

# ماهنامه فرهنگی و هنری

# کلام

آذر نفیسی

معضل «بوف کور»

بابک احمدی

اندیشه انتقادی

سید ابوالقاسم انجوی شیرازی

نیکلسن و کمیسارف

مرتضی ممیز

ناصر حقیقی دیگر عکس ...

فریدون ناصری

مروری بر تألیفات موسیقی

علی بهزادی

روزشمار تاریخ ایران

غلامعلی سیار

یونانیان

کریم امامی

زمزمه‌هایی از چهارراه کتابی

سیما کوبان

تجربه‌ای برای احیای گلیم

گیتی خوشدل

سیتای نفرین شده

محمد محمدعلی

صادق‌ببو و خلیفه برقی

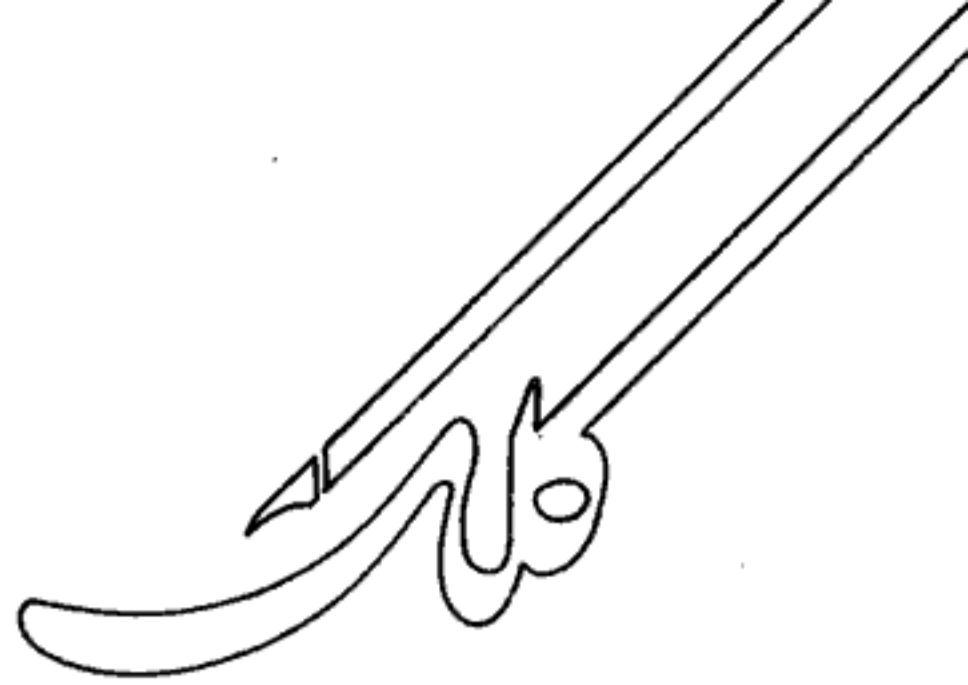
معرفی کتاب

اخبار اهل قلم

و ...

تیر ۱۳۷۱ شماره ۲۸

نگاهی تازه به داستان مزدک و قباد / همایون فولادپور، هایدۀ ربیعی  
با سروده‌هایی از: یزدانبخش قهرمان - فریدون مشیری - م.ع. سپانلو  
بیژن جلالی - شاپور بنیاد - شمس لنگرودی - محمدعلی شاکری یکتا



تیر ۱۳۷۱ شماره ۲۸  
ماهنامه فرهنگی و هنری

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:  
کسری حاج سید جوادی

سر دبیر:  
علی دهباشی

طراحی جلد و صفحات: مرتضی ممیز

[www.adabestanekave.com](http://www.adabestanekave.com)

حروفچینی: مؤسسه کامپیوتری مجد ۶۴۰۶۲۹۲

لیتوگرافی: قام ۳۱۳۴۰۳

چاپ: صنوبر ۷۵۷۳۹۶

پخش مجله: بهنگار ۸۹۳۹۲۱

نشانی برای ارسال مقاله‌ها و نامه‌ها و نقدها: تهران - صندوق پستی ۹۱۶ - ۱۳۱۴۵  
مقالات «کلیک» نمودار آراء نویسندگان آنهاست.  
نقل مطالب با اجازه مجله یا نویسنده مقاله مجاز است.  
«کلیک» از بازگرداندن مطالب رسیده معذور است.  
«کلیک» در کوتاه کردن مقاله‌ها و ویراستاری آنها آزاد است.

۲۵۰ تومان

www.adabestanekave.com

در این شماره می خوانید:

کلیک و زبان فارسی

عادات و اخلاق ما مردم / سعدی ۷

نقد ادبی

معضل «بوف کور» / آذر نفیسی ۱۰

اندیشه انتقادی / بابک احمدی ۲۲

تیر پرتابی و دستکش / جلیل اخوان زنجانی ۳۲

پژوهش

نگاهی تازه به داستان مزدک و قباد / همایون فولادپور، هایده ربیعی ۳۷

مقاله

نیکلسن و کمیسارف / سید ابوالقاسم انجوی (شیرازی) ۸۰

تشکل نویسندگان در کشورهای همسایه / ی.ع. بنی طرف ۸۳

تجربه‌ای برای احیای گلیم سنتی ایران / سیما کوبان ۹۰

ژاپن در چشم صحاف‌باشی / هاشم رجب‌زاده ۹۴

اندر مصائب ندانم‌کاری / حسن لاهوتی ۱۱۵

فرزانه بانوئی دلباخته عرفان شرق / خسرو ناقد ۱۲۳  
کتابشناسی آثار پروفیسور آنه ماری شیمل / خسرو ناقد ۱۳۵  
قضیه فردوسی و سلطان محمود / باقر پرهام ۱۴۷

شعور ایران  
کتاب

پیری / یزدانبخش قهرمان ۱۵۲  
زمین، ... و آدمی / فریدون مشیری ۱۵۴  
گذرگاه / م.ع. سپانلو ۱۵۹  
روزانه‌ها / بیژن جلالی ۱۶۱  
۳ شعر / شاپور بنیاد ۱۶۳  
نجوا / شمس لنگرودی ۱۶۵  
مقصد / احمد رضا قایخلو ۱۶۷  
ریحانه / محمد علی شاکری یکتا ۱۶۸

داستان  
کتاب

صادق بیو و خلیفه بزقی / محمد محمد علی ۱۶۹  
سیتای نفرین شده / از اساطیر هندو / گیتی خوشدل ۱۷۴

گزارش  
کتاب

زمزمه‌هایی از چهارراه کتابی: ۹ (حق‌التألیف سگ بوش و...) / کریم امامی ۱۷۷  
در چهارراه «لاکتابی» / مجید روشنگر ۱۸۴  
در غرب چه خبر؟ / ایرج هاشمی زاده ۱۸۷

خطوط  
کتاب

پدر من، حبیب یغمائی (بخش اول) / افسانه یغمایی ۱۹۵

گفتگو  
کتاب

ما دارای زبان، تاریخ و تبار مشترکیم (گفتگو با لایق شیرعلی) / مهتاب مکی ۲۰۱

کتابخانه موسیقی

مروری بر تألیفات موسیقی در ایران / فریدون ناصری ۲۰۷  
آشنایی با نوارهای تازه موسیقی / رابعه افتخاری ۲۲۳

کتابخانه نقاشی

سعیدی: آشتی میان الهام و صنعت، میان هوشمندی و حساسیت / ۲۲۴

کتابخانه سینما

«سکوت بره‌ها» تصویری از انحطاط جامعه آمریکا / حسن فیاد ۲۲۸

کتابخانه نقد کتاب

از کاخهای سلطنتی شاه به... / مهدی پرهام ۲۳۵

نقدی بر کتاب روزشمار تاریخ ایران / علی بهزادی ۲۴۵

مهیاره‌ای از نشر... / کاوه گوهرین ۲۵۵

یونانیان / غلامعلی سیار ۲۶۲

واژه‌های مالی در ترجمه آخرین کتاب تافلر / حسین عبده تبریزی ۲۷۰

رایحه درد و یادی از شاعری صمیمی / محمدتقی صالح‌پور ۲۷۵

لیلا در نصف جهان / ابراهیم خوشنویس ۲۷۹

کتابهای انسان‌شناسی درباره خاورمیانه / سهیلا شهبهانی ۲۸۱

شهر شادی / احمد کتابشناس ۲۸۶

داستانهای ایرانی / سیاوش سرتیپی ۲۸۸

کتابخانه یاد و یادبودها

ناصر حقیقی دیگر عکس نمی‌گیرد / مرتضی ممیز ۲۹۱

کتاب و...

معرفی کتاب / عقاب علی احمدی ۲۹۵

نگاهی به مجله‌های ادبی، فرهنگی و هنری / محمد افتخاری ۲۹۷


رویدادهای فرهنگی و هنری / شاهین توسلی ۳۰۳

اخبار اهل قلم / ۳۰۵

یادداشت‌هایی درباره کلک / ۳۰۹

اعلانهای تسلیت / ۳۱۰

فصلی تازه در نقش اجتماعی مطبوعات / ۳۱۱




## نمایندگان محترم کلک در شهرستانها!

تاکنون بارها از نمایندگان کلک در شهرستانها خواسته‌ایم تا بدهی خود را بپردازند اما هنوز تعدادی از آنان بدهی‌های عقب‌افتاده خود را نپرداخته‌اند.

بدین وسیله بار دیگر تمنا می‌کنیم با پرداخت بدهی خود، ما را در انتشار مجله یاری دهند. این موضوع به هر زبان که تکرار شده و می‌شود از باب آن است که انتشار مجله از جمله منوط به خوش‌حسابی نمایندگان ما در شهرستانهاست.

[www.adabestanekave.com](http://www.adabestanekave.com)



## خواننده گرامی، مشترک عزیز

مخارج سنگین مجله فقط از محل تکفروشی و حق اشتراک مشترکان تأمین می‌شود.

کلک انتظار دارد در صورتی که آن را می‌پسندید و ماندگاری آن را برای فرهنگ و زبان فارسی مفید می‌دانید ما را یاری دهید.

همانطور که بارها نوشته‌ایم، در صورت ازدیاد تعداد مشترکان، مجله دوام می‌یابد و به راه فرهنگی خود ادامه می‌دهد.

کلک مرهون محبت کسانی است که تاکنون بی‌درخواست ما مشترکانی معرفی کرده‌اند.

آنچه در این دوران در حوزه ادبیات و هنر ایران  
حائز اهمیت خاص است حفظ و توسعه زبان فارسی  
است. «کلیک» در پاسخ به این ضرورت انتشار می یابد  
تا با دید وسیع تری به زبان و ادبیات فارسی بنگرد. از  
این رو برای اهل قلم و نویسندگان جدید و قدیم به هر  
سبک و شیوه ای که کار کرده اند احترام فراوان قائل  
است. بدیهی است «کلیک» ناشر مقالات و مباحثی  
است که در طریق خدمت به فرهنگ ایران باشد. و از  
همین نظر تلاش می کند آگاهی های بیشتری درباره  
کوشش های فرهنگی در گذشته و آینده بدست دهد.  
آرزو داریم که در این طریق در حد توانایی خود  
گامهایی برداریم. و امیدواریم استادان ارجمند زبان و  
ادبیات فارسی و نویسندگان و شاعران و پژوهندگان  
و خوانندگان محترم ما را یاری دهند و به مدد  
دوستان ایران فرهنگ ایران و زبان فارسی و معارف  
اسلامی بتوانیم حرکت خود را ادامه دهیم.

www.adabestanekave.com

### به خاطر همکاری بیشتر

- از اهل قلم که لطف می کنند و برای کلیک مطلبی می فرستند خواهش می کنیم چند نکته را در نظر داشته باشند:
- پشت و روی یک صفحه ننویسند.
- نوشته شان پُررنگ و خوانا باشد و میان سطرها فاصله ای بگذارند که به ما امکان ویراستاری بدهد.
- اگر از زبان دیگری ترجمه می کنند، اصل آن را نیز همراه اثر بفرستند.
- انتظار پس گرفتن مطلب را به هیچوجه نداشته باشند.

با سپاس فراوان

کلیک



# عادت و اخلاق

## ما مردم



سعدی ساخته

استاد ابوالحسن صدیقی

[www.adabestanekave.com](http://www.adabestanekave.com)

شیخ اجل هفتصد سال پیش، از مردم زمانه خود سخن گفته و از عاداتهای نکوهیده آنان انتقاد کرده و عجباً که مضامین به هیچ روی کهنه نشده است. انصاف آن که تازگی سخن و انطباق مطالب با خلیقات و احوال ما مردم چنان است که گویی دربارهٔ امروزی‌ها سروده شده است. این قطعه از بوستان سعدی انتخاب شده است.

در از خلق بر خویشان بسته‌ای است  
اگر خودنمای است و گر حق پرست  
به دامن در آویزدت بدگمان  
نشاید زبان بداندیش بست

اگر در جهان از جهان رسته‌ای است،  
کس از دست جور زبانها نرست  
اگر بر پری چون ملک ز آسمان  
به کوشش توان دجله را پیش بست

فراهم نشینند تر دامنان  
تو روی از پرستیدن حق مپیچ  
چو راضی شد از بنده یزدان پاک  
بد اندیش خلق از حق آگاه نیست  
از آن ره به جایی نیاورده‌اند  
دو کس بر حدیثی گمارند گوش  
یکی پند گیرد دگر ناپسند  
فرومانده در کُنج تاریک جای  
مپندار اگر شیر و گر روبهی  
اگر کُنج خلوت گزیند کسی  
مذمت کنندش که زرق است و ریو  
وگر خنده روی است و آمیزگار  
غنی را به غیبت بکاوند پوست  
وگر بینوایی بگرید به سوز  
وگر کامرانی در آید ز پای  
که تا چند از این جاه و گردن کشی؟  
وگر تنگدستی تُنک مایه‌ای  
بخایندهش از کینه دندان بزهر  
چو بینند کاری به دست درّست  
وگر دستِ همتِ بداری زکار  
اگر ناطقی طبلِ پریاوه‌ای  
تحمّل کُنان را نخوانند مرد  
وگر در سرش هول و مردانگی است  
تَعَنُّت کنندش گر اندک خوری است  
وگر نغز و پاکیزه باشد خورش  
وگر بی‌تکلف زید مالدار  
زبان در نهندش به ایذا چو تیغ  
وگر کاخ و ایوان منقش کند  
بجان آید از طعنه بر وی زنان  
اگر پارسایی سیاحت نکرد

که این زهد خشک است و آن دام نان  
بهل تا نگیرند خلقت به هیچ  
گر اینها نگردند راضی چه باک؟  
ز غوغای خلقتش به حق راه نیست  
که اول قدم پی غلط کرده‌اند  
از این تا بدان، ز اهرمن تا سروش  
نپردازد از حرف گیری به پند  
چه دریابد از جام گیتی نمای؟  
کز اینان به مردی و حیلت رهی  
که پروای صحبت ندارد بسی  
ز مردم چنان می‌گریزد که دیو  
عفیفش ندانند و پرهیزگار  
که فرعون اگر هست در عالم اوست  
نگون بخت خوانندش و تیره روز  
غنیمت شمارند و فضلِ خدای  
خوشی را بود در قفا ناخوشی  
سعادت بلندش کند پایه‌ای  
که دون پرورست این فرومایه دهر  
حریصت شمارند و دنیاپرست  
گداپیشه خوانندت و پخته‌خوار  
وگر خامشی نقشِ گرماوه‌ای  
که بیچاره از بیم سر بر نکرد  
گریزند از او کاین چه دیوانگی است؟!  
که مالش مگر روزی دیگری است  
شکم بنده خوانند و تن پرورش  
که زینت بر اهل تمیزت عار  
که بدبخت زر دارد از خود دریغ  
تنِ خویش را کِسوتی خوش کند  
که خود را بیاراست همچون زنان  
سفر کردگانش نخوانند مرد

که نارفته بیرون ز آغوشِ زن  
جهان دیده را هم بدرند پوست  
گرش حظ و اقبال بودی و بهر  
عزب را نکوهش کند خُرده بین  
وگر زن کند گوید از دستِ دل  
نه از جورِ مردم رهد زشت روی  
گرت بر کند خشم روزی ز جای  
وگر بردباری کنی از کسی  
سخی را باندرز گویند بس  
وگر قانع و خویشان دار گشت  
که همچون پدر خواهد این سیفله مُرد  
که یارَد به کُنجِ سلامت نشست؟  
خدا را که مانند و انباز و جفت  
رهایی نیابد کس از دستِ کس

کدامش هنر باشد و رای و فن؟  
که سرگشته بخت برگشته اوست  
زمانه نراندی ز شهرش به شهر  
که می لرزد از خفت و خیزش زمین  
بگردن در افتاد چون خر به گل  
نه شاهد ز نامردم زشت گوی  
سراسیمه خوانندت و تیره رای  
بگویند غیرت ندارد بسی  
که فردا دو دستت بود پیش و پس  
به تشنیعِ خلقی گرفتار گشت  
که نعمت رها کرد و حسرت ببرد  
که پیغمبر از خُبثِ ایشان نرسد  
ندارد، شنیدی که ترسا چه گفت؟  
گرفتار، را چاره صبرست و بس

# معضل «بوف کور»



www.adabestanekave.com



(۱)

۱. «این احساس از دیر زمانی در من پیدا شده بود که زنده زنده تجزیه می‌شدم. نه تنها جسمم، بلکه روحم همیشه با قلبم متناقض بود و باهم سازش نداشتند. همیشه یک نوع فسخ و تجزیه غریبی را طی می‌کردم. گاهی فکر چیزهایی را می‌کردم که خودم نمی‌توانستم باور بکنم... گویا همیشه این طور بوده و خواهم بود، یک مخلوط نامتناسب عجیب...» ( «بوف کور»، انتشارات جاویدان، ص ۵۱)

۲. «آیا روزی به اسرار این اتفاقات ماوراء طبیعی، این انعکاس سایه روح که در حالت اغماء و برزخ بین خواب و بیداری جلوه می‌کند کسی پی خواهد برد؟» (ص ۹)

معضل «بوف کور» هنوز با ماست. پاسخ‌های متفاوت و متعددی فراهم آمده و در طول سال‌ها تکرار شده، اما از سؤال‌های خواننده‌ها هیچ کم نشده. کمتر خواننده‌ای توجه می‌کند که مشکلات «بوف کور» بخشی است. می‌شود گفت مرکزی. از مشکل داستان‌نویسی فارسی؛ تنها یک فقره از فهرست طولانی مشکلات فرهنگ معاصر ما.

