد، شاه محب‌الدین حبیب‌الله، شاه حبیب‌الدین محب‌الله، شاه خلیل‌الله ثانی، شاه نعمت‌الله ثانی، امیر نظام‌الدین عبدالباقی. [۱۲]

دکتر مسعود همایونی بیست و نه شاه از «سلسله علیه نعمت‌اللهیه در ایران» و دوازده شاه از این سلسله را در هندوستان بر می‌شمارد. [۱۳] که ایران و هند از برکت وجود آنها «شاهستان» بود. در کنار شاهان بی‌شمار بندرت یکی چون «امیر نظام‌الدین عبدالباقی» پیدا می‌شد که درویشانه از شاهی به امیری قناعت کند.

در این دوره، زندگی فرهنگی نه تنها از نفس نیفتاده، بلکه در عالم دانش، هنر، ادب و عرفان به نامهای بزرگ برمی‌خوریم و آثار برجسته به وجود می‌آید. معماری و مخصوصاً نقاشی به مراحل تازه یا والاتری می‌رسد. خواجه نصیرالدین توسی و قطب‌الدین شیرازی دو نام بزرگ این دوره‌اند. مولانا جلال‌الدین، سعدی یا حافظ که جای خود دارند. هنوز زود است تا آن ضربت مرگبار مغول کارمان را بسازد. در نثر عرفانی هم هنوز بعضی از بزرگترین آثار نوشته می‌شود، معارف بهاء ولد و کتاب معروف مصباح‌الهدایه اثر عزالدین محمود کاشانی از نوشته‌های این دوره است که دنباله آن تا آثار کسانی مثل جامی (نصف‌الانس، لویح) ادامه می‌یابد. سبک این نوشته‌ها بسادگی، شور و زیبایی آثار صوفیان پیشین نیست ولی با این وصف، زبان - با وجود کمی تکلف - سالم و درست

مانده و درهم نریخته است.

با آثار و تعلیمات ابن عربی (که در نیمه اول قرن هفتم هجری در دمشق وفات یافت) عرفان نظری به اوج و گسترش بی سابقه بلکه به غایت خود می‌رسد. مکتب ابن عربی، مخصوصاً در ایران، مورد توجه و اعتنا قرار می‌گیرد تا آنجا که بزرگانی مثل مولای رومی و جامی به آن رو می‌آورند. بیشتر شرحهایی که بر آثار متعدد ابن عربی نوشته شد، به عربی یا فارسی، از جانب ایرانی‌هاست. از این دوره عرفان خود بدل به نوعی «علم» و زبان عرفان پُر از اصطلاحات فنی و علمی می‌شود و آن روانی و زیبایی نثر از دست می‌رود، ارزش ادبی زبان عرفانی جای خود را به ارزشهای فرهنگی دیگر از جمله ارزشهای روانشناسی، فکری، فلسفی، جامعه‌شناسی و غیره می‌دهد.

### نزدیکی تشیع و تصوف

در قرن نهم و دهم هجری همراه با گسترش تشیع، تصوف و تشیع به هم نزدیک می‌شوند. صفتیّه - به طوری که می‌دانیم - دعوت و حکومتشان را بر دو رکن تشیع و تصوف بنا می‌کنند. در این دوره بعضی از مشایخ و سلسله‌ها، یا شیعه هستند مثل نور بخشیه یا مثل شاه نعمت‌الله و شیخ صفی‌الدین بعداً شیعه از آب در می‌آیند. بد نیست این را هم اضافه کنیم که در قرن نهم «صوفی‌های شیعی مذهب مثل سعدالدین حمویه، عبدالرزاق کاشانی، ابن ترکه، سیدحیدر آملی، ابن ابی جمهور و عرفای شیعی دیگر کاملاً تحت تأثیر تعلیمات ابن عربی بودند. از این گذشته فلاسفه و متألهین شیعی، که افکارشان در کتب ملاصدرا به کمال می‌رسد، را هم باید نام برد».<sup>[۱۴]</sup>

در همان آغاز کار شباهتهای عقیدتی و متعددی بین عرفان و تشیع

وجود داشت. اگر عرفا و سلسله‌های قرنهای اولیه سنی بودند [۱۵] ولی تقریباً همه خرقه به علی بن ابی طالب (ع) امام شیعیان می‌رساندند. در حقیقت اینها فرزندان و بازماندگان معنوی خاندان نبوت می‌شدند. در مورد بعضی مشایخ مثل بایزید یا ابوسعید، هواخواهان بعد نسب‌شان را هم به پیغمبر رساندند. اینها دیگر وارثان جسمانی و روحانی، هر دو بودند؛ کریم الطریقین. استنباطی که اهل طریقت از شیخ دارد مثل استنباط شیعیان است از امام، هر دو انسان کامل، هر دو مطاعند و کمال هر دو دارای منشأ الهی است که در مورد یکی موروثی است و در دیگری نیست. به هر حال بدون این حلقهٔ رابط به خدا، به رستگاری نمی‌توان رسید. مفهوماً، برداشتها و روشهای تجربهٔ معنوی و مابعد طبیعی همانند و مشابه بسیار است. [۱۶] ورود در جزئیات نه کار ماست و نه مجالش را داریم.

