



سمع

(نشریه‌ی خصوصی شروین و کیلی برای دوستانت)

«شماره‌ی شانزدهم»

اسفندماه هزار و سیصد و نود و دوی حورتی‌دی

صفحه	عنوان	صفحه	عنوان
۷۲	مقاله: دین فردوسی	۱	سرمقاله
۱۲۸	فصلی از «اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی»: مهر خاوری	۴	اخبار
۱۴۴	طنز: تذکره‌ی خضرالعارفین امیرالرعایا زیبااندام	۱۲	چالش
۱۴۶	طنز: التفاضیل - السبَد	۱۵	پرسش
۱۴۹	معرفی نقاش: ویلیام بلیک	۱۶	پیشنهاد و نقد فیلم: آپولو ۱۸، گزارش اروپا و گرانش
		۲۱	پیشنهاد کتاب: درباره‌ی تاریخ معاصر
		۲۳	داستان کوتاه: بخشی از «نوسان»
		۴۲	شعر پارسی: برگزیده‌ی شعر معاصران
		۴۶	از شعرهایم: تضمین حافظ، و پیرزن
		۵۱	جام جم زروان
		۵۴	مقاله: دگردیسی صمیمیت



✱ واپسین روز دیماه، که مصادف بود با انتشار شماره‌ی

پیشین سیمرغ، با رخدادهایی غم‌انگیز و دلخراش همراه بود که خاطره‌اش همچنان بعد از سی روز با ماست. دو خبر تقریباً در یک روز منتشر شد.

یکی همراه با عکس و تفصیل فراوان، و دیگری به شکلی غیررسمی و شفاهی. خبر اول، ماجرای آتش‌سوزی در ساختمانی بود که طی آن دو زن

که روز تعطیلی در خیاطخانه‌ای به امرار معاش مشغول بودند، کشته شدند.

اما شکل کشته شدنشان، خشم و خروشی عمومی را برانگیخت، چرا که

ناگزیر شدند برای گریز از لهیب آتش از پنجره خارج شوند و دستشان

طاعت نگه داشتن وزن بدنشان را در آن ارتفاع نیاورد و یکی پس از

دیگری از طبقه‌ی بالای ساختمانی به زیر فرو افتادند و در گذشتند، در

حالی که نیروهای آتش‌نشانی زیر پایشان حضور داشتند، بی آن که کار

مفیدی برای رهاندشان انجام دهند. انفعال و ناکارایی نیروهای آتش‌نشانی

البته، تا جایی که من چند تن از خدمتگزاران این نیرو را می‌شناسم، به کمبود انگیزه یا دلیری یا توانمندی امدادگران آتش‌نشان مربوط نمی‌شد، که در سوءمدیریتی عام و فراگیر ریشه داشت که دیرزمانی است مثل خوره همه جای کشورمان را فرا گرفته است. این بار هم نردبان‌های خودروهای آتش‌نشانی باز نشد و امدادگران از تجهیزات لازم برخوردار نبودند و انگار توسط مدیر با کفایتی رهبری نمی‌شدند و نتیجه‌اش آنچه بود که دیدیم.



محیط باقی باشد را به باد داده‌اند. صرف تولید آن بنزین مرگبار و صرف استفاده از چنین دستگاه‌های پارازیت‌سازی، که علاوه بر زیانمند بودنشان ناکارآمد هم هستند، کافی است تا در یک جامعه‌ی عقلانی دست اندرکاران به خاطر کردار جنایتکارانه محاکمه و محکوم شوند، و تداوم این ماجرا محکمترین دلیل بر غیرعقلانی بودن رفتار جامعه‌ی ماست.



دوستان و آشنایان می‌دانند که من اهلِ غرغر کردن بابت خرابی اوضاع کشور نیستم و از این که بحث‌های آسیب‌شناسانه‌ی جامعه‌شناختی به

تقریباً در همان روز، خبر رخداد غم‌انگیز دیگری در شبکه‌های اجتماعی پخش شد و آن هم خودکشی یک دستفروش جوان بود که در مترو اجناس خود را به رهگذران عرضه می‌کرد و چون اموالش را مصادره کرده بودند و به او پس نمی‌دادند، چندان ناامید شد که همان جا خود را جلوی مترو پرت کرد و به این ترتیب خودکشی کرد.

تقارن این دو رخداد دردناک، اگر با رخداد‌های ریز و درشت دیگر جمع بسته شوند، تصویری هولناک از وضعیت امروز مردم ایران به دست می‌دهند. بخشی نامتناسب از جمعیت کشور (حدود یک پنجم کل)، در حال حاضر در مجموعه‌ی تهران- کرج متراکم شده‌اند، که یکی از آلوده‌ترین و کشنده‌ترین نقاط کره‌ی زمین برای زیستن است. چرا که آلودگی فراوانِ هوای آن، در سالهای اخیر با سیاست دیوانه‌وار درآمیختن بنزین‌های وطنی با بنزن‌های سرطان‌زا وضعیتی لگام‌گسیخته پیدا کرده و دستگاه‌های پارازیت‌ساز ضدماهواره‌ای هم مابقی سلامتی که شاید در



شعارهای سیاسی فروکاسته شود، سخت پرهیز می‌کنم. با این وجود اشاره به این چند نمونه از مرگ و رنجی که اطرافمان را فرا گرفته را لازم دیدم، تا گوشزدی کرده باشم درباره‌ی آنچه که به تدریج بر سر خویش آورده‌ایم، و بدان عادت کرده‌ایم.

استعاره‌ی قورباغه‌ی پخته را بسیاری از کسان می‌دانند. قضیه آن است که می‌گویند اگر قورباغه‌ای را در دیگ آب جوش بیندازی، قورباغه از آب داغ می‌گریزد و فرار می‌کند، اما اگر او را در آب خنکی بگذاری و بعد به تدریج و آرام آرام دما را بالا ببری، جانورِ خونسرد به افزایش تدریجی دما خو می‌گیرد و زمانی به خود می‌آید که پخته شده باشد!

نمی‌دانم دیوانگی‌ای که پیرامون و اندرون ما را فرا گرفته تا کی ادامه خواهد داشت. اما این را می‌دانم که کافی است لحظه‌ای از این دیگِ آلوده سر بیرون کنیم، تا انبوهی از قورباغه‌های پخته را در آن شناور

بینیم...



اخبار روزهای گذشته:

* گام دوم کلاس چیستا از نیمه‌ی بهمن ماه آغاز شد و زنجیره‌ی بحث همچنان بر محور ارتباط میان سوژه، عشق و انضباط دنبال شد. این دوره از چهار سمینار مستقل تشکیل شده که ارتباط میان این مفاهیم را در منابع عصر هخامنشی، اندیشه‌ی سهروردی، آرای سنت آگوستین و شعر پارسی دنبال می‌کند.

* بعد از واپسین نشستِ گام گذشته‌ی چیستا که به شرح سوانح احمد غزالی اختصاص داشت، این شوق را داشتم که محتوای بحث را در قالب

شرحی بر این کتاب نویسم و بازخوردها و تشویقهای دوستان هم در این زمینه مزید بر علت شد. دوست گرمی آقای امیر زیباندام و دختر گرمی‌شان در این امتداد کاری کردند کارستان و نسخه‌ای تایپ شده و تصحیح شده از سوانح را فراهم آوردند که می‌تواند برای شرح نویسی مورد استفاده قرار گیرد.



سابق از راه ای‌میل (با سرشناسه‌ی E-Seminar برای یاران فرستاده خواهد شد.

* روز سه شنبه اول بهمن، نقضی فنی در اجرای کارگاه‌های کردند رخ نمود و این نشست برگزار نشد. این اختلال از میان رفت و کارگاه‌های بعدی کردند بعد از این وقفه از سه شنبه‌ی بعد طبق برنامه برگزار شد. به این ترتیب در بهمن ماه کارگاه‌های مدیریت اهداف، مدیریت زمان، مدیریت دانایی و مدیریت عواطف و هیجانها را داشتیم و اجرای بقیه‌ی کارگاه‌ها به اسفندماه واگذار شده است.

من نوشتن شرح را بر همین نسخه شروع کرده‌ام و اگر دوستان دیگر هم خواهان دستیابی به این روایت از سوانح باشند، حاصل کوشش دوستان در اختیارشان خواهد بود.

* ارسال مجله‌ی سیمرغ طی هفت هشت شماره‌ی پیشین به مشکلاتی برخورد کرده بود. مهمتر از همه این بود که پیشتر مجله با ای‌میل برای دوستان فرستاده می‌شد، اما بعد به خاطر زیاد شدن شمار مخاطبان، امکان فرستادن‌اش از مجرای ای‌میل شخصی منتفی شد. بعد از آن گروهی با اسم سیمرغ ساخته شد تا ارسال آن انجام شود، اما دنگ و فنگِ ثبت نام در آن باعث شد از حدود پانصد نفری که خواستار دریافت مجله بودند، شماری اندک از آن مجرا پیگیری‌اش کنند. حالا با همت دوستانمان در موسسه‌ی ای-سمینار، این مشکل برطرف شده و مجله‌ی سیمرغ مثل



✱ روز جمعه یازدهم بهمن ماه، برنامه‌ی کوهنوردی ماهانه‌ی

خورشیدی‌ها برگزار شد. در این کوهنوردی کوتاه یک روزه، بیست تن از دوستان شرکت داشتند و مسیر جنگل کارا و دره‌های اطراف آن در کوهستان درکه پیموده شد. بعد هم -جای همه خالی- به سورچرانی پرداختیم و ناهاری دور هم خوردیم.

✱ نشست حلقه‌ی اندیشه‌ی زروان عصرگاه جمعه یازدهم بهمن ماه برگزار شد. در این نشست موضوع بحث «ایران به مثابه جامعه‌ای شبکه‌ای» بود و دکتر خانیکی، دکتر مرادی و من به ارائه‌ی مطالبی پرداختیم. به همراه حاضران از سخنان استادان مدعو بهره‌ی فراوان بردیم و آن اندکی که به سخنرانی خودم مربوط می‌شد را هم به زودی به صورت مقاله‌ای در اختیار دوستان قرار خواهم داد.

✱ روز سه شنبه ۲۹ بهمن ماه، مراسمی به مناسبت جشن سپندارمذگان در موسسه مطالعات ایران و اوراسیا (ایراس) برگزار شد که در جریان آن دکتر مجید ساسانی به شاهنامه‌خوانی پرداخت، بانو توران شهریاری به شعرخوانی پرداخت، و دکتر زاگرس زند و من هم به ایراد سخنرانی‌های کوتاهی پرداختیم. مجلس گرمی بود و دوستان هم گرد هم بودند و باید بابت آن از مدیران ایراس سپاس گزارم. ناگفته نماند که مکان این موسسه پژوهشی در نزدیکی پارک ساعی در خیابان ولیعصر قرار دارد



اخبار روزهای آینده:

* کلاسهای چیتا در ترم آینده با موضوع «چیستی ایران» برگزار می‌شود. محور بحثها از پرسش یکی از دوستان برخاسته که درباره‌ی کاربرد کلمه‌ی ایران و ایرانی در گفتمان نگارنده سؤال می‌کرد. سرفصل بحثها و پرسش کلیدی‌ای که درباره‌ی هریک مطرح شده مسئله را به قدر کافی روشن می‌کند.

نشست نخست: نگاهی میان‌رشته‌ای به تعریف و مرزبندی «حوزه‌ی

تمدن ایرانی»

پرسش کلیدی: ایران زمین دقیقاً کجاست و تمدن ایرانی دقیقاً یعنی

چه؟ بر مبنای چه معیارها و شاخصهای جغرافیایی / جمعیتی / تاریخی /

جامعه‌شناختی / زبانی...؟

و کتابخانه‌ی مفصل و مجهزی هم درباره‌ی روابط ایران و آسیای میانه و روسیه در آن یافت می‌شود. این سازمان انتشاراتی هم دارد که چندین عنوان کتاب و دو نشریه‌ی تخصصی را شامل می‌شود.



نشست دوم: دورنمایی تاریخی از ترکیب و ساختار اقوام ایرانی

پرسش کلیدی: آنچه که با نام میراث فرهنگی / غنای معنوی / سنت /

پرسش کلیدی: یک «ایرانی» دقیقاً یعنی چه؟ بر مبنای چه شاخصهای قومی /

پیشینه‌ی تاریخی ایرانی شهرت یافته به واقع چه محتوایی دارد و این محتوا

زبانی / ژنتیکی / ریختی / ...؟

در زمانه‌ی امروزم تا چه پایه و در چه مایه‌ای ارزش دارد؟

نشست سوم: اندیشه‌هایی درباره‌ی فراز و فرود زبان پارسی دری

* از هفته‌ی اول اسفندماه، عصر چهارشنبه‌ها در دانشگاه علمی کاربردی

پرسش کلیدی: زبان پارسی در سیر تحول تمدن ایرانی چه نقشی داشته؟

هنر دو کلاس پیاپی را تدریس می‌کنم که عبارتند از اسطوره‌شناسی

وضعیت امروزم آن چگونه است و چه چشم‌اندازی برای آینده‌اش می‌توان

(ساعت ۴-۵:۳۰) و جامعه‌شناسی تاریخی ایران معاصر (۵:۴۵-۷:۱۵). هر

قایل شد؟

یک از این دوره‌ها در قالب دوازده نشست طراحی شده است. چون این

نشست چهارم: داوری درباره‌ی خزانه‌ی فرهنگ ایرانی

کلاسها برای دانشجویان برگزار می‌شود، شرکت بقیه‌ی دوستان در آنها آزاد

و رایگان است، اما از آنجا که کلاسها گنجایش محدودی دارند، قرار شده

اولویت ثبت نام این طور باشد که ابتدا دانشجویان دوره‌ی چیتا، بعد

دانشجویان کلاسهای یکشنبه‌هایم در ماههای اخیر، سپس مخاطبان و

دوستان خورشیدی و در نهایت اگر جایی باقی بود سایر علاقمندان بتوانند

بیایند. برای شرکت در آن هم ضروری است که ثبت نام تلفنی انجام شود

تا شمار دانشجویان آزاد مشخص باشند. دفتر خورشید: ۸۸۲۶۰۵۵۵ و

هماهنگی و نام‌نویسی در

کلاسها: ۰۹۳۷۲۳۲۰۷۶۵

* آخرین بخش از دوره‌ی کنند در اسفند ماه برگزار می‌شود. ترتیب و

عنوان کارگاه‌ها چنین است:

سه شنبه ششم اسفند: مدیریت کنش متقابل فردی

این کارگاه بر شیوه‌های انتقال پیام به دیگری تمرکز یافته است. یعنی

چگونگی ابراز خویشتن، روشهای بیان، و ترفندهای مدیریت شکل‌گیری

انگاره در دیگران و آرسی می‌شود. به کمک نظریه‌ی بازیها مدلی درباره‌ی

ارتباط متقابل با دیگری پیشنهاد می‌شود و بر آن مبنا راهبردهایی برای حفظ

و استقرار اخلاق در دل کنشهای ارتباطی سفارش می‌گردد. هریک از این

گامها با ارائه‌ی فنون و راهبردهایی عملیاتی همراه است.

شاخصها و چارچوبهای تحلیل ارتباط من و دیگری

ده وینار ویژه
در حال ثبت نام

وبسایت: seminar.ir / همکاران موسسه فرهنگی-هنری خورشید راکا با افتخار تقدیمی کنند

دوره آنلاین کردند: ده وینار
توانمندسازی فردی

دکتر شرویه وکیلی

۳ دی ماه لغایت ۶ اسفند ماه ۱۳۹۲
هر سه شنبه ۲۰۰۰۰۰ الی ۲۲۰۰۰۰

ثبت نام و اطلاعات بیشتر: seminar.ir

وینار اول: مدیریت هویت
وینار دوم: مدیریت خودانگاره
وینار سوم: مدیریت پرسش
وینار چهارم: مدیریت دانایی
وینار پنجم: مدیریت اهداف و آرمانها
وینار ششم: مدیریت زمان
وینار هفتم: مدیریت عواطف و هیجانات
وینار هشتم: مدیریت کنش متقابل فردی
وینار نهم: مدیریت کنش متقابل سازمانی
وینار دهم: مدیریت زبان و نوشتن

ارتباط کلامی / غیر کلامی - زبان بدن

شاخصها و چارچوبهای فهم رفتار سازمانی - تیم، گروه و سازمان

رسانه‌ها و زمینه‌های فهم و دریافت پیام

اهداف مشترک و قالبهای همکاری - بیانیه‌ی رسالت گروه

بازیهای چهارگانه و برنده/ بازنده - راستی، نیکی و اخلاق

قوانین و نظامهای انضباط جمعی - مدیریت، یابوری و فرهنگندی

سه شنبه ۱۳ اسفند: مدیریت کنش متقابل سازمانی

سه شنبه ۲۰ اسفند: مدیریت زبان و نوشتن

این کارگاه بحث ارتباط انسانی را در زمینه‌ای گسترده‌تر و در بافت ارتباط

در این کارگاه بر رسانه‌های زبانی برای انتقال معنا تمرکز خواهیم کرد.

یک فرد با یک جماعت (و نه یک فرد دیگر) پیگیری می‌کند. روشهای

یعنی به طور مشخص با فنون سخنرانی و نوشتن متن کار داریم. روشهای

همه‌انگ کردن رفتار اعضای گروه، شیوه‌های انتخاب مدیر و مسئول برای

تحلیل اقتصاد کلمات برای دستیابی به گفتار یا نوشتاری موجز، فشرده، و

کارها، و الگوهای بر عهده گرفتن وظایف بررسی می‌شود، و الگوهای

تاثیرگذار مرور می‌شود، و در عین حال درباره‌ی بلاغت و فنون گنجاندن

ظهور و تداوم انضباط و انگیزه در جمع تحلیل می‌شود. روشهای مشهور در

زیبایی و شیوایی در زبان نیز فنون ارائه می‌شود. در نهایت چند تمرین برای

این مورد نیز به صورت تمرین پیشنهاد خواهد شد.

آغاز به نوشتن / گفتن خلاق پیشنهاد می‌شود.

ارتباط زبانی در برابر رسانه‌های غیرزبانی - ساختار گفتار و نوشتار

فنون بیان و ارتباط کلامی - فنون نوشتن - همدلی، شنیدن، و گفتن مؤثر

شرحی بر خلاقیت نویسندگان

از جنس گلگشت و بیشتر برای دید و بازدید و گپ و گفت خواهد بود تا

کوهنوردی جدی و حرفه‌ای. برنامه‌های ماهانه‌ی کوه برای دیدار دوستان

خورشیدی با هم طراحی شده، اما بسته نیست و بقیه‌ی دوستانی هم که

علاقمند به شرکت در این برنامه هستند می‌توانند در آن شرکت کنند.



* جشن نوروز خورشیدی امسال در تالار شمس (تقاطع بزرگراه کردستان و

جلال آل احمد) برگزار خواهد شد. زمان آن به احتمال زیاد صبح تا ظهر

روز جمعه ۱۶ اسفند خواهد بود و حضور در آن برای همه‌ی علاقتمندان و

دوستان آزاد و رایگان است.

* اگر برنامه‌ی جشن نوروز چنان که گفتیم باشد، کوهنوردی ماهانه‌ی

خورشیدی‌ها در روز جمعه ۲۳ اسفندماه برگزار می‌شود. طبق معمول برنامه



این روزها گویی بر پرده‌ی خاطر حک شده است، تصویر

ناراحت کننده‌ی آن پنج سرباز ایرانی که به دست جیش‌العدل به گروگان

گرفته شده‌اند. نمی‌دانم تفاوت این تصویر با قبلی‌ها در چیست؟ شاید ظاهر

رشید و حالت سرفراز و دلیری باشد که یک دو تایشان جلوی دوربین به

خود گرفته‌اند. بی آن که از هراس و حقارت اسیران نشانی در چهره‌هایشان

باشد.

پنج نفرند و برای آزاد ساختن پانزده نفر دیگر گروگان گرفته شده‌اند، از آن

پانزده تن دیگر عکسی و نشانی جایی ندیده‌ام، اما چه بسا که آنان نیز به

همین شکل دلیر و رشید باشند. آنچه که هست، هر بیست تن ایرانی‌اند، به

احتمال زیاد هر بیست تن بیگناه‌اند، و می‌توان حدس زد که به تصادف در

تور طبقه‌بندی و رمزگذاری قدرت سیاسی اسیر شده‌اند و سرنوشتی چنین

شوم یافته‌اند. آن پنج تن که دیدم‌شان، پنج آدم‌اند، پنج مسیر منحصر به فرد

رشد و بالیدن و خودآگاه شدن، پنج جور متمایز و ویژه‌ی بودن، و پنج

شیوه‌ی خاص برای ایرانی بودن؛ یعنی پنج زیست جهان یکتا. آن پانزده تن

دیگر نیز چنین‌اند. مستقل از این که به چه گناهی دستگیر شده باشند.

به احتمال زیاد، این بیست تن، «من»هایی ایرانی هستند، همچون ما، که

دست بر قضا و به خاطر تصادف‌هایی خرد و ریز-زاده شدن در فلان طایفه،

اعزام شدن به بهمان پادگان و چیزهایی شبیه به این، ناگهان خود را در

طبقه‌ای خاص یافته‌اند. طبقه‌ای که معلوم نیست خودشان چقدر با آن

موافقت با درباره‌اش تعصب داشته باشند. چنین است که پانزده تن بلوچ

سنی ستیزه‌جو شده‌اند، و پنج تن سرباز شیعه‌ی جیره‌خوار نظام. یعنی

برچسب‌هایی پوک و پوچ و تهی که چرخ گوشت عظیم سلطه‌ی سیاسی

برمی‌سازد تا چرخ دنده‌های خونین‌اش را با آن روغنکاری کند.

آنان که پانزده بلوچ را زندانی کرده‌اند و اینان که پنج سرباز را

گروگان گرفته‌اند، کارگزاران نادان و چشم و گوش بسته‌ی این ماشین

نفر هم مثل این پنج نفر گناه چندانی ندارند، و اگر چنین عیان جلوی چشم مردم از خود دفاع کنند، آشکار می‌شود آنچه نباید بشود. پس غیاب قدرتِ راستینی که از دادگری و مشروعیت و محبوبیت دولت بر می‌خیزد، به حماقت می‌انجامد. احتمالا در مقابل این گروگانگیری، دولت هم باز چند نفر بدبخت دیگر را می‌گیرد و کین و نفرتی افزونتر را در هم‌وطنان بلوچمان دامن می‌زند.



دهشتناک هستند. تلاش برای حفظ قدرتی که نیست، در قالب حماقت تجلی می‌کند و این همان است که سرنوشت غم‌انگیز این بیست تن و صدها هزار «بیست تن» دیگر را رقم می‌زند. منطقِ عقل حکم می‌کند دولتی که با چنین وضعیتی روبرو شده، آن پانزده نفر را در یک دادگاه عادلانه‌ی باز و شفاف محاکمه کند. اجازه دهد هیئت منصفه‌ای واقعا منصف تشکیل شود، اجازه دهد نشستهای دادگاه پوشش خبری رسانه‌ای آزاد و بی‌جهتگیری پیدا کنند، و اجازه دهد این پانزده تن از خود دفاع کنند و حرفشان را بزنند. اگر واقعا آن پانزده تن جاسوس و تروریست و جنایتکار باشند، به این ترتیب نمایان خواهد شد و افکار عمومی به سود دولت می‌چرخد و این گروگانگیری با شکست روبرو می‌شود.

اما دولت چنین نمی‌کند، از سویی بدان خاطر که اصولا به ساز و کارهای عادلانه‌ی قضایی مسلح نیست، و درک و فهمی از مفهوم دادگری در معنای روزآمدش ندارد. از سوی دیگر –شاید– بدان دلیل که آن پانزده

از سوی دیگر، این گروهی که عقاید و نامشان به اعراب می‌ماند و با این وجود -ان‌شاءالله که!- ایرانی هستند، اگر به منطق عقل مجهز بودند، بیانی‌های صادر می‌کردند و با وجود آزاد نشدن آن پانزده تن، این پنج تن را رها می‌کردند و با اعلام این که دست به خون ایرانیانی آشکارا بیگناه نخواهند آلود، محبوبیتی به دست می‌آوردند. اما آنان نیز چنین نخواهند کرد. چون از قدرت نظامی و نفوذ اجتماعی و خرد واقعی بی‌بهره‌اند. و چون درک و فهمی درست از مفهوم دادگری و محبوبیت و راستکاری ندارند. پس اینجا هم غیاب قدرت با حماقت جبران می‌شود. شوربختانه احتمالاً این پنج تن را به ستم خواهند کشت.

دلیل این حماقتهای مکرر و خشونت‌های پیاپی، آن است که ایران زمین امروز با منطق عقل کار نمی‌کند. منطق آن قوانین بدوی جار و خونخواهی است که از بافت قبیله‌ای اعراب جاهلیت همچنان نزد برخی از هم‌میهن‌انمان به ارث باقی مانده است. این همان منطقی است که یگانگی و

منحصر به فرد بودن انسانها را نادیده می‌گیرد، و آنها را زیر طبقه‌هایی با برجسبهای شیک و مجلسی رده‌بندی می‌کند. طبقه‌هایی که محتوای واقعی‌شان دو قطبی ساده‌ایست: ما در برابر آنها.

این داستان سر دراز دارد، این همان ماجرای قدیمی است که دعوی کافر و مسلمان، جنگ اسماعیلی باطنی و سنی پیرو خلیفه، کشمکش شیعه و سنی، حیدری و نعمتی را رقم زد، و ادامه یافت تا دعوی مستضعف و طاغوتی، بورژوا و پرولتر، «حزبی» و «انشعابی» و در نهایت در کاریکاتوری کم‌زیان‌تر: استقلالی و پرسپولیزی! این دو قطبی‌هاست که به کار بسیج نیروی انسانی و ابراز خشونت بر دیگری می‌آید، و همین است که به خاطر نادیده انگاشتن ذات یکتا و پیچیده‌ی آدمیان و ارزش ذاتی تک تک شان، از پایه دروغ است و آمیخته با بلاهت.

تا از بلاهت خویش رها نشویم، از خویشتنی ابله رها نخواهیم شد...



دارند؟ وضعیت گفتمان‌های مستقر بر این کلیدواژه‌ها چگونه است؟ کسانی که با این کلمات هویت خود را تعریف می‌کنند چه موقعیتی دارند؟ ظرفیت این کلیدواژه‌ها برای جذب قدرت، معنا، شادمانی و بقا تا چه پایه است؟ رقیبان آن چه هستند؟ چه عناصر فروملی یا فراملی‌ای با این گفتمان رقابت می‌کنند؟ عینیت، رسیدگی‌پذیری علمی، و سندیت تاریخی هریک چه وضعیتی دارد؟

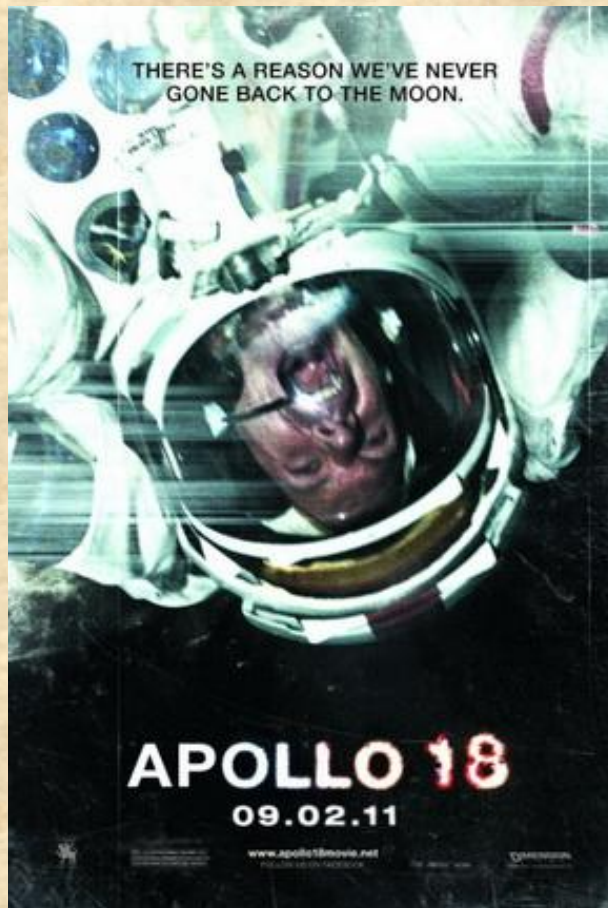


ایران یعنی چه؟ دقیقا چه قلمرو جغرافیایی‌ای را ایران می‌نامیم؟ امروز مرزهای مکانی این مفهوم در کجا قرار می‌گیرد؟ آیا این مرزها ثابت و پایدار است؟ آیا به حریمی سیاسی و بین‌المللی محدود است؟ معنای تمدن ایرانی چیست؟ مرزهای آن کجاست؟ با چه شاخصه‌هایی می‌توان یک حوزه‌ی جغرافیایی، یک محیط طبیعی، یا یک قلمرو قومی را بخشی از ایران را حوزه‌ی تمدن ایرانی دانست؟ مرزهای این حوزه چگونه تعیین می‌شوند؟

ایرانی چه کسی را گویند؟ چه شاخصها و معیارهایی برای تفکیک یک ایرانی از یک غیرایرانی در دست داریم؟ چه نوع خودانگاره‌ای، چه ساختار معنایی‌ای، یا چه بافت ژنتیکی یا قومی‌ای یک ایرانی را از بقیه‌ی مردم جهان متمایز می‌کند؟ آیا مفاهیمی مثل ایرانی، ایران، حوزه‌ی تمدن ایرانی، در روزگار کنونی کارایی کافی برای هویت بخشی به جمعیتی بزرگ را



فضایم‌ای روسی که در این بین بر ماه نشسته و سرنشینانش کشته شده‌اند، دلیل نابودی‌شان هم آن است که موجودات زنده‌ی عجیب و مهاجمی که به سنگ شباهت دارند، در ماه زندگی می‌کنند و فضانوردان را از پا در می‌آورند.



طی امسال و سال گذشته، سه فیلم علمی تخیلی به دستداران این ژانر عرضه شد که جا دارد در کنار هم درباره‌شان بنویسم.

یکی از آنها، که زودتر از بقیه هم ساخته شد، آپولو- ۱۸ نام داشت و در سال ۲۰۱۱ بر پرده رفت. کارگردانش گونزالو لویز گالگو (Gonzalo López-Gallego) است که در دنیای سینمای اسپانیایی زبان برای خودش شهرتی دارد، و این اولین فیلم انگلیسی‌زبانش بود. فیلم تا حدودی به ژانر ترسناک هم پهلو می‌زند و مضمونش آن است که در سال ۱۳۵۳ خورشیدی ماموریت فضایم‌ای آپولو ۱۸ برای نشستن بر ماه بر خلاف اعلامیه‌ی ناسا لغو نشد، بلکه انجام گرفت و به خاطر از بین رفتن مرموز فضانوردان سفرهای بعدی به ماه متوقف ماند. فیلم به شکلی روایت می‌شود که انگار صحنه‌هایی از بایگانی داخلی فضایما یا همان جعبه‌ی سیاه یافته شده‌اند. در جریان این بریده فیلمها روشن می‌شود که یک

فاقد صحنه‌های دلخراش و چندش‌آور است و دیدنش مرا تا حدودی یاد کتابهای آرتور سی کلارک انداخت.



آپولو ۱۸ در گیشه با فروش خوبی روبرو شد، اما منتقدان آن را نپسندیدند و خسته کننده‌اش دانستند. چیزی که فیلم را برای من جذاب کرد، این نکته بود که نویسنده دو مسئله‌ی کاملاً بی‌ربط و دور از هم را ماهرانه به هم وصل کرده بود. آن دو مسئله هم ماجرای لغو پرواز آپولو ۱۸ بود، و این حقیقت که شمار زیادی از سنگهای ماه که آپولو ۱۱ به زمین آورده بود و نیکسون آنها را به عنوان سوغاتی به روسای جمهور کشورهای دیگر هدیه داده بود، بعدها گم شدند. نظریه‌ی فیلم این بود که بخشی از این سنگها اصولاً مواد معدنی نبوده‌اند و جاندارانی شبیه به سنگ بوده‌اند و الان هم لابد دارند بین شهروندان کشورهای دوست آمریکا ول می‌گردند و ملت را شکار می‌کنند.

فیلم از نظر سبک ساخت و موضوع بیشتر بر سویی علمی تکیه دارد تا تخیلی، و با وجود ضرباهنگ به نسبت تند و تعلیق موفقی که دارد،

اما فیلم دیگری که بیش از آپولو ۱۸ یادآور آثار کلارک است، «گزارش اروپا»ست (Europa Report / 2013). این فیلم را سباستین کوردرو (Sebastián Cordero) ساخته که از کارگردانان و سینماگران مطرح اکوادور است. دست بر قضا گزارش اروپا هم اولین فیلم انگلیسی زبان این کارگردان است و ساختار روایتش هم درست شبیه به آپولو ۱۸، از جنس «اسناد بایگانی بازیافت شده» است. چارچوب کلی داستان تقریباً همان است که دیدیم، این بار سفینه‌ای برای بررسی وجود حیات به اروپا می‌رود که ماه برجیس است. سیر داستان بر ارائه‌ی بخشهایی از پیامهای مخبره شده توسط سفینه استوار شده، که انگار در میانه‌ی کنفرانسی خبری پخش می‌شود و با توضیح رئیس پروژه در ناسا در لا به لایش به هم متصل می‌شود. ضرباهنگ داستان تندتر و صحنه‌ها چشمگیرتر است و به این ترتیب فیلم در مرز بین فیلمهای علمی تخیلی و حادثه‌ای قرار می‌گیرد. در اینجا هم موجودات پنهان در اعماق اقیانوس یخزده‌ی اروپا به سرنشینان

سفینه حمله می‌کنند و آنها را از بین می‌برند، اما آخرین تصویر ارسالی از سفینه که با فداکاری آخرین بازمانده‌ی گروه گرفته می‌شود، وجود حیاتی پیچیده را در این دنیای دوردست افشا می‌کند. فیلم دنباله‌ی مستقیم ایده‌ایست که اولین بار با کتابهای آرتور سی کلارک شهرت یافت و آن هم این که احتمالاً زیر یخهای پوسته‌ی اروپا اقیانوسی از آب مایع وجود دارد و همین چند ماه پیش گزارش کاوشگرهای بی‌سرنشین این حدس را تایید کرد و بنابراین این حدس در محافل علمی قوتی تمام دارد که احتمالاً در آن زیرها حیاتی وجود دارد.

اما سومین فیلم که باز به همین ترتیب به فضانوردی و ماجراهایش مربوط می‌شود، از همه علمی تر و از همه فنی تر است. این یکی «گرانش» (Gravity/ 2013) نام دارد و الان که دارم این سطور را می‌نویسم هنوز بر پرده‌ها اکران می‌شود و منت خدای را عز و جل که لطف کرد و باعث

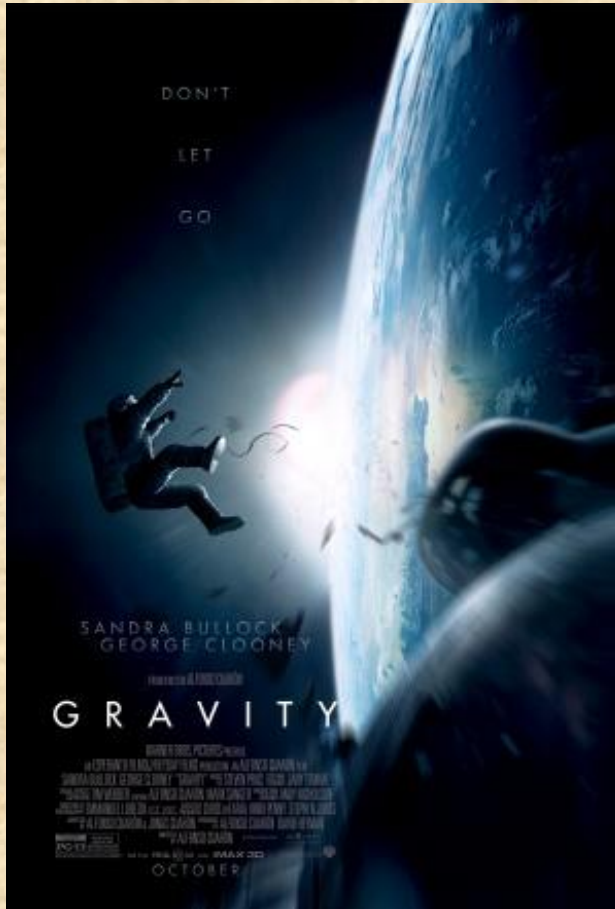
شد ما در ایران زودتر از تثبیت قوانین کپی‌رایت، اینترنت داشته باشیم و بنابراین بی دردسر فیلم را بگیریم و ببینیم و حالش را ببریم!

احتمالا تا اینجای کار حدس زده‌اید که کارگردان این فیلم هم تبار اسپانیایی دارد. او آلفونسو کوارون (Alfonso Cuarón) مکزیکی است که دوستداران سینما او را با فیلمهای «شاهدخت کوچک» (Little Princess/ 1995) و «آرزوهای بزرگ» (Great Expectations) می‌شناسند که دومی اقتباسی از رمان مشهور چارلز دیکنز بود و بازی رابرت دنیرو در آن ستایش برانگیز بود. او در ضمن کارگردان «هری پاتر و زندانی آزباکان/ ۲۰۰۳» هم بود.

اما فیلم گرانش از هر نظر زیباست، و بی‌خود نیست که منتقدان همین چند روز پیش جایزه‌ی کره‌ی زرین (Golden Globe) را به او اهدا کردند. داستانش به خاطر غیاب موجودات فضایی یا هنرپیشه‌های زیاد شاید لوس و بی‌مزه به نظر برسد. در کل دو هنرپیشه دارد که عبارتند از

جک کلونی و سندرا پولاک، و هر دو هم الحق خوب بازی می‌کنند. داستان به فضانوردی به نسبت تازه‌کار مربوط می‌شود که در جریان یک بارش زباله‌های فضایی همکارانش را از دست می‌دهد و با بدبختی خود را زنده و سالم به زمین می‌رساند. محور اصلی فیلم، نمایش چیزی است که بازنمودنی نیست. یعنی کوارون کوشیده تا خلأ و بی‌وزنی را در فیلمش نشان دهد. به واقع هم فیلمبرداری ماهرانه و صحنه‌های زیبای نفس‌گیر از چشم‌انداز بیرون از جو زمین، حس بودن در فضا را به بیننده منتقل می‌کند، با خواصی ناآشنا که عبارتند از نبودِ گرما، نبودِ صدا، و البته نبودِ گرانش. فیلم بیشتر بر همین غیاب گرانش تاکید کرده و به خوبی دشواری حضور در موقعیت تعلیق کامل مکانیکی را نمایش می‌دهد. شاید بتوان در این معنا کل فیلم را رساله‌ای در نکوهش بی‌وزنی دانست. به تعبیری، این اولین فیلم فضایی‌ایست که علم مکانیک - و نه زیست‌شناسی - را محور روایت قرار داده است. این امر البته طبیعی‌تر هم هست، چون بالاخره شگفتی اصلی و

به بیانیه‌ای درباره‌ی «گرانش» تبدیل‌اش کرده است. کوتاه سخن این که نسل تازه‌ای از کارگردانان لاتینی‌نژاد در راهند و سبک تازه‌ای از فیلمهای علمی‌تخیلی فضایی، که با آنچه ما پیش از این در قالب جنگ ستاره‌ها بدان عادت داشتیم، تفاوت می‌کنند...



