

✓ پرنده‌های فصل دلتنگی

□ زینب بیات



از مراسم عرس مولانا شروع شد. وقتی طبق ترتیبات کار رادیویی به دنبال کسی می‌گشتم تا مقداری درباره مراسم عرس مولانا در مزار شریف، برایمان سخن بگوید. تلفن دفتر جنیش در تهران را گرفتم که می‌گفتند شاعر و نویسنده خوش ذوق و جوان ما در دیار آوارگی، شب‌ها در دفتر جنیش استراحت می‌کند.

شماره تلفن را گرفتم و از آن سو، شهباز ایرج با صدایی گرم و دلنشین، از جان و جهان مولانا برایمان گفت و از مراسم عرس مولانا در مزار توسط همشهریان. در پی این ارتباط، طنین موسیقایی صدای ایرج، او را به رادیو کشاند و شد همکارمان، همکار و گوینده برنامه زمزمه‌های شب هنگام از رادیو دری. اما این همکاری دیری نپایید و شهباز، بال و پر گشود و مشهد را به مقصد کابل ترک کرد.

خاصیت ما آدم‌ها همین طور است. تا وقتی که هستی، کسی متوجه حضورت نمی‌شود وقتی که رفتی، آن وقت متوجه می‌شوند و چشم‌هایشان چیزهایی را می‌بیند که تا آن هنگام از دیدنشان غفلت کرده‌اند. شهباز ایرج هم مشمول همین نگاه شد. شاعر و نویسنده خوش قریحه ما سالیان سال حضورش در ایران جدی گرفته نشد. روزها را در کوچه‌های آوارگی سپری کرد و شب‌ها را در دفتر جنیش به ترنم غزل‌های غربی گذراند.

بی سروسامانی را تجربه کرد و حتی اگر شد به کار گل هم پرداخت. با وجود کار تحقیق در حوزه هنری و داشتن تجربه کاری، از طرف مطبوعات خود ما مورد بی‌مهری قرار گرفت و از حضور او استفاده چندانی نشد. البته کار در حوزه هنری هم آرامش آسودن در یک چار دیواری از آن خودش را به او نبخشید. شهباز رفت. می‌گفتند جذب یکی از رادیوهای خارجی شده، تا این که باری دیگر صدای گرم و دلنشین او را شنیدم، این بار از رادیو بی بی سی. نمی‌دانم کتابی که در باره بیدل نگاشته بود و در حوزه هنری همچنان معطل مانده بود، از جناب بر آمده است یا نه، اما امیدوارم لااقل این تنها یادگار سال‌های آوارگی او را در ایران ببینم و بخوانم.



بنیان اندیشه
۱۳۸۷

مظاهر چهار گانه شرک



شکیبایی در غرب و ریشه‌های آن



چپ‌اندیشان در بوته نقد



خواننده‌های بی خط



افغانستان، مهد آیین زرتشتی



نیم‌رخ از عبدالله انصاری

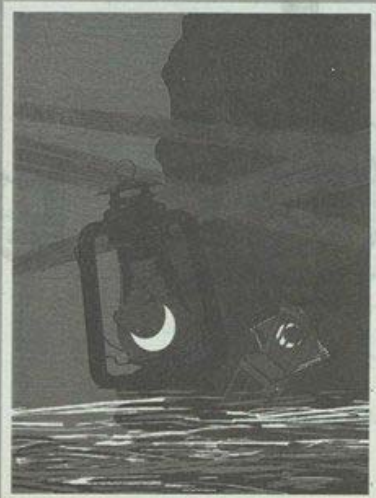


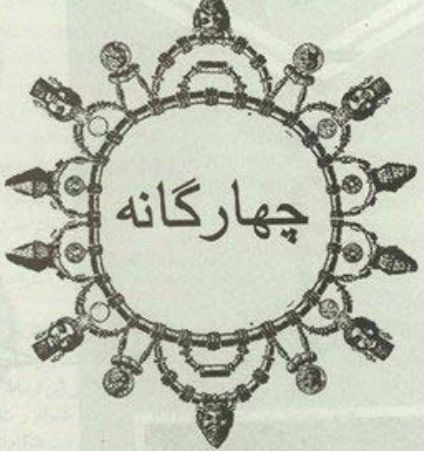
روح مشترک افسانه‌ها



ولایت بلخ، گوزگان و غرجستان
در عهد سامانیان

فرهنگ اندیشه





□ شهید علامه محمد اسماعیل مبلغ (ریتا)

پیش نویس

این نوشته از روی نوار پیاده شده است، و برای این که گونه نوشتاری آن برجسته گردد، بخش هایی از آغاز و آخر سخنرانی حذف گردید. در آغاز سخنرانی گفتاری از نهج البلاغه، و در آخر مصیبت روز عاشورا آمده بود. از قراین چنین برمی آید که این سخنرانی در حسینیه عرفان، در محله کازنه سخی کابل ایراد شده و باید یکی از رشته سخنرانی های شهید بزرگوار محمد اسماعیل مبلغ بوده باشد. گزینش عنوان ها و بردن آیات و روایات از من است.

کسانی که از نزدیک با این روح پژوهشگر و ناز آشنایی داشته اند، به روشنی در می یابند که این سخنرانی از سلاهای جافقتگی او حکایت می کند. این اج افتادگی از تسلط خارق العاده بر زبان و محتوای سخنانش کاملاً ملموس است. مبلغ تنها یک خطیب آتشین کلام نبود و همچنان تنها یک روشنفکر روحانی، محقق، استاد دانشگاه، ادیب، فیلسوف و سیاستمدار نیز نبود. او همه این ها بود و همه را در عالی ترین سطح آن به دست آورده بود. اما مهم تر از همه، او منتقد زمان و جامعه خودش بود و در این کار، از بی پروایی و بی بلکی فراوان، برخوردار. او از مدرسه های دینی کابل ظهور کرد، اقبال روشنفکری زمان را درنوردید، مکتب فلسفی جدید و قدیم را آموخت و قلب خشک مدرسه های دینی را با همراهی با مردم و واقعیات موجود عوض کرد و در برابر انحراف ها و خرافات مذهبی شجاعانه قد علم نمود و برای پویایی جامعه بنا یافته بر عدالت اجتماعی، نستهوانه تلاش کرد. چنین بود که او در سال های آخر عمرش به کشف دوباره اسلام محمدی، و تشیع علوی، تایل آمد، و درین سفر طولانی، چه اتهام هایی را که آماج نشد و چه دشواری ها و فشارهای کشنده ای را که بر دینارانه تحمل نکرد. مانند همه مصلحین بزرگ، احبار و رهبران ها را و تکفیر کردند و حتی حکم قتلش را نیز پیش کشیدند. اما همچنان به راه خودش ادامه داد. تا به علی رسید، تا به حسین رسید، ولی نه بدان گونه که وعظ السلاطین ریپاکر و قصابان دل و روده اهل بیت و دکان داران دین و دین فروشان کاسب رسیده بودند.

من مبلغ را در تاریخ ۲۵۰ ساله افغانستان یکی از بزرگترین نبوغ های ناشناخته می دانم و اوست که افتخار پیش کسوتی، نقد دینی و را در جامعه و تاریخ کشور ما، به درست ترین شیوه آن و مبتنی بر علمی ترین روش شناخت، از آن خود کرده است. او مانند دیگر شاگردان این مدارس دینی، دین خود را به علم دینی اداکرد و به گفته شمس الرحمن، شاعر بنگلادشی، نشان داد که باخترها هنوز در این کارگاه آنگری باستانی، جستن می کنند (شعرهایی از بنگلادیش، صفحه ۲۴) و باز به گفته زنده یاد حمید عنایت ثابت کرد که «نهال هر اندیشه نواز بسترهای کهن می روید» (سیری در اندیشه سیاسی عرب، ص ۲۱).

سخنرانی های مبلغ برخلاف نشخوارهای تپلانه و تکراری دیگران، حساس شده و سنجیده بود. او از تنها نخمگالی بود که برای هر سخنرانی اش روزها پژوهش می کرد و آمادگی می گرفت. برای او «منیره» پیش از یک شعر و سنت اسلامی معنی داشت و «حسینیه» و «مسجد»



تیباد آندیشه

نیز حکم بیگانه آموزش اجتماعی را دارا بود. حقا که این نکته را خوب دانسته بود و از همین رو نیز، آن را جدی می گرفت و هر سخنرانی اش، یک تحقیق شسته و رفته و نشی از ساعت ها مطالعه و تفکر بود، به گونه ای که هر کدام را به تنهایی می توان یک کار تحقیقی و علمی به شمار آورد. (گرفته شده از نوار گفت و گوی من با دکتر علی رضوی).

از این رو سخنرانی های او را باید در کنار کتابها و مقاله های او برشمرد و باید از همه دوستان و آشنایان آن فرزانه خواست که اگر یادگاری از آن روح زیبای ناشناخته، به گونه نوار، سخنرانی یا خاطره دارند، به این نگارنده (به نشانی فصل سوم) بفرستند تا با دستن آن پر به پیشواز یادبودی از او در بیست و نهمین سال شهادتش برشود. در آخر، باید از همکاری مهندس عنایت الله رضایی در پیاده کردن این سخنرانی، سپاسگزاری کنم و از دکتر عبدالعلی لعلی، یکی از یاران سه گانه او (معروف به اصحاب کبف) یک جهان سپاس که این نوار را در اختیار من گذاشتند. از حسین مبلغ، دوست خوب من و فرزند ارشد آن فرزانه که اجازه دادند تا نوار پیاده گردد و بالاخره از نایب است که دست نویس مرا با بردباری تمام به زینور حروف کلمپوتری آراسته است، بسیار بسیار سپاس منم.

عسکر موسوی کابلی
۹۷/۸/۸ اکسفورده

در سخنرانی هفته گذشته، مطالبی پیرامون هستی بخش به عرض رسانیدیم و براین ساطع و حجت های نیرومند مکتب الهی را در آن مورد، تا آن جا که وقت ما اجاباب می کرد، مورد بررسی و نظر قرار دادیم و سستی و ضعف و بی پایگی مکتب و به ویژه دبستان الحادی مارکس را روشن و برملا ساختیم.

در سخنرانی امروز، روی سخن با مشرکین است. مشرک یعنی کسی که در یکی از حقوق و صفات خداوند یکتا، موجود دیگری را شریک قرار دهد. مثلا در حق خالقیت و آفرینندگی که خاصه الله است، موجود دیگری را شریک او فرض می کند و یا در خاصه ربوبیت و پروردگاری که حق منحصر الله است، کس دیگری را شریک او می سازد. به همین ترتیب که ما در خلال سخنرانی های آینده، آن جا که درباره حقوق ذات یکتای او صحبت کنیم، همه این مطالب را روشن خواهیم ساخت.

مظهر اول

نخستین مظهر شرک که ما در تاریخ جوامع انسانی بدان برمی خوریم، همان بت پرستی است که اولاد آدم در گذشته های خیلی دور و نزدیک از ما، و امروز نیز در برخی از کشورهای جهان، آشیایی از مواد طبیعی، از سنگ، از طلا، از برنز، و امثال آن به اشکال مختلف و گوناگون می سازند و بدان اشکال گوناگون، عنوان خدایی می دهند. اسم آن ها را خدا می گذارند، وانگهی در برابر آن ها سجود و کرنش می کنند. قرآن کریم در طی آیات علبده از این مظهر شرک سخن فرموده

و از آن جمله در مبارزه حضرت ابراهیم (ع) با بت پرستان، این طور مسأله را در اختیار ما قرار داده است:

وقتی که ابراهیم به بت پرستان گفت: این تمثال ها، این صورت ها و این بت های مصنوعی که خود به دست خویش ساخته اید، چیستند که در مقابل آن ها خشوع و خشوع می کنید و در دروازه های معابد معتکف می شوید؟ بت پرستان در جواب ابراهیم گفتند که: پلران ما این ها را پرستش می کردند. پلران ما در قبال آن ها خشوع و خشوع می نمودند. پلران ما از آن ها اطاعت می کردند.^۱

این نخستین مظهر شرک است که در هنگام ظهور آیین مقدس اسلام، در سراسر جزیره العرب رایج بود. هر عربی در خانه خویش بتی داشت و آن را می پرستید. گاهی این بت پرستی شکل هایی خیلی مسخره را به خود می گرفت (بنابین معنی که بتی را از مواد غذایی می ساختند، از خرما می ساختند؛ وقتی که گرسنه می شدند، با کمال میل آن را تناول می کردند؛ یعنی خدای خویش را می خوردند) چون این مسأله خیلی روشن و واضح است، بنابراین آن به اجمال و به همین اشارت اکتفا می کنم و می گذم.

مظهر دوم

دومین مظهر شرک و بت پرستی، همانا طاغوت پرستی و جبار پرستی بود. بدین معنی که در تاریخ گذشتگان، جباران سرکش خودکامه، مستبدین، سلاطین، امپراطوران، زمامداران و امراء، وقتی که برائیکه قدرت قرار می گرفتند، وقتی که قدرتی به دست می آوردند، به تنها به سلطنت اکتفا نمی کردند، نه تنها به همان قدرت سیاسی بستند نمی کردند؛ بلکه ادعای خدایی را پیش می کشیدند. دعوی کاذب ربوبی و پروردگاری را مطرح می کردند. وانگهی رعایا را مردم را، کسانی را که در جوامع شان زندگی می کردند، به زور سر نیزه، به زور تازیانه به اطاعت خویش وادار می نمودند. بزرگترین چهره کریمه و زشتی که ما بدان در تاریخ گذشتگان برمی خوریم و می توانیم آن را طاغوت و جبار نمونه بخوانیم، همان فرعون معاصر حضرت موسی است که وژا خهایی کرد و ادعا را به جایی رسانید که فریاد کرد: من پروردگار بزرگ شما هستم. قرآن مقدس در طی آیات علبده از طاغوت، از بتدگان طاغوت و از نکوهش سخن فرموده است که از آن جمله آیه شریفه زیر است:

و ما از آن گمراهان، بوزینه و خوکان و بتدگان طاغوت قرار دادیم. کسانی که از طاغوت های زمانه پیروی و اطاعت می کنند، اینان در بدترین موقعیت قرار دارند. در موقعیت ستم کشی، در موقعیت ذلت و خواری، در جایگاه ادب و نیستی قرار گرفته اند و بدترین راه را می پیمایند. در راه ذلالت، در راه گمراهی، در راه خودسری سیر می کنند. این دومین مظهر شرک، دومین سبیل شرک است.

مظهر سوم

اما سومین مظهر شرک را اگر از زبان خود بگویم، خیلی مایه تعجب تان خواهد شد. اگر از زبان قرآن بگویم، تعجب تان اندکی کمتر خواهد شد، که آیا چنین چیزی هم در تاریخ بوده است؟ قرآن خبر می دهد که بوده است و تاریخ دنیای قدیم، حتی باستان شناسان امروز نیز فرمایش قرآن را تایید کرده اند و آن سومین مظهر، آیین شرک است. یعنی در زمانی که انبیا و پیشوایان به توحید و رسالت مبعوث گشته اند،





بت‌های بامیان دیگر نمی‌توانند آرایش کنند و چهره خود را در پس پرده‌ها طوری بپوشانند که ما نتوانیم آن‌ها را ببینیم. اما این سه بت دیگر یا شرک طاغوتی، شرک کاهنی و شرک شهوات نفسانی، گاهی خود را چنان لطیف، ظریف و دقیق می‌سازند که تا چشم دل را و بینش خویش را عمیق و ژرف نسازیم نمی‌توانیم آن‌ها را شناسایی کنیم.

روحانی نمایان، کاهنان معابد و سرپرستان هیکل‌ها، کارشان بدان جا رسیده که ادعای ربوبی و پروردگاری کرده‌اند. تعجب از این جا برای انسان حاصل می‌شود که چگونه کسانی که خود از ادیان مسلط جامعه دفاع می‌کردند و مروج همان ادیان بودند، مبلغ همان ادیان بودند، کارشان به جایی رسیده که ادعای ربوبی و خدایی کرده‌اند. توجه کنید به آیه شریفه قرآن تا تعجب نان از میان زائل شود:

مردمی بودند، مریدانی بودند که علما و زاهدان خویش را به جای پروردگار، خدا می‌گرفتند به ربوبیت آن‌ها، به سرپرستی آن‌ها که خاص خدا بودند، اذعان و ایمان آوردند و همین مسیح پسر مریم را به خدایی نشانده‌اند. آری، ما به این‌ها امر کرده‌ایم و دستور داده‌ایم که جز خدای یکتا را پرستش نکنند. خدای یگانه، الله را پرستش کنند. الله پاکیزه و منزّه است از آنچه که مشرکین درباره آن‌ها می‌گویند.^۴

سوآلی در این جا طرح می‌شود به اصطلاح اهل علم و ادب، سؤال مقدر که چگونه در جوامع گذشته، برای رهبان‌ها و روحانی‌نماها امکان داشت که ادعای خدایی کنند؟ در جواب باید عرض کنم که منظور از ادعای خدایی آن‌ها، ادعای خالقیت نبوده، یعنی آن‌ها آن قدر نادان نبودند و افراد جامعه‌شان هم آنقدر نادان نبودند که بگویند ما خالق شما هستیم و افراد جامعه پذیرند و قبول کنند، به دلیل این که افراد جامعه‌شان می‌دیدند که خود این کاهن به دنیا آمد، سن و سالی را سپری کرد و بالاخره از میان رفت و مرد. قبل از این کاهن هم مردم زندگی می‌کرده‌اند و بعد از او هم مردم زندگی می‌کنند. قبل از این طاغوت هم مردم بوده‌اند و بعد از آن طاغوت هم مردم زندگی می‌کرده‌اند؛ چگونه ممکن است که این طاغوت یا آن کاهن خالق باشد؟ نه، آن‌ها ادعای ربوبی را در سر می‌پروراندند. ربوبی، یعنی پروردگاری. یعنی از نظر آیین توحید، این مطلب مسلم است که پروردگار حقیقی جهان و بشریت، منتظم و اداره‌کننده واقعی کاینات و انسانیت، خداست و بس. هر اداره‌ای که به اداره خدا متصل نباشد، هر تنظیمی که به تنظیم الهی پیوند نخورد، از نظر آیین توحید و آیین اسلام، شرک محسوب می‌شود. از این جاست که طاغوت‌ها و رهبان‌ها در دوران قدیم، اداره و تنظیم جوامع انسانی را از دفاتر آیین توحید دور کرده بود، جدا کرده بودند، مجزا کرده بودند، بر مردم ستم می‌کردند، غارتگری می‌نمودند، تا می‌توانستند دارایی‌های مردم را از آن‌ها به نام نذرهای معابد، به نام موقوفات معابد غارت می‌کردند و به جیب خود می‌زدند. این جا است که قرآن آن‌ها را نکوهش می‌کند: عالمان و رهبانان، خویش را پروردگاری به جای خدای می‌گیرند.

مظهر چهارم

چهارمین مظهر شرک، هوای نفسانی انسان است. آرزوها، خواسته‌ها و تمایلات نامحدود انسان است که اگر انسانی از آن‌ها و آرزوها و تمایلات پیروی کرد، آن انسان مشرک خواهد بود. این معنی نیز از قرآن مقدس استنباط می‌شود. در یک جا قرآن مجید به رسول اکرم خطاب می‌فرماید: آیا دیدی که آنانی را که هوای نفس خویش را خدای خود قرار دادند و از آن پیروی کردند و از آن اطاعت کردند؟^۵

هوای نفس، یعنی شهوت به معنی عام آن. از شهوت، در این جا تنها شهوت جنسی منظور نیست. شهوت کلامی بی‌جا، شهوت زائد و زوی، شهوت نامشروع جنسی، غضب بی‌جا، خشم بی‌مورد و بالاخره، هر تمایل سرکشی که در وجود انسان هست و انسان بخواهد از آن پیروی کند، چنین کسی به فرموده قرآن مشرک است. مولانا علی (ع) فرمود: بنده شهوت، مطیع شهوت (به معنی عام آن) ذلیل تر و خوار تر است از کسی که به

بندگی دیگری در آمده است.^۶ و در جای دیگر فرمود: بنده شهوت، اسیری است که اسارت از او زایل نمی‌شود.^۷ یعنی همیشه مقهور تمایلات سرکش خود است. بنده‌ای که در خدمت انسان دیگر گمارده شده یعنی در دوران بردگی (من و تو که بردگی را ندیده‌ایم و به تاریخ مراجعه می‌کنیم) وقتی که انسانی، انسان دیگر را برده خود می‌ساخت، بنده می‌توانست دور از چشم ارباب بعضی کارها را انجام دهد، یعنی طبق تمایل خود، لااقل حرکت کند، یا بگریزد، یا فرار کند، یا آن که برده‌دار را ناپود کند، آن طوری که اسپار تاگوس رومی در تاریخ یونان باستان، بردگان را بر ضد برده‌داران رومی بسیج کرد.

اما بنده شهوت نمی‌تواند از چنگال تمایلات سرکش نفسانی فرار کند. در خواب اسیر اوست، در بیداری اسیر اوست، در رفتار اسیر اوست، در خانه اسیر اوست، در دکان گرفتار اوست، در سفره در بند اوست، در هر جا با انسان است. از همین جاست که اسلام شناس حقیقی، مرزبان جاویدان تعالیم ابدی قرآن مقدس، علی (ع) فرمود: بنده شهوت، بنده هواهای نفسانی، بنده جاه‌طلبی، اسیر قدرت‌ها، اسیر ریاست، اسیر زرها هیچ وقت اسارتش از او دور نمی‌شود.

شرک و جامعه

تا باین جا به طور مختصر و فشرده، توانستیم مظاهر چهارگانه شرک را بشناسیم، خواهش می‌کنم تا بدانچه که اینک به عرض می‌رسانم، دقت کنید.

بر اساس محتویات آیات مبارکه قرآنی و تواریخ گذشته و معاصر، چهار مظهر برای شرک پذیرفتیم: بت‌ها، طاغوت‌ها، کاهن‌ها، و هوای نفس یا شهوات انسانی. از این چهار مظهر آیین شرک، یکی خیلی برجسته و بر ملاست که انسان می‌تواند با اندکی توجه آن را بشناسد. سه نای دیگر گاهی چهره‌های خود را آرایش می‌کنند، گاهی زینت می‌کنند، گاهی ستر و اخفا می‌کنند؛ به طوری که ما نمی‌توانیم بدون چشم مسلح به میکروسکوپ آن‌ها را بشناسیم و تشخیص دهیم.

بت‌پرستی، بدان معنی که انسانی بتی را بسازد و پرستش کند، چهره‌اش خیلی واضح است. شما در هر معبدی که امروز برای تماشا



در تغییرات اجتماعی نباید تابع «جبرتاریخ» و قوانین اجتماعی باشیم - آن طوری که مادیون گفته‌اند - و نباید تابع «جبر خدایی» باشیم - آن طوری که جبریون گفته‌اند - بلکه خدا می‌گوید: تو خود سازنده جامعه خود هستی. تو مسؤولیت داری که جامعه خویش را بسازی. جامعه توحیدی این جاست.

کند؟ فقط در یک صورت می‌توانید پیدا کنید که اول خانه را روشن بسازید و دوم میکروسکوپ را در چشم بگذارید و خط به خط گلیم را بررسی کنید، تا آن مورچه را ببینید. امام می‌فرماید: نفوذ شرک طاغوتی، نفوذ شرک کاهنی و برهمنی، نفوذ شرک‌های هواهای نفسانی در دل‌های مردم پنهان‌تر از آن است که موری روی گلیم سیاهی در شب تاریکی حرکت می‌کند.

پس ما کی می‌توانیم به تشخیص انواع شرک قادر شویم؟ کی می‌توانیم یخن و گریبان خویش را از چنگال کوبنده آیین شرک نجات دهیم؟ آن گاه می‌توانیم که آنتاب قرآن را موقع دهیم که در دل‌های مان بتابد، و از طرفی دیگر، میکروسکوپ آیین علوی را در چشم بگذاریم. وانگهی، مورچه‌های اذیت‌کننده شرک را روی دل می‌توانیم تشخیص دهیم.

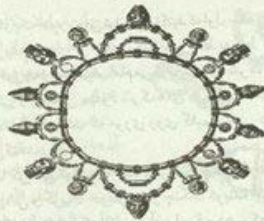
از همین جا است که قرآن مقدس، شرک را سقوط می‌داند. سقوط از آسمان فضیلت، سقوط از آسمان عدالت، سقوط از قلل شامخ آدمیت

بروید، در هندوستان یا ستول یا برمه (میانمار) یا لااقل در کشور عزیز خودمان، سفری به بامیان کنید و بت‌های بزرگ بامیان را ببینید، فوراً تشخیص می‌دهید که بت یعنی چه. بت به معنی بتی که از مواد طبیعی ساخته می‌شود، یعنی چه. چهره‌اش خیلی واضح است و خیلی مشهور و بر ملا. بت‌های بامیان دیگر نمی‌توانند آرایش کنند و چهره خود را در پس پرده‌ها طوری بپوشانند که ما نتوانیم آن‌ها را ببینیم. اما این سه بت دیگر یا شرک طاغوتی، شرک کاهنی و شرک شهوات نفسانی، گاهی خود را چنان لطیف، ظریف و دقیق می‌سازند که تا چشم دل را و بینش خویش را عمیق و ژرف نسازیم نمی‌توانیم آن‌ها را شناسایی کنیم. چنانچه مولانا علی (ع) فرمود: نفوذ شرک در دل‌های مردم پنهان‌تر از آن است که مورچه‌ای روی گلیم سیاهی در شب تاریکی حرکت کند.

به تشبیه امام دقت کنید. فرض کنید شیئی تاریک است، گلیم سیاهی را در خانه هموار کرده‌اید. مورچه‌ای خیلی ضعیف - که طبیعتاً ضعیف است - روی این گلیم حرکت می‌کند. (آیا) می‌توانید این مورچه را پیدا

و سقوط از اوج انسانیت. مشرک یا طعمه لاشخوران اجتماع می‌گردد و فریبکاران، رباکاران، طاغوت‌های خودکامه به خپله‌ها و نیرنگ‌های مختلف او را می‌درند، و یا مانند خسی می‌شود که یاد سهمگین و تند حوادث او را مانند پرکاهی به مکان‌های دور دست پرتاب می‌کند، چنانچه قرآن مقدس فرمود: کسی که به الله شرک می‌ورزد، مانند کسی است که از آسمان می‌افتد و سقوط می‌کند و سپس در چنگال‌های خونین لاشخوران گرفتار می‌شود. او را قطعه قطعه و پاره پاره می‌کنند، یا باد تند حوادث او را در جاهای دور دست می‌افکند.^۸

پس دیدیم که شرک سقوط است، شرک مانند الحاد، ذلت است یا شرک مانند مادیت، ادبار است، زبونی است و خواری است. حالا انسانیت را از این زبونی و خواری چگونه می‌توان به اوج عزت و شرافت و کرامت و آدمیت رسانید؛ در این جا است که ندای ملکوتی قرآن به گوش جان ما فرا می‌رسد: ای بشریت! پروردگار شما یکی است. پروردگار قابل پرستش الله است، و آن الله بخشنده است و مهربان است.