در نقل قول‌های بالا چندتایی از این مشکلات اساسی مطرح می‌شوند. نقل قول اول

حکایت از تضاد و تناقض دارد. و این تضاد نه تنها در شخصیتِ راوی که در سرتاسر روایت دیده می‌شود؛ مرگ و زندگی، روشنایی و تاریکی، گذشته و حال، «لکاته» و «دختر اثری». در «بوف کور» دو فضا و دو دنیا در کنار یکدیگر و تنیده در یکدیگر آفریده می‌شوند. یکی دنیای ازلی / ابدی است، دنیای بی‌مکان و بی‌زمان. این دنیا یادآور فضایی است که در ادب قدیم فارسی. در واقع در تمامی هنرهایی که در این خاک شکل گرفته. به چشم می‌خورد. فضایی که از سطح ظاهری به درون می‌خزد تا خواننده یا بیننده را به بالا و در نهایت به سمت معنایی متعالی (Transcendent) بکشاند. دنیای دیگر دنیای فردی راوی است. «من» راوی برخلاف «من» متعالی ادب قدیم فارسی فردیت سنگینی دارد؛ و این سنگینی مانع می‌شود «من» راوی به «خود»ی والاتر پیوندد. راوی در فضایی که در عین حال زمینی و متعالی است گرفتار می‌ماند؛ لبریز از عشق و نفرت در قبال دنیاهاى مادی و معنوی. «بوف کور» بر پایه تضادی اساسی بنا شده. حکایت ذهنیتی اسیر دو دنیا یا دو نوع برخورد با دنیا.

این تناقض یادآور تناقضی عمیقتر در فرهنگ معاصر ماست. بیانگر نگرشی است که به فرهنگ و ارزش‌های قدیم خود از طریق درک و نقد و در نهایت خلق دوباره تکامل نبخشیده و در عین حال فرهنگ جدید را نیز هضم نکرده. این ذهنیت معاصر هنوز هویت روشنی ندارد، و مدام بین دو موضع‌گیری یا دو برخورد مطلق‌گرا در نوسان می‌ماند. یا مرعوب آن «دیگر» است، یا به آن «دیگر» معترض است؛ تقلیدی کورکورانه علیه قهری جاهلانه. فضای این ذهنیت دیگر آبی گسترده آسمان آینده را پیش رو ندارد. و وقتی برخوردی خلاق در کار نباشد گذشته مثل گرد و غبار روی لحظات حاضر می‌نشیند و هر لحظه را کدر می‌کند.

اهمیت «بوف کور» در اینجا است که قربانی این تناقض نمی‌شود، و آن را به کمک ساختار روایت مهار می‌کند. به عنوان مثال «بوف کور» افشاگر تناقض‌های ذهنی فرهنگ معاصر در زمینه روابط یا در حقیقت کشمکش‌های پنهان و آشکار زن‌ها و مردهای ماست، بی‌آن که چون دیگر نوشته‌های این روزگار داغ تعصب نویسنده خود را بر پیشانی داشته باشد.

نقل قول اول به مسأله دیگری هم اشاره دارد: «یک مخلوط نامتناسب عجیب». این خصیصه نیز نه تنها در شخصیتِ راوی که در سرتاسر روایت دیده می‌شود. البته طبیعی است که هر زمان مخلوطی از عناصر «نامتناسب» و «عجیب» باشد. حتی در زمان‌های سنتی رئالیستی هم می‌بینیم شخصیت‌ها و حوادث نامتجانس یا متضاد در کنار و در برابر همدیگر قرار می‌گیرند. به کار گرفتن ضد هر پدیده به قصد روشن کردن زوایای پنهان پدیده شگردی آشناست. اما در اینجا این نامتناسبی عجیب به اوج خود می‌رسد. منقدین معاصر اکثراً «بوف کور» را مخلوطی می‌دانند از آثار نویسندگانی چون پو و کافکا و نوالیس و ریلکه و نروال؛ کوشش‌هایی هم شده تا صحنه‌ها

یا حال و هواهایی از این نویسندگان در بخشهایی از «بوف کور» مشخص گردد. «بوف کور» همچنین محل تلاقی هنرهای مختلف مانند موسیقی و رقص و نقاشی و البته نویسندگی است.<sup>۲</sup> اما جالب‌تر این که در «بوف کور» مضامین اصلی بیشتر نوشته‌های هدایت درهم تنیده شده: دل‌بستگی به فرهنگ گذشته ایران، فلسفه تناسخ، دلزدگی‌های اجتماعی، مشکلات جنسی. و البته کلنجار مداومش با زندگی و عشق توأم با ترسش به مرگ. سؤال اصلی این است که هدایت چگونه توانسته این «نامتناسب عجیب» را به نمایش گذارد، بی آن که روایت یکپارچگی‌اش را از دست بدهد. در جواب باید گفت که هدایت این تناقض درونی را تبدیل به محرک اصلی تنش در روایت می‌کند. به عبارت دیگر وحدت اثر و عامل پیش‌برنده اثر برخورد همین عناصر نامتجانس با همدیگر است.

نقل قول دوم این مسأله را روشن‌تر می‌کند؛ تنش بین شک و یقین. این را می‌دانیم که زمان بیشتر از هر شکل روایتی بر اساس جلوه‌های گوناگون واقعیت بنا شده: نه یک «حقیقت» واحد که مجموعه‌ای از واقعیت‌های متفاوت. و می‌دانیم که در زمان معاصر این خصیصه چندصدایی به صورت ابهامی ذاتی در درون‌مایه و حتی در شخصیت‌پردازی ظاهر می‌شود. اما در «بوف کور» شک عنصری بنیادی است؛ نه فقط یکی از مضامین که یکی از ستون‌های ساختاری روایت. این تنها راوی نیست که به دنیای اطراف و خودش با شک و تردید می‌نگرد؛ زبان روایت نیز بر پایه شک و سؤال بنا شده. زبانی پر از «گویا» و «ظاهراً» و «مثل این بود که» و جملات استفهامی این نکته نیاز به توضیح بیشتر دارد.

«بوف کور» به توصیف مواضع و حالاتی درباره شک و یقین نمی‌پردازد؛ همچنان که به نظر نمی‌رسد شک یکی از درون‌مایه‌های روایت باشد. آنچه «بوف کور» را از دیگر داستان‌های معاصر فارسی متمایز می‌کند شیوه بیانی آن است؛ شیوه‌ای که خواننده را در فضایی از شک قرار می‌دهد و او را وادار به تجربه شک و تردید می‌کند. خواننده عادت کرده نویسنده سرنخی بدهد؛ عادت کرده به هر ریسمانی که داستان در اختیارش قرار می‌دهد بیاویزد. مثل طرحی (Plot) که شخصیت‌ها را به سرانجامی می‌رساند یا درون‌مایه‌ای که به بررسی معضلی می‌پردازد. اما «بوف کور» این گونه عمل نمی‌کند. هرچند که روایت حادثه یا شخصیت کم ندارد، و هرچند که راوی فلسفه‌بافی کم نمی‌آورد. جالب است وقتی می‌بینیم فلسفه‌بافی‌های راوی هنوز هم موافقان و مخالفان را به هیجان می‌آورد؛ و جالب‌تر است وقتی می‌بینیم فلسفه‌بافی‌های راوی درباره «مسائل بشری» تا چه اندازه برای اکثر نویسندگانی که درباره «بوف کور» نوشته‌اند. یا می‌نویسند. اهمیت دارد. در تاریخ نقد داستان‌نویسی فارسی درباره هیچ کتابی به اندازه «بوف کور» نظرات قاطع ارائه نشده، نظراتی شیفته یافتن ارتباط‌هایی مرئی یا نامرئی بین افکار راوی و افکار بودا و



مارکس و فروید و سارتر و غیره. این که می‌توان تشابهاتی یافت کافی نیست؛ کوشش این بوده. و هنوز هست. که کل روایت در محدوده یکی از این نظریات به بند کشیده شود. و اهمیت «بوف کور» در اینجاست که از دام این گونه تحلیل‌ها می‌گریزد.

بازگردیم به سؤالی که پیش از این طرح شد. چگونه عناصری نامتجانس و متناقض در قالب زبانی مبهم و در اساس استفهامی در ساختار «بوف کور» ترکیب می‌شوند تا روایت منحصر به فردی در تاریخ داستان‌نویسی معاصر ایران بیافرینند؟ و به جوابی که پیش از این مطرح شد: جادوی «بوف کور» مانند جادوی هر اثر هنری در شیوه بیان و در نحوه عرضه آن است. هدایت اولین نویسنده ایرانی است که به اهمیت فردیت در شخصیت‌های داستان توجه کرده. از طریق زبان گفتگو در داستان‌هایی مثل «علویه خانم» و «حاجی آقا»؛ و از طریق زبان درونی شخصیت در داستان‌هایی مثل «سه قطره خون» و «زننده به گور». اگرچه در این داستان‌ها و در اغلب داستان‌هایش اکثراً موفق نیست با این تجربه‌ها راه را برای دست یافتن به شخصیت‌پردازی هموار می‌کند. در «بوف کور» اگرچه فضا به ظاهر فضایی متعالی است، بی‌محدودیت زمان و مکان، راوی دارای فردیت است؛ شخصیتی امروزی. امروزیت از تمامی شخصیت‌های یک‌بعدی و بدون تضاد اکثر زمان‌های معاصر فارسی. به عبارت دیگر «بوف کور» از تضاد بین هنر قدیم ایران و هنر جدید زمان بیشترین بهره را می‌برد. هدایت برای به نمایش درآوردن فضای درونی / بیرونی شخصیتش به شگردی دست می‌یابد که بیشتر از آن که متأثر از نویسندگان غربی باشد از تناقض بین هنر قدیم و هنر جدید تأثیر گرفته. ساختاری بی‌نظیر بر اساس تلفیق تناقض‌های بین این دو ذهنیت.

www.adabestanekave.com

(۲)

۱. «حالا می‌خواهم سرتاسر زندگی خودم را مانند خوشه انگور در دستم بفشارم و عصاره آن را، نه، شراب آن را، قطره قطره در گلوی خشک سایه‌ام... بچکانم. فقط می‌خواهم پیش از آن که بروم دردهایی که مرا خرده خرده مانند خوره یا سلعه گوشه این اطاق خورده است روی کاغذ بیاورم. چون به این وسیله بهتر می‌توانم افکار خودم را مرتب و منظم بکنم. آیا مقصودم نوشتن وصیت‌نامه است؟ هرگز... من فقط برای این احتیاج به نوشتن که عجلتاً برایم ضروری شده است می‌نویسم. من محتاجم، بیش از پیش محتاجم که افکار خودم را به موجود خیالی خودم، به سایه خودم ارتباط بدهم... می‌خواهم عصاره، نه، شراب تلخ زندگی خودم را چکه چکه در گلوی خشک سایه‌ام چکانیده به او بگویم: «این زندگی من است!»» (ص ۳۶، ۳۷)

۲. «دایه‌ام گفت وقت خداحافظی مادرم یک بغلی شراب ارغوانی که در آن زهر دندان

ناگ، مار هندی حل شده بود برای من به دست عمه‌ام می‌سپارد. یک بوگام داسی چه چیز بهتری می‌تواند به رسم یادگار برای بچه‌اش بگذارد؟ شراب ارغوانی، اکسیر مرگ که آسودگی همیشگی می‌بخشد. شاید او هم زندگی خودش را مثل خوشه انگور فشرده و شرابش را به من بخشیده بود. از همان زهری که پدرم را کشت. حالا می‌فهمم چه سوغات گرانبهایی داده است!» (ص ۴۳، ۴۴)

۳. «... ناگهان نگاهم به بالای رف افتاد. گویا به من الهام شد، دیدم یک بغلی شراب کهنه که به من ارث رسیده بود. گویا به مناسبت تولد من این شراب را انداخته بودند. بالای رف بود... همین که آمدم بغلی را بردارم ناگهان از سوراخ هواخور رف چشمم به بیرون افتاد. دیدم در صحرای پشت اطاقم پیرمردی قوزکرده زیر درخت سروی نشسته بود و یک دختر جوان، نه. یک فرشته آسمانی جلو او ایستاده خم شده بود و با دست راست گل نیلوفر کبودی به او تعارف می‌کرد، در حالی که پیرمرد ناخن انگشت سبابه دست چپش را می‌جوید.» (ص ۱۲، ۱۳)

۴. «... اما مثل این بود که به من الهام شد، بالای رف یک بغلی شراب کهنه که از پدرم به من ارث رسیده بود داشتم. چهارپایه را گذاشتم. بغلی شراب را پائین آوردم... سر بغلی را باز کردم و یک پیاله شراب از لای دندان‌های کلیدشده‌اش آهسته در دهن او ریختم. «برای اولین بار در زندگی احساس آرامش ناگهان تولید شد. چون دیدم این چشمها بسته شده، مثل این که سلاتونی که مرا شکنجه می‌کرد و کابوسی که با چنگال آهنینش درون مرا می‌فشرده، کمی آرام گرفت.» (ص ۲۰)

برخورد هدایت با کلمه «شراب» نمونه خوبی است از نوع برخورد او با کل ساختار «بوف کور». در نقل قول اول شراب تمثیلی است از زندگی راوی؛ و در عین حال استعاره‌ای است برای روند نوشتن این روایت. شراب در هر دو بخش روایت نقشی کلیدی بازی می‌کند. در طرح، در درون‌مایه، در ارتباط بین شخصیت‌ها، و بخصوص در توضیح نحوه نوشتن راوی.

با دنبال کردن شراب می‌توان به منشأ و به خط اصلی روایت دست یافت. بار اول عموی راوی به دیدنش آمده. راوی می‌رود تا از بالای رف «بغلی شراب کهنه» ای بیاورد. «از سوراخ هواخور» چشمش به بیرون می‌افتد. پیرمردی و دختری را می‌بیند، تصویری که مرکز ثقل روایت است. بار دوم شراب را «از لای دندان‌های کلیدشده» در دهان «دختر اثیری» می‌ریزد که به مرگ دختر می‌انجامد. راوی چشم‌های دختر را به تصویر درمی‌آورد، «حالا این چشم‌ها را داشتم، روح چشم‌هایش را روی کاغذ داشتم و دیگر تنش به درد من نمی‌خورد». دختر از تصویر غیر قابل دسترس صحنه اول به تصویر تحت تملک راوی در صحنه دوم استحاله یافته.



در هر دوی این صحنه‌ها و در هر دو بخش روایت هر بار که راوی از شراب حرف می‌زند گویی برای اولین بار است. این شگرد در مورد دیگر مضامین کلیدی روایت نیز صادق است؛ چنین شیوه‌ای حالتی شهودی را تداعی می‌کند که در آن هر حادثه به صورت کشفی ناگهانی درمی‌آید. در بخش دوم راوی حکایت می‌کند که شراب را مادرش «بوگام داسی» برای او به ارث گذاشته. دربارهٔ خودش می‌گوید «حالا می‌خواهم سزتا سر زندگی خودم را مانند خوشهٔ انگور در دستم بفشارم و عصارهٔ آن را، نه، شراب آن را، قطره‌قطره در گلوی خشک سایه‌ام مثل آب تربت بچکانم»؛ و دربارهٔ مادرش می‌گوید «شاید او هم زندگی خودش را مثل خوشهٔ انگور فشرده و شرابش را به من بخشیده بود». پس حاصل زندگی مادر و ارثیه‌اش شراب است. حاصل زندگی راوی. فرزند این مادر. نیز نوشتن است.

از سوی دیگر، در شرابی که در بخش اول سبب مرگ دختر می‌شود زهر مار ناگ حل شده که پدر / عموی راوی را به هلاکت رسانده. در طول روایت مادر مار ناگ را تداعی می‌کند؛ بخصوص رقصیدنش که یادآور پیچ و تابهای مار است. عمو نیز پدر راوی را تداعی می‌کند، همچنان که پدر زنش را و پیرمرد خنزرنزری را. «خندهٔ خشک و زنده» پیرمرد تنها به این خاطر نیست که مرگ برادرش را دیده؛ او شاهد مرگ خودش و برادرش در آن واحد بوده. بیخود نیست که عشق راوی به «دختر ائیری» / «لکاته» عشقی است مرگبار. می‌بینیم که همهٔ این شخصیت‌ها تصاویر دو قطب متضاد را با هم در خود جای داده‌اند.