قطعی فضا، غیاب ماده و خلأ و بی‌وزنی است، نه حضور پرازدحام موجودات عجیب و غریب.

کوارون در فیلمش از رمزپردازی‌های متفاوتی استفاده کرده و در این میان مهمتر از همه تقابلی است که بین دین و فن‌آوری قایل شده. سندرا پولاک که تنها بازمانده‌ی یک فاجعه‌ی فنی است، در دو فضاییمای روسی و چینی بخت بقای خود را می‌آزماید و در هردو سرنشینان همه کشته شده‌اند و تنها نمادهای مذهبی‌ای مثل تصویر مسیح و مجسمه‌ی بودا از ایشان باقی مانده که گمان می‌کرده‌اند از بلایا حفظشان خواهد کرد. پولاک در مقابل با یاری انگیزه و فداکاری دوست و همکار جسورش، و انگیزه‌ی دوباره دیدن دخترش است به زمین باز می‌گردد و نجات می‌یابد.

فیلم گرانش به راستی یکی از بهترین فیلمهایی که در ماههای اخیر دیده‌ام. روایت، موضوع، بازی، فیلمبرداری، و به خصوص سادگی تکان دهنده‌ی مسئله‌ی مرکزی فیلم آن را از حالت یک سرگرمی بیرون آورده و



در میان کتابهایی که درباره‌ی تاریخ معاصر نوشته شده، برخی از مقاطع تاریخی و چند رخداد بیشترین توجه را به خود جلب کرده و همچون کانونی برای گمانه‌زنی و موضع‌گیری عمل کرده است. از این روست که در تاریخ مدرن ایران، که کمابیش از حدود ۱۲۳۵ و اصلاحات امیر کبیر شروع می‌شود، بیشترین کتابها درباره‌ی رخدادهایی مثل کودتای ۲۸ مرداد یا انقلاب اسلامی نوشته شده است.

در این بین چند برش تاریخی نادیده انگاشته شده وجود دارد که داده و تحلیل درباره‌اش اندک است. یکی از آنها فاصله‌ی پرآشوب استقرار مجدد مشروطه بعد از فتح تهران (۱۲۸۵) تا به قدرت رسیدن رضا خان (۱۲۹۹) است، و دیگری دوران میان فرو افتادن رضا شاه (۱۳۲۰) تا سقوط مصدق (۱۳۳۲). به ویژه آنچه که درباره‌ی این دورانها به ندرت تحلیل می‌شود، وضعیت مجلس و دولت است و ترکیب دولتمردان و برنامه‌هایشان

و دلایل ناکامی‌هایشان، که به زودگذر بودن عجیب دولتها و شکنندگی ریشه‌دار ساخت سیاسی در این دو مقطع منتهی شد. شایسته دیدم برای این شماره‌ی سیمرغ دو کتاب درباره‌ی این دوران را معرفی کنم. یکی «انقلاب فراموش شده» به قلم دکتر فؤاد پورآرین که فاصله‌ی فتح تهران تا کودتای ۱۲۹۹ را بررسی می‌کند، و دیگری «بحران دموکراسی در ایران» به قلم فخرالدین عظیمی (با ترجمه‌ی هوشنگ مهدوی و بیژن نوذری) که فاصله‌ی حمله‌ی متفقین تا کودتای ۲۸ مرداد را واری می‌کند.



بحران دموکراسی در ایران ۱۳۲۰-۱۳۳۲

نوشته فخرالدین عظیمی

عبدالرضا (هوشنگ) مهدوی
برگردان
بیژن نوذری



سیمرغ

هر دو کتاب بازبینی و تحلیل وضعیت دولت و جریانهای قدرت در هیئت وزیران را آماج کرده‌اند و با سطوحی متفاوت از دقت و تحلیلگری کارشان را پیش برده‌اند. هر دو کتاب مستند، دقیق و خواندنی هستند و مطالب را با نظم و ترتیبی خوب به مخاطب منتقل می‌کنند. در این بین، «انقلاب فراموش شده» بیشتر جنبه‌ی وقایع‌نگاری دارد و کمتر به تحلیل جریانهای سیاسی و ریشه‌شناسی ناپایداری دولتها پرداخته است.

فخرالدین عظیمی در «بحران دموکراسی در ایران» این نقص را برطرف کرده و از دیدگاهی حقوقی به انسدادهای سیاسی و بن‌بستهای کارکردی سیستم مشروطه‌ی ایرانی پرداخته است. مطالعه‌ی هر دو کتاب را به دوستاناران تاریخ معاصر ایران توصیه می‌کنم، چون به داده‌ها و شرحهایی پرداخته‌اند که یا در سایر کتابها مورد غفلت واقع شده، و یا تنها به صورت حاشیه‌ای جسته و گریخته مطرح شده‌اند.



پوشیده شده بود. برای موجوداتی مثل من، تنها بخش مسکونی آن، همین شهرهای حبابی‌ای بود که در اعماق اقیانوس قرار داشتند.

بخشی از رمان «نوسان»



فرودگاه گروتاست - 17 از آنچه که در شبکه‌های تبلیغاتی نمایانده می‌شد کوچکتر و فقیرانه‌تر بود. نمی‌توانستم ادعا کنم زندگی‌ای اشرافی داشته‌ام، اما از آنجا که سالها از عمرم را در زرق و برق پایتخت جمهوری گذرانده و از طرف دیگر نظم و صلابت شهرهای امپراتوری را به چشم دیده بودم، حالت ولنگاری و مندرس فرودگاه گروتاست بیشتر توی ذوقم می‌زد.

گروتاست سیاره‌ای دو چهره بود. از یک سو سرزمینی بسیار وسیع و وحشی بود که جنگ‌های بی‌پایان دو نژاد متمدن بومی - یعنی زاموگوها و اوراری‌ها - در آن رخ می‌داد. از دید اعضای این دو نژاد قدمت این جنگ‌ها به آغاز پیدایش این سیاره باز می‌گشت. مورخان می‌گفتند این نبرد

اگر واقع بینانه نگاه می‌کردی، این وضع آنقدرها هم عجیب نبود. گروتاست سیاره‌ای بسیار بزرگ بود که سطحش به طور کامل از اقیانوس‌هایی نیمه منجمد از جنس متان و ترکیبات هیدروکربنی دیگر

دست کم برای چند صد هزار سال اخیر ادامه داشته است. زاموگوها موجوداتی سخت پوست و شناگر بودند که بدنی حجیم، به هم فشرده و زرهپوش داشتند. در اعماق زیاد اقیانوس زندگی می‌کردند و شهرهای مرموزشان را در سطوح منجمد و پرحفره‌ی کف اقیانوس می‌ساختند.

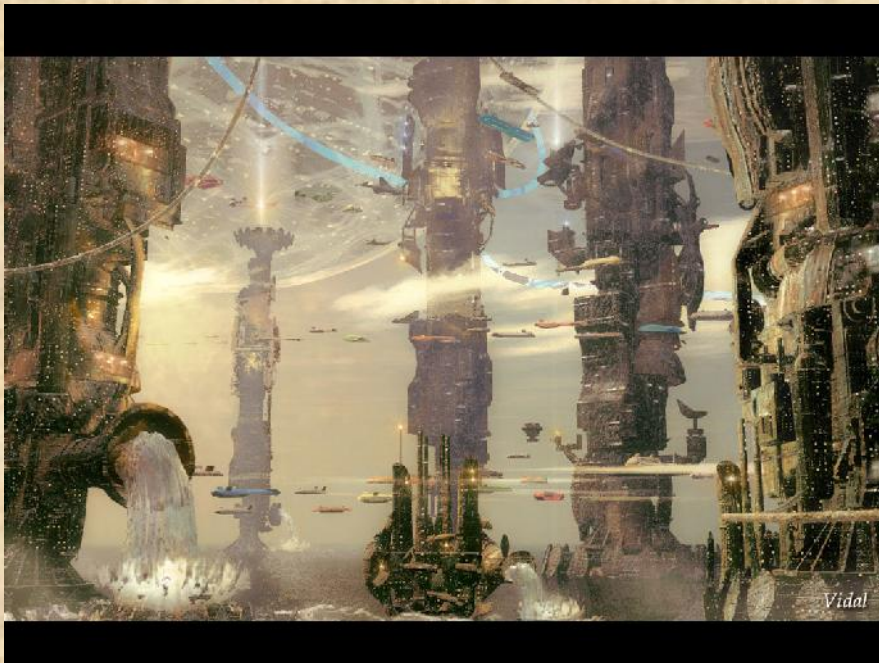
اوراری‌ها موجوداتی تقریباً شفاف، نازک اندام و ظریف بودند که به عروس دریایی شباهت داشتند و در سطوح بالایی اقیانوس شهرهایی شناور و شکننده می‌ساختند که برجهایش تا لایه‌های بالایی جو برافراشته می‌شد. آنها هم مانند زاموگوها برای زنده ماندن به شکار مارماهی‌های غول‌آسایی وابسته بودند که آب‌های یخزده‌ی گروتاست را در گله‌هایی پرجمعیت می‌پیمودند.

نبردهای پردامنه‌ی اوراری‌ها و زاموگوها، معمولاً بر سر شکارگاه در می‌گرفت. از دید زیست‌شناسان، این مبارزه‌ی نژادی قدیمی برای هر دو طرف همچون محرکی تکاملی عمل کرده بود. اهمیت این جنگها در تنظیم

جمعیت‌شان چنان بود که برخی می‌گفتند شکارگاه‌ها تنها بهانه‌ای برای کنترل زاد و ولد هستند. زاویه‌ی دید این دو نژاد در این مورد، البته متفاوت بود. شگفت‌انگیزترین حقیقتی که در مورد زاموگوها و اوراری‌ها وجود داشت، آن بود که هردوی این نژادها، با وجود تفاوت فراوانی که با هم داشتند، به یک زبان سخن می‌گفتند، و عجیب‌تر آن که زبان هردویشان هم تنها از یک واژه تشکیل شده بود. این واژه‌ی یگانه، در شرایط گوناگون و با لحنها و بسامدهای متفاوتی بیان می‌شد و به همین دلیل معنایی گسترده را برای سخنگویانش منتقل می‌کرد. این که چطور این دو نژاد به زبانی واحد دست یافته بودند، درست معلوم نبود. اما بودند زیست‌شناسانی که ادعا کنند این دو نژاد میلیونها سال قبل موجودات واحدی بوده‌اند و زبانشان یادگاری است که از آن دوران باقی مانده.

با وجود یکی بودن زبان، اوراری‌ها و زاموگوها از یک نظر با هم اختلاف داشتند، و آن هم شکلی بود که این واژه‌ی یکتا را تلفظ می‌کردند.

با وجود جذاب بودن داستانهایی که در مورد ابزارهای جنگی پیچیده‌ی هر دو نژاد روایت می‌شد، آنچه که از چشم یک مسافر خارجی دیده می‌شد، سی چهل شهر حباب مانند و مدفون در اقیانوس‌های گروتاست بود. شهرهایی با ظاهر فقیرانه که پایانه‌های مسافرتی مرزی در مسیر مهم همستگان-گروتاست-ارمشتگاه محسوب می‌شدند.



تفاوت اصلی، البته به دستگاه صوتی آنها مربوط می‌شد. و ساختار بدنشان که بسیار با هم تفاوت داشت. به هر صورت، از دید خودشان، ریشه‌ی جنگهای همیشگی‌شان این بود که یکدیگر را دروغگو می‌دانستند. یعنی اعتقاد داشتند تلفظ آن واژه فقط به شکل رایج در نژاد خودشان درست است و بیانهای دیگر از آن دروغی بی‌شرمانه است. نکته‌ی غم‌انگیز آن بود که هیچ یک از اعضای این نژاد به دلایل زیستی قادر نبودند این کلمه را به شکل مورد نظر نژاد مقابل تلفظ کنند. از این رو تلاشهای مصلحان اجتماعی و سفیران صلحی که برای آشتی دو نژاد تلاش می‌کردند همواره به شکست انجامیده بود.

به هر صورت آنچه که مسلم بود، نبردهای این دو نژاد بسیار متفاوت، در باورنکردنی‌ترین شرایط طبیعی و در تمام پهنه‌ی وسیع این سیاره در جریان بود. امپراتوری‌های بزرگ و امیرنشین‌های کوچک هر دو نژاد پیوسته در حال نبرد با یک دیگر بودند.

بومیان گروتاست موجوداتی فشانورد نبودند و در جو دارای اکسیژن که برای بیشتر نژادهای هوشمند کیهانی قابل تنفس بود، تجزیه می‌شدند و می‌مردند. به همین دلیل هم معمولا مسافران گروتاست چشم‌شان به هیچ زاموگو یا اوراری‌ای نمی‌افتاد. تورهای سیاحتی و تفریحی‌ای وجود داشت که علاقمندان را به مراکز تمدنی این دو نژاد می‌برد و توضیحاتی را در مورد نحوه‌ی زندگی‌شان ارائه می‌کرد، اما هر مسافر هوشمندی می‌دانست که آنچه در این تورها دیده می‌شود بیشتر نمایشگاهی است که زاموگوها و اوراری‌ها برای فروختن اجناس بنجل و صنایع دستی حجیم و سنگین‌شان ابداع کرده‌اند، و زوایای واقعی زندگی ایشان را نشان نمی‌دهد.

وقتی از تونل متحرک متصل کننده‌ی فضاییمای مسافربری‌مان به سالن فرودگاه گروتاست 17 -بزرگترین شهر سیاره- عبور می‌کردم، این اطلاعات و چیزهای بسیار دیگری را که در مورد این منطقه می‌دانستم در ذهنم مرور کردم. مثل همیشه سبک سفر می‌کردم. هیچ وقت نمی‌توانستم

با ویامبورهای همدلی کنم که همیشه صدها چیز بی‌ربط و غیرقابل استفاده را همراه خودشان حمل می‌کردند. به همین ترتیب، دیدن مورا شوهای که یک کاروان بزرگ از گاژیدها با ده‌ها چمدان رنگارنگ تعقیب‌شان می‌کردند، برایم ناخوشایند بود. مثل هر دازیمدای دیگری، چیزی بیشتر از یک کیسه‌ی سبک و محکم سیاه رنگ نداشتم که بر کمرم بسته می‌شد و برخی از اشیای ضروری و حیاتی را در خود جای می‌داد. مهمترین چیز در این خورجین، کراه‌ای بلورین بود که در پوششی فلزی بسته‌بندی شده بود و برچسب بانک ژنوم همستگان را بر خود داشت. روی آن با زبان معیار جمهوری اسم هورپاتها را نوشته بودند. این جعبه را با پیشرفته‌ترین فن-آوری موجود در جمهوری نامرئی کرده بودند. طوری که حساسترین شناسنده‌های نگهبانان فرودگاه‌ها نیز نتواند به وجودش پی ببرد.

دوشیزه‌ای که شکم متورمش را روی سکویی عظیم گذاشته بود، باریکه‌ی نور شناساگر فرودگاه را روی کارت اعتباری و شماره‌ی هویت

انداخت و با بخشی از چشمان بی‌شمارش که مانند تاجی سبز رنگ دور سرش را پوشانده بود مرا ورنانداز کرد. بعد انگار ظاهرم متقاعدش کرده باشد، با یکی از بازوهای رشته مانندش علامت داد: «بفرمایید.»

بال‌هایم را گشودم و پروازکنان از مقابلش رد شدم.

هوای داخل شهرهای گنبدی گروتاست، به شکل غیرقابل تحملی خشک بود. آنقدر که حتا برای یک بومی دارمایی هم ناخوشایند بود. حس کردم فلس‌های براق روی سینه و شکم به دلیل از دست دادن رطوبت چروک می‌خورند و از هم جدا می‌شوند. برای لحظاتی از دشواری شرایط محیطی جا خوردم، اما زود بر دلواپسی‌ام غلبه کردم. من برای ملاقات با امپراتور این سفر را شروع کرده بودم و می‌بایست این سختی‌ها را به جان بخرم.

می‌دانستم که گذشته از چند نفر، کسی متوجه خارج شدنم از قلمرو جمهوری نشده است. حالا که دیگر سرگردی برای مداخله در برنامه‌هایم وجود نداشت، می‌توانستم با خاطری آسوده‌تر از قبل به اجرای برنامه‌هایم

بپردازم. وقت کمی داشتم تا هرچه سریعتر از قلمرو جمهوری خارج شوم و در امپراتوری به هوادارانم بپیوندم. اطمینان داشتم که در زمان غیابم، غامباراک به خوبی مراقب همه چیز خواهد بود. جای او در پناهگاه مخفی-مان در کویرهای سطح همستگان امن بود.

در مورد موقعیت و دامنه‌ی فعالیت ایلوپرست‌ها در گروتاست اطلاعات چندانی نداشتم. می‌دانستم که معبد مخفی کوچکی در یکی از شهرهای شناور این سیاره وجود دارد، اما هرگز از آنجا بازدید نکرده بودم.

زمان زیادی تا پرواز بعدی برایم باقی نمانده بود. به زودی می‌بایست سوار فضایی‌های مسافربری قراضه‌ای می‌شدم که قرار بود مرا از میان خرده سیاره‌های این منظومه‌ی عبور دهد و به قلمرو امپراتوری منتقل کند. احتمال زیادی وجود داشت که این فضایی‌ها مورد حمله‌ی راهزنان دار و دسته‌ی پاخونیس قرار بگیرد، و در این صورت مسافرتم خیلی کوتاه می‌شد. اگر این فضایی‌ها مورد حمله قرار نمی‌گرفت، می‌بایست تا کیمالا در قلمرو



امپراتوری بروم و از آنجا راهم را تا پایتخت مولوک‌ها یعنی سیاره‌ی ارمشتگاه ادامه دهم.

تقریباً اطمینان داشتم که راهزنان به ما حمله خواهند کرد. آوازه‌ام در قلمرو امپراتوری به تدریج بالا می‌گرفت و خیلی‌ها بودند که تمایل داشتند با انجام خدمتی برای من یک دوست بانفوذ به دست بیاورند.

کمی در راهروهای رنگارنگ و لوله مانند فرودگاه راه رفتم، و به آنچه که در پیش رو داشتم فکر کردم. وقتی صدای راهنمای الکترونیکی فرودگاه را شنیدم، به خود آمدم. صدای یکنواخت و مکانیکی‌ای که آشکارا تلاش شده بود تا در عین مودبانه و دلپذیر بودن، شبیه به لهجی هیچ نژادی نباشد، داشت می‌گفت: «مسافران عزیز پرواز شماره‌ی 132-پ- 67 به مقصد کیمالای سرخ به سکوی شماره‌ی هجده بروند.»

این شماره‌ی پرواز من بود. کیمالا جهانی کوچک و فقیرانه بود، و یکی از ماه‌های بزرگ منظومه‌ی ارمشتگاه. هر یک از شهرهای بزرگ این دنیا به رنگی شناخته می‌شد و کیمالای سرخ بزرگ‌ترین‌شان بود.

راهنمای فرودگاه جمله‌اش را چند بار به زبان معیار جمهوری تکرار کرد، و بعد بار دیگر همین عبارت را با زبان عجیب و غریب مولوک‌ها تکرار کرد، که در آنسوی مرز زبان رسمی تلقی می‌شد. گوش‌های بلندم را

تیز کردم و به صداهای خفه و غرش مانند این زبان به دقت گوش دادم. برخی از واژگان را تشخیص می‌دادم، اما نمی‌توانستم جمله‌ها را بفهمم. البته طبیعی بود. بخش مهمی از اصوات به کار گرفته شده در زبان مولوک‌ها در خارج از دامنه‌ی شنوایی من قرار داشت. برای همین وقفه‌هایی چنین طولانی را میان عبارت‌ها می‌شنیدم. وقفه‌هایی که برای یک مولوک انباشته از اطلاعات و صداهای بسیار بم بود.

وقتی راهنما شروع کرد به تکرار کردن جمله‌اش به زبان‌های بویایی و نوری رایج دیگر، راهم را کشیدم و به سوی سکوی هجدهم حرکت کردم. راهنما ناچار بود برای خبررسانی به تمام نژادها با زبان‌های متنوع دیگری سخن خود را بازگو کند. برخی از نژادها فاقد نظام نشانگانی و عددی مرسوم بودند و می‌بایست عبارت ساده‌ای مانند سکوی هجدهم را بر مبنای رشته‌ای از عبارات اساطیری یا ادبی برای‌شان تعریف کرد. نژادهای دیگری هم بودند که اصولاً فاقد دستگاه شنوایی بودند. بوهایی که از فرستنده‌های

شیمیایی کناره‌ی دیوارها بیرون می‌زد به زبان این موجودات آگهی می‌داد، و صفحه‌های نورانی روی در و دیوارها هم گونه‌های متکی به حس بینایی را مخاطب قرار می‌دادند. می‌دانستم که به زبان بویایی دازیمداها پیغامی پخش نخواهد شد. چون ما زبان صوتی جمهوری را خوب می‌فهمیدیم و نیازی به این تدابیر نداشتیم.

یک مجموعه‌ی کامل از عجیب و غریب‌ترین نژادهای کیهانی در حوالی سکوی هجدهم گرد آمده بودند. یک گروه سیزده‌تایی کامل از ویامبورهای کوتاه قد و خپل در وسط سالن حلقه زده بودند و از در هم گره خوردن انگشتان دراز و بلندشان معلوم بود بحثی داغ به زبان لمسی-اشاره‌ای بین-شان جریان دارد. یک موراشوی پیر و فرتوت روی بالش‌هایی لمیده بود و توسط دو گاژید تنومند حمل می‌شد. اطرافش را دهها برده‌ی گاژید پر کرده بودند. هر گاژید با سه دستش چمدانی با رنگ تند را محکم گرفته بود، و با چشمان ابله و معصوم‌اش به ارباب خود نگاه می‌کرد. یک

سارمات غول‌آسا که بال‌های پرشکوهش را تا نیمه باز کرده و بدن تنومندش را با زره زرینی آراسته بود، با چشمان زردش دیگران را می‌پایید. سه مرشون در وسط سکو ایستاده بودند و داشتند طبق رسوم به دلیل بوی بد بدن‌شان از رهگذران عذرخواهی می‌کردند. سه کاسوری که به دلیل نداشتن اندام بویایی توجهی به بوی ترش و تند مرشون‌ها نداشتند، شیفته‌ی تغییر رنگ‌های پوست زیبایشان شده بودند. یک سنگان عظیم در انتهای سکو روی هفت پای تنومندش تکیه داده بود و خود را کاملاً نسبت به دیگران بی‌علاقه نشان می‌داد.

انبوهی از مسافران دیگر هم بودند که حوصله‌ی بررسی همه‌شان را نداشتم. روی پاهایم خزیدم، از حاشیه‌ی یکی از دیوارها بالا رفتم و در گوشه‌ای نزدیک سقف آسوده نشستم تا زمان سوار شدن به فضاپیما فرا برسد. از نژادهای بومی کیمالا فقط دو موجود نیمه‌شفاف در جمع مسافران حضور داشتند. مهم‌ترین نژاد هوشمند این سیاره جاندارانی ورقه مانند و

پهن بودند که با شناور شدن در هوا حرکت می‌کردند. این موجودات عجیب که در تجارت سنگ‌های معدنی بسیار خبره بودند، قاعدتاً می‌بایست بخش عمده‌ی مسافران فضاپیمایی به مقصد کیمالا را تشکیل دهند. اما اثری از آنها به چشم نمی‌خورد. تا به حال آنها را از نزدیک ندیده بودم. مشتاق بودم بدانم قدرت مشهورشان برای هم‌رنگ شدن با محیط تا چه حد است. بالاخره اعلام کردند که مسیر ورود به فضاپیما باز شده است. ناگهان به نظرم رسید که دیوارهای سالن در حال فروریختن‌اند. تکه‌هایی از دیوار جدا شدند و به سرعت به سوی در فضاپیما حرکت کردند. مدتی طول کشید تا از حالت تعجب بیرون بیایم و متوجه شوم که اینها همان بومیان مشهور کیمالا هستند. قدرت تطبیق‌شان به قدری کامل بود که تا وقتی حرکت نمی‌کردند اصلاً دیده نمی‌شدند. حتا بوی مشخصی هم نداشتند. مثل تیغه‌ای نازک و پهن بودند و فقط موقع پرواز می‌شد بدن دوک مانند و مواجشان را دید. روی یکی از سطوح بدن‌شان که در حالت شناوری در

گره خورده در حال جر و بحث بودند. بال‌زنان پیش رفتن و بعد از آنها به ورودی فضاپیما رسیدیم. نور دستگاه شناساگر روی برجستگی شاخی‌ام لغزید و به آبی تندی تغییر رنگ داد. این علامت تأیید هویت بود. بال‌زنان عبور کردم و از گوشه‌ی چشم‌های ساده‌ام نور آبی را دیدم که بر شاخک‌های دراز موراشو که پس از من رسیده بود می‌افتاد.

فضایمای قدیمی بزرگ و راحت بود. بنا بر قوانین مرزی نگهبانان و محافظانی از هر دو قلمرو جمهوری و امپراتوری در آنجا حضور داشتند. یک گروهان کامل از سربازان روباتی امپراتوری که به عنکبوت‌هایی خاردار می‌ماندند، در گوشه‌ای با نظم و ترتیب کامل ایستاده بودند. با آن سطوح زرد و براق‌شان بیشتر به اشیایی تزیینی شباهت داشتند. در گوشه و کنار ده دوازده روبات زرهپوش جمهوری هم دیده می‌شدند. کله‌های صیقلی‌شان مرتب حرکت می‌کردند و با چشمان درخشان‌شان همه جا را زیر نظر داشتند. این که مجموعه‌ای از سربازان مصنوعی بخواهند از

هوا بالا قرار می‌گرفت، ردیفی از نقاط نورانی زرد رنگ دید می‌شد که احتمالاً چشمان‌شان بود. آنقدر سریع پرواز می‌کردند و تند پیچ و تاب می‌خوردند که دیدن شکل بدن‌شان خیلی دشوار بود.



ویامبورها که انگار می‌ترسیدند جا بمانند، زودتر از همه از دریچه عبور کردند و به فضاپیما وارد شدند. گروه پر جنب و جوش سیزده نفره‌شان حتا موقع جا به جا کردن چمدانهای بزرگشان همچنان با انگشتان در هم

فضاپیما در برابر ناوگان خونخوار پاخونیس دفاع کنند، تا حدودی مسخره به نظر می‌رسید. اما از جنگ افزارهای دیگر فضاپیما خبر نداشتیم و نمی‌دانستم چقدر مجهز است.

هر گروهی از مسافران در گوشه‌ای از فضای حفره‌دار سالن فضاپیما جای گرفتند و برای سفر آماده شدند. بومیان ورقه مانند کیمالا که قبل از من وارد شده بودند دیگر دیده نمی‌شدند. احتمالاً بار دیگر به دیوارها چسبیده، و خود را استتار کرده بودند. ویامبورها همچنان در وسط سالن ایستاده بودند و در حالی که انگشتان بزرگشان را با الگویی پیچیده به انگشت دیگران می‌فشرده، مکالمه‌ی طولانی‌شان را ادامه می‌دادند. مرشون‌ها همچنان به عذرخواهی خود ادامه می‌دادند. هرچند کم کم همه به بویشان عادت کرده بودند و دیگر به آنها توجه نداشتند. سارمات هم به زور خود را در یکی از حفره‌های سالن جای داد و به خواب رفت.

فضاپیما از نظر امکانات رفاهی وضعیت چندانی مطلوبی نداشت و

بی‌تردید در بخش‌های مرکزی‌تر جمهوری در رقابت با شرکت‌های دیگر ورشکسته می‌شد. خبری از بانک اطلاعاتی غنی در میان نبود. تنها پایانه‌های رایانه‌ای که در اختیار مسافران قرار داشت، به خبرگزاری‌های محلی منحصر بود. با بی‌حوصلگی خود را با صفحه کلیدی که روی دیوار کار گذاشته شده بود، مشغول کردم و به مرور اخبار روز پرداختم. بیشترشان اخباری محلی بودند و برایم مفهوم چندانی نداشتند. این که بیماری خطرناکی بین ف 0998ها - ساکنان جایی پرت به نام رومیا 7 - شیوع پیدا کرده، برایم هیچ اهمیتی نداشت. نگاه مختصری به اخبار اقتصادی انداختم و سعی کردم اطلاعات مربوط به پرونده‌ی ژلاتین را از میان انبوه داده‌ها جدا کنم. اما چیزی دستگیرم نشد. هزاران خبر گوناگون در مورد تجارت غیرقانونی برده در قلمرو امپراتوری وجود داشت که هریک از آنها می‌توانست به پژوهش‌های ممنوع درباره‌ی سلاح‌های زیست‌شناختی مربوط باشد.

موجی از بوهای نشانگر انتظار را از منافذ پوستم بیرون دادم و ارتباط

با پایانه‌ی اطلاعاتی فضاپیما را قطع کردم. پلک‌های استخوانی‌ام را بستم. آن‌طور که خبرنامه‌های داخلی فرودگاه ادعا کرده بودند، سفر به کیمالای سرخ چیزی در حدود دو ساعت و نیم طول می‌کشید. پس وقت کافی داشتم تا مراقبه کنم و به برنامه‌هایم بیندیشم. مغز اولم با وارد شدن به حالت مراقبه فعال شد و مثل همیشه فرآیند تمرکز با هجوم تصاویری پیچیده و هندسی آغاز شد. آنگاه موج‌هایی تصادفی از بوهای آشنا در حافظه‌ام بازخوانی شدند. تصاویری جسته و گریخته که بعضی از آنها معنادار و برخی بی‌معنا بودند از پیش چشمم عبور کردند و به این ترتیب در مدت کوتاهی به حالتی نیمه‌هوشیار رسیدم و اجازه دادم تا مغز اولم اطلاعاتش را به ترتیبی که می‌خواهد، منظم کند.

این غرش مبهم، صدای انفجار بود.

چشم‌هایم را گشودم و اداره‌ی بدنم را به دست مغز دومم دادم. در

اطرافم آشفتگی کاملی حاکم بود.

دیواره‌های فضاپیما دستخوش لرزشی شد که برایم بسیار ناراحت کننده بود. پاهایم را مثل کلافی از رشته‌های درهم تنیده روی شکمم جمع کردم و بال‌هایم را گشودم. به هوا پریدم تا شاید از این ارتعاش‌های مزاحم رها شوم.

بیشتر موجوداتی که در فضاپیما بودند، حالتی نگران و هراسان داشتند. ویامبورها در کنار همدیگر جمع شده بودند و با چشمان امیدوار روبات‌های سرباز را نگاه می‌کردند که با نظم و ترتیب به حرکت در آمده بودند و در گوشه و کنار موضع می‌گرفتند. یک گروهان کامل از سربازان زرهپوش امپراتوری که تا آن لحظه بی‌حرکت بودند، بر پاهای متعددشان خزیدند و با سرعت از سالن خارج شدند. بوی ترسی که از بدن هم‌سفرانم بیرون می‌زد، با بوی سوختگی خفیف بخشی از فضاپیما ترکیب شده بود و داشت باعث تهوعم می‌شد. نیازی نبود از کسی بپرسم. آشکار بود که

فضاپیما مورد حمله قرار گرفته است. اما هنوز معلوم نبود که این حمله به مزدوران پاخونیس مربوط می‌شود یا گروهی دیگر. در این بخش از کهکشان دزدی فضایی خیلی رایج بود. اگر گروه دیگری جز او به این کار دست زده بودند، بخت چندانی برای پیروزی نداشتند. سربازان نگهبان فضاپیما ترکیبی از جنگجویان مکانیکی ارتش جمهوری و امپراتوری بودند. آنها با وجود تعداد کم‌شان ماشین‌های مرگبار و وحشتناکی محسوب می‌شدند که می‌توانستند به سادگی با هر نوع نژاد مهاجمی مقابله کنند.

اما اگر این حمله به پاخونیس مربوط بود، قضیه فرق می‌کرد. او در حمله به فضاپیماها شیوه‌ی ناشناخته ولی مؤثری داشت. هنوز هیچ فضاپیمایی نتوانسته بود حمله‌ی او را با موفقیت دفع کند.

اگر پاخونیس در پشت دیواره‌های قطور این فضاپیما به زد و خورد با نگهبانان فلزی ما مشغول بود، شانس من برای پی‌گیری موفقیت‌آمیز مأموریتم چند برابر می‌شد و می‌توانستم سفرم را خاتمه یافته تلقی کنم.

امیدوار بودم چنین باشد.

صدای آرام و بی‌احساس گوینده‌ی مکانیکی فضاپیما به گوش رسید که به زبان معیار امپراتوری می‌گفت: «مسافران عزیز، فضاپیما مورد حمله‌ی گروهی مهاجم ناشناس قرار گرفته است. تلفات فعلی نیروهای محافظ فضاپیما 45٪ برآورد می‌شود. لطفا در سالن مسافران باقی بمانید و در صورت امکان برای دفاع از خود آماده باشید. احتمال ورود مهاجمان به بخش مسافران 83٪ است.»

یکی از ویامبورها بعد از خواندن نقوش هیروگلیفی که این خبر را ترجمه می‌کرد، بسیار به هیجان آمد و با انگشتان درازش شروع کرد به لمس انگشتان دوستانش. جنب و جوشی بین ویامبورها ایجاد شد و همگی شروع کردند به باز کردن چمدان‌های کروی شکل‌شان، که با غلافی انباشته از گازی سبک احاطه شده، و به حالت شناور نزدیک سقف قرار داشتند. با هیکل‌های چاق و کوتاه‌شان تا ارتفاعی تعجب‌آور می‌پریدند و

را بیرون آورد. پرتوافکن طلایی مسطحی را هم از میان اسباب و اثاثش بیرون کشید و آن را بر روی ساعد دستش محکم بست. دیگران هم هر یک به انجام کاری مشغول شدند. موراشوی پیر با جیغ‌های بلند و عصبی‌اش انبوه گاژیده‌های ملازمش را به تکاپو واداشت. آنها به اسلحه‌ی خمیده و کج و کوله‌ای مسلح شدند که در داخل حفره‌ای بر سینه‌شان جا می‌گرفت. آنگاه در صفوفی به هم فشرده ارباب‌شان را احاطه کردند. بومیان ژله مانند و نیمه شفاف کیمالای سرخ همچنان بدون واکنش در گوشه‌ای نشسته بودند و معلوم نبود که اصولاً متوجه شرایط بحرانی شده‌اند یا نه.

انتظار ما زیاد به درازا نکشید. سربازان امپراتوری که در نزدیکی ما مستقر بودند، آشکارا با همقطاران‌شان در جبهه‌ی بیرونی ارتباط داشتند. چون همگی ناگهان به حرکت در آمدند و در گوشه و کنار سالن کمین کردند. این هماهنگی برای کسانی که با شیوه‌ی جنگ مولوک‌ها آشنا نبودند، دلگرم کننده بود. اما من می‌دانستم که همه‌ی سربازان امپراتوری از



چمدان به دست پایین می‌آمدند. به زحمت همه را به کف سالن منتقل کردند و مشغول سر هم کردن دستگاه عجیبی شدند که ابتدا فکر کردم نوعی اسلحه‌ی خطرناک است، اما بعد معلوم شد چهار دیواری تزئین شده‌ای شبیه به یک معبد است.

در این بین چشمم به سارمات افتاد که با آسودگی و خونسردی برخاست و از غلافی که به پشتش متصل بود شمشیر پهن و بسیار سنگینی

مغز الکترونیکی عظیمی در داخل رایانه‌ی فضاپیما فرمان می‌گیرند، و خودشان فاقد مغز الکترونیکی پیچیده هستند. سربازان جمهوری که بر خلاف هم‌رزم‌های عنکبوتی‌شان مغزی پیچیده داشتند، به سراغ مسافران آمدند و آنها را در حفره‌های امن‌تر دیواره‌ی فضاپیما جای دادند.

ویامبورها که درست در وسط سالن بساط خود را پهن کرده و سرگرم نمایش حرکاتی موزون در اطراف معبد ظریف و نورانی‌شان بودند، به شدت به دخالت سربازان اعتراض داشتند. آنقدر هیجان‌زده بودند که تلاش کردند با روش سنتی‌شان و با فشردن انگشتان روپات‌ها با آنها ارتباط برقرار کنند. سربازان که این زبان لمسی را نمی‌فهمیدند، ابتدا سعی کردن فشارهای ممتد و پرشور ویامبورها بر دست‌ان‌شان را ترجمه کنند. اما وقتی آنها را بی‌معنی تشخیص دادند، در حالی که با صدایی مهربان ولی قاطع پوزش می‌خواستند، آنها را به زور به داخل درون حفره‌ها هل دادند. ویامبورها پس از کمی تقلا تسلیم شدند و در جایی که برایشان در نظر

گرفته شده بود، پناه گرفتند. دو سرباز دیگر مرشون‌ها را بلند کردند و بدن‌شان را که مرتب از ترس تغییر رنگ می‌داد و به شعله‌هایی سرخ و نارنجی شبیه شده بود، در حفره‌هایی کوچک بر سقف گذاشتند.

سارمات و گاژیده‌های مسلح، به همراه چند موجود دیگر در کنار سربازان قرار گرفتند و برای دفاع از فضاپیما آماده شدند. من با کمی شرمندگی ترجیح می‌دادم پاخونیس هرچه زودتر وارد شود و تکلیف مأموریتم را یکسره کند. پس همراه دیگران به حفره‌ای خزیدم و فقط شاخک‌ها و چشمان پایک‌دارم را بیرون گذاشتم.

خیلی زود سر و کله‌ی مهاجمان پیدا شد. اولین نشانه‌ی حضورشان، انفجار شدیدی بود که یکی از دیوارهای سالن را شکافت و لاشه‌ی سوخته‌ی یک سرباز امپراتوری را به وسط سالن پرتاب کرد. انفجار باعث شد یکی از بومیان کیمالا که به دیوار چسبیده و خود را استتار کرده بود، به سختی آسیب ببیند. وقتی پیکر ورقه ماندش از دیوار کنده شد و در چند

قدمی‌ام بر زمین افتاد، تازه به یاد آوردم که تعداد زیادی از آنها هم در فضاپیما حضور دارند. موجود زخمی در مایع شفاف‌ی که از شکاف روی بدنش خارج می‌شد به خود تپید و مرتب تغییر رنگ داد. پس از دقایقی، حرکاتش متوقف شد و رنگ سربی تیره‌اش ثابت ماند.



وقتی دیوار شکافته شد، چراغ‌های بخش مسافران برای لحظاتی قطع شد و ظلمت همه جا را فرا گرفت. فقط درخشش شعله‌ی شلیک‌هایی در

دوردست‌ها تاریکی محض را به هم می‌زد. وقتی چراغ‌های اضطراری سرخ روشن شدند، دیدیم که سربازان در اطراف شکاف دیوار کمین کرده‌اند. برای چند دقیقه سر و صداهایی نیامد، و بعد اتفاقی غیرمنتظره رخ داد. به جای آن که صدای گام‌های منظم جنگجویانی خونخوار را بشنویم، صدای زوزه‌ای تیز به گوشمان رسید و گلوله‌ای پشمالو، بزرگ و بدبو از شکاف دیوار گذشت و در میان سربازان فرود آمد. توپ پشمی با خاصیت ارتجاعی عجیبی چند بار روی زمین بالا و پایین پرید و بالاخره بی‌حرکت روی زمین ماند.