و رسول اکرم ﷺ آن طوری که از زبان دوست فاضل من آقای بصیر شنیدید، در نخستین روزهای بعثت دوران ساز خویش فرمود: بگویند که نیست خدایی مستحق پرستش، مگر الله تبارک و تعالی. رسنگاری یعنی چه؟ تا عزت مند شوید، تا معتبر شوید، تا بزرگ شوید، تا به فضایل انسانی نایل شوید و بروید، پس خوب است که اندکی روی کلمه «توحید» مکث کنیم، دوست من از تعیض سخن گفت، خیلی به جا سخن گفت تغییرات اجتماعی نباید تابع «تاریخ» و قوانین اجتماعی باشیم - آن طوری که مادیون گفته اند - و نباید تابع «جبر خدایی» باشیم - آن طوری که جبرویون گفته اند - بلکه خدا می گویند: تو خود سازنده جامعه خود هستی. تو مسؤلیت داری که جامعه خویش را بسازی. جامعه توحیدی این جاست. حالا ببینیم این «تغییر» که خدا قدرت به ما داد تا به دست ما انجام یابد، چو کلمات آن تغییر چیست؟ رهنمود عملی آن تغییر چیست؟

لا اله الا الله یک حرف «لا» دارد و یک حرف «الله» است، یک نه دارد و یک «آری» دارد. با این «نه» که در «لا اله الا الله» می گوئیم، باید همه بنیادهای باطل و شرک و نظام طاغوتی را نفی کنیم. باید همه ذلت ها، جنابیت ها، پستی ها عبودیت ها، بزرگی ها، ذلت ها، و خواری ها را نابود کنیم. بیادگیری ها را از میان ببریم. استثمار طبقاتی و ستمگری را از میان جامعه محو بسازیم. و چون به اثبات رسیدیم و چون به خدا روی می آوریم، در آن لحظه است که می توانیم جامعه توحیدی را ایجاد کنیم. جامعه فارغ از استثمار، جامعه فارغ از زناپرستی، جامعه بی بهره از کانون های گرم و مشتعل قبیل پرستی و نسب پرستی و حسب پرستی، زبردستی و طاغوت پرستی و امثال آن، می توانیم تشکیل بدهیم. اما سخن بر آن است که لا اله الا الله در آغاز تاریخ اسلام، شعاری انقلابی بود، شعاری زنده بود. اما امروز در میان لب های من و تو محصور گشته (است). حتی حاضر نیستیم که طنین آوای لا اله الا الله را کسی از دهان بشنود. توجه کنید به یکی از خطبه های نخستین رسول اکرم (ص) پیشوای اسلام و مبشر این توحید در روزهای نخستین:

ای مردم! من شما را به دو کلمه دعوت می کنم که در زبان خیلی آسان و ساده است (چقدر به سادگی می گوئیم لا اله الا الله) اما در میزان عمل خیلی مشکل است. اگر شما بدین دو کلمه معتقد شوید و آن را در میزان عمل قرار دهید، بر عرب و عجم قیادت و آقای می کنید، همه ملت ها مطیع و منقاد شما می شوند و به سبب این دو کلمه به «بعثت» یعنی «جامعه توحیدی» داخل می شوید و به سبب این دو کلمه از آتش «جهنم» یعنی از «نظام طبقاتی شرک» رهایی پیدا می کنید. (آن دو کلمه ساده چیست؟) شهادت به این که خدا یکی است و این که من رسول و فرستاده اویم.

در این کلام رسول الله (دو دو فراوان بر روح بزرگوارش) دو، سه نکته خیلی قابل توجه است. اول آن که کلمه توحید و شهادتین در زبان آسان است، اما در میزان عمل سنگین است. متوجه این نکته باید باشیم، زیرا ما در میان میزان عمل و سخن خلط کردیم. به همان ترتیبی که کلمه شهادتین را در زبان بسیار به آسانی تلفظ می کنیم، فکر کردیم که در عمل نیز به همین آسانی است. نه، بدین آسانی نیست.

دوم این که اگر ما این کلمه مقدس را در عرصه عمل پیاده کنیم، آقای جهان می شویم و از آتش نفاق ها و خواری ها و ذلت ها و تعصبات نژادی و طبقاتی و امثال آن، نجات پیدا می کنیم. تاریخ اسلام صادق و گواه پیدا به درستی این فرموده رسول الله است. در آغاز که آیین اسلام ظهور کرد، چون مسلمانان محتوای کلمه توحید را در عرصه عمل پیاده کردند، در طی اندک سالیان محدود و کوتاه می توانستیم قیادت و آقای خود را بر پیشانی تاریخ جهان حک کنند و ثبت کنند.

اما از آن زمانی که امیر معاویه این طاغوتی در تاریخ اسلام سر برداشت و بنیادهای اسلامی را واژگون ساخت و بنیاد نظام توحیدی اسلام را میبدل به نظام طبقاتی و استعماری کرد، از آن پس ذلت و خواری مسلمین آغاز یافت. ما، هم قیادت خود را بر عرب از دست دادیم و هم بر عجم از دست دادیم، و امروز به ذلت و ادبار و نکبت افتاده ایم و بیچاره شده ایم و خوار شده ایم. دستگاه طاغوتی معاویه و ابوسفیان کاری که کرد، اثرات شگفت انگیزی لا اله الا الله را در دماغ های ما مشت، آن گاه توانست نظام طاغوتی خود را در قلب اسلام ثابت کند و بر کرسی بنشاند...

نظام توحیدی، در عرصه ایدئولوژی، «توحید» را به از مغان آورد و در عرصه اجتماعی، «فقر» و «اریشه کن ساخت». اما ما مسلمانان را از پیاده خود باز ایستادیم و نخواستیم که اصول و قوانین اقتصادی اسلام را پیاده کنیم، فقر و اریشه کن بسازیم، استثمار طبقاتی را نابود کنیم، ستمگری را از میان برداریم... اگر ما متوجه سخن عمیق ابان خود می شدیم - این بزرگترین صحابی اسلام، این یار مجاهد و پیکارگر علی - به این روز سیاه نمی افتادیم. ابان در باصراحت لجه فرمود: وقتی فقر به سوی شهری روی می آورد، وقتی که تنگدستی به سوی جامعه ای سرازیر می شود، وقتی که بیچارگی به سوی مملکت روی می آورد، کفر می گوید: رفیق! مرا هم با خود بری یعنی فقر و کفر با یکدیگر ملازمه دارند. یکی به دنبال دیگری می آیند و می روند، این است رنگ خطر...



بسیار آندیشه

- ۱- اذلال لایه و فزونی ما هذه التماثل التي لها عمالكون. فاولها وجدنا اهلنا لها عابدين. (البیها) / آیه ۵۲-۵۳
- ۲- فقال انا ربکم الا علی (ازعامت / آیه ۲۲)
- ۳- و جمل منهم العروة والعزازیر و عبدالملوک و ابانکشم و مکنا و فضل من سواد السبیل (مائده / آیه ۶)
- ۴- انخذوا الجاهل و رهینهم ارباباً من دون الله و المسبح این مریبو ما امرنا ولا لیمیدوا الیها و احداً ولا الا هو سبیلنا عما سبکون (توبه / آیه ۲۱)
- ۵- اریتم من اتخذ الهه هوبه افان تکون علیه و کذبا (فرقان / آیه ۲۲)
- ۶- عبدالشهوه اول من عبد الرزق (فرالحکم ج ۲، فصل ۵۵، حدیث ۱۲، ص ۲۹۸)
- ۷- عبدالشهوه اسیر لاتفک اسره (فرالحکم ج ۲، فصل ۵۵، حدیث ۱۲، ص ۲۹۹)
- ۸- من بشر فانه فکانما خر من السماء فتخطفه الطیر او توی به الريح في مکان سخیق. (حج / آیه ۲۱)

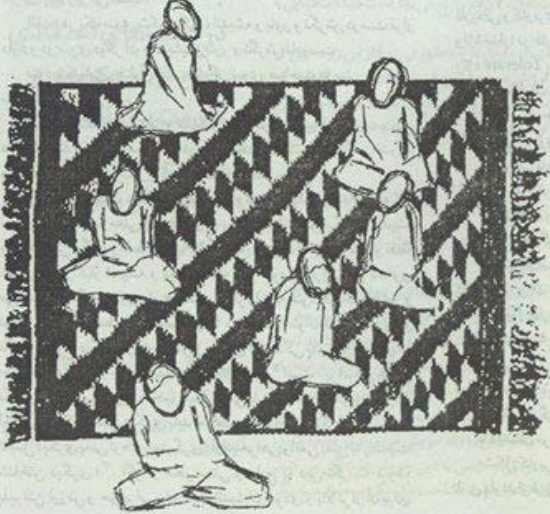
شکیبایی در غرب و ریشه های آن



عباس پویا

صورت یک مبحث علمی و آکادمیک و فقط در میان اهل فن گفتگو شود، به عنوان یک مدل زندگی مطرح است و با رفتار فردی و موضع گیری اجتماعی و سیاسی آمیخته است.^۱ البته شکیبایی مرز دارد و مرز آن، ناشکیبایی است. برخورد شکیبایی با ناشکیبایی برای یک نظام شکیبایی خطرناک، بل سم قاتل است. تنها انسان هایی که به اصل شکیبایی باور دارند و گفتار و رفتارشان حاکی از آن است، می توانند از میوه های جامعه شکیبایی بهره ببرند. فرد یا گروهی که بخواهد در زیر چتر شکیبایی اندیشه ناشکیبایی خویش را ترویج و تحمیل کند، یعنی در نهایت تنها و تنها به خود، نوع اندیشه خود و گونه زندگی خود اجازه حیات و بقا بدهد و یا این که برای خود امتیازهای ویژه اجتماعی، سیاسی و اقتصادی قائل باشد، نمی تواند توقع شکیبایی داشته باشد. این گونه اندیشه در واقع دشمن نظام اجتماعی شکیبایی است. این

جامعه غرب (که منظور از این جا بیشتر امریکای شمالی و اروپای غربی است) خود را یک جامعه شکیبایی (Tolerant) می داند که در آن اندیشه های گوناگون، ادیان گوناگون، احزاب سیاسی گوناگون و خلاصه گروه های گوناگون اجتماعی با گرایش های متفاوت اخلاقی، رفتاری و سیاسی، آزاده در کنار یکدیگر زندگی می کنند و هر یک حق دارد با تکیه بر اصل برابری از دیدگاه خود چه در مرحله نظر و چه در مرحله عمل نمایندگی کنند. در چار چوب همین نظام شکیباییست که از آزادی عقیده، آزادی فکر، آزادی قلم، آزادی دین و خلاصه آزادی فرد و اجتماع سخن گفته می شود. بنابراین شکیبایی واژه ای کلیدی در گفتار مدرن اخلاقی و سیاسی است که ایده آل های دیگر فردی و اجتماعی با تفهیم می شوند. شکیبایی تار و پود نظام سیاسی حاکم در غرب یعنی دموکراسی است و پایه و مایه اندیشه لیبرالیسم را تشکیل می دهد. با در نظر گرفتن اصل شکیبایی می توان بسیاری از هنجارهای اجتماعی و رفتارهای فردی در غرب را درک کرد که برای ذهن (حداقل دیندار) شرقی بیگانه، گاه تأسف آور و گاه حتی نفرت انگیز می نماید. این که افراد گوناگون با داشتن گرایش های متضاد سیاسی و تعقل های مختلف دینی و غیردینی و وابستگی های گوناگون حزبی و حتی گرایش های کاملاً ناهمخوان اخلاقی در کنار یکدیگر و با یکدیگر زندگی می کنند و درگیری های لفظی و برخوردهای گفتاری شان به جنگ و خشونت نمی انجامد، به همین اصل شکیبایی برمی گردد. حتی این که در میان نسل مسلمان این جوامع مشاهده می شود که تلاقی دختر دانشجویی با حجاب دست به دست و در کنار یک دختر دانشجویی بی حجاب در منظر عام و در کلاس درس حاضر می شود و حتی با هم دوستان صمیمی و نزدیک هستند، بی آن که اختلاف تلفی دین و با تفاوت تربیت خانوادگی دلیل محکومیت یکی و کناره گیری از دیگری باشد، باز باید در همین مقوله شکیبایی جستجو شود، مقوله ای که بیش از آن که به





است که آیین های مطلق گرا و اندیشه های خودمداری که خود و تنها خود را پیام آور راستی و حُسامن رستگاری می دانند، در یک جامعه شکیبا دچار مشکل هویتی می شوند. این نوع آیین ها و اندیشه ها یا باید در ادعای خویش تجدید نظر کنند و در نمایندگی بلامنازع خود از حقیقت، دیگران را هم به گونه ای سهیم سازند و یا این که به سبزه جویی یا نظام شکیبا برخیزند. و چون اختلاف دیدگاه، یک امر طبیعی و انسانی است، آنچه‌انکه تاریخ هر اندیشه و هر دین و هر فرهنگ نشان می دهد و حتی در صفوف خودی نمی توان مانع آن شد، چنین موضعگیری خودمداری به تنازع در صفوف خودی و در نهایت به تلاشی درونی می انجامد.

واژه شکیبایی:

در این نوشتار، «شکیبایی» برابر واژه Tolerance در انگلیسی و Toleranz در آلمانی است که خود از ریشه لاتین Tolere برآمده است. Tolere به معنی تحمل درد و رنج و مشقت به کار رفته و بیشتر در مورد جنگجویانی استعمال می شده است که در شرایط دشوار رزم و پیکار، رفتار صبورانه پیش می کردند، و در برابر پیامدهای ناگوار جنگ، بردباری از خود نشان می دادند و بخصوص زخم های گران تن خویش را دلبرانه تحمل می کردند. همان طور که از ریشه لاتین معنی این کلمه برمی آید، این واژه در آغاز بیانگر پذیرش یک وضعیت ناگوار و یک حالت غیرمطلوب بوده است. حادثه ناگوار رخ می دهد، حالت غیردلخواه پیش می آید و فرد با تحمل این حادثه و این حالت، شجاعت و پهلوانی خود را نشان می دهد و از چنین رفتاری به عنوان Tolere یاد می شود. در فلسفه اخلاق و در فلسفه سیاسی هم در آغاز این کلمه هنوز بار معنی نخستین را داشته است و به همان مفهومی به کار می رفته است که در فارسی به صورت تحمل عقیده مخالف و بردباری در برابر اندیشه و باور بیگانه و شکیبایی با کژاندیشی و کژرفتاری به کار می رود. شکیبایی به این مفهوم دارای چند ویژگی است:

- الف: در یک سوی شکیبندگی، اندیشه و باور و نگرش درست قرار دارد و در سوی دیگر آن، اندیشه و باور و نگرش نادرست.
- ب: شکیبایی رفتاری است که از سوی صاحب درستی در برابر نادرستی پیش می شود.
- پ: شکیبندگی از سرفرقت و مدارا و بزرگواری شکیبا است و به همین دلیل شکیبندگی به این معنی تنها در یک رابطه میان اکثریت صاحب قدرت و اقلیت های بی قدرت و یا کم قدرت قابل تصور است.
- د: نگرش ملدن، شکیبایی به مفهوم تحمل دیدگاه مخالف به کار نمی رود، بلکه به معنی پذیرفتن و به رسمیت شناختن بیگانه، اندیشه بیگانه، دین بیگانه و نقطه نظر بیگانه است به عنوان اندیشه و دین و نقطه نظری که در کنار اندیشه و دین و نقطه نظر خودی دارای حق مساوی می باشد. دیدگاه و باور و نوع زندگی دیگر را نه به عنوان دیدگاه و باور و نوع زندگی غیرمطلوب تحمل کردن، بلکه به عنوان نوع دیگری از نگرش، نوع دیگری از باور و نوع دیگری از زندگی پذیرفتن و برای آن حق مساوی ابراز وجود و ابقا حیات قائل شدن است. بر اساس همین نگرش، گوته می گوید: تحمل دیگری می باید یک موشمگیری گذرای اخلاقی باشد. تحمل دیگری باید به رسمیت شناختن دیگری بدل شود. تحمل دیگری یعنی تو این به دیگری از آدابخواهی واقعی یعنی به رسمیت شناختن دیگری است. اگر از منظر سنتی و رایج به دین نگرسته شود، پذیرفتن ارزش و حق برابر برای دیگر اندیشان خودی و بالاتر از آن برای

دیگر اندیشان بیگانه در کنار اندیشه و خالص خودی به تناقض می انجامد و مساوی است با زیر سوال بردن باور خودی. اما در کلام جدید از عیان می شود که هر چند شخص به باور خود معتقد و به درستی آن متقن است ولی می باید برای دیگری که به گمان او گمراه است، این حق را پذیرد و این امکان را فراهم بسازد که دیدگاه خود را چه در گپ و چه در کردار بتواند بروز دهد.

شاید مناسب ترین واژه برای چنین مفهوم برابر اندیشانه در برابر خودی و بیگانه، واژه در اصل عربی و مروج در فارسی «مماشات» باشد. مماشات در حالی که مرادف مدارا و شکیبایی و بردباری بکار می رود، به معنی همراهی کردن و با هم رفتن است؛ به معنی ای که دور از هر گونه امتیازخواهی و فرق گذاری میان خودی و غیر خودی است. ولی در زبان فارسی ملدن، اصطلاحات دیگری برای این مفهوم رواج یافته است. یکی از آن ها اصطلاح «رواداری» و مشخص تر «رواداری مذهبی و عقیدتی» است. «روا» و ترکیبات برآمده از آن مانند روادار و روادار شدن در زبان فارسی بار معنی دیگری بر دوش دارند و به معنی مباح و جایز (شمردن) و یا مشروع و درست (دانستن) به کار می روند، آنچه‌ان که مولوی می گوید:

آنچه تو بر خود روا داری همان می بکن از نیک و از بد با کسان
و با آن چنان که سعدی به کار برده است:
به نیم پیشه که سلطان ستم روا دارد
ز تند لشکرش هزار مرغ به سیخ
در زبان فردوسی هم روا به همین معنی بکار رفته است:
ستم گر نداری تو بر من روا؟
به فرزندان دست بردن چرا
یکی دیگر از این اصطلاحات، واژه «مدلراه» است که از نگاه ریشه

تاریخی و کاربرد زبانی، با واژه اروایی Toleranz بسیار نزدیک است. واژه مدلراه در فارسی و در زبان فارسی گویان بزرگ به همان معنی کهن واژه Tolere به کار رفته است، یعنی به مفهوم تحمل یک حالت و یک حادثه نامطلوب و در حقیقت کژ و نادرست. ناصر خسرو می گوید:

با علمه که جان را خدای می گوید
ای پیر چه روی است جز مدلراه
در برابر باور غیر فرهیخته عامیان چاره ای نیست جز مدلراه و شکیبایی. و یا فردوسی که می گوید

کنون چاره با او مداراست و بس
که تاج بزرگی نماند به کس

توصیه به صبر و تحمل در برابر یک رفتار نابهنجار می کند. مدلراه کردن سعدی آن جا که می گوید:

سعدیا! چاره ثبات است و مدلراه و تحمل
من که محتاج تو باشم، پیرم بار گرفت
از سر نیاز و کمی و بیچارگی است. بیش از همه در این بیت حافظ عیان می شود که چه مفهومی در پس واژه مدلراه نهفته است:

آسایش دو گیتی، تفسیر این دو حرف است
با دوستان مروت، با دشمنان مدلراه
مشکل کاربرد واژه مدلراه (مانند همه اصطلاحات دیگری که ریشه تازی دارند از قبیل مماشات، تساهل و تسامح) به عنوان مرادف فارسی



بنیاد آندیشه
سبوع شمار ۲۲

کلمه Toleranz، نبود تنوع کاربردی آن در زبان فارسی است، در حالی که مثلاً اصطلاح Toleranz در زبان آلمانی دارای مشتقات متنوعی از قبیل صفت فاعلی (Tolerant)، صفت مفعولی (Toleriert) فعل (Tolerieren) و... می باشد. برای ساختن چنین مشتقاتی از کلمه مدلراه می باید از پیشوند یا پسوند و یا فعل کمکی مناسب کمک گرفت و ترکیبات رایج در زبان فارسی که از ریشه مدلراه آمده باشند، بسیار اندک هستند. صفت مفعولی از کلمه مدلراه بکار نرفته است و کاربرد صفت فاعلی با پیشوند «با» (بامدلراه) خالی از تسامح نیست، چرا که ترکیب «بامدلراه» برابر «می مدلراه» و به معنی ناشکیب و نابردبار بکار رفته است.

دگر هر که از تخم دارا بماند
به هر کشوری بامدلراه بماند.

به کارگیری واژه «شکیبایی» برای بازگویی این مقوله پیچیده و تاریخمند در فلسفه اخلاق و فلسفه سیاسی، آنچه‌ان که در این نوشتار پیشنهاد شده است، با این مشکلات مواجه نخواهد بود. از سویی کلمه شکیبایی و ترکیبات گوناگون آن دارای همان بار معنایی اندک که در واژه ای مانند مدلراه در جستجوی آن هستیم، یعنی تحمل ناگواری و بردباری در برابر رنج و ناخوشی، آنچه‌ان که در نمونه های شعری پایین دیده می شود:

شکیبایی و تگ مانند به دام
به از ناشکیبا رسیدن به کام

فردوسی

چون روزگار بر تو بیاشود
یک چند پیشه کن تو شکیبایی

ناصر خسرو

کنون وقت شکیبایی است مشتاب
که بر بالا به دشواری رود آب

نظامی

با فراقت چند سازم؟ برگ تهامیم نیست
دستگاه صبر و پادبای شکیبایم نیست

سعدی

از سوی دیگر ریشه «شکیب» دارای همه ترکیبات و مشتقات لازم و رایج می باشد، شکیبا، شکیبایی، شکیبندگی، شکیبند، شکیبند، شکیبند و...
بهر صورت مهم این است که بدانیم شکیبایی در گفتمان ملدن به چه مفهومی به کار می رود، این که برای این مفهوم چه اصطلاحی را به کار می بریم، دارای ارزش درجه دومی است. بنابراین همان طور که کلمه Toleranz در زبان ملدن اروایی بر رسم بار کهن معنی اش که تحمل رنج و مشقت است به مفهوم پذیرفتن و به رسمیت شناختن دیگری به کار می رود، می توان واژه فارسی شکیبایی را به خصوص به خاطر تنوع ساختاری و کاربردی آن برای اصطلاح Toleranz قرار داد.

انواع شکیبایی

برای این که دقیقاً روشن شود شکیبایی در گفتمان ملدن دارای چه ویژگی های است، باید به چند تقسیم بندی که در این مقوله صورت گرفته است، توجه شود:

الف: شکیبایی نمادین / رسمی (Formale Toleranz) در برابر شکیبایی نهادین / واقعی (Toleranz Inhaltliche). شکیبندگی رسمی کاری به کار دیگری و اندیشه دیگری ندارد. او شاهد حضور دیگری در جامعه و در کنار خویش است، اما در برابر آن موضعگیری ندارد. نه آن را نفی می کند و نه در جهت اثبات آن گام برمی دارد. این گونه رفتار، بیانگر یک حالت انفعالی و تنها حاکی از قبول وضعیت حاکم و رسم رایج است. در جامعه ای که پاس شکیبایی را فقط به گونه رسمی دارد، وقتی به طور نمونه از آزادی دین سخن گفته می شود، منظور این است که در آن جامعه انسان ها با ادیان و مذاهب و جهان بینی های گوناگون در کنار یکدیگر زندگی می کنند و هر کس به راه خویش می رود بی آن که راه را بر دیگری ببندد. این جامعه بر اساس شعار «موسی به دین خویش و عیسی به دین خویش» زندگی می کند. در دامن چنین شکیبایی که در آن جهت گیری مثبت و فعالانه در جهت شناخت یکدیگر و حفظ همدیگر



در نگرش مدرن،

شکیبایی نه از سر
خیرخواهی و

بزرگواری صورت

می گیرد که از سر

فروتنی و تواضع.

در این نگرش انسان

برخورد متواضعانه

با داده های علمی و

دریافت های اعتقادی

خویش از یک سو و

حرمت به دانش ها و

باور داشت های

دیگران از سوی دیگر

دارد.