به این ترتیب روند نوشتن «بوف کور» روشن‌تر می‌شود؛ روندی که مثل شراب انگور از قطرات / لحظات جداگانه‌ای تشکیل یافته که یک منشأ دارند و در اصل از یک جنس‌اند. «بوف کور» در پس تکرارهای دایره‌مانندش در اساس بیان استعاری یک لحظه / تصویر است که عصارهٔ تمامی لحظات / تصاویر را در خود دارد. علاوه بر این در طول روایت بارها اشاره به نوشتن این روایت می‌شود. می‌توان گفت که خواننده دو روایت را دنبال می‌کند: روایتِ راوی و حکایت به روایت کشیدن این روایت.

بدیهی است که فشردن خوشهٔ انگور تجربه‌ای استعاری را تصویر می‌کند. در استعاره بارهای مادی و معنوی یک پدیده در تصویری زنده و شفاف جمع می‌شوند تا بشمار سایه روشن یک تجربه را به نمایش بگذارند. تصویر ساکن می‌ماند، هرچند عصارهٔ حرکت‌هایی متعدد است. اما همچنان که در مقالهٔ دیگری به تفصیل شرح داده‌ام<sup>۳</sup> «بوف کور» تنها برای بیان برخی از مفاهیم از استعاره استفاده نمی‌کند، بلکه اساساً ساختاری استعاری دارد. در نتیجه هر جزء آن تکرار استعاری کل روایت به حساب می‌آید. به نظر می‌رسد «بوف کور» از آن دسته رُمان‌های ذهنی که به گفتهٔ دیوید لاج بین استعاره و مجاز در نوسان‌اند نیز فراتر می‌رود.<sup>۴</sup> این

نکته هم نیاز به توضیح دارد.

در این گونه ساختار استعاری با دو قطب مخالف روبروایم. اما این دو قطب مخالف در عین حال بناست یکدیگر را بیان کنند. از آنجا که این دو قطب نه فقط کشمکش مداوم را به نمایش می‌گذارند بلکه درگیر بیان و ارائه یکدیگر هم هستند پس نمی‌توانند تصاویری یک‌بعدی و ساده‌گرایانه باشند. در اینجا به تعریف کالریج از استعاره نزدیک شده‌ایم: کشف تشابه در پدیده‌هایی که شبیه نیستند. به این ترتیب هر حضوری غیبتی را تداعی می‌کند؛ و خواننده در هر لحظه با دو روند همزمان روبرو است. یکی که نفی می‌کند، از طریق تضاد و نبود هیچ شباهت. و یکی که اثبات می‌کند، از طریق تلفیق دو قطب مخالف و استحاله یکی در دیگری. چگونه می‌توان به قضاوت هر لحظه نشست. وقتی هر لحظه آستن لحظه مخالف خویش است؟ حال از گذشته خبر می‌دهد و زندگی از مرگ و روشنایی از تاریکی. «دختر ائیری» و «لکاته» آستن یکدیگرند و «بوگام داسی» آستن هر دوی آنهاست. در آغاز عموی راوی که شاید پدر راوی هم هست و در عین حال پیرمرد خنزرپنزی را تداعی می‌کند «یک شباهت دور و مضحک با من داشت، مثل این که عکس من روی آینه دق افتاده باشد». و در انتها «رفتم جلوی آینه... دیدم شبیه، نه، اصلاً پیرمرد خنزرپنزی شده بودم».

هر استعاره نقطه وصل تفاوت‌هاست. اما در «بوف کور» حتی این نقطه وصل هم نقشی متناقض دارد. راوی از طریق نوشتن حس غریبی که به گونه‌ای مداوم او را عاشق زندگی و مرگ و در عین حال منزجر از مرگ و زندگی نگه می‌دارد کوشش دارد تا بر این حس و حال فایق آید. اوج هر دو بخش روایت اوج این وصل و جدایی است، این زندگی / مرگ. زمانی که در بخش اول «دختر ائیری» روح و جسم خود را تسلیم راوی می‌کند وصال مساوی است با مرگ و مرگ دختر مساوی است با زندگی چشم‌های دختر در نقاشی راوی. در بخش دوم وقتی راوی برای اولین بار به وصال زنش می‌رسد و در اوج هم‌آغوشی با فروبردن گزلیک به چشمش او را می‌کشد این صحنه طبعاً یادآور صحنه قبل است؛ و از ترکیب مرگ «دختر ائیری» و مرگ «لکاته» تصویر آخر روایت به دست می‌آید. استحاله راوی به پیرمرد. راوی دیگر فقط نقاش این تصویر نیست بلکه موضوع تصویر هم هست.

حالا می‌توان بازگشت به تصویر اولیه روایت که عصاره همه تصاویر کتاب است: تصویری که راوی روی قلمدان‌هایش نقاشی می‌کند، تصویری که راوی از سوراخ رف تماشا می‌کند، تصویر پرده‌ای که راوی هر وقت در بچگی زیاد به آن دقیق می‌شود می‌ترسد و به دامان دایه‌اش پناه می‌برد. شخصیت‌های تصویر اولیه رقاچه و پیرمرداند، یعنی پدر و مادر راوی. و این لحظه عصاره همه لحظات روایت است، لحظه‌ای که مادر پدر / عموی راوی را به رو در رو

شدن با مرگ می‌کشاند. از این لحظه است که عشق و مرگ یکی می‌شوند. «دختر اثیری» که تصویر دنیای ماوراءطبیعی و زیبایی است و «لکاته» که تصویر دنیای مادی و زشتی است هر دو در تصویر رقاصه معبد یکی می‌شوند. همچنان که راوی قتل پدر / عمویش را به دست مادرش با قتل «دختر اثیری» / «لکاته» پاسخ می‌دهد و با پیرمرد خنزرنزری یکی می‌شود. «بوف کور» روایت یک تصویر بیش نیست. این تصویر واحد است (این عصاره همه تصاویر کتاب) که در طول زمان مداوماً تکرار می‌شود. و راوی و خواننده را در دایره ابدی روایتی بی‌انجام از آغاز به انتها و از انتها به آغاز می‌کشاند.

(۳)

۱. «عشق ایرانی‌ها به هر صورتی از زیبایی ملاحظات سودمندی عملی و تمثیل‌گرایی آئینی را تکمیل می‌کرد و مقید نگاه می‌داشت. این سرخوشی غریزی، به رغم بدبینی نمایان (ایرانی‌ها)، در هزاران سال شعرسرایسی والا... (و در دیگر هنرها) آشکار می‌شود. از این گذشته، عشق به زیبایی در تمامی طبقات وجود داشت... این که زیبایی به خودی خود حایز اهمیت است، این که ضرورتی است که باید گرامی داشت و حفظ کرد، این که در حقیقت از اسماء الهی است اصولی بود که همگان پذیرفته بودند و با رفتار خود بر آن صحنه می‌گذاشتند.» (آرتور پوپ:

(Persian Architecture, 1965)

۲. «اما شکل (Form) به خودی خود... فریبنده‌تر است؛ و معمار آموخته‌ها و خلاقیت و حساسیت خود را منحصرأ وقف آن می‌کند.» (اریک شرودر:

(A Survey of Persian Art; vol. 3)

هر روایت با تمرکز روی یک عنصر اصلی و در ارتباط با این عنصر دیگر عناصر ساختاری خود را هماهنگ می‌کند. در «بوف کور» عنصر اصلی و هماهنگ‌کننده فضا است؛ آن بخش غایب و ناپیدای استعاره در این جا فضا است. هدف این روایت بیان حس و حالی است که به بیان در نمی‌آید، مثل تصویر باد در قفس. برای ایجاد چنین فضایی راوی به خلق گونه‌ای معماری روایتی دست می‌زند. نکته‌ای که عموماً (و خصوصاً در نوشته‌های پوپ) درباره معماری سنتی ایرانی گفته می‌شود در اینجا صادق است: فضا به مثابه پدیده‌ای مادی. هاله‌ای به دور هر چه جسمیت دارد کشیده می‌شود تا آن را بی‌وزن کند، و در عوض به آنچه بی‌شکل و وزن است شکل داده می‌شود. ساختار «بوف کور» یادآور معماری سنتی ایرانی است، حرکتی به درون به قصد حرکتی به بالا. حرکت به سوی فضای لایتناهی. اگرچه در «بوف کور» دیگر راهی به آسمان وجود ندارد، و روایت در دایره‌ای درون خود می‌چرخد.

در ظاهری‌ترین سطح این فضا از طریق توصیف مکان و زمان ساخته می‌شود. مثلاً حوادث اصلی روایت در اطاقی تاریک رخ می‌دهد. در بخش اول، زمانی که راوی برای اولین بار «دختر اثری» را از سوراخ رف می‌بیند، شعاعی که از بیرون می‌تابد یادآور بازی نور در بناهای ایرانی است؛ شعاعی که از تندی و زندگی نور بیرون اثری ندارد و دقیقاً بخاطر استحاله‌ای که یافته حالتی از تقدس را نمایش می‌دهد.

در همان صفحه اول راوی این سؤال را مطرح می‌کند: «آیا روزی به اسرار این اتفاقات ماوراء طبیعی، این انعکاس سایه روح که در حالت اغماء و برزخ بین خواب و بیداری جلوه می‌کند کسی پی خواهد برد؟» در بخش اول این سؤال بسط می‌یابد و تبدیل به حالتی درونی می‌شود؛ همه چیز بیانگر این «برزخ بین خواب و بیداری» است. زمانی که دختر به خانه راوی می‌آید «هوا گرفته و بارانی بود و مه غلیظی در اطراف پیچیده بود. در هوای بارانی که از زندگی رنگ‌ها و بی‌حیایی خطوط اشیاء می‌کاهد، من یک نوع آزادی و راحتی حس می‌کردم و مثل این بود که باران افکار تاریک مرا می‌شست... در این دقیقه‌ها که درست مدت آن یادم نیست خیلی سخت‌تر از همیشه صورت هول و محو او مثل این که از پشت ابر و دود ظاهر شده باشد، صورت بی‌حرکت و بی‌حالتش مثل نقاشی‌های روی جلد قلمدان جلو چشمم مجسم بود». و لحظه‌ای که راوی موفق می‌شود تصویر چشم‌های دختر را نقاشی کند و گویی به کشف و شهودی دست می‌یابد «تاریک روشن بود، روشنایی کدری از پشت شیشه‌های پنجره داخل اطاقم شده بود، من مشغول تصویری بودم که به نظرم از همه بهتر شده بود...». در بخش دوم در قبال روشنایی زننده روز تاریکی اطاق راوی بیشتر از هر زمان فضای ذهنی راوی و تمایز آن را از فضاها بیرون اطاق نمایان می‌سازد. این اطاق دو «دریچه» به بیرون دارد، اما در میان نور لختی که آن را احاطه کرده تبدیل به فضایی بسته می‌شود.

این مثال‌ها اهمیت فضا را در «بوف کور» روشن می‌کند، ولی فضای اصلی روایت درونی است. این فضای درونی به دو طریق ساخته می‌شود: الف) حرکت روایت که از تکرارهایی دایره‌مانند و از گردشی استفهامی که مانند علامت سؤال سر به درون دارد به وجود می‌آید؛ و ب) انباشتن فضاها و بارهای مختلف احساسی و معنایی در یک تصویر واحد.

چنین فضایی در عین این که از نظر درون‌مایه به فضاها معماری سنتی ایرانی شباهتی ندارد در اساس از همان ساختار استفاده می‌کند. یعنی ایجاد فضا برای تجربه آنچه ملموس نیست. نتیجه آن که خواننده روایت در مرکز تجربه قرار می‌گیرد. مانند بیننده‌ای که لحظاتی زیر گنبد مسجدی اصیل مکث کرده. حتی وقتی به نماز نایستاده در حال عبادت است. فضا از یک طرف این امکان را به بیننده می‌دهد که بر این نقش یا بر آن طاقنما متمرکز شود و از طرف دیگر

اجازه دنبال کردن «خطی» اجزاء را از او می‌گیرد. ترکیب این اجزاء فضایی را در حول و حوش او به وجود می‌آورد که دیگر نتیجه منطقی این ترکیب نیست، بلکه چیزی جدا و متعالی است. یعنی حرکت از مجموعه‌ای از عوامل ملموس به فضایی ناملموس. این تجربه البته مختص معماری نیست، و در دیگر هنرهای سنتی ما نیز دیده می‌شود. بیننده‌ای را مجسم کنید که لحظاتی روی یکی از ترنج‌های مرکزی قالی اصیلی می‌نشیند. نقش و نگاری که در ظاهر بناست یادآور گل‌ها و بوته‌ها باشد در باطن بیننده را به تجربه غیرمادی و غیرملموس و به بیان درنیامدنی باغ همه خواست‌ها و خوشی‌هایش می‌کشاند. یا همچنان در مثالی دیگر شاخ‌های گل یخ را مجسم کنید در فضایی بسته. عطر گل در آن واحد نفس را بند می‌آورد و هجوم ده‌ها خاطره را از اعماق لایه‌های مختلف زمان و مکان فراهم می‌سازد.

(۴)

بازگردیم به آغاز. «بوف کور» با یک سؤال شروع می‌شود، «آیا روزی به اسرار این اتفاقات ماوراء طبیعی ... کسی پی خواهد برد؟» اما پاسخی به دست نمی‌دهد. «بوف کور» روایتی است بنا شده بر اساس تضاد و تناقض که در درون مایه‌ای واحد خلاصه نمی‌شود؛ متشکل از لحظاتی است که مثل شیشه‌های رنگی یک شهر فرنگ مدام جابه‌جا می‌شوند و ترکیب‌های جدید می‌سازند. در واقع، و به رغم فلسفه‌بافی‌های راوی، مضمون اهمیتی ندارد و روایت در جهت کشاندن خواننده به طرف فکر یا سرانجام معینی حرکت نمی‌کند. تنها ساختار روایت خواننده را در مرکز تجربیاتی قرار می‌دهد. و از طریق این تجربیات خواننده به دریافت یا دریافت‌هایی مستتر در قالب فضای روایت دست می‌یابد.

ارتباط اصلی «بوف کور» با دیگر روایت‌هایی که زمان می‌نامیم در توجه نویسنده به جزئیات است. راوی فردیتی بی‌چون و چرا دارد، و فضای وهم‌آلود و رویارونده روایت ذهنیت راوی را به روشنی خلق می‌کند. همه صحنه‌های مبهم و همه تصاویر محو با ذکر جزئیات به گونه‌ای واقعی ترسیم می‌شوند. در نتیجه از طریق قرار دادن جزئیات در هاله‌ای از ابهام است که هدایت موفق می‌شود دنیایی خاص خلق کند؛ دنیایی که منطق و واقعیت خود را به یمن ساختار منسجم روایت به دست می‌آورد.

بدیهی است که واقعیت «بوف کور» از تقلید وقایع به دست نمی‌آید. هر روایت موفق منطق درونی خود را خلق می‌کند؛ منطقی که در اجزاء و در ساخت روایت نهفته است و به آن واقعیت و مشروعیت می‌بخشد. جادوی هر زمان در قدرت خلق این واقعیت‌های غیرواقعی است. نویسنده زمان چون پری سیندرلا عصای جادویش را بر فراز اشیاء بیجان واقعی تکان



می دهد تا اشیاء غیر واقعی اما جاندار خلق کند.

به این خاطر است که ساختار هر زمان نظریه ادبی مناسب خود را نیز از طریق همین ساختار ارائه می دهد. «بوف کور» ریشه در نگرشی دارد که قرن ها بر فرهنگ و هنر ایران مسلط بوده. همچنان که گفته شد به بیان درآوردن آنچه به بیان در نمی آید یا هستی بخشیدن به آنچه نیست همیشه حرف اصلی ادب و هنر ایرانی بوده. این نگرش برای خلق تجربه ای درونی و در عین حال متعالی از تمهیداتی بهره می گیرد که کالریج استعاره و شعرای سمبولیست تمثیل می نامند.

در چارچوب چنین دیدی زیبایی صوری دیگر نه مفهومی مجرد است و نه صرفاً خدمتگزار آنچه واقعیت نامیده می شود. زیبایی به گفته پوپ پُلی است که زمین را به آسمان وصل می کند. از همین رو در فرهنگ قدیم ایران آنچه عموماً «شکل» خوانده می شود از آنچه عموماً «محتوی» خوانده می شود جدا نیست. نبوغ شعرای قدیم ما پوست و گوشت بخشیدن به خلاء است، ملموس کردن مفاهیم مجرد و کلی. هنر آنان برخلاف تصور غالب بر فرهنگ معاصر ایران در فلسفه بافی نیست؛ در خلق آن حالت غریبی است که باز به گفته پوپ نه نتیجه فکر کردن که حاصل غریزه ناب خلاقیت است.

این نگرش که قرن ها است در فرهنگ و هنر ایرانی دیده می شود به وسیله نویسندگان و شعرای مکاتب رومانتیسم و سمبولیسم به صورت نظریه ای منسجم درآمده. توجه آنان به دنیاهای درونی، یعنی دنیاهایی که مدام تجربه می کنیم اما نمی توانیم به بیان دریاوریم، همراه بوده با تلاش برای کشف قالب هایی که بتوانند فضاها را بین زمین و آسمان را به نمایش درآورند. توجه داشته باشید که پوپ برای بیان اهمیت زیبایی در هنر قدیم ایران از شبستری کمک می گیرد و ضمناً سطر معروف کیتز را درباره یگانگی زیبایی و حقیقت به یاد آورید.