یکی از سربازان جمهوری با احتیاط جلو رفت و با یکی از پاهای فلزی و براقش ضربه‌ای به توپ زد. ناگهان توپ مثل کلافی باز شد و بخش میانی بدنش را به نمایش گذاشت. این بخش از گوشتی نرم، صورتی و بسیار براق تشکیل شده بود. ناگهان ده‌ها رشته‌ی نقره‌ای دراز مثل فواره‌ای از وسط بدن توپ پشمالو بیرون زد و در چشم به هم زدنی دور بدن سرباز

پیچید. سرباز که در تمام این مدت لوله‌ی اسلحه‌اش را به سوی موجود نشان رفته بود، شروع به شلیک کرد، اما همه با کمال حیرت دیدیم که باریکه‌ی پرتو سرخ شلیک شده بر سطح براق بدن موجود منعکس شد و به سوی سقف بازتابید. نورِ کمانه کرده به بدن یک کیمالایی که به سقف چسبیده بود، اصابت کرد. موجود ورقه‌ای در حالی که از بدنش دود برمی‌خاست و رنگش به سبز کمرنگی گراییده بود، با چند حرکت سریع از سقف جدا شد و سعی کرد خود را به دیوار روبرویی برساند. اما در میانه‌ی راه متوقف شد و بی‌جان بر زمین افتاد.

سطح براق، تنها سلاح توپ پشمالو به شمار نمی‌رفت. رشته‌هایی که از تنش خارج می‌شد بسیار خطرناکتر بود. چون مفصلهای سربازی که در این رشته‌ها گرفتار شده بود، جرقه زد و بدنش در وضعیتی درمانده خشک شد. سربازان دیگر که متوجه خطر شده بودند، شروع کردند به تیراندازی به توپ پشمالو. موجود رشته‌های نقره‌ای را به درون کشید و پوشش مودارش

را دور خودش جمع کرد. سطح پشمالوی بیرونی‌اش در برابر شلیک‌های سوزانده‌ی سربازان بسیار بی‌دفاع به نظر می‌رسید. اما در برابر تشعشع مقاومت عجیبی از خود نشان داد. پشم‌ها خیلی زود سوخت و به لایه‌ای سخت و سیاه تبدیل شد که در برابر پرتوها نفوذناپذیر می‌نمود.

سربازان همچنان مشغول شلیک به این توپ نیمه سوخته بودند که بوی تعفن شدیدی برخاست و ده‌ها توپ پشمالوی دیگر به داخل سرازیر شدند. توپ‌ها به گوشه و کنار قِل خوردند. به محض این که به سربازی نزدیک می‌شدند، با رشته‌های نقره‌ای به آن حمله می‌کردند. در یک لحظه هنگامه‌ای بر پا شد. هر سربازی یا درگیر با رشته‌های نازک و سیم مانند بود، و یا داشت از آن می‌گریخت. گلوله‌ی نیم سوخته‌ی اولی هم آسیبی ندیده بود و همراه دیگران به اطراف می‌غلتید.

وقتی یکی از آنها نزدیک من سربازی را از پا در آورد، متوجه شدم که آن رشته‌های نقره‌ای مدارهای الکترونیکی بدن سربازان را دست‌کاری

می‌کنند. قاعدتا ترکیبی از میدان مغناطیسی شدید و جریان برق بود که می‌توانست سیستم هدایتگر روبات‌ها را این طور به سرعت از کار بیندازد.

توپ‌های پشمالو آشکارا سربازان مکانیکی را تشخیص می‌دادند و فقط به آنها حمله می‌کردند. آنها مسافرانی را که به دفاع برخاسته بودند، نادیده می‌گرفتند، و این خیلی شگفت‌انگیز بود. موجودی که برای تشخیص آدم‌آهنی‌ها اندام حسی داشته باشد ولی جانداران آلی را درک نکند، می‌بایست در محیطی بسیار غیرمعمول تکامل یافته باشد.

در مدتی بسیار کوتاه، همه‌ی سربازان به توده‌هایی درهم پیچیده از فلز قراضه تبدیل شدند. گازیدها با وجود تلاش زیادشان تنها توانستند پشم‌های روی بدن مهاجمان را به طور سطحی بسوزانند. کاسوری‌ها که دستی برای گرفتن سلاح نداشتند، ابتدا کوشیدند آنها را زیر پنجه‌های نیرومند پایشان له کنند. اما چون موفق نشدند، از هنگامه کناره گرفتند و مشغول خواندن سرودی دسته جمعی شدند که لحنی حماسی داشت. در این میان سارمات

موثرترین ضربه‌ها را به مهاجمان وارد می‌آورد و با هر ضرب شمشیر آخته-اش یکی از توپ‌ها را از میان به دو نیم می‌کرد. اندام‌های داخلی بدن توپها لابه‌لای غدد بدبوی زردی پنهان بود که مثل قلبی می‌تپیدند و مایعی غلیظ و تیره را از خود بیرون می‌دادند. سنگان عظیم هم در میان مدافعان بود و هربار که یکی از پاهای هفتگانه‌اش را بالا می‌برد، آن را بر یکی از مهاجمان فرود می‌آورد و له‌اش می‌کرد.

وقتی آخرین سرباز هم از پای در آمد، توپ‌های پشمالو رشته‌های باریک را به داخل بدن‌شان پس کشیدند و بار دیگر به گلوله‌های نیم سوخته‌ی بی‌آزاری تبدیل شدند. اما این آرامش پیش از توفان بود. از میان دود و آتشی که شکاف دیوار را احاطه کرده بود، سایه‌هایی نمودار شدند و گروه جدیدی از مهاجمان به فضاپیما قدم نهادند. سردسته‌شان موجودی تنومند و عضلانی بود، با سری سنگین، بزرگ، زاویه‌دار و پر چین و چروک. از بین دود و تاریکی سرک کشید و مردمک‌های عمودی سه چشم

درخشان زرد رنگش را به ما دوخت. بدن سنگین و تیره‌اش در سایه قرار داشت و شکلش خوب معلوم نبود. پشت سرش، هیكل زرهپوش چند ایکچوا را می‌شد تشخیص داد. تزیینات رنگی روی اسکلت خارجی‌شان زیر جرقه‌ها و شعله‌های آتش برق می‌زد. دو تا خوندوی بلند قد هم با دست‌های چاقوماند پشت سرشان ایستاده بودند. این‌ها همان دزدان فضایی هراس‌انگیز منظومه‌ی گروتاست بودند.

موجود سه چشم با صدایی خشن و به زبان عامیانه‌ی رایج در امپراتوری گفت: «اگر بین مسافرا کسی هس که می‌خواد بجنکه بیاد جلو، وگرنه مثل بچه‌های خوب تسلیم شید، قول می‌دیم صدمه‌ی چندانی نبینین.»

در پاسخ، موراشوی پیر که در حفره‌ای روبروی من فرو رفته بود، جیغی کشید. گازندهای مسلح ناگهان به دزدان فضایی حمله کردند. چند پرتو سرخ‌رنگ از گوشه و کنار به سوی شکاف شلیک شد و یکی از ایکچواها مورد اصابت قرار گرفت و در حالی که نعره می‌زد بر زمین افتاد. مهاجمان هم به سرعت پاسخ دادند و در یک لحظه آنجا به دوزخی تبدیل شد.

سارمات را دیدم که شتل سپیدش از خون سبزش رنگ خورده بود. با وجود زخمی که برداشته بود، با قدرت تمام شمشیرش را بر بدن ایکچواها فرود می‌آورد. ایکچواها به دلیل بدن زرهپوش و سنگین‌شان، از سارمات کندتر بودند، و نمی‌توانستند در برابر ضربات شمشیر او به موقع واکنش نشان دهند. در مدتی کوتاه دو سه نفر از آنها با مفاصل جدا شده و





اندام‌هایی که با ضربانی منظم می‌لرزیدند، بر زمین افتادند. سارمات به سمت سردسته‌ی دزدان پیشروی کرد، اما پیش از رسیدن به او با یکی از خوندوها برخورد کرد. خوندو که حرکاتی برق‌آسا داشت، با چند ضربه دست مسلح به شمشیر او را از بدنش جدا کرد. بعد هم توانست با قرار دادن تیغ‌های تیز بازویش بر گلوی سارمات، او را مهار کند.

سرنوشت جنگ خیلی زود تعیین شد. گازیدها که مهمترین مدافعان بودند یکی پس از دیگری بر زمین افتادند. وقتی سر و صدا فرو خوابید، بار دیگر راهزنان قدم به سالن مرکزی فضاپیمای از هم دریده نهادند. این بار موجود دیگری پیشاپیش‌شان قرار داشت. سردسته‌ی تیره و مهیب با چاپلوسی در کنارش خم شده بود و داشت با کمال خاکساری به او چیزهایی می‌گفت. موجود بدون این که توجه خاصی به حرف‌های سردسته نشان دهد، قدم به سالن گذاشت.



شعری از غلامرضا طریقی

عشق زاییده‌ی بلخ است و مقیم شیراز

چون نشد کارگر آوارهی تهران شده است

عشق دانشکده‌ی تجربه‌ی انسانهاست

گرچه چندی ست پر از طفل دبستان شده است

هو نوآموخته در عالم خود مجنون است

روزگاری ست که دیوانه فراوان شده است

ای که از کوچهی معشوقه‌ی ما می‌گذری

بر حذر باش که این کوچه خیابان شده است

مثل من باغچه‌ی خانه هم از دوری تو

بس که غم خورده و لاغر شده گلدان شده است

بس که هر تکه‌ی آن با هوسی رفت، دلم

نسخه‌ی دیگری از نقشه‌ی ایران شده است

عشق مهمان عزیزی ست که با رفتن او

نرده‌ی پنجره‌ها میله‌ی زندان شده است

گفتمش این هم دمی است، گفت عجب عالمی است

ساقی بزم تو کیست؟ گفتمش ای دوست، دوست

در چو به رویم گشود، جمله‌ی بود و نبود

دیدم و دیدم یکی است، گفتمش ای دوست، دوست!



شعری از رحیم معینی کرمانشاهی

در زدم و گفت کیست، گفتمش ای دوست، دوست

گفت در آن دوست چیست؟ گفتمش ای دوست، دوست

گفت اگر دوستی! از چه در این پوستی؟

دوست که در پوست نیست! گفتمش ای دوست، دوست

گفت در آن آب و گل، دیده‌ام از دور دل

او به چه امید زیست؟ گفتمش ای دوست، دوست

می خواهم اعتراف کنم، هرغزل که ما

با هم سروده ایم جهان کرده از برش

خواهر زمان، زمان برادر کشی است باز

شاید به گوش ها نرسد بیت آخرش

با خود ببر مرا که نبوسد در این سکون

شعری که دوست داشتی از خود رهاترش

دریا سکوت کرده و من حرف می زنم

حس می کنم که راه نبردم به باورش



شعری از محمدعلی بهمنی

دریا شده است خواهر و من هم برادرش

شاعرتر از همیشه نشستم برابرش

خواهر سلام! با غزلی نیمه آمدم

تا با شما قشنگ شود نیم دیگرش



دریا منم، همو که به تعداد موج هات

با هر غروب خورده بر این صخره ها سرش

هم او که دل زده است به اعماق و کوسه ها

خون می خورند از رگ در خون شناورش

خواهر! برادر تو کم از ماهیان که نیست

خرچنگ ها میخواه بریسند پیکرش

دریا سکوت کرده و من بغض کرده ام

بغض برادرانه ای از قهر خواهرش



از میان شعرهایم:

ایزدی وسوسه‌گر بود و دروغ بیغِ باغ

حکمتِ ننگ که از واهمه افروخت چراغ

آدمیت گُهرم بود نه تیمار و فراغ

حرمت میوه‌ی عقل است و همه شورِ سراغ

«طایر گلشن قدسم چه دهم شرح فراق

که در این دامگه حادثه چون افتادم»

تضمینی از شعر حافظ

من در آن روز دل از دست سراسر دادم

که به هنگامه‌ی آشوب قدم بنهادم

خارج از طرزِ خرد هیچ نشایست ستود

کوسِ طغیان زدم و قیدِ دغل بگشادم

باغ جنت اگر این میوه در آن نیست چه سود؟

جنگ، فنیست که من در هنرش استادم

حلقه‌ی زلف بتان، بت‌شکن از عقل گشود

«فاش می‌گویم و از گفته‌ی خود دل‌شادم

آنچه کم شد ز اطاعت به حکایت افزود

بنده‌ی مهرم و از هر دو جهان آزادم»

«من ملک بودم و فردوس برین جایم بود

آدم آورد در این دیر خراب آبادم»



ماهیان سوخته در شوق دروغ تب حوض

شاد از خلعت فواره و از منصب حوض

وهم آزادی دریاست خطِ مکتب حوض

ظلمتی تنگ کمین کرده به قعر شب حوض

«سایه‌ی طوبی و دلجویی حور و لب حوض

به هوای سر کوی تو برفت از یادم»

این همه خال و خط نغز که بر آینه ساخت؟

آتشِ مهر چنین آرشی از شور گداخت

دست تقدیر اگر چند بسی پرده نواخت

جبر تا قاعده افتاد همه قافیه باخت

«کوکب بخت مرا هیچ منجم نشناخت

یا رب از مادر گیتی به چه طالع زادم؟»

بندگان مغز رها کرده و جویند ز پوست

چشم، آن محفل رخسار، چرا خیره به پوست؟

آنچه در خویش نهان مانده، همانست که اوست

مهر بود آن هنری کز گهرش مرد نکوست

«نیست بر لوح دلم جز الف قامت دوست

چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم»

دل کجا بود و کجا هیبت دیوانه‌ی عشق؟

سرخ شد همچو افق باخترِ زلف ز اشک

مهرِ فرخنده شده مسخ به غم‌خانه‌ی عشق

از حنایی که ز خون ساخت تر زلف ز اشک

مهرِ شادان شد و بر جاش شد افسانه‌ی عشق

قصه کوتاه کن و بنگر اثر زلف ز اشک

مرغ غافل به قفس چید سپس دانه‌ی عشق

فاش، شروین، نکنی راز فر زلف ز اشک

«تا شدم حلقه به گوشِ در میخانه‌ی عشق

«پاک کن چهره‌ی حافظ به سر زلف ز اشک

هر دم آمد غمی از نو به مبارکبادم»

ورنه این سیل دمامد بکند بنیادم»

رامش بندگی باغ نه نیکو، نه رواست

دوش در گوش، بغ این گفته و جز این بی‌جاست:

جوشش قلب ز آینه‌ی «دیدن» برپاست

پس دگر عار از این فن فرهمند چراست؟

«می‌خورد خون دلم مردمک دیده، سزاست

که چرا دل به جگر گوشه‌ی مردم دادم؟»



پیرزن

پیرزنی صبحگاه، راه خیابان گرفت

راه درازی به پیش، خسته و لنگان گرفت

جای، زمانی دراز، در صف دکان گرفت

بعد کمی پول داد، بعد کمی نان گرفت

در ره برگشت، زال، گفت چنین در دلش:

های، دریغ و دریغ، عمر چه شد حاصلش؟

زندگی ناقص مرگ کند کاملش

دور بسی می نمود، مقصد وی، منزلش

این بدن پیر نیز، چابک و هم شاد بود

پیش به هفتاد سال، کودک و نوزاد بود

گاه جوانی طناز، دلبر و آباد بود

فارغ از این پیری و قصه‌ی هفتاد بود

در گذر کودکیش، نیک بیالید وی

بازی بسیار کرد، وقت بیازید وی

چونکه جوان بود، کرد، هرچه که خواهید، وی

چند پسر یا که دخت، نیز بزایید وی



دخت و پسر رفته بعد، هر که پی کار خود

عمر چنین است، دوست، نیست گریزی از آن

چون که به مقصد رساند، پیرزنک بار خود

قافله‌ی رهنان هست زمان و زمان

مادر تنهایشان، با تن بیمار خود

حاصل این زندگیست، چین و شکن ز آسمان

گشته اسیر زمان، با غم بسیار خود

کوششی و جنبشی، تا که سپاریم جان

پشت خدنگش خمید، پای بلنگید هم

نیست گریزی ز عمر، نیست به تیرش زره

موی سیه گشت زال، دست بخشکید هم

چابک و چالاک تاخت میمنه بر میسره

دیو زمان حمله کرد، عمر خروشید هم

باز ز انگشت اوست، هر گره و هر گره

پیرزن از آن شکست، گرچه که جنگید هم

هیچ نماند به جا، هیچ مگر خاطره



فهمیده شده‌ی مه‌روند، زیست‌جهان است. زیست‌جهان از سه جزء اصلی تشکیل می‌شود: من، دیگری، و جهان.

من گرانیگاه زایش ارزش، معنا و حقیقت در زیست‌جهان است. زیرا همان مرکزی است که به طور بی‌واسطه و مستقیم رنج و لذت را درک می‌کند. از این رو همچون محوری عمل می‌کند که شکست تقارن در نظام‌های سه گانه‌ی اخلاقی، زیبایی‌شناسانه و شناختی را ممکن می‌سازد.

دیگری محور توافق در مورد ارزش، معنا و حقیقت است. توافق میان من و دیگری برای تثبیت و تداوم ارزش، معنا و حقیقت ضرورت دارد. از این رو شبکه‌ی روابط من و دیگری، بستری از کردارها، رخدادها، نمادها و ارجاع‌ها را بر می‌سازند که نظام‌های اخلاق/ هنر/ علم را در خود جای می‌دهد و پایداری‌شان را تضمین می‌کند.

جهان زمینه‌ی متقارن حضور من و دیگری است. جهان، فراخ‌ترین و گسترده‌ترین عنصر زیست‌جهان است که بر خلاف من و دیگری



زیست - جهان

☯ من - دیگری - جهان

☞ هنر - اخلاق - دانش، فراز، جم - جم، چیز - رخداد، آشکارگی -

بازنمایی

⌘ اصل سه‌پارگی زیست‌جهان: تجربه‌ی من از هستی، به بازنمایی آن

در قالب زیست‌جهان منتهی می‌شود. من تصویری از هستی را در خود

بازنمایی می‌کند که افقی از پدیدارها، شبکه‌ای از روابط میانشان، و معانی

منسوب به آنها را در بر می‌گیرد. مجموعه‌ی این افق مشاهداتی و عناصر بر

سازنده‌ی آن را زیست‌جهان می‌نامیم. به عبارت دیگر، شکل تجربه شده و

– هم‌ذات‌پنداری: دیگری، همان من است، پس از خود اراده و هویتی مستقل ندارد.

– همه‌جان‌پنداری: جهان، همان دیگری است، پس خواست و نیاز و هویتی مستقل دارد.

– وحدت وجود: جهان همان من است، پس از خود اراده و هویتی مستقل دارد.

❁ راهبرد ارشاد: حل کردنِ درستِ مسأله‌ی مرزبندی، یعنی محترم شمردن مرز میان من، دیگری و جهان، و پذیرش ویژگی‌های هر یک. این کار با به رسمیت شناختن خواست، هویت و نیاز در دیگری، تمامیت، بی‌طرفی و کنارگیری در جهان، و پذیرش مسؤولیت انتخاب و تعیین شکل هستی در من همراه است. توجه به این که همان‌گونه که من انگل دیگری است، آفریننده‌ی دیگری هم هست. دیگری، محوری است که سازماندهی

نمی‌تواند به شکلی هدفمند و سازمان یافته تقارن خود را بشکند و شکل هستی خویش را تعیین کند. در واقع من و دیگری سیستم‌هایی هستند که جهان محیطِ بیرونی آنها محسوب می‌شود.

❁* تحویل‌گرایی: عناصر سه گانه‌ی من، دیگری و جهان به هم تحویل می‌شوند.

❁ تل‌های مرزبندی: ابهام در تعیین حد و مرز میان من و دیگری و جهان، یا ادغام شدن برخی از آنها در هم، باعث می‌شود تا این تل‌ها پدید آید:

– از خود بیگانگی: من، همان دیگری یا جهان است، پس از خود اراده و هویتی مستقل ندارد.

– قبیله‌گرایی: دیگری، یا زیر رده‌ای از آن، همان جهان است، پس خواست و هویتی مستقل ندارد.

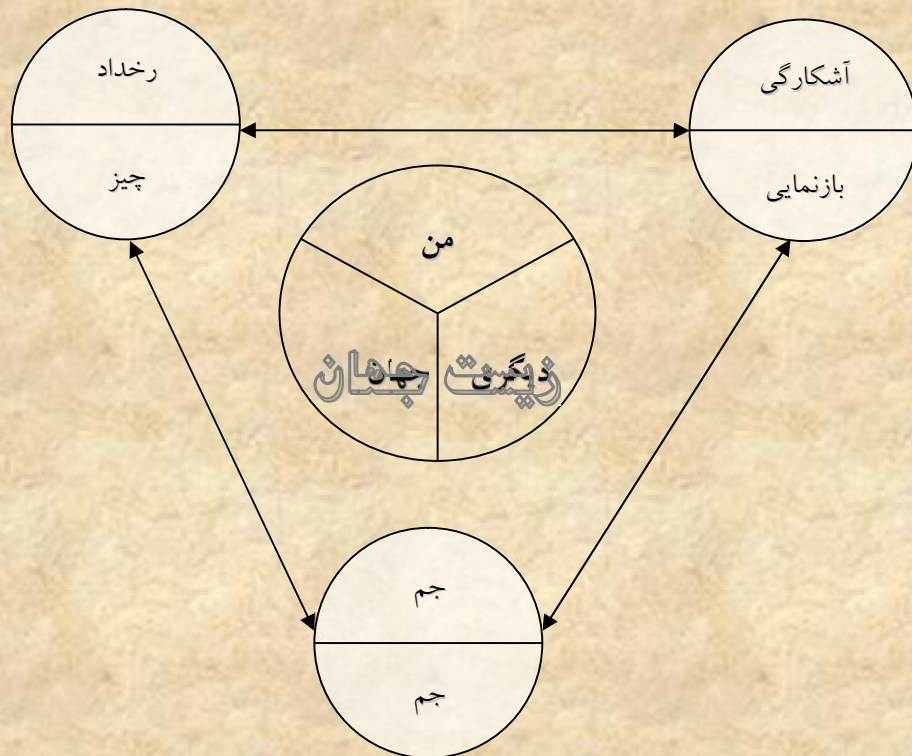
تدوین کنید. مرزبندی را تمرین کنید. یعنی سه حوزه‌ی زیست‌جهان خود را با قواعدی مشخص و مرزهایی معلوم از هم تفکیک نمایید.

نظام اخلاقی در پیوند با آن ممکن می‌شود. پس، دیگری دستاویزِ مرکزدار شدنِ من است.

🏠 آیا می‌توان زیست‌جهان را به جای سه عرصه‌ی من و دیگری و جهان به شکلی دیگر مرزبندی کرد؟

حد و مرزی که من را از جهان جدا می‌کند چیست؟ نظر دوستان در این مورد چیست؟ می‌توانی چنین مرزی را از نظر علمی تعریف کنی؟ داخل لوله‌ی گوارشت جزو بدنت است؟ لایه‌ی خارجی پوستت چگونه؟ آیا حد و مرز جدا کننده‌ی بدن من از جهان در طول زمان تغییر می‌کند؟ آیا اموال را می‌توان بخشی از من در نظر گرفت؟

🏠 دو دستگاه اخلاقی را که مسأله‌ی مرزبندی را به اشکالی گوناگون حل کرده‌اند با هم مقایسه کنید و در نهایت راه حل خود را برای این مسأله





دگردیسی صمیمیت

کتاب ماه علوم اجتماعی، سال ۷، شماره ۸-۹، تیر ۱۳۸۳.

گیدنز، در این کتاب سرفصلهای اصلی مورد نظرش را در ده فصل به هم پیوسته گنجانده است. سرآغاز کتاب، بحثی روانشناختی درباره‌ی کنش متقابل عاطفی آدمیان و الگوهای متفاوت صمیمیت است، که به زبانی ساده و با بهره‌گیری از تجربیات روزانه و آشنایی مورد اشاره واقع شده است. پس از این مدخل مقدماتی، گیدنز به الگوهای اصلی صورتبندی مفهوم صمیمیت، عشق و جنسیت می‌پردازد و در فصل دوم و سوم کتابش به ترتیب اندیشه‌ی میشل فوکو و رمانتیست‌ها را در مورد این مفاهیم به چالش می‌کشد. آنگاه فصل چهارم را به ارائه‌ی تعریف خویش از عشق و پابندی عاطفی اختصاص می‌دهد و در سه فصل آتی این مفهوم را از منظر روانشناسی عادت و آسیب‌شناسی اعتیاد مورد کنکاش و واریسی قرار می‌دهد. در نهایت سه فصل پایانی کتاب به پیوند زدن مفهوم عشق و مدرنیته اختصاص می‌یابد، و گیدنز می‌کوشد تا با معرفی شکل جدید و رهایی‌بخشی از رابطه‌ی آزاد، -که به زعم او در حال فراگیر شدن است،-

2. دگردیسی صمیمیت (Giddens, 1992) یکی از پرطرفدارترین کتابهای آنتونی گیدنز در دهه‌ی نود، و یکی از دلایل منتقدان وی برای عامه‌پسند دانستن آثار جدیدش بود. کتابی به نسبت کم حجم و روان، که عنوان فرعی "جنسیت، عشق، و شهوت در جوامع مدرن" را بر جلد داشت و به تمام این موضوعات در کتابی دویست صفحه‌ای می‌پرداخت. چاپ نخست این کتاب در سال 3: : 2م توسط انتشارات پلیتی به بازار عرضه شد و به زودی چنان در میان خوانندگان محبوبیت یافت که چندین بار تجدید چاپ شد.

که الگوهای رابطه‌ی جنسی در طی چند دهه‌ی گذشته به شکلی چشمگیر بسط یافته‌اند و دامنه‌ی گسترده از تنوعات و بدیلهای را که تا پیش از این تابو تلقی می‌شدند، شامل شده‌اند. مرکز ثقل اعتباری آمار یاد شده، به پژوهش مشهور کینزی درباره‌ی رفتار جنسی مردم ایالات متحده باز می‌گردد. گیدنز در این فصل، در پی آن است که رواج، بسط یابندگی، و کامیابی اشکال متنوع و تابو انگاشته شده‌ی ارتباط جنسی در دهه‌های آخر قرن بیستم را به کمک شواهد آماری اثبات کند.



امکانات و بختهای جامعه‌ی مدرن را برای دستیابی به برابری و انسجام بیشتر تحلیل نماید.

زبان شیوا و روان‌گیدنز، برخلاف برخی از آثار فنی‌ترش درباره‌ی جامعه‌شناسی سیاسی، خواندن کتاب را به فرآیندی بی‌وقفه و سیال تبدیل می‌کند و مانع بروز سکتها و پیدایش معماهایی فلسفی می‌شود که معمولاً خواندن این نوع نوشتارها را دشوار می‌کنند. مثالهای متنوعی که صفحات کتاب را انباشته‌اند، از اشعار عاشقانه‌ی مصر باستان تا شواهد آماری درباره‌ی حمامهای عمومی و نرخ طلاق و تغییر جنسیت تغییر می‌کنند، و چنین می‌نماید که گیدنز تمام داده‌هایی را که به نوعی به کارش مربوط می‌شده، از حوزه‌های تخصصی گوناگون علوم انسانی وامگیری کرده باشد.

2. گیدنز کتاب را با ارائه‌ی آماری تکان دهنده درباره‌ی همجنس‌بازی آغاز می‌کند. آمار گوناگونی که در ابتدای کار ارائه می‌شوند، نشان می‌دهند

آنگاه، نوبت به تحلیل دلیل این انبساط در حوزه‌ی رفتار می‌رسد. طبیعی است که مهمترین رقیبِ گیدنز در بحثِ یاد شده، فوکو باشد. چرا که او برای نخستین بار به شکلی نظام‌مند - و در عین حال به شیوه‌ی پساساختارگرایانه‌ای نظام‌گریز- الگوهای تکامل رفتار جنسی در قرن نوزدهم را مورد واریسی قرار داد و با واشکافیِ گفتمان حاکم بر جنسیت در قرن گذشته، آن را با قدرت انضباطی و نیروهای سازمان دهنده‌ی بدنهای اجتماعی شده پیوند زد. فوکو در کتاب سه جلدی مشهورش -تاریخ جنسیت- تبارشناسی جنسیت را از قرن هژده و نوزده آغاز می‌کند و آن را تا ریشه‌های تاریخی‌اش در یونان باستان پیگیری می‌نماید. اگر چرخش‌های فلسفی و دگرگونیهای روش‌شناختی‌ای که فوکو در این آخرین اثر بزرگش تجربه کرد را نادیده بگیریم، می‌توانیم هسته‌ی مرکزی بحثش را به دو مفهوم گفتمان جنسی و قدرت انضباطی تحویل کنیم. گفتمان جنسی، طلیعه‌دار شیوه‌ای برای تحلیل تاریخی اسناد بود، که بر شیوه‌های بیان، ثبت

و صورتبندی شدن معانی وابسته به جنسیت ارتباط می‌یافت. بر این مبنا، تنها تکیه‌گاه روش شناختی ما برای درک این که یونانیان باستان چگونه درباره‌ی رابطه‌ی جنسی می‌اندیشیدند، آن است که تراژدیها، متون ادبی، کتابهای پزشکی، و قواعد اخلاقی بازمانده از آن دوران را بازبینی کنیم و شبکه‌ی معنایی تنیده شده در این سنگواره‌های گفتمانی را استخراج نماییم. به همین ترتیب با متون اخلاقی قرون وسطایی، و نوشتارهای روانکاوانه‌ی ابتدای قرن بیستم نیز باید به شکلی نقادانه و تحلیل‌گرانه برخورد کرد. مفهوم قدرت انضباطی، یکی از سه شکل قدرتی است که فوکو در آثارش به رسمیت می‌شناسد. قدرت حاکمیت محور و قدرت مشرف به حیات، با وجود ارتباط پیچیده و شبکه‌وارشان با مفاهیمی مانند جنسیت، در "تاریخ جنسیت" نقشی حاشیه‌ای را ایفا می‌کنند. آنچه که برای فوکو اهمیت دارد، چگونگی اثرگذاری سومین نوع قدرت -قدرت انضباطی- بر الگوهای درک، بیان، و سازماندهی رفتار جنسی است. قدرت انضباطی، آن

شکلی از قدرت است که با رام و مطیع کردن بدن‌ها و سازمان دادن به رفتارها و کردارها ظهور می‌کند و کالبدی کنترل شده، مطیع و برنامه‌مند را برای انسان اجتماعی شده فراهم می‌آورد. فوکو گفتمان‌های حاکم بر جنسیت را از قرن هژدهم به بعد تحلیل می‌کند و برخلاف نظر مورخان کلاسیک، روندی رو به رشد را در صورت‌بندی، بیان، و تبلیغ شیوه‌های مختلفِ کردار جنسی تشخیص می‌دهد. روندی که همزمان با استیلای مجموعه‌ای از قوانین مدنی و حقوقی بر کردار جنسی، شبکه‌ای از معانی را نیز از حوزه‌های فکری گوناگون - پزشکی، اخلاق، زیست‌شناسی و اقتصاد- وامگیری می‌کند تا اشکال نوظهور این رده از رفتارها را فهم‌پذیر سازد. به این ترتیب گفتمان افشاگرانه‌ی قرون وسطایی که مبتنی بر اعتراف در کلیسا بود، با پروانقلاب صنعتی تغییر ماهیت داد و به تداعی آزاد و بیان امیال سرکوفته نزد روانکاوان فرویدی تبدیل شد.

گیدنز، درباره‌ی بسط یابندگی این الگوی رفتاری با فوکو موافقت دارد، و چنین می‌نماید که در سطحی تعدیل شده، تأکید روش شناختی او بر گفتمانها و نوشتارها را هم می‌پذیرد. با این وجود فوکو را از چند زاویه مورد انتقاد قرار می‌دهد. نخست آن که تأکید یک سویه و انحصاری او بر گفتمان را نمی‌پسندد و مدعی است که متون مورد نظر فوکو تعیین کننده‌ی رفتار بخش عمده‌ی وابستگان به جوامع قدیمی نبوده‌اند. آنچه که در قرن نوزدهم به عنوان گفتمان جنسی رواج داشته، به حلقه‌هایی روشنفکرانه و محیط‌هایی دانشگاهی منحصر بوده و بخش عمده‌ی اعضای جامعه -به ویژه زنان- اصولاً با این اندیشه‌ها و بیانهای علم‌مدارانه از جنسیت برخوردار نداشته‌اند.

از دید گیدنز، معمای چگونگی بسط یافتن کردارهای انضباطی حاکم بر جنسیت، می‌تواند با ترفندی دیگر گشوده شود. چنان که از نظریه‌ی ساختاربندی گیدنز انتظار داریم، این ترفند به تحلیل روند تکامل ذهنیت

مردم نسبت به فضا-زمان مربوط می‌شود. گیدنز انقلاب صنعتی را همچون تحولی در نظر می‌گیرد که به بازآرایی مفهومی مکان در ذهنیت انسان مدرن منتهی شد. از سویی فضای کار کردن و زیستن از یکدیگر تفکیک شدند و از سوی دیگر با فروپاشی خانواده‌های گسترده، عمل زیستن در خانوارهایی کوچک و هسته‌ای متمرکز شد. محور ثقل کنش متقابل در این خانواده‌ها از یک زوج جوان -کارگر یا کارمند- تشکیل می‌یافت که جز همسرشان پشتیبان عاطفی و شریک فکری دیگری نمی‌شناختند. از دید گیدنز، این تمرکز کنش متقابل گرم و صمیمانه در دایره‌ی تنگ خانواده‌ی هسته‌ای، زمینه‌ساز پیوند خوردن عشق و ازدواج بوده است. پیوندی که می‌دانیم در قرون وسطا به شکلی معکوس وجود داشته و در اروپای رمانتیست اصولاً وجودش انکار می‌شده است. در قرون وسطا، عشق موضوعی کاملاً شخصی، وابسته به سن، و نیمه اشرافی تلقی می‌شد که کاملاً با خانواده و زناشویی بیگانه بود و حتی تا حدودی نافی آن نیز محسوب می‌شد. با

جریان یافتن سیل رمانتیسم در اروپای قرن هژده، هر نوع پیوندی میان عشق ماجراجویانه، فرد مدار و تراژیک با روابط پایدار، هنجار و آرام خانوادگی انکار شد. هرچند در نهایت شکلی تعدیل شده از این پیوند با پشتوانه‌ی اندوخته‌های معنایی رمانتیسم، در قالب خانواده‌ی آرمانی هسته‌ای احیا شد و ازدواج عشق-محور مدرن را ممکن ساخت.

گیدنز، شکل‌گیری این ارتباط میان عشق و زناشویی و نهادینه شدنش در قالب خانواده‌ی هسته‌ای و رابطه‌ی صمیمانه‌ی زناشویی را ناشی از بازآرایی جایگاه فرد در محیط جدید مدرن می‌داند. در عصر مدرن، از سویی به دلیل کوچک بودن اندازه‌ی خانواده‌ی هسته‌ای و پیدایش روشهای کنترل جمعیت، پیوند میان رابطه‌ی جنسی و بارداری گسسته شد، و از سوی دیگر به دلیل چروکیده شدن حجم خانوارها، همسر -یعنی شریک جنسی رسمی- به صورت مهمترین شریک زندگی بازتعریف شد. به این شکل همزمان با شکل‌گیری فضاهای خصوصی و روابط گرم و عاطفی "پشت

صحنه"، جنسیت به امری خصوصی، شخصی، کنترل شدنی، و لذتبخش تبدیل شد که از زیر سلطه‌ی تابوهای محدود کننده‌ی دینی یا جبرهای خطرناک زیستی رها شده بود.



در جوامع سنتی، رابطه‌ی جنسی به ویژه برای زنان با مرگ پیوند داشت. چرا که تماس جنسی معمولاً به بارداری می‌انجامید و نرخ مرگ و میر مادران هنگام زایمان چنان بالا بود که ارتباط جنسی را برای زنان به قمار

خطرناک تبدیل می‌کرد. در قرون هژده و نوزده با سست شدن سلطه‌ی کلیسا بر اخلاق عمومی، پیدایش روشهای جلوگیری از بارداری نیز مرسوم شد و به این ترتیب وحشت از آمیزش مرگبار، برای دو قرن از یادها رفت. چنان که می‌دانیم، این وحشت امروزه بار دیگر در قالب بیماری ایدز احیا شده است. اما تفاوت آن با الگوی سنتی در آن است که ایدز هر دو جنس را به یک اندازه تهدید می‌کند و به شکلی متقارن و عمومی‌تر از هراس جنسی منتهی می‌شود.

گیدنز، به دنبال نقد فوکو و ردیابی چگونگی رسوخ عشق رماتیک در فضای خصوصی خانواده‌های هسته‌ای جدید، چنین نتیجه می‌گیرد که در دهه‌ی شصت قرن گذشته، مجموعه‌ی این عوامل، به انقلاب جنسی منتهی شد. انقلاب جنسی، نتیجه‌ی رهاسازی کنش جنسی از زیر بار سلطه‌ی معنایی کلیسا و آزاد شدنش از قید چرخه‌ی بارداری و مرگ بود. شکل‌گیری فضای خصوصی در خانواده‌های هسته‌ای مدرن، به پیدایش

شکلی جدید از رابطه‌ی میان دو جنس انجامید که شکلی نو از تماس جنسی خودمدار و خودآگاهانه انتخاب شده را پدید آورد. به این ترتیب از سویی جنسیت و کامیابی جنسی با هویت فردی آدمیان مربوط شد، و از سوی دیگر با کاهش نابرابری میان زنان و مردان، و نفوذ ذهنیت زنانه در اندرکنش جنسی، اشکالی متنوع و متکثر از سلیقه‌های جنسی ظاهر شد که به گروه‌هایی حاشیه‌ای مانند همجنس‌بازان هم مجال خودنمایی می‌داد.

3. گام بعدی گیدنز، آن است که صورتبندی عامی از تحول صمیمیت جنسی در جوامع مدرن به دست دهد. پیش فرض او - که در برابر نسبی‌گرایی تاریخی فوکویی قرار می‌گیرد، - آن است که در سطح روانشناختی، نوعی هم‌ریختی و تداوم را در اشکال گوناگون تجلی عشق وجود دارد. به این ترتیب اشاره‌ی او به شعری مصری در باب عشق، و ارجاع دادنش به مالدینوفسکی، جلب پشتیبانی برای این ادعاست که ماهیت روانشناختی عشق

در زمانها و مکانهای گوناگون چندان تغییر نمی‌کند. با این وجود این احساس درونی و ادراک روانشناختی در هر دوره‌ی تاریخی و در هر الگوی ساختاربنندی اجتماعی به شکلی تجلی می‌کند.

گیدنز در این راستا سیر تحول مفهوم عشق را در غرب بررسی می‌کند. او سه دوره‌ی اصلی از صورتبندی عشق را در متون باختری تشخیص می‌دهد. نخست عشق شورانگیز^۱ قرون وسطایی است که از سویی با جنون و گسست از روابط عادی اجتماعی مربوط می‌شود، و از سوی دیگر در قالب عشق عرفانی به مسیح و مریم باکره اوجی استعلایی پیدا می‌کند. این شکل از عشق اصولاً امری اشرافی و غیرعامیانه پنداشته می‌شده، چرا که طرف‌مادینه‌ی آن که می‌توانست از باروری و ازدواج با عاشقش خودداری

^۱ amour passion

کند، می‌بایست از تباری اشرافی باشد. به این ترتیب طیف وسیعی از داستانهای عامیانه‌ی قرون وسطایی در مورد روابط عاشقانه‌ی میان شهسواران و ملکه‌ها و شاهزادگان به این نوع از عشق مربوط می‌شود.