وجود ندارد، گرایش‌های ناشکیب می‌توانند به راحتی رشد کنند و فراگیر شوند. در مقابل این شکیبایی رسمی یا نهادین، شکیبایی واقعی یا نهادین قرار دارد. شکیبایی واقعی از حالت انفعالی برآمده و در برابر وضعیت شکیبایی موجود موضعگیری مثبت و فعالانه دارد. او نه تنها زمینه همزیستی اندیشه‌ها، جهان‌بینی‌ها و دین‌های مختلف را در اجتماع فراهم میسازد، بلکه اندیشه و جهان‌بینی و دین دیگر را در کنار اندیشه و جهان‌بینی و دین خویش دارای حق مساوی مطرح شدن و عمل شدن می‌داند. شکیبایی نهادین نه تنها تماشاگر توجع فکری و رفتاری افراد اجتماع می‌باشد، بلکه آگاهانه این وضعیت را می‌پذیرد و خود را بازیگری در کنار بازیگران دیگر می‌داند.^۷

ب- تقریباً به همین مفهوم ولی از منظر دیگر، تقسیم‌بندی دومی در مقوله شکیبایی صورت گرفته است. این بار سخن از شکیبایی عمودی (Verticale Toleranz) در برابر شکیبایی افقی (Horizontale) است. شکیبایی عمودی برخاسته از یک نوع نگرش از بالا به پایین و بیابانگر نگاه «عاقل اندر سفیه» است که همراه با نوعی اغماض می‌باشد و از سربیز گویاری از سوی کسانی که خود را دهبانگان حقیقی و خردمند می‌دانند، نسبت به دیگرانی که آن‌ها را گمراهان بی‌خرد و یا کم‌خرد می‌پندارند، صورت می‌گیرد، در حالی که شکیبایی افقی برآمده از دیدگاه برابرخواه و مساوی‌نگر به اندیشه‌ها و باورهای گوناگون است و از این باورمندی سرچشمه می‌گیرد که «آن‌چنان که من اندیشه و دین و نگرش خویش را بر حق می‌دانم و بدان بها می‌دهم، حق مسلم دیگری است که اندیشه و دین و نگرش خود را بر حق بداند و بدان بها بدهد.» یعنی برابری فردی و اجتماعی در گرو به رسمیت شناختن متقابل یکدیگر است.^۸

پ- در یک تقسیم‌بندی بعدی، شکیبایی به شکیبایی درونی / درون شکیبایی (Innere Toleranz) و شکیبایی بیرونی / برون شکیبایی (Aeusserere Toleranz) تقسیم می‌شود. درون‌شکیبایی به درون و خودی نظر دارد و برون شکیبایی به خارج از خود به بیگانه نظر دارد. شکیبایی درونی در برابر دیگراندیشی و دیگررفتاری هم‌اندیش و هم‌کیش و هم‌آیین خویش ممانعت و بردباری نشان می‌دهد و شکیبایی بیرونی نه تنها در برابر خودی که در برابر بیگانه هم تساهل و تسامح به کار می‌برد. طبعاً هرچه مرز درون تنگ‌تر کشیده شود، حوصله شکیبایی هم تنگ‌تر می‌باشد و هر چه مرز بیرون گشادتر و فراخ‌تر نهاده شود، شکیبایی سینه فراخ‌تر خواهد بود.^۹ اگر بخواهیم به زبان رایج دینی در یک جامعه اسلامی سخن بگوییم و مرز درون و بیرون را با اصطلاحات مسلمانان غیر مسلمان تعیین کنیم، درون‌شکیبایی، مسلمانان است که برای گرایش‌های گوناگون فکری و مذاهب مختلف فقهی در داخل حوزه اسلام حق مساوی ابراز نظر و ایفای نقش قابل است و برون‌شکیبایی، مسلمانان است که برای جهان‌بینی‌ها و اندیشه‌ها و باورهای خارج از حوزه اسلام هم این حق را می‌پذیرد. این که هر اندازه مرز درون تنگ‌تر در نظر گرفته شود که آیا این مرز با مسلمان بودن یا شیعه بودن یا شیعه دوازده امامی بودن و یا شیعه دوازده امامی اصولی (در برابر اخباری) بودن، مشخص می‌شود، به همان اندازه شکیبایی که حوصله و تنگدست است و هر اندازه مرز بیرون فراخ‌تر نهاده شود که آیا تنها با اهل کتاب شکیبایی پیشه شود و یا با غیر اهل کتاب هم، به همان اندازه، شکیبایی فراخ‌تر و گشاده‌دست خواهد بود.

شکیبایی‌ای که امروزه در گفتار سیاسی و اخلاقی مطرح است و در همایش‌های بین‌المللی ترویج، تأمین و تضمین آن از ملت‌ها و دولت‌ها درخواست می‌شود، شکیبایی به مفهوم واقعی و به شکل افقی و با جهت بیرونی است. در نگرش مدرن، شکیبایی از سر خیزخواهی و بزرگواری صورت می‌گیرد که از سر فروتنی و تواضع، در این نگرش انسان برخوردار متواضعانه با داده‌های علمی و دریافت‌های اعتقادی خویش از یک سو و حرمت به دانش‌ها و باور داشت‌های دیگران از سوی دیگر دارد. در گفتار مدرن، شکیبایی نه تنها تحمل کردن بلکه دریافتن و به رسمیت شناختن اندیشه، دیدگاه و دین دیگری است. در این گفتار، شکیبایی به معنی تحمل دیگری، در واقع توهین به دیگری است و تنها شکیبایی به مفهوم دریافتن و به رسمیت شناختن دیگری است که زمینه گفتگو و داد و ستد برابر فکری و فرهنگی را فراهم می‌سازد.

دلیل شکیبایی

در گفتار مدرن شکیبایی، یکی از مبحث‌های جنجال‌برانگیز در میان اندیشمندان اروپایی، مبحث دلیل‌یابی و دلیل‌آوری برای شکیبایی است. وقتی شکیبایی به عنوان یک صفت نیک اخلاقی دیده می‌شود که هم فرد و هم جمع باید پاس آن را داشته باشند و وقتی شکیبایی به عنوان زیربنای رفتاری در چالش‌های سیاسی دیده می‌شود که دولت مؤلف به رعایت و تأمین آن است، خواهی نخواهی این پرسش مطرح می‌شود که کدامین دلیل ما را ایجاب و مکلف به شکیبایی می‌سازد و چرا و بر پایه کدام استدلال ادعا می‌شود که هم فرد، هم جمع و هم دولت باید پاسدار و حرمت‌گذار این اصل باشند؟

یکی از روشهای رایج استدلال بر شکیبایی، روشن‌اندازی دینی است که بیشتر از سوی صاحب‌نظران دینی و دین‌شناسان دیندار مطرح می‌شود. در این روش با مراجعه به متن‌های دینی و به ویژه تورات و انجیل و با طرح مثال‌هایی از گویهای رفتاری پیشگامان دینی تلاش می‌شود تا ثابت گردد که رفتار شکیبایی، رفتار مطلوب دینی و در نهایت یک وظیفه دینی است و بنابراین فرد و جمع مکلف به رعایت و پاسداری آن هستند. در این میان زبان انجیل که در کل زبانی صلح‌جویانه است، بیش از همه در خدمت این نوع استدلال قرار می‌گیرد. مثلاً با توجه به این گفتار کتاب مقدس که «خداوند همه انسان‌ها را بر گونه خود آفریده است» نتیجه‌گیری می‌شود که همه انسان‌ها بر رغم اختلاف فکری و دینی و عملی دارای ارزش خلقتی برابر و به همین جهت دارای حقوق آندیشه مساوی هستند. بنابراین اهل مدارا بودن و ممانعت کردن یک ایده آل و وظیفه دینی است.

مشکل استدلال دینی در این حقیقت نهفته است که همین متن‌هایی که به عنوان مرجع شکیبایی مطرح می‌شوند، از سوی دیگر در بردارنده گفتارهایی هستند که می‌توانند دلیل بر ناشکیبایی باشند. مگر نه این است که در تورات از این سخن گفته می‌شود که «خدا بیوه یک قوم مخصوص را برگزیده است و به آن‌ها بیش از دیگران نزدیک است» این کلام می‌تواند به راحتی در خدمت اندیشه برتری طلبی قومی و دینی قرار گیرد و یا این که در جای دیگر از کتاب مقدس از زبان خداوند گفته می‌شود: «من به تو مشیبر رها ده کرده‌ام، جمله‌ای که از آن بوی خون و خشونت برمی‌آید و مرزبندی میان خودی و غیر خودی را آشکار می‌سازد.»^{۱۰} تعدادی دیگر از صاحب‌نظران تلاش کرده‌اند با مراجعه به تاریخ

اروپا ریشه‌های شکیبایی را در تاریخ جستجو کنند و با آوردن مثال‌های گوناگون از دوره‌های مختلف تاریخی نشان دهند که شکیبایی یک اصل رفتاری ریشه‌دار در تاریخ اروپا است و با اخلاق و سیاست در اروپا عین شده است. برخی از این نویسندگان آنچنان در این نگرش اروپامرکزی و استدلال تاریخی مبالغه می‌کنند که حتی یونان باستان و روم قدیم را به عنوان جامعه‌های شکیبایی قلمداد می‌کنند.^{۱۱}

این نوع استدلال تاریخی برای اثبات شکیبایی به عنوان یک اصل در فلسفه اخلاق یا فلسفه سیاسی به دلایل مختلف قانع‌کننده نیست. از یک سو مقوله شکیبایی به ویژه به مفهوم پذیرفتن و به رسمیت شناختن دیگری یک مفهوم مدرن در گفتار فلسفی و یک اصل کاملاً تازه در فلسفه اخلاق و سیاسی اروپا است. تلاش برای یافتن چنین مفهوم مدرنی در لایه‌های صفحات کهن تاریخ، برخاسته از قصد «آسمان و زمین باقی» (Anachronism)^{۱۲} در پدیده‌های تاریخی است. از سوی دیگر در همه مراحل تاریخی، مثال‌های بیشمار برای موضعگیری‌ها و رفتارهای ناشکیب است که ادعای تاریخی بودن مقوله شکیبایی را خنده‌دار می‌سازد. در یونان باستان و به اصطلاح شکیبایی، شهروندان «اصلی و خودی» یونانی دارای حقوق ویژه‌ای بودند که شهروندان دیگر از آن برخوردار نبودند، شهروندان غیر قانونی به عنوان «وحشی» دیده می‌شدند و بر همین اساس با آن‌ها رفتار می‌شد. در عصر رنسانس که آغاز دوره آزدیخواهی و آزاداندیشی در اروپا است، فردی مانند مارتین لوتر که خود پیشگام آزاداندیشی دینی در میان جوامع مسیحی شناخته می‌شود، هوادار تعقیب یهودی‌ها و برخی دیگر از اقلیت‌های دینی بود و در این راه حتی با اعدام آن‌ها مخالفت نداشت.^{۱۳} از نمونه‌های نمایان

ناشکیبایی در تاریخ جدید اروپا و در پیشاپیش آن فاشیسم، نازیسم و استالینیسم که برای نسل امروز هم شناخته شده است، دیگر لازم نیست یاد شود. بنابراین، نمونه‌های تاریخی رفتار شکیبایی می‌توانند تنها حضور محدود و نمونه‌وار شکیبایی را در چارچوب یک تاریخ و با یک فرهنگ ثابت کنند و کاربرد برای اثبات شکیبایی در کلیت یک تاریخ و در تمامیت یک فرهنگ ندارند. پای استدلال تاریخی هم در نهایت «پای چوبین» است و زمینه‌ساز جو بحث‌های دنیاه دار و بی نتیجه، چرا که در تاریخ هر فرهنگی همان‌طور که نمونه‌های رفتاری شکیبایی دیده می‌شود، به گویهای رفتاری ناشکیبایی نیز برخورد می‌شود.

روش سوم استدلال برای شکیبایی، روش معرفت‌شناسانه است. زیربنای این استدلال از یک نوع موضع‌گیری ناقلنده نسبت به ادعای حقیقت و (Wahrheitsanspruch) تشکیل می‌دهد. معرفت‌شناسی جدید به این نتیجه رسیده است که هم ظرفیت دانش‌اندوزی بشری در هر بخش محدود و هم دانش‌اندوخته بشری در هر بخش ناقص است و به همین علت تاریخ دانش بشری پر از تئوری‌ها و باورمندی‌هایی است که هر از چندی تغییر یافته و یا رد شده‌اند. این است که حرف آخر را در باب حقیقت و غیر حقیقت زدن و تصمیم‌گیری را در باب درستی و نادرستی گرفتن، کاری دشوار و بی‌محال است. این نوع موضع‌گیری نسبت به یافته‌های ذهنی انسان باعث شده است که شخص از یک سو نسبت به دانش و باورداشت رفتاری متواضعانه داشته باشد و از سوی دیگر بر دانش‌ها و باورداشت‌های دیگران حرمت گذارد. این نگرش، شناخت انسانی را چه در علوم تجربی و چه در علوم انسانی (و بنابراین چه شناخت علمی و چه شناخت دینی را) خطاپذیر می‌داند و به همین دلیل در معرفت‌شناسی به «خطاگرایی» (Fallibilismus) مشهور

است. ۱۴. نگرش خطاگرایی به طور خلاصه می‌گوید: شناخت متن و باور درست و حق می‌تواند وجود داشته باشد، ولی روش استدلال یقینی بر شناخت و باور وجود ندارد. شناخت بشری همواره مقید به قید موقت است، یعنی هیچ‌گاه نمی‌تواند از حقیقت مطلق و نهایی پرده بردارد و هرآن قابل تردید و تبدیل است. به تعبیر دیگر: این نگرش، شناخت بشری را در همه بخش‌ها غلطی می‌داند و نه یقینی. معرفت‌شناسی خطاگرایی که هیچ‌گونه مطلق‌گرایی را در هیچ نوع شناخت انسانی بر نمی‌تابد، روی دیگر سکه شکیبایی در گفتار مدرن است که در آن شناخت بی‌گانه و باور مبتنی بر آن نه تنها دریافت و تحمل می‌شود، که به عنوان یک شناخت و باور ممکن در کنار شناخت و باور خودی پذیرفته و به رسمیت شناخته می‌شود.

بنابر آنچه رفت، شکیبایی در گفتار مدرن در غرب مفهوم تحمل و بردباری (و او در بعد اخلاقی و سیاسی تحمل اندیشه و دین و رفتار دیگر را) که در ریشه لاتین واژه Tolerare نهفته است و با نگرش تاریخی و دینی به این مقوله همساز می‌باشد، کم‌کم از دست می‌دهد. در بحث‌های روشنفکری و در زبان سیاسی و به ویژه هنگامی که سخن از رفتار شکیبایی در برابر فرهنگ دیگر، دین دیگر و اندیشه دیگر است، شکیبایی به معنی پذیرفتن و به رسمیت شناختن به کار می‌رود که ریشه در نگرش خطاگرایی در معرفت‌شناسی دارد. ولی این تغییر مفهوم در اصطلاح شکیبایی به آسانی رخ نداده، بلکه در متن یک پروسه دامنه‌دار و دراز تاریخی، همراه با بحث و جدل‌های وسیع شکل گرفته است. این نوشتار طرح کوتاه و اشاره‌وار این پروسه بود.

پانویس‌ها:

- ۱- در اینجا تصور کلی و عام که از شکیبایی در اخلاق فردی و جمعی مطرح است ترسیم شده است. مثال‌هایی که در این گفتار برای اثبات ناشکیبایی اجتماعی و سیاسی در غرب آورده می‌شود از قبیل وجود موازات گوناگون محدودیت‌های آموزشی و کاری برای زنان با حساب که در خود غرب باعث بروز نقطه نظرهای متفاوت شده است، به عنوان نمونه‌های استثنائی مورد بررسی قرار گرفته است.
- ۲- برای مطالعه عمیق‌تر و دقیق‌تر تحولی که در مفهوم شکیبایی tolerant صورت گرفته است و تعریف مدرن آن مراجعه شود به مفهوم شکیبایی tolerant صورت گرفته است و Becker, Anerkennung und tolerant s. 16
- ۳- s. 384, ۱۲. w. geotho, werke (1953)
- ۴- H.R. Schlette, tolerant, s. 193
- ۵- باقر بهرام، فرهنگ آزادی و فرهنگ استبداد، ۲۸، کبان ۳۶
- ۶- مدارا، لغت‌نامه دهخدا
- ۷- g. mensching, tolerant und wahrheit in der Religion, s. 16
- ۸- W. Beker, Anerkennung und tolerant, s. 13
- ۹- G. Mensching, tolerant und wahrheit in der religion, s. 17
- ۱۰- برای گونه‌های دیگر استدلال دینی بر مدارایی و مشکل این روش استدلالی مراجعه شود به H.R. Schlette, tum them tolerant
- ۱۱- W. F. A. deney, art. toleration, encyclopedia of religion and ethics, s. 360-362
- ۱۲- آسمان و زمین (و یا ده درخت‌ها) تعبیر مثالی است برای سخن و قضاوت بی‌ربط، من سخن از آسمان می‌گویم و از زمین، به نظر من این تعبیر، ترجمه دقیقی است برای Anachronism که در زبان اروپایی به قضاوت تاریخی گفته می‌شود که بر پیوندادن بی‌ربط و بی‌موضوع از نگاه زمانی از هم دور افتاده پدیده‌های تاریخی استوار است.
- ۱۳- g. schlueter / r. goeather, art tolerant, Historisches wörterbuch der philosophie
- ۱۴- خطاگرایی fallibilismus که در گردگرای لاتینه rationalismus هم خوانده می‌شود توسط کارل رابمونه بویر (۱۹۰۲-۱۹۰۲) پایه‌گذاری شده است و یکی از معتبرترین نظریه‌پردازان هانس آلبرت است.

ن لشیعنا ایپچ در بوته نقد



□ اسماعیل اکبر

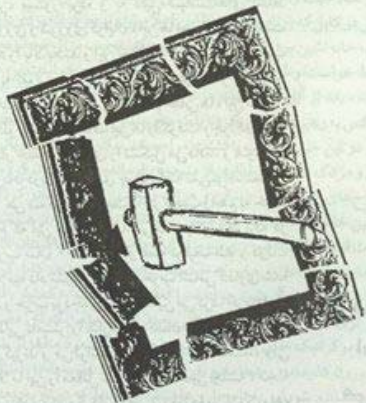
درباره نهضت‌های روشنفکری در افغانستان در دهه دموکراسی می‌خوانستیم صحبت کنیم. من شروع می‌کنم از جنبش‌های چپ یا مارکسیستی که در افغانستان در دهه دموکراسی به وجود آمد، یعنی از سال ۴۳ به بعد که قانونی شد تا سال ۵۲ که داوودخان کودتا کرد و نظام جمهوری را اعلام کرد. در این دوره، یک تعداد گروه‌های مارکسیستی عرض وجود کردند که منسجم‌ترین آن‌ها، حزب دموکراتیک خلق بود. دموکراتیک خلق از حلقات و شعبات مختلفی تشکیل شد و بعد از آن بر همان حلقات و شعبات مختلف تجزیه هم شد. یعنی انشعابات مکرر بود تاریخش. یک چیز ناگفته درباره تاریخ دموکراتیک خلق که باید ثبت شود و من به خاطر دارم، شرکت یک نفر از اتحاد شوروی همان وقت به نام میرزا تورسون زاده، شاعر معروف تاجیک در کنگره دموکراتیک خلق است در سال ۴۳. در آن وقت، کنگره به صورت غیرقانونی تشکیل شده بود. میرزا تورسون زاده و مصاحب و همراهش که سلیمان لایق بود به کابل آمده و در کنگره اشتراک کرده است که این نکته‌ای است که من تا به حال در تاریخ‌هایی که نوشته شده، ندیده‌ام و این را از زبان خود مؤسسان دموکراتیک خلق می‌گویم. فکر می‌کنم که در یکی از منظومه‌های تورسون زاده، «بوی زمین» است یا «صدای آسیا»، همین حکایت شده، آمدنش و من جمله شنی که در شیر مانده و این که بسیار مشکل از راه زمینی خود را به کابل رسانده.

این‌ها اساس دموکراتیک خلق را گذاشتند و برنامه‌شان شبیه برنامه‌های سایر احزاب شبیه خودشان، مثل حزب توده و حزب کمونیسم لبنان و حزب کمونیسم مصر و سایر حزب‌های کمونیست‌ها در کشورهای شرق بود. اما نسبت به گروه‌های چپ طرفدار چین معتدل‌تر و بسیار روشنفکرانه بودند. البته آن‌ها هم سخت تأکید می‌کردند سر مبارزه طبقاتی. بعد به سه-چهار گروه تقسیم شدند که گروه خلق به رهبری تروه کی جدا شد و یک گروه دموکراتیک خلق که ناشر افکارشان «پرچم» بود، تحت رهبری کارمل و هم چنین یک جریان دیگر که معروف به «ستم ملی» شد تحت رهبری بدخشی. از جمله، بدخشی بعد از آن مرکزگرا شد، یعنی این که از ترند شوروی خط خود را جدا کرد و خواست که یک مارکسیسم آزاد را پیش بکند که در صحبتی دیگر، من درباره آن حرف

زدم. به صورت کلی، چیزهایی که درباره این جریان‌ها باید گفته شود، این است که این‌ها نه تنها خودشان به ارزش‌های اخلاقی، اعتقادی، بومی، فرهنگی و دینی ما عمیق نشدند که از لحاظ سیاسی و علمی هم درک درستی از این موضوع نداشتند. حال بعضی از کردار گریبان، پراگماتیست‌ها این طور ادعا می‌کنند که اگر رفتار درستی با مردم می‌شد، همان برنامه‌ها موفق می‌بود. من فقط در این مورد این قدر حرف گفتنی دارم که اگر آدم معتقد به یک راه و روش نباشد، خود را معتقد نشان دادن کار نیست. در برنامه‌ها و اساس نامه‌های تمام همین احزاب و گروه‌های چپ قید شده بود و به افراد خود دستور داده بود که به دین مردم احترام بگذارید، به مساجد بروید، نماز بخوانید و مراسم دینی را برپا کنید، ولی عملاً هیچ‌کس این کار را نمی‌کرد، چون معتقد نبودند. آدم چیزی را که به آن معتقد نباشد، به مدت دوام داری انجام داده نمی‌تواند. اگر هم بکند، ریاکارانه است که بالاخره افشا می‌شود. علی‌رغم این تأکیدات، خود این‌ها از صدر تا ذیل یک نوع فاصله با جامعه داشتند و همین فاصله را هرگز نتوانستند پُر کنند. بعد از به حاکمیت رسیدن دموکراتیک خلق بر اثر کودتای ثور، تا آخر زمان‌هایی که کارمل استعفا داد، همین طور بود. او هم به حیث یک رهبر یک گروه روشنفکری حرف می‌زد، نه به حیث یک رهبر اجتماعی و سیاسی که ادیتاش و زبانتاش آن آید بشدند تلفیق یافته باشد با ادبیات و ذهنیت و عرف عوام و عقنعات دینی مردم. یعنی تا آخر هم این‌ها نتوانستند فرا بگیرند آنچه را که مربوط می‌شد به معتقدات و فرهنگ مردم ما، که این باید به حیث اساسی‌ترین تجربه جنبش‌های همان دوره در نظر گرفته شود.

گپ دوم در مورد طرفداران ترند چینی و ترند روسی این بود که این‌ها دفاعشان از همان نهضت‌های بین‌المللی طرفدار خود، این‌ها را از لحاظ مصالح ملی و منافع ملی و روحیه استقلال ملی، از مردم و روشنفکران هم فاصله می‌داد. به این خاطر عناصر ملی وطن پرست و استقلال خواه، این‌ها را به حیث عناصر وابسته و بیگانه طرد می‌کردند. این مقابله در قشری شدن این‌ها، در متعصب شدن این‌ها، در ضدیت‌شان با نهضت‌های معتدل و اصلاحی و وطن‌خواه و استقلال طلب و عدالت‌خواه نقش داشت، اما به صورت کلی یک چیز را این‌ها خوب

از مداخلات دیگری که روس‌ها در این دوره کردند تجزیه صفوف دولت و روشنفکران به گروه‌های قومی و محلی بود. سیاستی به نام ایجاد انجمن‌های فرهنگی مطرح شد. این انجمن‌های فرهنگی عمدتاً صبغه‌های محلی و زبانی داشتند.



مورد بهره‌گیری فراز دادند و آن اسطوره عدالت است که خاص به مکتب مارکسیسم نبود و از زمان‌های بسیار قدیم در تاریخ فرهنگ مارکسیست داشت. نهضت‌های عدالت‌طلبانه بسیار زیادی در تاریخ ما به وجود آمده بود. به این سبب، جوانان اقبال زیادی به این فکر عدالت‌طلبی و براندختن تفاوت‌های طبقاتی و اجتماعی که در جامعه است پیدا کردند. یکی از دلایل اقبال جوانان همین بود. دلیل دیگرش به نظر من ترقی‌خواهی بود، یعنی این‌ها سخت به ترقی و تحول جامعه دلسته بودند و جوانانی که از طریق اختیار و رادبو و رفت‌وآمدها و سفرها، از تحولات دنیا آگاه می‌شدند، نسبت به وضع خفت‌بار و عقب‌مانده جامعه خود سخت حساس شده بودند و به این سبب، یکی از دلایل جاذبه زیاد این‌ها در بین جوانان، همین ترقی‌خواهی بود. سوم چیزی که آدم می‌تواند به حیث عامل جاذبه از آن‌ها یاد بکند، یک سلسله پدیده‌های اخلاقی بود که در جامعه برای جوانان دست و پاگیر بود. حالا بچه‌ها و دختران آزادانه مکتب می‌خواندند و می‌خواستند به شیوه‌ها و رسوم جدیدی خانواده تشکیل بدهند و مناسبات بچه‌ها و دخترها تسهیل شود. خصوصاً در مناسبات اخلاقی، جوان‌ها از فشار خانوادگی و اجتماعی رنج می‌بردند. این مکتب، زمینه را باز می‌گذاشت برای این که روابط اجتماعی آزادتر، جدیدتر و سهل‌تری میان بچه‌ها و دخترها تأمین شود. بخصوص همین جنبه فکر می‌کنم در تقویت این احزاب که هم بچه‌ها را جذب می‌کردند و هم دخترها را و غالباً در حوزه‌های مشترک هم ممکن بود که این‌ها با یکدیگر دیدوبازدید بکنند. مؤثر بود. این هم یکی از انگیزه‌ها بود که در عین زمان، خودش باعث ضعف و انحراف در مابین خود این حرکت‌ها و جنبش‌ها شد.

یک دو نکته سیاسی را هم که ممکن است ذکر نشده باشد ولی دارای اهمیت تاریخی است، من ذکر می‌کنم. پیش از کودتای داوودخان، می‌گویند که صحبتی در میان دموکراتیک خلق صورت گرفته بود و آن، این که میراکبر خیر یکی از بنیان‌گزاران و مؤسسان حزب که در جناح پرچم همراه کارمل بود) به اعضای حزب مطرح می‌شد که ما حزب را منحل می‌کنیم و با حزب داوودخان که به نام هورزنگ ملی یا جنبش ملی

اساس گذاری شده، یک جا می‌شویم، به خاطر این که ما هم پوشش پیدا کنیم و هم اگر خودمان روی کار بیاییم، جامعه ما را تحمل نمی‌کند و این ممکن است منجر به مداخلات بین‌المللی و باعث شکست ما بشود، و اگر ما در پناه داوودخان و در سایه داوودخان حرکت بکنیم، تحولات اجتماعی را تسریع می‌کنیم و همچنین چهره ملی به خود می‌گیریم. بعضی از صاحبزنان و کسانی که کثوکوا کردند در مسایل، می‌گویند که شاید یکی از دلایل کشته شدن میراکبر خیر طرح همین موضوع بوده که هم با سیاست‌های شوروی و هم با سیاست‌های جاه‌طلبانه رهبران دموکراتیک خلق اصطکاک می‌کرده. من دلایل تأیید این نظر را بعد از این که کارمل کنار رفت، در اثر روی کار آمدن دکتر نجیب و تحولات و تغییرات در شوروی، پیدا کردم. یک کسی از مخالفین به نام دکتر حیلر مسعود که رهبر گروهی مشهور به هجده نفره بود، بعد از آمدن نجیب فوراً به حیث منشی کمیته مرکزی حزب انتخاب شد. این دکتر حیلر مسعود، سال‌ها از انتظار دور مانده بود، با آن که خودش یکی از افراد برجسته حزبی بود. می‌گویند که این‌ها با خیر هم نظر بودند به این که مداخله مستقیم شوروی در افغانستان و یاروی کار آمدن مستقیم بی‌پرده حزب باعث برانگیختن مردم و باعث مداخلات جهانی در افغانستان می‌شود.