به این ترتیب جای تعجب ندارد اگر هدایت بخصوص در «بوف کور» یادآور نویسندگانی چون نوالیس و نروال و ریلکه. یا حتی کافکا. به نظر برسد. ارتباط او با آنان نه بر پایه تقلید که بر اساس برادری و همخونی است. نقل قولی از مالارمه نشان می دهد که نظریاتی از این دست تا چه حد با نوع ساختار «بوف کور» یا اساساً ساختاری که موضوع این بحث است سازگاری دارد.

«زیربنای معنوی شعر خود را پنهان می کند؛ (اما) حضور دارد و فعال است. در فواصل خالی بین دو بند و در سفیدی کاغذ: سکوتی آستن، که تصنیفش هیچ کمتر از تصنیف خود ابیات اعجاب انگیز نیست.»

افسوس که زمان فارسی از همان ابتدا از این نگرش دور افتاد. به نظر می رسد داستان نویس های ایرانی اکثراً زمان را بیشتر از هر چیز به مثابه یک وسیله به کار برده و می برند. در ایران زمان به

بهبانۀ نزدیک شدن به «واقعیت‌های بزرگ تاریخی / اجتماعی» از حقیقت فرهنگ اصیل خود غافل ماند. و اگر در آغاز راه این گسستن آگاهانه و در جهت خلقی تازه بود به مرور از غریزه طبیعی و خلاقۀ خود نیز فاصله گرفت. در حالی که یکی از نکات جالب «بوف کور» شباهتی است که ساختارش با ساختار فرهنگ سنتی ایران دارد. گویی این ساختار «بوف کور» است که به استقبال ساختار آثار گذشته می‌رود. ولی متأسفانه داستان‌هایی که تحت تأثیر «بوف کور» نوشته شده‌اند اکثراً به سطحی‌ترین وجه آن یعنی به فلسفه‌بافی‌های راوی توجه داشته‌اند و پیام اصلی آن را که در ساختارش نهفته است از دست داده‌اند. «بوف کور» اگرچه بیشترین و افراطی‌ترین عکس‌العمل‌ها را در پی داشته اما به نظر می‌رسد نه فقط مخالفانش که اکثر طرفدارانش نیز نتوانسته‌اند خود را به دست جادوی ساختار آن بسپارند.

هدف این نیست که نتیجه‌گیری کنیم همه نویسندگان ایرانی باید «بوف کور» را الگو قرار دهند. هدف این مقاله بیشتر از هر چیز ارائه دید دیگری از زمان است؛ دیدی که در فرهنگ گذشته ما سابقه دارد و در «بوف کور» متجلی می‌شود. هدف مطرح کردن نوعی زمان است که خواننده را به درون می‌برد و در مرکز تجربه‌ای جدید قرار می‌دهد؛ زمانی که به دنبال پاسخ نیست، بلکه می‌کوشد تجربه یا تجربه‌هایی را به تصویر کشد؛ زمانی که به روند نوشته‌شدنش آگاهی دارد و در طول روایتش به کشف و درک این روند می‌رسد. به این شرط که خواننده خود را در این تجربه رها کند و خلاقیت‌های پنهان. اگر نگوییم سرکوب‌شده‌اش را بازیابد. نویسنده‌ای که جسارت خلق کردن دارد قطعاً خواننده‌ای می‌طلبد که جرأت تجربه کردن داشته باشد.<sup>۵</sup>

(۱) ر.ک. به مقاله

A. Naficy, "Images of Women in The Iranian Novel, 1979-1990"

(۲) و سینما. تأثیرات سینمای صامت عموماً و سینمای اکسپرسیونیست خصوصاً روی «بوف کور» (از سر و وضع پیرمرد خنزرپنزی و خنده‌گویی صامتش گرفته تا کالسکه‌نکش و مناظر پسزمینه و توالی صحنه‌های بخش اول) نیازمند تحقیق و بررسی بیشتر است.

(۳) ر.ک. به مقاله «دریافتی از بوف کور»، کلک، ۱.

(۴) ر.ک. به پانویشت ۲، «دریافتی از بوف کور».

(۵) پس از تهیه و ایراد یک سخنرانی (دانشگاه تکزاس، آستین، ۱۹۹۰) که مقاله حاضر بر پایه آن نوشته شده کتاب جدید پرفسور مایکل بیرد درباره هدایت و «بوف کور» به دستم رسید:

»Michael Beard, *Hedayat's Blind Owl as A Western Novel*, 1990, Princeton.

این مقاله به عنوان قدرشناسی به پرفسور بیرد تقدیم می‌شود.

www.adabestanekave.com

«این مقاله بر اساس گفتاری نوشته شده است که در «شورای کتاب کودک»  
در ۲۳ خرداد ۱۳۷۱ ارائه شد.»

۱

۲۲

در سرآغاز جنبش مشروطه‌خواهی ایرانیان، آنگاه که اندیشگران از فواید خرد و آزادی خبر می‌آوردند، واژه‌ی «کریتیک» به سخن سیاسی وارد شد، اما زود جایش را به انتقاد سپرد. سده‌ها بود که در فارسی و عربی نقد به معنای ارزیابی به کار می‌رفت و حتی در المعجم و چهارمقاله همچون سنجش نیک از بد سخن ادبی و علمی آمده بود. اندیشه‌ی انتقادی بر خلاف این پیشینه، سده‌ی پیش چندان بر خواننده‌ی فارسی‌زبان ناشناخته بود که میرزا فتحعلی آخوندزاده در رساله‌ی ایراد (۱۸۶۲ م) ناگزیر نوشت:

«این قاعده در یوروپا متداول است و فواید عظیمه در ضمن آن مندرج. مثلاً وقتی که شخصی کتابی تصنیف می‌کند، شخصی دیگر در مطالب تصنیفش ایرادات می‌نویسد به شرطی که حرف دل‌آزار و خلاف ادب نسبت به مصنف در میان نباشد، و هر چه گفته آید به طریق ظرافت گفته شود. این عمل را قریتقا، به اصطلاح فرانسه کریتیک، می‌نامند. مصنف به او جواب می‌گوید. بعد از آن شخص ثالث پیدا می‌شود، یا جواب مصنف را تصدیق می‌کند، یا قول ایرادکننده را مرجح می‌پندارد. نتیجه این عمل این است که رفته‌رفته نظم و نثر و انشاء و تصنیف در زبان هر طایفه یوروپا سلاست بهم می‌رساند و از جمیع قصورات بقدر امکان مبرا می‌گردد. مصنفان و شاعران از تکلیفات و لوازمات



خود استحضار کلی می‌یابند. اگر این قاعده به واسطه روزنامه طهران در ایران نیز

متداول شود هرآینه موجب ترقی طبقه آینده اهل ایران... خواهد شد.<sup>۱</sup>

اما در آینده کریتیک همچون مکالمه‌ی اندیشگران در ایران متداول نشد. مکالمه به آزادی و آزاداندیشی نیاز دارد. خود داوری کنید که از سده‌ها کاربرد واژه‌ی نقد چه به بار آمده است.

در زبان‌های اروپایی هر چند تبار واژه‌ی کریتیک به یونانی کهن می‌رسد، اما آن معناها که امروز از این واژه دانسته می‌شوند عمری به نسبت کوتاه دارند. در آغاز سده‌ی هجدهم کریتیک به این معنای تازه به کار رفت. پیش از آن دلالت‌های دیگر داشت. در سده‌ی شانزدهم تشخیص اصالت متن دانسته می‌شد. این معنای خاص و فنی هنوز هم به کار می‌رود، و در فارسی امروزی نیز از «تصحیح انتقادی» متنی کلاسیک یاد می‌کنیم. کریتیک در نمایش‌های شکسپیر یعنی کنش آن کس که از نظارت اخلاقی، حقوقی و سیاسی فراتر می‌رود؛ یا در عنوان کامل نمایش مولیر کریتیک مکتب زنان به معنای شناختن آمده است. در تمام این نمونه‌ها کریتیک استوار است به تقابلی دوتایی: جدا کردن سره از ناسره، درست از نادرست، دانایی از نادانی، نیک از بد.

در ادبیات روشنگری کریتیک به معنای «داوری اثری فکری یا پدیده‌ای اجتماعی» بود و امروز هم یکی از مهمترین معانی نقادی همین است. نه تنها نویسندگان دانشنامه و روسو و مونتسکیو بل ویکو نیز کریتیک را به این معنا به کار برده‌اند. در زمینه‌ی خاص تاریخ نقادی متون ادبی و هنری می‌توان دید که در پایان سده‌ی روشنگری ناقدان مستقل پدید آمدند. پیشتر به آثار هنری انتقاد می‌شد اما از سوی هنرمندان و گاه فیلسوفان. نوشته‌های راسین درباره‌ی هنر نمایش و اشاراتش به نمایش‌نویسان دیگر به سودای تدقیق مبانی کار خود او منتشر می‌شد؛ یا بن جونسون خود نمایش‌نویسی بود که درباره‌ی هنر دیگران بیش از آنکه نقد نویسد نظریه می‌پرداخت. قالب اصلی و شکل مسلط نگارش درباره‌ی هنر، نظریه‌پردازی بود و باقی ماندن در محدوده‌ی سخن فلسفی. کسانی که درباره‌ی زیبایی‌شناسی از رنسانس تا سده‌ی هیجدهم نوشتند، همخوان با سنت ارسطو، لونگینوس یا هوراس نقدی به یک اثر، یا آثار یک مؤلف ارائه نمی‌کردند، یا حتی اگر گاه چنین می‌کردند هدف اصلی و از پیش اعلام‌شده‌شان ارائه‌ی نظریه‌هایی بود درباره‌ی آفرینش هنری.

هر چند پیش از سده‌ی هجدهم واژه‌ی کریتیک به معنای داوری به کار نمی‌رفت اما خرد انتقادی و داوری اجتماعی یا علمی یا هنری وجود داشت. مگر سقراط داور اندیشه‌ی روزگارش نبود؟ یا راجر بیکن از داوری خرد یاد نمی‌کرد؟ یا مونتینی با پرسش «چه می‌دانم؟» بر نیروی شناخت آدمی داوری نمی‌کرد؟ در روزگار رنسانس اراسموس یا تامس مور ناقد زندگی اجتماعی

و فرهنگی بودند بی آنکه چنین نامیده شوند. جنبش اصلاح دین جز داوری نقادانه‌ی دین رسمی بود؟ در واقع روشنگران با داور خواندن خویشتن به نقش ویژه و کنش روشنفکری سده‌های پیش نام دادند. آنان داورانی تلخ‌اندیش نبودند، آرمانی یا ناکجاآبادی در سر داشتند و به یاری آن به شیوه‌ی زندگی و باورهای مردمان روزگار خویش خرده می‌گرفتند. روسو که از ضرورت «انتقاد همه‌جانبه» یاد می‌کرد، انسان نیکدل و نیکبخت آغازین را در برابر «آدم درمانده‌ی امروزی» می‌گذاشت؛ یا ریشخند بیرحمانه‌ی ولتر «شکل انسانیت‌ر زندگی» را پیش می‌کشید.

به گمان روشنگران خرد انتقادی با تعقل علمی همراه بود، اما جایی از آن فراتر می‌رفت. آنان اندیشه‌ی علمی را ارزیابی دقیق واقعیت می‌خواندند، واقعیتی موجود که به گونه‌ای تجربی قابل شناخت است؛ اما خرد نقادانه را نهادن نتیجه‌ای آرمانی پیش روی هر فراشد موجود دانستند، هدفی که مسیر بررسی علمی را به راهی ویژه هدایت می‌کند. دانشمندان از آنچه هست حرف می‌زند و نقاد از آنچه باید باشد. نقد به این اعتبار کنشی «فرجام‌شناسیک» دانسته شد.

خرد انتقادی که این‌سان فراتر از علم رفت با خرد فلسفی همذات دانسته شد. از این‌رو سده‌ی هجدهم به گفته‌ی ارنست کاسیرر مایل بود هم سده‌ی فلسفه خوانده شود و هم سده‌ی انتقاد: «این دو عنوان، شکل‌های متفاوت بیان یک وضعیت هستند... روشنگری دو پیکر دانش یعنی فلسفه و نقد را در مناسبت درونی با یکدیگر، و در نتایج نامستقیمی که به بار می‌آورند، هماهنگ با هم می‌داند. همچنین می‌کوشد تا برای این هر دو طبیعتی واحد یابد.»<sup>۲</sup> در آثار روشنگران فلسفه تعریفی تازه یافت. در رساله‌ی «فیلسوف» که به دیدرو نسبت داده‌اند می‌خوانیم: «قانونگذار در پی عدالت و راستی است و فیلسوف میان راست و ناراست تفاوت می‌گذارد.» در همین رساله فلسفه «عادت سامان‌یافته‌ی نقادی» نامیده شده است.<sup>۳</sup> ناقدان روشنگری به «عینی‌گرایی»، «علم محوری» و ایمان مطلق روشنگران به خرد بسیار تاخته‌اند، و هنوز هم توفان این مباحث فرو ننشسته است، اما نکته اینجاست که تمامی این ناقدان خود از روشنگری چیزی به ارث برده‌اند: باور به اندیشه‌ی انتقادی.

## ۲

فلسفه‌ی روشنگری که منش اجتماعی و سیاسی داشت و ندای دگرگونی در تمامی سویه‌ها سر می‌داد، در کنش سیاسی به انقلاب فرانسه رسید. سویه‌ی اندیشمندانه و میراث خردورزانه‌اش اما جایی دیگر به کار آمد. در ایدآلیسم آلمانی ناقد که همچون داور شناخته شده بود شخصیت مرکزی شناخته شد. یکی از برجسته‌ترین فیلسوفان آن آیین کانت در کتاب سنجش خرد ناب

بارها کار ناقد را همچون وظیفه‌ی داوران در دادگاه‌ها دانست. او تا آنجا پیش رفت که در پیشگفتار ۱۷۸۱ بر این کتاب روزگار خود و آینده را «عصر انتقاد» خواند و نوشت: «دوران ما دوران واقعی سنجش [کریتیک] است که همه چیز باید تابع آن باشد.»<sup>۴</sup> کانت در برابر دگماتیسم فیلسوفانی که به یقین رسیده‌اند، نقادی را قرار داد؛ و گفت که بدون سنجش و داوری دقیق نباید هیچ چیز را پذیرفت، و پیش از ارزیابی حدود شناخت و خرد ارزش چیزی را مسلم انگاشت.

سنجش برابر دقیق کریتیک در فلسفه‌ی کانت است. او در سه کتاب خود خرد ناب، خرد پراتیک و نیروی داوری را سنجید یا نقد کرد؛ و خود خواست تا فلسفه‌اش را انتقادی بخوانند. اما برای هر سنجش میزانی لازم است. می‌توان دید که فلسفه‌ی نقادانه‌ی کانت کوششی است در یافتن میزان. حتی بیش از آنچه فیلسوف یافت، آغازگاه کارش اهمیت دارد، این که او خواست «به خواب دگماتیک سده‌ها» پایان دهد و حاکمیت خرد نقادانه را پیشاپیش اعلام کرد. پس از او فیلسوفان دوران نقادی را با روزگار مدرن یکی دانستند. آگاهی در این دوران به خودآگاهی تبدیل می‌شود و نقد راه را می‌گشاید تا هر کس از موقعیت ویژه‌ی خویش در جهان باخبر شود.

اندیشه‌ی انتقادی هگل گامی دیگر به پیش برداشت. آگاهی در گذر به خودآگاهی متوقف نمی‌شود. این دو پله‌هایی از «ادیسه‌ی روح» هستند که به روح مطلق خواهند رسید. این شمای تکاملی که در شاهکار فلسفی هگل پدیدارشناسی روح تصویر شده است نقادی را فراتر از سنجش می‌داند، انکار می‌کند، سلب می‌کند، نمی‌پذیرد و تعالی می‌دهد. واژه‌ی فلسفی مشهور هگل یعنی *Aufhebung* به دو معنای انکار (و در همان حال) تعالی روشنگر این منش تازه‌ی انتقاد است. سفر روح به سوی مطلق است، پس می‌توان و باید هر پله را با نفی آن طی کرد. اکنون هر کس نه تنها از موقعیتش در جهان باخبر می‌شود، بل آن را نمی‌پذیرد. یکی از مهمترین متونی که هگل درباره‌ی اندیشه‌ی نقادانه نوشت مقاله‌ای است که چندان خواننده نشده و شهرتی درخور ندارد. هگل این مقاله را با عنوان «گوهر نقد فلسفی» در ینا به سال ۱۸۰۱ نوشت. فیلسوف شرح داد که میان نقد هنری و نقد فلسفی تفاوت هست، در نخستین نیازی به بنیان «ایده‌ی هنر» نیست، اما دومی استوار است به ایده‌ی فلسفه.<sup>۵</sup> همین ایده چونان نهایت یا هدف، توجیه گذر از پله‌های متفاوت است و نقد ابزار این گذر محسوب می‌شود. بدین سان میزان اندیشه‌ی انتقادی، نهایت راه یا مطلق است.