### مخالفت فقیه با عارف

نزدیکی عرفان و تشیع ابداً مایهٔ برطرف شدن اختلاف نیست. صوفی این دوره، مثل بیشتر مردم (مخصوصاً از صفویه به بعد) معمولاً شیعه مذهب است. اما فقیه شیعه، همچنان عرفان و تجربهٔ معنوی و نفسانی آن را مردود می‌شمارد، آن را ضلالت و کفر می‌داند. به عقیده او شریعت صراط مستقیم را در همهٔ امور دنیوی و اخروی نشان داده است؛ از راه دیگر رفتن جز گمراهی چه معنایی دارد. علما در هیچ دوره‌ای صحّت عقیدهٔ عرفا را قبول نمی‌کردند، همان‌طور که به حکمای شیعهٔ مکتب اصفهان - ملاصدرا و دیگران - روی خوشی نشان نمی‌دادند و جنگ و دعوی همیشه فقیه با عارف در تمام دورهٔ صفویه و قاجاریه تا اوان مشروطیت، ادامه داشت. امروز هم اختلاف به قوت خودش باقی است

منتها دیگر عارفی نمانده تا تکلیفش را روشن کنند.  
برای آگاهی بیشتر فقط یکی دو نمونه دیگر از نظریات علما را دربارهٔ صوفیان می آوریم:

بعضی از متأخرین اتحادیه مثل محی الدین عربی و شیخ عزیز نسفی و عبدالرزاق کاشی، کفر و زندقه را از ایشان گذرانیده به وحدت وجود قائل شده اند و گفته اند که هر موجودی خداست؛  
تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الْمُلْحِدُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا.

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

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

### انحطاط عرفان

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

تا حدی تجربی عرفان، از ملاًصدرا تا حاج ملاًهادی سبزواری و آقامحمد رضا قمشه‌ای، در نزد حکما به زندگی خود ادامه می‌دهد، اما در انزوا و برکنار از اجتماع، آمیخته با فلسفه و بویژه با فلسفه اشراق، به دو زبان عربی و فارسی. این حکما، برکنار از زندگی اجتماعی، در جمع محدود و محافل معدود خود تفکر عرفانی را زنده نگه می‌دارند. سخن گفتن از آنها به صحبت ما مربوط نمی‌شود. اما «عرفانی» که در زندگی فرهنگی و عملی اجتماع حضور دارد در این عهد بَدَل به نوعی صوفی‌مآبی و درویش مسلکی می‌شود که مخصوصاً در زمان قاجاریه با دوره گردی، رَمَل و اسطرلاب و جَفَر و جن‌گیری، ادّهای علوم غریبه و ریاضت و بالاخره کلاشی و گدایی، مخلوط و مشتبه می‌شود.

نکته جالب توجه این است که در این عهد و حتی از مدتها پیش، از روزگار شاه نعمت‌الله ولی و شیخ صفی‌الدین اردبیلی، مشایخ صوفیه، بیشتر از عرفای پیشین به شعر فارسی رو می‌آوردند. اکثر آنها اهل شعر و شاعری هستند و کسانی مثل خود شیخ صفی‌الدین یا شاه داعی شیرازی (در کان ملاحظ) حتی به لهجه محلی شعر گفته‌اند. شکل غالب و متداول شعر هم غزل است. شکلهای دیگر مثل قصیده و ترجیع‌بند یا دویتی و غیره زیاد دیده نمی‌شود و جز چند نمونه نادر مثل ترجیع‌بند هاتف اصفهانی معمولاً ارزش ادبی زیادی ندارد. روی هم رفته زبان عرفان این دوره در نظم و نثر به هیچ وجه به دوران کلاسیک نمی‌رسد، نه فکر و حس در آن حد است و نه زبانی که آن را بیان می‌کند. قبلاً گفته شد که از دوازده نثرنویس برجسته قرن سیزدهم که یحیا آربن‌پور اسم برده، یازده نفرشان اهل دیوانند. نه تنها از علما بلکه از عرفا هم کسی در میانشان نیست؛ از غنای گذشته نثر عرفانی، دیگر اثری برجای نمانده است.