به این خاطر نجیب وقتی که همراه کارمل رفت پیش گورباچف و آن‌ها طرح کردند که ما ارتش خود را می‌کشیم و کارمل پافشاری کرد که اگر شمارش خود را بکشید، انقلاب در افغانستان شکست می‌خورد و شما مجبور می‌شوید به خاطر دفاع از سرحدات خود، سربازان زیادی را گسیل کنید. نجیب ایستاده شده و گفت که این نظر تمام اعضای حزب نیست. بسا از افراد دموکراتیک خلق و اعضای حزب به این نظر هستند که خود ما می‌توانیم دفاع بکنیم از دستاوردهای انقلاب و اگر ارتش شوروی از افغانستان می‌براید، این را استقبال می‌کنند و شاید مفید هم واقع شود، هم برای شما و هم برای ما.

همین گپ باعث تغییر سیاست در افغانستان و آمدن نجیب شد. یعنی این موضوع سابقه داشته. در داخل دموکراتیک خلق، گروهی به نام





خبر، مستور بوده و به دلیل سیاست‌های تسلط شوروی و شوروی گریبان، این‌ها نمی‌توانستند قامت خود را بالا بکنند و این خط بعد از آمدن دکتر نجیب رو به تقویت می‌گذارد. ولی از طرف هر دو جناح حزب یعنی هم پرچمی‌ها و هم خلقی‌ها، این سبوتاز و جلورشد و انکشاف این‌ها را گرفت، چرا که این‌ها بسیار حلقهٔ محدودی را تشکیل می‌دادند و هنوز هم صریحاً دربارهٔ شوروی چیزی گفته نمی‌توانستند.

من سه مورد صحبت دکتر نجیب را هم به خاطر دارم که این نکته را تأیید می‌کنند. یکی وقتی که در عقب سال ۱۳۷۰ اخبار هفته توقیف شد و دولت اعلامیه داد نشریه از طرف حزب اساس گلاری شده بود و حزب بودجهٔ زیادی را تأمین می‌کرد. حزب فعلاً توانایی تأمینش را ندارد. اگر کسان دیگری امتیاز آن را می‌گیرند و می‌توانند پیش ببرند، آزاد هستند، ولی فعلاً ما این را معطل ساختیم. در همین جلسه، مجلهٔ وطن که من تازه گردانده‌اش شده بود نیز از یک ماهه به سه ماهه تبدیل شد. در ضمن کسانی که شکایت داشتند، من هم به اجلاس هیأت اجرایی حزب اشتراک کردم. در آن جا دکتر نجیب در عین دلایل مالتی و این حرف‌ها، یک حرف بسیار جالب گفت. وقتی که سلیمان لایق درخواست و گفت که مطبوعات بسیار به ما کمک می‌کند و تحلیل مطبوعات و موقوف ساختن این‌ها و معاضدهٔ این‌ها به ضرر حزب تمام می‌شود، ارزش مادی آن، آن قدر مهم نیست. دکتر نجیب رخ خود را گشادند و به زبان پشتو کرده که این از ساحت مسوولیت خود دفاع می‌کند (چون امور مطبوعات مربوط به سلیمان لایق بود). او گفت که ما اخبار هفته را به این خاطر آزادی داده بودیم که یک چیز بازاری را برای مفکورهٔ احیای ملیت افغانی، استقلال و آزاد فکری بگشاییم. اگر ما به این نتیجه می‌رسیدیم که این باید سخنگوی سفارت روسیه باشد، از همان اول به آن اجازه نمی‌دادیم. این را بسیار باصراحت دکتر نجیب مطرح کرد که یعنی اخبار هفته را بسیار طرفداران شوروی زیر نفوذ خود آورده‌اند و هدایت از طریق سفارت روسیه می‌شود، تا این اندازه جسارتش را من هیچ تصور نمی‌کردم.

سخن دیگر این که بعد از سفر برهان الدین ربانی به مسکو و اعلامیه‌ای که روس‌ها (گورباچف) با رهبران مجاهدین امضا کردند که ما به انتقال حکومت به مجاهدین موافق هستیم، یک اجلاس دیگر دایر شد. در این اجلاس، دکتر نجیب توضیح خواسته بود از روس‌ها و وزارت خارجهٔ روس‌ها. آن‌ها عمل خود را این طور توجیه کرده بودند که ما مجبور شدیم، چون می‌توسیدیم که مذاکره به شکست بینجامد و اجباراً به چنین فقره‌ای در مذاکرات موافقت کردیم. دکتر

فرهنگ یک چیزی است که آدم می‌تواند به آن معتقد نباشد و هر لحظه آن را دگرگون بسازد به مثابه یک پدیدهٔ بسیار مصرفی با آن برخورد بکند. در صورتی که اخلاق و عقیده چنین نیست.

نجیب سر آن‌ها اعتراض کرده بود که شما بر اساس قراردادهای ژنو متعهد هستید که از پروگرام پنج فقره‌ای بنون سوان و ملل متحد که یک حکومت انتقالی بی‌طرف را پشتیبانی می‌کند، حمایت کنید. شما چرا با حکومت مجاهدین، یعنی انتقال حکومت مستقیماً از دست ما به مجاهدین موافقت کردید؟ روس‌ها حرکت خود را این رقم توجیه کرده بودند و دکتر نجیب گفت که روس‌ها می‌خواهند که ما را سقوط بدهند و افغانستان در گرداب هرج و مرج فرو برود تا انتقام خود را از مردم افغانستان بگیرند. این موضوع را هم من به خاطر دارم.

صحبت سوم این که هیأتی از طرف رهبری حزب بیرون رفته بود به رهبری کابویانی برای مذاکره با احزاب سوسیال دموکرات و رهبران اروپایی. بعضی احزابی که علاقه داشتند من جمله ویلی بران که در آن وقت یک تشبیه را به کار گرفته بود برای مسأله افغانستان. بعد از مسافرت این‌ها، در یک اجلاس که دعوت کرده بودند، در جملهٔ مطبوعات چین، من هم بودم. آن جا دکتر نجیب بعد از شروع صحبت مجلس گفت که دوستان، شما گزارش کابویانی را خواندید، گزارش سفیرش را؟ هیچ کس حرف نزد. بعضی‌ها همان طور غم غم کردند که بله خواندیم. گفت که راضی شدید؟ هیچ کس چیزی نگفت. دکتر نجیب گفت که این گزارش غلط است و نه تنها مرا قانع نساخته، بلکه غلط هم هست. به این مفهوم که او به آن جا رفته و این طور وانمود کرده که در حزب یک جناح دموکرات است که رهبرش خودش است و یک جناح دیکتاتور است که دکتر نجیب است. یعنی فعالیت‌های شخصی کرده نه فعالیت رسمی و این به ضرر حزب است و بعضی توطئه‌ها را می‌خواهد غیر بدهد. بعد از استنباط از این مجالس و زمان‌ها که گذشت و دکتر نجیب سقوط کرد، ما به این نتیجه رسیدیم که دکتر نجیب عملاً می‌خواسته که این گپ‌ها شایع شود و به این خاطر چند نفر از اهل مطبوعات را در این مجلس احضار کرده تا به حیث اتمام حجت حرف‌هایی را در مورد مناسبات داخل حزب بگویند.

از مداخلات دیگری که روس‌ها در این دوره کردند و خود من به حیث کسی که این مسایل را مشتبث بودم و تعقیب می‌کردم و علیه آن عکس‌العمل بسیار شدید نشان دادم، تجزیهٔ صفوف دولت و روشنفکران به گروه‌های قومی و محلی بود. سیاستی به نام ایجاد انجمن‌های فرهنگی مطرح شد. این انجمن‌های فرهنگی عملاً صیغه‌های محلی و زبانی داشتند. انجمن فرهنگی مولانا جلال الدین بلخی که اولاً به نام انجمن فرهنگیان پنجشیر دایر شد، بسیار صیغهٔ تند

اندیشه

ناجیکی و متعصبانه داشت و این در تبلیغات و نشرات و محافل و مجالس اشاعه می‌یافت. انجمن فرهنگی هرات باستان، انجمن فرهنگی سنایی غزنوی، انجمن فرهنگی خوشحال خان خٹک که از جنوبی بود و انجمن فرهنگی سیدجمال الدین افغان که از روشنفکران مشرفی بود، این‌ها به تجزیهٔ روشنفکران پرداختند که این یک زمینهٔ مشتت ساختن راهم‌واری می‌کرد، یعنی از شکل‌گیری یک فکر هماهنگ در جامعه جلوگیری می‌کرد، با هیاهوهای محلی و قومی و زبانی را دامن زدن. ما روشنفکران شمال افغانستان نیز یک انجمن را به نام امیر شیر علی نوایی می‌خواستیم بسازیم. من همیشه در این باره اظهار شک و تردید می‌کردم و می‌گفتم که ما در این شرایط فعلی به جای این که این طور مسأله‌ای را مطرح بکنیم، به قضایای عاجل و اساسی وطن، یعنی مرحلهٔ انتقالی و ساختن نظامی که ما را از مرحلهٔ دیکتاتوری به مرحلهٔ سازندگی، آزادی، استقلال بگذراند، بپردازیم. تجزیهٔ روشنفکران به گروه‌های محلی زبانی یک سرگردانی بی‌جاست و ممکن است مشکلاتی در پی داشته باشد.

من چه وقت متیقن شدم که این طرح‌ها کار عوامل بیگانه است که در همین زمان‌ها بعد از ۶ ماه تردد روشنفکران شمال، یک هیأتی از شوروی (دو نفر از اعضای کمیتهٔ مرکزی حزب کمونیست شوروی) آمدند که آن‌ها در آن جا مسؤول امور افغانستان بودند. آن‌ها ضمن یک دعوت برای من هم روان کردند که همراهشان صحبت کنم. البته من حاضر نشدم. حالا متأسف هستم که چرا قبول نکردم - ولی یکی از دوستان خود را روان کردم. او گفته بود که شما خودتان به حیث گروه‌های جداگانه مشکل شوید و حرکت بکنید و این به نفع شماست. یعنی چنین گروه‌بازی‌ها را تشویق می‌کرد. سه روز بعد از رفتن همین هیأت، روشنفکران ازبک و ترکمن، همین انجمن فرهنگی امیر علی شیر نوایی را ساختند و همان کسانی که تا آن زمان با ما مانعاً بودند و مخالف چنین انجمن‌هایی و از اعضای دموکراتیک خلق بودند، این‌ها خودشان پیش‌قدم شدند و این مسایل را ساختند و ایجاد کردند.

مسألهٔ دیگری که باید به آن اشاره کنم تحریک جنرال دوستم توسط خود کارمل است. من در این باره دلایل بسیار دقیقی دارم که آخرین بار که دوستم به کابل رفت، کارمل به کابل آمده بود. در خانهٔ کسی به نام عمر آقا - که در همین اواخر در حیرتان رئیس ادارهٔ نفت بود - و این امر انتقالات دوستم بود از کابل به فرقهٔ ۵۳، و در خانهٔ او کارمل آمده بود و دوستم را خواسته بود و او را بر علیه نجیب و به قیام علیه او تحریک کرده بود و او را مطمئن ساخته بود که رابطهٔ خود را با احمدشاه مسعود، ما ترتیب می‌کنیم. البته برداشت کارمل از این موضوع آن بوده که با کنار گذاشتن نجیب، خود او می‌تواند روی کار بیاید و حزب منسجم شود و همین برنامهٔ مصالحه را که نجیب مطرح کرده بود و او الان متوجه شده بود که در برنامه‌ای درست تر تبیین به برداشت او بود که روس‌ها در آن جا باشند دنبال کنند. و حال که دو، سه سال مجاهدین نتوانستند قدرت را در دست بگیرند، دستاوردهای خود به دست بگیرند. او خود را موفق تر می‌دانست چرا که اعضای حزب یعنی جناح پرچم حزب به او وفادار بودند و خلقی‌ها هم بخش اعظمشان آن وقت به دکتر نجیب بدین شده بودند و می‌توانستند با کارمل یک‌جا شوند. ولی در همین مسأله که دکتر نجیب استغفا کرد (این‌ها، فعلاً می‌گویند دکتر نجیب استغفا کرد، ولی پیش از استغفاش، قریب به ۲۰ روز پیش، از او سلب صلاحیت شده

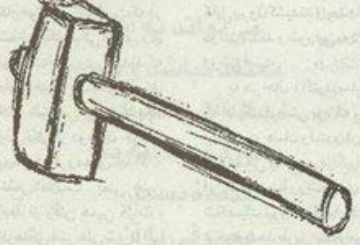
بود و صلاحیت را در یک کمیتهٔ سیاسی طرفداران کارمل و یک کمیتهٔ نظامی در کابل که به نام شورای نظامی اعلام شده بود، گرفته بود و دکتر نجیب خانهٔ نشین بود). ولی بعد از آن که دکتر نجیب بر اثر محدودیت شرایط خواست وطن را ترک بگوید و استعفا داد و می‌خواست برود و گیر آمد، بعد از آن پلینوم کمیتهٔ مرکزی حزب وطن دایر شد، کارمل را هیچ کس به رهبری مطرح نکرد، بلکه پنج، شش کاندیدای دیگر مطرح شد و در این جریان حزب با تشبث مواجه شد. یک عده مثل کابویانی، وکیل و مزدک علماً به طرفداری از مسعود، فرمانده تسلیم شدن گروه‌ها و جناح‌های حزبی را در شمالی و هرات و بعضی نواحی صادر کردند. به همین خاطر به عقیدهٔ من خود همین پدیدهٔ انقلاب اسلامی باز هم نتیجهٔ تشبثات قوی سیاست شوروی بود و در این جا ایران و حتی پاکستان غافل باقی مانده بودند. تلاش‌هایی که حکمتیار برای داخل شدن در کابل کرد، خنثی شد و بعد از آن شما حوادث را تعقیب کنید که حکمتیار را که بسیار نزدیک به پاکستان بود، کسانی چون ژنرال مؤمن که از اعضای ارشد دموکراتیک خلق بود و دوستم و احمدشاه مسعود متفقاً از شهر کابل بیرون کشیدند و بعدها نام نفوذ حزب وحدت هم به داخل دستگاه دولت شدند و شورایی به نام حل و عقد تشکیل دادند که در تاریخ بعدی روشن است.

به هر حال، اکنون بعد از گذشت مدت‌ها، من به این نتیجه رسیدم که آن یک فرصتی بود که روشنفکران افغانستان از بیرون کشور هجوم بی‌آورند در همان وقت و در دوران آزادی نسبی که دکتر نجیب داده بود، یک شکل وسیع و فراگیر را برای مرحلهٔ انتقالی اساس گلاری بکنند. این ضعف بنیهٔ روشنفکری و عدم جسارت و مهم‌تر از همه، نبودن یک شخصیت نیرومند که با یک سیاست روشن وارد صحنهٔ مملکت شود و ترجیح بدهد طریق صلح آمیز گذر از مرحلهٔ وابستگی به شوروی به مرحلهٔ استقلال را. ولیکن غیر از آن هم هست، که تمام فرهنگ روشنفکران اصلاً دو، سه تا ضعف اساسی داشت که ما حرکت بعدی آن را در نظر بگیریم، یکی، ما از درون فرهنگ و سنت و اعتقاد خود برخاسته بودیم، چه روشنفکران گروه چپ و چه حتی رادیکالیست‌های اسلامی. رادیکالیست‌های اسلامی هم یک انقلاب اجتماعی دنیوی را پیشنهاد می‌کردند که دین را رفته رفته تقلیل داد به یک سیاست قدرت و از آن مبانی اعتقادی و اخلاقی عمیق و آخرت‌گرا و معنویت‌گرا و خداگراش فاصله داد، که ما امروز می‌بینیم که شخصیت‌های آن‌ها نظر به شخصیت‌های چپ هم ضعیف تر برآمدند، یعنی ما به جرأت می‌توانیم بگوییم که هیچ یک از اعضای رهبری دموکراتیک خلق همان زمان تا وقت دکتر نجیب به جز همان آپارتمان‌های دولتی خود تشبث به خریدن خانه و زمین و ذخیره کردن سرمایه و پول نکردند. همه در همان آپارتمان‌های دولتی زندگی می‌کردند، مثلاً به شمول خود بربک کارمل، کشند و سایرین. و بسیار می‌دیدند و پروگرام و برنامهٔ منظم و تدوین شدهٔ اجتماعی داشتند که در جهت آن تا سرحد فداکاری و ایثار و سخت‌گیری و کار شاق شبانه‌روزی حاضر بودند. ولی برخلاف آن، جناح انقلابیون اسلامی، چنین اخلاقی و تقوایی را نشان ندادند و بعد از آن دیدیم که این‌ها بیشتر در پی منافع شخصی خود هستند تا که به فکر تحقق برنامهٔ عدالت اجتماعی و انقلاب اجتماعی براساس مبانی دینی در وطن. و روشنفکرانی که چنین عقایدی داشتند، آهسته آهسته طرف و حلف شدند.



البته این را باید ذکر بکنم که خود من خاطرة زندان پل چرخ را به خاطر دارم. وقتی که انقلاب برآمد، من هم در جمله زندانیان بودم. در آن جا از زندانیان دوره داوودخان - که بسیار زیاد مردم را برده بودند به نام گروه های اسلامی - من جوانانی را دیدم که درباره شان تصور دیگری داشتم. فکر می کردم این ها عناصر عقب مانده، ارتجاعی، ضدترقی و ضدتحول هستند، ولی برخلاف آن، حدود دو صد نفر جوانانی بودند که همه شان خواهان ترقی و تحول و پیشرفت در جامعه بودند و دارای آذهنان روشن و در عین زمان، افرادی بسیار مصمم و باقوا و منضبط و با ایمان بودند که چون سابقه داشتند - در زمان داوودخان چهار، پنج سال زندان را گذرانیده بودند بعد از آن ترکی آن ها را کشت - با تمام زندانیان واری می کردند و با یک اخلاق بسیار خوب، احوال این ها را به بیرون می فرستادند. به مریض هایشان کمک می کردند. خودشان ورزش و مطالعه می کردند، از تباطات دقیق داشتند و نماز جماعت برپا می کردند. تبلیغ می کردند. بسیار جسارت داشتند و همان شی که آخرین گروه این ها را می خواستند بکشند، کار به برخورد مسلحانه منجر شد. من در زندان بودم و برخورد دست خالی آن ها با افراد مسلح دیدم. با فریاد تکبیر، یعنی با روحیه و ایمان بسیار پاک، این ها به طرف شهادت رفتند. از چنین جوان هایی صفوف نهضت اسلامی و مقاومت مردم افغانستان خالی شد و باز هم من تکرار می کنم که آن پدیده ای که به نام ادب مقاومت معروف شده، کمبود و خلاصه اساسی اش همین بوده که واقعا به جلوگیری از بی برنامه گی و جلوگیری از فساد و انحراف و رابطه آثار شستی در درون گروه ها و خلق یک انسجام، این ها کمتر توجه معطوف داشتند و زیرکلیشه عمومی مبارزه با شوروی و وابستگان به آن مصروف شدند و جهات دیگر مبارزه از پیش شان نسبتاً غافل و مسکوت باقی مانده که در آینده باید در نظر گرفته شود.

یک جریان دیگر که من علاقه دارم در مورد آن صحبت بکنم، عبارت است از پدیده ای به نام اعتدالیون افغانستان که از جمله بزرگترین نام های شان من می توانم محمدهاشم میوندوال، عبدالروف بی نوا و سید شمس الدین مجروح را نام بگیرم که این ها به خصوص با نشر جریده مساوات و بعداً افغان، یک فکر اعتدالی را، یعنی یک برداشت براساس توسعه و ترقی اجتماعی و اقتصادی، به هم پیوستن مناطق و محلات افغانستان، از بین بردن تبعیض ها در اثر یک حرکت اصلاحی در از مدت کودتای داوودخان هم در سال ۵۲ همین بوده که این جریان آهسته آهسته پیش می آید و جریانات ادبیکال و تند، رفته رفته رونق خود را در رأس جامعه از دست می دهند، چه بر اثر رشد فرهنگ سیاسی و چه در اثر افشا شدن ماهیت های وابستگی گروه های رادیکال. یعنی این ها بیشتر بین المللی بودند تا ملی گرا، چه گروه های اسلام گرا، چه گروه های چپ و رو، این ها ساختن زیر قلمبندی آن وقت جهان قرار گرفته بودند در وابستگی به شرق و غرب. این روش شده می رفت و زمینه برای یک حرکت اصلاحی و در عین حال ملی در جامعه مساعد می شد. در چنین



شرایطی داوودخان به نفع خود نندید و زود به کودتا متوسل شد و به همین خاطر هم شاید اولین آدمی که او از بین برد، میوندوال بود، چرا که میوندوال چهره بسیار شاخصی بود که می توانست سیاست بکند و پیش برود. میوندوال متقابلاً هم از روشنفکران انقلابی و هم از جامعه بسیار عقب مانده و عوام و هم از سلطنت شکایت داشت و می گفت که این سه قطب متحداً از یک حرکت اعتدالی و ملی و استقلال طلبانه و آزادخواهانه جلوگیری می کنند. عوام مسؤول نیستند البته. رهبران عوام که عبارت باشند از متفکرین محلی، این ها وابسته به سلطنت هستند. گروه های چپ بسیار بی تجربه و نادان هستند. گروه های چپ و راست، هر دویشان ناگهانه خدمت می کنند به استبداد. خود سلطنت هم حداقل، بعضی از حلقه ها و گروه های صادق نیستند به برنامه دموکراسی و تحول انقلابی، تحول اصلاحی و اعتدالی که راه را برای تحول در افغانستان باز کند.

در بین میلیون افغانی دو گروه به اصطلاح کاهش دهنده وطن خواهی افغانی هم بروز کردند که یکی نشانیان و دیگری بود که آن عملیات در میان بعضی از ایدئان و نویسندگان بود تا در بین سیاسیون و هم چنین در تاریخ نویسی افغانستان تأثیر خود را گذاشت. همان وقت در افغانستان مد شده بود که هر کس برای قوم خود تاریخ بسیار دراز مدت و طولانی پنج هزار سال و هفت هزار سال، جعل بکند، گویا به این تصور که هر کس تاریخ بسیار طولانی داشته باشد، بسیار زیاد امتیاز دارد که البته یک تصور بسیار غلط بود از لحاظ تاریخی. مثلاً ما می توانیم مثال بزیم که یونان امروز از انگلیس یا فرانسه یا جرمنی کرده - که در زمان سلطنت های بربر محسوب می شدند - پیشرفت تر نیست. یعنی طولانی بودن تاریخ الزاماً به مفهوم این نیست که ملت ها مساعد هستند برای تحول و تکامل و پیشرفت. ولی چون این در تاریخ نویسی افغانستان مد شده بود و پشتون ها چون خود را در برابر سایر ملت های منطقه از چنین تاریخ غنماندی دارای شاهنشاهان و موارث فرهنگی و تاریخی بزرگ محروم می دانستند، یک مقدار، با عقده برخورد کردند. یک حلقه ای از روشنفکران پشتون تشکیل شد که می خواستند تحمیل بکنند فرهنگ و زبان پشتون را به کل مردم افغانستان، از طریق اداری و حاکمیت و سیاست. این متقابلاً در جانب مقابل خود واکنش هایی را برانگیخت که عمدتاً به وجود جریانی به نام ستم ملی که محروم بدخشی آن را رهبری می کرد، در درون گروه های چپ منجر شد. این ها اصطلاح جعلی به نام ملیت ها را وضع کردند. ملیت اصلاً کدام مفهومی علمی نبود. از طریق حزب توده ایران داخل ادبیات ما شد. به جای قوم، ملیت را به کار بردند. هیچ فهمیده نمی شد که ملیت چیست. اگر ملیت را به مفهوم منسوب بودن به فلان ملت بگیریم یک معنای دارد، ولی چنین نبود از ملت یک تعریفی همان وقت داشتند که یک ملت دارای سرزمین مشترک و زبان مشترک و فرهنگ و تاریخ و اقتصاد مشترک بوده باشد. در برابر این، میوندوال تعریف داد که ملت یعنی تمام اتباع یک وطن که در برابر قانون دارای حقوق مساوی باشند، یعنی هویت های زبانی و این گپ ها را تفکیک کرد به عنوان

هویت های قومی می می تواند در داخل یک ملت، چندین کتله قومی وجود داشته باشد. یعنی از ملت، یک مفهوم قراردادی و اعتباری را به پیش کشید. مفهوم نشانیانیم یا ملیت را بر اساس تعریف و معیارهای غربی را پذیرفت که این یک موضوع جنال است و بحثش را می مانیم برای وقتی دیگر.