در قرن هژدهم بود که این عشق تغییر ماهیت داد. این شکل جدید را گیدنز عشق رمانتیک می‌نامد. ظهور عشق رمانتیک، صورتبندی مفهوم عشق در شکلی عام و فراگیر را ممکن ساخت. عشق اشرافی، استعلایی، و افسانه‌وارِ قرون وسطایی، با فرا رسیدن سپیده‌دم رمانتیسم در غرب، دگرگون گشت و در وضعیتی اتمی شده، زمینی، این جهانی و فردی تثبیت شد. عشق رمانتیک برخلاف آنچه که امروز رواج دارد، چندان با رابطه‌ی جنسی تعریف نمی‌شد و بیشتر بر خاص بودن و یگانگی معشوق در چشم عاشق دلالت داشت. به این ترتیب دیگری خاصی از میان زمینه‌ی مردمان برجستگی می‌یافت و به مرکز دستگاه مختصات معنایی و انگیزشی فرد عاشق نقل مکان می‌کرد. این بیان تازه از مفهوم عشق، کنش متقابل میان زن

و مرد را در جامعه‌ی صنعتیِ نوظهور سازماندهی کرد و پیدایش خانواده‌های کوچک و مستحکم جدید را ممکن ساخت. بسیاری از نظریه‌پردازان زن‌گرا شکل‌گیری این بیان نو را ناشی از استعمار فضای زنانه به دست اندیشه‌های مردانه دانسته‌اند و اختراع عشق رمانتیک را روشی برای آرمانی کردن جایگاه خدماتی زنان در آشپزخانه‌ها دانسته‌اند، روشی که آشکارا در راستای سرگرم کردن زنان، دور کردنشان از سپهر عمومی جامعه و بردگی‌شان در قالب خانواده است. گیدنز با این روایت سر ناسازگاری دارد و به این حقیقت اشاره می‌کند که هم تولیدکنندگان و هم مصرف‌کنندگان اصلی مفهوم عشق رمانتیک، خود زن بوده‌اند. در واقع در این دوره‌ی تاریخی ما برای نخستین بار با نویسندگان زنی روبرو هستیم که برای مخاطبانی زن کتاب می‌نویسند، و این آرمانی شدن جایگاه زنان در ادبیات را باید تا حدودی ناشی از موقعیت زنان در مقام نویسنده و خواننده دانست.

گیدنز با وجود مخالفت با ایده‌ی توطئه‌مداری پیدایش عشق رمانتیک، با سایر نظریه‌پردازان این حوزه درباره‌ی پیامدهای اختراع عشق رمانتیک توافق دارد. سه پیامد اصلی این واقعه عبارت بودند از معرفی خانه به مثابه واحدی جغرافیایی برای تمرکز کنش متقابل صمیمانه و گرم، دگردیسی در روابط میان مادر، پدر، و کودک، و در نتیجه پیدایش دوران کودکی، و صورتبندی و آرمانی شدن رفتار و سواس‌آمیز مادرانه.

این سه پیامد، از تحول عمیق در الگوی کنش متقابل افراد در جامعه‌ی مدرن ناشی می‌شد. در جامعه‌ی سنتی، خانواده‌ی گسترده فاقد ارتباط خصوصی میان زن و شوهر بود. زوج جوان به همراه خویشاوندان خود در واحدی که برای تولید کشاورزی/دامداری تخصص یافته بود زندگی می‌کردند و به دلیل در هم تنیدگی کار در خانه و مزرعه، با سپهری یکپارچه، یگانه، همریخت و منسجم از رفتارها و تکلیفها رویارو می‌شدند. در این جوامع رابطه‌ی زن و مرد در میان شبکه‌ای نیرومند از روابط مشابه میان اعضای خانوار گسترده حل می‌شد، و وزنه‌ی کنش متقابل با والدین، برادران و خواهران، و فرزندان ایشان، از رابطه‌ی زن و شوهر خصوصیت‌زدایی می‌کرد.

در جامعه‌ی مدرن، تخصص یافتگی فضای تولید اقتصادی و تفکیک شدنش از فضای استراحت و تفریح، به پیدایش شکاف میان خانه از کارخانه منجر شد. این شکاف، خانواده‌ی گسترده را به کوانتوم‌هایی



کوچک تجزیه کرد که بر مبنای وظیفه‌ی جدیدشان -تولید جمعیت- سازمان یافته بودند. این واحدهای تولید بچه و تربیت کارگر/کارمند آینده، اندرکنشهایی خاص را در میان زن و مرد می‌طلبیدند. به عبارت دیگر، انقلاب صنعتی با حذف بخش عمده‌ی شبکه‌ی کنش متقابل رایج در خانواده‌ی گسترده، به حفظ کمینه‌ی ضروری بسنده کرد. این کمینه، حضور زن و مردی را به عنوان تولیدکنندگان جمعیت الزامی می‌ساخت، و این امر به خاص شدن رابطه‌ی میان این دو انجامید.

تفکیک فضای خانه از کارخانه، با تفکیک نقشهای تولیدی در میان دو جنس هم همراه بود. حالا دیگر زن کشاورزی نبود که پا به پای مردان در مزرعه به کار پردازد. بلکه کسی بود که می‌بایست در خانه باقی بماند و با وابسته شدن به تولیدات اقتصادی مرد، بر وظیفه‌ی تولید و مراقبت از بدنها تمرکز کند. این تمایز کارکردی، به زعم گیدنز، "نرم شدن" زنان، برجسته شدن خصوصیات کودک‌وارگی، حساسیت و ضعف بدنی مفرطشان را به

دنبال داشت. خصوصیتی که به گواهی مورخان زن‌گرا، تا پیش از آن به این شکل افراطی وجود نداشته‌اند. به این ترتیب رابطه‌ی جنسی هم از نو بازتعریف شد. لذت جنسی آزاد از بارآوری و بازتولید جمعیت بیشتر به زنانی نامحترم که مانند زنان محترم خانه‌دار و حساس نبودند منحصر می‌شد، و زنان خانواده‌دار و محترم می‌بایست به برخورداری از عشق رمانتیک که تا حدودی از لذت جنسی منفک شده بود، بسنده نمایند. با این اوصاف، تحول در اخلاق خانوادگی جدید را می‌توان به خوبی تفسیر کرد. برای مردی که روز را در کارخانه کار می‌کند، وفاداری و عفت همسرش مهمترین چیز است، و برای زنی هم که بخت چندان برای استقلال اقتصادی ندارد، آرزویی بزرگتر از یافتن خانواده‌ای مرفه قابل تصور نیست. به این ترتیب برای مردان تصویر زنِ عقیف و وفادار و مطیع، و برای زنان ازدواج کردن با مردی مرفه و "پوشیدن لباس عروسی" خصلت آرمانی یافت.

سومین و متأخرترین شکلِ صورتبندیِ مفهومِ عشق، از فروپاشی عشق رمانتیک ناشی شده است. جنبشهای اجتماعیِ برابری طلبانه‌ی زنان در قرن بیستم، با دو جنگ جهانی بزرگ همراه شد و ورود زنان به برخی از عرصه‌های تولید اقتصادی و تصمیم‌گیری اجتماعی را ممکن ساخت. افزایش رفاه مادی و انباشت دانایی در نظامهای اجتماعی، ساختار سنتیِ مرد-محورِ تعریف جهان را دگرگون ساخت و به این ترتیب در نیمه‌ی قرن بیستم، برای نخستین بار تعریفهایی از مردانگی به عنوان موضوعِ دغدغه‌زا ارائه شد و زنان که همواره در جایگاه دیگری موضوع اظهار نظر بودند، به مرتبه‌ی اظهار نظر کنندگان ارتقا یافتند. به این ترتیب شکلی جدید از تعریف روابط میان زن و مرد ممکن شد. گیدنز این الگوی جدید را عشق

سیال^۲ می‌نامد. عشق سیال تعهد عمرانه و سختگیرانه‌ی عشق رمانتیک را نقض می‌کرد و منکرِ ضرورتِ پایداری روابط صمیمانه بود. از دید گیدنز، عشق رمانتیک با وجود شعارهای آرمانگرایانه‌ای که در مورد زیبایی و ارزشمندیِ زنان می‌داد، همچنان نگاهی مردگرایانه نسبت به کنش اجتماعی داشت و زنان را عملاً از دایره‌ی تصمیم‌گیری عمومی - حتی در زمینه‌ی تنظیم کنش صمیمانه با عشاق - کنار می‌گذاشت. به این ترتیب پیدایش عشق سیال را باید محصول جنبش‌های برابری طلب در قلمرو صمیمیت دانست.

عشق سیال، نتیجه‌ی دستیابیِ زنان به جایگاه‌های اجتماعیِ کلیدی و مهم بود. زنانی که در فرآیند تولید نقشی بر عهده گرفتند، به زودی مدعی

^۲ confluent love

اثرگذاری در حوزه‌ی خصوصی هم شدند. به این ترتیب تمایزی که پیش از این بر مبنای شکافِ کارکردیِ میان زن و مرد در کارخانه آغاز شده بود و تا درون خانواده‌ها ادامه یافته بود، در دفترهای کار و پستهای مدیریتی ترمیم شد و عواقبش تا حوزه‌های خصوصی و خانوادگی هم سرایت کرد.

برابری فرصت زن و مرد، به معنای تحول عمیقی در پیکربندی معنایی عشق بود. لذت جنسی پیشاپیش از بارداری جدا شده بود و با هم ارز پنداشته شدنِ حقوق جنسی زن و مرد، لذت‌جوییِ برون-خانوادگیِ مردان هم‌تاهایی زنانه هم پیدا کرد. در این شکلِ جدیدِ آرایش نیروهای جنسی، تمایز مؤکد میان دو جنس انکار شده بود و بنابراین عشق تنها به یک زن و یک مرد منحصر نمی‌شد. پس الگوهایی همجنس‌خواهانه که تا آن هنگام غیراخلاقی پنداشته می‌شدند، از حاشیه به مرکز کشیده شدند و روابط صمیمانه‌ی کوتاه مدت و اختیاریِ پیوسته با لذت جنسی جایگزین

صمیمیتِ تولیدیِ مبتنی بر عشق رمانتیک شد. پیدایش عشق سیال در نیمه‌ی قرن بیستم، نماد دگرذیسی در صمیمیت بود.

4. سه فصلِ میانیِ کتاب گیدنز، به تحلیل روانشناسانه‌ی این سه شکل از عشق اختصاص دارد. مدخل وی به موضوع، بکر و جالب است، چرا که مبحث عشق را از زاویه‌ی عادت و اعتیاد مورد حمله قرار می‌دهد و سخن خود را با به دست دادن تعریفی از اعتیاد آغاز می‌کند. او اعتیاد را به عنوان شکلی از رفتار تکراریِ لذت‌جویانه تعریف می‌کند که قدرت فردی و اجتماعیِ اعضای جامعه را کاهش می‌دهد و توانمندی ایشان را به عنوان عنصری مفید از میان می‌برد. به همین دلیل هم نظامهای کنترل و مهار اعتیاد در جوامع گوناگون به وجود آمده‌اند تا راه را بر این زوال کارکردی ببندند.

گیدنز به شکلی درخشان، شباهتهای عشق رمانتیک و اعتیاد را نشان می‌دهد، و ادعا می‌کند که اشکالی از لذت‌جویی جنسی را می‌توان در

رده‌ی اعتیادها طبقه‌بندی کرد. از دید او، آزادی جنسی زنان بر خوردن‌های وسواس‌آمیز نسبت به لذت جنسی را تشدید کرد و به این ترتیب اعتیاد جنسی به یک شریک منفرد (در الگوی عشق رمانتیک) یا تعداد زیادی از شریکان (در الگوی عشق سیال) در هر دو الگوی عشق رایج در عصر ما رسوخ کرد.

ضامن تداوم رفتار معتادان، زمینه‌ای اجتماعی است که زیستن در عین حمل رفتارهای معتادانه را برایشان ممکن می‌کنند. این زمینه‌ی هموار، معمولاً حامی‌ای را شامل می‌شود که ناتوانیهای فرد معتاد را تحمل می‌کند و با بر طرف کردن نیازهای اولیه‌ی او امکان تداوم اعتیاد را فراهم می‌کند. گیدنز این حامی را با عبارتی که از حلقه‌های ترک اعتیاد به الکل وامگیری

کرده، هم‌وابسته می‌نامد. از نگاه گیدنز، فرد هم‌وابسته^۲ به برآورده کردن نیازهای دیگران معتاد شده است، و با وجود آن که از اعتیاد فرد مورد حمایتش رنج می‌برد، اما قادر به رها کردن وی نیست. رها کردنی که می‌تواند به رویارویی فرد معتاد با سویه‌ی سخنگیرانه‌ی زندگی و شفا یافتنش منتهی شود.

گیدنز، الگویی از کنش متقابل صمیمانه را در جوامع مدرن تشخیص می‌دهد، که به اعتیاد بسیار نزدیک است. این الگو، مرده ریگ عشق رمانتیک است، و در آن هریک از طرفین رابطه به لذت جنسی و عاطفی ناشی از حضور دیگری معتاد می‌شود. به این ترتیب در این نوع خاص از اعتیاد، هر دو طرف درگیر نقش هم‌وابسته را ایفا می‌کنند. با وجود این،

^۲ codependence

ایفای نقش هم‌وابسته از سوی طرفِ مونث رایج‌تر است، چرا که او بنا بر ماهیت زیستی‌اش و ارتباط نزدیک‌ترش با بچه، میل بیشتری به حفظ روابط درازمدت و پایدار دارد. خلاصه‌ی آنچه که مایه‌ی تمایز صمیمیت از اعتیاد به دیگری می‌شود، در این سیاهه آورده شده است:

5. کتاب دگرذیسی صمیمیت، با وجود حجم کم و بیان سلیس و به نسبت غیرفنی‌اش، اثری موفق در زمینه‌ی جامعه‌شناسی روانیِ عشق است. به گمان نگارنده، همزمانی انتشار این کتاب با آثار دیگر نگاشته شده در این زمینه، بیش از آن که به وجود سبکی بازاری از اندیشه‌های جامعه‌شناسانه دلالت کند، نشانگر مسئله‌زا شدنِ موضوع عشق و روانشناسی جنسیت در دهه‌ی گذشته است.^۱ نگاه‌گیدنز نسبت به این مسئله‌ی تنش‌زا، بیش از رویکرد گفتمانی/تاریخی فوکو و تحلیل سیستمی لومان (Luhmann, 1995) مبتنی بر جامعه‌شناسی محض - به معنای



^۱ گذشته از "تاریخ جنسیت"، "عشق همچون شور" لومان هم در سالهای پایانی دهه‌ی هشتاد و ابتدای

دهه‌ی نود قرن گذشته منتشر شد.



اعتیاد به دیگری

هویت فرد وابسته به دیگری تعریف می‌شود
نیاز به گرفتن تأیید سریع و قاطع وجود دارد
تضمین تداوم رابطه با قراردادهای رسمی
یک طرف قوی و یک طرف ضعیف وجود
دارد

قواعد توسط طرف قویتر تعیین می‌شود
در شرایط بحرانی امکان گفتگو از بین می‌رود
بازیگری و دروغ‌گویی
اعتماد اندک به دیگری
تلاش برای تغییر دادن دیگری
رابطه‌ی منحصر به حوزه‌های فارغ از دشواریها
رابطه‌ی ثابت و ایستا
یک طرف خدمتگذار و دیگری حاکم است
حل شدن در مشکلات و هویت دیگری
چرخه‌های ناخرسندی-ناامیدی

صمیمیت

هویت فردی مستقل از دیگری تعریف می‌شود
رشد رابطه کند و گام به گام است
تداوم رابطه وابسته به اراده‌ی آزاد طرفین
است

قدرت دو طرف متعادل و برابر است
قراردادها و توافقات دوطرفه است
شرایط بحرانی به بحث و گفتگو می‌انجامد
صراحت و راستگویی
اعتماد زیاد به دیگری
احترام به انتخابها و آزادی دیگری
رابطه به همه‌ی سطوح زندگی تسری می‌یابد
رابطه‌ی پویا و متغیر
رابطه‌ی پایاپای و مبتنی بر سود متقابل
فاصله گذاری و نجسبیدن به دیگری
چرخه‌های راحتی-افناع

سنتی کلمه- است. این امر را می‌توان به طور همزمان نقطه‌ی قوت و ضعف این کتاب دانست.

از سویی، باقی ماندن در قلمرو جامعه‌شناسی سنتی، مایه‌ی مفهوم بودن، ملموس نمودن، و پرترفدار شدن کتاب شده است، و این می‌تواند همچون نقطه‌ی قوتی فرض شود.

اما از سوی دیگر، جنسیت و کنش جنسی رفتاری است که در بنیادهای زیست‌شناختی آدمی ریشه دارد و بنابراین توجه به این مبانی نیز می‌تواند برای نظریه پردازان بارآور باشد. توجهی از این دست به روشنی در آثار پژوهشگران زن‌گرایی که منکر تمایز زیستی معنادار میان زن و مرد هستند دیده می‌شود، و نظریه‌پردازان قائل به چنین تفاوتی -همچون ادوارد ویلسون (Wilson, 1995) و جیرد دایموند (Diamond, 1991) نیز به همین مبانی زیستی باز می‌گردند (Giddens, 1992: 94, 95).

چنین می‌نماید که نادیده انگاری برخی از داده‌های زیست‌شناختی سودمند برای نظریه‌پردازی در قلمرو جامعه‌شناسی، در آثار گیدنز نیز، - همچون بخش عمده‌ی جامعه‌شناسان محض دیگر- غایب باشد. این غیاب، نقطه‌ی ضعفی است که می‌تواند سد راه تبدیل شدن جامعه‌شناسی به دانشی میان رشته‌ای و فراگیر باشد. دانشی که توانایی جذب و هضم داده‌های سودمند را از سایر قلمروهای شناخت داشته باشد و بتواند با جای دادن آنها در ساختار خود، به شمولی بیشتر، دقتی بالاتر و سازگاری‌ای فراگیرتر با سایر شاخه‌های شناختی نایل شود.

جنبه‌ی مهم دیگر اثر گیدنز، رویکرد خاصی است که نسبت به تابوهای جنسی و تحولات اخیر در این زمینه دارد. گیدنز نسبت به اشکال غیرعادی -و به قولی بیمارگونه‌ی- رفتار جنسی رویکردی کاملاً علمی دارد. هنگامی که اشکالی گوناگون از ارتباطات تازه عیان شده‌ی جنسی -مانند همجنس‌بازی- را توصیف می‌کند، لحن سرد و بی‌طرفانه‌ی علمی خود را

حفظ می‌کند و مانند مردم‌شناسی حرفه‌ای، تنها به توصیف آنچه که در جامعه می‌گذرد بسنده می‌کند. این پرهیز از جهت‌گیری اخلاقی، بر خلاف آنچه که در نزد فوکو دیده می‌شود، به علاقه یا هواداری از جنبشهای آزادی همجنس‌بازی مربوط نمی‌شود، بلکه تنها شکلی سنجیده از حفظ بی‌طرفی علمی است. در سایه‌ی این بی‌طرفی ارزشی است که گیدنز در توصیف دقیق این الگوهای نوظهور کامیاب می‌شود. او به خوبی نقاط برجسته‌ی این بدیل‌های تازه‌ی تماس جنسی را واکشافی می‌کند، و عناصری مثبت -مانند توانمندی در تنظیم رابطه‌ای دوسویه و مبتنی بر توافق- و منفی -لذت‌جویی کمیت‌گرا، هویت‌زدایی از طرفین رابطه و شیء‌شدگی- را در آن تشخیص می‌دهد. داوری گیدنز در این باره بسیار پذیرفتنی‌تر از فوکو می‌نماید، که به دلیل سلیقه‌ی جنسی خاص خود، به هواداری از همجنس‌گرایان تمایل دارد و انگیزه‌های خویش را هم در این راستا انکار نمی‌کند.

کتاب گیدنز، از یک زاویه‌ی دیگر هم اهمیت دارد، و آن هم تمرکز آن بر جنبه‌ی رهایی‌بخشی رابطه‌ی جنسی است، و توجه وی نسبت به رابطه‌ی مدرنیته‌ی متأخر و دگرذیسی در الگوهای صمیمیت. او در این حوزه به شکلی روشن موضع‌گیری می‌کند و از عشق سیال در برابر عشق رمانتیک، و صمیمیت در برابر اعتیاد به دیگری دفاع می‌کند و آنها را دستمایه‌ی هموار ساختن راه دموکراسی و برابری اجتماعی می‌بیند. دفاع وی، در نگرشی سطحی گرایانه می‌تواند به اخلاق ستیزی و هواداری از بی‌بند و باری جنسی تعبیر شود، اما شاید اگر کمی دقیق‌تر به ادعاها و خواسته‌های نگاه کنیم، زیر این پوشش عامیانه، به آرمان‌دستیابی به نظام اجتماعی برابرخواه و آزادتری برخورد کنیم.

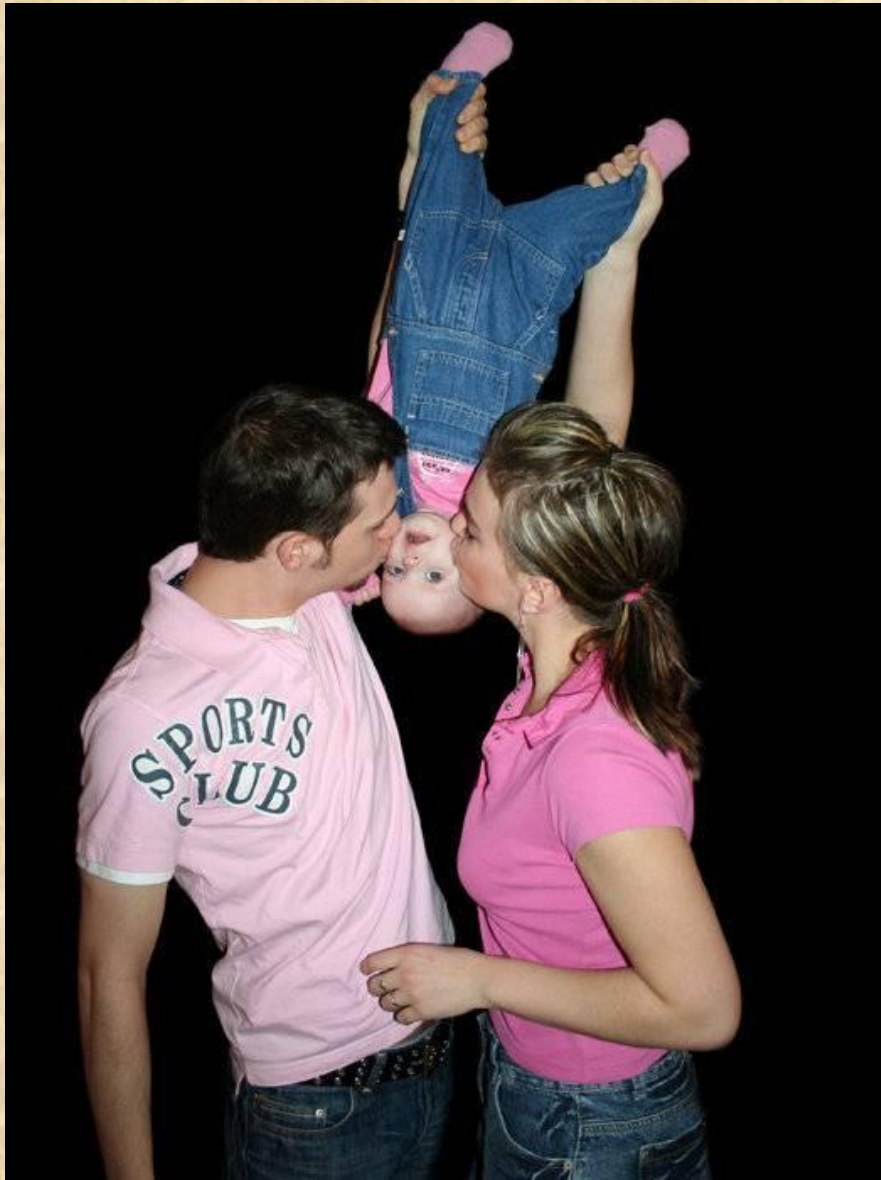
کتابنامه

Diamond,J. The rise and fall of the third chimpanzee, Vintage press, 1991

Giddens,A. Transformation of intimacy, Polity Press, 1992 .

Luhmann,N. Love as passion, Routledge, 1995 .

Wilson,E.O. Sociobiology, Belknap Press, 1995 .





دین فردوسی

پژوهش ارائه شده در همایش بین‌المللی هزاره‌ی سرایش شاهنامه‌ی فردوسی،

مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۹۰.

چکیده: در این نوشتار باورهای دینی و گرایشهای مذهبی فردوسی

بر مبنای متن شاهنامه مورد واریسی قرار گرفته و آرای پژوهندگانی که بر

زرتشتی یا مسلمان بودن فردوسی نظر داشته‌اند، نقد می‌شود. بیتهای دال بر

باورهای دینی خاص فردوسی مورد واکاوی و تحلیل قرار گرفته و با توجه

به زمینه‌ی تاریخی و اجتماعی عصر فردوسی بازخوانی می‌شود و در نهایت

این نتیجه به دست می‌آید که فردوسی اندیشمندی یکتاپرست بوده که در

هیچ یک از چارچوبهای رسمی دین و مذهب دوران خود نمی‌گنجیده است.

Abstract: this research deals with the question of Ferdowsi's religious beliefs, according to Shahname context, and looks critically upon the theories that claim him Islamic or Zarathustrian religious bonds. The verses which have implications due to sacred concepts have been analyzed, and these data are re-interpreted due to his socio-historical background. As a result, it seems that Fersowski have been a monotheist scholar, with no real affiliation to normative religions and beliefs of his time.

کلیدواژگان: فردوسی، شاهنامه، دین، مذهب، زرتشتی، سنی، شیعه، زیدی،

اسماعیلی، یزدان.

مقدمه

از آن هنگام که فردوسی طوسی کار سترگِ به نظم در آوردن تاریخ باستانی ایرانیان را به انجام رساند، تا امروز که هزار سالی سپری شده است، همواره بحث از آیین و دینِ خودِ فردوسی نقل محافل ادبی بوده است. در عصرِ خودِ شاعر، او را رافضی می‌دانستند، که گویا با انکارِ خودش روبرو شد. بعد از آن، در عصر سلجوقیانِ سنی مذهب او را سنی سست دینی می‌دانستند، و در عصر صفویان از او شیعه‌ی دوازده امامی تمام عیاری ساختند، تا آن که در دوران جدید، نلدکه و مستشرقان اروپایی که آیین کهنسالتر زرتشتی را بیش از اسلام می‌ستودند، وی را زرتشتی دانستند. در نهایت، آنچه که روشن است آن که تاثیر فردوسی بر زبان و فرهنگ ایرانی چنان ژرف، و ردپای وی بر اندیشه و هویت مردمان ایران زمین چندان پایدار و برجسته بوده است که تمام نظامهای فکری مستقر ناگزیر شده‌اند فردوسی را نیای خود و از خویش بدانند و این خود نشانه-

ایست از قدرت و شوکت فردوسی در قلمرو معنا. چرا که در این عرصه، تاسیس گرانیگاه‌هایی که آیندگان خویشان را بدان بیاویزند و خود را بنا به آن تعریف کنند، برترین پیروزی‌هاست. بهانه‌ی نگاشتن این نوشتار، مطالعه‌ی برداشت نلدکه^۵ در مورد زرتشتی بودنِ فردوسی یا دست کم نامسلمان بودنِ وی بود، و پاسخی که محیط طباطبایی^۶ و زریاب خویی^۷ در دفاع از مسلمان - و زیدی یا اسماعیلی - بودنش پیش کشیده بودند.

^۵ نلدکه، ۱۳۶۹.

^۶ محیط طباطبایی، ۱۳۷۰.

^۷ زریاب خویی، ۱۳۷۰.

بحث در آرای موجود

برای آغاز به سنجیدن دین فردوسی، ابتدا باید بینیم مورخان در این مورد چه گفته‌اند و سخنهایشان تا چه پایه از محک نقد سربلند بیرون می‌آید؟

نخستین تذکره در باب فردوسی را نظامی عروضی سمرقندی در چهارمقاله‌اش به دست داده است، در آن هنگام که ماجرای سفر خویش به طوس را بازگو می‌کند و نشان می‌دهد که اطلاعات خویش درباره‌ی حکیم فردوسی را در شهر زادگاهش و از منابعی دست اول برگرفته است. تقریباً تمام داستانی که امروزه ما درباره‌ی زندگی و مرگ فردوسی می‌دانیم، از این منبع برآمده است. نظامی این کتاب را در ۴۹۵ هجری خورشیدی (برابر با ۵۱۰ هجری قمری و ۱۱۱۶ میلادی) نگاشته است. از آنجا که فردوسی به روایت دولتشاه سمرقندی در سال ۴۱۱ ه.ق. و به روایت دیگری در ۴۱۶ ه.ق. درگذشته، بنابراین نظامی حدود ۹۵ سال پس از مرگ



شاعر از زادگاهش دیدن کرده و از کسانی که مادرانشان همسایه و پدرانشان دوست فردوسی بوده‌اند، درباره‌اش اطلاعات به دست آورده است.

بر مبنای گزارش نظامی^{۸۸}، فردوسی پس از به پایان رساندن شاهنامه آن را به غرنه برد و پیشکش سلطان محمود غزنوی نمود تا صله‌ای گران دریافت کند. اما محمود که خود را بر مبنای اساطیر ایرانی، متعلق به نژاد تورانی می‌دانست، از ستایشهای فردوسی از پهلوانان ایرانی خوشش نیامد و به خصوص زیر تاثیر بدگویی‌های درباریانش که فردوسی را رافضی می‌دانستند، به او مرحمتی نکرد و به جای زری که قرار بود بپردازد، سیم داد و فردوسی هم این پول را به حمای و آبجوفروشی بخشید و غزنه را ترک

کرد. در حالی که خبر بذل و بخشش او و خشمگین شدنش را برای محمود برده بودند و به این ترتیب او را مغضوب دربار غزنوی ساخته بودند. در نتیجه فردوسی دل شکسته در شهرهای گوناگون سرگردان شد و صد بیت مشهورش را در هجو محمود غزنوی سرود. آنگاه به دربار اسپهبد شهریار پسر شروین پناه برد، که از نوادگان نجیب زادگان عصر ساسانی بود و در طبرستان حکومتی برای خود داشت.

اسپهبد که از عواقب انتشار این هجونامه برای شاعر دل نگران بود، به صد هزار درهم این ابیات را خرید و باز شست^۹ و به این ترتیب خطر را از شاعر برگرداند. به طوری که فردوسی توانست پس از مدتی به زادگاه

^۹ تذکره‌ی دولت‌شاه (۱۹۳۹م: ۲۶-۳۰) نوشته صد و شصت مقال زر و مجمل فصیحی (۱۳۴۱: ۱۲۹-۱۴۰) صد

هزار درم نقره آورده است.

^{۸۸} نظامی عروضی، ۱۳۴۶: ۷۵-۸۳.

خویش طوس بازگردد. اما سالهای آخر عمرش را با تنگدستی به سر آورد و در همانجا درگذشت. در این هنگام محمود که با شنیدن بیت "اگر جز به کام من آید جواب/ من و گرز و میدان و افراسیاب"، از کرده‌ی خویش پشیمان شده بود، شصت هزار دینار برای شاعر به طوس فرستاد، اما کاروان حامل پولها هنگامی از دروازه‌ی طوس وارد شد که گروه تشییع کننده‌ی جسد فردوسی را از دروازه‌ی مقابلش بیرون می‌بردند.^{۱۰} با وجود احترام زیادی که فردوسی در شهر خویش داشت، از آنجا که به کفر و رفض متهم بود، با دخالت یکی از رهبران دینی شهر طوس، از تدفین او در گورستان

مسلمانان ممانعت به عمل آوردند و به این ترتیب او را در باغ خویش به خاک سپردند.^{۱۱}

چنان که آشکار است، استخوان‌بندی تمام روایت‌های دیگری که درباره‌ی فردوسی در دست است، از اثر نظامی و روایتی که نقل شد وام گرفته شده است. روایتی که نظامی عرضه داشته، با توجه به زمان اندکی که بین او و مرگ شاعر فاصله بوده، نزدیکترین نسخه به واقعیت می‌نماید. با این وجود عناصر اساطیری و داستانی چندی در آن راه یافته‌اند که بعدها شاخ و برگ هم یافته‌اند. امروز این چند نکته که در زندگینامه‌ی فردوسی وجود داشته و از زمان نظامی عروضی به بعد مورد تاکید قرار گرفته، نادرست می‌نماید.

^{۱۰} مقدمه‌ی شاهنامه‌ی بایسنقری، ۱۳۵۰: ۷-۲۲.

^{۱۱} نظامی عروضی، ۱۳۴۶: ۸۲-۸۳.

نخست آن که می‌دانیم که فردوسی شاهنامه را بنا به فراخوان محمود غزنوی و برای دریافت صله از او نسروده است. به دو دلیل: نخست آن که محمود غزنوی ترک‌زاده‌ای بود که زبان مادری‌اش ترکی بود و تنها کمی عربی می‌دانست و فارسی را هم - که زبان درباری‌اش بوده- تنها می‌فهمیده و در حالت عادی به آن سخن نمی‌گفته است. بنابراین چندان شیفته‌ی روایتهای سنگین و حماسی در این زبان نبوده است. گذشته از این، مسلمان سنی متعصبی هم بوده و بعید است به روایتهای شاهان پیش از اسلام علاقه‌مند بوده باشد. چنان که در تذکره‌ها و تاریخها نیز به این صفت‌های وی اشاره شده است. دومین دلیل آن که فردوسی سرودن شاهنامه را در بیست و پنجم اسفندماه سال ۳۸۹ خورشیدی به پایان برد و این زمانی بود که سلطان محمود تازه یازدهمین سال سلطنت خود را سپری می‌کرد. فردوسی سرودن شاهنامه را از سی و پنج سال پیش شروع کرده

بود و به این ترتیب بخش عمده‌ی دوران سرودن آن - یعنی بیست و چهار سال از سی و پنج سال را- در دوران حکومت سامانیان گذرانده بود. بنابراین ناممکن است که به خاطر فراخوان سلطان محمود که اصولاً وجودش بعید می‌نماید، دست به انجام این کار زده باشد.

دوم آن که می‌دانیم که داستان کشمکش فردوسی با سلطان محمود، تعقیب شدنش توسط غزنویان و مکالمه‌ی وی با محمود در دربار غزنه که تاریخ سیستان روایتش کرده و در جریان آن فردوسی رستم را از تمام سپاهیان محمود برتر می‌داند^{۱۲}، جعلی است. اینها در واقع داستانهایی عوامانه هستند که مردم عادی در اطراف زندگینامه‌ی مردی که به زندگی ایشان معنا داده بود، تنیده‌اند. چنین می‌نماید که هجوناامه‌ی موجود درباره‌ی

^{۱۲} تاریخ سیستان، ۱۳۶۶: ۷-۸.

محمود غزنوی بعدها سروده شده باشد و کارِ خود فردوسی نباشد، چنان که نظامی هم تصریح دارد که اصل هجو نامه به درخواست اسپهبد شهریار فرو شسته و محو شده بود. در ضمن بدیهی است که اگر فردوسی شعری چنین غرا در هجو محمود و مادر و پدرش می‌سرود، دیگر نمی‌توانست به طوس بازگردد و در آنجا با آرامش به پایان عمر خود برسد، و وجود مقبره‌ی فردوسی در این شهر نشانگر آن است که صورت واقع امر چنین بوده است. از این رو، تقریباً بدیهی است که درگیری فردوسی و دربار غزنه از نوع بی‌توجهی شاهی ترک به شاعری ایرانی بوده است، که به رنجش شاعر منتهی شده است. این که این دو با هم مکالمه‌ای داشته باشند، یا محمود فردوسی را تحت تعقیب قرار داده باشد، یا فردوسی هجونامه‌ای چنین تند بر ضد او نوشته باشد، و همچنین این که فردوسی به همین دلیل در پایان عمر خود راهی دراز را تا بغداد پیموده باشد، بیشتر به افسانه شبیه

است تا واقعیت. در واقع به گمانم باید با مهرداد بهار هم‌آواز شد که اصولاً منکر سفر فردوسی به غزنه است. احتمالاً اصل قضیه این چنین بوده که فردوسی وقتی در پایان عمر به تنگدستی برخورد، اثر خود را که به سودای بزرگی دیگر سروده شده بود، با بیتهایی جسته و گریخته در ستایش محمود تزیین کرده و آن را به همراه فرد امینی به دربار غزنه فرستاده است. اما محمود از سویی به خاطر خلق و خوی و تربیت شخصی‌اش، و همچنین به خاطر چرخش سیاستش در آن روزها که با هواداری از بغداد و دوری از ایرانی‌گرایی سامانیان همراه بود، و از سوی دیگر بدان دلیل که شاعر پرآوازه به بددینی متهم بوده، توجهی به این کتاب نکرده و فردوسی را رنجانده است. در شکایت‌های فردوسی از این ماجرا روشن است که هویت بدگویان را نمی‌دانسته و همه جا با ضمیری مبهم ایشان را مورد اشاره قرار می‌دهد.

سوم: در مورد برخی از ریزه‌کاریهای تاریخی دیگر هم می‌دانیم که جعل و تحریفهایی صورت گرفته است. مثلا این روایت نظامی که فردوسی به اسپهبد شهریار بن شروین پناه برد، نادرست است، چون شهریار در ۳۵۵ ه.ق. درگذشت و بنابراین در زمان رنجش فردوسی پسرش بر سریر حکومت طبرستان نشسته بوده است، و گویا فردوسی به دربار او رفته و کمکی مالی دریافت کرده و بعدها ماجرا به نام پدر نامدارتر اسپهبد طبری تمام شده است. همچنین قضیه‌ی پشیمانی محمود و فرستاده شدن کاروانی پر از سیم که درست همزمان با تدفین فردوسی به دروازه‌های توسط برسد، هرچند داستانی زیبا و صحنه‌ای دلکش است، اما به احتمال زیاد هرگز رخ نداده و محصول تخیل مردم طوس است که دوستدار شاعر شهرشان بوده- اند. در مورد این داستان که فردوسی پس از سفر به طبرستان به خان لنجان -در نزدیکی اصفهان- سفر کرد و از مهمان‌نوازی احمد بن محمد بن ابی- بکر خان لنجانی برخوردار شد، شواهدی کمرنگ در خود شاهنامه وجود



دارد. با این وجود، بیهایی که افتادن فردوسی در زاینده رود و نجات یافتنش به دست پسر خان لنجانی را روایت می‌کنند، شاید افزوده باشند.

با توجه به آنچه که گذشت، در روایتهای مربوط به فردوسی قطعیت چندانی وجود ندارد و نباید بدون نقد، عنصری از زندگینامه‌ی وی را پذیرفت. با این وجود، ماجرای بددینی او عنصری است که در همه جا تکرار می‌شود و نه تنها بر اساس منابع تاریخی و تذکره‌ها، که با ارجاع به منبع غایبی ما در این مورد -یعنی خود شاهنامه- نیز می‌توان در این مورد داوری کرد. برای بررسی دقیقتر این موضوع، بد نیست نخست به روایتهای مربوط به دین فردوسی پردازیم:

نظامی عروضی سمرقندی، چنان که گفتیم، فردوسی را به رافضی بودن مشهور می‌دانست^{۱۳} و این نامی بود که در آن زمان به اسماعیلیه یا زیدیه اطلاق می‌شد. می‌گویند سلطان محمود پس از فتح ری (۴۰۷ هجری) مجدالدوله‌ی دیلمی را به خاطر علاقه‌اش به شاهنامه سرزنش کرد^{۱۴}، و این همان زمانی بود که در این شهر به کشتار فیلسوفان و سوزاندن کتابهای ملحدان و رافضیان فرمان داده بود.