### تفاوت بنیادی زبان شریعت و طریقت

میان نثر علما و عرفا تفاوتی ماهوی و بنیادی وجود دارد، نه در دوره انحطاط بلکه در دوره شکفتگی اندیشه و بیان، زبان حال این دو نثر یکی نیست. چون موضوعشان یکی نیست. موضوع شریعت مسائل اولیه و تکالیف روزانه زندگی است. وقتی که شریعت به عبادات می پردازد و مثلاً از نماز صحبت می کند، توجهش به شرایط، قواعد و ضوابط به جا آوردن تکلیف است، نه حضور قلب و حال روحانی نمازگزار و ارتباطش با مبدأ یا مثلاً در حج، صحبت بر سر مناسک و جنبه عملی امر است در آداب احرام و سعی صفا و مروه و غیره و غیره، نه در معنای باطنی و علوی این زیارت.

توجه شریعت معطوف به دستوراتی است که شرط عمل به احکام اسلامی و جنبه های روزانه اعمال و تکالیف دینی است. هرچه موضوع صحبت شریعت، «زمینی» است موضوع سخن طریقت «هوایی» است و اوج می گیرد. چون طریقت از همان جایی شروع می شود که آدم خاکی میل به جایی و حالی دیگر می کند. موضوع طریقت، سیر و سلوک انسان است، مسافرت باطنی انسانی که از قرارگاه خود به راه می افتد و به طرف منزلهای ناشناخته فراتر، آن طرف مرزهای دم دست و معین می رود. تجربه عرفانی تجربه ای نفسانی، متعالی و دگرگون کننده است. زبان عرفان، بیان دشوار این تجربه، بیان این حال است، عرفان از امری، حالی، چیزی پیوسته گذرنده و در سیر و سلوک، از تجربه ای درونی که در جای خود نمی ایستد صحبت می کند. پس زبان محکوم به پرواز است، به گذشتن و فراگذشتن دائمی.

صحبت از نماز و شریعت شد. بد نیست یادی از نماز عارفی شیفته و بی خویش، از سوخته عشق بکنیم که جانش را بر سر حرفش گذاشت.

حرف او درباره نماز این است که نماز به عادت عبادت نیست؛ چون که: راه مردان که اصنام عادت را پاره پاره کردند دیگر است و راه مخنثان و نامردان و مدعیان که صنم عادت را معبود خود کردند دیگر... اگر بر راه پدران بودن واجب بودی و راست بودی، ابراهیم خلیل به راه آذر بودی... چه پنداری، راه نماز کاری آسان است: نماز قیامی به عادت و رکوعی به عادت و سجودی به عادت؟ هرگز. [۱۹]

از سلامات محبت کثرت محبوب است و نماز کردن ذکر محبوب است. [۲۰]

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

در شریعت موضوع زبان مشخص است، با قواعد و ضوابطی مقرر. موضوعی با این وضوح و صراحت، خصوصیات خود را بر زبانش هم تحمیل می کند. وقتی از علمی تجربی صحبت می شود ناچار باید به زبان همان علم و بی هیچ شاخ و برگی حرف زد؛ شریعت هم همین جور است، مرزهای زبانش را معین می کند و زبان، موضوع را احاطه می کند (چون که هر دو هم مرز می شوند).

اما در طریقت، موضوع امری واقع در عالم خارج، پدیده ای بیرونی نیست، تجربه ای نفسانی و گذراست. در اینجا موضوع کلام دائم زبان را به دنبال خود می کشد، مجالش نمی دهد که یک جا بماند، این زبان ناچار



متعالی است و مرزهایش را پشت سر می‌گذارد. به علت همین حرکت پیایی فکر و کلام، سخن عارفان گاه پیچیده، خلاف عادت و منطبق معمول، خلاف نما<sup>۱</sup> یا بنا به اصطلاح خودشان شَطْح است. ببینید عارف بزرگ قرن ششم هجری روزبهانِ بَقْلی شیرازی درباره شَطْح چه می‌گوید:

شَطْح حرکت است و آن خانه را که آرد در آن خرد کنند، مِشْطاح گویند از بسیاری حرکت که درو باشد. پس در سخن صوفیان شَطْح مأخوذ است از حرکات اسرار دلشان... چون ببینند نظایرات و مُضَمَّراتِ غیبِ غیب و اسرار عظمت، بی‌اختیار مستی در ایشان درآید، جان به جنبش درآید، سر به جوشش درآید، زبان به گفتن درآید... [۲۱]

شرح شطحیات که بیشتر وقف گشودن رمز و راز شطحیات «سلطان عارفان بایزید و شاه مرغان عشق حسین بن منصور حلاج [۲۲]» شده، شاید در نثر فارسی نمونه بارز تحرک و پویندگی زبان عرفان کلاسیک ما باشد. زبانی که گاه با مشقت می‌کوشد تا با حرکت تند و شتابزده فکر و حال همراهی کند، زبان در خود دهنده و از خود گذرنده، زبان سالک عرفان، در شعر شاید نمونه‌ای بهتر از دیوان کبیر نداشته باشیم.