در جریان، طرح هایی هم موجود بود که به آن ها هیچ توجه نشد. از جمله خود من بعد از سال ۵۸ وقتی که از زندان بیرون آمدم، در ابتدای سال ۵۹ طرحی را به نام جمع روشنفکران مستقل افغانستان و عناصر ملی افغانستان به نام تنظیم مقاومت ملی مردم افغانستان ارائه کردم و در آن جا بعضی از شخصیت های روشنفکری که فعلاً در خارج از کشور هستند مثل اعظم داکتر و دعوت کردم، با مرحوم مجید کلکانی صحبت کردم و با شخصیت های ملی گذشته مثلاً محمدعلی مخدوم که یکی از شخصیت های دوره هفت بود و بعضی از شخصیت های دیگر، یک توافق نسبی هم به آن حاصل شد. مولوی مطهر به عنوان نماینده مارفت که به بیرون برگردد و مطالعه بکنند زمینه هایی را برای چنین حرکتی، دور از همان حرکت هایی که زیر بیرق پاکستان و به تبعیت آن امریکا واقع شده و طرح ریزی اش را بستند. ما پیشنهاد کرده بودیم که چنین افرادی تا حد زیادی خود را در جنبال های موجود دخیل نکنند و منتظر فرصت باقی بمانند و کار خود را محدود بسازند به یک سلسله کارهای سیاسی و تبلیغاتی فکری و تشکیلاتی تا که شرایط مساعد شود. برداشت من شخصاً این بود که روس ها بالاخره از این استراتژی خود منصرف می شوند در اثر مقاومت مردم و فشارهای جهانی، و زمینه برای حرکت دیگر یا سوم در بین این هر دو مساعد می شود. ولی متأسفانه مولوی مطهر در بیرون در پاکستان به شهادت رسید و ما در داخل هر روز توان خود را از دست داده رقیبم و به تلاشی و تجزیه در اثر فشار هر دو طرف مقابل شدیم. همین تلاش مادر دوره دموکراسی کوتاه مدت دکتر نجیب هم با آن که منجر شد به تشکیل ها و حلقه هایی که به شصت - هفتاد نفر رسید، ولی ما نتوانستیم به مرحله ای برسیم. یعنی پیش بینی توانستیم بکنیم که بتوانیم زود یک اقدام بکنیم و صدای خود را بالا بکنیم. به این مرحله نرسیده، انقلاب اسلامی ما را غافلگیر کرد. هم چنین همین نوع افکار در کودتای ثور هم غیر قابل پیش بینی بود. من یک چیز را به خاطر دارم. یک صحبتی بین بدخشی و مجید کلکانی شد که روی نوشته آمد. مجید کلکانی اصرار داشت برای بدخشی که شما موضع ضد شوروی تان را صراحت بپخشید و یک موضع گیری ملی بکنید، چون در این جا روس ها هستند که به حیث یک عامل استعماری عمل می کنند و امروز فردا، آن ها نشیتم می کنند با یک روش کوردانی شده که روی روشنفکر باذهنی بود، ولی هیچ باورش نمی آمد به این که نشیتم دیگری به وقوع بپیوندد. او داوودخان را بسیار مساعد می دید به سیاست روس ها در روی آوردن دموکراتیک خلق. یعنی روشنفکران پیش بینی نداشتند. معمولاً حوادث همیشه این ها را

اگر امروز یا فردا به بهانه نظم در افغانستان کدام دیکتاتوری هم ممکن باشد که برقرار شود، او پایدار نیست و ما باید جداً وارد صحنه شویم و یک کتله محدودی از روشنفکران می توانند توجه مردم جامعه را به طرف خود جلب بکنند.

غافلگیر کرد. استبداد مجید کلکانی این بود که حتماً باید ما و شما شعار ضد شوروی بدخیم. بدخشی می گفت که اگر ما با صراحت ضد شوروی عمل بکنیم، ولو این که یک تحول در افغانستان هم بیاید، منجر به دخالت مستقیم روس ها در افغانستان می شود و این فاجیع بسیار می آورد، چرا که ما، دو هزار کیلومتر سرحد با روس ها داریم. به این خاطر ما یک خط نسبتاً سیاسی را تعقیب بکنیم تا خط بسیار تند انقلابی را در برابر روس ها. مجید استبدالاش این بود که بگلزار روس ها در افغانستان مداخله بکنند و صریحاً لشکر خود را به افغانستان بیآورند. این باعث تشدید انقلاب می شود و باعث تحریک توده های مردم می شود. البته در هر دوی این گپ، بعداً تجربه شد که حقایقی وجود داشته. آمدن شوروی واقعا باعث تحریک شد، ولی تحریکی که به آثار شریزم بیشتر شبیه است تا به یک حرکت سازنده و دارای برنامه و اهداف. از این لحاظ ما دیدیم که جامعه ما هنوز خسارت می کشد. به عنوان حرف های آخر، من می خواهم بگیرم که روشنفکران باید ابتکار عمل را به دست بگیرند. ملاحظه ما یک فشر بسیار صاحب نفوذ اجتماعی هستند، ولی آن ها تا حالا را از لحاظ فکر، منفعل هستند، یعنی آن ها انتظار می کشند تا یک پدیده علمی، حقوقی و سیاسی جدید تثبیت شود در ذهن جامعه و تا همان وقت، حتی مخالفت می کنند. بعد از آن که تثبیت شد، برای آن توجیهات دینی می تراشند. به این خاطر اینها پیش از همه حرکت های اصلاحی و پیشرفت در جامعه نمی توانند بشوند. بروکرات ها و مأمورین سابق ما از زمان ظاهر شاه، که بعضی ها به آن ها امید می بندند، آن ها هم عناصر صرفاً مأمور در یک دستگاه استبدادی بودند. جسارت سیاسی نداشتند. اگر می داشتند، در مدت این همه سال، این ها حلقه هایی را تشکیل دادند و وارد سیاست کشور می شدند و یکجایی را برای خود تثبیت می کردند. همین روشنفکران - چه از جناح های چپ و چه از جناح های راست - اگر واقعا می خواهند تجدیدنظر بکنند به گذشته ها و اشتباهات خود را جبران بکنند، به نظر من هنوز چانس بیشتر دارند و مسؤولیت بیشتر دارند برای داخل شدن به صحنه کشور. این ها با در نظر گرفتن دو - سه نکته، یکی بازگشت به اعتقادات دینی و اخلاقی گذشته، یعنی به این مفهوم می خواهم بگیرم که به دین برخورد پراگماتیستی (کردارگرایانه) هم که رایج شده، این را هم کنار بگذارند که گویا دین به حیث یک ابزار اجتماعی مفید باعث نفوذ در جامعه شده، راه نفوذ سیاسی و اجتماعی آدم را گسترده تر می سازد، به این دیدگاه بینند. واقعا به این واقعیت بازبگردیم که نهادهای ثابت دین و اخلاق ما، چه از لحاظ منطقی بودنش بر منابع وحی و حدیث یعنی بر منابع اساسی دین و چه از لحاظ انطباقش با عمق تجربه روحی و شناخت انسان، چیزهای عمیق و محکم تا تجربه برآمده هستند. چیزهایی امروز باب شده که مخلوط شده از پیش روشنفکران، یعنی چیزهای منفیر و ثابت را مرزش را باهم آمیخته. من فکر می کنم که ما در اعتقاد به خداوند و آن چیزی که ایمان می گویم، اساسات ایمان و



در مبادی اخلاقی به چیزهای متغیر نیاز نداریم. مبادی اخلاقی چیزهایی ثابت هستند. مثلاً ما گوئیم که در هیچ شرایطی عفت، یعنی خودداری از زیاده روی غریز - مثلاً غریزهٔ میل به یک پدیدهٔ کهنه شونده نیست، بعضی ها هم این طور فکر می کنند که اخلاق یک چیز متغیر است. آن ها آداب و سلوک اجتماعی را به جای اخلاق می گذارند، همان پدیده های اساسی اخلاقی که مربوط می شود به این که مثلاً «آن چه به خود نمی پسندی» به دیگران «پسند» من فکر نمی کنم که این پدیده در هزار سال بعد تغییر بکند. یعنی ما ته تنها اساسات اعتقادی خود را ثابت نگاه کنیم، بلکه مسایل ثابت اخلاقی را هم در نظر بگیریم، چرا که شخصیت انسان و ساخت انسان، همین ساخت بیولوژیک، فیزیولوژیک انسان، چیز ثابتی است که در هزار سال گذشته تغییر نکرده و بعد از این هم تغییر نمی کند. اخلاق در ارتباط با همین وضع شده، یعنی این که غرایز آدم را امیال آدم را کنترل بکند و در داخل حدود و چوکتا بیندازد و تسهیل بکند و البته اش را با دیگران، یعنی زیاده روی و تعدی را در هیچ زمینه ای به آن اجازه ندهد، که ما از آن به عدالت و عفت و تقوی تعبیر می کنیم. این چیزها را ما محکم بگیریم، بنام قانون گذاری و آنچه که حقوق می گویند، آن ها را فقط در ارتباط با همین مبانی قویم دینی و اخلاقی خود در نظر بگیریم. باقی می ماند امور دنیوی و معاملات صرفاً دنیوی. بعضی مسایل با هم مخلوط هم هست. مثلاً مباحث برانگیخته شده در مسایل بانک و سود و سلم و این حرف ها. ولی این حرفها هم با مراجعه به فقه و حقوق ما قابل حل است. به طور مثال با آن که ثروت شخصی در دین ما منع نیست، ولی حدودش تعیین شده. اسراف در مال شخصی خود را هم، دین اسلام اجازه نمی دهد و انسان را مکلف می سازد به اتفاق و مصرف سرمایه خود در راه های خیر به جامعه و مسلمان که در این زمینه اگر افرادی متخلف می شوند، دولت یا حکومت اسلامی حق دارد این ها را کنترل بکند و به راه مستقیم از طریق قانون گذاری باز بگرداند. صرف نظر از مواردی که متخلف می شود بین مبادی ثابت و مبادی متغیر، امور صرفاً دنیوی و معاملاتی می شود که در آن ما باید با دست باز و استفاده از علوم و تجارب جهانی و پیشرفت های جامعه بشری، از آن وسیعاً استفاده کنیم و هیچ مانعی در راه استفاده از علوم در جهت پیشرفت ها و تغییرات و تحولات تکنولوژی و این حرف ها باقی نمانده باشد. ولی وقتی که ما به این نقاط باز گشتیم، بعد از آن وارد سیاست کشور خود شویم. بعضی از چیزهای قراردادی و اعتباری را ما اهمیت بدیم، اگر چه ما مطابق برداشت های دینی خود و اعتقادات دینی خود محدود نمی شویم به یک سرزمین، به یک وطن، به یک منطقه یا کشور، ولی فعلاً معاملات و عرف بین المللی چنین آمده که ما را محدود ساخته در داخل یک کشور. بنام ما استقلال کشور را و اولویت های یک کشور داشتن را و یک وطن داشتن را ترجیح بدیم به منافع شخصی، قومی، مذهبی، محلی و حزبی و سیاسی خود و آن چیزهایی که به نام داشتن یک وطن، منافع عالیای یک وطن، پیشرفت و مصالح یک وطن می گویند و یک دولت ملی را در نظر بگیریم. دولت ملی یعنی چه؟ از منافع کشور در برابر بیگانه ها پاسداری می کند، نه این که ترجیح بدهد منافع خود را بر منافع دیگران، بلکه هماهنگ بسازد منافع خود را با منافع همسایه ها، با منافع دنیا. اگر به منافع نمی می شود، او با مراجعه به مردم خود و قوانین بین المللی از منافع کشور خود دفاع بکند و در داخل کشور، تمام محلات و مناطق کشور را طبعاً یک دولت ملی در

نظر می گیرد. وقتی که یک معدن در کُتر هست، ما نمی توانیم به آن بی نیاز باشیم، نمی توانیم از دریای کبچه بی نیاز باشیم. نمی توانیم از بند امیر به اعمار یک بند برق بی نیاز باشیم و در تمام ساحات کشور این کشفیات را طبعاً یک دولت ملی در نظر می گیرد. چیزهای کوچکی باقی می ماند که عبارتند از آزادی های وجدانی، اخلاقی، مذهبی، فکری و هم چنین رشد ادبیات ها و فرهنگ ها و زمینه مساعد ساختن ادبی تحقیقات علمی و برای احیای زبان های ملی و رشد زبان ها و فرهنگ های قومی که البته در قوانین تثبیت می شود و مادر این جا اولویت را بر این بگذاریم که اصلاً حقوق فرد را پاس بداریم، یعنی یک آدم هم استعدادش در وطن ما ضایع نشود، امکانات وجودی اش ضایع نشود، برای پیشرفت، تعالی و ترقی خودش و آنچه که او مایه بگلدار برای تحول و ترقی جامعه بشری و انسانی و وطنی، از او جلوگیری نشود و برای او تسهیلات مساعد شود. یعنی ما قانون را به نحوی وضع بکنیم که نه تنها کتله ها، بلکه افراد هم حقوقشان ضایع نشود. با این فکر من فکر می کنم که دوره دیکتاتورها در کل دنیا به سر آمده. اگر امروز یا فردا به بهانهٔ نظرد افغانستان کدام دیکتاتوری هم ممکن باشد که برقرار شود، او پایدار نیست و ما باید جداً وارد صحنه شویم و یک کتلهٔ مخلودی از روشنفکران می تواند توجه مردم جامعه را به طرف خود جلب بکند. مردم هرگز استبداد و دیکتاتوری و اختناق را، تحت هر عنوانی که باشد، من جمله تحت عنوان دین خودشان ندارند. انسان به آزادی علاقه دارد. می خواهد آزاد باشد و آزاد زندگی بکند. البته ما حدود آزادی را تعیین می کنیم، یعنی آزادی در اعتقادات، آزادی در افکار و بیان و آزادی در مطبوعات، آزادی در تشیبات سیاسی و اجتماعی، نه آزادی های بی بنیاد و اخلاقی که ما پیشتر عرض کردیم که ما در اخلاق تابع مبانی ثابت و قویم باید بوده باشیم و در این زمینه ها قانون گذاری شدید هم بکنیم و جامعه را کنترل بکنیم و نگذاریم که نسل ما و جوانان ما و مردم ما که بزرگترین سرمایه وطن و کشور هستند حتی در تمام دنیا دارای ارزش هستند. چرا در همین جاست که به اندازهٔ زیاد، آن چیزها ثابت مانده و قابلیت بقا و دوام دارد. در بسیاری از جاهای جهان در اثر مدرنیسم، اخلاقیات به فرهنگ تبدیل شده. فرهنگ یک چیزی است که آدم می تواند به آن معتقد نباشد و هر لحظه آن را دگرگون بسازد به مثابه یک پدیدهٔ بسیار مضر می یابد آن برخورد بکند. در صورتی که اخلاق و عقیده چنین نیست. اگر یک کتله ای از جوانان ما با همین شناخت از مبانی محکم و قویم مبادی دینی خود و با شناخت از علم و تکنولوژی و اطلاعات و تأثیرات دنیای امروز، وارد صحنه بشوند، اینها می توانند برای جامعهٔ خود مصدر خدمت و راهگشا باشند. هم توجه جامعهٔ خود را و هم توجهٔ جوامع جهانی را جلب بکنند و این با ترجیح بدیند راه های اصلاح، راه های تدریج را و راه های حرکت اخلاقی و انسانی را بر راه های خشنونت و تند و انقلاب بازی که برای چندین نسل دیگر ما شاید کافی باشد. و السلام علیکم و رحمة الله.

سراغاز:

کشور افغانستان، که دارای فرهنگ و تمدن کهنسال، غنی و ریشه دار است، از قدیم الایام مهد اساطیر دینی و حماسه های مبهتی بوده و محل پیدایش یارشد و گسترش بسیاری از ادیان کهن، نظیر کیش های میترایی، زرتشتی، بودایی، مانوی، هندوی، شیویی و اسلام می باشد. سرودهای مذهبی ویدی و اوستایی در این دیار پرورده و بالنده شده اند و نیز دین مقدس اسلام از همین خطه به نیم قارهٔ هند راه یافته است. به گفتهٔ دکتر حسین هدی، افغانستان شاید یگانه کشوری است که کهن ترین سند تاریخ موجودیش، به صورت سند مذهبی متجلی شده است و این امر نشان می دهد که مردم این سرزمین هیچ گاه بدون اندیشهٔ مذهبی نمی زیسته اند، کما این که متن های کتیبه ها و الواحی که در نتیجهٔ حفاری های باستان شناسی به دست آمده، قدمت گرایش به مذهب را در این دیار کهنه تا چند هزار سال پیش می رساند.^۱ قدیمی ترین سند تاریخی سرزمین افغانستان، سرودهای مقدس ویدی است که از لحاظ پیشینهٔ تاریخی، مربوط به سال های ۱۷۰۰ تا



افغانستان مهد آیین زرتشتی

□ مهدی زاده کابلی

معروف شدند، اعتقاد داشتند. مراسم قربانی و عبادت آن ها به سرپرستی روحانیون یا به تعبیر ویدایشی ها (داتیان) انجام می گرفت. این، می رساند که پیوندی مستقیم میان آریاب انواع و پدیده های طبیعی وجود داشته است و دین آریایی ها، چنان که در مجموعه ای از سرودهای ویدی و اوستایی حفظ شده است، بازتابی است از روش زندگی آن ها که چادر نشین و جنگجو بودند، از زیبایی طبیعت لذت می بردند و در عین حال، از حوادث ناگوار آن در هراس می شدند. همهٔ آریاییان، اعتقاد به عناصر طبیعت توأم با دنیاپرستی بوده که پرستش خدایان متعدد وجه بارز آن است. در همین ایام، در محیطی که کاهنان و جادوگران بی شمار به بهانهٔ وساطت خدایان، مردم را به کنار قربانگاه ها، معابد و آتشکده ها می کشانیدند و با سرودن اوراد و اجرای آداب و اعمال اسرارآمیز به جلب توجه قدرت های مافوق بشری تظاهر می نمودند و از طرفی انسان ها با وحشت و هراس به هر پدیدهٔ طبیعی می نگریدند و خود را اسیر نیروهای رام نشدهٔ طبیعی و ماورای طبیعی می دانستند و امیدوار بودند سرنوشت

خویش را بار شوه دادن به خدایان به واسطهٔ دلان روحانی بهبود بخشند، پیامبری به نام زرتوشتره^۲ (زرتشت)، از میان اقوام بیابانگرد آریایی ظهور کرد. با رسالتش انقلاب فکری عظیمی پایه گذاری شد و پیام توحیدی اش از لایه لای قرون و اعصار تاریخ، گذر نمود و هر چند به ظاهر پیروان بسیار نیافت، ولی به طور مستقیم و غیر مستقیم در بسیاری ادیان و مکاتب فکری دوران های بعد، تأثیری ژرف گذاشت. زرتشت در زادگاه خود، که بسیاری از دانشمندان آن را در ابرینا^۳ و بجه^۴ دانسته اند، بر آن می شود تا با اصطلاحات اساسی در آیین قدیم آریایی، سرنوشت مردم را از کف اختیار خدایان و کاهنان و کریان بدر آورد و در دست های پرتوان و سازندهٔ انسان های راست پندار و راست گفتار و راست کردار قرار دهد. چون پیام او برتر از سطح فکر و اندیشهٔ مردم بدوی آن زمان است، نه گوش شتو می یابد و نه پشتیبان زیاد. سران مذهبی قوم بر او می شورند و او به اجبار از خانه و کاشانه اش رانده می شود و به بلخ فرار می کند. در بلخ، ویشناسیه (گشتاسب) فرمانروای آریانا (افغانستان امروز) از زرتشت حمایت می کند و از بلخ، گسترش دین او آغاز می شود. سرانجام، زرتشت پس از ۳۵ سال گوشش و تلاش در راه تبلیغ آیین مزدینا، ظاهراً در جنگی که بین گشتاسب و

۸۰۰ پیش از میلاد مسیح، تخمین زده می شود و این بیانگر آن است که در چنین دورانی، آریاییان افغانستان، پیرو آیین میترایی بودند و تعدادی از خدایان و عناصر طبیعی را می پرستیدند. این که آیا افغانستان خاستگاه اقوام آریایی بوده، یا آریایی ها از سرزمین های دیگر بیابانجا رفته اند، هنوز جای بحث است^۵ اما آنچه از مطالعات تاریخی برمی آید، آریاییان در هزاره های دوم و اول قبل از میلاد در افغانستان می زیستند. پژوهشگران دانش الهیات (تیولوژی)^۶، بر این باورند که آریایی ها زندگی را اساساً با نوعی دین^۷ آغاز کرده اند. دین جاگرفته در اندیشهٔ آن ها، مشکل از ارواح پیشینیان آنان بود و همچنین خدایانی که به صورت آریاب انواع آفریننده و یا نابودکننده می شناختند. این خدایان نیز قدرت های طبیعی مانند خورشید و ماه و ستارگان و رعدوبرق و باد و طوفان بودند و یا قهرمانان ماجراجو همچون ایندرا و کرشاسبه که غولهایی بشر را تهدید می کردند و نابود می ساختند. آریایی ها میترای^۸ (خدای مهر یا خورشید) و ورونا^۹ (رب النوع آسمان) و ایندرا^{۱۰} (رب النوع جنگ) و خدایان متعدد دیگر را می پرستیدند و به عناصر طبیعی که بعدها به عناصر چهارگانهٔ آب و آتش و باد و خاک

پیشینهٔ آیین زرتشتی



ارجانسپ شاهان آریانا و توریانا روی می دهد، در سن ۷۷ سالگی در آتشکده بلخ، به دست یک توراتی که نامش برات وروگوش بود، کشته می شود.

حال، با این شرح مختصر سؤال اساسی این است که زادگاه زرتشت کیجاست؟

گرچه نخستین کانون اشاعه آیین مزدیسنا در شمال افغانستان کنونی مسلم به نظر می رسد، اما از دیرباز، درباره زادبوم زرتشت گزارش های گوناگون و غیرواقعی بیان شده است، که منسب بروز ابهام بسیار در امر پژوهش و بررسی تاریخ و جغرافیای زرتشتی می گردد.

اگر در جست وجوی زادبوم زرتشت به دنیای اساطیر و افسانه های کهن راه جویم، متأسفانه با انبوه روایات متناقض روبه رو می شویم که حکایت از آن دارند که در آن روزگار باستان نیز آگاهی چندان دقیقی درباره جای زاده شدن او وجود نداشته است.

در اوستای موجود، هر چند جای جای اشاره هایی پراکنده به سرزمین ایریانا و بجه به عنوان زادگاه زرتشت می شود، ولی هیچ اطلاع درستی

بسیاری، زرتشت را از افغانستان می دانند، برخی دیگر از غرب ایران و عده ای حتی شام و سوریه و چین و اروپا را به عنوان محل تولد او معرفی می کنند

از جایگاه آن به دست نمی آید. آثار پهلوی به جا مانده، که حاوی نقل قول ها با گزینه های اقباس شده از زند هستند، به علت دستکاری های دستگاه روحانیت زرتشتی در آن ها، از اعتبار کمتری برخوردارند. از طرفی، مورخان کلاسیک یونانی و رومی و نیز دانشمندان جدید، در مورد زادبوم زرتشت اختلاف نظر دارند. بسیاری، زرتشت را از افغانستان می دانند، برخی دیگر از غرب ایران و عده ای حتی شام و سوریه و چین و اروپا را به عنوان محل تولد او معرفی می کنند، چنان که به گفته انتکیل دیورن^{۱۰}، دانشمند فرانسوی، که به ترجمه اوستا به سال ۱۷۷۱ میلادی، دانش اوستاشناسی را در اروپا بنیان نهاد، بیست منطقه مختلف جهان از انتساب زادبوم او به کشور خویش افتخار می کنند.

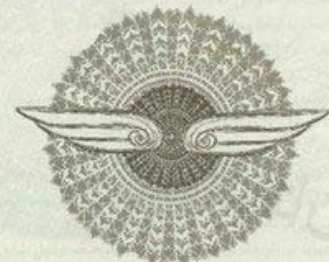
به هر تقدیر، فارغ از هر گونه پیش داوری، ملاخطانی درباره نام و محیط زندگی زرتشت و زبان گاتاها و افق جغرافیایی اوستا و قدیم ترین عهد آیین مزدیسنا، ما را یاری می کند به این که موطن اصلی او مشخص شود. بنابراین، من در این نوشته سعی خواهم کرد، به طور فشرده به بررسی این مطلب مهم تاریخی بپردازم و نشان دهم که چرا روایات سنتی در مورد زادگاه زرتشت در غرب ایران قابل اعتماد نیست و نظریه

بلخی بودن او بر چه پایه و بنیان استوار است.

امید می رود که با این بحث اجتمالی، یکی از مباحث مهم تاریخ باستان افغانستان تا اندازه ای روشن شود و از این راه، به خدمتی به حوزه فرهنگی و تمدنی ما صورت گیرد. این خدمت ناچیز است، اما چون از روی صدق نیت و عشق به حقیقت انجام پذیرفته، شایسته آن است که مطمح نظر انبوشوران و صاحب نظران فاضل واقع شود.

زرتشت، از افسانه تا واقعیت:

زرتشت، پیامبر آریایی، که در عهد باستان می زیست و در بنیان گذاری آیین مبتنی بر توحید از هر پیامبر دیگری به مراتب پیشگام تر بود^{۱۱}، با آن که با تعالیم خویش، اثری عمیق بر فرهنگ و معرفت بشری گذاشته است، زندگی راستین او را هاله ای از اسطوره فرا گرفته است، هر چند که افسانه ها در سده های بعدتر، اندک اندک پرورده شده و بر گرد



زندگینامه واقعی زرتشت حلقه زده اند. ولی در خلال این اساطیر، حقایق فراوانی نهفته اند که به یاری آن ها می توان چهره تاریخی زرتشت را نمایان ساخت.

از طرفی، آنچه پذیرفتن زرتشت را به عنوان یک شخصیت تاریخی برای پژوهشگران دشوار می سازد، عمق و ژرفای پیام او، برای چنان روزگار کهن است. به همین سبب، برخی از دانشمندان اروپایی، که نمی توانستند وجود زرتشت را باور کنند، او را پدیده ای افسانه ای پنداشته اند، چنان که، ج. دارمستر^{۱۲}، دانشمند فرانسوی، بر این پندار است که هر گونه تلاشی برای روشن ساختن رخسارهای زندگی زرتشت نیز، همانند کوشش در راه روشن ساختن روزهای زاد و مرگ هر شخصیت افسانه ای دیگر، بیهوده است و نافرجام^{۱۳}.

این در حالی است که بیشتر اوستاشناسان غربی، بر آنند که می توان زرتشت را چون چهره ای تاریخی پذیرفت^{۱۴}. زیرا، زرتشتی که در گاتاها معرفی شده است، کاملاً یک فرد واقعی است و هرگز نمی توان وجود تاریخی او را منکر شد.

درباره زرتشت، ما به عنوان ملزک معتبر و موثق فقط گاتاها

گاتاها، گاته ها، گاهان) منظومه خود زرتشت را در اختیار داریم^{۱۵} که بخش ناچیزی از قدیم ترین قسمت های اوستا را در برمی گیرد. این ملزک، درباره خانواده و حوادث زندگی زرتشت، آگاهی هایی به ما می دهد، که هیچ دلیلی در دست نداریم تا در درستی آن ها تردید کنیم.

آنچه به یقین در مورد زندگی زرتشت از متون اوستایی برمی آید، این است که او به خاندان سپیسه^{۱۶} (سپیتامه یا سپیتمان) تعلق داشت^{۱۷}. پدرش پوروشسپه^{۱۸} (پوروشسپ) نامیده می شد^{۱۹} و مادرش درغلووا^{۲۰} (دوغلو).