عبدالجلیل قزوینی رازی که مدتی پس از نظامی دست به نوشتن درباره‌ی فردوسی برده، او را شاعری شاعی می‌نامد، که منظورش شیعه است که باز در آن هنگام لقب مشهور برای اسماعیلیه یا زیدیه بوده است.

^{۱۳} نظامی عروضی، ۱۳۴۶: ۸۴.

^{۱۴} ریاحی، ۱۳۷۵: ۱۶۰.

قزوینی در کتاب النقص (نوشته‌ی ۵۵۶ ه.ق) فردوسی را قدیمی‌ترین شاعر شیعه‌ی پارسی زبان دانسته^{۱۵}، که نادرست است، اما به شهرت او در این زمان و گرایش دینی‌اش اشاره دارد.

عطار، در الاهی‌نامه‌ی خود از زبان شیخی که مانع تدفین او در گورستان مسلمانان می‌شد، فردوسی را کافر می‌داند^{۱۶}، و چنین می‌گوید که:

چنین گفت او که فردوسی بسی گفت

همه در مدح گبران چون کسی گفت

به مدح گبران عمری به سر برد

چو وقت مردن آمد بی خبر مرد

مرا در کار این برگ ریا نیست

نمازم بر چنین شاعر روا نیست

به این ترتیب فردوسی تا زمان عطار به تدریج شهرتی یافته بود که از سویی با شیعه‌گری و از سوی دیگر با گبری و زرتشتی‌گری پیوند خورده بود. جالب آن است که عطار در ادامه‌ی همین ابیات فردوسی را همچون یکی از اولیای مقدس باز می‌نمایاند که شب در خواب بر دیگران ظاهر می‌شود و همچون سروشی آسمانی اندرزشان می‌دهد، بی آن که تهمت گبری را به صراحت رد کند.

چو فردوسی مسکین را ببردند

به زیر خاک تاریکش سپردند

در آن شب شیخ او را دید در خواب

که پیش شیخ آمد دیده پر آب

^{۱۵} قزوینی رازی، ۱۳۵۸.

^{۱۶} عطار، ۱۳۳۹: ۲۸۶-۲۸۷.

زمرد رنگ، تاجی سبز بر سر

خطاب آمد که ای فردوسی پیر

لباسی سبزتر از سبزه در بر

اگر راندت ز پیش، آن طوسی پیر

به پیش شیخ بنشست و چنین گفت

پذیرفتم منت تا خوش بخفتی

که ای جان تو با نور یقین جفت

بدان یک بیت توحیدم که گفتی

نکردی آن نماز از بی نیازی

مشو نومید از فضل الهی

که می ننگ آیدت زین نانمازی

مده بر فضل ما بخل گواهی

خدای تو جهانی پر فرشته

یقین می دان چو هستی مرد اسرار

همه از فیض روحانی سرشته

که عاصی اندک است و فضل بسیار

فرستاد اینت لطف کار سازی

گر آمرزم به یک ره خلق را پاک

که تا کردند بر خاکم نمازی

نیامرزیده باشم جز کفی خاک

خطم دادند بر فردوس اعلی

خداوندا تو می دانی که عطار

که فردوسی به فردوس است اعلی

همه توحید تو گوید در اشعار

ز نور تو شعاعی می نماید

چو فردوسی فقاعی می گشاید

چو فردوسی ببخشش رایگان تو

به فضل خود به فردوسش رسان تو

به فردوسی که علییش خوانند

مقام صدق و قصر دینش خوانند

این روایت به داستان مشابهی می ماند که در آن چون سلطان

محمود به فردوسی صله‌ای سزاوار نبخشید، رستم در خواب بر او ظاهر شد

و نشانی بازوبندی زرین را به او داد که در نبردی غنیمت گرفته و در جایی

در خاک نهاده بود و فردوسی فردای آن روز با ملازمان سلطان به آنجا

رفت و صله‌اش را به این شیوه از رستم دریافت کرد^{۱۷}. این داستان در

قدیم چندان پرآوازه بوده که فخرالدین محمود بن امیرمین مستوفی

فریومدی شعری در شرح آن سروده بود.

در مورد کسی که مانع تدفین فردوسی شده بود هم روایتها بسیار

است. احتمالاً دقیقترین گزارش، همان است که نظامی عروضی در چهار

مقاله آورده و او را «متذکری متعصب از اهل طوس» می داند. پس از او،

نویسندگان و مورخانی که زرق و برقی بیشتر برای شاعر حماسه سرای

ایرانی می پسندیده اند، هویتهایی گوناگون را به این متذکر طوسی نسبت

داده اند. ذکریای قزوینی در آثار البلاد خود او را قطب الدین شافعی می -

^{۱۷} مقدمه‌ی شاهنامه‌ی بایسنقری، ۱۳۵۰: ۷-۲۲.

داند که فقهی شافعی مذهب و استاد معشوق عارف طوسی بوده است.^{۱۸} این هویت بی‌تردید نادرست است چون زمان حیات قطب الدین با زمان مرگ فردوسی همخوانی ندارد. عطار در همان بخشی که از الاهی‌نامه که بیتهایی از آن را بازگو کردیم، او را شیخ ابوالقاسم علی بن عبدالله گرگانی می‌داند که عارفی نامدار و بزرگ بوده است و ارتباطش با این ماجرا هم بی‌تردید نادرست است. چون صوفی‌ای وارسته بوده و تساهل و مدارایش شهرت داشته است و رفتاری شبیه به این از او بعید است. گذشته از این که از نظر زمانی هم پذیرش دخالت او هنگام فردوسی بعید می‌نماید. چرا که او در ۴۶۹ ه.ق درگذشته، و بنابراین هنگام مرگ فردوسی کودک یا نوجوانی بیش نبوده است.

^{۱۸} قزوینی، ۱۹۶۰: م. ۴۱۵-۴۱۷.

در میان نویسندگان متاخرتر، و به ویژه در عصر صفوی تلاشی شدید برای شیعه‌ی دوازده امامی نمودن فردوسی انجام شده است. قاضی نورالله شوشتری در مجالس المومنین خود با زحمتی بسیار کوشیده تا ابیاتی از شاهنامه را که با شیعه بودن فردوسی در تعارض است، از منظری شیعی تفسیر کند^{۱۹}، و نسخه‌ی شاهنامه‌ی مسکو هم که از عصر صفوی باقی مانده، آشکارا دچار تحریف شده و روی اسامی خلفای ثلاثه را تراشیده‌اند و واژگانی دیگر را روی آن نوشته‌اند تا تهمت سنی بودن را از فردوسی بردارند.

در قرن یازدهم هجری، موبد انوشیروان از پارسیان هند داستانی منظوم را در دویست بیت درباره‌ی روند مغضوب شدن فردوسی سرود و

^{۱۹} شوشتری، ۱۲۹۹: ۴۹۷-۴۹۸.

فرهنگ ساسانی در برابر موج تمدن اسلامی بود. این شاهان او را گرامی داشتند و حمایتش کردند.

ت) متعصبان طوس پس از مرگ فردوسی از دفن شدنش در گورستان مسلمانان جلوگیری کردند.

دشمنی درباریان محمود با زرتشتیان را دلیل این موضوع دانست، بی آن که در آن بر زرتشتی بودن خود فردوسی پافشاری‌ای داشته باشد، و این همان متنی بود که بعدها به دست شرق شناسان اروپایی افتاد و همچون سندی دال بر زرتشتی بودن فردوسی تلقی شد.

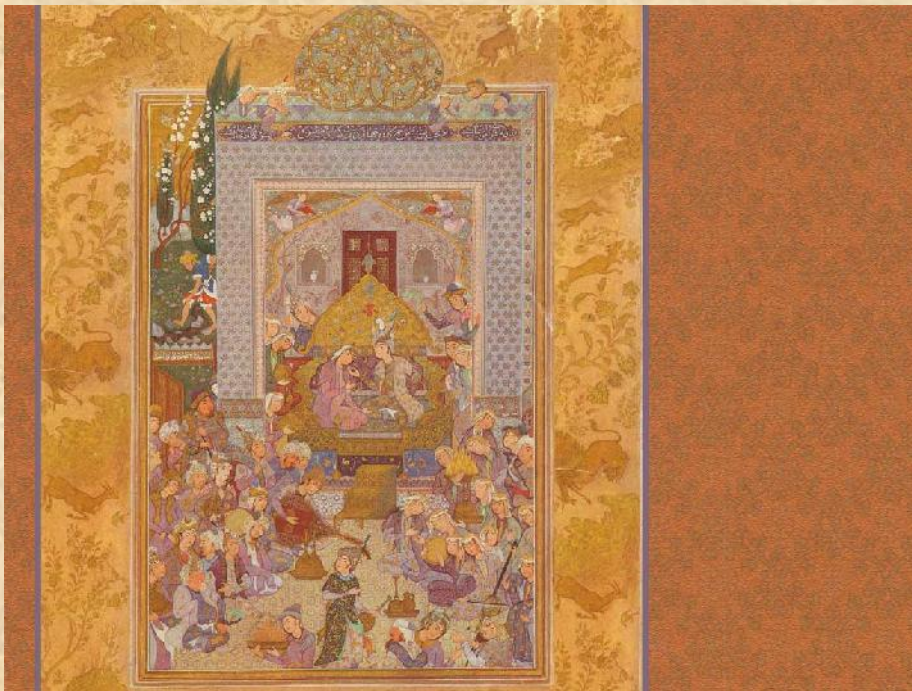
اگر تمام این شواهد را با هم ترکیب کنیم، به این جمع‌بندی دست

می‌یابیم:

الف) ستایشی که فردوسی از پهلوانان و شاهان غیرمسلمان کرده از همان ابتدا تهمت بددینی را متوجه او ساخته است.

ب) فردوسی به رافضی بودن متهم بوده و به همین دلیل با دربار غزنوی دچار مشکل شده است.

پ) فردوسی پس از سرخوردگی از غزنه، احتمالاً به امید پشتیبانی مالی به طبرستان رفت که در آن هنگام پادشاهانی زرتشتی یا تازه مسلمان شده مانند اسپهبدان و پادوسبانیان بر آن حکومت می‌کردند و واپسین دژ



بستر تاریخی بحث

برای فهم شرایطی که فردوسی در آن می‌زیست، و زمینه‌ای که این تهمتها و بدگویی‌ها در موردش پدیدار می‌شد و به هدف می‌نشست، باید نگاهی سریع به بافت فرهنگی آن زمان خراسان بزرگ که زادگاه فردوسی بود، بیندازیم. فردوسی در ۳۱۴ خورشیدی (۳۲۳ ه. ق. و ۹۳۵ م.) در قریه-ی طبران در طوس زاده شد. خانواده‌اش به طبقه‌ی دهقانان تعلق داشت، که زمین داران مرفه و ریشه‌دار در آن منطقه بودند. طبقه‌ی دهقانان در دوران ساسانی همچون نوعی طبقه‌ی متوسط مولد عمل می‌کرد، و به دنبال سیاستها و برنامه‌های انوشیروان دادگر پدید آمده بود. این طبقه تا دیرزمانی پس از فردوسی نیز همچنان نگهبان میراث فرهنگی ایران باستان محسوب می‌شد. نقش طبقه‌ی دهقانان ساسانی در شکلگیری آیینهای اعتراضی مردمی در برابر خلفای عرب، همچون نقش بقایای طبقه‌ی اسواران ساسانی در شکل‌گیری تصوف و فتوت، موضوعی بسیار جذاب و مهم است که باید

گشودنش به زمانی دیگر وا گذاشته شود. پس تنها در اینجا به این نکته اشاره می‌کنم که دهقانان علاوه بر نمایندگی دست نخورده‌ترین طبقه‌ی اقتصادی و اجتماعی ایران عصر ساسانی، حاملان سنن و مناسک و مراسم ایرانی کهن نیز بودند.

زایش فردوسی در زمانی رخ داد که شاهان سامانی بر خراسان بزرگ فرمان می‌راندند و پس از طاهریان نخستین دودمان ایرانی را در این منطقه تاسیس کرده بودند. شاهان سامانی نسب خود را به بزرگان و اشراف عصر ساسانی می‌رساندند، حامی شعر و ادب پارسی بودند، و گرانیگاهی بودند که پیدایش و تکامل زبان فارسی دری را تسریع و تسهیل کردند. در زمان زندگی فردوسی دو نیروی دیگر در برابر این دودمان خوشنام و فرهنگ پرور سر بر کشیدند. یکی از آنها دیلمیان بودند که برای نخستین بار موفق به گشودن بغداد شدند و برای نخستین بار لقب شاهنشاه را پس از اسلام احیا کردند. دیگری غزنویان بودند که از غلام زادگان ترک و

جنگجویان زیر فرمانشان تشکیل می‌یافت و قلمرو باستانی سغد را زیر فرمان خود داشتند. محمود غزنوی در واقع نخستین شاه راستین از این دودمان بود و بر آمدنش در دو دهه‌ی آخر عمر دراز فردوسی رخ نمود.

در این میان، سامانیان همان رواداری دینی مرسوم در میان ایرانیان را از خود نمودار می‌ساختند. چنان که دقیقی زرتشتی در دربارشان به اندازه‌ی فیلسوفان مشایی و متکلمان مسلمان ارج و قرب داشت. ناگفته نماند که ظهور شعر رسمی به زبان فارسی دری - حرکتی که با شهید بلخی شروع شد و با رودکی رسمیت یافت- در دربار همین شاهان ممکن شده بود. سامانیان به مناسک و آیینهای کهن ایرانی دلبستگی داشتند و زبان و دانشهای باستانی ایرانی را ترویج می‌کردند. با این وجود در ظاهر تابع خلفای عباسی بودند و دین ایشان - یعنی اسلام سنی- را پذیرفته بودند. نامهای ایشان نیز نشانگر همین نکته است. چنان که مثلا نام نوح و منصور

- که در میان خاندان عباسی رایج بود- در میان شاهان این دودمان فراوان به چشم می‌خورد.

دیلمیان اما، که در مدتی اندک بر بخش مرکزی و غربی ایران زمین چیره شدند، شیعه بودند و وارث جنبشهای دینی مردمی‌ای بودند که حکومت تازیان و خلیفه‌ها را با بهانه‌ی احقاق حقوق خاندان پیامبر اسلام زیر سوال می‌بردند. دیلمیان وقتی بغداد را گشودند، خلیفه را از کار برکنار نکردند، اما او را به آلت دستی تبدیل کردند و با این دستاویز دودمان آل بویه را با دستاویزی دینی نیز مشروع نمودند. آنان با احیای لقب شاهنشاه و حمله به اسلام سنی که مورد پشتیبانی مسلمانان راست دین بود، نخستین واکنش دینی موفقیت‌آمیز ایرانیان در برابر دین فاتحان عرب را به نمایش گذاشتند. دیلمیان خود را از نژاد کیانیان می‌دانستند و به ذکر مفاخر ایرانیان می‌پرداختند و در واقع دنباله‌ای سیاسی از جریان شعوبیه بودند که چند قرن

جلوتر آغاز شده بود و برتری نژادی و فرهنگی ایرانیان بر تازیان را تبلیغ می‌کرد.

فردوسی در چنین حال و هوایی سرودن شاهنامه را آغاز کرد. یعنی موقعیتی که دو نیروی ایرانی آل سامان و آل بویه بر شرق و غرب ایران زمین حاکم شده بودند و شکلی متعادل و افراطی از مقاومت در برابر خلیفه و فرهنگ تازی را به نمایش می‌گذاشتند. فردوسی در این معنا، حلقه‌ای از زنجیره‌ی طولانی سراینده‌گان و زبان‌آوران بود که مانند رودکی و دقیقی روایتهای باستانی ایرانی -مانند خسرو و شیرین و یادگار زریران- را به فارسی دری بر می‌گرداندند، و انتقال فرهنگ و ادب پهلوی به دری را بر عهده گرفته بودند. ایشان نیز خود دنباله‌ی اندیشمندان بزرگی مانند ابن مقفع بودند که مشابه همین کار را در ابتدای عصر اموی که تساهل نژادی و زبانی بسیار کمتر بود، در عرصه‌ی خود زبان عربی به انجام رسانده بودند.

در واقع یک ناظر بی‌طرف از مشاهده‌ی محتوای نخستین منشهای پرورده شده در زبان عربی، در ابتدای زایش ادبیات این زبان دچار شگفتی خواهد شد. زبان عربی از آن هنگامی که به خط تازی جدید نوشته شد - و آن پس از نزول قرآن بود- در دو قرن اول هجری مجموعه‌ای از اشعار، تاریخها، و متون در زمینه‌ی اخلاق و حکمت و دستور زبان را پدید آورد که سه ویژگی بسیار غیرعادی داشتند: نخست آن که نویسندگان تقریباً تمام آنها ایرانی بودند، و نه عرب. دوم آن که محتوای اطلاعاتی بخش عمده‌ی این متون از زبانهای دیگر -به ویژه پهلوی، سانسکریت و یونانی- به تازی ترجمه شده بود، و سوم آن که موضوع این متون بیشتر فرهنگ و تمدن ایرانی بود، و نه اعراب. این امر تا به حدی شگفت‌انگیز است که بخش مهمی از اشعار مهم و نمونه‌های ادبی نخستین پدید آمده به زبان عربی، - که محصول کار شعوبیه بود- به طور خاص به هجو نژاد و زبان و تاریخ اعراب اختصاص یافته است و محتوایی جز بزرگداشت ایرانیان و

خوارشماری تازیان ندارد. و اینها همه به زبان عربی بیان می‌شد که در آن هنگام زبان رسمی و دولتی امویان بود و رقیب خود - یعنی زبان پهلوی - را با روشهایی خشن از عرصه‌ی فرهنگ رسمی طرد کرده بود.

این وضعیت تا حدودی به متون بازمانده از سرخپوستان آمریکا شباهت دارد که به خاطر محروم بودنشان از خط و ادبیات کتبی، نخستین نوشتارها در موردشان به دست راهبان مسیحی نگاشته شد و محتوایی جز لعن و طعن ایشان و فرهنگشان نداشت. اما تفاوت در اینجا بود که در مورد اعراب، این ماجرا به قومی شکست خورده و ضعیف مربوط نمی‌شد. بلکه فاتحانی را در بر می‌گرفت که از نظر نظامی بر مردم ایران زمین پیروز شده بودند، اما به دلیل برخوردار نبودنشان از سابقه‌ی شهرنشینی طوسعه یافته و مدنیت، ناچار شدند تدوین ادبیات و زبان و معارف خویش به دست اندیشمندان قوم مغلوب را بپذیرند.

به این ترتیب، ایرانیان تا حدودی همان کار راهبان مسیحی را انجام دادند و با نگاهی از بیرون، ساختار فرهنگی و منشهای تازیان را نگرستند، ثبت کردند و نقدش نمودند. با این تفاوت که این بار این فرهنگی که سوژه‌ی شناسایی نقادانه قرار گرفته بود، به مردمی فاتح و جنگاور تعلق داشت. به همین دلیل هم بخش عمده‌ی اندیشمندانی که در این میدان خطرناک پا گذاشتند، (مانند ابن مقفع) در نهایت به دست حاکمان عرب کشته شدند. با این وجود میراثی که از ایشان به یادگار ماند، ادبیات، شعر، فقه، کلام، تفسیر، و معارفی به زبان تازی بود، که از منظری ایرانی نوشته شده بود و به شکلی پنهانی یا صریح بر پستی و فروپایگی تازیان نیز تاکید می‌کرد.

در این شرایط، چنین می‌نمود که اعراب هم به همان سرنوشتی دچار شوند که پیش از آن مقدونیان و رومیان شده بودند. یعنی پس از دو سه نسل در زمینه‌ی فرهنگ جوشان ایرانی هضم شوند و با دستاوردهای

تمدنی خویش این شبکه‌ی ناهمگونِ دیرپا را غنی‌تر سازند. با این وجود، ورود نیروی دیگری به صحنه، از این الگوی آشنا پیشگیری کرد. این نیرو، به عنصر نژادی و زبانی ترکی مربوط می‌شد و نخستین نمایندگان آن آل افراسیاب، و غزنویان بودند.

غزنویان، در واقع همچون زیرشاخه‌ای نظامی از سامانیان سر بر کشیدند. اما وقتی نوبت به حکومت مستقل محمود رسید، پس از درنگی کوتاه، چاره‌ی رویارویی با دشمنانی قوی پنجه مانند دیلمیان را متحد شدن با خلیفه و هواداری از سنی‌گری افراطی دانست. این سیاستی بود که محمود بنیان نهاد و قبایل ترکی که پس از وی به ایران تاختند نیز از آن پیروی کردند. به این ترتیب دودمانهای ترکی که از بیابانهای آسیای مرکزی می‌آمدند، به زبان ترکی سخن می‌گفتند و به شاخه‌ای ترکیبی از نژاد مغول-سکا تعلق داشتند، با این هواداری افراطی از مذهب سنی، توانستند با خلفای عباسی در حال انقراض متحد شوند. به این ترتیب، عنصر ایرانی که

ماهیتی بیشتر دیوانسالارانه و کمتر نظامی داشت، توسط اتحادی که میان عنصر نظامی ترکی و عنصر دینی تازی پدید آمده بود، سرکوب شد.

محمود غزنوی نقطه‌ی شروع این فرآیند بود. او در شرایطی رشد کرد و بالید که زبان دیوانی و درباری حاکمان غزنه - به تبعیت از اربابان پیشین سامانی‌شان، فارسی بود و توجه به تاریخ و هویت ایرانی در آن رواج داشت. با این وجود، محمود در ابتدای کار حکومت خود را در زمینه‌ای ایرانی آغاز کرد. پدر او سبکتگین در شهریور ۳۷۶ خورشیدی (شعبان ۳۸۷ ه.ق) درگذشت و حکومت غزنه را برای پسرش به جا گذاشت. محمود تا دو سال بعد خراسان را فتح کرده بود و به این ترتیب وارث قلمرو سامانیان شده بود. در این هنگام وزیر او ابوالعباس فضل بن احمد اسفراینی نام داشت که بلعمی نام وی را در تاریخش جاویدان کرده است. این فضل بن احمد مردی خراسانی بود و به ادب و فرهنگ ایرانی دل بسته بود. فردوسی در شاهنامه ایات زیادی در مدح وی دارد، و شمار و

محتوای این ابیات به شکلی است که در صمیمانه بودنشان تردیدی باقی نمی‌گذارد. به ویژه که در زمان ارائه‌ی شاهنامه، او عزل شده و دشمن بدخواهش به وزارت بر کشیده شده بود.

ماجرای عزل فضل بن احمد آن بود که محمود در ۳۸۹ خورشیدی (۴۰۱ ه.ق) یعنی تقریباً در همان زمانی که فردوسی شاهنامه‌اش را به دربار وی پیشکش می‌کرد، سیاست خود را تغییر داد و کوشید تا در جریان مخالفت با عنصر ایرانی، مشروعیت خلیفه را برای حکومت ترکان بر ایران زمین به دست آورد. او در این هنگام فضل بن احمد را خلع کرد و او را پس از دو سال بکشت. سپهسالار وی که امیر نصر بن سبکتگین نام داشت نیز در جریان این تصفیه کشته شد. به این ترتیب کودتایی در دربار غزنه به دست شاه انجام پذیرفت که در جریان آن نیروهای ایرانی‌گرای سابق از میان رفتند و جای خود را به نخبگان تازه‌ای دادند.

رهبر این نخبگان نوپا، وزیر تازه، خواجه احمد میمندی، یکی از اهالی غزنه بود. خواجه‌ی میمندی در نقطه‌ی مقابل فضل بن احمد قرار داشت و نمونه‌ای از ایرانیانِ هوادار سیطره‌ی اعراب بود. او به زبان عربی عشق می‌ورزید، علاقه‌ی چندانی به فارسی نداشت، و با مردم خراسان و سیاست‌هایشان سر سازش نداشت. این خواجه در ضمن سنی متعصبی هم بود و گمارده شدنش بر صدر امور به چرخش سیاسی محمود دلالت می‌کرد که از آن پس کوس هواداری از خلیفه را به صدا در آورد و در قلع و قمع اسماعیلیان و زیدیان که بیشتر هوادار رقیبانش یعنی آل بویه بودند، هیچ کوتاهی نکرد. محمود در مدتی کوتاه زبان دیوان را از فارسی به عربی برگرداند و در جلب نظر خلیفه بسیار کوشید.

دست بر قضا فردوسی در همین کشاکش شاهنامه را به دربار غزنه فرستاده بود، و بدیهی است که در آرایش نیروها در این زمان او به کدام اردو تعلق می‌یافت. در چهار مقاله، نظامی چنین آورده که خواجه احمد

میمندی هوادار فردوسی بود.^{۲۰} اما به تدریج در تاریخها این روایت پدیدار شد که غلام محمود -همان ایاز مشهور- هوادار فردوسی بوده و خواجه میمندی با او از در مخالفت در آمده است. در تاریخ سیستان نیز چنین روایتی هست، و با وجود ساختگی بودن، احتمالاً از محتوای حقیقت بیشتری برخوردار است، تا آن که میمندی را دوستدار فردوسی بدانیم.

روایتی که در مورد پناهگاه فردوسی پس از رنجیدنش از دربار غزنه وجود دارد، او را مسافری می‌داند که به طبرستان، قهستان، اصفهان، بغداد، و حتی مولتان هند سفر کرده است. لازم به ذکر است که تمام این مناطق در زمان یاد شده در قلمرو آل بویه یا زیر سلطه‌ی اسماعیلیان قرار داشته است. طبرستان که از دیرباز مرکز جنبش زیدیه و مقاومت حاکمان

^{۲۰} نظامی عروضی، ۱۳۴۶: ۷۵-۸۳.

زرتشتی در برابر حاکمان منتخب خلیفه بوده است. قهستان مرکز جنبش اسماعیلیه بود، و مولتان هند نیز در آن هنگام مردمی اسماعیلی داشت. تنها بغداد و اصفهان در آن هنگام اسماعیلی نبودند، آنان نیز زیر نفوذ امرای دیلمی شیعه قرار داشتند. در ضمن این نکته را هم از یاد نبریم که خود شهر طوس که زادگاه فردوسی بود و امروز به مشهد تغییر نام داده نیز از مراکز قدیمی جنبش زیدیه محسوب می‌شد و مردمش به دشمنی با خلیفه و اعراب شهرت داشتند.

به این ترتیب اگر آرایش نیروهای سیاسی و فرهنگی را در عصر فردوسی بازبینی کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که حکیم طوس هم از نظر موقعیت جغرافیایی و هم شیوه‌ی کردار و هم دلبستگی محتوایی به معنایی که آفریده است، عضوی از حرکت فرهنگی ایرانیان برای سیطره بر حاکمان عرب محسوب می‌شده است. این همان حرکتی است که در آن هنگام تازه داشت با ورود نیروی تازه‌ی ترکان به صحنه دستخوش انحطاط می‌شد، و

ماجرای درگیری فردوسی با محمود، با هر شدتی که رخ داده باشد، نمادی

شواهد درون متنی

از این تعارض فرهنگی بوده است.

با این وجود، اگر بخواهیم به درستی در مورد فردوسی داوری کنیم، باید در نهایت به بزرگترین آفریده‌ی ذهنی وی، یعنی شاهنامه بازگردیم. پیشاپیش باید به این نکته اشاره کنم که دیدگاه من در مورد شاهنامه در مقابل آرای کسانی مانند محیط طباطبایی قرار می‌گیرند که معتقدند فردوسی هنگام سرودن شاهنامه به عقاید خویش هیچ اشاره‌ای نکرده و با امانتی کامل تنها متون در دسترس خود را به رشته‌ی نظم کشیده است. البته در این نکته تردیدی وجود ندارد که فردوسی به منابع خود بسیار وفادار بوده و در بسیاری از موارد حتی لحن و واژگان موجود در متون مورد استفاده‌اش را عیناً به ابیات شاهنامه منتقل کرده، اما نادیده انگاشتن حجم بزرگی از داده‌ها و ماجراهای شاهنامه، که قطعاً آفریده‌ی خود فردوسی هستند، قضاوتی نادرست را به بار خواهد آورد. فردوسی به ظاهر در روایت ماجراها به متون در دسترس خود وفادار می‌مانده، و در



چارچوب تاریخهای پهلوی، تازی، و دری‌ای که در اختیار داشته، یا روایت‌های شفاهی‌ای که می‌شنیده متن خود را می‌سروده است. اما در بسیاری از جاها از این چارچوبها بیرون زده تا تعارض میان متون متفاوت را حل کند. یا در بخش عمده‌ی شاهنامه در کل دو نسخه‌ی متفاوت از حماسه‌های دینی- کیانی را که اصل و خاستگاهی زرتشتی و ساسانی دارند را با حماسه‌های پهلوانی-سیستانی در هم آمیخته است که این دومی در زمان اشکانیان تدوین شد و خاستگاهی سکایی داشت. بزرگترین شخصیت شاهنامه- یعنی رستم- به تصریح خود فردوسی مخلوق اوست و همچون ابرانسانی آرمانی نموده شده که کاملاً با تصویر ساده‌ی آن پهلوان سکایی که الگوی اولیه‌ی فردوسی بود، متفاوت است. از این رو، به گمان من وفاداری علمی فردوسی به متون مورد استفاده‌اش را نباید دستمایه‌ی نادیده انگاشتن خلاقیت وی، یا انعکاس ویژگیهای شخصی‌اش در شاهنامه

دانست. چرا که هر منشی، در نهایت ردپایی از آفریننده‌اش را بر خود حمل می‌کند.

داستان پخته و سامان یافته‌ای که نظامی پس از دو نسل در طوس از همشهریان فردوسی شنید، هرچند بخشهای عمده‌ای از آن ساختگی باشد، روایتی است که سیمای مردی را که در میان اهالی طوس می‌زیست و کاری چنین بزرگ کرد را جاویدان می‌ساخته است. این داستان گذشته از محتوای روایی غنی‌اش، به خصوصیاتمانند سرسختی، راستگویی، دل‌بستگی فردوسی به اسطوره‌ی رستم، و نجابت و بردباری و کرامت نفش دلالت می‌کند که ردپاهایش را به روشنی در خود شاهنامه می‌توان یافت. فردوسی بی‌تردید خود شخصیتی برجسته و اثرگذار بوده است. چرا که در مدتی به این کوتاهی، روایتی چنین پرداخته از زندگی‌اش پدید آمد، و شاهنامه‌اش چندان زباززد شد که تنها چند سال پس از پایان یافتن آن شاه ری هنگام نبرد با سلطان محمود آن را می‌خواند و چهل سال بعد از مرگ

شاعرش-در ۴۵۸ ه.ق- اسدی طوسی گرشاسپ نامه‌ی خود را بر اساس آن سرود.

یکی از دلایل تاثیرگذاری شاهنامه، حجم عظیم آن بود، و محتوایی که برای مردمان عزیز و معنادار بود و شالوده‌ای کامل و بی‌نقص را برای پیکربندی هویت اجتماعی‌شان فراهم می‌آورد. فردوسی خود در شاهنامه به این نکته اشاره کرده که تا پیش از او شاعران دست بالا منظومه‌هایی با سه هزار بیت فراهم آورده بودند، و اثر عظیم او با شصت هزار بیت، فقط از نظر حجم بیست برابر آنها اندازه داشت. فردوسی برای خلق چنین اثری، سی و پنج سال - یعنی بخش عمده‌ی عمر فعال خویش- را به کار بر شاهنامه اختصاص داده بود و به این دلیل هم این نکته که ردپای عقاید و آرای وی و بافت شخصیتی‌اش در این اثر بزرگ بازتاب یافته است، جای چون و چرای چندانی ندارد. از این رو از دید من بهترین مرجع برای فهم دین فردوسی، اثر فردوسی است.

فردوسی در بندهایی بسیار از شاهنامه به اعتقادات دینی خود اشاره می‌کند. این بندها به نظر من بسته به محتوایشان، در چند رده قرار می‌گیرند.

نخست: رده‌ی ارجاعات عام به باورهای دینی است.

فردوسی در شاهنامه از واژگانی که بار دینی دارند بسیار بهره برده است. واژگانی مانند یزدان، خدا، ایزد و دادار در شاهنامه بسیار تکرار شده‌اند و دلالت معنایی مشابه و منسجمی را تشکیل می‌دهند. این واژگان مترادف هم دانسته شده، و در تمام موارد دلالتی یگانه، مثبت و نیک دارند. یعنی آشکار است که فردوسی به خدایی یگانه که آفریننده‌ی نیکی‌ها هم هست، باور داشته است.

در ضمن فردوسی واژه‌ی اوستایی دین را که در اسلام نیز وارد شده بسیار به کار گرفته است. همچنین است کاربردهایی که برای واژگانی با بار دینی مانند دوزخ، بهشت، رستاخیز و آفرینش دارد. از شیوه‌ی استفاده از این واژگان و بسامد بالای تکرارشان بر می‌آید که فردوسی به مفاهیم یاد

شده باور داشته است. با این وجود، این ارجاعها نظم و ترتیب خاصی دارند و الگوهایی از میانشان قابل تشخیص است. الگوهایی که شاید بتواند تا حدودی جهتگیری عمومی فردوسی به بار معنایی این واژگان را نشان دهد.

نخستین رده از اسامی که می‌توانند مورد بحث واقع شوند، به خداوند مربوط می‌شوند. بیشترین واژه‌ای که در این ارتباط در شاهنامه تکرار می‌شود، "یزدان" است. این واژه از ریشه‌ی یسن مشتق شده که در اوستایی پرستش و خواندنِ سرود نیایش معنا می‌دهد. در زبان فارسی امروز ما واژگانی مانند جشن و یزد از این ریشه باقی مانده‌اند، چنان که در زبان پهلوی واژگانی مانند مزدیسن و دیویسن را داشته‌ایم، و از اوستایی هم واژگانی مانند یزدان و یسنا برایمان به ارث رسیده است. نکته‌ی جالب در مورد این نام آن است که بر اساس تحلیل اوستا می‌توان نشان داد که یزدان نام خاصی است که برای اهورامزدا به کار می‌رفته و از نامهای عام خدایان

مانند یغ، یا ایزد که این دومی از همان ریشه‌ی یسن است - متمایز بوده است. فردوسی واژه‌ی ایزد را ۴۳ بار، واژه‌ی خدا/ خدای را ۱۷۴ بار، خداوند را نزدیک به پانصد بار و واژه‌ی دادار را نزدیک به هفتاد بار به کار گرفته است. در حالی که یزدان به تنهایی بیش از هزار بار در شاهنامه تکرار شده است. جالب آن که نام الله که حضورش می‌تواند نمادی از مسلمان بودن شاعر باشد، تنها یک بار در اواخر شاهنامه دیده می‌شود، در بیتی که الحاقی بودنش تقریباً قطعی است.

واژه‌ی یزدان با این بسامد بالا، بیشتر در ارتباط با شاهان و شخصیت‌هایی به کار گرفته شده است که مزدپرست هستند. هنگام پذیرش دین زرتشتی از سوی گشتاسپ، و تاجگذاری اردشیر بابکان اشاره‌های زیادی به این کلمه می‌بینیم. هرچند این واژه در بسیاری از موارد در معنایی عام هم به کار گرفته شده است. این واژه در بخش مربوط به دقیقی هم که به شرح روایات مربوط به برانگیخته شدن زرتشت اختصاص یافته و توسط

دقیقیِ مزدپرست سروده شده نیز بسیار دیده می‌شود. دومین واژه‌ای که چنین دلالتی دارد، خداوند است. این واژه هم معمولاً در مواردی که سخن از پهلوانی مزدپرست است به کار گرفته می‌شود. جالب آن که در مواردی که فردوسی گویا از زبان خود سخن می‌گوید، برای اشاره به خدا از نام خداوند استفاده می‌کند و این نام همان است که پس از یزدان بیشترین بسامد را در شاهنامه دارد، که البته تنها به نیمی از تکرارِ یزدان بالغ می‌شود. برای مقایسه‌ی کاربردهای این دو واژه به این دو نمونه دقت کنید:

فردوسی در شرح مراسم تاجگذاری اردشیر چنین می‌گوید:²¹

به گیتی ممانید جز نام نیک هرآنکس که خواهد سرانجام نیک
ترا روزگار اورمزد آن بود که خشنودی پاک یزدان بود

²¹ شاهنامه مسکو: ۳۲۱۵۷ - ۳۲۱۶۰.

به یزدان گرای و به یزدان گشای که دارنده اویست و نیکی فزای
ز هر بد به دادار گیهان پناه که او راست بر نیک و بد دستگاه
و در نخستین بیتها از هفت خوان اسفندیار - که پهلوانی زرتشتی و فرزند نخستین شاه زرتشتی - گشتاسپ - است، چنین می‌سراید:²²

دبیر جهان‌دیده را پیش خواند از آن چاره و چنگ چندی براند
بر تخت بنشست فرخ دبیر قلم خواست و قرطاس و مشک و عبیر
نخستین که نوک قلم شد سیاه گرفت آفرین بر خداوند ماه
خداوند کیوان و ناهید و هور خداوند پیل و خداوند مور
خداوند پیروزی و فرهی خداوند دیهیم و شاهنشهی
خداوند جان و خداوند رای خداوند نیکی‌ده و رهنمای

²² شاهنامه مسکو: ۲۵۷۷۹ - ۲۵۷۸۴.

شب حضور اشکال گوناگونی از واژگانِ فارسیِ نشانگر خداوند، در

شرایطی که همتهای تازی این واژه در کل در شاهنامه دیده نمی‌شوند،

می‌تواند معنادار باشد. فردوسی از واژگانِ عربیِ رب و اله در هیچ جای

شاهنامه استفاده نکرده و واژه‌ی الله را تنها یکبار در شرح ماجراهای

اسکندر می‌بینیم^{۲۳}:

بینیم تا کردگار جهان

بدین آشکارا چه دارد نهان

توی پیش رو گر پناه من اوست

نماینده‌ی رای و راه من اوست

چو لشگر سوی آب حیوان گذشت

خروش آمد الله اکبر ز دشت

چو از منزلی خضر برداشتی

خورشها ز هرگونه بگذاشتی

همی رفت ازین سان دو روز و دو

کسی را به خوردن نجیبید لب

سه دیگر به تاریکی اندر دو راه

پدید آمد و گم شد از خضر شاه

پیمبر سوی آب حیوان کشید

سر زندگانی به کیوان کشید

بران آب روشن سر و تن بشست

نگهدار جز پاک یزدان نجست

بخورد و برآسود و برگشت زود

ستایش همی بافرین بر فزود

استاد خالقی مطلق بیت سوم که حاوی عبارت الله اکبر است را بی

هیچ توضیحی در تصحیح خویش از شاهنامه گنجانده است.^{۲۴} اما این بیت

گذشته از سست بودنش، واژه‌ی اکبر را هم به همراه الله در بر می‌گیرد که

در کل شاهنامه جز همین جا در مورد دیگر به کار گرفته نشده است. از

این رو امکان الحاقی بودن این بیت بسیار است. در ضمن فراموش نکنیم

^{۲۳} شاهنامه مسکو: ۳۰۳۷۷-۳۰۳۸۵.

^{۲۴} شاهنامه به تصحیح خالقی مطلق، ج. ۶: ۹۳.