مفهوم نقد نزد هگل پیوند نزدیکی با مفهوم تجدد (یا مدرنیته) دارد. روزگار مدرن بنا به حکمی که در نخستین صفحات پیشگفتار پدیدارشناسی روح آمده دوران دگرگونی و تبدیل

است: «دشوار نیست که دریابیم روزگار ما زمانه‌ی زایش و انتقال به دورانی جدید است. روح از آنچه تاکنون دنیایش بود، در آن جای داشت و به تصورش می‌آورد جدا می‌شود و می‌خواهد این دنیا را به گذشته بسپارد. او درگیر دگرسانی خویش است...»<sup>۶</sup> مهمترین منش روزگار جدید «خودآگاهی روح» است، و اندیشه‌ی انتقادی بنیان خودآگاهی است. هگل که بارها بنیان زمانه‌ی جدید را «عنصر ذهنی» نامیده بود، می‌نوشت که آگاهی از خویشتن نیازمند آزادی، تعمق، فردیت، استقلال کنش و مهمتر از همه انتقاد است. همچنان که هگل به جای شناخت‌شناسی کانت «تعمق در خود پدیدارشناسانه» را نشاند نقادی نیز معنایی تاریخی یافت. این معنا از یکسو بی‌شک دستاورد اندیشه‌ی فلسفی درخشان هگل بود، اما از سوی دیگر نتیجه‌ی دگرگونی‌های فکری دورانسازی بود که به ظهور آیین رمانتیسیسم آلمانی و حتی فراتر از آن به موقعیت فرهنگی تازه‌ای منجر شده بود؛ موقعیتی که ذهن انتقادی گوته یا سنت‌گرایی هلدرلین نتیجه‌ی آن محسوب می‌شد.

www.adabestanekave.com

۳

۲۶

مفهومی که هگل از نقد همچون انکار و تعالی طرح کرد سرنوشت خرد فلسفی سده‌ی نوزدهم را تعیین کرد. نزد هگلی‌های جوان این مفهوم یکی از مهمترین جنبه‌های میراث فکری هگل بود. در آثار آنان از هیچ واژه‌ی فلسفی به اندازه‌ی نقد استفاده نشد. مارکس که در آغاز با هگلی‌های جوان همفکر بود، زمانی که از آنان گسست «نقدگرایی نقادانه»<sup>۷</sup> ی آنان را نقد کرد. او نوشت: «نقادی آلمانی تا واپسین تلاش‌هایش هرگز قلمرو فلسفه را ترک نگفت و پیشنهاده‌های فلسفی خود را به هیچ‌رو تجربه نکرد، بل همواره هر نکته و مسأله‌اش در نظام فلسفی خاصی یعنی نظام هگل محصور ماند... به دلیل این وابستگی به هگل ناقدان مدرن نتوانستند نقدی گسترده از نظام هگل ارائه کنند، هر چند هر یک از آنان می‌خواست که از هگل فراتر رود.»<sup>۷</sup> مارکس خود نقدی از نظام هگل فراهم آورد و بسیار کوشید تا از آن فراتر رود، اما پرسیدنی است که آیا در مورد خود انتقاد، یعنی در برداشت اصلی از کنش انکار و تعالی توانست از هگل فراتر رود یا نه؟ مارکس یک‌بار این تمایز را به گونه‌ای موجز اما دقیق شرح داد، او در نقد به آیین هگل درباره‌ی دولت (۱۸۴۳) چنین نوشت: «نقد به راستی فلسفی از هر چیز موجود خود را محدود به نمایش تضادهای آن چیز نمی‌کند، بل آن‌ها را توضیح می‌دهد، سرچشمه و ضرورتشان را می‌شناسد، و دلالت ویژه‌ی آن‌ها را می‌یابد. این شناخت برخلاف آنچه هگل می‌پنداشت کشف قاعده‌های منطقی در هر چیز نیست، بل کشف منطقی خاص هر چیز خاص است.»<sup>۸</sup>

نقد اقتصاد سیاسی (که عنوان دوم نخستین مجلد سرمایه و نیز گروندریسه است) در حکم انکار و تعالی (کشف منطق ویژه‌ی) اقتصاد کلاسیک (مورد ویژه) است. همین نکته در مورد نظریه‌ی مهم مارکس یعنی «نقد ایدئولوژی» نیز درست است. نقدی که پایه‌ی آن در آثار جوانی فیلسوف درباره‌ی از خودبیگانگی نهاده شد و سرانجام کاملترین شکل بیان آن در پاره‌ی چهارم از نخستین فصل سرمایه یافتنی است که عنوان «بت‌وارگی کالاها و راز و رمزش» دارد. اینجا نقادی «یافتن جنبه‌ی معکوس آنچه واقعیت می‌نماید»، یا بازگون کردن جهان پدیداری است. بر اساس این مفهوم از نقد مهمترین آثار اندیشمندان مکتب فرانکفورت شکل گرفت.

خواه چون کانت نقد را سنجش بدانیم و خواه چون هگل و مارکس آن را نفی و تعالی بشناسیم در بند تقابل‌های دوتایی درست / نادرست و نیک / بد باقی می‌مانیم. در این موارد ناقد بنا به میزانی داوری می‌کند. اگر میزانش درست باشد حق با اوست یعنی توانسته جنبه‌های نادرست را در موضوع نقادی بازشناسد، اما هر گاه میزانش نادرست باشد ارزیابی او اعتباری نخواهد داشت. به نظر هگل ایده‌ی مطلق و از دید مارکس پراکسیس اجتماعی نشان می‌دهند که میزان ناقد درست هست یا نه. یعنی نقد خود با «فرانقد»ی سنجیده می‌شود. بزرگترین ناقدان سده‌ی پیش نتوانستند از ضرورت وجود فرانقد بگذرند؛ و از سوی دیگر قادر به تبیین آن نیز نشدند. نیچه با لحنی تلخ نوشت: «آن کس که گفته است نه، و نه را تا حدی که پیشتر ناشنیده و ناشناخته بود پیش برده است و در برابر هر چیز که همواره دیگران بدان آری گفته‌اند، او نه گفته است، ناگزیر سرانجام با همان روحیه‌ی نه‌گویی هم مخالف خواهد شد.»<sup>۹</sup> نیچه مصیبت فکر مدرن را نیافتن آن ضابطه و میزان ضروری می‌شناسد. ما ناگزیریم که در بند زبان به زبان بیاندیشیم و گرفتار هستی به هستی فکر کنیم. نقد یافتن نادرستی‌ها در موضوع نقد است؛ اما میزان درست و نادرست کجاست؟ چه چیز میزان را به نقد می‌کشد؟ آیا این کنش «تسلسل نقادی» تا بی‌نهایت پیش نخواهد رفت؟

در یونانی کهن واژه‌ی Krites به معنای داوری که تبار کریتیک است همبسته بود با واژه‌ی Krisis به معنای بحران. هنوز هم در فیزیک این دو واژه به جای هم به کار می‌روند. در ترمودینامیک نقطه‌ی بحرانی و در نورشناسی زاویه‌ی بحرانی را با واژه‌ی کریتیک مشخص می‌کنند. کاربرد اصلی و آغازین بحران در حرفه‌ی پزشکی بود. با شدت گرفتن بیماری مرحله‌ی بحرانی آغاز می‌شود، یعنی بدن دیگر نمی‌تواند با سازوکار درونیش از خود دفاع کند. رویارویی با این «بد کار کردن» یا از شکل افتادگی، کار نقادانه‌ی پزشک است. اما کار پزشک را چه کسی به نقد می‌کشد؟ چون این پرسش شکاکانه را منادی نیهیلیسم مدرن مطرح کرد اندیشه‌ی نقادانه آن



اعتبار، قدرت و بُرندگی خود را از دست داد. در پایان سده‌ی نوزدهم اندیشه‌ی انتقادی به جای آنکه یک روش، یا شیوه‌ی بررسی و کشف موارد ناهمخوان درونی پدیدارها باشد، تبدیل به آیین شده بود؛ و آن را «نقد فرهنگ» (Kultur Kritiker) می‌گفتند. کمابیش همانند آنچه اکنون آیزا برلین «بررسی تاریخ عقاید» می‌خواند. در این آیین انتقاد به معنای کشف نسبت درونی عقاید اندیشگران و مکتب‌ها با یکدیگر بود.

نظریه‌پردازان مکتب فرانکفورت که از مهمترین آیین‌های اندیشه‌ی انتقادی سده‌ی بیستم است، نقادی را از سنت گزارشگری تاریخی رها کردند و به دو سرچشمه‌ی مهم یعنی فلسفه انتقادی کانت و «نقد ایدئولوژی» مارکس بازگشتند. در نخستین نوشته‌های هورکهایمر و آدورنو تلاش کشف حدود و کارآیی خرد، در حکم باززایی مفاهیم اصلی اندیشه‌ی انتقادی کانت بود.<sup>۱۰</sup> اما باید دانست که اینان از کانت گذشتند و به بنیان مفهوم هگل و مارکس از نقادی دست یافتند: نقد انکار است؛ ناسازه‌های درونی یا از شکل افتادگی‌های موضوع نقد را کشف و سپس رد می‌کند. به گفته‌ی هابرماس نقد و بحران پیوند می‌یابند. نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت نشان داد که خرد ابزارگرا که دستاورد دوران روشنگری بود دیگر زاینده‌ی یقین نیست؛ جامعه‌ی سرمایه‌داری در حال زوال است؛ ایدئولوژی لیبرال آن در برابر فاشیسم و دیگر شکل‌های اقتدارگرایی رنگ باخته است؛ گوهر استبدادی و ضد غریزی مناسبات تولیدی و اجتماعی سرمایه‌داری به شکل سرکوب‌های اجتماعی و فردی ظاهر و انسان از خویشتن بیگانه شده است. بیمار به مرحله‌ی بحران گام نهاده است. اما انکار نیمی از کار است، نیم دیگر تعالی است. تعالی چیست؟ نیافتن پاسخ، علت زایش شک‌آوری‌های فلسفه‌ی کهن در واپسین آثار آدورنو و هورکهایمر است.<sup>۱۱</sup> ناقدی که انکار کند، اما تعالی ندهد یقین به درستی ضابطه‌اش را از دست می‌دهد. اکنون دیگر نمی‌توان با اطمینان گفت که حقیقت یا حتی لحظه‌ای از آن در اختیار ناقد است. ناقد - داور صحنه را ترک گفت.

## ۴

سخن انتقادی وقتی ناقد ادعای آگاهی از معنا یا از کاستی‌ها و نادرستی‌های موضوع نقد دارد سخنی است اقتدارگرا. در این حالت نقد استوار است به سخنی که باختین آن را «تک‌آوایی» خوانده است. مکالمه‌ای در میان نیست. یکسو ناقد همچون فاعل دانا پژوهش می‌کند و نظر می‌دهد و سوی دیگر پدیدار یا متن مورد نقد پذیرای این سنجش یا انکار است. نمی‌گوییم که چنین تلاش اندیشگرانه‌ای که عنوان نقد یافته یکسر نادرست است یا نتایجش اعتبار و ارزشی

ندارد. حتی اقتدارگراترین سخن نقادانه نیز چون خود موضوع نقد قرار می‌گیرد به گونه‌ای نسبی اهمیت می‌یابد و به کار می‌آید. اما خوش‌پنداری ارائه‌کننده‌ی چنین سخنی در کشف معنای نهایی یا دریافت قطعی راستی‌ها و ناراستی‌های موضوع پذیرفتنی نیست.

سخن نقادانه‌ی جدید شماری از پیشنهاده‌های نقد تک‌آوایی را که همچون احکام مقدسی ناشکستی می‌نمودند انکار کرده است. اکنون نیت مؤلف و معنای نهایی متن نفی شده است. نیت کنشگر نیز اعتبارش را از دست داده است و چنین فرض می‌شود که کنش معنایی فراخور افق ذهنی تأویل‌کننده‌اش یافته است. بنا به آیین هرمنوتیک مدرن نقد نه سنجش است، نه انکار و نه حتی کنش متعالی، بل آغاز گفتگویی است با آنچه به نقد در می‌آید. نقادی تلاش جهت شناخت نه یک معنا بل افق دلالت‌های معنایی دیگر است، افقی متمایز از گستره‌ی فرهنگی و فکری ناقد. این شناخت جز از راه منطق مکالمه ممکن نیست؛ و مکالمه زمانی امکانپذیر است که ناقد بپذیرد ضابطه‌ی کشف حقیقت در انحصار او نیست و مخاطب حقی برابر با او دارد. ادراک نقد همچون گفتگو آسان نیست. برای ساده‌تر شدن بحث می‌توان موضوع نقد را متنی ادبی یا هنری فرض کرد. در این حالت مباحث هرمنوتیک مدرن (به ویژه آثار گادامر و ریکور) در روشنگری معنای نقادی جدید کارایی بسیار دارند.<sup>۱۲</sup> اما در چند سال گذشته «نقادی اجتماعی» نیز مورد بحث اندیشمندان آیین هرمنوتیک قرار گرفته است. بنیان بحث در این مورد نیز همان پایه‌ی آشنای تأویل متن است: در کشف افق معنایی هر موضوع (پدیدار یا کنش) اجتماعی فراشد نقد و شناخت یکی می‌شوند. معنایی که از پیش وجود داشت کشف نمی‌شود، بل معنایی تازه آفریده می‌شود. تأویل به این شکل از توصیف فراتر می‌رود، و در مکالمه‌ای درونی با تأویل‌های دیگر افق دلالت‌های معنایی موضوع شکل می‌گیرد.

نقد همچون مکالمه، اهمیت سخن نقادانه‌ی گذشتگان را منکر نیست. در نقد همچون داوری نیز جنبه‌هایی (هر چند ناآگاه) از منطق مکالمه یافتنی است. سویه‌ی اقتدارگرایی سخن انتقادی کهن موردی مطلق نبود. در فلسفه نیز چون هنر یا علوم انسانی ناقدانی وجود داشتند که احکام قطعی و جزمی صادر نمی‌کردند و ادعای مالکیت انحصاری حقیقت را نداشتند. حتی می‌توان گفت که شمار این ناقدان بسیار زیاد بود. اما باور بنیادین آنان از نقد تا جایی که استواز به هم‌ارزی نقد و داوری یا برابری نقد و تعالی بود کارشان را دشوار می‌کرد، نادرستی‌ها پدید می‌آورد، و بارها فراشد نقادی و نتایج آن با پیشنهاده‌های نظری نقد همخوانی نمی‌یافتند. در این حالت ناقد توصیف موضوع را به جای نقد معرفی می‌کرد، یعنی منطق بحث را در حد آنچه

هست محدود می‌کرد؛ نقادی شرح و توضیح می‌شد نه مکاشفه، و با سخن علمی همراهی می‌کرد نه با سخن فلسفی. بسیاری از ناقدان توصیفی را که نقد می‌انگاشتند علمی می‌خواندند و خوانا با روحیه‌ی مسلط پوزیتیویستی در سده‌ی نوزدهم به جنبه‌ی علمی کارشان افتخار می‌کردند. جدا از تمامی این دشواری‌ها نکته‌ای مهم همچنان برجاست: نقادی حتی به مثابه سخنی اقتدارگرا، در گوهر خود امکان مکالمه را می‌آفریند. ناقدی که «خطاهای» متنی را بر می‌شمرد، نقادی اجتماعی که تناقض‌ها و ناسازه‌هایی را در مناسبات اجتماعی و انسانی جستجو می‌کند، تاریخ‌نگاری که نقادانه به تکامل تاریخ علم دقت می‌کند، هر یک از آنجا که اسلحه‌ی نقد را برداشته است انتظار پاسخ دارد. آن کس که خود چیزی را انکار می‌کند، ذات انکار را می‌پذیرد، پس می‌تواند انتظار و آمادگی آن را داشته باشد که دیگری منکر جنبه‌هایی از سخن یا عقیده‌ی او، یا حتی بنیان آن‌ها شود. به بیان دیگر کنش نقادی حتی در «علمی‌ترین» شکل خود، حتی آنجا که با توصیف یکی می‌شود، باز استوار است به آزاداندیشی فلسفی و علمی.

## ۵

سورن کیرکه گارد در کتاب پی‌نوشت غیرعلمی نهایی بر قطعه‌های فلسفی شوخ و رند تعریف کرده «چگونه نویسنده شده است.» او نوشت که سال‌ها پیش، بعد از ظهر یکشنبه‌ای در باغ ملی فردریکسبرگ با خود در اندیشه بود که کدام راه را در زندگی برگزیند. به گرداگردش که نگاه کرد مردمانی فعال دید که همه در کار بهتر ساختن زندگی خود و دیگران بودند. از نامه‌رسان و قایقران تا راننده‌ی قطار همه «کارگزار دوران» بودند و تلاش در آسان کردن زندگی خود و دیگران داشتند. کیرکه گارد نوشته است: «اما من تصمیم گرفتم با همان شوق و شور انسانی آنان راهی مخالف برگزینم و زندگی را دشوارتر کنم؛ همه‌جا سختی و دشواری بی‌آفرینم.» این‌سان او نویسنده‌ی فلسفه را برگزید.<sup>۱۳</sup>

کار ناقد جز این نیست: دشوار کردن زندگی، وادار کردن خود و دیگران به درک موقعیت هستی‌شناسیک فرد، تا هر کس جایگاه وجودیش را بشناسد و از این رهگذر به دوری از گوهر انسانیش پی ببرد. در روزگار مدرن یعنی عصر فن‌آوری و فن‌سالاری چیزی مهمتر از ادراک چندپاره شدن نفس، خودکار شدن خرد ابزاری، یکسان شدن روزها و بیگانه‌ی آن‌ها، و از میان رفتن فردیت و عنصر تمایزگزار میان آدمیان نیست. نگاه و کنش انتقادی یعنی دشوار کردن زندگی بر دیگران، یعنی آگاه کردنشان به آزادی و معصومیت درونی و برانگیختن «شور فردیت و ضرورت کنش آگاه در آنان.»