از اینها گذشته، در سخن از عرفان، به محض اینکه نویسنده یا سراینده خواست حالی گذرنده و ناپایدار را بیان کند، آن را در کلام پایدار کرده است. امری سیال، بدل به وضعی ثابت می‌شود و در نتیجه به گونه‌ای دیگر جلوه می‌کند، به صورتی دیگر درمی‌آید و چیزی دیگر می‌شود. شاید برای همین است که اهل طریقت دائم از نارسایی زبان شِکْوِه دارند

1. Paradoxe

و سینه‌ای شُرْحه شُرْحه می‌خواهند تا نشانی از حال و هوای جانیشان بدهند. اساساً عرفان امر راز و سرّ است. شناخت عرفانی و وصول به حق، اگر آیین و آدابی معین دارد، باید به دل عارف برات بشود. با تحصیل علم به دست نمی‌آید، کارِ کشف و دیدار است. عارف شاهدِ رازی است که نه فقط دیگران از آن خبر ندارند، بلکه گفتنی هم نیست؛ در تنگنای کلام نمی‌گنجد.

پیدا است که وقتی چنین دریافتی از حقیقت، یا بهتر است گفته شود از حق، داشته باشیم حرف زدن دربارهٔ آن چقدر دشوار است. چون «پیش فرض» چنین دریافتی این است که جایگاه و مأوای حق بیرون از عالم زبان است.

در عوض زبانِ شریعت برای بیان مقصود با اشکال خاصی روبه‌رو نیست و برای همین احتیاجی به استعاره و کنایه و تصویر و نماد (سمبل) و وسایل و ابزارهای صوری دیگر ندارد؛ مخزن لغت‌هایش را دم دست دارد. کافی است که هر کدام را به معنای واقعی‌اش به کار ببرد و مقصودش را برساند.

زبان طریقت برعکس، به همان علت‌ها که گفتیم، باید تمام این وسایل را به کار بگیرد و وارد بُعدها و ساختهای دیگری از زبان بشود تا نشانی از حالی و صف‌نشدنی بدهد. زبان عرفان ناچار تصویری و نمادی است. چون صحبت ما بر سر نثر است نگاهی به عطار، سهروردی و عین‌القضات و نسفی نشان می‌دهد که عشق، وحدت، ساقی، باده، جام، یار، روی، آینه، مستی، جنون، سیمرغ، عالم غربت، عالم مثال، اشراق، شهود، تجلّی... و بسیار مفهومیها و کلمه‌های دیگر که هر آشنای به ادب فارسی می‌شناسد، چه نقش عمیق، پیچیده و چندجانبه‌ای در بیان مقصود اهل طریقت دارند؛ اینها فقط اصطلاحات مجازی، سمبل و ایماز نیستند

و مسئله فقط در حد سبک و شیوه بیان باقی نمی ماند. عرفان (در دوره اعتلای خود) زبان دیگری به وجود آورد؛ زبانی متعالی و مثالی، باز و سیال، که جوابگوی جهان بینی مرز ناپذیرش بود. در برابر زبان بی پیرایه و متعارف علما، زبان عرفا در هوای پرواز، در «طریق» دور و بلند حق بود. اینها - عارف و عالم - به دو سبک و شیوه حرف نمی زدند، بلکه در دو مقام و دو ساحت بعید زبان فارسی حرف می زدند، در مقام حال و در مقام قال. به قول عین القضاة در نامه ها:

ما را جز از این زبان زبانی دگر است  
جز دوزخ و فردوس مکانی دگر است

گمان می رود دیگر به آخر کار رسیده باشیم. با جمع بندی مختصری این سخن را به پایان می رسانیم. طرح مطلب در مورد اهل دیوان و دین با مال اهل عرفان کمی متفاوت بود. درباره دو گروه اول سعی کردیم موقع اجتماعی و فرهنگی آنها را طرح کنیم و بگوییم به مناسبت موقع خود چه رابطه ای - مثبت یا منفی - با حس ملی و در نتیجه با زبان فارسی داشتند. در مورد گروه سوم، طرح مطلب نامستقیم تر بود. جایگاه اجتماعی آنها با گروه دوم یکی بود یا لااقل مخاطبان علما و عرفا از نظر اجتماعی در موقعیت مشابهی بودند ولی نقش عالم و عارف در فرهنگ و زبان متفاوت بود.

طبیعت عرفان با حس ملی سازگار نیست. چون اصول عقاید و سیر و سلوک عرفانی امری متعالی و در رابطه آدم با عالم بالاست. عرفان پدیده ای «فرهنگی - اجتماعی» است ولی راه رستگاری، شیوه ای که در عمل پیشنهاد می کند، غیر اجتماعی و در نهایت شخصی و نفسانی است؛ در نتیجه عرفان، به امر اجتماعی یا تاریخی، و از جمله به امر ملی، کاری

ندارد. عرفای ما به زبان فارسی روی آوردند؛ نه برای آنکه زبان ملی بود، بلکه برای آنکه زبان مادری بود؛ در حقیقت به آن روی نیاموردند، در آن بودند و در آن، هستی می یافتند.