که کل بخش اسکندر در برابر سایر بخشهای شاهنامه وصله‌ای ناجور می‌نمایند و از نظر محتوا و ساختار و شخصیت پردازی با بقیه‌ی این حماسه همخوانی ندارد. مثلاً در این بخش به شخصیت‌هایی که مربوط به اساطیر سامی مانند خضر و قتیب اشاره شده که در بقیه‌ی شاهنامه هیچ اشاره‌ای به آنها نیست. جغرافیای ماجراها (مصر، یمن، هند، و...) و داستانها هم پراکنده و ناپرداخته هستند. در آن عناصری عجیب هم وجود دارد که بعید است آفریده‌ی فردوسی باشد، مثلاً از انسانهای گرازسر، نرم‌پای، و هیولاهای دیگر نام برده شده، یا اسکندر در آن بعد از ماجراهایی به زیارت کعبه می‌رود که هم از نظر تاریخی و هم روایی سخت ناجور می‌نماید. به همین دلیل هم مهرداد بهار در کل پاره‌ی اسکندرنامه‌ی شاهنامه را افزوده

و غیراصیل می‌دانست. به تازگی آثاری از پژوهندگان دیگر منتشر شده^{۲۵} که به همین ترتیب بر افزوده بودن این بخش گواهی می‌دهند و من نیز با این برداشت همراه هستم.

واژگانی که فردوسی در مورد دین به کار گرفته است نیز از الگویی مشابه پیروی می‌کند. فردوسی واژه‌ی دین را که در اوستایی و پهلوی مرسوم بوده، بین نهمصد تا هزار بار در شاهنامه تکرار کرده است. در حالی که واژگانی مانند مذهب و شریعت در کل شاهنامه دیده نمی‌شوند. فردوسی همچنین مهمترین جم اسلام یعنی مومن / کافر را نادیده انگاشته است و این دو واژه را حتی یکبار هم به کار نگرفته است. تنها موردی که از به این جم اشاره می‌شود، بیتی از دقیقی است که کلمه‌ی کافر را در آن

^{۲۵} ابراهیمی، ۱۳۸۷.

فردوسی و اسلام

غیاب کلیدواژگانی که تعبیر اسلامی از حیات اخروی را به دست دهند، به همراه نادیده انگاشتنِ کامل مفاهیم و تعابیری که در سنت اسلامی آن روزگار سابقه داشته‌اند، از دید من دلیلی است بر آن که فردوسی در قالبی اسلامی به دین نمی‌اندیشیده است. این نکته که کسی شصت هزار بیت شعر بگوید و به این ترتیب در حدود ششصد هزار واژه را به کار بگیرد، و در این میان تنها یک بار - با فرض جعلی نبودن بیت یاد شده - به کلمه‌ی الله اشاره کند، و از آوردن واژگان مسلمان و مسلم و اسلام در متن خود به کل پرهیز کند، و واژگان دارای بار دینی را تنها در قالب برابرهادهای ایرانی کهنش به کار بگیرد، نشانگر آن است که فردوسی در زمینه‌ای از معناها و رمزگان ایرانی می‌زیسته، و فضای ذهنی‌اش از چنین ساختاری از منشاها و نشانگان انباشته بوده است. وگرنه کافی است به اشعار شاعری قدیمی‌تر از او - مانند رودکی یا شهید بلخی - و یا در معاصرانش

به کار گرفته و منظورش هم فرد غیرزرتشتی است. فردوسی به همین ترتیب برای اشاره به بهشت و دوزخ نیز از همین واژگان که شکلی کهن و ایرانی/ زرتشتی بوده‌اند بهره جسته و کلمه‌ی فردوس که معرب پردیس فارسی است و در متون اسلامی بهشت معنا می‌دهد را تنها سه بار به کار گرفته. جهنم در کل شاهنامه مورد استفاده واقع نشده، و در مقابل دوزخ حدود پنجاه بار به کار گرفته شده است.



مانند فرخی و اسدی طوسی بنگریم تا ببینیم که دلالت‌های مربوط به دین اسلام در آثار شاعران آن دوران بسامدی بسیار بیشتر از فردوسی داشته است و او از این نظر استثنایی مهم محسوب می‌شود.

در عین حال، اشاره‌هایی که در شاهنامه وجود دارد و بر مسلمان بودن او دلالت دارد را به گمان من به دو دلیل می‌توان نادیده انگاشت. دلیل نخست آن که این اشاره‌ها شماری اندک دارند و در کل تنها چهار مورد را شامل می‌شوند. در ضمن، محتوایشان تا حدودی ضد و نقیض است. یعنی در برخی از بیتها - که آغاز و انجامی مشابه دارند، به اعتقادات سنی فردوسی اشاره شده، و در برخی دیگر حضرت علی ستوده شده و به روشنی ردپای عقاید شیعه در آن به چشم می‌خورد. سوم آن که تمام این

موارد در جاهایی قرار دارند که احتمالاً پایان دفترهای هفت‌گانه‌ی اولیه‌ی شاهنامه - و در نتیجه جلوی چشم - بوده است.^{۳۶}

اگر بخواهیم گفتار نظامی را نادیده بگیریم و تهمت رافضی بودن فردوسی را همتای سست دین بودنش - در معنای عام کلمه - بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که ابیاتی بسیار اندک (کمتر از سی بیت) از خود شاهنامه، شواهدی را برای مسلمان بودن فردوسی به دست می‌دهند، که حدود دو سوم آن محتوای شیعی آشکاری دارند. اما شمار، تاکید، و بسامد این ابیات کمتر از آن است که از شاعری مسلمان، - چه شیعه و چه سنی - انتظار می‌رود. در ضمن، ساختار این ابیات و جاهایی که در متن شاهنامه قرار گرفته‌اند، خصوصیات ویژه دارد که توجه به آنها می‌تواند کارگشا

^{۳۶} ریاحی، ۱۳۷۲: ۵۵-۵۶.

باشد. برای این که درکی عمیق‌تر از اشاره‌های فردوسی به باورهای اسلامی‌اش به دست آوریم، باید تمام موارد ارجاع از این دست را تحلیل کنیم. چنان که شرحش گذشت، در مورد نام الله، تنها یک ارجاع در کل شاهنامه وجود دارد که آن نیز به احتمالاً بسیار بالا الحاقی است و سروده‌ی خود فردوسی نبوده است. اسم قرآن هم تنها یک بار در شاهنامه آمده، که آن هم به نام‌هی سعد وقاص به رستم فرخزاد مربوط می‌شود و از آن رنگ و بوی مسلمانی به مشام نمی‌رسد. فردوسی در مورد محتوای نام‌هی سعد وقاص می‌گوید:²⁷

ز توحید و قرآن و وعد و وعید

ز تایید و از رسم‌های جدید

ارجاع‌های فردوسی به شخصیت‌های دینی اسلامی بیشتر است. فردوسی در چهار جا از حضرت محمد نام می‌برد. این موارد عبارتند از:

نخست: در ابتدای شاهنامه و در سرآغاز سخن، فردوسی چنین می‌-

گوید²⁸:

ترا دانش و دین رهاند درست

در رستگاری بیادیت جست

وگر دل نخواهی که باشد نژند

نخواهی که دایم بوی مستمند

به گفتار پیغمبرت راه جوی

دل از تیرگیها بدین آب شوی

چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی

خداوند امر و خداوند نهی

که خورشید بعد از رسولان مه

نتایید بر کس ز بوبکر به

عمر کرد اسلام را آشکار

بیاراست گیتی چو باغ بهار

²⁸ شاهنامه مسکو: ۹۰-۱۱۴.

²⁷ شاهنامه مسکو: ۴۸۹۰۵.

پس از هر دوان بود عثمان گزین	خداوند شرم و خداوند دین	بدانست کو موج خواهد زد	کس از غرق بیرون نخواهد شدن
چهارم علی بود جفت بتول	که او را به خوبی ستاید رسول	به دل گفت اگر با نبی و وصی	شوم غرقه دارم دو یار وفی
که من شهر علمم علیم در است	درست این سخن قول پیغمبرست	همانا که باشد مرا دستگیر	خداوند تاج و لوا و سریر
گواهی دهم کاین سخنها ز اوست	تو گویی دو گوشم پرآواز اوست	خداوند جوی می و انگبین	همان چشمه‌ی شیر و ماء معین
علی را چنین گفت و دیگر همین	کزیشان قوی شد به هر گونه دین	اگر چشم داری به دیگر سرای	به نزد نبی و علی گیر جای
نبی آفتاب و صحابان چو ماه	به هم بسته‌ی یکدگر راست راه	گرت زین بد آید گناه منست	چنین است و این دین و راه منست
منم بنده‌ی اهل بیت نبی	ستاینده‌ی خاک و پای وصی	برین زادم و هم برین بگذرم	چنان دان که خاک پی حیدرم
حکیم این جهان را چو دریا نهاد	برانگیخته موج ازو تندباد	دلت گر به راه خطا مایلست	ترا دشمن اندر جهان خود دلست
چو هفتاد کشتی برو ساخته	همه بادبانها برافراخته	نباشد جز از بی‌پدر دشمنش	که یزدان به آتش بسوزد تنش
یکی پهن کشتی بسان عروس	بیاراسته همچو چشم خروس	هر آنکس که در جانش بغض علی است	ازو زارتر در جهان زار کیست
محمد بدو اندرون با علی	همان اهل بیت نبی و ولی	نگر تا نداری به بازی جهان	نه برگردی از نیک پی هم‌رهان
خردمند کز دور دریا بدید	کرانه نه پیدا و بن ناپدید	همه نیکی ات باید آغاز کرد	چو با نیک‌نامان بوی هم‌نورد

از این در سخن چند رانم همی همانا کرائش ندانم همی

از مرور این ابیات چند چیز روشن می‌شود:

الف: شمار ابیات آن که به حضرت علی ارجاع می‌دهند، بیش از

ده برابر ابیاتی است که به حضرت محمد اشاره می‌کنند.

ب: در ابتدای کار خلفای سه گانه ستوده شده‌اند و این در امتداد

عقاید مرسوم دربار غزنه و مردم آن روز خراسان بوده که معمولا سنی

شافعی بوده‌اند. نکته‌ی قابل ذکر این که به هریک از آنها تنها در یک بیت

پرداخته شده، و تقریبا روشن است که فردوسی سرآغاز کتاب خود را برای

رعایت حال مخاطبان سنی‌اش، با لحنی که زورکی بودنش تقریبا معلوم

است، با نام ایشان آراسته تا خطر برچسب ارتداد را از خود دور کند.

پ: اما در ادامه‌ی این ابیات که به خلفای سه گانه اختصاص دارند،

بیست بیت پیاپی آمده که در آنها حضرت علی با تندترین لحن ممکن

ستوده شده، و حتی در چند بیت به دشمنان او – که منظور لایب سنی‌های

متعصب بوده – ناسزا گفته شده است.

از این موارد چنین بر می‌آید که فردوسی برای پرهیز از درگیر

شدن با متعصبان وقت، کوشیده تا در آغاز شاهنامه – که قاعدتا ابتدا و

بیشتر از سایر بخشها خوانده می‌شده، خود را در حد امکان با عقاید رایج

در میان مردم همدل و همراه نشان دهد. اما این اظهار یکرنگی به قدری با

صراحت فردوسی و کرامت نفس او و پرهیزش از ریا ناهمخوان بوده، که

به سادگی می‌توان به ساختگی و مصنوعی بودن ابیات مربوط به خلفای

راشدین و غیرصمیمانه بودنش پی برد.

تا اینجای کار، گره‌ی خاصی در متن وجود ندارد. شاعری است که

گویا عقایدی متمایز از مردم زمانه‌ی خود داشته، و هنگامی که کتاب خود

را به دربار شاهی سنی می‌فرستد، برای پرهیز از انگ خوردن، ابیاتی را به

آن می‌افزاید تا خود را همدین و همدل با درباریان وی بنماید، و این کار

را به خاطر پرهیزی اخلاقی و عاری که از ریا داشته، تا حدی ناشیانه انجام می‌دهد. نشان به آن نشانی که فردوسی در سراسر شاهنامه، جز همین آغازگاه، دیگر به عثمان اشاره‌ای نمی‌کند، و عمر و ابوبکر را هم فقط یک بار دیگر در انتهای کتابش و در توصیف ظهور اسلام مورد اشاره قرار می‌دهد، که آن هم اشاره‌ای گزنده و طعنه‌آمیز است و نه احترام برانگیز.	چو روز اندر آید به روز دراز	شود ناسزا شاه گردن فراز
رستم فرخزاد که ستاره شناسی خبره است، در طالع خویش آینده‌ی ایران را در می‌یابد و در نامه‌ای به برادرش این آینده را چنین وصف می‌کند: ²⁹	پوشد ازیشان گروهی سیاه	ز دیبا نهند از بر سر کلاه
چو با تخت منبر برابر کنند	نه تخت و نه تاج و نه زربنه کفش	نه گوهر نه افسر نه بر سر درفش
همه نام بوبکر و عمر کنند	به رنج یکی دیگری بر خورد	به داد و به بخشش همی‌ننگرد
تبه گردد این رنجهای دراز	شب آید یکی چشمه رخشان کند	نهفته کسی را خروشان کند
نشیبی درازست پیش فراز	ستاننده‌ی روزشان دیگرست	کمر بر میان و کله بر سرست
ز اختر همه تازیان راست بهر	ز پیمان بگردند وز راستی	گرامی شود کژی و راستی
نه تخت و نه دیهیم بینی نه شهر	پیاده شود مردم جنگجوی	سوار آنک لاف آرد و گفت و گوی
	کشاورز جنگی شود بی‌هنر	نژاد و هنر کمتر آید بیر
	ز نفیرین ندانند باز آفرین	ز نفیرین ندانند باز آفرین
	نهاد بدتر از آشکارا شود	دل شاهشان سنگ خارا شود

بنابراین آشکار است که فردوسی مسلمان سنی به معنای مرسوم

کلمه در آن دوران نبوده است. وگرنه اشاره‌ی تعارف‌آمیز به خلفای راشدین

²⁹ شاهنامه مسکو: ۴۸۸۱۴-۴۸۸۲۷.

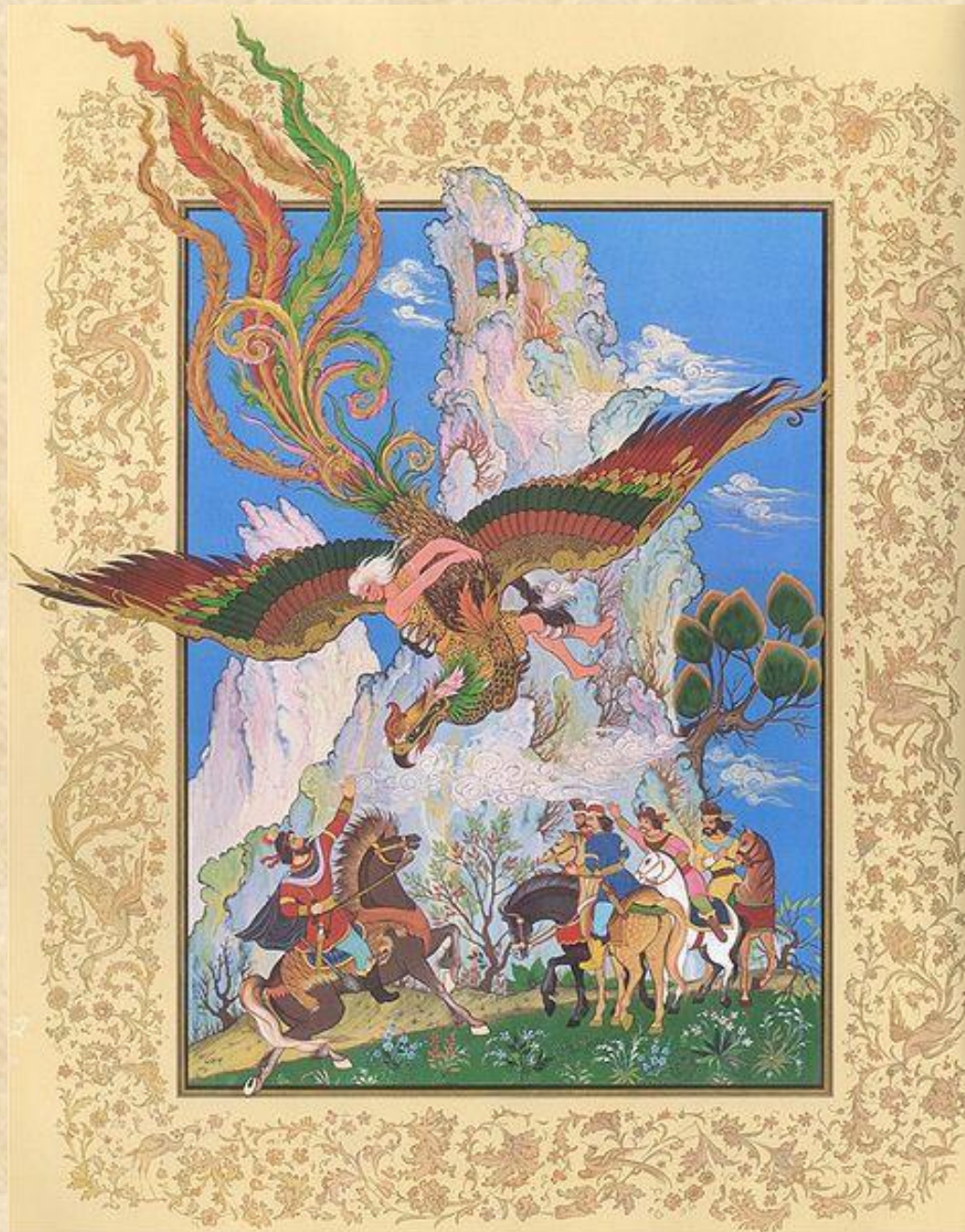
– تنها یکبار و در ابتدای کتاب- و تکرار این اشاره به شکلی عملاً توهین‌آمیز در انتهای بحث معنایی نمی‌یابد.

اما گره‌ی اصلی متن پس از این شروع می‌شود. اگر به راستی فردوسی آن سه چهار بیت اول را – که اتفاقاً اشاره به پیغمبر و خدای تنزیل و وحی هم در آن می‌گنجد- را برای رفع تهمت از خود سروده، پس چرا در بیست بیت بعدی با صراحتی چنین شگفت از عقاید شیعی دفاع کرده و حتی زبان به ناسزا دادن به کسی که «در جانش بغض علی است»، هم گشوده است. ناگفته پیداست که این ابیات شیعه‌گرایانه‌ی تند، هم آن سه بیت نخست را نفی می‌کنند، و هم اصولاً نوشته شدنشان در ابتدای شاهنامه‌ای که قرار بوده به دربار غزنه فرستاده شود، خطرناک و نامعقول بوده است. برای این کار فردوسی تنها یک دلیل می‌توان فرض کرد، و آن هم این که شیعه‌ی متعصبی بوده که وقتی زبان به ستایش خلفای راشدین ستوده، به طور ناخودآگاه احساس گناه کرده و بنابراین بلافاصله بعد از آن

کوشیده تا با ابراز عقاید شیعی خود، جبران مافات کند. اما این تفسیر، از چند نظر دچار ایراد است، نخست آن که از این روحیه‌ی پرشور شیعی فردوسی در سایر بخشهای شاهنامه نشانی دیده نمی‌شود. نام امام علی در کل شاهنامه تنها در سه جا آورده شده، و هر سه مورد به بخشهایی باز می‌گردند که فردوسی از اعتقاد اسلامی خود سخن می‌گوید. به عبارت دیگر، جز ابیاتی که در همین جا مورد بحث هستند، هیچ اشاره‌ی دیگری به حضرت علی وجود ندارد. این امر البته از شاعری که آن بیتهای تند را در ستایش حضرت علی، آن هم در ابتدای شاهنامه گنجانده باشد، بسیار بعید است. اگر به راستی فردوسی چندان در شیعه‌گری استوار بوده که خطری بزرگ را به جان بخرد و در ابتدای شاهنامه‌ام، درست پس از اشاره‌ای کوتاه و سرسری به خلفای سه گانه، بیانیه‌ای پرشور از عقاید شیعی خود را ابراز کند، می‌بایست اینقدر هم در این مورد دغدغه‌ی خاطر داشته باشد که در جایی دیگر هم به این موضوع اشاره نماید. از سراینده‌ای

که شصت هزار بیت در ستایش آداب جوانمردی و جنگاوری سروده، و اتفاقاً به توصیف ابراسانه‌های مذهبی و غیرمذهبی نیز خو کرده بوده، کاملاً بعید است که به عظمت حضرت علی باور داشته باشد و هیچ اشاره‌ی دیگری به او نکند. بنابراین چنین نمی‌نماید که این ابیات محصولِ اخلاص شیعی فردوسی، و تلاش برای جبران سه بیت اول بوده باشند.

اما اگر چنین نبوده، حضور این ابیات در اینجا چه معنایی دارد؟ به خصوص در ابتدای کتابی که به دربار غزنه فرستاده می‌شده، و هرچند شاید در آن هنگام فردوسی از تغییر سیاست محمود در نزدیکی به خلیفه آگاه نبوده، اما دست کم ماجرای چندین و چند ساله‌ی کشمکش وی با آل بویه را، و ادعای شیعی این شاهان را می‌دانسته و خبر داشته که محمود غزنوی شیعیان را - که در آن زمان اسماعیلی و رافضی نامیده می‌شدند، - دشمن می‌دارد. در این حال و هوا اگر به راستی این ابیات از ابتدای کار در ابتدای شاهنامه وجود می‌داشت، دیگر نیازی به سعایت این و آن وجود



نداشت و سلطان محمود که تا آن هنگام سه بار برای کشتار و غارت اسماعیلیان و شیعیان به مولتان هند لشکر کشیده بود و اندکی بعد مردم ری را به جرم فلسفه دوستی و هواداری از اسماعیلیان کشتار کرد، به سادگی امر به نابودی کتاب و سیاست کردن خالقش می‌داد. در واقع، برخورد محمود با شاهنامه، هرچند دلپذیر و خوشامدگویانه نبوده، اما دشمنانه و تهدید کننده هم نبوده است. چنان که فردوسی در نهایت تا پایان عمر در زادگاه خویش در قلمرو محمود زیست و در همانجا مرد و به خاک رفت و مردم نیز بر سر خاکش قبه و بارگاه ساختند. بنابراین فردوسی در زمان محمود و در نگاه وی یک مبلغ دینی شیعه و هوادار نیروهای مذهبی مخالف حکومت تلقی نمی‌شده، هرچند بنا به محتوای شاهنامه، "دگراندیش" و هوادار رویکردی فرهنگی در تعارض با دربار غزنه بوده است.

به عنوان یک جمع بندی، گمان می‌کنم از نخستین اشاره‌ی فردوسی به پابندی‌اش به دین اسلام، دو نکته به روشنی بر می‌آید: یکی آن که این ابیات را برای ابراز هم‌رنگی با جماعت سرهم کرده و می‌خواسته آغاز کتابش را از دید مخاطبانی درباری مقبول بنماید، و در ذکر زورکی بودن این تلاش همین بس که فردوسی بزرگ که چیره دستی‌اش در زبان جای تردید ندارد، در این مورد شکست خورده و حتی امروزه نیز ساختگی بودن لحنش آشکار است. دومین نکته این که بخشی مهم از این اعتقادنامه‌ی اسلامی، اصولاً شیعی است که حتی اگر باور قلبی فردوسی در آن زمان هم بوده باشد، نمی‌بایست در سرآغاز کتاب و با چنین لحنی نوشته شود. بر همین مبنا، حدس من آن است که بخش عمده‌ی بیست بیت‌ی که به ستایش حضرت علی اختصاص یافته، الحاقی است و توسط ناسخ یا راوی‌ای که احتمالاً در زمانی بسیار نزدیک به فردوسی می‌زیسته به سرآغاز کتاب افزوده شده است.

این بخش قاعدتا در نسخه‌ای که به دربار غزنه فرستاده شده وجود نداشته است، وگرنه آسودگی و امنیت بعدی فردوسی توجیه ناپذیر می‌شود. کسی که این ابیات را به شاهنامه افزوده، احتمالا راوی یا ناسخی شیعه بوده، که با توجه به قدمت زیاد این ابیات در نسخه‌های موجود شاهنامه، به احتمال زیاد همشهری شاعر بوده و در عصری نزدیک به او می‌زیسته است. چرا که می‌دانیم مردم طوس در آن هنگام بیشتر اسماعیلی و زیدی بوده‌اند و این دو در ارادت به حضرت علی هم‌آواز هستند و در واقع اشکال غالب شیعه‌گری در آن دوران محسوب می‌شده‌اند. این سراینده‌ی ابیات یاد شده قاعدتا کسی بوده که عقاید شیعی تنیدی داشته و از سه بیت فردوسی در نعت خلفای راشدین آزرده شده بوده و کوشیده به این ترتیب اثر آن ابیات خوشامدگویانه و آشتی‌جویانه را بزدايد.

یک شاهد دیگر بر الحاقی بودن این ابیات، این که ساختار واژه-

بندی‌شان با بقیه‌ی بخشهای شاهنامه تفاوت دارد. در این بیتها کلماتی مانند

وصی، نبی، بغض، تنزیل، و وحی مورد استفاده قرار گرفته که در سایر بخشهای شاهنامه جز به استثنا وجود ندارند. مثلا وصی تنها یکبار دیگر در بیتی احتمالا الحاقی آورده شده، و نبی تنها یکبار در ابیاتی مشابه در ارتباط با حضرت محمد و علی تکرار شده، و کلمات تنزیل و بغض و وحی اصولا در سایر بخشهای شاهنامه وجود ندارند. از این رو از دید من آشکار است که این بیتها را خود فردوسی نسروده است.

دومین جایی که فردوسی به عقاید اسلامی‌اش اشاره می‌کند، در

پایان داستان اسکندر است. فردوسی در ابیاتی پرشور که در آن به شکایت

از بخت خویش و گردش روزگار می‌پردازد، ناگهان سخن را با سه بیت

پایان می‌دهد که ارتباط محکمی با بیت‌های پیشین ندارد. فردوسی ابتدا می-

گوید^{۳۰}:

هرانگه که زین تیرگی بگذرم	بگویم جفای تو با داورم
بنالم ز تو پیش یزدان پاک	خروشان به سربر پراکنده خاک
چه داری به پیری مرا مستمند	الا ای برآورده چرخ بلند
به پیری چرا خوار بگذاشتی	چو بودم جوان در برم داشتی
همی پرنیان گردد از رنج خار	همی زرد گردد گل کامگار
همان تیره گشت آن گرامی چراغ	دو تا گشت آن سرو نازان به باغ
همی لشکر از شاه بیند گناه	پر از برف شد کوهسار سیاه
همی ریخت باید ز رنج تو خون	به کردار مادر بدی تاکنون
پر از رنجم از رای تاریک تو	وفا و خرد نیست نزدیک تو
چو پرورده بودی نیازردییی	مرا کاج هرگز نپروردییی
من از داد چون تو یکی بنده‌ام	پرستنده‌ی آفریننده‌ام
نگردم همی جز به فرمان او	نیارم گذشتن ز پیمان او

^{۳۰} شاهنامه مسکوک: ۳۰۹۲۱-۳۰۹۴۰.

محتوای ابیات به روشنی بیانگر است. فردوسی از پیری و ناخوش احوالی می‌نالد، و با لحنی تند چرخ و سرنوشت را متهم می‌کند که ثبات و حساب و کتابی ندارد و پروردن و آزدنش قاعده و قانونی ندارد. اما چرخ و سرنوشت در مقام پاسخ، موضوع را به خداوند حواله می‌کند و می‌گوید که مسئول اصلی این بیداد، اوست. خوب، آشکارا تا اینجای کار لحن و موضوع از سویی انسان مدارانه و خودمدارانه است، و از سوی دیگر بوی سرکشی و طغیان از آن بر می‌خیزد. پس از این بخش است که ناگهان فردوسی با سه بیت سخن خود را پایان می‌دهد³¹:

به یزدان گرای و به یزدان پناه
جز او را مخوان گردگار سپهر
براندازه زو هرچ باید بخواه
فروزنده‌ی ماه و ناهید و مهر

وزو بر روان محمد درود
به یارانش بر هر یکی برفزود
اشاره به حضرت محمد در اینجا به همین مقدار ختم می‌شود، و ظاهراً قضیه این بوده که فردوسی، که در شکایت از روزگار و بازخواست از مشیت الاهی کمی تند رفته، و در ضمن در نقطه‌ی مهمی مانند پایان عصر دودمان کیانی هم قرار داشته، یعنی جایی که احتمالاً در پایان یکی از شش دفتر اولیه‌ی شاهنامه بوده، و چشم خیلی‌ها به آن می‌افتاده، کوشیده با این سه بیت مخاطبانی را که شاید بوی کفر و سرکشی از ابیاتش استشمام می‌کرده‌اند را آرام سازد.

سومین اشاره در این مورد، به روایت فردوسی از اندرزهای اردشیر بابکان مربوط می‌شود، شاهی که آشکارا زرتشتی راست کیشی است و از پندنامه‌اش به فرزندش شاپور، که دقیقاً در ابیات قبل از این اشاره بازگو

³¹ شاهنامه مسکو: ۳۰۹۴۱-۳۰۹۴۳.

شده، ردپای باورهای زرتشتی را به روشنی می‌توان بازیافت. فردوسی پس از شرح مفصل اندرزه‌های اردشیر به شاپور، چنین می‌گوید:³²

ز خاشاک ناچیز تا عرش راست سراسر به هستی یزدان گواست

جز او را مخوان کردگار جهان شناسنده‌ی آشکار و نهان

ازو بر روان محمد درود به یارانش بر هریکی برفزود

سرانجمن بد ز یاران علی که خوانند او را علی ولی

همه پاک بودند و پرهیزگار سخنهایشان برگذشت از شمار

کنون بر سخنها فزایش کنیم جهان‌آفرین را ستایش کنیم

ستاییم تاج شهنشاه را که تختش درفشان کند ماه را

بعد از این، در ابیاتی به ستایش محمود می‌پردازد و هنرمندانه لحنی مبهم را در پیش می‌گیرد، به طوری که بدون اشاره به نام محمود، توانمندیها و خردش ستوده می‌شود، و اینها همه می‌تواند در عین حال به شاپور هم منسوب شوند.

چهارمین اشاره، در انتهای داستان انوشیروان و بزرگمهر وجود دارد. در آنجا که فردوسی می‌گوید:³³

گذشتم ز تویع نوشین روان جهان پیر و اندیشه من جوان

مرا طبع نشگفت اگر تیز گشت به پیری چنین آتش‌آمیز گشت

ز منبر چومحمود گوید خطیب بدین محمد گراید صلیب

همی گفتم این نامه را چند گاه نهان بد ز خورشید و کیوان و ماه

³² شاهنامه مسکو: ۳۲۳۸۴ - ۳۲۳۹۰.

³³ شاهنامه مسکو: ۴۱۳۵۲ - ۴۱۳۵۸.

چو تاج سخن نام محمود گشت ستایش به آفاق موجود گشت

تمام این بخشها لحنی رسمی، مختصر، و ساده دارند. به جز ابیاتی

زمانه بنام وی آباد باد سپهر از سرتاج او شاد باد

که در ستایش از امام علی در ابتدای شاهنامه آمده و به گمان من سروده‌ی

جهان بستند از بت پرستان هند بتیغی که دارد چو رومی پرند

فردوسی نیست، هیچ شور و شوقی در این ابیات دیده نمی‌شود. اشاره‌ها

تمام اشاره‌های فردوسی که در آن از اعتقاد وی به اسلام سخن

بسیار مختصر و حداقلی است، و کاملاً روشن است که شاعر برای پرهیز از

رفته، در همین چهار مورد خلاصه می‌شود. مواردی که از چند نظر با هم

انگ خوردن وادار شده به کلیدواژگان دینی رایج در دوران خود اشاره‌ای

اشتراک دارند:

مختصر کند. کوتاه و مختصر بودن این ابیات، و پراکندگی معنادارشان در

تمام این چهار مورد، در نقاطی کلیدی از شاهنامه هستند. یعنی در

متن، در پیوند با بخشهای مربوط به بند پیشین، نشان می‌دهد که این بخشها

جایی که بخشی از داستان پایان می‌یابد، یا بخشی مهم آغاز می‌شود. یعنی

به اصطلاح فرمایشی و غیرصادقانه سروده شده‌اند.

جاهایی که احتمالاً در آغاز یا پایان دفترهای شاهنامه‌ی اولیه بوده، و بیشتر

به استثنای یکی از این موارد، یعنی سه بیتی که در آخر بخش

به چشم شاه و اشرافی که آن را تورق می‌کرده‌اند، می‌خورده است.^{۳۴}

اسکندر آمده‌اند و جبران ابراز خشم فردوسی بر گردون بوده‌اند، تمام این

اشاره‌ها در مواردی انجام گرفته که فردوسی به مدح سلطان محمود

می‌پردازد. یعنی اگر توبه‌ی مختصر فردوسی پس از شکایتش از چرخ را

کنار بگذاریم، فردوسی فقط در مواردی به اعتقاد خویش به عناصر دینی

^{۳۴} ریاحی، ۱۳۷۲: ۵۵-۵۶.

اسلامی اشاره کرده، که پیش یا (معمولا) پس از آن به مدح سلطان محمود مشغول بوده است.

نتیجه‌ی این مقایسه‌ی تحلیلی از ابیات شاهنامه به روشنی نشان می‌دهد که اشاره‌های وی به باورش به دین محمدی را نباید چندان جدی گرفت. به احتمال زیاد او این ابیات را در حدود سال ۴۰۰ هجری، زمانی که کتاب را برای پیشکش کردن به سلطان محمود آماده می‌ساخته، سروده و به اصل کتاب افزوده است. تمام این موارد همچون مقدمه‌ای برای ورود به ثنای سلطان غزنه مورد استفاده قرار گرفته‌اند، و شمار اندکشان گویای آن است که فردوسی جز به عنوان ابزاری برای رفع خطر یا خوشامدگویی به آن نمی‌نگریسته است. در کل، ما هیچ شاعر مسلمانی را سراغ نداریم که حدود شصت هزار بیت شعر بگوید و در آن تنها چهار بار به عقاید اسلامی خود اشاره کند، که تازه یکی از آنها هم دنباله‌ی شکلی از کفرگویی باشد،

و بقیه هم پیوندی انداموار با مدح و ثنای غیرصمیمانه و ساختگی داشته باشد.

گذشته از این غیاب اشاره به باور اسلامی در شاهنامه، اشاره‌های دیگری وجود دارد که به غیاب این باور دلالت می‌کنند. پیش از این به نامه‌ی رستم فرخزاد و پیشگویی‌اش در مورد ظهور اسلام و پیامدهای چیرگی تازیان بر ایران زمین اشاره کردیم. فردوسی کمی پیش از آن، هنگامی که محتوای نامه‌ی سعد وقاص به سپهسالار ایران را شرح می‌دهد، دعوت او به اسلام را چنین توصیف می‌کند^{۳۵}:

بتازی یکی نامه پاسخ نوشت پدیدار کرد اندرو خوب و زشت
ز جنی سخن گفت وز آدمی ز گفتار پیغمبر هاشمی

^{۳۵} شاهنامه مسکو: ۴۸۹۰۳-۴۸۹۱۰.

ز توحید و قرآن و وعد و وعید ز تأیید و ز رسمهای جدید
 ز قطران و ز آتش و ز مهریر ز فردوس وز حور وز جوی شیر
 ز کافور منشور و ماء معین درخت بهشت و می و انگبین
 اگر شاه پذیرد این دین راست دو عالم به شاهی و شادی و راست
 همان تاج دارد همان گوشوار همه ساله با بوی و رنگ و نگار
 شفیع از گناهِش محمد بود تنش چون گلاب مصعد بود

باید پذیرفت که این ابیات در بهترین حالت طعنه‌آمیز هستند، و سرودنشان از شاعری که به اسلام باور داشته باشد بعید است. این را در کنار این حقیقت باید دید که اشاره‌های فردوسی در شاهنامه به تازیان، اشاره‌هایی آشکارا شعوبی است. او تازیان را به خاطر تندخویی و عهدشکنی‌شان ملامت می‌کند، و شخصیت‌های منفی کلیدی - مانند سودابه و ضحاک- را که از هر نیرو و فر پهلوانی بی‌بهره‌اند، از این تبار معرفی می‌کند.

این شواهد به ویژه اگر با محتوای اشعار فردوسی سنجیده شوند، معنادارتر می‌نمایند. فردوسی در جای جای شاهنامه به بزمهای پهلوانان حماسه‌اش اشاره کرده و در تمام موارد بر این نکته که پهلوانان و موبدان به شرابخواری و می‌گساری مشغول بوده‌اند، تصریح دارد. این در تعارض آشکار با آرای مسلمانانی است که خوردن شراب را گناه می‌دانند، و همراه با آیینها و باورهای قدیمی ایرانی است که نوشیدن باده را خوش می‌داشته‌اند. به همین ترتیب، چارچوبی که فردوسی از رفتار زنان در شاهنامه ترسیم می‌کند، کاملاً با آنچه در سنت اسلامی سابقه دارد در تعارض است. حجاب به روشنی در شاهنامه نادیده انگاشته شده، و رگه‌هایی از زن-سالاری در کردار پهلوانانی مادینه مانند گردآفرید دیده می‌شود، که در سایر پهنه‌ی ادبیات فارسی نظیر ندارد. به همین ترتیب، استاد طوس که از نظر رعایت اخلاق شعری و عفت کلام نیز یگانه‌ی دهر است، بر اساس الگویی تکرار شونده و بی‌تردید انتخابی، که بعید است در متون مرجع وی

وجود داشته باشد، به پیشقدم بودن زنان در برقراری رابطه‌ی جنسی تاکید می‌کند. در عمل تمام زنانی که از پهلوانان بزرگ شاهنامه بار می‌گیرند، به طور فعال شوهر یا جفت خود را انتخاب می‌کنند، در پیشنهاد آمیزش به ایشان پیشقدم می‌شوند و در عرصه‌ی اجتماعی نقشی مهم را برای تعیین جایگاه زوج خویش در نزد خانواده‌ی پدری‌شان ایفا می‌کنند. تهمینه‌ای که رستم را به بستر می‌خواند، پا جای پای رودابه‌ای می‌گذارد که زال را به همسری برمی‌گزیند و با پدرش و شاهنشاه ایران منوچهر از در مخالفت در می‌آید. به همین شکل است رابطه‌ی منیژه با بیژن، و فرنگیس با سیاوش، و حتی شخصیتی منفی مانند سودابه با سیاوش.