گاتاها از خویشاوندان زرتشت نام نمی برد، اما از پذیرشش هیچسپ^{۲۱} (هیچسپ) یاد می کند.^{۲۲}

زرتشت سه باز از دواج کرده بود. نام زن نخست و دوم او ذکر نشده است: زن سوم او هووی^{۲۳} نام داشته، از خاندان هووگوه^{۲۴}، و بنا به روایات سنتی زرتشتی، دختر فروشتره^{۲۵} (فروشتر) بوده است.

زن اولی او پسری به نام ایست واستره^{۲۶} و سه دختر به نام های فریتی^{۲۷} و ثرینی^{۲۸} و پورچیستا^{۲۹} داشت. زرتشت، در گاتاها^{۳۱} از ازدواج دختر سوم خود یاد می کند و روایات بعدی، شوهر او را جاماسپ^{۳۲} (جاماسپ) می نامد. از همسر دوم زرتشت، دو پسر به نام های اوروت^{۳۳} و هورچیتره^{۳۴} به دنیا آمده است^{۳۵}، و ظاهر آن زن سوم فرزندی نداشته است.

زرتشت، در آغاز یک روحانی سرودخوان بوده است، زیرا در گاتاها^{۳۶}، وی خودش را زرت^{۳۷} می نامد و این اصطلاح، همان عنوان هندی هوت^{۳۸}، یعنی سراینده سرودهای مذهبی است. همچنین در اوستای متأخر^{۴۰} در مورد او کلمه آژوان^{۴۱} به کار رفته که به معنای مطلق روحانی است. در گاتاها^{۴۲}، اشاره شده که به او از سوی اهورامزدا^{۴۳} وحی رسیده است، اما نیک پیداست که گاتاها سروده های

پی نوشت:

- ۱- هتلی، دکتر حسین، لغتار بابل، مخطی بر جامعه شناسی مذهبی افغانستان، تهران، ۱۳۶۵.
- ۲- رجوع کنید به: آریانا و آریاییان (افغانستان در عهد باستان)، به همین قلم- چاپ شده.
- ۳- Theology
- ۴- Religion
- ۵- Mishra
- ۶- Varuna
- ۷- Indra
- ۸- Zarathustra
- ۹- Airyana - Vaeja
- ۱۰- Anquetil Duperron
- ۱۱- بوس، مری، چکیده تاریخ کیش زرتشت، ترجمه همایون صنتی زاده، انتشارات صفی علیشاه، چاپ اول، ۱۳۷۷ - تهران، ص ۷۹.
- ۱۲- J. Darmesteter
- ۱۳- برتلس، بوگنی ادوا دوویچ، تاریخ ادبیات فارسی، ترجمه سیروس مهدی، انتشارات هیرمند، چاپ اول، ۱۳۷۲ - تهران، ص ۵۳.
- ۱۴- همان کتاب، ص ۵۳.
- ۱۵- Gatha
- ۱۶- Zootar

خود زرتشت است، نه کلام خدا. در گاتاها هرگز از سخن اهورامزدا یا زرتشت اثری نیست و زرتشت نیز هیچ گاه مدعی نمی شود که سروده های او پیام اهورامزدا (کلام خدا) است.

نخستین کسی که به زرتشت ایمان آورد، میدیوی مانگه^{۲۲} (میدیوماه) بود، که فروردین یشت^{۲۵} از او نام می برد. وی در روایات سنتی، پسر عموی زرتشت به شمار آمده است.

ما در گاتاها می بینیم که پیام آریایی، همچون مخالف سرسخت ترین دین کهن آریاییان نمودار گردیده است، چنان که یکی از جالب ترین ویژگی های تعالیم زرتشت، بی اعتبار ساختن تمام بت های ذهنی و عینی و قدرت های اسرار آمیز فراطبیعی بود که به صورت خدایان زاده تخیلی بشر بر سرنوشته بشر حکومت می کردند. از سوی دیگر، بسیاری از کویان^{۲۶}، اوسپگها^{۲۷} و کویان^{۲۸} باز زرتشت دشمن بودند. به قول گتو ویلن گرن^{۲۹}، این تضاد و تعارض منحصر اجتناب دینی

نداشت، بلکه در درده اقتصادی و اجتماعی نیز بود. گاوها که اقتصاد این جامعه کهن آریایی بر نگهداری و پرورش آن ها مبتنی بود، در معرض سوء رفتار قرار داشتند.^{۵۰} در گاتاها آمده است که کویان و اوسپگها دام را به خشم می سپارند و کوی ها او را پیوسته به ناله وامی دارند.^{۵۱} همچنین، گاتاها از برخی دشمنان شخصی زرتشت، مانند بندو^{۵۲} و گرهمه^{۵۳} نام می برد^{۵۴} که همیشه مامی در برابر او بوده اند.^{۵۵} بنابراین، وی از قبيلة خود می گریزد^{۵۶} و به گوی ویشناسپه^{۵۷} (کی ویشناسپ، کی گشتاسپ)، فرمان روای بلخ^{۵۸}، پناه می برد.

از یشت نهم، بند^{۲۶} چنین برمی آید که پیش از همه هوتوسا^{۵۹} (هوتوس) همسر گشتاسپ به دین او گرویده و احتمالاً به توصیه او، شاه نیز پیرو زرتشت شده است.

با وجود این، شخصیت تاریخی زرتشت از دو نظر، در ابهام تمام جای دارد، یکی روزگار زندگی او و دیگر آن که زاده کدام سرزمین است.

- ۳۸- Hotar
- ۳۹- دین های ایران، ص ۹۷.
- ۴۰- یشت ۱۲ بند ۹۴.
- ۴۱- Athravan
- ۴۲- یسای ۲۲.
- ۴۳- Ahaur Mazda
- ۴۴- Maidyomatha
- ۴۵- یشت ۱۲ بند ۹۵.
- ۴۶- Kavica
- ۴۷- Usigs
- ۴۸- Karpana
- ۴۹- Geo Widengren
- ۵۰- دین های ایران، ص ۹۹.
- ۵۱- یسای ۲۹.
- ۵۲- Bendva
- ۵۳- Grehma
- ۵۴- یسای ۲۹ بند ۱ و ۲.
- ۵۵- ک. دین های ایران، ص ۱۰۰.
- ۵۶- در یسای ۳۶ بند ۱، آمده است: به کدام سرزمین بگریزم که در آن جا پناه بگیرم؟
- ۵۷- Kavi - Visthaspa
- ۵۸- در منابع دوره اسلامی، از جمله شاهنامه فردوسی و زرتشتنامه، در گاه گشتاسپ را در بلخ ذکر کرده اند.
- ۵۹- Hutaosa

در حیات پر بار خواجه عبدالله انصاری (رح) دو دوره جداگانه و مهم را می توان مشخص نمود که نخستین زمانبندی آن با تولد خواجه در سال ۳۹۶ قمری برابر با ۱۰۰۶ میلادی شروع گردیده و تا بازگشت وی از سفر حج در اواخر ۴۲۲ قمری برابر نوامبر ۱۰۳۳ میلادی ادامه دارد. به تعقیب آن، دوره آموزگاری این شخصیت برآزنده است که بعد از این بازگشت تا زمان فوت وی (ذوالحججه ۴۸۱ برابر با ماه مارچ ۱۰۸۹ میلادی) تداوم پیدا می کند. در عین حال یک نوع تفاوت زمانی (۲۷ و ۵۶ سال) بین این دو دوره به گونه شگفتن از نقطه نظر عمق و روان مسأله وجود دارد. علت هم آن است که ما در برابر یک شخصیت توانمند که دارای لیاقت کافیه و وافی با بازدهی استثنایی فکری است، قرار داریم. این شخصیت بارز دارای تفکرات حیرت انگیز و پر از احساس شاعرانه و استعداد و لیاقت نطق و بیان همراه با شخصیت جذاب و گیرا می باشد و بر علاوه این همه ویژگی های جالب، نیروی اراده محکم و استوار وی، با داشتن تعهد و مسؤولیت مردمی توأم گردیده است.

در مسیر معین این زمان بندی، ما به یک سلسله انعکاسات و حقایقی اگر چه اندک-مواجه می شویم، طوری که در روشنائی آن ها در می یابیم که انصاری از زمان کودکی با فضایی از عرفان و نمودی از تصوف آشنا بوده است. در این میان استادان وی همه اهل حدیث بوده و تعلق خاطر و افتری به آموزش های پیامبر اسلام (ص) داشته اند. همچنان موفقیت های چشمگیری وی در شناخت و جست و جوی انسان، او را و می دارد تا دست به دامن شعر بزند و استعداد شاعرانه خود را نمایان سازد. در این جریان عزیمت غیرمترقبه پدرش از هرات، او را انگیزه می دهد تا با مواجهه با استادان خود، فرزندنامه به در مقابل شان زانو بزند. این عزیمت در عین

حال در یک وضع روانی خاص، نمودار حالت آزادنشانه وی است که از شیخ عموی مهربان^۱ فراگرفته است، یعنی کسی که بعداً او را به طریقت یعنی بن عمر^۲ آشنا می سازد و در آن جریان خواب می بیند که انصاری سمت استادی یافته و با کمال عزت و احترام و دور از هرگونه خواهشات نفسانی، با لباس و سر و کله آراسته با ملتزمین خود به سوی مدرسه می رود.

در همین مقطع زمانی، خواجه محمد تاکی^۳ قلباً او را درک می کند و عقیده دارد که باید او را به گونه یک شخصیت روحانی و صاحب استعداد شناخت. او به حیث یک شاگرد و مرید واقعی پیر نیشابور استعداد خود را به نمایش می گذارد و در عین حال اعتماد به نفس و اطمینان حاصل می یابد. در این میان تجربیات سیاسی زمان جوانی وی، در آن مقطع خاص، زمانی بدگمانی وی را درباره اشخاص و افراد اشراق منش و اولیای امور برمی انگیزد و تحت تأثیر آن به مسایل روزگار خویش بی علاقه می گردد.

به هر حال ملاقات وی با خرقانی^۴ یعنی نوین زندگی حیات بخشی را برای وی آشکار ساخته و به طور قطع او را در مسیری قرار می دهد تا تمام آن دریافت های جدید را در زندگی خویش به کار نبرد. او بالاخره در می یابد که: بدون پدرش، بدون یحیی بن عمار، بدون عبدالله تاکی (طای) و مخصوصاً بدون خرقانی به هیچ وجه نمی توانسته است کسی بشود، تا شمس انسانی آینده خود را تثبیت نماید. در عین حال او درک کرده است که این شخصیت های متباثر از زندگی آینده و در لایه لایه خاطرات گذشته اش، همیشه احساسات وی را برخوردار از فروغ نگه داشته و در زمینه تثبیت والای وی اثری همیشگی بخشیده است.

البته در دومین بخش زندگی خواجه عبدالله انصاری (رح) ما انعکاس شخصیت و تفکرات اشخاص متذکره را به خوبی مشاهده کرده می توانیم که به تدریج در تکمیل شخصیت و پرداخت ذهن متعالی وی چگونه اثرگذار بوده اند و انعکاس آن افکار، نشان می دهد که او به گونه یک صاحب اندیشه در سطح جهان آن روزگار تجلی نموده و در عین حال دارای یک نوع وجه و رسالت روحانی نیز گردیده است. برای انجام آن باید همت گماشته باشد.

خواجه عبدالله خود را معمولاً از سیاست دور نگه می داشت، زیرا به عقیده او سیاست آن روزگار با زورگویی و دسیسه بازی همراه بوده و باعث خدشه دار شدن همزیستی و مصالحه می گردیده است. در دوره زمامداری غزنویان و به گونه بهتر در زمان سلجوقیان یک نوع علاقه مندی

بنیامان آندیشة
تاریخ

انصاری از نیمرخ نیمرخ

□ دکتر سوز دویور کوی
□ برگردان: محقق نیک سیر



خواجه عبدالله خود را معمولاً از سیاست دور نگه می داشت، زیرا به عقیده او سیاست آن روزگار با زورگویی و دسیسه بازی همراه بوده و باعث خدشه دار شدن همزیستی و مصالحه می گردیده است.

وجود داشت که بر خلاف نوجویان و بدعت گزاران در کشورهای اسلامی مبارزه صورت گیرد و هرات هم گاهی به چنین واقعات و جریانات سیاسی نزدیک می شد. ولی در هرات این مسأله اتفاقی بود و سرنشت اصلی و آینده امپراطوری بیشتر وابسته به «غزنی» و دورتر از آن به «اصفهان» بود.

مسأله دیگری که باعث علاقه مندی خواجه عبدالله انصاری (رح) می شد، این بود که در زمینه حفاظت از اسلام باید کار شود و اختلافات گوناگون دامن زده نشود، زیرا بسیاری با سفسطه آمیزی و بهانه جویی و آوردن دلایل غیر مقنع باعث تشنج اوضاع می گردیدند. البته برای انصاری از خردسالی مهم آن بود که فقط از «قرآن کریم» و «حدیث» پیروی کند و ذهن خویش را با این دو منبع مشعش تغذیه علمی نماید. برای وی «ایمان» چیزی نبود که مورد قضاوت و تردید قرار گیرد. او وظیفه خود می دانست که بر ضد بدعت گزاران مبارزه کند، زیرا صلاحیت علمی و تدبیر واقعی نزدش وجود داشت.

بدین واسطه فضای مشاغل فکری وی همیشه با اتهام، افترا و بدگویی از جانب همجنسان و حسودان و به وی مکرر می گردید و این انسان والا مقام همیشه با نوعی استعطاق و تبعید در طول زندگی اش مواجه می شد. برای بعضی خواجه انصاری در آن زمان انسانی متعصب به نظر می رسید، ولی کسانی که چنین نظری داشتند، هیچ گونه توجیه درستی برای اثبات مدعا نزد خود نداشته اند. با این همه می گویند که او را خاموش نگه دارند، که کمترین تلاش شان به پیروزی انجامیده است. اثا برای بسیاری و اکثریت قابل ملاحظه مردم، انصاری یک قهرمان ارشاد و تفاهم بوده است که همیشه در پی مدافعه و نگهداشت قرآن و سنت بوده و هیچ وقت حاضر به گذشت و تسلیم نشده است. او با اعتماد کامل به عقیده اش، مبارزه می کرده و با وجود فقر و انزجار بعضی و با وجود بلند بردن عده ای وی را به آسمان ها، او در راه خدمت گزار و واقعی اش به اسلام دچار تردید و انحراف نمی شده است. او حاضر بوده که سرش را حتی در این راه قربان کند. او در واقعیت امر، استوار و پابرجا بوده و بدون این که توطئه چینی کند، همیشه آماده بوده است تا دشمن را خلع سلاح نماید و با تفکر و اندیشه سالم به نیات خویش نایل آید.

در زندگی روحانی و تدریسی وی، وضع به گونه دیگری است، به طوری که یک نوع انکشاف محسوس و قابل درک با ارتباط به موفقیت های چشمگیری می مشاهده می رسید. نخستین مراحل آن مربوط می شود به روزهای «نوبادان» که در آن جا او به کشف نظرات خویش در مورد «سماح» نایل می آید. این مسأله در مراحل تدریسی وی نیز منعکس است و واقعا نگریسته می شود که او می خواهد حوزه تصوف را از دیدگاه «اهل حدیث» به تعبیر آورد، زیرا او سخنان «خرقانی» را در این زمینه به گوش و هوش به یاد دارد که در درستی آن ها هیچ گونه جای تردیدی

نیست، لیکن او غیرعقلانه عمل نمی نماید تا احتیاط را از دست بدهد و در برابر دیگران از ابراز احساسات خود تردید روا دارد. «نوبادان» او را بیشتر در آن زمان به تواضع دعوت می نمود و روحانیت وی را مصروف طریقتی می ساخت که دیالیه آن شبان توجه بود. در سال ۴۳۸ قمری خواجه عبدالله انصاری (رح) به کشف طریق عشق نایل آمد که با استعطاق از آن تفسیر قرآنی خویش را مبتنی ساخت. تبعید سال ۴۵۸ در بلیغ «عشق میعاد» را در اندیشه او تجسم بخشید که به وسیله آن می شود به خدای «رحم» و «ایسته» است. او آهسته آهسته دریافت که با ریاضت و تحمل و بردباری و صبر، می توان به خلود درونی رسید، چیزی که خرقانی به وی آموخته و چنین سقفی روشن در فضایی مطمئن و آراسته در ذهن وی تجسم بخشیده بود. او می دانست که اگر انسانی کور هم باشد، به ووشیانی آن می تواند شاگردان و مریدان خود را آگاهی بخشد و کتابی همچون «منازل السابیرین»^۵ را برایشان به ودیعه گذارد.

تبعید و دوری سال ۴۷۸ هجری، مفیدیت آن را داشت تا انصاری را قابلیت آن بخشد که بتواند تالیف نهایی کارش را از تجاربه که به دست آورده، حاصل آورد. خواجه عبدالله انصاری (رح) زندگی را چندی بعد از این حالت در سال ۴۸۱ هجری (۱۰۸۹ میلادی) بدرود گفت و در قره گازرگاه هرات مدفون گشت.

در آخر باید گفت: پیوستن و تعلق خاطر و اندیشه انصاری به «قرآن کریم» و سنت محمدی (ص) به او اختیار می دهد تا تجارب درونی خود را تحت کنترل داشته و آن ها را با تعبیر و تفسیر خاص خویش به کلام و سخن آفرین بندد و با تداوم بخشیدن این روش، محتویات ذهنی خویش را انکشاف بیشتر بخشد.^۶

پی نوشت های مترجم:

- ۱- ابوالحسن احمد بن محمد بن حمزه معروف به شیخ عمو یا عموی، از بزرگترین عرفای هرات و مشهور به شهنه مشایخ خراسان که در داخل شهر هرات خانقاهی داشت.
- ۲- خواجه امام یحیی بن عمار سجستانی که از جمله نخستین مربیان پیر هرات بوده و در صوفی بودنش هیچ تردیدی نیست.
- ۳- ابوالعبدالله محمد بن فضل بن محمد طالی سجستانی معروف به خواجه طالی یا خواجه طالی که در ردیف مشایخ بوده و گویند در آخر عمر نابینا شده و پیر هرات نیز وی را نابینا دیده است.
- ۴- ابوالحسن علی بن جعفر یا علی بن احمد خرقانی معروف به شیخ خرقان که از بزرگان عرفا بوده و پیر هرات درباره او گویند مشایخ من در حدیث و علم شرع بسیارند اما پیر من در این کار بعین در تصوف و حقیقت ابوالحسن است، رحمت الله تعالی. اگر من خرقانی را ندیدم حقیقت ندانستم.
- ۵- «منازل السابیرین» توسط دانشمند فرانسوی سرژ دویور کوی در قاهره تصحیح و مقابله گردیده است.
- ۶- ترجمه از افغانستان روزنامه «ویژه هزاره سال میل تولد خواجه عبدالله انصاری (رح) انجمن تاریخ افغانستان، کابل، ۱۳۶۶، ص ۱۴





سید هادی میر آقایی

شرح حال ضیاءالدین بسطامی

کان را هرگز جواب نبود
لشکر که عشق گم شدن راست
آن چاره بازیاب نبود

تذکره نویسان فارسی زبان، بعد از عوفی از کتاب وی سود برده و چند سطر از شرح حال ضیاءالدین و چند بیت از شعر وی را در کتاب خود آورده اند از جمله امین احمد رازی در هفت اقلیم نوشته است: «با بزرگی ظاهر بحر فضل او بس طامی بوده و خال حالی بنا بر علاوه فضل و کمال، گل نظمی در بوستان خاطر می شکفتانید»^۱ و چند بیت از ابیات فوق را در پایان آورده است.

رضائلی خان هدایت شرح حال وی را در یک سطر نوشته و یک بیت از اشعار فوق را نادرست آورده است: «و هو محمد بن محمد بسطامی از فضلی عهد خود بود.»

در عشق بسی سؤال باشد
کو دایود جواب هرگز

نگارنده در تذکره های فارسی غیر از مطالب فوق، مطلب دیگری نیافت، به کتب تذکره عربی مراجعه کرد و مطالبی را یافت که در پی می آید. عمر بن محمد بن عبدالله بن بسطامی با القاب ابوشجاع و ابانندیشیه ضیاءالدین در تذکره ها آمده است. اجداد وی از اهالی بسطام بودند که به بلخ سفر کردند و در آن جا رحل اقامت افکندند و در بلخ ماندگار شدند. ضیاءالدین در ماه ذی الحجه سال ۲۷۵ قمری در بلخ به دنیا آمد و در همان جا نزد پدرش که از علمای بلخ بود حدیث شنید و دانش آموخت. سپس نزد دانشمندان بلخ چون ابوالقاسم احمد بن محمد خلیلی و عبدالله بن طاهر تمیمی و برادرش عبدالقاهر بن طاهر تمیمی و ابراهیم بن محمد اصفهانی و اسماعیل بن احمد بیهقی و محمد بن حسین سمنجانی و دیگران حدیث شنید و دانش آموخت. نزد ابوالقاسم بن محمد خلیلی کتب مستند «هشم شاشی» و «مسند ابن کلبی» و کتاب «غریب الحدیث» ابن قتیبه و کتاب «الشامیل» را خواند و نکته ها آموخت. سپس برای کسب علوم زمان به شهرهای مرو و سمرقند و نیشابور مسافرت کرد. در نیشابور

از محضر اباسعد بن ابی صادق و ابابکر شیروی و اسماعیل بن عبدالغفار افاده فیض برد. وی مدتی در نیشابور امام جماعت مسجد را عوم بود. از نیشابور به مرو رفت و در مرو نزد محمد بن ماهانی و عبدالرحمان بن عبدالرحیم قاضی و موفق بن عبدالکریم هروی و محمد بن منصور سمعانی و یوسف بن ایوب همدانی استماع حدیث کرد و در سمرقند نیز از محضر علی بن احمد بن حسن استفاده کرد.

تذکره نویسان با عنوان های مفسر، واعظ و شاعر به شرح حال وی پرداخته اند. نویسنده کتاب «فضایل بلخ» که با ضیاءالدین هم عصر بوده و کتاب خود را به این شیوه نوشته است که بعد از نوشتن احوال هر شیخ (۷۰ تن از مشایخ) احادیثی را هم ذکر می کند که روایت می کرده و این روایت حدیث در همان عصر یکی از فضایل دانشمندان بوده در شرح حال ضیاءالدین نوشته است: «شیخ شصت و نهم شیخ امام الاجل الافضل ضیاءالدین محمد بن عبدالله بن نصر بسطامی است. بعضی از اجداد وی به بسطام اند و وی رئیس اصحاب حدیث است در فضل و علم شیخ المحدثین است و مر او را در این علم ید بیضا بوده است. و در معرفت فقه و علم معانی و تفسیر و حقایق و علم حساب و دقائق مع حذق بالغ و کرم وافر مشهور بوده است. و سفر بسیار کرده بود و اقصای جهان را در زیر قدم آورده و حج گزارده فواید بی شمار حاصل کرده و مشایخ را دریافته، او را در بلخ مجلس و عظ و املا و درس و فتوی بوده است.»^۲ و در ادامه شرح حال وی، چند روایتی را که ضیاءالدین نقل کرده، نوشته است. از جمله خصایص پسندیده ای که مورخان به آن اشاره کرده اند، این است که وی در بزرگسالی نیز از طلب علم دست برنداشته بود. به گزارش ابن نجاری در سن کهنسالی به عزم سفر حج وارد بغداد شد و در بغداد از عالمانی مثل محمد بن عبدالیاقی انصاری و ابوالقاسم بن سمرقندی و دیگران حدیث شنید.^۳

ابن قفطی در شرح حال ابن خشاب نوشته است «امام ابوشجاع عمر بن محمد بسطامی در بخارا گفت: وقتی من وارد بغداد شدم، ابو محمد خشاب کتاب «غریب الحدیث» ابنی محمد قتیبه را برای من قرائت کرد. در دست خوانی و تندخوانی قبل از او کس دیگری ندیده بودم و گروهی از دانشمندان نیز در آن جلسه حاضر بودند.»^۴

شاگردان ضیاءالدین

سمعانی مؤلف الانساب یکی از برجسته ترین شاگردان وی و از همراهان او بوده است که کتاب الانساب خود را به تشویق استادش ضیاءالدین در روز جمعه سال ۵۵۰ قمری در سمرقند شروع به تألیف کرد. سمعانی در همان کتاب از استانش با القاب «اماننا» و «شیخنا یاد کرده است و نوشته «اماننا و شیخنا ابوشجاع عمر بن محمد... کان اماماً متقناً فقیهاً حافظاً محدثاً، مفسراً، ادیباً، شاعراً، کتاباً، حسن الاخلاق و ظریف الحجة و التفصیل...» و در ادامه نوشته است «من در مرو و بلخ و هرات و سمرقند از او حدیث شنیدم و او در پیروی نیز دست از آموختن برنداشت و به آموختن علم و حدیث حریص بود و از هر کسی دانش می آموخت.»^۵

ابن جوزی یکی دیگر از شاگردان برجسته وی بود. وی نوشته است: «وقتی وارد بغداد شد و حدیث می گفت، ما نزد او حدیث می شنیدیم و کتاب «الشامیل الثبی» ابن عیسی ترمذی را خواندیم.»^۶ از جمله کسانی که از ضیاءالدین حدیث روایت کرده اند، می توان به

سمعانی و سیرش ابوالمظفر و ابوالفرج ابن جوزی و افتخار عبدالعظیم هاشمی و تاج کندی و ابواحمد بن سکنه و ابوالفتح منطابی و ابو روح عبدالعزیز هروی اشاره کرد.

ضیاءالدین تألیفات نیز از خود بر جای گذاشت که عوفی نیز به این نکته اشاره کرده، ولی نام آثار او را ننوشت است. آثار وی عبارت است از: ادب المریض و العائد، لفاظات العقول (المعقول) و مزائق العزله. تذکره ها شعاری را از او نقل کرده اند. ابن جوزی سه بیت زیر را از وی نوشته است:

تعرضت الدنيا بلمة المطعم
وروق موشی من اللیس رائق
ارادت سفاهان تموة قبحها
علی و کم خاضت بحلوق الدقائق
فلاتحد عینا بالسراب فانتا
قتلناها باقی طلب الحقائق
در تذکره های دیگر اشعار زیر آمده:

یا آل سمعان ما سنی فضائلکم
قد صرن فی صحف الایام عنوانا
معاهد الفتها التازلون بها
فما وحت بمرور الدهر ارکانا
حتى اتاهها ابو سعد نشیدها
وزادها بعلو النشائیا
کانو ما لا ذنبی الامال فافترضوا
مخلفین بمثل الذی فیها
لو کما مکان ابی سعد لما وجدوا
علی مفاخر هم للناس برهانا
وقاه ربی من عین الکمال فما
ایقت علاءاً لدعین نقصانا^۷

و ذهی در شذرات دو بیت از وی نوشته است:
و جریت ابناه الزمان بأسرهم
فایقتن ان الفل فی علمهم کثیر
و خیرت طفوهم و لوم فعالهم
فلما التفتنا صغر الخیر الخیر^۸

یکی دیگر از نکاتی که باید در زندگی ضیاءالدین اشاره کنیم، هم عصر بودن او با رشیدالدین و طوفاط شاعر و صاحب کتاب حقائق السحر است. رشید نامه ای به ضیاءالدین نوشته و او را با القاب الشیخ، الامام و السیدنا مورد خطاب قرار داده است. در صدر نامه آمده: «کتاب الی الشیخ الامام عمر بسطامی الذی کان ببلخ، کتبت اطال الله بقاء سیدنا فی دولة ممدوده الرواق و نعمة ممدوده النطاق...» سرانجام ضیاءالدین در ربیع الثانی سال ۵۶۲ در شهر بلخ بدرود حیات گفت و در مقبره دروازه نوبهار مدفون گشت.