پیوند آنها با زبان فارسی فقط انگیزه یا طبیعت «اجتماعی - سیاسی» و ملی نداشت؛ در درجه اول پیوندی وجودی<sup>۱</sup> بود. آنها، هم در زمینه معرفت و وصول به حق (امر معنوی) و هم در رفتار اجتماعی (امر ملی) در مقابل علمای دین، خلافت بغداد و دستگاه حکومت قرار داشتند، در زمینه زبان هم با آنها همدل و همزبان نبودند.

از طرف دیگر، فرهنگ عرفان با فرهنگ شریعت و حکومت تفاوت داشت. امر دین در دست علما و امر دنیا در دست دیوانیان بود. اهل دیوان با صورت دنیوی (نه الهی و قدسی) فرهنگ سروکار داشتند، هم در نظم و نثر، هم در شاهنامه‌ها و تاریخها و هم در کلیله و گلستان و غیره... فرهنگ عرفانی نه به این معنا دنیوی است و نه به معنایی که در فقه و کلام و حدیث و اصول و تفسیر و... می بینیم دینی است. نمی توان گفت فرهنگ عرفانی را چه جوری می شود تعریف کرد. به هر حال تعریف هرچه باشد، قدر مسلم این است که فرهنگ عرفانی (در دوره اعتلا نه انحطاط) گاه در کنار و معمولاً روپاروی دستگاه دین و دولت قرار داشت و از خلافت بغداد که هر دورا در خود جمع داشت و از نمایندگان رسمی دین و دولت، روگردان بود. به این ترتیب عرفان - غیر مستقیم و ناخودآگاه - در جایگاهی ایرانی، ملی و «درون مرزی» ما واگرفت و عملاً در سیر تاریخ ما به صورت پناهگاه روح ایرانی درآمد.

از موضوع دور افتادیم ولی می خواستیم بگوییم که اگر درباره زبان

عرفا از راه دیگری به مسئله رو آوردیم، به اقتضای طبیعت مطلب بود.

## یادداشتها

[۱] نگاه کنید به:

D. Ayalon, *studies islamica*, ne 38.

[۲] مسئله حیدری و نعمتی چیز دیگری است. نگاه کنید به مقاله حسین میرجعفری، ترجمه و اقتباس

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

[۳] محمدبن منوره، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید. به اهتمام دکتر ذبیح الله صفا، تهران ۱۳۳۲، ص ۷۷.

[۴] حالات و سخنان ابوسعید، به کوشش ایرج افشار، ص ۳۴.

[۵] عبدالرحمان جامی، نفاحات الأنس، تصحیح مهدی توحیدی پور، ص ۴۶۸.

[۶] مرصادالعباد، به اهتمام دکتر محمدامین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵۲، ص ۱۴.

[۷] شیخ سیدحیدر آملی، جامع الاسرار د منبع الانوار، با تصحیحات هانری کورن و عثمان یحیی، تهران قسمت ایران شناسی انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۷/۱۹۶۹، ص ۶۱۳ به بعد.

[۸] صفی علیشاه، تفسیر قرآن، کتابفروشی خیام، ۱۳۴۲، شرح احوال جناب صفی علیشاه به قلم خودشان.

[۹] نگاه کنید به:

Henry Corbin, *En Islam Iranien*, NRF, Editions Gallimard, 1972,

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

- [۱۰] اَللُّح به نقل از زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ۱۳۵۳، ص ۹۵.
- [۱۱] مراجعه کنید به: جواد نوربخش کرمانی، زندگی و آثار جناب شاه نعمت‌الله ولی. چاپخانه موسوی، ۱۳۳۷. ص ۳۸.
- [۱۲] همان کتاب، ص ۹۲ تا ۱۱۲.
- [۱۳] دکتر مسعود همایونی، تاریخ سلسله‌های طریقه نعمت‌اللهیه در ایران، از انتشارات مکتب عرفان ایران، چاپ دوم، ص ۲۹، ۳۰، ۳۱.
- [۱۴] نگاه کنید به:
- H. Nasr: Le Shi'ism imamite, P.U.F., P. 208.
- [۱۵] گویا فقط نقشبندیّه خرقه به ابوبکر می‌رساند ولی آن هم از راه امام جعفر صادق (ع).
- [۱۶] موضوعی که بیش از همه پروفیسور گرین، و مخصوصاً در اسلام ایرانی (En Islam Iranien) آن را مطالعه کرده.
- [۱۷] احمد بن محمد آذربایجانی معروف به مقدّس اردبیلی. حدیقه الشیعه، کتابخانه شمس، تهران - قم، چاپخانه حکمت، سال؟، ص ۵۶۶.
- [۱۸] حاج محمد کریم خان کرمانی، ارشاد‌العوام، کرمان، چاپخانه سعادت، طبع چهارم، سال؟، ص ۲۵.
- [۱۹] نامه‌های عین‌القضات همدانی، به اهتمام علی نقی منزوی - عقیف عسیران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ص ۲۲۵ و ۲۶۲.
- [۲۰] همان کتاب، بخش دوم، ص ۲۰.
- [۲۱] شیخ روزبهان بقلی شیرازی، شرح شَطَحَات، به تصحیح هانری گرین، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه. تهران ۱۳۴۴. ص ۵۶ - ۵۷.
- [۲۲] همان کتاب، ص ۱۳.