همچنین نوع کردار پهلوانان شاهنامه‌ای - به ویژه رستم - با مسلمانان هیچ شباهتی ندارد. رستم بر خلاف هم‌اورد مقدس خویش - یعنی اسفندیار که جنگاور مقدس دین زرتشتی است - مردی فروتن و تابع اراده‌ی سلسله مراتب آسمانی نیست. او آشکارا موجودی یاغی و خودمدار

است که در برابر کسی سر فرود نمی‌آورد و حکم و قاعده‌ای جز آنچه که خود وضع کرده را نمی‌پذیرد:^{۳۶}

که گفت برو دست رستم ببند نبندد مرا دست چرخ بلند

اگر چرخ گردنده اختر کشد که هر اختری لشکری برکشد

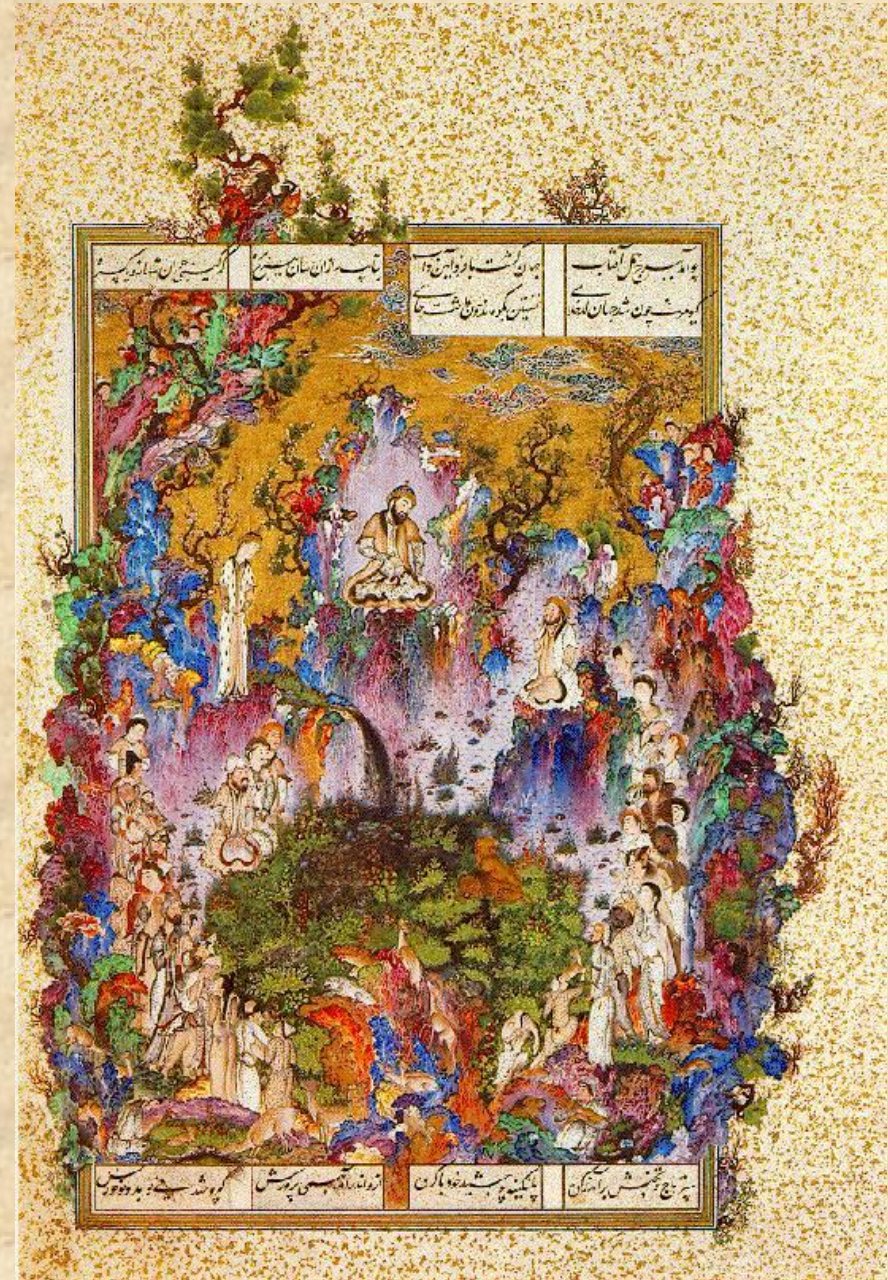
به گرز گران بشکنم لشکرش پراکنده سازم به هر کشورش

دلیل برتری و عظمت شخصیت وی و تمایزش از پهلوانانی سبک مغز مانند آخیلس و آژاکس و هرکول و زیگفرید هم آن است که از خرد بهره‌ای بسیار دارد و ارتباطش با کردگار همچون کنش متقابلی دو سویه و صمیمانه است که در قالبهای رسمی و سنتهای مستقر نمی‌گنجد. رستم که سرنمون ابرائسان در شاهنامه است، همان کسی است که برترین پهلوان

^{۳۶} شاهنامه مسکو: ۲۶۶۴۳ - ۲۶۶۴۵.

مقدس ایرانی - یعنی اسفندیار - را از پای در می‌آورد و این رویارویی، که بی‌تردید آفریده‌ی تخیل خود فردوسی است، جدای از مضمون تراژیک نیرومند و پرداخت بسیار هنرمندانه و جذابی که دارد، مفهومی ژرفتر را هم باز می‌نمایاند و آن هم سرکشی رستم در برابر تمام نیروهای رسمی مقدس و نامقدس است. این نکته که رستم هم کشنده‌ی دیو سپید - نماینده‌ی جادوان و دیوها - در شاهنامه است، و هم اسفندیار را از پای در می‌آورد، نشانگر آن است که فردوسی پهلوان خویش را در موقعیتی "فراسوی نیک و بد" تصویر کرده است و این آشکارا با تصور مسلمانان از پهلوان با ایمان تسلیم شده در برابر اراده‌ی خداوند و پیامبرش و خلیفه‌ی وی، تفاوت می‌کند.

اخلاقی هم که شاهنامه تبلیغ می‌شود، با اخلاق اسلامی در تعارض است. در شاهنامه اشاره‌ی چندانی به مناسک دینی دیده نمی‌شود، و مراسمی مانند نماز و روزه و زیارت مکانهای مقدس که به هر صورت در



ایران پیش از اسلام هم ریشه داشته‌اند، به عمد نادیده انگاشته شده‌اند. پهلوانان جز درخواست کمک از یزدان کاری دیگر نمی‌کنند و از قربانی کردن جانوران، مراسم فشردن هوم، نماز گزاردن به رسم مسلمانان، روزه گرفتن یا خواندن متون دینی -مانند قرآن- خبری نیست. محور اخلاق در شاهنامه، بر خلاف متون اسلامی، دیگری است نه خدا، و یزد در عمل به موجودی دوردست و منفعل که مرجع معانی نیک و سنج‌های کردارهای درست است، فرو کاسته شده است. برخلاف اساطیر یونانی که خدایانی انسان گونه در سیر حوادث آن بسیار دخالت می‌کنند، و اساطیر صوفیانه‌ی دوران اسلامی که باز ردپای دخالت خداوند را در قالب ظهور معجزه‌ها یا نزول بلاهای الهی می‌توان دید، در شاهنامه خداوند تقریباً بازنشسته است و دخالتی در سیر حوادث ندارد. آسمانی‌ترین موجوداتی که در جریان حوادث مداخله می‌کنند، سیمرغ و دیوها و جادوگران هستند، و گهگاه سروش هم که جایگاه زرتشتی خویش را حفظ کرده و خبری را برای

پهلوانی می‌برد، نقشی جزئی را ایفا می‌کند. در مقابل بارها به نقش ستاره‌شناسان و منجمانی اشاره شده که با دیدن طالع مردمان و زایچه‌ی کودکان و تعبیر رویها آینده را پیش‌بینی می‌کنند و این بیشتر به برداشت بابلیان و اقوام ایرانی پیشازرتشتی شباهت دارد که ایزدان اختری و نیروهای آسمانی متکثر را بر امور مسلط می‌دیدند.

با توجه به این شواهد، چنین می‌اندیشم که فردوسی بر خلاف نظر استاد محیط طباطبایی، مسلمان نبوده است و از زمینه‌ای فکری بر می‌خاسته که بیشتر در اساطیر و جهان بینی کهن ایرانی ریشه داشته است. دعوا بر سر این که فردوسی شیعه یا سنی بوده است، بر همین اساس از پایه نادرست است. اشاره‌های فردوسی به باورهای شیعه یا سنی در شاهنامه، کمابیش یکسان است، و اگر از آن ابیات ابتدای کتاب بگذریم، همگی در همان قالب "مقدمه‌ای بر مدح سلطان محمود" که حتما در دربار خوانده می‌شده، بوده‌اند.

فردوسی و زرتشت

با رد گزینه‌ی مسلمان بودنِ فردوسی، نیرومندترینِ احتمالی که از دید پژوهشگرانی مانند نلدکه باقی می‌ماند، آن است که فردوسی زرتشتی بوده باشد. البته شواهدی چند نیز در این امتداد وجود دارد. نخست آن که فردوسی در اشاره‌هایش به زرتشت و دین زرتشتی احترام و بزرگداشتی بیش از دین اسلام را رعایت کرده، و جز یکی دو بیتِ پراکنده، همه جا از دین بهی و مزدایی با احترام یاد کرده است. دوم آن که در کل اشاره‌هایش به دین زرتشتی بسیار بسیار بیش از عناصر اسلامی است. چنان که اوستا را حدود بیست بار و مفهوم دین بهی را نزدیک به دویست بار به کار برده است. همچنین دریغی که در جریانِ روایتِ حمله‌ی اعراب به ایران در گفتار حکیم طوس موج می‌زند، تنها به جنبه‌ی ملی انقراض ساسانیان مربوط نمی‌شود و تا حدودی جنبه‌های دینی و اخلاقیِ چیرگی تازیان را هم در بر می‌گیرد.

با این وجود، در شاهنامه عناصری هم وجود دارد که به زرتشتی نبودنِ فردوسی دلالت می‌کنند.

مهمترین و برجسته‌ترین جنبه‌ی این ماجرا، آن است که فردوسی در اثر سترگ خود، تنها یک بخشِ زایش و رسالت زرتشت را خود نسروده و به جای روایت کردنِ آن از هزار بیتِ دقیقی بهره برده است. یعنی فردوسی در برخورد با داستان زرتشت، به شکلی غیرمنتظره رفتار کرده است. در آن زمان و قبل و بعد از آن، و در نزد فردوسی و شاعران دیگر، این که کسی اثری را بیافریند و فصلی از آن را ناگفته بگذارد و اثری از شاعری دیگر را عینا در آن نقل کند، امری نامتعارف و غیرعادی جلوه می‌کرده است. البته پس از فردوسی برخی دست به چنین کاری زدند و مثلاً شاعرانی که پس از او شاخه‌هایی از اساطیر شاهنامه‌ای را شرح و بسط می‌دادند، روایت رستم و اسفندیار را عینا از شاهنامه برداشتند و در اثر خویش نقل کردند.

اما این کار تا پیش از فردوسی سابقه نداشته و بعد از او هم تنها به صورت تقلید از او انجام می‌شده و نامعمول تلقی می‌شده است.

فردوسی اینکار غیرمعمول را، به شکلی ویژه انجام داده. نخست آن که حق مولف را کاملا رعایت کرده، و به پیشگام بودنِ دقیقی در سرودن شاهنامه، و گفتگوی خودش با او، و تاثیر تشویق‌های او در سروده شدن شاهنامه، و این که دقیقی پس از مرگ به رویایش آمده و او را به این کار فرا خوانده، با دقت سخن گفته است. فردوسی در ابتدای شاهنامه می‌گوید:³⁷

جوانی بیامد گشاده زبان سخن گفتن خوب و طبع روان

به شعر آرم این نامه را گفت من ازو شادمان شد دل انجمن

جوایش را خوی بد یار بود ابا بد همیشه به پیکار بود

برو تاختن کرد ناگاه مرگ نهادش به سر بر یکی تیره ترگ

بدان خوی بد جان شیرین بداد نبد از جوایش یک روز شاد

یکایک ازو بخت برگشته شد به دست یکی بنده بر کشته شد

برفت او و این نامه ناگفته ماند چنان بخت بیدار او خفته ماند

الهی عفو کن گناه ورا بیفزای در حشر جاه ورا

به این ترتیب، فردوسی آشکارا برای دقیقی حق تقدم قایل است و او را

گذشته از خوی بدش، که غلامبارگی بوده و در نهایت منتهی به قتلش

شده- به نیکورفتاری و خردمندی می‌ستاید. ناگفته نماند که در این بخش

بیت آخری، هم به دلیل وزن سستش، و هم به خاطر حضور واژگانی مانند

الهی، عفو، و حشر که در سایر بخشهای شاهنامه به کار نرفته‌اند، باید

الحاقی باشد و احتمالا توسط کسی به متن اصلی افزوده شده که به دلیلی

³⁷ شاهنامه مسکو: ۱۳۵-۱۴۲.

– حدسِ روانشناسانه شریک بودن در گناهِ دقیقی، و نه دین اوست!– با او احساسِ همدلی می‌کرده و به آمرزیده شدنش امید داشته است.

فردوسی بعدها، وقتی می‌خواهد داستانِ گشتاسپ – یعنی بخش سروده شده توسط دقیقی را نقل کند، می‌گوید³⁸:

چنان دید گوینده یک شب به خواب که یک جام می‌داشتی چون گلاب

دقیقی ز جایی پدید آمدی بران جام می‌داستانها زدی

به فردوسی آواز دادی که می‌مخور جز بر آیین کاوس کی

که شاهی ز گیتی گزیدی که بخت بدو نازد و لشگر و تاج و تخت

شهنشاه محمود گیرنده شهر ز شادی به هر کس رسانیده بهر

از امروز تا سال هشتاد و پنج بکاهدش رنج و نکاهدش گنج

ازین پس به چین اندر آرد سپاه همه مهتران برگشایند راه

نبایدش گفتن کسی را درشت همه تاج شاهانش آمد به مشت

بدین نامه گر چند بشتافتی کنون هرچ جستی همه یافتی

ازین باره من پیش گفتم سخن سخن را نیامد سراسر به بن

ز گشتاسپ و ارجاسپ بیتی هزار بگفتم سرآمد مرا روزگار

گر آن مایه نزد شهنشه رسد روان من از خاک بر مه رسد

کنون من بگویم سخن کو بگفت منم زنده او گشت با خاک جفت

در اینجا سخن فردوسی گذشته از دریغ برای دوست از دست

رفته‌اش، از تکریمی غیرعادی نیز لبریز است. چرا که دقیقی زرتشتی

غلامباره را در نقش یکی از اولیا تصویر کرده که برای اندرز دادن او به

رویایش می‌آید و خیزشش را برای سرودن شاهنامه باعث می‌شود.

از این حرفها، چنان که نلدکه اشاره کرده، می‌توان نتیجه گرفت که

فردوسی با روایتِ دقیقی در مورد زایش زرتشت و ماجرای تحول دین او

³⁸ شاهنامه مسکو: ۲۳۵۰۷ – ۲۳۵۱۹.

همداستان بوده است. این همداستانی بی تردید وجود داشته، و تا حدی زیاد بوده که فردوسی ترجیح داده متن دقیقی را به جای متنی که خود می-بایست بسراید، نقل کند. با توجه به این که دقیقی زرتشتی سرسختی بوده و در هزار بیت گشتاسپ‌نامه‌اش هم بارها به حقانیت دین زرتشتی و بزرگداشت او اشاره کرده، به سادگی می‌توان این حرکت فردوسی را، با توجه به غیرمرسوم و نامعمول بودنش، نشانه‌ای دال بر زرتشتی بودنش دانست. به خصوص اگر تکرار زیادِ واژه‌ی یزدان را نیز در شاهنامه در نظر داشته باشیم.

اما اگر بار دیگر دقیقتر به شاهنامه بنگریم، به تصویری دیگر دست می‌یابیم. فردوسی اگر به راستی زرتشتی می‌بوده، می‌بایست با بسامدی بیشتر به عناصر شاخص دین زرتشتی اشاره کند. هرچند او به اوستا و دین بهی بسیار اشاره کرده، اما شیوه‌ی بیانش به شکلی است که باورِ پایدارش را به آن نتیجه نمی‌دهد. فردوسی در سراسر شاهنامه به واژگان مهمی مانند

اهورا، مزدا، هرمز (به معنای نام خدا، و نه شاهی ساسانی)، مزدیسنا، یسنا، یشت، نسک و امشاسپند هیچ اشاره‌ای نکرده است. واژه‌ی کشتی همواره در ترکیبِ کشتی گرفتن، و نه به عنوان نشانه‌ی دینی زرتشیان، به کار گرفته شده و هیچ ارجاعی به کلیدواژگان دینی زرتشتی، از جمله دعا‌های مشهور و مهم ایشان در شاهنامه به چشم نمی‌خورد، و این در حالی است که دست بر قضا برخی از آنها (مثل اشم وهو) از نظر آوایی و وزنی با وزن شاهنامه همخوانی بسیار دارند.

همچنین تمام اشاره‌های هجده‌گانه‌ی او به اوستا (که در شاهنامه به ضرورت وزنی به شکل اوستا آمده)، به جز یک مورد، در ترکیب زند و اوستا خلاصه می‌شود. این در حالی است که زند، تفسیرهای نوشته شده بر اوستا بوده و در زرتشتی‌گریِ راست دینِ آن دوران تا بدین پایه هم‌تا و همراه با اوستا دانسته نمی‌شده است. البته تنها یک شاخه از گرایشهای دینی ایرانی بوده که زند -یعنی تفسیر- را همپای خودِ اوستا قرار می‌داده‌اند و

آنها هم مزدکیان بودند که همین دلیل نزدیک (زندیق) نامیده می‌شدند. بنابراین اشاره‌ی فردوسی به اوستا نیز، اگر بخواهیم موشکافی به خرج دهیم، رنگ و بویی مزدکی دارد. در عین حال فردوسی هنگام روایت ماجرای مزدک به روشنی از انوشیروان دادگر هواداری می‌کند و نشان می‌دهد که مزدکی هم نیست.

اشاره‌های فردوسی به زردشت هم، با وجود شمار بیشتری که نسبت به نام مقدسان اسلامی دارند، از ستایش و تکریمی بیش از حد برخوردار نیست و یک سوم این موارد به ترکیبی مانند «آتش زردهشت» اشاره می‌کنند. بنابراین به همان ترتیبی که غیابی آشکار در مورد برداشتهای اسلامی فردوسی وجود دارد، به غیابی مشابه در مورد دین زردشتی هم می‌توان اشاره کرد. با این تفاوت که فردوسی اشاره‌هایش به زرتشت و دین مزدیسنا را بر خلاف اشاره‌های کم‌شمارترش به دین اسلام، در ابتدا و انتهای فصلها و نقاطی که سلطان محمود مدح می‌شده، متمرکز نکرده و آن

را در سراسر اثر خود پراکنده است. همچنین از لحن طعنه‌آمیز و گزنده‌ای که فردوسی گاه با آن مسلمانان و برخی از عناصر اسلامی را مورد اشاره قرار می‌دهد، در مورد دین زرتشتی نشانی به چشم نمی‌خورد. با توجه به این نکات، شاید پرهیز فردوسی از روایت کردن ماجرای زرتشت، و واگذار کردن این داستان به دقیقی، و نقل سخن وی، ترفندی بوده باشد برای خودداری از پرداختن به موضوعی که تمایلی به سخن گفتن درباره‌اش نداشته است. فردوسی گویا گرایش دوگانه در مورد دین زرتشتی داشته است. از سویی احترامی که برای دقیقی قایل است و نقل قول امانت‌دارانه‌ای که از یک زرتشتی در مورد آغازگاه این دین داشته، گرایشش به مزدیسنی را نشان می‌دهد، و از سوی دیگر جسته و گریخته و کم‌شمار بودن اشاره‌های خودش به عناصر این دین پایبند نبودنش به آن را نمایش می‌دهد.

حدس من آن است که فردوسی برای دین ایرانیان باستان، احترامی قلبی قایل بوده، بی آن که به آن باور داشته باشد، و به همین دلیل هم ترجیح داده داستان گشتاسپ را از زبان شاعری معتقد به این دین بازگو کند. چرا که خود به دلیل معتقد نبودن به آن، نمی‌خواسته و نمی‌توانسته چنین روایتی را به دست دهد. کوتاه سخن آن که فردوسی، به دلیل مسئله‌برانگیز بودن روایت زرتشت بوده که سرایش آن را به دیگری واگذار کرده است.

اما جدای از این پرهیز از سخن گفتن، و ارجاعات اندک، به گمانم دلیل بارز دیگری بر زرتشتی نبودن فردوسی در دست است، و آن محتوای حماسی داستان گشتاسپ و اسفندیار است.

چنان که می‌دانیم، گشتاسپ یا ویشتاسپ در اساطیر زرتشتی شاهی مقدس است. او نخستین شاهی است که به آیین زرتشت می‌گردد، و پیروی راستین برای وی می‌شود. برادرش زریر، نخستین شهید دین زرتشتی است،

و پسرش اسفندیار بزرگترین پهلوان مقدس این دین است. دقیقی، در بخشی که به گشتاسپ نامه شهرت یافته است، کاملاً در چارچوبی زرتشتی به این شخصیتها پرداخته و بی‌تردید یکی از مراجع اصلی‌اش یادگار زریران بوده که متنی دینی است.

فردوسی در بخشی از داستان گشتاسپ‌نامه با دقیقی همداستان است. او نیز اسفندیار را همچون پهلوانی مقدس و اخلاقی می‌ستاید، به پیوند او با زرتشت اشاره می‌کند، و داستان هفت خوان او را بازگو می‌کند. داستانی که در نهایت به رویین تن شدن اسفندیار، و شکست ناپذیری او منتهی می‌شود. با این وجود، فردوسی دست به ابداعی غیرعادی می‌زند. آن هم این که بزرگترین قهرمان دینی ایرانی -یعنی اسفندیار- را در فرازی دیدنی از شاهنامه، در برابر بزرگترین قهرمان ملی ایرانی - یعنی رستم که آفریده‌ی خودش است- قرار می‌دهد. این درگیری میان ابرپهلوانی دینی و ابرپهلوانی ملی، به این شکل در اساطیر سایر ملل وجود ندارد و پرداخت

کشد. ساخت استعاری داستان نبرد رستم و اسفندیار، نیاز به کنکاشی گسترده دارد و گفتنی در باب آن بسیار است. اما در اینجا باید به همین بسنده کرد که برخورد فردوسی با داستان رستم و اسفندیار و عناصر استعاری نهفته در آن - چشم اسفندیار، سیمرغ، چوب گزین، بدخواهی گشتاسپ، رویین تن بودن اسفندیار، و... نمایانگر پایبند نبودن او به دین زرتشتی و اساطیر مربوط به خاستگاه این دین است.



شاعرانه و نیرومند آن، و محتوای معنایی و ساخت استعاری زیبای آن را بی تردید باید یکی از شاهکارهای حماسه در سطحی جهانی دانست.

از دید فردوسی، گشتاسپ شاهی طمعکار و تنگ نظر است، که به توانمندی فرزند خود رشک می‌برد و می‌کوشد تا تاج و تخت را از دسترس او دور نگه دارد. او فرزندش را برای مدتی زندانی می‌کند، و بعد هم با علم به این که کسی از میدان نبرد با رستم زنده خارج نخواهد شد، او را با شرطهایی ناپذیرفتنی روانه‌ی جنگ با تهمتن می‌کند. از این رو کشته شدن اسفندیار و رویارویی این دو ابرپهلوان، بر خلاف ماجرای رستم و سهراب که تا همین پایه دلکش است، تنها نتیجه‌ی گردش اختران و تصادف و سرنوشت نیست، که اراده‌ی شاهی بدخواه در پشت پرده‌ی آن به چشم می‌خورد. فردوسی از سویی با تصویر کردن گشتاسپ در قالب این شاه بدخواه، و از سوی دیگر با چیره ساختن رستم بر اسفندیار، از روایت معمول زرتشتی خارج می‌شود و تا حدودی نقیض آن را به تصویر می‌-

نتیجه

سوم آن که فردوسی احتمالاً زرتشتی نبوده و از بیرون به بافت

دینی زرتشتیان می‌نگریسته است. هرچند برای این دین به عنوان میراث باستانی ایران احترام می‌گذاشته است.

در مقام جمع‌بندی، می‌توان این گزاره‌ها را از بحثی که گذشت،

نتیجه گرفت:

نخست آن که به احتمال زیاد فردوسی خداپرست و یکتانگار بوده

است، یعنی به خدایی یگانه باور داشته و او را می‌پرستیده است، هرچند

نقش و درجه‌ی تاثیرگذاری‌ای که برای او قایل بوده، متفاوت با سایر هم‌عصرانش است.

کتابنامه

فردوسی طوسی، ابوالقاسم، شاهنامه (نسخه‌ی مسکو)، نشر پیمان، ۱۳۷۹.

نلدکه، تئودور، حماسه‌ی ملی ایران، ترجمه‌ی بزرگ علوی، نشر جامی،

۱۳۶۹.

دوم آن که فردوسی با توجه به تحلیلی که از زبان شاهنامه و

کلیدواژه‌های مربوط به امر قدسی به دست دادیم، به احتمال زیاد مسلمان

نبوده است. انگار که او عناصر اسلامی را تنها به ضرورت و برای دفع خطر

در متن وارد کرده و در جاهایی که چنین ضرورتی نداشته لحن و محتوای

سخنش به مسلمانان معتقد شباهتی ندارد.

محیط طباطبائی، سید محمد، دین و مذهب فردوسی، در: فردوسی و

شاهنامه (مجموعه مقالات)، به کوشش علی دهباشی، نشر مدیر، ۱۳۷۰.

زریاب خویی، عباس، فردوسی و طبری در: فردوسی و شاهنامه (مجموعه

مقالات)، به کوشش علی دهباشی، نشر مدیر، ۱۳۷۰.

- نظامی عروضی سمرقندی، احمد بن عمر، چهار مقاله، تصحیح محمد معین،
۱۳۴۶.
- تاریخ سیستان، تصحیح ملک الشعرا بهار، چاپ دوم، انتشارات پدیده ی
خاور، تهران، ۱۳۶۶.
- شوشتری، نورالله بن سید شریف الدین، مجالس المومنین، دارالطباعه علیقلی
خان قاجار، تهران، ۱۲۹۹.
- ریاحی، محمدامین، فردوسی، زندگی، اندیشه و شعراو، ۱۳۷۵.
- ریاحی، محمد امین، سرچشمه های فردوسی شناسی، مؤسسه مطالعات و
تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- قزوینی رازی، شیخ نصیرالدین، نقض، چاپ جلال الدین محدث ارموی،
تهران ۱۳۵۸.
- عطار نیشابوری، شیخ فرید الدین، الهی نامه، تصحیح فواد روحانی، کتاب
فروشی زوار، تهران، ۱۳۳۹.
- قزوینی، زکریا محمد، آثارالبلاد و اخبار العباد، دار صادر، دار بیروت،
بیروت، ۱۹۶۰م.
- محمد خوافی، فصیح احمد بن جلال الدین، مجمع فصیحی، تصحیح
محمود فرخ، کتاب فروشی باستان، مشهد، ۱۳۴۱.
- دولت شاه سمرقندی، تذکره الشعراء، تصحیح محمد اقبال، لاهور، ۱۹۳۹م.
- مقدمه ی شاهنامه ی بایسنغری، شورای مرکزی جشن شاهنشاهی ایران،
تهران، ۱۳۵۰.
- ابراهیمی، فرشید، اسکندر مقدونی به روایت متن های پهلوی، نشر ابریشمی-
فر، ۱۳۸۷.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه (دفتر ششم)، به تصحیح جلال خالقی مطلق و
محمود امیدسالار، انتشارات مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۸۸.



گفتاری از کتاب «اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی»

گفتار نخست: مهر خاوری

1. کهنترین اثر از ایزدی به نام مهر را در کهنترین متن به جا مانده از اقوام آریایی می‌بینیم. در قرن پانزدهم پ.م، سویلولیوماس شاه دولت نوپای هیتی با ماتپوازه شاه دولت میتانی پیمان‌نامه‌ای نوشتند، که در آن نام میترا در کنار وارونا و زروان به عنوان ناظر بر عهد ذکر شده بود. هر دوی دولت‌های هیتی و میتانی از واحدهای سیاسی نوظهوری بودند که به دنبال کوچ نخستین موج از آریایی‌ها به آناتولی و میانرودان در این مناطق شکل گرفته بودند.

آثار و متون بازمانده از این کهنترین آثار به جا مانده از مهرپرستی به قدری دیرینه و کم‌شمار است که در واقع در مورد این سنت بسیار باستانی پرستش مهر چیز زیادی نمی‌دانیم. آشکار است که مهر نزد مردم میتانی و هیتی ایزدی بزرگ و مهم بوده و این حقیقت که همچون گواهی برای عهدنامه‌ی میان شاهان نقش ایفا می‌کرده، با خویشکاری بعدی‌اش همخوانی دارد. با این وجود در مورد شیوه‌ی بازنمودن او و سنت‌های پرستش‌اش داده‌های چندانی در دست نیست. با این وجود می‌دانیم که مردم هیتی و میتانی طبقه‌ای از جنگاوران حرفه‌ای را در میان خویش پرورده بودند و ایشان احتمالاً پیروان اصلی ایزد مهر بوده‌اند. چون بعدتر وارثان و جانشینان ایشان را در دولت آشوری می‌بینیم که ایزدی احتمالاً وامگیری شده از آریایی‌ها، یعنی خدای خورشید (آشور) را می‌پرستند و از سنن جنگاورانه‌ای پیروی می‌کنند که بعدتر نشانش را در میان مهرپرستان می‌یابیم.

ویدن‌گرن در کتاب ارزشمندی که در مورد تاریخ فتودالیسم در ایران باستان نوشته، این سنت جنگاورانه را مرور کرده است و آن را دستمایه‌ی نظریه‌اش مبنی بر وجود سازماندهی اجتماعی شبیه به فتودالیسم در این دوران دوردست دانسته است. جدای آن که برداشت وی در مورد مفهوم فتودالیسم و تعمیم آن به جوامع باستانی آشوری و میتانی جای تردید دارد، اما گواهایی که پیش کشیده نشان می‌دهد که در دولتهای میتانی و هیتی و آشوری اولیه یک طبقه‌ی جنگاور وابسته به دربار وجود داشته است که سنتهای رزمی و دینی خاص خود را داشته و به ویژه در پیوند با خدای خورشید و ایزدبانوی جنگ تعریف می‌شده است.

با این همه، بدنه‌ی آنچه که درباره‌ی سنتهای کهن مهرپرستی می‌دانیم، به دومین موج مهاجرت آریایی‌ها مربوط می‌شود. در قرن دوازدهم پ.م گروه دیگری از قبایل آریایی از سرزمینهای شمالی و احتمالاً از حد فاصل دریای خوارزم و دریای مازندران به حرکت در آمدند و تا

قرن نهم و هشتم پ.م در سراسر ایران زمین و بخشهای شمالی شبه قاره‌ی هند جایگیر شدند. این قبایل تا قرن ششم پ.م نخستین دولت جهانی را پدید آوردند و دودمان هخامنشی را بنیان نهادند. آنگاه در فاصله‌ی ظهور زرتشت (قرن دوازدهم پ.م) تا فروپاشی دولت هخامنشی (قرن چهارم پ.م) به تدریج به دو شاخه‌ی هندی و ایرانی تقسیم شدند. هردوی این شاخه‌ها ایزدی به نام مهر را می‌شناختند و می‌پرستیدند، هرچند چنین می‌نماید که مهر به شکلی که ما می‌شناسیم، بیشتر به سنت ایرانی مربوط باشد تا هندی.

در وداها میترا و وارونا از رده‌ی دوه‌ها دانسته شده‌اند^{۳۹} و در تنها سرود ریگ ودا که به میترا اختصاص یافته نیز او را با لقب دوه مشخص

^{۳۹} ریگ ودا، ۷، ۶۰، ۱۲.

کرده‌اند.^{۴۰} این دو تقریباً در تمام موارد^{۴۱} همراه هم هستند و تنها در سرود 59 از کتاب سوم ریگ ودا است که میترا به تنهایی ستوده شده است. در متون هندو و ریگ ودا، میتره نام یکی از دوازده حالت خورشید است و بنابراین یکی از دوازده ایزد فروپایه‌ایست که به رده‌ی اسوره‌ها تعلق دارند و روی هم رفته آدیتیه نامیده می‌شوند. این دوازده ایزد جلوه‌های خورشید در ماههای گوناگون سال را نشان می‌دهند و در برابر ایزدان نیرومندی مانند ایندره اهمیت چندانی ندارند. با این وجود روایت‌هایی در متون کهن هندی وجود دارد که بر نقش این ایزد تاکید می‌کند و جالب آن که همین متون خاستگاه ایرانی مهر را نیز نشان می‌دهد.

^{۴۰} ریگ ودا، ۳، ۵۹، ۶.

^{۴۱} ریگ ودا، ۱، ۱۳۶ و ۱۳۷ و ۱۵۱ تا ۱۵۳؛ ۱۶۲ تا ۱۷۲؛ ۶، ۶۷؛ ۷، ۶۶ تا ۶۸؛ ۸، ۲۵؛ ۱۰، ۱۳۲.

در یکی از متون سانسکریت به نام سامباپورانا، می‌خوانیم^{۴۲} که شاهزاده‌ای به نام سامبا به خاطر ارتکاب گناهی نسبت به پدرش و در اثر نفرین او بیمار گشت و به مرض خوره مبتلا شد. او برای غلبه بر این درد راه عبادت و روزه را در پیش گرفت، اما ریاضت‌هایش بی‌نتیجه ماند و بهبود نیافت. پس از هجده روحانی بیگانه که مگه (مغ) خوانده می‌شدند، درخواست کرد که به سرزمینش بروند و راه شفا یافتن‌اش را پیدا کنند. این مغ‌ها به قلمرو او رفتند و او را راهنمایی کردند تا به کنار رود گاندرابها در پنجاب برود. او در این محل برای خورشید قربانی کرد و توانست تندبسی کهنسال از وی را پیدا کند. او این تندیس را مرمت کرد و معبدی برای ایزد خورشید بنیان نهاد و به این ترتیب شفا یافت. چنان که ابوریحان بیرونی در

^{۴۲} Tripathi, 1983.

کتاب ماللهند گفته، این تندیس، همان است که بعدها در مرکز پرستشگاه مولتان باقی ماند و قرن‌ها بعد توسط مسلمانان از میان رفت. جالب آن است که این رود را پس از این واقعه «میتراوانا» نامیدند که به معنای «محل آب‌تنی میترا» است. شهری که به شکرانه‌ی این شفا یافتن در آنجا بنا شد هم «مولاستهانان» نام گرفت که یعنی پایگاه و محل استقرار و این نیز به حضور بت میترا در این شهر دلالت می‌کند. نام جدیدتر مولتان، شکلی تغییر یافته از همین اسم سانسکریت است. حتی امروزه هم هندوها مراسم سامباپورایاتری را در این شهر و در کرانه‌ی این رود برگزار می‌کنند و آن آیینی است برای بزرگداشت خورشید.

سامباپورانا یکی از کهنترین متون هندی است که به طور صریح به میترا و آیینهای وی اشاره می‌کند. در مورد جایگاه جغرافیایی رخدادهای مورد اشاره در این نوشتار شواهدی در دست هست. مثلاً می‌دانیم که وقتی اسکندر به هند حمله کرد، در منطقه‌ی بالای دلتای سند با شاهی به نام

سامبوس یا سابوس برخورد کرد که ابتدای کار از در دوستی با مقدونیان در آمد اما وقتی خوی غارتگری و خشونتشان را دید، بر ایشان شورید و شکست خورد و به آنسوی سند گریخت. بعد از آن بود که اسکندر توانست دو قلمروی سابوس و موسیکانوس را فتح کند.^{۴۳} استرابو نوشته که مهمترین شهر سر راه اسکندر قندهار بود که پایتخت سرزمین پاکتسیا بود. مورخان یونانی نام این شهر را به صورت کاسپاتیروس یا کاسپاپیروس ثبت کرده‌اند.^{۴۴} این نام احتمالاً همان کاشیاپورانا است که به نظر آ. کانیگهام، نام خود را از سنت خورشیدپرستی گرفته است. چون کاشیاپا به معنای سنگ‌پشت است و در هند این جانور نماد خورشید دانسته می‌شده است.

مهر هندی از مجرای پیوندی که با خورشید و عناصر کیهانی برقرار می‌مرد،

⁴³ Diodor, 17, 102.

⁴⁴ Strabo, 15, 1, 33.

دلالتی جغرافیایی نیز داشته است. کوپیر که تنها در زمینی هندی و به ویژه با تاکید بر مهابهاراتا به مفهوم میترا نگریسته، معتقد است که در هند باستان جفتهای متضاد معنایی منظمی وجود داشته که ایزدان را نیز در اطراف محور خود سازماندهی می‌کرده است. مثلاً از دید او دو جهت شمال شرقی و جنوب غربی در برابر یکدیگر قرار می‌گیرند. شمال شرقی نشانگر جهان فرازین، یعنی جایگاه دوه‌ها (دیوها) است. در حالی که جنوب غربی به اسوره‌ها تعلق دارد. بر این مبنا دو ایزد نامدار میترا و وارونا در جنوب غربی جای می‌گیرند. با این وجود خود این دو ایزد نسبت به هم نوعی تضاد را به نمایش می‌گذارند. از دید کوپیر میترا در این منظومه نشانگر خورشید در حال طلوع، روز و بنابراین زندگی است و در مقابل وارونا

خورشید شامگاهی، شب و مرگ را نشان می‌دهد.^{۴۵}

خوندا مهر و وارونا را در برابر یکدیگر قرار داده و آنها را به ترتیب مرجع و مبدأ جهان در نظر گرفته است. از دید او مهر نیرویی است که گیتی بدان باز می‌گردد و از این رو در بیان اسلامی به لطف الاهی شباهت دارد و از این رو با روز پیوند خورده است. در مقابل وارونا خاستگاه و سرچشمه‌ی گیتی را نشان می‌دهد و با صفات قهری خداوند همسان است و از این رو با شب همسان دانسته می‌شود. آئنده کوماراسوامی در شرح سته پتهه براهمنه نوشته که وارونا با قوه‌ی عملی حاکم بر جهان (دکسه) و میترا با قوه‌ی نظری (کرتو) برابر است و این دو با اشه و خرد در ادبیات ایرانی همتا هستند. در هند، این دو نیرو به ترتیب به عنوان مرکز و محور

⁴⁵ Littleton, 1973: 197.

خویشکاری دو طبقه‌ی جنگاوران (کشتریه) و موبدان (برهمنه) در نظر

گرفته می‌شوند.^{۴۶}

2. پیوندهای میان سرزمینهای شمالی هند و سنت مهرپرستی و این که در سامباپورانا آیین مهر وارداتی و وام‌گیری شده از سرزمینهای شمالی دانسته شده، قابل تامل است. اشاره‌ی مشابهی به مگه‌های مرموزِ ناقل این سنت را در متن دیگری به نام بهاویشیاپورانا می‌بینیم. در این متن



^{۴۶}عالیخانی، ۱۳۷۹.

گفته شده که مگه‌ها خود را وقف پرستش خورشید کرده بودند و دینِ خویش را در هند تبلیغ کردند و گسترش دادند. آنان همتای برهمنان بودند، اما از قاره‌ی شاکه‌دوپیپه می‌آمدند. این نام را می‌توان به «سرزمین درخت» ترجمه کرد، چون دوپیپه به معنای سرزمین است و یکی از معناهای شاکه، نوعی درخت است. با این وجود نام شاکه را در جای دیگری هم باز می‌یابیم و آن هم داستان زندگی بوداست که لقبش شاکيامونی بود، یعنی مرد مقدسِ قبیله‌ی شاکیا. در زندگینامه‌ی وی نیز می‌خوانیم که پدرش از رهبران شاخه‌ای از قبیله‌ی شاکیا بود که به سوی مرزهای نپال کوچ کرده بودند. بنابراین شاکیه‌دوپیپه را می‌توان به سرزمین شاکیاها ترجمه کرد و این آشکارا ذهن را متوجه نام قبایل سکا می‌کند که در مرزهای شمالی هند و پنجابِ آن روزگار سکونت داشته‌اند. این حدس وقتی بیشتر تقویت می‌شود که به بهاویشیاپورانا بنگریم و ببینیم که مردم این سرزمین چگونه توصیف شده‌اند. در این متن آمده که مردم این قلمرو طبق سنت کهن

آریایی به چهار طبقه‌ی اجتماعی تقسیم می‌شده‌اند:^{۴۷}

مَشْکَه‌ها که همتای طبقه‌ی جنگاوران (کَشْتَرِیَه) در هند بودند و جالب آن که بازرگانان (ماگیرَه‌ها) نیز بدان تعلق داشتند، مانسه‌ها که همتای وائیشیه یا صنعتگران بودند، و مَدَنگَه که همتای طبقه‌ی کشاورزان (سودرَه) بودند و نامشان احتمالاً شکلی تغییر یافته از همان بَنَدک در پارسی باستان است که به معنای رعیتِ زمین‌داری است که هنگام جنگ به سپاه شاه می‌پیوندد. در میان این طبقات، مگه‌ها همتای برهمنان دانسته شده‌اند و بدیهی است که منظور از ایشان همان مغ‌ها یا مگوها (در پارسی باستان) است.