ابن سمعانی در الانساب نوشته که ضیاءالدین برادری به نام ابو الفتح محمد داشته که شیخ سید السیزه، کثیره العباده مشغول بما یعنی بوده از جمع زیادی از دانشمندان بلخ مثل ابوهریره الغلانی و ابی قاسم خلیلی و ابی اسحاق اصفهانی حدیث شنیده و در سال ۵۵۱ در بلخ فوت کرده است. ضیاءالدین فرزندی نیز به نام ابوالقاسم احمد داشته که از اباسعد بن محمد بن بلخی ظهیر بنی شنید.^۹ در آخر این بحث نکته مهمی قابل ذکر است. در شماره چهار



«مجموعه رسالیه فارسی» مقاله‌ای با عنوان «ظهرالدین بسطامی شاعری گمنام» چاپ شده که نویسنده ابیاتی را از ظهرالدین که در یکی از نسخ خطی کتابخانه ملک یافته بوده به علاوه شرح حال ظهرالدین درج کرده است. او در واقع زندگی سه شخصیت دانشمند بسطامی را درهم آمیخته و هر سه را یکی پنداشته و نوشته است که محمد عوفی به جای ظهرالدین، ضیاءالدین نوشته است. سه شخصیت عبارت بودند از:

- ۱ - ضیاءالدین عمر بسطامی (که شرح حالش گذشت)
- ۲ - عمر بن محمد حسین بسطامی برادر خواجه موفق بسطامی ۱۶
- ۳ - ظهرالدین بسطامی.



باری، نویسنده به دلیل خلط سه شخصیت مذکور، هیچ اطلاعی درباره زندگی ظهرالدین بسطامی به خواننده نداده است. ما مختصری از شرح زندگی ظهرالدین را می آوریم. از سال تولد وی اطلاع دقیقی به دست نیامد، ولی از فتوحی نامه هایی که به عبداللطیف بن خجندی نوشته، ۱۷ مشخص می شود که در قرن ششم زندگی می کرده است. وی مدت زیادی از عمر خویش را در درگاه آل خجندی در اصفهان سپری کرده است. در نامه ای از ظهرالدین به عبداللطیف آمده: «خادم (ظهرالدین) به زبانی که تا چشم خرد روشن دید آفرین آن خاندان نقش آن زبان داشت دعا می گوید و به لبی که تا ز شیر مادر بستت، لوح شاه آن حضرت خوانده ۱۸ و در نامه ای اشاره کرده که در درگاه پدر عبداللطیف بن محمد نیز بوده (یاد دارم که صدر سعید مرحوم پیاده از

مدرسه معمور به سرای کمال عمید رفت جهت ادرار من خادم ۱۹ و در نامه ای دیگر به کجولت سن خود اشاره کرده «از من بیچاره ضعیف چه می خواهند. هشتاد سالگی منزل قدمی است که هر که را پای بلغزد دست گیرند. ۲۰»

شخصیت علمی و ادبی او

نویسنده خریدۀ الفصیح در شرح حال وی نوشته «شیخ من اهل العلم و الادب الوفیه و الادوات الکامله» ۲۱. ظهرالدین ذوق و قریحه شاعری داشته و اشعاری به زبان فارسی و عربی سروده است. وی در خلال نامه ها، اشعار عربی و فارسی آورده که ذوق و تسلط وی را بر ادب فارسی و عربی ثابت می کند. عبداللطیف بن محمد در نامه ای به ظهرالدین نوشته است «دری چند که دریای خاطر شریف مجلس... بر ساحل تحریر افکنده بود و قطرهای چند که ابر طبع لطیفش بر ریاض بیاض پراکنده بود، نظم غنی که در مثنوی در مقابله آن بی آب و سرد، طبعی که جگر آتش از رشک گرم روی آن کیاب، انصاف آن است که خود را در معارضه آن عرض دادن طغرا، سودا بر خود کشیدن بود. خزلنگ با سرکشی رخسارستم چه پای دارد. ۲۲» ظهرالدین مثنوی در اصفهان قاضی بوده و کتابی به نام الحکایة الشکر و الشکایة نوشت و خواست این کتاب را به جمال الدین موصل هدیه دهد، اما منصرف شد و کتاب را به عبداللطیف بن محمد داد. او نیز بر پشت کتاب که هنوز نیمه تمام بود، مطالبی نوشت و برای جمال الدین فرستاد. ۲۳

نگارنده نامه هایی از ظهرالدین تصحیح کرده است ۲۴ که در خلال مثنی آن ها، اشعاری از وی آمده است. در زیر ابیاتی از او نقل می شود. ۲۵ در صدر نامه ای که به عبداللطیف خجندی در تقاضای ادرار نوشته است، اشعار زیر آمده:

به خدایی که حکم و حکمت او
دامن خاک و باد در هم بست
سرنگونسار در قنار ز پای
هر که را فضل او فکند ز دست
مهر گیتی فروز در گردون
می خرامد ز مهر او سر مست
هر که را در دل از وفاداری
شاخ اخلاص او ترست، ترست
وان که راه نجات در دو جهان
از در فضل او نجست نجست
که مرا آرزوی دیدارت
نقش جان و روان بود پیوست
دوری از خندم مگر که تو
بشت امید من درست شکست
در نامه دیگری که کمال الاسلام عبدالله خجندی به ظهرالدین نوشته، در ابتدا اشعاری آورده با مطلع
ای دست تو بند غم گشاده
وی مهر تو مهر جان نهاده
و در آخر نامه نیز ابیاتی نوشته با این مطلع
به خدمت اگر چون سخن جان فرستم
ز طبع خوش و روی خندان فرستم



بنیاد آندیشه
تاسی ۱۳۷۱

که ظهرالدین در جواب نامه اشعاری را سروده و در صدر و آخر نامه آورده:

ای داد هنر تمام داده
آسوب تو در جهان کشاده
پیش دلت از رموز غیبی
بگ رمز نمائند ناگشاده
کاین عروس لفظ و معنی
طبع تو هزار بار داده
کلک تو به جادوی نموده
از مشک طراز سیم ساده
از آتش طبیعت آب حیوان
چون نور ز آفتاب زاده
ای شاهشوار عرصه فضل ا
پیش تو دوان به جان پیاده
در لعب سخنش طرح کرده
پیل و فرس و رخ و پیاده
پیش تو کلاه دار معنی
پیشانی بر زمین نهاده
در جام جهان نمای زهره
بر یاد تو نوش کرد پیاده
در گرد تو کی رسد منازع
شیر تو و پس شگال ماده

و در آخر نامه به اتفاق خجندی سروده:

چو من نور زی مهر رخشان فرستم
یقین دان که از عقل پنهان فرستم
ز بی دانشی عقل بر من بختند
چو من خار سوی گلستان فرستم
نم ببار کی از تو بوسم چگونگی
به تحفه بر آب حیوان فرستم
عروسی که آن بکر فکر تو باشد
بدو جان مگر دست پیمان فرستم
فرستادم این قطعه پشنت و لیکن
چو دیدم همی در به عمان فرستم
به تو در خور تو ندانم که من دوست
چه تحفه فرستم، مگر جان فرستم
ز کی باز دلسته مهر تو شد
اگر جان خواهی بنده فرمان فرستم
به تحفه چنان دان که پای ملخ را
سوی بارگاه سلیمان فرستم
ابوالمعالی ابن قسام به ظهرالدین بسطامی نامه ای منظوم نوشته با این مطلع

یا مثنی المسلمین هل حرج
لعاشق فی التمام معشوق
و ظهرالدین بسطامی به او جواب داده است:
یا سائلای فی سؤاله ابدا
یلفق الغمر ای تلیق...

یادداشت ها

- ۱ - لباب البیاب، محمد عوفی، تصحیح سعید نفیسی، کتابفروشی محمد علی علمی، ص ۱۹۲
- ۲ - هفت اقلیم، احمد رازی، تصحیح جواد فاضل، ج ۲، ص ۳۳۶
- ۳ - ریاض العارفین، ص ۲۲۰
- ۴ - فضایل بلخ، ابوبکر عبده بن عمر واعظ بلخی (تولد ۵۱۲) ترجمه عبدالله محمد بن محمد حسینی بلخی، تصحیح عبدالحی حبیبی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، صص ۲۰-۲۶۳
- ۵ - دانشنامه جهان اسلام، جزوه ب، ص ۲۱۷
- ۶ - ابناالروایة، ابن قفطی، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، ج ۲، ص ۱۰۲
- ۷ - کیهان فرهنگی، شماره ۱۵۸، آذرماه ۱۳۷۸، ص ۲۸
- ۸ - الانساب، سمانی، تصحیح عبدالرحمان بن یحیی مملی، ۱۳۸۲ هجری، خردیاد دکن، ج ۲، ص ۲۳۰
- ۹ - المنتظم، ابن جوزی، ج ۱۰، ص ۱۲۸
- ۱۰ - طبقات الشافعیه، ج ۲، ص ۲۶۰-۲۷۸. سیر اعلام النبلاء، شمس الدین محمد ذهبی، ج ۲، ص ۲۵۲
- ۱۱ - مندرجات الذهب، ابن عماد، چاپ ۱۳۱۱ هجری، دار ابن کثیر، بیروت، ج ۶، ص ۳۴۱
- ۱۲ - این نامه در مجموعه رسائل عربی رشید و طوطا، ج ۲، ص ۴۸ آمده و همچنین در کتاب خریدۀ الفصیح، ج ۲، ص ۱۸۲، تصحیح دکتر آل طمعه.
- ۱۳ - زر کلی در الاطلاق، ۵۷۰ نوشته که درست نیست، به گزارش ابن عماد وی در ۸۷ سالگی در گذشته است.
- ۱۴ - الانساب، ج ۲، ص ۲۲۲
- ۱۵ - مجموعه رسالیه مذکور نیز از استاد مایل هروی و به وسیله بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی چاپ می شد.
- ۱۶ - شرح حال ابوعلم نگارنده چاپ شده است. برای اطلاع مراجعه شود به کیهان فرهنگی، شماره ۱۵۴، مرداد ماه ۱۳۷۸.
- ۱۷ - مجموعه این نامهها در رساله ای به نام «المختارات من الرسائل» آمده که کاتبی آن ها را به همراه نامه های دیگر در سال ۶۹۲ نوشته و استاد ایرج افشار کتب المختارات را به صورت عکس و چاپ لوحی منتشر کرده است.
- ۱۸ و ۱۹ - المختارات، ص ۴۹
- ۲۰ - همان جا، ص ۶۰
- ۲۱ - خریدۀ الفصیح و جریده العصر، عمادالدین اصفهانی، تصحیح دکتر عدنان محمد آل طمعه، چاپ ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۱۲۸
- ۲۲ - المختارات، ص ۵۱
- ۲۳ - همان جا، ص ۸۴
- ۲۴ - نگارنده بعد از چاپ مجموعه رسالیه فارسی مذکور این نکته را با استاد مایل هروی در میان گذاشت و قرار شد که مجموعه نامه های ظهرالدین و... در شماره ۶ مجموعه چاپ شود ولی تا کنون چاپ نشده است.
- ۲۵ - این اشعار غیر از آن اشعاری است که در مجموعه مذکور چاپ شده است.
- ۲۶ - خریدۀ الفصیح، ج ۲، ص ۱۲۸
- ۱ - ذلیل تاریخ بغداد، چاپ مصطفی عبدالقادر عطا، بیروت ۱۹۹۷، ابن نجار.
- ۲ - مندرجات الذهب، ابن عماد، بیروت ۱۹۷۹
- ۳ - کشف الظنون، حاجی خلیفه، بیروت ۱۹۹۰
- ۴ - طبقات الشافعیه، تاج الدین سبکی، چاپ محمود محمد طماحی و... قاهره ۱۹۶۸
- ۵ - تاریخ نیشابور، حافظ عبدالعزیز، تحقیق محمد کاظم محمودی
- ۶ - معجم المؤلفین، عمر رضا کاشانی، ج ۲



بلخ، گوزگان و غرجستان

ولایت بلخ، واقع در شرق خراسان، در دولت سامانیان از اهمیت سیاسی و اقتصادی فراوانی برخوردار بود. شهر مهم آن، بلخ (نام تمامی ولایت از همین مکان است) در ناحیه هموار وادی رودخانه بلخاب - آن جا که از گوه های جنوبی آغاز می شود - واقع گردیده است. در زمان مورد تحقیق، بلخ یکی از بزرگ ترین شهرهای خراسان به شمار می رفته و وسعتش برابر بخارا بوده است. این شهر از شهرستان و ریض تشکیل می شد که آن ها را دیوارهای مخصوصی احاطه می کرد. بناها از خشت و گل و لای ساخته شده بود. در مرکز شهرستان، مسجد جامع (سال ۷۴۲ میلادی بنا شده است) و در اطراف آن بازارها جای داشتند. در حدود ریض نیز بازارهای زیادی وجود داشت و در همین ناحیه خرابه های عظیم معدن نوبهار متعلق به بوداییان واقع بوده است. بنیاد جدید بلخ، که در زمان استیلای اعراب ویران شده بود، در عهد اسد بن عبدالله از ولایتان خراسان، و به سال ۷۲۵ آغاز گردید و بعد از آن شهر به خاندان برامکه واگذار شد. زندگی پر رونق بلخ به واسطه مآخذ و منابع برخی حفریات باستان شناسی تأیید می گردد. بلخ منطقه ای بزرگ برای تجارت با هندوستان و تبت بود. راه معمول و مرسوم تجارت هندوستان در ابتدا از ساحل رودخانه خلم، از شهر کوچک خلم (سنگان، بعداً قلعه خیبک) و از این به بعد به وادی رودخانه آق سرای (آب قنلوز) و به واسطه شهر بخلان به روستای اندراب در دامنه هندوکش راه کوهستانی خوک به وادی رودخانه پنجشیر می رسید و از آن جا به حوزه بالآب هندی رفت. از آن جا راه ها به بامیان و وادی کابل و سپس به جنوب به طرف غزنه منتهی می شد. از بلخ به بامیان راه دیگری نیز بود که از شهر مداره می گذشت. بامیان، کابل و غزنه ولایت واحدی را تشکیل می دادند که در قرن دهم توسط سلسله های محلی اداره می شد. راهی که به طرف تبت بود از خلم و سپس از شهرهای طالقان، بدخشان و جرم می گذشت. بنا به اطلاعات جغرافی دانان عرب زبان، در ولایت بلخ ۴۷ شهر

وجود داشت. در طرف شرق بلخ و جنوب آمو، در وادی رودخانه آق سرای، و ولایت طخارستان با شهر اصلی اش طالقان قرار داشت. در طخارستان غیر از طالقان، شهرهای ورولیز و اندراب نیز وجود داشت. اصطلاح طخارستان را به معنای وسیع و همچنین برای افاده تمام حدود بالآب رودخانه آمو (هر دو ساحلش) و بیشتر حدود نواحی شرقی بلخ استفاده می کردند.

شهر و ولایت دیگر، بدخشان نام داشت که شهر آن در ساحل غربی رودخانه جریاب (احتمالاً فیض آباد فعلی در افغانستان) قرار داشت. بدخشان شهری بسیار خوب و محل مناسبی برای تجار بود، اما وسعتش از ملک ختلان کمتر بود. این ولایت به روستاهایی تقسیم می شد که از زمین های آن ها برای کشت غله، تاک و دیگر انواع زراعت استفاده می شد. بدخشان با آب و هوای خوب، مراتع غنی، وادی های مساعد و مستعد کشت، معادن مروارید و لاجورد شهرت زیادی کسب کرده بود. در آن شهر روابط فاضل و قلعه زبیره مشهور بودند. مسیر کاروان رو در مرز بدخشان و آخان در یکی از دره های تنگ محل در تاز پناه و یاد «تبت» واقع گردیده است که به عهد خلیفه مأمون (۸۳۳-۸۱۳ م) برای آن دروازه ساخته شده بود و پاسدارخانه و باجگیرخانه های کاروان ها در آن ها قرار داشت.

جرم (محل جمعیت نشین فعلی به همین نام) شهر شرقی ولایت بلخ محسوب می شد. در قرون ۱۰-۹ میلادی در بلخ با همراهی ولایت طخارستان، سلطه محلی ابوداودیان حکم می رانند.

در غرب بلخ و جنوب آمودریا، ولایت گوزگان (عربی اش جوزجان) واقع بود که وادی رودخانه آب شیرغان و حوزه رودخانه آب آنحوی را با شاخ آب هایش در بر می گرفت. همچنین روستای کوهستانی گرزوان که در بالآب رودخانه مینه واقع بود، در این ولایت قرار داشت. این ولایت جمعیت فراوان داشته در شهرهای کوچک و قریه های کوهستانی دارای باغ ها و تاکستان ها و در وادی ها دارای زمین های



بنیان آندیشیه

ولایت بلخ، گوزگان و غرجستان در عهد سامانیان



□ پروفیسر نعمان نعمت اف
□ برگردان از روسی؛ داکتر لقمان بایمات اف

مستعد کشت بود. در گذشته شهر اصلی ولایت شاپورگان (شاپورگان، شیرغان کنونی) محسوب می شد.

قرارگاه حاکم در قرن ۱۰ میلادی در قریه کوهستانی یهودان (روستای مینه فعلی) قرار داشت. در گوزگان منطقه جمعیت نشین آئیر (احتمالاً شهر سرپل کنونی باشد)، شهر قاریاب (ظاهرآ در محل کنونی دولت آباد و خیرآباد)، آندخود (بعدا آندخوی)، و زمیم (کرکوه، فعلاً کرکه ساحل رودخانه آمو) قرار داشتند. در قسمت شمالی گوزگان دشتی بود که اهالی بادیه نشین در آن با گوسفندداری و شترداری روزگار می گذرانند. ولایت گوزگان با صادر کردن چرم های دباغی به سایر نقاط خراسان شهرت یافته بود.

حاکمان گوزگان در گذشته عنوان «گوزگان خدات» داشتند. گوزگان را در سده های ۱۰-۹ سلسله محلی فریغونیان اداره می کردند، که صاحب عنوان «امیر» نیز بوده اند.

در بالآب مرغاب، در طرف غربی گوزگان ولایت کوهستانی قرح وجود داشت که دارای ۲ شهر مهم پیشین و شورمین بود. در قرن ۱۰ میلادی در محل تلاقی شاخ آب های رودخانه مرغاب، شهر مرو روید با روستایش در غرجستان واقع می شد. حاکمان غرجستان عنوان «شیر» داشتند. در ناحیه شرقی حوزه مرغاب، در وادی رودخانه قلعه اولی، شهر تلکن جای گرفته بود که متاع های پیشین آن شهرتی عظیم داشت.

مرو، هرات و غور

در پایان مرغاب ولایت ثروتمند مرو وجود داشت که در قسمت شرقی آن یکی از شهرهای عظیم و مترقی دولت سامانیان، یعنی مرو، واقع بود. راه اصلی تجارت بیطن ممالک شرق و غرب از مرو می گذشت و در این ناحیه به ۲ مسیر تقسیم می شد؛ یکی به طرف بخارا و سمرقند و سپس به طرف ختای می رفت و دیگری به طرف بلخ و سپس به هندوستان و تبت منتهی می گشت.

شهر مرو (خرابه اش) در نزدیکی شهر بیرم علی فعلی) از جهت توپوگرافی به چندین قسمت تقسیم می شد؛ قسمت نسبتاً قدیمی تر آن کهندز بود که تا قرن دهم میلادی میل به خرابه شده بود. شهرستان (خرابه کافرقلعه کنونی) در قرون ۱۰-۹ میلادی قسمت قدیمی داخلی شهر مرو به شمار می رفت. شهرستان چهار دروازه داشت. در قرون ۹-۸ نواحی غربی این ولایت مهم ترین مرکز هنری و تجاری شد که محل های پرجمعیت آن با دیواری مخصوص (فعلاً سد غلکان چل برج) احاطه شده، به ریض مستحکم تجاری و هنری میل شده بود. در قرن دهم میلادی شهر به طرف غرب گسترش یافته و مرزش به خارج از دیوار ریض کشیده شد. در طول صد سال بعد، شهر کاملاً شکل اصلی را یافت و ریض نو، که وسعتش چهار کیلومتر مربع (خرابه سلطان قلعه کنونی) بود، به وسیله دیواری مخصوص حصار داده شد. در این زمان باز یک قلعه و خرابه ایرک قلعه وجود داشت که فعلاً قسمتی از آن در زیر میدان کشاورزی به جا مانده است. مرو به انضمام حوالی اش مساحتی حدود چهل کیلومتر مربع را شامل می شده است.

خلاصه کلام این که در قرن ۱۰-۹ میلادی بخش عمده جمعیت مرو در ریض و حوالی غربی همجوار آن مستقر بوده است. عمارت های شهر عموماً از گل بود و خشت پخته به ندرت مورد استفاده قرار

می گرفت. غیر از عمارت های معمولی، بسیاری عمارت های مخصوص عبادت (مساجد و غیره)، بناهای با حشمت و کوشک های مربوط به اشراف موجود بود.

موجودیت شهر مرو و روستاها و توابع آن وابستگی شدید به سد درخت (مرغاب) داشت. به درخت در مآخذ قرن ۱۰ م اشاره شده است. به وسیله انشعاب چهار کانال از رودخانه مرغاب، آب تمامی شهر تأمین و روستاهای شهر نیز سیراب می گردید. اسامی این کانال ها به این صورت می باشد: کانال رازق (آب شهرستان را تأمین می کرد)، کانال مجن (از حوالی غرب مرو عبور می کرد)، کانال هرمزفر (به طرف سرخس جاری می شد) و کانال اسد خراسانی. هر یک از این کانال ها به شاخه های زیادی منقسم می گشت. تمام منطقه شهری مرو با روستاهایش در گذشته محاط در دیواری دفاعی بود که باقیمانده آن در قرن ۱۰ میلادی با نام آتری وجود داشته است.

در ولایت مرو شهرهای بزرگ و کوچک و قریه های بسیار زیاد موجود بود. شهرهای کشمین (خرابه کتمن تپه فعلی که در ۳۵ کیلومتری بیرم علی بر سر راه بخارا واقع است)، هرمزفر (خرابه کشمین در سر راه خوارزم)، روستای فرینین با برگ دیز در سرحد مرو بود. پنج شهر نه چندان بزرگ نیز در سر راه کاروان رو به طرف سرخس واقع گردیده بود. گنوگرد (خرابه کلمه منار تقریباً ۲۰ کیلومتری شهر مری)، دندلقان (خرابه اش نزدیک تاش رباط ۳۳ کیلومتری جنوب غربی شهر مری)، تلستن، اشتر مگاک و نجاو. غیر از این در حدود واحه مرو نواحی جمعیت نشین سون گرد، بلشگرد، فرهاد گر، و تمدادی قصبیات در قسمت شمالی واحه مرو وجود داشت که خرابه هایشان در نزدیکی نیمه قلعه، طورغی تپه و پسی تپه باقی مانده است، در طرف غرب شهر کفن وجود داشت که شامل از گ و شهرستان (خرابه چوغان دار ۲۵ کیلومتری شمال ایستگاه راه آهن آرتق واقع است) می شد.

واحه نه چندان بزرگ مرو، که اطرافش را ریگزار احاطه کرده بود، یکی از ثروتمندترین و مترقی ترین سرزمین های خراسان و آسیای میانه به شمار می رفت. مرو محل اتصال تمدن و اقتصاد خراسان با ماوراءالنهر بود.

در طرف شمال و شرق واحه مرو، در ساحل چپ رودخانه آمو، روستا و شهر آمول (چهارجوی فعلی) واقع بود. آمول، که خرابه اش در ۸ کیلومتری شمال و شرق ایستگاه راه آهن گاردش قرار گرفته است، یکی از شهرهای آباد خراسان محسوب می شد. این شهر در تقاطع راه های تجاری خراسان و ماوراءالنهر و خوارزم و طخارستان جای گرفته بود. این شهر از شهرستان (ارک داخل آن از ک) و ریض تشکیل شده بود.

در قسمت بالآب هریرود، ولایتی بسیار حاصلخیز و هنرمند هرات واقع بود که هر چند از مسیر اصلی کاروان رو فاصله داشت، در حیات اقتصادی دولت های طاهریان و سامانیان نقشی مهم و اساسی ایفا می کرد. این شهر مرکز تجارت با ولایات جنوبی ایران محسوب می شد. هرات از کهندز، شهرستان و ریض تشکیل شده، وسعت آن به یک فرسخ می رسید. تقریباً تمام شهر به وسیله دیواری خارجی و مستقل احاطه می شد که دارای چهار دروازه بود و به چهار جهت راه می برد: کوشک، بلخ، سیستان و تیشاور. عمارت های شهر عمدتاً از گل بودند و در مرکز شهر، مسجد جامع قرار گرفته بود که نزدیک آن و در اطراف

هریک از دروازه‌ها بازارهایی واقع شده بود. بیرون از دیوار غربی شهر، در محل خراسان آباد قصر حاکم جای داشت. آتشکده زردشتیان در شمال شهر و در قلعه کوه و همچنین حد فاصل این آتشکده با شهر، کلیسای مسیحیان قرار گرفته بود.