## چند نکته دیگر

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

و اما این حس ملی در طول تاریخ ما البته متغیر است؛ نه به یک حال می ماند و نه به یک معنی: به یک حال نمی ماند، چون شدت و ضعف دارد؛ گاه سرزنده، در صحنه تاریخ حضور دارد و در ساختن و پروردن آن سهیم است و گاه - برعکس - مثل شبح در آن پشتهای مخفی است تا دوباره پیدا بشود.

حس ملی در دوره سامانیان و دیگران (قرن چهارم هجری) با همین حس در اوایل دوره صفویه (قرن دهم) بکلی متفاوت است، هم در انگیزه و هم در هدف. مطالعه این حقیقت، خود، کار دیگری است بیرون از حد

این مختصر.

بهرتر است مطلب را از زاویه دیگر مطرح کنیم. تاریخ ایران در هر دوره ویژگی و خصالت متمایزهای دارد که صورت تاریخ آن دوره را می‌سازد. (منظور از صورت، فقط صورت ظاهر نیست، چیزی شبیه شکل‌بندی است؛ آن صورتی که ضرورتاً از تألیف و ترکیب درونی عوامل سازنده پدیده‌ای به ظهور می‌رسد). باری، برای مطالعه هر دوره‌ای باید به سراغ ویژگی یا ویژگیهای آن دوره رفت. تفاوت در ویژگی، تفاوت در برداشت و در مواردی حتی تفاوت در روش بررسی را هم پیش می‌آورد.

آنچه در مورد ویژگی دوره‌ای گفته می‌شود، مثلاً بنای حس ملی بر دو پایه زبان و تاریخ، پیوستگی زبان با تاریخ و آگاهی در قرن چهارم هجری، مثلاً درباره دوره قاجاریه صادق نیست، در این دوره زبان، تاریخ و آگاهی با همدیگر و همه اینها با حس ملی ارتباط دیگری دارند. کما اینکه در سیاست ملی صفویان (برخلاف سامانیان) زبان نقشی ندارد، به فارسی مهری نداشتند. سیاست مذهبی دو سلسله شیعی، یعنی آل‌بویه و صفویه، و نقش مذهب در تشکیل دولت و ادامه حکومت آنها و غیره و غیره... خیلی با هم فرق داشت.

شاید بگویند اینها توضیح واضح است ولی برای اجتناب از یک اشتباه عمده به این بدیهیات اشاره کردیم. آنچه درباره رابطه زبان فارسی و حس ملی گفته شد، کوششی بود برای توجه به یک امر تاریخی که به نوبه خود دارای تاریخی است یعنی دارای تحول و دگرگونی بوده و هست. به این ترتیب، هم پدیده زبان و هم پدیده ملیت، مخصوصاً بعد از مشروطیت، بکلی معنای تازه‌ای پیدا کرده و امروز در زندگی اجتماعی ما نقش دیگری دارد.

در دوره‌های گذشته، زبان فارسی، ادب و فرهنگی به وجود آورده بود



که همه مردم غیرفارسی زبان سرزمینهای ایرانی را به هم پیوند می‌داد و آنها را به هم «دلبسته» می‌کرد. آنهایی که به زبانها یا لهجه‌های دیگر حرف می‌زدند هم، روحشان در هوای این فرهنگ نفس می‌کشید.

در دوران ما، معنای زبان و مخصوصاً زبانهای محلی و رابطه آنها با ملیت، عوض شده؛ خود مفهوم ملیت هم همین طور. از طرف دیگر مسئله ملیت در رابطه با دیگران، نه فقط همسایگان، بلکه در رابطه با نیروهای جهانی باید دیده و بررسی شود چون که در این ارتباط و تأثیر متقابل معنا دارد. از مسیر اصلی گفتار کمی دور شدیم تا توجه به تاریخ موجب گمراهی درباره زمان حال نشود.