ناقد آن کس است که از هستی خویش چونان فرد یعنی واحدی آزاد باخبر شده باشد؛ تنها اوست که می‌تواند با کسی دیگر به شیوه‌ای برابر، و با حقی یکسان رویارو شود، گفتگو کند، و به نتیجه برسد. هر چند به چشم بسیاری این حکم ناسازه‌ای منطقی می‌آید اما تا فردیت خود را نپذیرفته باشی نمی‌توانی با فرد دیگری همراه شوی و مکالمه کنی. گفتگو آنجا کارآست که نقادانه باشد، یعنی هر دو سو بخواهند و بکوشند به واقعیت دست یابند یا به بیان بهتر آنرا بیافرینند.

www.adabestaneke.com

### یادداشت‌ها

- ۱ - ف. آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، ۱۳۴۹، صص ۲۴۴ - ۲۴۳.
- 2 - E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton, 1951, p. 275.
- ۱ - کاسیرر، فلسفه روشنگری، ترجمه‌ی. موقن، تهران، ۱۳۷۰، صص ۳۷۴ - ۳۷۳.
- 3 - P. Gay, *The Enlightenment, The Rise of Modern Paganism*, New York, 1966, p. 130.
- ۴ - ا. کانت، سنجش خرد ناب، ترجمه م. ش. ادیب سلطانی، تهران، ۱۳۶۲، صص ۱۲ پ.
- 5 - G. W. F. Hegel, *L'Essence de la Critique Philosophique*, tra. B. Fauquet, Paris, 1972, p. 85.
- 6 - G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, tra. A. V. Miller, Oxford, 1977, p. 6.
- 7 - K. Marx, *Collected Works*, Moscow 1976, Vol. 5, pp. 28-29.
- 8 - *Ibid*, Vol. 3, p. 91.
- 9 - F. Nietzsche, *Ecce Homo*, tra. W. Kaufmann, New York, 1967, p. 258.
- 10 - M. Horkheimer, *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris, 1974. pp. 15 - 79.
- 11 - T. W. Adorno, *Dialectique negative*, Paris, 1978, pp. 128 - 130.
- ۱۲ - نگاه کنید به مقاله‌ی ریکور «هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی‌ها» در:
- P. Ricoeur, *Du texte a l'action*, Paris, 1986, pp. 333-378.
- 13 - S. Kierkegaard, *A Kierkegaard Anthology*, Princeton, 1974, p. 194.

www.adabestanekave.com

در کتاب‌های نظم و نثر فارسی واژه‌های تیر پرتابی و کمان دستکش به کرات آمده است و فرهنگ‌ها معنی روشنی برای آن‌ها نداده‌اند. در این مقاله شرح کوتاهی راجع به این دو واژه داده می‌شود. نخست این بیت شعر از حافظ که می‌گوید:

به بال و پر مرو از ره که تیر پرتابی هوا گرفت زمانی ولی به خاک نشست

تیر پرتابی، تیری بوده که به وسیله کمان معمولی پرتاب می‌شده است و برتری این تیر فقط در اوج گرفتن و دور رفتن آن بوده است و شاهد آن این بیت شعر از هفت اورنگ در صفحه ۳۳۷ است که می‌گوید:

ور گشادی تیر پرتابی ز شست بودیش خط افق جای نشست

یعنی تیر پرتابی پس از گشاد، چنان دور رفت که در افق به زمین نشست.

و دیگر این بیت از کتاب ویس و رامین که فخرالدین گرگانی می‌گوید:

ببیندازند زوبین را گه تاب چو اندازد کما نور تیر پرتاب

یعنی در روز جنگ، زوبین را چنان دوردست می‌اندازند که گوئی کمانور است که تیر

پرتاب انداخته است.

در کتاب تیراندازی که نگارنده آن را در دست تصحیح دارد آمده است: «فایده در

پرتاب‌اندازی آنست که تیرش دور رود و در پرتاب‌اندازی، دوراندازی باید دانست و به اعتقاد

تیراندازان حال پرتاب‌اندازی مخصوص به دور رفتن است و برای نشانه زدن تیر خاکی مقرر کرده‌اند و پرتاب‌اندازی را کار به نشانه نیست و تیر مذکور هر چند دور رود کمال در آنست و تیر مذکور را «رخ» و «پرتاب» گویند... انداختن تیر پرتاب هنر است... زیرا که این تیر به غایت باریک و نازک است و اگر بارِ سبابه بر تیر افتد «رخ» کند یعنی بشکند و دست را مجروح گرداند... تیر پرتابی را تا هزار و دویست گز، تیراندازان می‌اندازند.»

و باز می‌نویسد: «تیر پرتاب به چند نوع می‌باشد «گز پرتاب» و «خاکی پرتاب» و «آتقو پرتاب» و «مجوف پرتاب» و «رُخ». و باز می‌نویسد: «رخ تیر پرتاب است که پیکان آن از دندان فیل (= عاج) یا شاخ حیوان سازند.»

نگارنده نمونه‌ای از پیکان «تیر مجوف پرتاب» را در اختیار دارد.

درباره «هوا گرفت» در مصراع دوم بیت حافظ لازم است گفته شود، که اگر تیر از کمان، درست رها شود، خوب «هوا» می‌گیرد و تقسیم کردن هوا (= فضا) نیز در این نوع تیراندازی مهم است. بنا بر کتاب تیراندازی، روش صحیح انداختن تیر پرتابی در مورد تقسیم فضا چنین است: «اصل در این کار شناختن قسمت (کردن) هوا است زیرا که اگر قسمت (کردن) هوا نداند تیر پرتاب را دور نتواند انداخت. و آن چنانست که چون خواهد که تیر پرتاب اندازد و در سمتی که تیر پرتاب خواهد انداخت باید راست بایستد و از میان آسمان که مقابل تارک سر است تا فرود آسمان که با زمین وصل می‌نماید (آن را) سه قسمت کند، یک قسم بالا گذارد و دو قسم را فرو گذارد و مشتی را بر سر دو قسم فرودین بدارد و تیر بگشاید... و در شب به علامت ستارگان هوا را سه قسم کند یک قسم را بالا گذارد و دو قسم را فرود...»

دیگر این بیت از خسرونامه، ص ۵۲ که می‌گوید:

به تاب از تیر پرتابی گشادی      از این عالم بدان عالم فتادی

چون ممکن است که معنی تاب و تابیدن در این مصراع برای بعضی‌ها روشن نباشد در

اینجا معنی آن را از کتاب تیراندازی نقل می‌کنم:

«وقت گشاد تیر میان اندکی بتاب      آنگه بزن بجهد دو دست کرانه را

خواهی که تیرت از دل سندان گذر کند      اندک بتاب مشتی و بزن هر دو شانه را

تاب کمر اشاره به میل نمودن سرین چپ است به طرف دست راست و سرین راست به

طرف عقب تا تاب مشتی یعنی تاب دادن به مشتی شست، که سوفار را گرفته است.»

و در شرح زدن دو شانه به هم در کتاب نامبرده آمده: «ضرب هر دو شانه اشاره است به

استخوان هر دو شانه در اثناء «کند» (= در آوردن تیر تا درون قبضه) و گفته‌اند که جدا شدن سبابه و ابهام از زه، و به هم آمدن استخوان هر دو شانه یک آن، باشد تا ضرب هر دو شانه به هر دو دست برابر رسد.

و دیگر این بیت شعر انوری است که می‌گوید:

تا هشت ز شصت دور، در سرعت ایام چو تیرهای پرتابی

شاعر می‌گوید: عمر آدمی از شصت سال که گذشت، روزها در سرعت مانند تیرهای پرتابی هستند و در این بیت منظور انوری، هم عدد شصت است و هم مشت شصت (= انگشت ابهام) که آن را در وقت تیراندازی به شکل عدد شصت (عقد انامل و شمار به حساب انگشتان) نیز می‌بستند و روایتی هست از پیغمبر اسلام، که در جنگی به سعد وقاص فرمودند «استر عقدك» یعنی عقد خود را بپوشان و منظور حضرت آن بود که دشمنان، مشت شصت سعد وقاص را که به شکل عدد شصت بود نبینند و طرز گرفتن مشت شصت را یاد نگیرند و نظر انوری نیز، هم بر مشت شصت بوده و هم بر عدد شصت که هر دو را با «س» یا «ص» می‌نویسند.

در گرفتن مشت شصت سوفار تیر میان انگشتان سبابه و ابهام قرار می‌گرفت نه آنکه آن را با دو انگشت سبابه و ابهام بگیرند. و اگر ناخن انگشت شصت را بر شکم بند دوم انگشت ابهام (= اشاره) بگذاریم مراد از آن عدد شصت است که حالت مشت شصت تیراندازی است و در این حالت بار انگشت بر سوفار تیر نمی‌افتد. و گروهی بستن انگشتان را در تیراندازی به شکل عدد شصت و سه گفته‌اند چنانکه شاعری گوید:

گر ترا هست ز اعداد شناخت تیر در شصت و سه باید انداخت

گفتار دوم معنی واژه «دستکش» در این بیت از شعر حافظ است که می‌گوید:

حافظ که سر زلف بتان دستکشش بود بس طرفه حریفیست کش اکنون به سر افتاد

واژه «دستکش» در این بیت دارای چند معنی است از آن جمله است که می‌گوید:

در روزگار گذشته، سر زلف بتان عصای دستش بوده و هم بر آن دست می‌کشیده و زلف آنان رام وی نیز بوده‌اند. و هم می‌توان گفت که حافظ زلف بتان را به زه کمان که از ابریشم بوده و کمان دستکش را که کماندار دائم در دست داشته تشبیه کرده است.

و باز در این بیت شعر حافظ:

ابروی دوست کی شود دستکش خیال من کس نزدست از این کمان تیر مراد بر هدف

در این بیت نیز حافظ «دستکش» را با دو معنی به کار برده است. یکی دست کشیدن به

ابروی دوست و دیگری، ابروی کمانی دوست را به کمان دستکش که کمان‌کشان همیشه همراه

داشتند تشبیه کردن و از این راه تیری به هدف زدن.

درباره کمان دستکش از کتاب تیراندازی نقل می‌کنم: «هر که خواهد که «کمان بلند» شود چهار کمان بر خود دارد. یکی آنکه او را چهل کشش متصل تواند داد. اینچنین کمان را «لازم» گویند و «لیزم» (= کباده) هم گویند. دوم آنکه درو دوازده تیر تواند انداخت. اینچنین کمان را «لازم زبردست» گویند. سیوم آنکه درو سه تیر به قوت تمام تواند فرستاد و اینچنین کمان را «میزانی» گویند. چهارم آنکه درو تیر نتواند فرستاد اما به قوت تمام سه چهار کشش تواند داد اینچنین کمان را «دستکش» گویند. و کمان دستکش را روز و شب بر دست دارد و با رعایت شست و مشت و کشش چنانکه بالا ذکر رفته است زمان زمان کشش دهد و اگر وقت کشیدن، تیر درآرد و یا در دست خم افتد عیب بود. اینچنین کس را «کمان دست» گویند. و سه کمان دیگر، یعنی «لازم» و «زبردست» و «میزانی» را هر روزی در کار دارد چنانکه دست اصلاً خالی نباشد. با تیر یا گز، شست گرفته (و) بکشد تا در تیر و کمان «بلند» گردد. المقصود چون دستکش را نیک ضبط کرده باشد که چهار تیر درو تواند فرستاد کمانی دیگر، پرزور در دست گیرد و آنرا دستکش سازد و کمانی که دستکش بود آنرا بجای «میزانی» استعمال نماید و کمان «میزانی» را بجای کمان «زبردست» استعمال کند و کمان «زبردست» را «لازم» سازد و بر این طریق کمان را کثرت کند تا «بلندکش» و «سخت‌انداز» گردد.

کمان دستکش در کتاب تاریخ طبرستان ج ۲ ص ۱۱۵ نیز آمده است و مؤلف آن می‌نویسد:

«و مثل او تیرانداز در عهد ما نبود و کمان چرخ کشیدی و تا باکنون کمان دستکش او، که به گوزن تیر انداختی بر سر تربت او نهاده بود و هنوز ممکن بر جای باشد... از عراق و خراسان و اطراف و آفاق عالم کمان‌کشان آمدند و هیچ خلق کمان او نتوانستند کشید و به عجز بوسه بر تربت او نهاده بازگشتند.»

کمانی که مؤلف تاریخ طبرستان از آن یاد می‌کند و صراحت بدان دارد «کمان چرخ» (= تخش. نیم‌چرخ) بوده و ربطی به کمان معمولی ندارد و آن «تخش» دستکش او بوده یعنی همیشه آن را همراه داشته و به عبارتی دیگر، ابزار دستش بوده است.

اما کمان دستکش معمولاً برای تمرین کشش کمان بوده است و کشتی‌گیران به کمان فرسوده بجای زه زنجیر وصل می‌کردند که به کباده معروف است و امروزه در زورخانه‌ها جهت ورزش، کباده را با دو دست بالای سر گرفته و به چپ و راست حرکت می‌دهند.

باز دربارهٔ کمان‌های معمولی می‌گوئیم که: اندازه کمان‌ها ربطی به سختی آنها نداشته است و کمان بزرگ، سخت نبوده بلکه جزو کمان‌های نرم، و دوربرد و برای پیاده‌نظام بوده است و کمان سخت، را سربازان سوارنظام به کار می‌بردند که اندازهٔ آن کوتاه اما جلد بود.

وقتی که از وزن کمان سخن می‌رود نباید تصور کرد که مثلاً یک کمان صدمنی را به ندرت کسی می‌توانسته بلند کند و به کار ببرد در این باره لازم است گفته شود هنگامی که صحبت از وزن کمان می‌شود بدان معنی است که فلان کمان تاب تحمل فلان مقدار وزن را دارد و یک کمان صدمنی با یک کمان سی‌منی از لحاظ وزن (در ترازو) با یکدیگر تقریباً فرقی نداشتند و وزن هر یک از آنها به نیم کیلو هم نمی‌رسید. نگارنده کمان‌های قدیمی و مختلفی را از سرزمین‌های مختلف دیده و بعضی از آنها را در اختیار داشته‌ام.

اندازه‌گیری وزن کمان چنین بود که قبضهٔ کمان را به طرز افقی به اهرمی وصل می‌کردند و فاق تیر را در چله‌گاه بند کرده و سپس به زه کمان در چله‌گاه وزنه آویزان می‌کردند تا اینکه کمان، چنان خم می‌شد که سر پیکان تیر به قبضه می‌رسید و آن مقدار وزنهٔ آویزان‌شده در زه را وزن کمان می‌نامیدند و واحد وزن «من» تقریباً در هر شهری با شهر دیگر متفاوت بود و این واحد وزن چند صد گرم بود و به یک کیلو نمی‌رسید.

و در این بیت از دیوان جمال‌الدین عبدالرزاق صفحه ۸ که گوید:

ای دستکش تو این مقرنس      ای دستخوش تو این مقرنس

اگر کسی تصور کند که دستکش و دستخوش هر دو از یک ریشه‌اند باید گفت: بی‌تردید

چنین تصویری از نوع وجه اشتقاق‌های عامیانه است و با اصول زبان‌شناسی سازگاری ندارد.



همایون فولادپور  
 هایده ربیعی

# نگاهی تازه به داستان مزدک و قباد

برای داریوش آشوری

www.adabestanekave.com

و امثال این اخبار فراوان است و تنقیح آنها به شناسایی طبایع اجتماع بستگی دارد و این روش بهترین و مطمئن‌ترین طریقه‌ها در تنقیح اخبار و بازشناختن راست آن از دروغست و بر طریقه تعدیل راویان مقدم می‌باشد، زیرا به تعدیل راویان توسل نمی‌جویند مگر هنگامی که بدانند که خبر بذاته ممکن یا ممتنع است. و در صورتی که خبر محال باشد آن وقت مراجعه به جرح و تعدیل سودی نخواهد داشت... و... قانون بازشناختن حق از باطل دربارهٔ ممکن بودن یا محال بودن اخبار چنان خواهد بود که به اجتماع بشری یا عمران درنگریم و این مسائل را از یکدیگر بازشناسیم: کیفیات ذاتی و طبیعی اجتماع، آنچه عارضی و بی‌اهمیت است و آنچه ممکن نیست بر آن عارض شود.

ابن خلدون، مقدمه،

ترجمه محمد پروین گنابادی، ص ۶۸ - ۶۹

داستان خروج مزدک در روزگار قباد ساسانی (۴۸۸ - ۵۳۱ م) و روابط او با آن شاه از معروفترین فصل‌های تاریخ ساسانیان است و چهارچوب اصلی آن را تمامی پژوهشگران جدید پذیرفته‌اند، تا جایی که هیچ پژوهش جدی دربارهٔ تاریخ سیاسی آن دوره نیست که از ماجرای مزدک یادی نکند و بسیاری کسانی که در توضیح علتها و عاملهای سقوط ساسانیان از این داستان کمک می‌گیرند و آنرا از مقدمات تعیین‌کنندهٔ دگرگونی بنیادینی می‌شمارند که در قرن هفتم میلادی در ایران روی داد. یعنی می‌توان گفت که خطوط کلی داستان مزدک و قباد موضوعی «اجماعی» است و اختلاف‌های پژوهشگران در این زمینه تنها بر سر جزئیات است.<sup>۱</sup>

با اینهمه، جوینده‌ای که با نگاهی سنجشگرانه در این داستان بنگرد، هم از نخستین گام با دو مشکل بزرگ روبرو می‌شود و هر چه پیشتر رود بر شمار مسائل برخاسته از این دو مشکل افزوده می‌شود.