واحه هرات توسط ۶ کانال مشعب از هریرود آبیاری می شد. در حوالی این ولایت شهر هرگرد و در جنوب آن روستای حاصلخیز اسفرآز (سیزوار) با چهار شهر نه چندان وسیع (آدرسکن، قعلا روستای آدرسکنند) در غرب شهر، بوشنگ (زادگاه آل طاهر با روستای نه چندان بزرگ چند روستا در بر می گرفت) و در شمال روستاهایش کج رستاق (در طرف مرو رود) و بادغیس (در طرف سرخس) با شهرهای نه چندان بزرگ قرار می گرفت، در جنوب بلخ، گوزگان و غرجهستان و در شرق

ولایت هرات، در حوزه بالآب هریرود و هیرمند، کوهستان غور قرار داشت که در قرن دهم میلادی تنها جایی به شمار می رفت که تاجیکان در آن دین اسلام را پذیرفته بودند. بنا به اطلاعات اصطخری فقط اهالی آن قسمت هایی از غور که با ولایت های اشاره شده در بالا همجواری بودند، به دلیل مسلمان بودن ساکنان آن ها، دین اسلام را پذیرا شده بودند. بنا بر اخبار جغرافی دانی دیگر، در اواخر قرن دهم میلادی غور شاه تابع فریغونیان گوزگان شده و از این پس بیشتر کوهستانیان مسلمان شدند. غور قلعه مخصوصی بود که در یکی از مرتفع ترین نقاط بلند آسیا واقع شده بود. کوه های بلند و بیخ در بیخ که حدود مملکت را به چندین بخش تقسیم می نمود، آن را از خطر هجوم و نفوذ بیگانگان ایمن و محفوظ می داشت.

افسانه یکی از عناصر و اجزای مهم و اصلی ادبیات عامیانه (فولکلور) به حساب می آید. در فرهنگ های لغت برای این واژه، معانی متعدد و گاهی متضاد آورده شده است مانند داستان، قصه، سرگذشت، اسطوره، شهرت یافته، داستان پندآمیز و عبرت آمیز، دروغ، جادو، سخن بیهوده، خرافه و حکایت بی اصل و دروغی که برای قصدی اخلاقی یا برای سرگرم کردن ساخته شده است. در متون کهن ادبی نیز گاه و بیگاه به همین معانی به کار برده شده است:

که از آگینه همی خانه کرد
وز آن خانه گیتی پر افسانه کرد

فردوسی



بنیان آندیشه

شماره ۱۳۹

روح مشترک افسانه‌ها

□ محمد اصف جوادی



خط سوم، شمال رویک / ۳۴

افسانه‌ها به من بر چون بندی؟
گویی که من به چین و به ماچین

ناصر خسرو بلخی

گرچه ایشان در صلاح و عاقبت مستظهرند
ما به قلاشی و رندی در جهان افسانه ایم

سعدی

جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه
چون ندیدند حقیقت، ره افسانه زدند
وجود ما معمایی است حافظ
که تحقیقش فسون است و فسانه

حافظ

این افسانه است با بسیار عبرت

تاریخ بهیشت ۱

تعریف هایی که فرهنگ نویسان لغت برای این واژه برگزیده اند - به اصطلاح - تعریف هایی لفظی و شرح الاهی هستند، زیرا افسانه، چون شعر و موسیقی و دیگر آفریده‌ها و فرآورده های هنری و ذوقی بشری است و یافتن تعریفی واحد، جامع و مانع برای آن که قابل پذیرش همه یا دست کم بیشتر مردم باشد، دشوار است. با این حال با اندک تسامح می توان افسانه را این گونه تعریف کرد:

«افسانه عبارت است از سرگذشت و قصه ای که قهرمانان آن موجودات موهوم و خیالی هستند. با موجوداتی هستند واقعی که کارهای خیالی و فوق العاده انجام می دهند که عموماً پندآمیز و شگفت انگیز است.»

۲

قدمت افسانه‌ها به بلندای تاریخ انسان برمی گردد، زیرا انسان‌ها آرزوها و آرمان‌های کلی مشترکی دارند، به گونه ای که گذشت زمان در وجود و وجدان آن‌ها نمی تواند تصرف کند. از این رو گرایش به عدالت، صداقت، سخاوت، شجاعت، ایثار، فداکاری و پاکدامنی! و تنفر و بیزاری از ستم، دروغ، نیرنگ، فریب و... از نخستین روز آفرینش فطرت و نهاد انسان‌ها گذاشته شده است و این، چراغی است که هرگز به خاموشی نمی گراید، هر چند ممکن است در پیچ و خم‌های زمان و در کوره راه‌های تاریخ اقوام و ملل، خجل و کمرنگ شود و یا رویکردهای سیاسی - اجتماعی بستری که افسانه را در آغوش خود دارد، سبب آرایش و پیرایش افسانه شود و در نتیجه برخی از افسانه‌ها با محتوا و پیام ویژه ای اهمیت پیدا کنند و از اقبال عمومی بهره مند و برخوردار شود و برخی دیگر از اهمیت بیفتند. مثلاً مائتی که روزگار درازی را در جنگ، جدال و چالش با دشمنان به سر برده باشد، شجاعت، تهور و بی باکی در افسانه هایش بال و پر بیشتر داده می شود و نشانه زدن و شکار کردن، ظهور و نمود بیشتری می یابد. اما علی رغم این گونه دگرگونی‌های صوری، جوهره و بن مایه اصلی افسانه همچنان سینه به سینه و نسل به نسل انتقال پیدا می کند تا به آخرین بازمانده‌ها و وارثان فرهنگ و تمدن بشری برسد.

۳

هدف افسانه‌ها در همه زمان‌ها و در همه مکان‌ها، هسان و همسو



است، زیرا قدرت و توانایی انسان محدود است و در مقابل «امیال و آمال او غیر محدود و قناعت ناپذیر. از این رو هنگامی که تیر عقل و تدبیر انسان به سنگ می خورد، برای بیرون آمدن از گرداب گرفتاری‌ها، تلخکامی‌ها و ناکامی‌ها، خیال سیال او به جریان و جولان می افتد و یکه تاز میدان آفرینش داستان‌ها و قصه های خیالی و رؤیایی می شود که قهرمانان آنان نیز موجودات خیالی و موهومی مانند سیمرخ، پری، اژدهای هفت سر، دیو و یا موجودات واقعی هستند که کارهای فوق العاده و خارق العاده ای انجام می دهند. گزینش قهرمانانی از این دست، شاید برای این باشد که نسبت دادن کارهای فوق العاده و غیرممکن - که تنها در دایره خیال و در عالم خارج و واقع تحقق پیدا نمی کند - به انسان‌های عادی و معمولی، فرسنگ‌ها با واقفیت فاصله دارد. بنابراین باید قهرمانان و شخصیت‌های داستان، همرنگ و همسنگ کنش آن باشند. از این رو در افسانه‌ها زنجیره علت‌ها و معلول‌ها با هم می شود. زمان‌ها و مکان‌ها در یک چشم به هم زدن درنور دیده می شود و قهرمانان اهورایی و اهریمنی، هر کدام در سمت و سوی خودشان در حوزه و گستره دادگری و بیداد، باکی و ناپاکی، عشق و نفرت، دوستی و دشمنی فراتر از باورهای بشری نقش بازی می کنند.

۴

در میان افسانه‌های ملل، گاهی افسانه‌هایی یافت می شود که با همان قالب و پیام، مرزهای مللی را در می نوردد و حتی گاهی از قلمرو زبانی خاصی نیز فراتر می رود و وارد زبان‌های دیگر ملل و اقوام می شود، به گونه ای که به یک افسانه بین‌المللی بدل می شود، مانند همین افسانه «بزرگ چینی» خودمان. حالا این بزرگ چینی فراملیتی و فراکشوری چرا به تمدن چین نسبت داده شده است؟ چرا به تمدن هند و مصر و روم ایران

خط سوم، شمال رویک / ۳۵



و یونان نسبت داده نشده است؟ روشن نیست یا من نمی دانم. این افسانه علاوه بر زبان فارسی در زبان های کردی، ترکی، ارمنی و آلمانی دیده شده است. محتوا، پیام و اصل داستان در همه این زبان ها واحد است و تنها اختلاف روایت، در تعداد فرزندان (بزرگاله های) بزرگ چینی و همچنین نام بز و رجزخوانی و گفت و گو میان بزرگ چینی و گرگ است. برای روشن شدن محل نزاع و اختلاف روایت ها، بهتر است کتاب «افسانه های کهن» را بخوانیم؛

«در باره این بز و فرزندان و نام و شماره آن ها گفت و گو هاست. در تهران و کاشان و چند شهرستان دیگر، بز را دارای سه بچه به نام های شنگول و منگول و صمیة انگور یاد کرده اند. در بز و کرمان، الیل و بلیل و شاخ زنجبیل و در آذربایجان، شنگل و منگل و چمنگل و در کردستان، تی تیل و بی بیل و ای بیل و مردم تاجیکستان و فارسی زبانان سمرقند و بخارا الول و بلول و خشت سرتور و در افغانستان، انگ و بلنگ و گلوله سنگ و در هندوستان دارای پنج بچه به نام های اورگاما، دم دراز، هواکم و بال سر (؟) گفته اند. در ارمنستان دو بچه دارد به نام های زانگلو و پانگلو... و در برخی سرزمین ها بچه ها را به هفت تارسانده اند.»^۱ پس از اتفاقی که برای بزغاله ها می افتد، بز زنگوله یا... طبق روایت ایرانی - بالای بام گرگ می رود و آهسته آهسته باهایش را به زمین می کوبد. گرگ از داخل غار می گوید:

«کیه کیه پشت بام تاپ و توپ می کنه
آش بچه های مرا پر از خاک و خل می کنه
بز می گوید:

«منم بز زنگوله یا
ور میجوم دویا دویا
چار سم دارم بر زمین
دو شاخ دارم دو هوا
کی خورده شنگول من؟
کی خورده منگول من؟
کی میاد به جنگ من؟»

طبق روایت کردی، بز می گوید:
«منم بز بزرگان
دو شاخ دارم چون بیله کان
هر که خورده کیه تی تیل من
بی بیل من بیسه میان به جنگ من»
برابر روایت تاجیکی گفت و گو چنین است:

«کیست بر بامک لرزانک من
خاک می ریزد به آشک یوگانک من
آشک من شور شد
مهمان من کور شد»

بز:
«منم بزک جینگله یا
می زلم با هر دو پا
تو خوردی الول من
تو خوردی بولول من
تو خوردی خشکک سر تور من»^۲

طبق روایتی که در کتاب «فرات دری» صنف سوم افغانستان آمده بود، گفت و گو چنین است:

گرگ:
«کیست سر بامک لرزانک من
خاک می ریزد بر آشک مهمانک من
آشک مهمانک مرا شور کردی
چشم مهمانک مرا کور کردی»

بز:
«من هستم بزک چینی
دو شاخ دارم بالای بینی
کی خورده انگک من؟
که خورده بنگک من؟
کی می آید به جنگک من؟»

گرگ:
«من خوردم انگک تو
من خوردم بنگک تو
من می آیم به جنگک تو»^۳

طبق روایاتی که نقل شد، اگر قافیه اندیش باشیم، درمی یابیم که روایت افغانی این گفت و شنود صحیح تر است و نقل «افسانه های کهن» چندین دقیق نیست.

۵

آغاز و انجام قصه (افسانه) گفتن در قلمرو زبان فارسی گوناگون است. در برخی از مناطق با این جمله ها آغاز می شود: «یکی بود، یکی نبود، زیر گنبد کبود، غیر از خدا هیچ کی نبود...» و در برخی از نقاط، با این کلمات: «اوسانه، سی سانه، چل مرغ با یک خانه، پلو پخته دانه دانه...»^۴ و سرانجام افسانه ها در مناطق مختلف با این گونه جملات پایان می یابد:

- بالا رقیتم دوغ بود. پایین آمدیم ماست بود، قصه ما راست بود
- قصه ما به سر رسید کلاغه به خانه اش نرسید.
- این ور کوه پلنگ بود، آن ور کوه نهنگ بود، قصه ما قشنگ بود»^۵

پهن نوشتها:

- ۱- دهخدا، علی اکبر، لغتنامه، واژه «افسانه»
- ۲- مهندی (صحنی) فضل الله، افسانه های کهن
- ۳- همان
- ۴- کتاب فرات دری صنف سوم دوران حکومت داوود (با کمک حافظه)
- ۵- روشن، افسانه های دری
- ۶- میرصادقی، جمال

افسانه های بی خط

□ نقیب بادغیسی (اروین)



فلسفه از نگاه امروز، در مراحل مختلف چهارچوبه ها و پیش های فکری ای آفریده و داشته که خالی از مطلق انگاری و جزم اندیشی نیست. با این ویژگی که جریان فکری نسل فراور در اولین نگاه، دیدگاه انتقادی نسبت به گذشته داشته که طبیعتاً پویایی و روند روبه تعالی فکر و فلسفه را ضمانت کرده است.

خط سوم - حاشیه:

نگاه جستجوگر و پوش مستدام فکر انسان بی قرارتر از آن است که هستی شناسی مطلق را، آسمان بی قرار فکر خود بدانند.

فراکنی خط فکری انسان به فراسوی هستی را بایستی در تبعید دانسته - ندانسته های انسان قرار داد. از همین رو شمس می گوید (خط سوم) [وا نه خود خوانندی و نه غیر او.

نظریه شالوده شکنانه در نقد امروز فلسفی و ادبی اگر چه مستقیماً از اندیشه های فضای پست مدرنیته ریشه می گیرد که در آن صاحب متن به عنوان دانای کل شناخته نمی شود، ساختار تک ساختی و تک صدایی متون مدرن که در آن صدهای متنوع و ناهمگون زندگی به نفع دیدگاه عقل مدار مدرن سانسور می شود به متون چندصدایی جا عوض می کند. و بهتر که بگوییم فلسفه پست مدرن به نوعی علل و اسطوره را به هم درمی آمیزد و میزان باور پست مدرنیسم به اسطوره همان است که به عقل و بالعکس! به همین شیوه تمام گلاره های فکری عقلی محوری که تکامل آن را در مدرنیسم مشاهده می کنیم، تقدس و مشروعیت خود را از دست می دهند. عقل مداری از فلسفه قدیم تا فرازایی رنسانس در غرب و بعد از آن تا تکامل پروژة تک محور مدرنیسم، روند فکری اجتناب ناپذیری بوده است که در اندیشه پست مدرن از جلال می افتد. اما این دیدگاه عقل گریز ریشه بیشتر و عمیق تری در شرق و در عرفان شرق دارد و اساساً عرفان شرق را عقل گریز می سازد.

عقل مست پای است / از او چیزی نیاید (شمس تبریزی، خط سوم) نگاه فردریش نیچه به شرق و تفکر شرقی - پارسی او که خود معمار اصلی فکر پست مدرن است نیز نگاهی انتقادی نبوده است و نیز نوازی افکار او با عرفان شرق از یک تصادف نمی خیزد. اما عرفان شرق - پارسی نیز به لحاظ شناخت شناسی، خود تأویل و تفسیر و ریشه های سازنده متفاوتی می تواند داشته باشد. عدم آزادی در بیان برای متفکران و منتقدان تاریخ اندیشه این سرزمین منتج به این شده تا تمام آراء و اقوال شان به مفهوم عرفان و گاه تصوف حواله شود. اگرچه این مسأله دو جانبه است، گاهی ممکن است خود صاحبان اندیشه به چنین امری گریز یا

شمس تبریزی در گستره بی مرز تفکر و اندیشه انسانی، حضور متمایز و استثنایی است و جزو معدود صداهایی که حضورشان سوی انبوه صیلهای منجاس و معمول، طینی فراسوناز و جهان آفرین دارد. شخصیت شمس، همواره فرایشت حضور خداوندگار بلخ که خود حضوری متفاوت است، از شناخت و واکاوی کمی برخوردار بوده است. «خط سوم» او تأویل ها و برداشت های متفاوت دارد، چنان که یکی از آن ها را من خیال کرده ام.

خط اول - حاشیه:

ساختارهای فکری رایج و زمان را بایستی در این گزینه قرار داد. اخلاق و متون مقدس، شالوده اصلی این ساختارهاست که پیوند و درهم تنیدگی این دو، جمع اندیشه های کلاسیک، حضور خطی جزم انگار و ظاهراً غیر قابل گذاری را باز می سازند و جمعا مشروعیت جامعه شناختی خود را محفوظ دارند. این خط خوانانترین خط با خوانه هایی است که از گزاره های معنوی تعمیم یافته ای که عمدتاً با عوام پیوستگی دارد، وجود پیدا می کند.

سلسله و سیطره تاریخی این خط فکری به ظرفیت تاریخ و اساطیری انسان باز می گردد که مؤلفه های مذهب، اسطوره، اخلاق و... با شالوده وجودی شان در متن این خط حیات دارند. خوانش و گزارش پدیدارهای معنوی این خط چنان که اشارت شد به دلیل هم تباری با سلسله پنداری عوام، سامانه های ساده ای دارد و به گفته شمس همه خوان است. «هم خود خوانندی و هم غیر او»

خط دوم - حاشیه:

خواص و کارکرد فکری این نام در تاریخ اندیشه این سرزمین ها خود مفهوم تفکر و تفلسف را فرا پشت خود دارد. آن جا که اندیشه های آزاد، آزاد از مشروعیت صرف «خط» همه خوان اول وجود پیدا می کند. مرز بین عوام و خواص را بر می سازد که همه خوان نیست و خط دوم. گذار از مشروعیت مقدس روند فکری گزینه اول است. اساساً پیدایش فلسفه مشروعیت زدایی از اندیشه ها و متون دارنده جهان بینی های جزم انگار یا به زبان دیگر استبداد فکری را آغاز کرده است. نگاه فیلسوف به هستی، نگاهی آزاد و رهاست، از چند ممکن است در باطن این نگاه، جمع داشته های نظری تاریخی، اساطیری و مذهبی وجود داشته باشد. نگاه فلسفی به هستی از افلاطون به بعد، خطی سوی جهان بینی های جزم انگار بوده است، از چند که خود سیر تاریخی



بنیاد آندیشه
۱۳۹۶



زینبای بازنگری تبار است



زینبای بازنگری تبار است

شعر و داستان

ادبیات و زبان فارسی دری معاصر در افغانستان



سماع پارسی و سرود هنری

اوازی دری

ترانه‌های عامیانه زنان ترکمن افغانستان



بازتاب صدای نیما در شعر مهاجرت افغانستان

تساگل‌های رنگارنگ

صبر، سادگی، سوز و دلتاری



دلزدگی شمس از تفکر غالب آن زمان، هم در گفته‌ها و هم در سیر زندگی او به خوبی مشهود است. گزین گفت معروف خط سوم چنین آغاز می‌شود. «گفتند: ما را تفسیر قرآن بساز! / گفتم: تفسیر ما، چنان است که می‌دانید! بی از محمد، و بی از خدا! این «من» نیز منکر می‌شود مرا!... چنان که آن خطاط سه گونه خط نوشتی... یکی نه او خواندی نه غیر او! در این مثال شمس در عین حالی که نظر به فراسو و مرز هستی دارد، عجز تمام خود را در فهم و درک حقیقت بیان می‌کند. در عین حالی که دیدگاه انتقادی نسبت به پیش‌های برقرار فکری آن دوران دارد و تکروری فکری را مشروعیت‌زدایی و ساختار شکنی می‌کند، هیچ‌زمان روشی در فهم حقیقت از دیدگاه خود ایراد نمی‌کند. این عدم ایراد او (عجز او) جهان بینی و هستی‌اندیشی ژرف، فراوو و پیشرو او را در عدم تبیین و مرزبندی حقیقت مطلق بر ملا می‌سازد. در جایی دیگر می‌گوید: «خیال‌ها کم نیست / از خود می‌انگیزی و خود حجاب خود می‌سازی / و بنا بر آن خیال / تفریح می‌کنی!... و یاد در جایی دیگر می‌گوید: «تعم / نیز / حجاب بزرگ است / مردم در آن فرامی‌رود، گوئی / در چاهی / یا در خندقی / فرو رفت!... عقل را که نیز گفت سست پای است.»

فرانسوا لیونار اندیشمند فرانسوی (از پی‌ریزان اندیشه پست مدرن) در کتاب «وضعیت پست مدرن» خود مهم‌ترین مسأله‌ای که مطرح می‌کند مسأله «روایت» هاست. لیونار به همان شیوه که روایت‌های متنوع اساطیری در مورد جلوه‌های نکر هستی را، گفتارهای علمی و اساطیری را «روایت» می‌نامد.

همان‌طوری که گفتیم، ممکن است این «روایت» روایت اسطوره باشد که از این دیدگاه به عنوان هستی یا هسته‌های موجود فکری انسانی مورد اعتبار قرار می‌گیرند. این مسأله از آن جا ریشه می‌گیرد که پیدایش مفهوم واحد و مطلق برای هستی یا جهان بینی مدرن که در آن انسان در یک ساختار تعیین شده و تک‌رایی و عقل محور، برای فهم هستی‌ای که از این هستی شناس سرچشمه می‌گیرد، به پیش رانده می‌شود. جایش را به عدم فهم هستی و حقیقت مطلق عوض می‌کند و از این جا سبب که تک‌صدایی یا استبداد فکری جایش را به چندصدایی یعنی همه صداهای متنوع، متخالف و متناقض عوض می‌کند.

کثرت‌گرایی در جامعه شناختی جامعه‌های مدنی امروز نیز از همین ریشه وجود پیدا می‌کند. دامنه این بحث یعنی هم حضور استثنایی شمس در گستره فرهنگ و اندیشه انسانی و هم مسأله تفکر پست مدرن چه به طور جداگانه و چه با آنکه به صورت ترازوی این دو با هم، به ویژه با جزئی‌نگری و نظر داشت ریز مغایم و گزاره‌های آن‌ها و پرهیز از کلیت‌پردازی و کلی‌گویی چنان که در این نوشته اتفاق افتاد، مجال وسیع تری می‌طلبد. جدا از هم تباری تفکر پست مدرن با اندیشه‌هایی از این دست (شرقی) با این گفتار است که می‌شود راهی برای خودش و گزارش اندیشه‌هایی از سبب شمس را برگزیند. سومین «خط» او مورد پذیرش افکار جرمی «خط اول» و اندیشه‌های عقل محور محض خط دوم نیست و وقتی خط دوم فلسفه در گفتار پست مدرن از مشروعیت و عینیت می‌افتد خودش و گزارش «خط سوم» فراسوی شمس امکان پیدا می‌کند.

پینوشت:
 * گفته‌های شمس از کتاب «خط سوم» تألیف دکتر ناصرالدین صاحب‌الزمانی نقل شده است.
 * منظور از کتاب «وضعیت پست مدرن» کتابی به همین نام یا ترجمه حسینی نوری است.

ناگزیر باور داشته باشند و گاهی آیندگان در تأویل و گاه تحریف اندیشه‌شان دست بزرگ داشته‌اند، چنان‌که پیدایش صوفیسم را محصول خفگان فکری و اجتماعی می‌دانند. شرایط عینی اجتماعی در بیرون، اندیشوران را به درون‌گرایی و انزوا می‌کشاند است و طبیعی است که زبان صوفیسم، زبان فلسفی صوفیسم نیز متأثر از همین فشارهای بیرونی به زبانی تنگ و عرفانی تبدیل می‌شود. عین القضاة همدانی حضور او جملتی است که در این دسته نمی‌گنجد. بسیاری از قیوری که مثلاً در هرات به عنوان مشایخ بی‌اثر به اندیشه زیارت می‌شوند نیز ممکن است افکار و اندیشه‌هایی داشته‌اند که ما نمی‌دانیم. عین القضاة صاحب اندیشه بزرگی است که نگاه به فراسو داشته است. عین القضاة همان طوری که قبل از شمس می‌زیسته، به خیال من به لحاظ فکری نیز در مرحله‌ای فرا پشت اندیشه شمس قرار دارد. شالوده اساسی تفکر عین القضاة وحدت اهداد و توحید روش‌های متفاوت و متخالف فکری، عقلیتی در یک هستی بدون مرز بوده است. شمس اما به تعبیر نیچه نگاهی به فراسوی نیک و بد داشته است: «با این که نمی‌توان به خطوط معروف شمس اعتماد صدها صدها داشت که به قول نویسنده کتاب «خط سوم» حضور او پیوسته در هاله‌ای از اسطوره‌وارگی واقعیت آمیخته بوده است، اما شالوده اساسی فکر او را که فراسوی فکروهای غالب فلسفی است، می‌توان به راحتی باز یافت. پیش‌صدای شمس در هاله‌ای از اسطوره و افسانه نیز بیشتر به دست پی‌آمدگان امکان یافته است. مثلاً وقتی شمس می‌گوید: «محمد رازی زهره داشتی که گفتی محمد بازی چنین گوید و محمد رازی چنین! این گزین گوید این طور ادامه یافته است: «این مرند وقت نباشد!؟»

این کافر مطلق نبود!؟
 مگر توبه کند! (گزین گوید ۳۷ خط سوم)
 در گزین گوید بعد (۳۸) شمس بر سیف رنگانی که با رازی سر همسری و تقابل داشته، چنین می‌نمزد:

سیف رنگانی!؟ او چه باشد که فخر رازی را بد گوید!؟... او (فخر رازی)... نیز دهد. همچو او صد هست شوند و نیست شوند... همشهری من!؟ - چه همشهری!؟ خاک بر سرش!

شخصیت پرجاذبه فخر رازی دیدگاه عقل مدار متعارض و متقابل اندیشه‌هایی بوده که در گزین نخست (خط اول) به آن برداشتم، در گزین گفته‌های بالا دو دیدگاه متناقض یا دست کم متفاوت شمس درباره فخر رازی وجود دارد. در این مورد، تحریف احتمالی گفته‌های شمس تبصره نخست است، اما عقل مداری اندیشه فخر رازی که در تقابل با اندیشه‌های جرمی در خط اول قرار دارد، جایگاه او را در میان اندیشمندان خردورز محض «خواص» یا «خط دوم» بر قرار می‌دارد که شمس فراتر از این دیدگاه می‌اندیشیده است.

نگاه فردیش نیچه به دیدگاه عقل مدار غریب و به خصوص اخلاق را که در بطن آن برای مغایم و کنش‌های انسانی ارزش گذاری می‌کند ساختار شکنی می‌کند. مفهوم «مرگ خدا» در «چنین گفت زردشت» او مبنی خستگی و دلزدگی او از اندیشه رایج و بخصوص مسیحیت در اروپای آن دوران است. خلق دیدگاه نو یا آفرینش‌خانی نو در مفهوم «مرگ خدا» زبان پیدا می‌کند. شمس نیز بر شیوه گزین به معنای واقعی آن بوده است. او وقتی صدای جنگ را می‌شنود، می‌گوید زهی قرآن پارسی!