گفتار ما از انقلاب مشروطیت جلوتر نیامد؛ به چند دلیل: مشروطیت نقطه عطفی بود در تاریخ اجتماعی ایران. از آن زمان، همراه و در اثر تحولات دیگر، نقش فرهنگی طبقات و گروههای مختلف اجتماعی هم تغییر کرد. بگذریم از اینکه خود این طبقات و گروهها هم ابدأ دست نخورده و به یک حال باقی نماندند، چیز دیگری شدند. چگونگی این تغییر اجتماعی، مورد نظر و موضوع بحث ما نیست. فقط می‌خواهیم بگویم که به علت دگرگونی نقش فرهنگی گروههای اجتماعی، و به علت تغییر ساخت و موقع دولت در اجتماع، دیگر دیوانیان به صورت گذشته وجود نداشتند. اهل دیوان جای خود را به کارمندان سازمانهای دولتی دادند که آموزش فرهنگی دیگری داشتند، چیزهای دیگری یاد گرفته بودند و برای کار دیگری بار آمده بودند. اینها الزاماً اهل ادب نبودند؛ زبان، بنیاد و اساس آموزش آنها را تشکیل نمی‌داد. در نظام پیچیده و متنوع یک دولت سراسری ملی<sup>۱</sup> دانشهای گوناگونی لازم بود که طبعاً

1. Etat - Nation

جای ادب را می‌گرفت، در نتیجه «اهل دیوان» دیگر اهل دیوان نبودند، کارمندان دولت بودند؛ و درست به همین علت، دیگر در امر زبان رسالتی نداشتند، کارشان تمام شده بود. عرفان هم، که از چند قرن پیش در نوعی پژمردگی فکری به سر می‌برد و در سرایش افتاده بود، به عنوان یک دریافت یا شیوه زندگی «فرهنگ ساز» خلاقیت خود را از دست داده بود؛ دیگر نه در عالم فکر حرف تازه‌ای داشت و نه در عرصه زبان. تماس ما با غرب، نفوذ تمدن جدید و... خلاصه همان عواملی که سبب از بین رفتن اهل دیوان شد، عرفان را هم به عنوان یک روش زندگی و مؤثر در فرهنگ و زبان از بین برد. به جای این دو گروه، از همان طلیعه انقلاب مشروطیت و حتی مدتی پیش از آن، گروه دیگری پیدا شد که پرداختن به زبان کار اوست؛ روشنفکران اهل قلم و نویسندگان بیش از صد سال است که این بار امانت به آنها سپرده شده. امیدواریم که بتوانند آن را به منزلی برسانند و در آینده سرنوشت این زبان و مردمی که به آن حرف می‌زنند بهتر از این باشد که هست.

□

## کتاب‌شناسی

۱. فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۷.
۲. سیدحیدر، آملی جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار، با تصحیحات هانری گربن و عثمان یحیی، انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۴۷ / ۱۹۶۹.
۳. محمد مهدی بن رضا الاصفهانی، نصف جهان فی تعریف اصفهان، به تصحیح و تحشیه دکتر منوچهر ستوده، کتابخانه تأیید، اصفهان / انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۰.
۴. حامد الگار، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ترجمه ابوالقاسم سرّی، انتشارات توس، تهران، ۱۳۵۶.
۵. آ.ی. برتلس، ناصر خسرو و اسماعیلیان، ترجمه یحیی آریسن‌پور، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۶.
۶. شیخ روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، به تصحیح هانری گربن، انستیتو ایران و فرانسه، تهران، ۱۳۴۳.
۷. محمد بن محمد بن عبدالله بلعمی، تاریخ بلعمی، به تصحیح محمد تقی بهار و به کوشش محمد پروین گنابادی، وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۴۱.
۸. ———، ترجمه تفسیر طبری، به تصحیح و اهتمام حبیب یغمایی،

- انتشارات توس، تهران، ۱۳۵۶.
۹. محمدتقی بهار، سبک‌شناسی، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۱۰. احمد بهمنیار، شرح حال صاحب بن عباد، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴.
۱۱. ابوالفضل بیهقی، تاریخ بیهقی، به اهتمام دکتر قاسم غنی و دکتر علی‌اکبر فیاض، انتشارات گام، تهران، ۱۳۵۶.
۱۲. ای. پ. پطروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۴.
۱۳. سیدحسن تقی‌زاده، روزنامه کاوه، سال دوم، دوره جدید، شماره ۳.
۱۴. عبدالرحمن جامی، نفحات الانس، به تصحیح مهدی توحیدی‌پور.
۱۵. ابوالفتوح رازی، تفسیر ابوالفتوح رازی، ۱۳۱۴.
۱۶. عبدالجلیل رازی، بعض مطالب النواصب من نقض بعض فضایح الروافض، گردآورنده میرجلال‌الدین ارموی معروف به محدث، ۱۳۳۳.
۱۷. نجم‌الدین رازی، مرصادالعباد، به اهتمام دکتر محمدامین ریاحی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۲.
۱۸. محمود شهابی، تقریرات اصول، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.
۱۹. دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد ۱، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۶.
۲۰. \_\_\_\_\_، گنجینه سخن، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳.
۲۱. صفی‌علیشاه، تفسیر قرآن، کتابفروشی خیام، تهران، ۱۳۴۲.
۲۲. شیخ بهاء‌الدین عاملی، جامع عباسی، انتشارات فراهانی، تهران، بی‌تا.
۲۳. عین‌القضات، نامه‌های عین‌القضات، به اهتمام علی‌نقی منزوی، عقیق عسیران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران.
۲۴. امام محمد غزالی، نصیحة الملوك، به تصحیح جلال‌الدین همایی،