مشکل نخست، که از نظر روش‌شناسی کلاسیک در تاریخ‌نگاری طرح می‌شود، مشکل منابع است. همچنان‌که جلوتر به تفصیل خواهیم دید، قدیم‌ترین منابع صریح داستان مزدک، که به ما رسیده، دست‌کم سه قرن با زمان فرضی رویدادها فاصله دارد و همگی از میانه‌های قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) به بعد نوشته شده است. در عوض در آثار نویسندگان همروزگار قباد و خسرو اول انوشیروان (۵۳۱ - ۵۷۹ م) کمترین نشانی از نام مزدک یا حتی از شخصیتی که اندک شباهتی به او داشته باشد یافت نمی‌شود، و یگانه مطلبی که در این آثار به چشم می‌خورد و به داستان مزدک، آنچنان‌که در منابع بعدی آمده، شباهتی دارد، اشاره‌هایی است به وضع قانون‌هایی در زمینه زناشویی از سوی قباد. اما نام مزدک و شخصیت او و روابطش با قباد و تمامی جزئیات این داستان تنها بر نوشته‌های پسین، بویژه آثار مؤلفان عرب و ایرانی، استوار است.

مشکل دوم از نوع نظری است. اگر فرض را بر آن نهیم که هر چیزی در هر جا و زمانی شدنی نیست و هر جامعه ویژه منطقی دارد که امکانات آن را معین می‌کند و تنها رویدادهایی در آن ممکن است رخ دهد که با آن منطق بخواند، آنگاه ناگزیریم بپذیریم که ساختار نظام ایران ساسانی، آنچنان‌که از منابع بازمانده از خود آن دوران بر می‌آید، منطقی داشت که سخت دشوار می‌توانست روی دادن ماجرابی مانند ماجرای مزدک و قباد را تاب بیاورد.

این مشکل‌ها و پیامدهای منطقی آن‌ها ما را بر آن داشت تا با نگاهی تازه به بررسی این داستان پردازیم و منابع موجود را از دیدگاه تازه‌ای بسنجیم و اگر توان پاسخگویی به دشواریها را نداریم، دست‌کم برای طرح آنها بکوشیم.

منابع تاریخ حکومت قباد و خسرو اول بر دو دسته است: منابع مستقیم، یعنی آثار باقی‌مانده از نویسندگان همروزگار ایشان؛ و منابع غیرمستقیم، یعنی آثاری که در دوره اسلامی نوشته شده اما نویسندگان آن‌ها به منابع مستقیم دسترسی داشته‌اند، و از آنجا که برخی از منابع مستقیمی که در اختیار ایشان بوده به دست ما نرسیده، ناگزیر امروز خود این آثار «دست‌دوم» را نیز جزء منابع اصلی تاریخ ساسانیان به شمار می‌آورند. اما، همچنان‌که گفتیم، از ماجرای مزدک در منابع مستقیم هیچ نشانی یافت نمی‌شود. ناچار، بدون رعایت ترتیب زمانی، نخست قدیمی‌ترین روایت‌هایی را که نویسندگان عرب و ایرانی از حکومت قباد و ماجرای مزدک به دست داده‌اند و به ما رسیده، دسته‌بندی و به اختصار بازگو می‌کنیم. سپس خلاصه‌ای از تاریخ حکومت قباد را بر اساس نوشته‌های معاصران قباد و خسرو اول به دست می‌دهیم. و در بخش سوم می‌کوشیم تا در پرتو منابع اخیر ارزش روایت‌های دوره اسلامی را بسنجیم. اما از آنجا که اینهمه به درازا می‌کشد، تز بنیادی خود را در همین جا باز می‌گوییم تا خواننده به روشنی بداند در پی چه هدفی به این کار پرداخته‌ایم و سرانجام می‌خواهیم به کجا برسیم: به گمان ما، داستان روابط مزدک و قباد، آنچنان‌که در روایت‌های عرب و ایرانی آمده، افسانه‌ای بیش نیست. «مواد خام» این افسانه از رویدادهای سال‌های ۴۸۸ تا ۵۳۲ (دوران حکومت قباد و یکی دو سال اول



حکومت خسرو) گرفته شده، اما ترکیب آنها اندک - اندک در چند دهه آخر عهد ساسانی به بعد و به گونه‌ای ناهمگون صورت گرفته و روایت‌های گوناگونی از آن پدید آمده و با گذشت زمان بر شاخ و برگ آن نیز افزوده شده است. هدف این پژوهش ارزیابی این فرضیه است. در ضمن این را نیز باید یادآور شویم که ما منبع تازه‌ای نیافته‌ایم و منابع ما همان‌هاست که نولدکه و کریستنسن و کلیما و دیگران در اختیار داشته‌اند.

### ۱. حکومت قباد بر پایه روایت‌های عرب و ایرانی

کما بیش تمامی تاریخ‌نویسان عرب و ایرانی داستان مزدک را آورده‌اند، هر چند روایت‌های ایشان بسیار متفاوت و در بسیاری زمینه‌ها ناهمخوان و ناهم‌ساز است. مهمترین این تاریخ‌نویسان عبارتند از: یعقوبی (نیمه دوم قرن سوم هجری / نیمه دوم قرن نهم میلادی)، ابن‌قتیبه (درگذشت ۲۷۶ هـ / ۸۸۹ م)، دینوری (درگذشت حدود ۲۸۱ هـ / ۸۹۵ م)، طبری (درگذشت ۳۱۰ هـ / ۹۲۳ م)، سعیدبن بطریق (اوتیکیوس) (درگذشت ۳۲۸ هـ / ۹۴۰ م)، مسعودی (درگذشت حدود ۳۴۶ هـ / ۹۵۶ م)، مقدسی (نیمه دوم قرن چهارم هجری / نیمه دوم قرن دهم میلادی)، فردوسی (درگذشت حدود ۴۱۱ هـ / ۱۰۲۰ م)، ثعالبی (درگذشت ۴۲۹ هـ / ۱۰۳۸ م). در نهایتاً الأرب، که گویا در نیمه اول قرن پنجم هجری (قرن یازدهم میلادی) به عربی نوشته شده و نویسنده آن شناخته نیست، و نیز در فارس‌نامه که در آغاز قرن ششم هجری (قرن دوازدهم میلادی) نوشته شده و به ابن‌بلخی نسبت داده می‌شود نیز نکاتی درباره داستان مزدک آمده. شهرستانی (درگذشت ۵۴۸ هـ / ۱۱۵۳ م) در ملل و نحل شرحی از آیین مزدکی به دست داده. خواجه نظام‌الملک نیز در سیاست‌نامه قصه بلندی درباره خروج مزدک آورده که به گمان اهل فن از مزدک‌نامه مایه می‌گیرد که گویا قصه‌ای بوده است به زبان پهلوی، در ردیف ماتکدانی چترنگ و بهرام‌نامه، که در اواخر عهد ساسانی نوشته شده بوده و به دست ما نرسیده، اما مؤلفان دیگری چون فردوسی و ثعالبی و نویسنده فارس‌نامه نیز از آن سود جستند.

این روایت‌ها سخت گوناگون و اغلب ناهم‌سازند. اما، با چشم‌پوشی از کاستی‌های برخی روایت‌ها و از اختلاف‌های جزئی دیگری که به هر روایتی استقلال می‌بخشد، می‌توان بر بنیاد دو مسئله کلی یعنی زمان ظهور مزدک و نوع روابط او با دربار ساسانی چهار دسته روایت یا چهار «خانواده» باز شناخت که چه‌بسا از منبع یا منابع مشترکی مایه گرفته باشند. نزد طبری چند روایت ناهمخوان یافت می‌شود که ما آنها را به کمک حروف الفبا (طبری - الف، طبری - ب، طبری - ج) مشخص می‌کنیم.<sup>۲</sup>

قدیمی ترین منبعی که به دست ما رسیده و نام مزدک در آن آمده تاریخ یعقوبی است که در آن، پس از بیان کوتاه رویدادهای عهد قباد و در آغاز شرح حکومت انوشیروان، اشاره‌ای نیز به مزدک و اندیشه او شده است. خلاصه روایت یعقوبی چنین است:

«پس از فیروز، بلاش پسرش چهار سال پادشاه بود. سپس برادرش قباد پسر فیروز پادشاه شد و چون کودک بود تدبیر کشور را به سوخرا وا گذاشت، اما پس از رسیدن به حد بلوغ کار سوخرا را در اداره کشور نپسندید و او را کشت. آنگاه مهران را پیش داشت. سپس پارسیان قباد را از پادشاهی خلع و حبس کردند و برادرش جامسب [جاماسب] پسر فیروز را به پادشاهی برداشتند.»<sup>۳</sup> قباد به یاری خواهرش از زندان گریخت و به کشور هیاطله (سرزمین هفتالیان، در نواحی شرق و شمال شرقی ایران) روی نهاد و یک سال نزد شاه هیاطله ماند تا لشکری با او همراه کرد. «سپس به کشور خود رهسپار شد و پادشاهی را به دست گرفت و نیرومند و با شوکت شد. قباد با رومیان جنگید، شهرها ساخت و ناحیه‌ها آباد کرد. آنگاه فرزند خود انوشیروان را ولیعهد خویش کرد... پادشاهی قباد چهل و سه سال بود. سپس انوشیروان پسر قباد پادشاهی یافت... [او] مخالفان خود را بخشید و مزدق [مزدک] را که می‌گفت باید زنان و اموال مردم مشترک باشند و نیز زردشت بن خرکان را که در کیش مجوسی بدعت نهاده بود و یاران این دو را کشت. مردمان بزرگ و باشخصیت را مقدم داشت...»<sup>۴</sup>

این روایت سخت نزدیک است به طبری - ج، که در آغاز تاریخ حکومت انوشیروان آمده است. اما نزد طبری «مزدق» تنها مُبَلِّغِ آیینی است که «زرادشت ابن خرکان» نهاده است، و دعوت او به «برابری در مال و زن» پیامدهای عملی نیز دارد: «[مزدق] فرومایگان را بر ضد بزرگان برانگیخت و... راه غصب برای غاصب و راه ستم برای ستمگر باز شد و بدکاران فرصت هوسبازی یافتند و به زنانی دست یافتند که هرگز در آنان طمع نمی‌توانستند بست و مردم به بلیه‌ای عظیم افتادند که کس مانند آن نشنیده بود و کسری مردم را از پیروی بدعت زرادشت پسر خرکان و مزدق پسر بامداد بازداشت و بدعت آنان را از میان برداشت و از آن جماعت که بر این روش ثبات ورزیدند... بسیار کس بکشت و گروهی از مانویان را نیز بکشت و آیین مجوسان را استوار کرد...»<sup>۵</sup>

در روایت یعقوبی چند نکته هست که، گذشته از روایت‌های بسیار کوتاه و ناچار ناقص، در همه روایت‌های دیگر دیده می‌شود. این‌ها عبارت است از شخصیت سوخرا، کشته شدن او به فرمان قباد، خلع قباد و بازگشت او به سلطنت، و سرانجام معروف‌ترین اصول آیین مزدک یعنی اشتراک زنان و اموال. اما قباد از ماجرای مزدک یکسره به دور است و برکناریش از سلطنت از مبارزه قدرت در بالاترین سطوح حکومت مایه می‌گیرد. هم نزد یعقوبی و هم در طبری - ج

ماجرای مزدک در حاشیه رویدادهای آغاز حکومت انوشیروان عنوان می‌شود: مزدک مبلغ یا دست بالا بدعت‌گذاری دینی است که، بنا به این روایات، کمترین رابطه‌ای با دربار ساسانی ندارد. اندیشه‌هایش با نظم موجود ناهمخوان است. (طبق طبری - ج، اندیشه‌های او آشوب‌هایی نیز برانگیخته که نه زمان آن معین شده و نه مدت آن، اما منطقاً باید اندکی پیش از به تخت نشستن انوشیروان رخ داده باشد.) شاه تازه، که هم از آغاز می‌خواهد بزرگان و روحانیون را با خود همراه کند و اقتدار خود را نشان دهد، کار پیامبر انقلابی و پیروان او را یکسره می‌کند.

اما این روایت خردپذیر و باورکردنی با روایت‌های دیگر ناهم‌ساز است. در روایت‌های دیگر پای جنبش انقلابی و رهبر آن به دربار ساسانی کشیده می‌شود.

### خانواده دوم:

روایت‌های ابن‌قتیبه، سعیدبن بطریق، مقدسی و نیز طبری - ب در این دسته جا می‌گیرد. مسعودی نیز روایت ناقصی دارد که می‌توان جزء این خانواده شمرد.

ابن‌قتیبه ده خطی بیش به حکومت قباد اختصاص نداده و ناچار روایت او از رویدادها ناقص است. آنچه سعیدبن بطریق آورده صورت کامل روایتی است که ابن‌قتیبه نیز از آن سود جست. خلاصه روایت ابن‌بطریق چنین است:

مردم («الناس») از حکومت قباد ناخشنودند و قصد جانش را دارند، اما از وزیر او «سواخر» [سوخرا] می‌ترسند، پس می‌کوشند تا شاه را به او بدگمان کنند. سرانجام قباد سواخر را می‌کشد و پس از آن مردی «مرزیک» [مزدک] نام با پیروانش بر او می‌شورد («وَتَبَّ عَلَيْهِ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ مَرْزِيقٌ وَاصْحَابُهُ») و به او می‌گوید: «خداوند روزی بر زمین نهاد تا به برابری میان بندگان قسمت شود چنان‌که هیچ‌کس را بر دیگری برتری نباشد؛ اما بندگان بر هم ستم می‌کنند و هر کس از پی سود خویش زیان برادر می‌جوید. اما ما بر این کار نظارت می‌کنیم و از داراییان برای ناداران می‌گیریم و از آنان که بسیار دارند می‌ستانیم و به اندک‌داران می‌دهیم و اگر کسی از خواسته و زن و خدمتکار و کالا زیادتی داشته باشد آن را می‌ستانیم و او را با دیگران برابر می‌کنیم، تا سرانجام هیچ‌کس بر هیچ چیز حقی بیش از دیگری نداشته باشد.» مزدکیان بنا می‌کنند به چنگ انداختن بر خانه‌ها و زنان و اموال مردم؛ کارشان بالا می‌گیرد و نیرومند می‌شوند و قباد را در جایی که کس را بدان راه نیست زندانی می‌کنند و یکی از دایی‌های او به نام راماسف (جاماسپ) را بر جایش می‌نشانند. اما «بزرهمهر» [زرهمهر پسر سوخرا] به یاری گروهی از بزرگان پارسی در برابر ایشان قد علم می‌کند و بسیاری از پیروان مرزیک را می‌کشد و قباد را به تخت باز می‌آورد. اما مرزیقیانی که جان سالم بدر برده‌اند آنقدر در گوش قباد می‌خوانند تا سرانجام بزرهمهر را می‌کشد. («ولم یزل من بقی من المرزوقیة یغفون قباد حتی قتل بزرهمهر»). با این کار او هنگامه‌ای در کشور برپا می‌شود

و بسیاری بر او می‌شورند و قباد چون این را می‌بیند از کشتن سواخر و پسرش پشیمان می‌شود. سپس می‌میرد و پسرش کسری انوشیروان بر تخت می‌نشیند. او رهبران مرزقیان را از کشور می‌راند و اموالی را که هواداران مرزق از مردم گرفته بودند به صاحبان اصلی بر می‌گرداند و با چند فرمان وضع زنان ربوده‌شده و فرزندان نامشروع آنان را بقاعده می‌کند.<sup>۶</sup>

در این خانواده، وجه سیاسی - اجتماعی آیین مزدکی بر وجه مذهبی آن سایه می‌اندازد. با اینهمه، نه ابن‌قتیبه از گرویدن قباد به مزدک سخنی می‌گوید و نه ابن‌بطریق. مقدسی با بدگمانی به این نکته اشاره می‌کند. در طبری - ب نیز اشاره مبهمی به این نکته آمده است.

از طبری - ب چنین بر می‌آید که قباد با مزدکیان موافقتی نشان داده بود، چه روایت چنین به پایان می‌رسد: «قباد پیوسته از بهترین شاهان پارسیان بود تا وقتی که مزدک او را به آن کارها واداشت و ولایت آشفته شد و کار مرزها تباهی گرفت.»<sup>۷</sup> اما در سطور پیش‌تر به روشنی گفته می‌شود که همکاری قباد با مزدکیان از سر ناچاری بود، چه او را به خلع تهدید کرده بودند. وانگهی، بی‌گمان از او خشنود نبوده‌اند، چه نه تنها او را به زندان می‌افکنند و برادرش را بر تخت می‌نشانند، و نه تنها او را گناهکار می‌شمارند و از او می‌خواهند تا زنانش را همگانی کند، بل قصد جانش را نیز دارند و در پی آنند که او را «سر ببرند و قربان آتش کنند.» در اینجا است که زرمهر پا به میدان می‌نهد، بسیاری از مزدکیان را می‌کشد و قباد را از نو بر تخت می‌نشانند، اما سرانجام خود نیز به فرمان قباد و به تحریک بقیه مزدکیان کشته می‌شود!<sup>۸</sup>

اشاره مقدسی به مزدکی شدن قباد روشن‌تر از طبری - ب است، اما او نیز احتیاط به خرج می‌دهد و این نکته را به صورت یک نقل قول در پایان «قصه قباد و مزدک» می‌آورد:

گفته‌اند که قباد مردی روادار بود و از خونریزی و کيفر دادن پرهیز داشت. و در روزگار او... مزدک قیام کرد... و غوغا بر او گرد آمد... و کار ایشان بالا گرفت... و شاه از مقاومت با ایشان درماند و ایشان منکران خویش را می‌کشتند. سپس بر قباد شوریدند و او را از پادشاهی خلع کردند و به زندان افکندند و برادرش جاماسپ را به شاهی برگزیدند... آنگاه زرمهر پسر سوخرا با گروه یارانش... قیام کردند و گروه بسیاری از مزدکیان را کشتند و پادشاهی را به قباد بازگرداندند و قباد از مزدکیان کناره جست و می‌گویند که وی با ایشان بیعت کرده بود.<sup>۹</sup>

خلاصه، در این دسته روایات ظهور مزدک مدت زمانی پیش از سال ۴۹۶ م (سال برکناری قباد) روی می‌دهد. جنبش او در سراسر کشور بلوای غربی برپا می‌کند و به برکناری شاه می‌انجامد که گرچه به کمک زرمهر دوباره بر تخت می‌نشیند، اما بازگشتش دشواری برای مزدکیان نمی‌آفریند و به رغم همه ستم‌هایی که بر شاه روا داشته‌اند، فتنه ایشان همچنان ادامه می‌یابد و تنها با به قدرت رسیدن انوشیروان (سال ۵۳۱ م) پایان می‌گیرد.<sup>۱۰</sup> با اینهمه، گذشته از روایت مقدسی، در این دسته از روایات آیین مزدک در دربار هوادار نیافته است.