در مورد این مگه‌ها شاهد دیگری هم در دست است و آن این که در موردشان گفته شده که لباس مردم شمالی را بر تن می‌کرده‌اند و

کمربندی به نام آویانگا را بر کمر می‌بسته‌اند. برخی از مورخان هندی این کلمه را بر اساس ریشه‌شناسی عامیانه‌ای مشتق از آ (به معنای نفی، نه) و وی (ناقص) و آنگه (اعضا) دانسته‌اند و آن را به رهایی شاه سامبا از جذام مربوط دانسته‌اند. اما آ. وبر نشان داده که اصل این کلمه کهنتر است. در واقع این همان کلمه‌ی آیبی‌یَنگَهَنَه در زبان اوستایی است که در پهلوی به آویَنگَه تبدیل شده و همان کُشتی یا کمربند آیینی زرتشتیان است. بر مبنای کاربرد گسترده‌ی این کلمه، شفته‌لوویس در سال 1933م ادعا کرد که این کشتی یا کمربند زرتشتی در اصل کمربندی کهنتر و عامتر بوده که در میان تمام قبایل آریایی مشترک بوده و به این ترتیب قبایل سکا (شاکیا) نیز آن را به کمر می‌بسته‌اند.^{۴۸} استین کرون نیز در مقاله‌ی خود که به سال 1966م.

⁴⁸ Scheftelowitz, 1933.

⁴⁷ Bhavi yapur na, 1959.

منتشر کرد، همین تعبیر را پذیرفته را نام آویانگه را اسم عامی برای کمربندهای آریایی دانسته است. با این وجود هومباخ به درستی نشان داده که باقی ماندن واجِ نَگَه (nga) در ثبتِ پهلوی و هندیِ این کلمه، از شکلِ اوستایی آیبی_یَنگَهَنَه و امگیری شده و بنابراین نمی‌توان آن را مفهومی مشترک در میان زبانهای آریایی باستانی دانست. برعکس، همخوانی و شباهت واج‌بندی این نامها نشان می‌دهد که همگی از سنت اوستایی و بنابراین دین زرتشتی و امگیری شده‌اند. این حدس وقتی تقویت می‌شود که می‌بینیم در همین متن یاد شده، از دو تن از ایزدان فروپایه به نامهای سَرئوشا و راجنا به عنوان ملازمان و ندیمان میترا یاد شده است و این دو آشکارا همان سروش و رشن در اوستا هستند که دقیقاً همین نقش را هم ایفا می‌کنند.

آیینهای پرستش خدای خورشید نیز چنان که در بهاویشیاپورانا بازنموده شده‌اند، اصل و تباری ایرانی دارند. در این نوشتار آمده که باید

برای این ایزد عود سوزاند و او را با صدای بلند در نماز فرا خواند. مراسم رسمی او توسط هجده موبد انجام می‌شود که ده نفرشان حتماً باید مگه (مغ) باشند. هشت تن دیگر می‌توانند از مندگه‌ها و داسه‌ها باشند. کاهنی که مراسم را رهبری می‌کند با لقبِ بهوجا شناخته می‌شود و دخترانش نیز همچون دستیاران موبدان به اجرای آیینها یاری می‌رسانند. بهوجا بر خلاف آنچه که انتظار می‌رود، به طبقه‌ی برهمنان هندو تعلق ندارد و در فهرست غذای هارساکاریتا که به قرن ششم م. تعلق دارد و فهرست برهمن‌های دریافت‌کننده‌ی صدقه را ذکر کرده، نشانی از آن دیده نمی‌شود. در واقع بهوجاها نیز مانند مگه‌ها موقعیتی ابهام‌آمیز و نامشخص دارند و روشن است که از تبار مردمی مهاجر و غیربومی بوده‌اند و با وجود موقعیت دینی ارجمند و نقش کلیدی‌شان در پرستش مهر، درست در چارچوب سلسله مراتب برهمنی جای نگرفته‌اند.

جالب آن است که برخی از بهوجاها به کارهایی مانند بازرگانی و

کشاورزی می‌پرداخته‌اند و با این وجود به خاطر شکل ظاهری و تزیینات لباسهایشان از سایر مردم متمایز بوده‌اند. ایشان کمربندی از پوست مار بر کمر می‌بسته‌اند و این نشان می‌دهد که پیوند خود را با سنت زرتشتی - که مار را موجودی اهریمنی می‌داند- گسسته بودند و به نسخه‌ای هندی یا سکا از آیین مهر بازگشته بودند. بهوجاها موی سر را می‌تراشیدند و یا آن را به همراه ریش‌شان می‌بافتند. آنها بر پیشانی و سینه و ساق پاها دو خال رنگی می‌گذاشتند و لباسی به رنگ قهوه‌ای- سرخ بر تن می‌کردند و شمشیری بر کمر می‌بستند که به نام شمشیر نیلوفر شهرت یافته است. آنان با روشی که یادآور سنن زرتشتی است، هنگام نیایش برای میترا دهان‌بندی به نام پتی‌دانا بر دهان می‌بستند تا نفس‌شان آتش را آلوده نکند، و شاخه‌هایی از ترکه‌ی مقدس را به دست چپ می‌گرفتند که ورسمَن نامیده می‌شد و آشکارا همان برسم زرتشتی است. آنان در سکوت غذا می‌خوردند و می‌توانستند وداها و اوپانیشاد را از حفظ بخوانند و هر روز سه بار در صدفی حلزون شکل

مانند شیپوری می‌دمیدند تا زمان نیایش میترا را اعلام کنند.^{۴۹}

3. با جمع‌بندی تمام این شواهد به این نتیجه می‌رسیم که نخستین مرحله از مهرپرستی در هند در اواخر دوران هخامنشی -احتمالاً در جریان آشوبِ برخاسته از فروپاشی این دولت- آغاز شده و آن هنگامی بوده که گروهی از مغانِ ایرانی به پنجاب و دره‌ی سند کوچیدند و دین خویش را به این منطقه منتقل کردند. این رخداد به احتمال زیاد در سالهای دهه‌ی 320 پ.م رخ داده است. چون در این هنگام است که سپاهیان مقدونی به ایران شرقی و سغد و هرات می‌تازند و چندان در منطقه کشت و کشتار می‌کنند که نخستین موج از مهاجرت ایرانیان به خارج از ایران زمین را

^{۴۹} پوول، ۱۳۸۵.

موجب می‌شوند. این همان موجی بود که در نهایت مهاجرنشین‌های ایرانی در قلمرو ترکستان تا چین را پدید آورد و پس از زمانی کوتاه ظهور راه ابریشم را ممکن ساخت. بعید نیست شاخه‌ای از این فراریان به سوی جنوب شرقی گریخته باشند و به این ترتیب در شمال هند مستقر شده باشند.

سنت هندی پرستش مهر، به این ترتیب، در قالبی متمایز از آنچه که در وداها و متون برهمنی دیده می‌شود، زیر تاثیر نفوذ فرهنگ ایرانی شکل گرفت و تا دیرزمانی ادامه یافت. بر خلاف دوره‌ی نخست، که مهر و امگیری شده از سرزمینهای شمالی با میتره در وداها همسان انگاشته می‌شد، در دومین مرحله‌ی این آیین که از اوایل عصر اشکانی آغاز شد، مهر با نمادها و واژگانی کاملاً ایرانی شناخته می‌شد. مرکز پرستش مهر در این هنگام دولت کوشانی بود که از نظر فرهنگی ادامه‌ی تمدن سغدی بلخ بود و در آشوب پس از فروپاشی هخامنشیان با عناصر

یونانی و سکایی نیز درآمیخته بود. در این قلمرو مهر را با نام «میورو» می‌شناختند و این خوانشی سغدی از نام اوست، چرا که در سغدی نیز این ایزد را با اسم «میرو» می‌شناختند. هردوی این نامها با «میهره» که شکل پهلوی اولیه‌ی آن است و در نهایت به میهر و مهر تبدیل شد، خویشاوند است. هندیان در عصر اشکانی این ایزد را با همان نام میهره مورد اشاره قرار می‌دادند و این نشانگر برجسته‌تر شدن نفوذ فرهنگ ایرانی در مناسک این ایزد است. چرا که بر خلاف میترای سامباپورانان، نام میهره در وداها وجود ندارد و هیچ یک از صد و هشت نام خورشید که در مهابهاراتا دیده می‌شود، با آن همسان نیست. کتیبه‌های هندی باز مانده از این دوران به اسامی اشخاص زیادی اشاره می‌کنند که در ترکیب با نام این ایزد ساخته شده‌اند، و در تمام این موارد نیز شکل ایرانی نام مهر به کار گرفته شده است. به عنوان مثال در کتیبه‌های خروشتی بلوچستان و تخت باهی به ترتیب به نامهای شه‌ی‌یولا میهیرا (شَهِیار مهر) و میرابویانا (مهر بویان) بر

می‌خوریم که اسمهایی ایرانی هستند. در کتیبه‌ی براهمی دیگری می‌بینیم که نام وگه‌میهر (واج / سخنِ مهر) دو بار تکرار شده است. نامهای مشتق از نام مهر در این دوران در طیف وسیعی از قومیت‌های ایران شرقی و شمال هند دیده می‌شوند.

احتمالا یکی از مبلغان مهم آیین مهر در هند، بزرگترین شاه هپتالی از دودمان هونَه باشد. او که در ابتدای قرن ششم میلادی در شمال هند حکومت می‌کرد، میهیره‌کولا نام داشت که یعنی از «خاندانِ مهر».^{۵۰} در متون تاریخی ایرانی نام او را به صورت "مهرگُل" ثبت کرده‌اند. این مرد پسر تورامنه بود که بنیانگذار دودمان سَوته هونه در هند شمرده می‌شود. او

در ۵۱۰ م به قدرت رسید و بخش بزرگی از افغانستان و پاکستان امروز را تا شمال هند در دست داشت. او در ۵۴۸ م از بخش‌های شمالی هند رانده شد و به پایتخت خود سیالکوت در کشمیر- عقب نشست.

میهره‌کولا در تاریخ‌های چینی و هندی به دو دلیل نامدار است. نخست از آن رو که وی را شاهی نیرومند و بی‌رحم و جنگاور می‌دانند که از نابود کردن دشمنان و ویران کردن شهرها ابا نداشت، و دیگر از آن رو که شور و شوقی دینی داشت و برای تبلیغ آیینی برخاسته از ادیان هند و ایرانی باستانی جهاد می‌کرد و در این راه از کشتن راهبان بودایی و ویران کردن معابدشان هم پرهیز نداشت.^{۵۱}

این شاه به ظاهر تلاش کرده تا آیین محلی شیوا را با دین ایرانی مهر

^{۵۰} هنوز هم در زبان پشتو واژه‌ی "کول" برای اشاره به خاندان و قبیله کاربرد دارد که بازمانده‌ای از پسوند نام

این شاه است.

^{۵۱} Ojha, 2001: 52.

تصویری از ویشنو بر می‌خوریم که مردی با لباس پارسی در برابرش ایستاده، و بر روی آن به خط بلخی نوشته شده: مهر، ویشنو و شیوا.



حدود صد سال پس از میهیره‌کولا، شاهی دیگر به نام میهیره‌ورمن در شمال هند حکومت می‌کرد که در هاراهه (بارابانکی) کتیبه‌ای از خود به جا

ترکیب کند. چون در آثار بازمانده از او به بزرگداشت همزمان این دو ایزد بر می‌خوریم. روی سکه‌های او عبارت «جایاتو وزرا هواجا» (یعنی درفش گاو نر پیروز است) و «جایاتو وزرا» (یعنی وزرا/ گاو نر پیروز است) نیز به چشم می‌خورد، و می‌دانیم که در سنت هندی گاو نر علامت شیوا بوده است. در کتیبه‌ای، شیوا «پسر گرامی مهر» دانسته شده و میهیرانه (مهران) لقب گرفته است.

همچنین می‌دانیم که این شاه از معنای نام خود نیز خبر داشته و آن را به ایزد مهر ایرانی مربوط می‌کرده است، چون در سکه‌ای به جای نام خود عبارت میهیره‌داته (مهرداد) و جایاتودارانی (یعنی خورشید پیروز است) را حک کرده است.^{۵۲} در نقش مهری که به دوران او یا پدرش تعلق دارد، به

^{۵۲} پوول، ۱۳۸۵.

گذاشته و در آن اعلام کرده در زمان حکومت پدرش (ایشاناورمن) معبدی را برای شیوا بازسازی کرده است. جالب است که در این کتیبه او خود را با نام سوریه‌ورمن می‌نامد و روشن است که به پیوند میان سوریه (خورشید) یا آسوره (سرور/ خداوند) با نام مهر آشنا بوده است. بنابراین چنین می‌نماید که ترکیب مهر ایرانی و شیوای هندی که در زمان میهیره‌کولا یا پدرش شکل گرفته بود، در سرزمین هند تداوم یافته و سنتی محلی از مهرپرستی را پدید آورده باشد. باز در فاصله‌ای صد ساله، همچنان می‌بینیم که پس از فروپاشی دولت ساسانی نیز این سنت تداوم یافته است. چون پادشاه بزرگ دولت پراتیها در گجرات میهیرهوجا (836-885 م) نام داشته است و در کتیبه‌ی گوالیور در مادهاپرادش پدرش ناگابهاتا را بازنموده که تاج خود را از خدای خورشید (سوریه) دریافت می‌کند. در عین حال، همین شاه از پرستندگان مخلص ویشنو بود و نامش در تاریخ به عنوان پاسدار آیین این ایزد هندی در برابر مهاجمان مسلمان

باقی مانده است.⁵³

گذشته از این شواهد رسمی که رواج شکلی خاص و هندی شده از آیین مهر را در هند شمالی نشان می‌دهند، شواهد جسته و گریخته‌ی دیگری هم داریم که تداوم این سنت را نشان می‌دهد. در 959 م گزارشی از یک راهب جاین به نام سومادواسوری در دست داریم که خود را از بازماندگان آن مگه‌های باستانی می‌داند. همچنین در قرن ششم میلادی که موج دوم رونق آیین مهر در هند برخاست، توجه و علاقه‌ی زبان‌شناسان و لغت‌نامه نویسان هندی به کلمه‌ی مهر را می‌بینیم. بسیاری از متون این دوران نشان می‌دهند که کلمه‌ی مهر برای هندیان آن دوران غریبه بوده و پیوند خود را با میترای ودایی از دست داده بوده است و این خود نشانگر تعلق آن به

⁵³ Chandra, 1978: 9.

ستی ایرانی است. هالایوده در کتابِ بهیه‌هاناراتنامالا ریشه‌شناسی عامیانه‌ای از اسم مهر به دست داده و آن را از ریشه‌ی سانسکریت «میه» (mih) به معنای پاشیدن آب مشتق دانسته است. آماراشیما در واژه‌نامه‌ی خود که در قرن ششم م. نگاشته شده، بدون این که ریشه‌ای برای این کلمه به دست دهد، آورده که خورشید سی و هفت نام دارد که میهیره و میترا در میانشان به شمار هستند. در میان تمام این نویسندگان، تنها دانشمندی پارسی به نام نریوسنگ است که به خاطر آشنایی به زبان اوستایی تبار این کلمه را می‌دانسته و نوشته که میهیره همان مهر اوستایی است.

4. مهر هندی در دورانهای بعدی نیز باقی ماند، اما در دل سایر نظامهای دینی حل شد و به رمزگانی در خدمت ادیان بومی فرو کاسته شد. مهمترین دینی که در پیوند با آیین مهر دستخوش دگرگونی شد، بودایی‌گری است که کمابیش در همان منطقه‌ی رواج مهرپرستی کهن پدید آمد و در ایران

شرقی و بلخ که پایتخت مهرپرستی کوشانی هم بود، پایگاه اصلی خویش را به دست آورد. در واقع شباهتها و داد و ستدهای میان مهرپرستی کهن ایرانی و آیین بودایی بحثی است که هنوز به درستی بررسی نشده و شایسته است که بعدها بیشتر بدان پرداخته شود.

در سنت بودایی، ردپای مهر را بهتر از هر جا در مفهوم بودیساتوا می‌توان بازجست. بودیساتوا عبارت است از کسی که به روشن شدگی می‌رسد، و بنابراین یکی از تجلی‌های بوداست. اما به آینده تعلق دارد و برای یاری به مردمان از حل شدن در نیروانا دست می‌کشد و بار دیگر به زندگی گیتیانه باز می‌گردد. بودیساتوا دلالتی سخت انسان‌مدارانه دارد و از این رو در نظام انتزاعی و فلسفی آیین بودا ناجور می‌نماید. از این روست که روزن‌فیلد آن را امری وارداتی دانسته و باورهای مسیحی را در ظهور آن موثر دانسته است. این سخن از آن رو عنوان شده که بودیساتواها هم مانند قدیسان مسیحی موجوداتی انسانی هستند که به مرتبه‌ای الهی دست

می‌یابند و پس از آن می‌توانند پشتیبان و یاور مردم عادی باشند.

با این وجود چنین برداشتی به مسیحیت منحصر نیست و کهنترین شکل از

آن را در فلسفه‌ی انسان-خدامدارانه‌ی زرتشتی می‌بینیم که ریشه‌دار بودنش

در ایران زمین بدیهی می‌نماید و همان است که بی‌شمار صوفی و عارف و

چهره‌ی قدسی انسانی را در تمدن و فرهنگ ما آفریده است. تاثیر و دامنه‌ی

گسترش دین مسیح هم در زمان شکل‌گیری این مفهوم در دین بودایی

چندان مهم و قابل توجه نبوده است. گذشته از این، با بررسی توزیع

جغرافیایی تصاویری که از بودیساتواها به جا مانده است، روشن می‌شود

که این آثار بیشتر در قلمرو کوشانی‌ها دیده می‌شود و دایره‌اش تا سغد و

خوارزم و حوزه‌ی رود تاریم در شمال غربی چین ادامه می‌یابد و این

محیطی است که مسیحیت بسیار دیرتر و بسیار ناموفق‌تر از آیینهای ایرانی

در آن حضور یافت. در واقع دایره‌ی بسط ایده‌ی بودیساتوا، همان زمینه‌ی

ستنی رونق دین بودایی در ایران شرقی است، و این همان جایی است که

پیش از رواج این دین، عرصه‌ی تاخت و تاز آیین میتراپی هند و سکایی

بود.

دکتر بهاتاسالی در شمایل‌شناسی‌ای که از آثار بازمانده از بودیساتواها به

دست داده، نشان داده که عناصر مهری در این آثار به روشنی دیده

می‌شوند. در تمام شمایل‌های دهیانی بودا و دهیانی بودیساتوا دو شخصیت

آدی‌بودا و آدی‌پرَجَنه که به ترتیب پدر و مادر جهان هستند، دیده می‌شوند.

در این شمایل‌نگاری، بودیساتوا یا بودایی که در آینده خواهد آمد، مانوس

بودا خوانده می‌شود و نام دیگرش مَیْتِریا است. این نام همان میترای هند و

ایرانی است، چون در متن یودهیشتیرا که نیایشی است برای آفتاب، نام وی

در میان صد و هشت لقب خورشید آمده است. میتریا را معمولاً به صورت

ایزدی با سه چشم و سه چهره و چهار دست تصویر کرده‌اند که بر جانوری

به حالت پاربانکا نشسته است. چهره‌های او از چپ به راست به رنگ سپید

و زرین و آبی هستند و دو تا از دستانش در وضعیت ویاکھیانامودرا و



دوتای دیگر در حالت ورده‌مودرا قرار دارد، یعنی گلی (ورد) ناشکفته (ناگاکشارا) را در دست گرفته است.

در اسطوره‌ای بودایی می‌خوانیم که بودا به معراج رفت و در عرش (توشیتا) با میتریا دیدار کرد و جانشین او شد. میتریا در ضمن چهره‌ی مرکزی آیین تانتره هم هست و می‌گویند پس از هزار سال که از تشریف بودا به ملکوت گذشت، شخصی به نام آسنگا به آسمان رفت و در آنجا به آیین تانتره گروید. آثاری از یکتاپرستی ایرانی نیز در تمام این باورها رسوخ کرده است. چنان که در متن بودایی بریهت‌دواتا می‌خوانیم که «هرچه هست و بوده و خواهد بود و باید باشد، خورشید است، و آن علت العلل است.» در هویشکاویهارا هم تصریح شده که نقش گردونه‌ی آسمانی‌ای که همواره بالای سر بودا دیده می‌شود، همان خورشید است و این نقش را به خوبی در بوداهای بزرگ بامیان می‌شد دید، تا پیش از آن که اشموغان طالبانی ویرانش سازند.



تذکره‌ی خضرالعرفا امیرالرعایا زیبااندام

آن شیخ شیخان و قطب قطبان، آن چکیده‌ی شریعت و عصاره‌ی عرفان، آن موسس گروه مطالعه‌ی پُرسان، ایامش به کام و رامش‌اش مستدام بود و نام نامی‌اش امیرالرعایای زیبااندام بود. پیش از دوران حمله‌ی دوم اعراب به ایران در بلاد ری زاده شد و در همان سامان ببالید و در عنفوان جوانی سخت در زهد و ورع بلند آوازه گشت. چندان که روزگارش یکسره در سجده‌ی مساجد می‌گذشت و تکیه‌گاهش تکیه‌ها بود. پس چون چندی گذشت، با چهارصد تن از مریدان از ری بیرون شد به قصد فریضه‌ی حج، چون به کوره‌های جنوب قریه‌ی طهران رسید، خضر خجسته فال بر وی نمایان شد و اندرزش بداد. پس از کوره‌راه حج به حاجت‌خانه‌ی کوره، راه بچرخاند و گویند از برکت نفس خضر بود که بعد از این دیدار دیگر کهولت بر وی عارض نگشت و همچنان هشتاد سال است که در همان

شکل و شمایل نخستین باقی است. چندان که نخست وی را برادرِ فرزندان‌ش به شمار می‌آوردند و در ایام ماضی او به تدریج را نوه و نتیجه‌ی ایشان پنداشته‌اند.

در احوال و حالات شیخنا امیرالرعایا سخن بسیار است. گویند که وی دایم‌المطالعه بود و کتابهای مکتب‌الزروانه را هر یک هفتاد بار خوانده بود، هربار را با یک گروه از کتابخوانان. و کتابها را به هر نوبت چندان می‌خواند که گرسنه‌ای پُرسی از طعامات را در رسطوران‌ات تناول کند، و پس از این رو گروه مریدان و رعایایش را پُرسان نامیده‌اند که یعنی کتابها را به تناوب و پرس پرس بخوانند و آن را تصحیف لغت فرنگی‌ای نیز دانسته‌اند که یعنی «آنچه پر از خورشید باشد»، به جهت کانون جلیله‌ی خورشید.

همچنین آورده‌اند که چون با میر محمد طباطبایی تبریزی صاحب السوشیانیط همنشین می‌شد، کرامات فراوان از هردو ظاهر می‌گشت. و چون

معلمی به درس گفتن مشغول می‌گشت و فیلمی و نواری از آن عزّ صدور می‌یافت...



میر تبریزی دائم‌التدریس بود، در حضور شیخنا گفتارها و صورت و سیرتش جملگی ثبت و ضبط می‌شد.

همچنین منقول است که نفسی عیسوی و عصایی موسوی داشت، چندان که اگر کسی را دردی در اندامی عارض می‌گشت، با مثنی یا مالی آن را از پیکر وی بیرون می‌کرد و چون گهگاه بیماران در این ماجرا له و لورده همی‌گشتند، این کرامت وی را از مقوله‌ی غزا و جهاد به شمار آورده‌اند و از این زمره معجزات شیخ را فراوان بود.

در کتاب شریف «الشرح الکبیر فی احوال الامیر» نقل است که وی را با شیخ مهرداد مرزوقی و مولانا پیمان اعتماد مصاحبتی دست داد و ایشان هفتاد روز به بحث و فحص مشغول بودند در تقدم یا تاخر عادت بر خوی ذاتی. و در نوبتی شیخنا فرمود «اونم میشه!» و نوبتی دیگر گفت «ما اینیم!» و از این جمله عبارات غریبه از وی بسیار نقل است و گویند به برکت این جملات بود که هر جا حضور می‌یافت کلاسی دایر می‌گشت و



التفاضیل: السبَد

گویند که در ممالک محروسه‌ی که از دیرباز ملک طلق ملک

شریعت پناه بوده، از دیرباز بافتن سبد مرسوم بوده و معمول و رسم بوده که

در سبد مجوز سقاخانه و ورودی‌هی تماشاخانه‌ها را توزیع می‌کرده‌اند و

غائله‌ی عظیمه‌ی فیلم فجر را دنباله‌ی این سنت حسنه دانسته‌اند و در شرح

آن گویند نوبتی بلیط تماشاخانه‌ها در سبد توزیع می‌نمودند و بر سر آن

چندان کشمکشی میان طایفه‌ی حیدری و نعمتی در طهران در گرفت و که

هزار کرور کس در آن به شهادت رسیدند و این غزا ادامه یافت تا غذایی

که در سبد بود به اتمام رسید و این واقعه را حرب‌السبد یا غزوالبلیط نیز

نامیده‌اند که بعد از فاجعه‌ی غریبه‌ی لیل‌الیارانه و آتشفشان دماوند سومین

لطمه‌ی بزرگ در ایام ماضی بوده است.

بر وزن مَرَض، ظرفی را که گویند که تافته‌ای جدا بافته باشد و آن

را عموم خلق از حصیر و کاه و خس و خاشاک برسانند. از قدیم‌الایام

استفاده از آن در ممالک محروسه رایج بوده و برای حمل اشیاء و به

خصوص کالا از آن بسیار بهره جویند.

بیت:

سبد بی سهم کالا در دسر بی اگرچه با همون هم بی اثر بی

مَثِ مجنون که لیلابی نداره دویی یک قطره چون کم شد، قَطَرِ بی

ای یار، بلیط است. نه دبه است، نه پیت

اشموغ اردوبادی که خلق با نام مهری قلبه‌اش می‌شناسند، در ابتیاع این

آری به رهش جان بتوان داد بسیط

اسباب فرخنده مهارتی تام داشت و گویند در عصر پادشاه مغفور محمود

فردا که رسد بهمن و بینی جشنش

خان ابدالی به اجر زحمات صادره و خدمات دایره هزار سبد مدرک در

هرکس که ندارد بشود نادم و خیط

خانه اندوخته بود و وی را از این رو دکتور مهری قلبه می‌نامیدند به برکت

القصه در این دهر فقط آنچه رواست

آنچه که در سبد بود.

فی‌الجمله بلیط است، بلیط است، بلیط

خرد نزد مهری چو مفقود شد پیِ مدرکی رفت و نابود شد

در اهمیت ابداع سبد و ابتیاع سبديات همین بس که گویند در

به ادوار خاتم گدایشه بود سپس شیخ و دکتر ز محمود شد

عصر میمون و مبارک محمود خان غزنوی در سبد به جای کالا مدرک

بسی باج بی جا گرفت و بخورد ورم کرد و فربه شد و کود شد

یونیورسسته توزیع می‌کرده‌اند و در آن ایام صفوف فشرده‌ی نساء و رجال

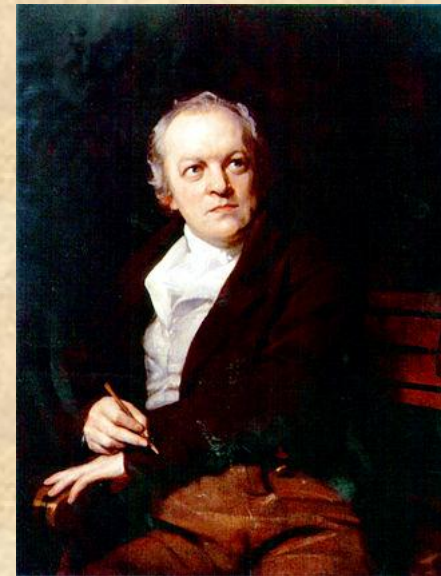
اما مهری قلبه را روایتی دیگر است و نوبتی که نزد اصحاب

برای دریافت سبدالمدارک تشکیل می‌شد به تفکیک. پس شیخ غبغب‌العلماء

دعوی پیامبری داشت و چنین حکایت می‌کرد که چون از مادر زاده شد، به

هنگام فجرِ بامدادی فیلم مستطاب ده فرمان از سینما پخش همی کردند، پس
 ای آن که ریا کردی و با تهمت و بهتان
 امر بر والدهی ماجده متشبه شد و گمان کرد عنقریب فرعون به کار کشتن
 بس بار خطا گفتی و مدرک بگرفتی
 نوزادان دست خواهد گشود. پس خواست تا فرزند نوزاد خویش را که
 زیر آب خردمند زدی، طعنه به استاد
 مقدر بود به مقام منیع غیب‌العلمائی دست یابد، در سبیدی بنهد و در
 واین کارِ خیانت همه کوچک بگرفتی
 رودخانه‌ای بیندازد. اما چون نوزاد از همان ابتدای حیات سخت فربه بود،
 پرونده برای همگان ساخته‌ای، شیک
 در سبد جای نگرفت و رودی هم‌شان نیل نیز نیافتند بناچار او را بدون سبد
 بسیار شرف باخته، اندک بگرفتی
 به کوچه انداختند، در کارتون یخچال. قصد شیخ مهری قلبه از این روایت
 آسوده میاسای از این زهر که یکروز
 آن بود که دلیل محروم ماندن‌اش از مقام نبوت موسوی را معلوم دارد، اما
 روانکاوان گفته‌اند که همین خاطره بوده که وی را به حرص و آز برای
 دستیابی به سبدهای بیشتر کالای بر انگیخت، و هذا علی عهده الراوی.

را می‌توان پلی دانست که عرفان گاه ساده‌لوحانه‌ای از نوع امانوئل سوئدنبورگ را با شعارهای نوگرایانه‌ی انقلابیون فرانسه و آمریکا و به خصوص آثار تامس پین مربوط می‌سازد.



معرفی نقاش

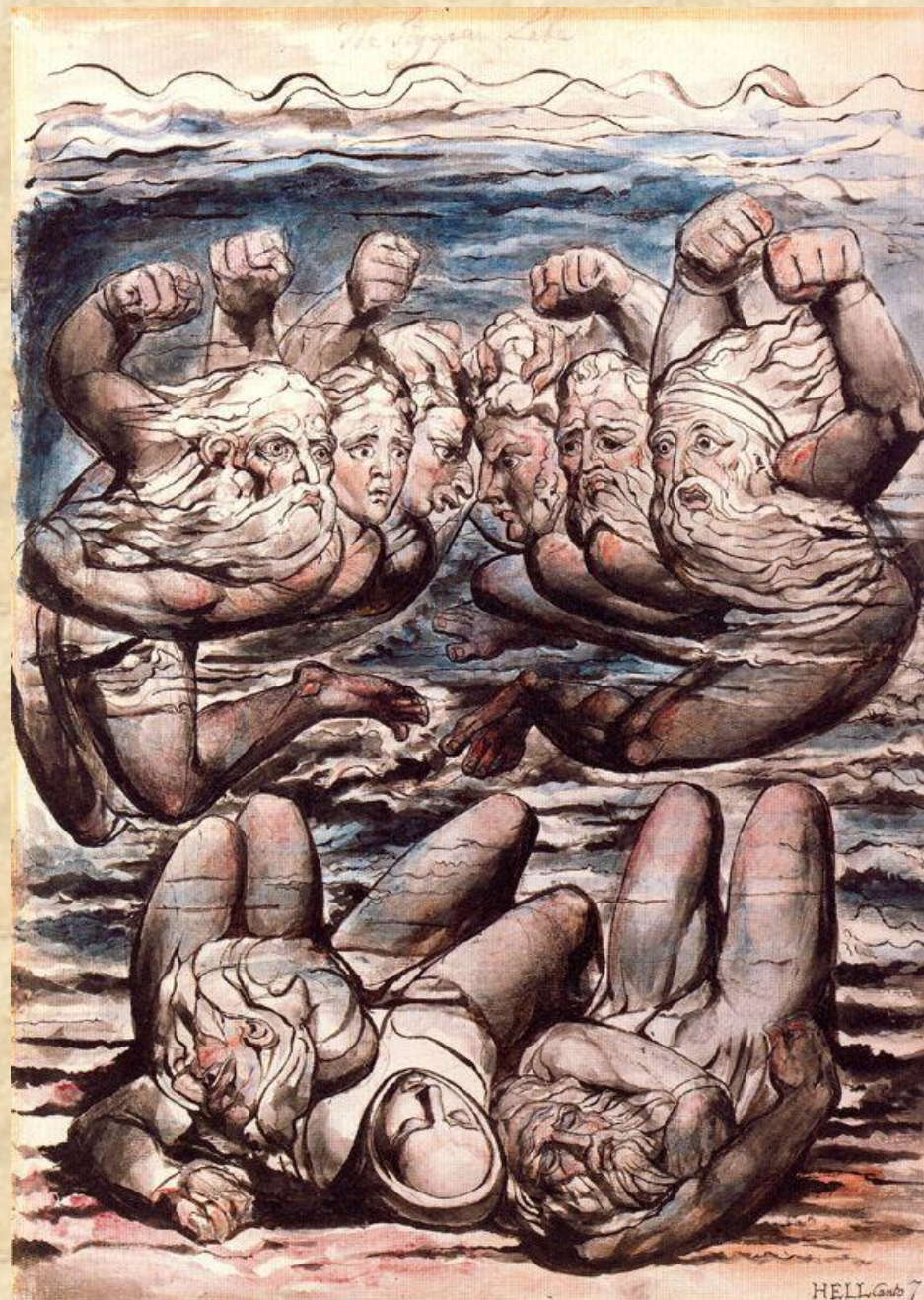
ویلیام بلیک (William

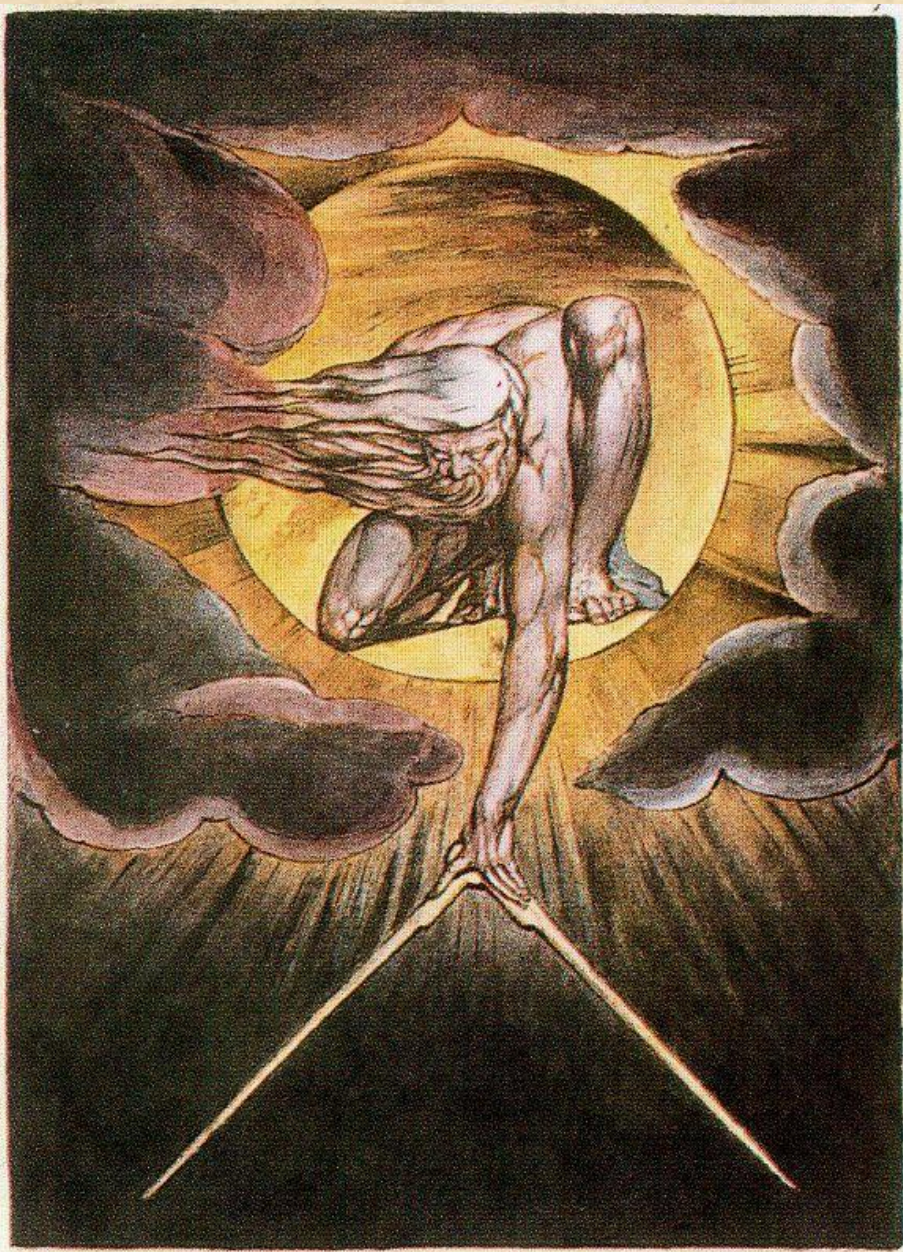
Blake) نقاش و شاعر انگلیسی

بود که در ۲۸ نوامبر ۱۷۵۷ زاده شد و

در ۱۲ اوت ۱۸۲۷ درگذشت. او در زمان زندگی‌اش به کلی ناشناخته بود و هنوز هم اشعارش به ندرت خوانده می‌شود. با این وجود او را یکی از مؤثرترین و پیشروترین هنرمندان عصر رمانتیک می‌دانند و در سال ۲۰۰۲ خبرگزاری بی‌بی‌سی در فهرست صد بریتانیایی نامدار، او را در رتبه‌ی سی و هشتم گنجانید. بلیک عقاید دینی رازورزانه و نامتعارفی داشت و رمزپردازی غنی و پیچیده‌ی آثارش از آنجا سرچشمه می‌گیرد. باورهای او









گوشزدی درباره‌ی دریافت سیمرغ

سیمرغ نشریه‌ایست که به عنوان هدیه‌ی کوچکی برای دوستانم منتشرش می‌کنم، و مانعی نمی‌بینم که دوستانم آن را برای هرکس که می‌خواهند بفرستند. چرا که دوستانِ دوستان من، دوستان من هم هستند. همچنین برای پرهیز از ایجاد مزاحمت برای آنها که شاید وقت و علاقه‌ی خواندن‌اش را نداشته باشند، تنها سیمرغ را برای کسانی می‌فرستم که به شکلی برای دریافتنش ابراز علاقه کرده باشند. پس لطفاً اگر تمایل دارید نشانی خودتان یا دوستان در فهرست ارسال مجله قرار بگیرید، پست الکترونیکی‌تان را برابیم به sherwinvakili@yahoo.com بفرستید. همچنین بازخوردها و پیشنهادهای خود را برای بهبود سیمرغ هم به همین نشانی ارسال کنید. شماره‌های پیشین سیمرغ را در تارنمای رسمی من خواهید یافت، به این نشانی:

<http://soshians.ir/fa>