- تهران، ۱۳۵۱.
۲۵. محمد قزوینی، و...، هزارة فردوسی، وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۲۲.
- حاج محمدکریم خان کرمانی، ارشادالعوام، چاپخانه سعادت، کرمان، بی تا.
۲۶. آرتور کریستن سن، نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ المساندهای ایران، ترجمه احمد تفضلی، ژاله آموزگار، نشر نو، تهران، ۱۳۶۳.
۲۷. ابوجعفر محمدبن یعقوب بن اسحق کلینی، اصول کافی، ترجمه حاج سید جواد مصطفوی، انتشارات علمیة اسلامیة.
۲۸. انگلبرت کمپفر، سفرنامه کمپفر، ترجمه کیکاووس جهانداری، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۰.
۲۹. فریدون گرایلی، نیشابور شهر فیروزه، انتشارات دانشگاه فردوسی، مشهد، ۱۳۵۷.
۳۰. گلذیهر، درسهایی درباره اسلام، ترجمه دکتر علی نقی منزوی، انتشارات کمانگیر، تهران، ۱۳۵۷.
۳۱. محمدبن سلیمان التنکابنی، قصص العلماء، چاپ دوم، ۱۳۰۴.
۳۲. محمدبن منور، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابوسعید، به اهتمام دکتر ذبیح الله صفا، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۲.
۳۳. دکتر منوچهر مرتضوی، تحقیق درباره ایلخانان ایران، کتابفروشی تهران، تبریز، ۱۳۴۱.
۳۴. مرتضی مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۵۹.
۳۵. مقدس اردبیلی، حدیقة الشیعه، کتابخانه شمس، تهران، چاپخانه حکمت، قم، بی تا.
۳۶. شیخ محمدحسین نائینی، تنه الامه و تنزیه الملّه، مقدمه و توضیحات سید محمود طالقانی، شرکت چاپخانه غروی.

۳۷. ملا احمد نراقی، معراج السعاده، انتشارات جاویدان، تهران، بی تا.
۳۸. دکتر جواد نوربخش کرمانی، زندگی و آثار جناب شاه نعمت‌الله ولی، چاپخانه موسوی، ۱۳۳۷.
۳۹. دکتر مسعود همایونی، تاریخ سلسله‌های طریقه نعمت‌اللهیه در ایران، انتشارات مکتب عرفان ایران.

40. J. Aubibin, *La Politique Religieuse des Safavides le Shi'isme imamite*, P.U.F.
41. D. Ayalon, *Studia Islamica*.
42. *The Cambridge History of Iran*, Cambridge University.
43. Henry Corbin, *En Islam Iranien*, NRF, Editions Gallimard, 1972.
44. H. Nasr, *Le Shi'ism imamite*, P.U.F.
45. J. R. Perry, *Iranian Studies*, Summer, Autumn, 1979.



**نشر فرزان روز به تازگی منتشر کرده است:**



- |  |                            |
|--|----------------------------|
| خسرو ملاح                                | حافظ و عرفان ایرانی        |
| آیدین آغداشلو                            | آسمانی و زمینی             |
| دنيس رايث<br>مترجم: کریم امامی           | ایرانیان در میان انگلیسیها |
| کلاوس شیپمان<br>مترجم: کیکاووس جهاننداری | مبانی تاریخ ساسانیان       |
| کلاوس شیپمان<br>مترجم: هوشنگ صادقی       | مبانی تاریخ پارتیان        |
| ژ. دوشن، گیمین<br>مترجم: دکتر عباس باقری | آوزمزد و اهریمن            |
| شاهلا سلطانی                             | آقاخان شازده               |







زبان فارسی، که از ستونهای اصلی ملیت ایرانی است، از آغاز دوران اسلامی تا عصر مشروطیت تحولاتی عمده داشته است که زمینه ساز زبان فارسی تکامل یافته امروزی است. در این تحول، بخصوص سه گروه - اهل دیوان، روحانیت، و عرفا - نقش عمده بازی کرده اند.

در این کتاب، نقش سه گروه یادشده از زاویه ای اجتماعی و در ارتباط با کارکرد ملی و فرهنگی زبان فارسی بررسی و روشن می شود که با فارسی نوشتن چه رابطه ای داشته اند و چه نقشی، مثبت یا منفی، در قبال آن بازی کرده اند.



قیمت: ۲۰۰۰ تومان