روایت‌های دینوری، نه‌ایة الأرب، فارس‌نامه، ابن‌اثیر و طبری - الف از این خانواده است. در اینجا قباد به مزدک می‌گردد و هم از این‌روست که به دست بزرگان و رهبران دینی از پادشاهی برکنار می‌شود.

طبری - الف چنین آغاز می‌شود: «و چون ده سال از پادشاهی قباد گذشت، موبدان موبد و بزرگان قوم همسخن شدند و او را از پادشاهی برداشتند و به زندان کردند که پیرو مردی به نام مزدک و یاران وی شده بود.»<sup>۱۱</sup> اما از اینجا به بعد روایت با طبری - ب می‌آمیزد و هفده سطر بعد از نو به صورت روایتی جداگانه در می‌آید. پس از نقل روایتی که ما طبری - ب خواندیم و از این پیش آمد، می‌گوید: «اما، به گفته برخی از آگاهان به تاریخ پارس، بزرگان پارسی قباد را در بند کردند از آن‌رو که به مزدک گرویده بود... و برادرش جاماسپ را بر جای او نشاندند»<sup>۱۲</sup> ادامه روایت بی‌کم و کاست با روایت یعقوبی که در بالا (خانواده اول) آمد، همخوان است. یگانه تفاوت در این است که در طبری - الف مدت شهریاری جاماسپ شش سال آمده است.

روایت نه‌ایة الأرب، با چند تفاوت جزئی، با روایت دینوری، که در زیر خلاصه آن را می‌آوریم، یکی است:

«شوخر» [سوخر] لشکری بزرگ گرد می‌آورد تا انتقام شکست پیروز را بگیرد. خاقان ترک [شاه هیاطله] به او پیشنهاد صلح می‌کند و او می‌پذیرد و با همه اسیران جنگی و اموالی که فیروز از دست داده بود به ایران باز می‌گردد. چون بلاش از پس چهار سال شهریاری در می‌گذرد، شوخر برادر او قباد را بر تخت می‌نشاند که گرچه بیش از پانزده سال ندارد، اما سخت دانا و هوشمند و گشاده‌دست و آینده‌نگر است. اما مردم چندان اعتنایی به او ندارند، چه در حقیقت شوخر است که کشور را می‌گرداند. قباد پنج سال خودداری می‌کند. سپس شاپور از خاندان مهران را به نزد خود می‌خواند و به دست او شوخر را به بند می‌کشد و می‌کشد.

در دهمین سال حکومت قباد، مزدک‌نامی اهل استخر نزد او می‌آید و او را به دین مزدکی می‌خواند. قباد می‌پذیرد. اما پارسیان سخت بر او خشمگین می‌شوند و در پی کشتن او بر می‌آیند. قباد از آنان پوزش می‌طلبد اما پوزش او را نمی‌پذیرند و او را برکنار و در بند می‌کنند و برادرش جاماسپ را به پادشاهی بر می‌گزینند. قباد به یاری خواهرش از زندان می‌گریزد و با پنج تن از نزدیکان خود، از جمله زرمهر پسر شوخر، روی به کشور هیاطله می‌نهد. چندی بعد، شاه هیاطله، در برابر وعده و اگذاری یکی از ایالات ایران، لشکری سی هزارنفره به او می‌دهد و او رو به ایران می‌نهد و چون به تیسفون نزدیک می‌شود، بزرگان که از نپذیرفتن پوزش او پشیمان شده‌اند، همگی با جاماسپ به پیشواز او می‌روند و بخشش می‌طلبند. قباد ایشان را می‌بخشد و



وارد کاخ شاهی می شود. سپس به جنگ رومیان می رود و چند شهر از جمله آمد و میافارقین را می گیرد و شهرهای بسیار می سازد و انوشیروان را جانشین خود می کند و پس از چهل و سه سال فرمانروایی در می گذرد. انوشیروان چون به پادشاهی می رسد فرمان می دهد تا «مزدک بن مازیار» را بیاورند و او و پیروانش را می کشند.<sup>۱۳</sup>

در فارس نامه و در روایت ابن اثیر نیز دو ویژگی اصلی خانواده سوم، یعنی گرویدن قباد به آیین مزدک و خلع او به دست بزرگان به علت این گرایش، دیده می شود، اما ادامه این روایت ها به خانواده چهارم نزدیک تر است.

در روایت ابن اثیر، مزدک پس از کشته شدن سوخرا خروج می کند و از آنجا که زنای با محارم را مجاز می شمارد و اشتراک زنان و اموال را می طلبد کارش بالا می گیرد و حتی قباد از او پیروی می کند. سپس روزی به قباد می گوید، امروز نوبت من است که از مادر انوشیروان کام بگیرم. قباد می پذیرد. اما انوشیروان نزد مزدک می رود و دست به دامن او می شود و حتی پایش را می بوسد تا سرانجام او را منصرف می کند. اوضاع زندگی مردم سخت به هم می ریزد و اغلب پدر پسر و پسر پدرش را نمی شناسد. چنین است که در دهمین سال سلطنت قباد موبدان موبد و بزرگان جمع می شوند و قباد را برکنار می کنند و جاماسب را بر تخت می نشانند و به قباد پیشنهاد می کنند که خود را بسوزاند تا گناهانش پاک شود و چون نمی پذیرد او را به زندان می افکنند. دنباله روایت مانند روایت دینوری است.<sup>۱۴</sup>

روایتی که در فارس نامه آمده بسیار داستان وارتر است. در اینجا نیز روند رویدادها تا بازگشت قباد به سلطنت، رویهمرفته با بقیه روایت های خانواده سوم یکی است. اما از آنجا که بعد حتی سبک نوشته عوض می شود و صورت یک قصه مردمی به خود می گیرد و از اینجا می توان احتمال داد که نویسنده آن از مزدک نامک بهره گرفته که به ظاهر از منابع اصلی روایت های خانواده چهارم نیز بوده که در جای خود خواهد آمد. از همین رو از آوردن خلاصه روایت کمابیش دراز فارس نامه چشم می پوشیم و به آوردن یک نکته مهم که تنها در این روایت دیده می شود بس می کنیم. می نویسد: «... از شومی این طریقت بد جهان بر قباد بشورید و از اطراف دست برآوردند و بزرگان فرس جمع شدند و قباد را بگرفتند و محبوس کردند و پادشاهی به برادرش جاماسب دادند و مزدک بگریخت، به آذربایجان رفت و اتباع او، لعنهم الله، بروی جمع شدند و شوکتی عظیم داشت چنانکه قصد او نتوانستند کرد...»<sup>۱۵</sup> گویا نویسنده فارس نامه تنها کسی است که دریافته که یک جای کار خراب است و نمی شود بی هیچ توضیحی مزدک را کمابیش سی سالی به حال خود رها کرد تا دور به انوشیروان برسد و کار او را بسازد.

باری، خانواده های دوم و سوم در زمینه گرویدن قباد به مزدک ناهم سازند، ولی هر دو زمان خروج مزدک را پیش از برکناری قباد می دانند و میان این دو رویداد پیوندی برقرار می کنند. حال



آنکه در خانواده چهارم چنین پیوندی در میان نیست و مزدک در طول حکومت دوم قباد ظاهر می‌شود.

www.adabestanekave.com

### خانواده چهارم:

در اینجا قباد به دست بزرگان و به علت کشتن سوخرا برکنار می‌شود و به کمک زرمهر باز بر تخت می‌نشیند. مزدک آیین خود را بر او عرضه می‌کند و او می‌پذیرد. مزدک در یک مناظره دینی که به کوشش انوشیروان برپا می‌شود محکوم می‌شود و به فرمان انوشیروان همراه با پیروانش به قتل می‌رسد. کشته شدن او در برخی روایت‌ها پیش و در برخی دیگر پس از مرگ قباد روی می‌دهد.

از نظر صوری، ویژگی عمده این دسته روایات برجسته تر شدن جنبه داستانی است. برخی از روایت‌ها بسیار دراز است و در آن‌ها تکه‌های خیالپردازانه، از جمله گفتگوهای میان چهره‌های اصلی داستان به چشم می‌خورد و روشن است که دست‌کم یکی از منابع اصلی آن‌ها چیزی در ردیف کتاب قصه بوده. روایات ابوالفرج اصفهانی (درگذشت ۳۵۶ هـ / ۹۶۷ م)، ثعالبی، فردوسی، بیرونی (درگذشت ۴۴۰ هـ / ۱۰۴۸ م) و نویسنده گمنام مجمل‌التواریخ از این خانواده است. از سوی دیگر، این روایت‌ها نکات مشترک بسیاری دارند با فصلی که خواجه نظام‌الملک در سیاست‌نامه درباره مزدک و روابط او با قباد آورده و از آنجا که سرپا قصه‌وار است، چه بسا که از مزدک‌نامه یا به هر روی از یک قصه گرفته شده باشد. اینک چکیده‌ای از روایت فردوسی:

پس از آگاهی از شکست پیروز و کشته شدن او، موبدان موبد و بزرگان و لاش را بر تخت می‌نشانند. قباد که به دست هیتالیان اسیر شده است به همت «سوفرای» آزاد می‌شود و و لاش او را به گرمی می‌پذیرد. سوفرای، که فرمانروای حقیقی کشور است، پس از چهار سال و لاش را برکنار می‌کند و قباد را، که شانزده ساله است، بر جای او می‌نشانند. اما -

همی راند کار جهان سوفرای قباد اندر ایران نبد کدخدای<sup>۱۶</sup>

تا سرانجام پس از پنج سال قباد، به تحریک اطرافیان، سوفرای را به کمک شاپور رازی دربند می‌کند و می‌کشد. اما کشتن سوفرای شورشی بزرگ بر می‌انگیزد:

چو آگاهی آمد به ایرانیان	که آن پیلتن را سر آمد زمان
خروشی برآمد ز ایران به درد	زن و مرد و کودک همه مویه کرد
برآشفست ایران و برخاست گرد	همی هر کسی کرد ساز نبرد
سپاهی و شهری همه شد یکی	نبردند نام قباد اندکی <sup>۱۷</sup>

همگی به کاخ شاهی می‌روند و دشمنان سوفرای را می‌کشند و جاماسپ را شاه می‌کنند و زنجیر بر پای قباد می‌نهند و او را به زرمهر سوفرای می‌سپارند. اما زرمهر قباد را می‌بخشد و در

فرار با او همراه می شود. قباد نزد خوشنواز شاه هیتالیان می رود و داستان را می گوید و خوشنواز لشکری سی هزارنفره با او همراه می کند به شرط آن که اگر قباد «گنج و کلاه» بازیابد، ولایت چغانی را به او بدهد. قباد می پذیرد و باز می گردد و در ایران فرزندگان قوم برای پرهیز از خونریزی و باز شدن پای سپاه بیگانه به کشور، پیاده به پیشواز قباد می روند و شاه گناه همگان و از جمله جاماسپ را می بخشد و بزرگان بر او آفرین می خوانند، و

ورا گشت آن شاهمی آراسته جهان گشت پر داد و پر خواسته<sup>۱۸</sup>

پس از چند سال قباد که همه کار کشور را راست کرده است به دیار روم لشکر می کشد و آن مرز و بوم را با خاک یکسان می کند، جز دو شهر را که اهالی آن ها از او امان می خواهند:

یکی هندیا و یکی فارقین بیاموختشان زند و بنهاد دین

نهاد اندر آن مرز آتشکده بزرگی و نوروز و جشن سده<sup>۱۹</sup>

مدت نامعینی پس از آن،

بیامد یکی مرد مزدک به نام سخن گوی و با دانش و رای و کام

گرانمایه مردی و دانش فروش قباد دلاور بدو داد گوش

به نزد شهنشاه دستور گشت نگهدار آن گنج و گنجور گشت<sup>۲۰</sup>

تا آن که خشکسالی سختی می شود. مزدک تنگدستان را به تاراج انبارهای گندم بر می انگیزد و در برابر پرخاش قباد آیین خود را پیش می آرد که چکیده اش این است که

زن و خانه و چیز بخشیدنی است تهیدست - کس با توانگر یکی ست

.....

چو بشنید در دین او شد قباد ز گیتی به گفتار او بود شاد<sup>۲۱</sup>

تا روزی مزدک از قباد می خواهد تا کسری را به پذیرش آیین مزدکی وادارد. کسری به تندی سر باز می زند و پنج ماه فرصت می خواهد تا نادرستی اندیشه های مزدک را نشان دهد. سپس از هر سو موبدان و دانایان را فرا می خواند و در برابر قباد مناظره ای میان ایشان و مزدک برپا می دارد. موبدان به دو اصل بنیادین آیین مزدک حمله می کنند و پیامدهای آن را بر می شمارند:

چه داند پسرکش که باشد پدر؟ پدر همچنین چون شناسد پسر؟

چو مردم برابر بود در جهان نباشند پیدا کند کهان و مهان

.....

جهان زین سخن پاک ویران شود نباید که این بد به ایران شود

ز دین آوران این سخن کس نگفت تو دیوانگی داشتی در نهفت<sup>۲۲</sup>

گفتار موبدان در قباد کارگر می افتد و او مزدک و یارانش، از جمله سه هزار «نامور» را به کسری می سپارد که جز مزدک همگی را در باغ کاخ خویش سرازیر در خاک می کارد و مزدک را بر

روایت شاه‌نامه با آنچه ثعالبی در غُرر آورده تفاوت چندانی ندارد. اما در اینجا طبیعت رابطه قباد با مزدک تا حدودی دگرگون است و آیین تازه پیامدهای عملی و خیم‌تری دارد: پس از آن‌که خشکسالی پیش می‌آید و مزدک آیین خود را عرضه می‌کند، «سفله و غوغا» بر او گرد می‌آیند و دست بر اهل و مال کسان می‌گشایند؛ قباد بر زشت‌کاری‌های ایشان چشم می‌پوشد، «نخست از آن‌رو که مزدک را پاس می‌دارد و دیگر از آن‌رو که توان درهم شکستن ایشان را ندارد.»<sup>۲۴</sup> فتنه بالا می‌گیرد و کشور آشفته و سیاست پریشان و ملک پایمال می‌شود و کار به جایی می‌رسد که دیگر هیچ‌کس مالک خانه و زن و دارایی خویش نیست و مزدکیان چنان قدرتی می‌یابند که به قباد می‌گویند اگر دین ما را نپذیری و هر آنچه ما می‌خواهیم نکنی «سرت را مثل گوسفند می‌بریم» («ذبحناک ذبح الغنم»<sup>۲۵</sup>) و مزدک خود به مادر قباد (!) چشم دارد اما پیرزن سرانجام او را منصرف می‌کند. انوشیروان مناظره را برپا می‌کند و مزدک محکوم می‌شود. پیروانش قصد جان قباد و انوشیروان را دارند. قباد از این‌که از آنان پشتیبانی کرده سخت پشیمان است، اما دیگر پشیمانی سودی ندارد. قدرت مزدکیان هر روز می‌افزاید و قدرت قباد هر روز می‌کاهد تا سرانجام از اندوه بیمار می‌شود، انوشیروان را جانشین خود می‌کند، و به خواری می‌میرد.<sup>۲۶</sup>

ابوالفرج داستان مزدک را در حاشیه تاریخ شاهان حیره حکایت می‌کند. او از برکناری قباد و مناظره مزدک و موبدان سخنی نمی‌گوید. اما گذشته از این دو نکته، روایتش به روایت ثعالبی نزدیک است.<sup>۲۷</sup>

روایت مجمل‌التواریخ نیز بر سر نکات اساسی با شاه‌نامه همخوان است، هر چند از آن کوتاه‌تر است. اما در مجمل نقش دینی مزدک روشن‌تر است: هنگامی که «قحط افتاد مزدک بن بامدادان موبد موبدان بود.»<sup>۲۸</sup> بیرونی نیز مزدک را «موبدان موبد» روزگار قباد معرفی می‌کند.<sup>۲۹</sup> پاره‌ای از همگی این روایت‌ها از منبعی گرفته شده است که به ظاهر منبع اصلی و ای‌بسا یگانه منبع نظام‌الملک بوده. نکات اصلی قصه دراز سیاست‌نامه چنین است:

مزدک بامدادان که به روزگار قباد موبد موبدان است، نجوم نیکو می‌داند و از روش اختران در می‌یابد که در عهد او باید پیامبری ظهور کند و او را تمنا می‌افتد که این کس خود او باشد. پس بندگان خود را می‌گوید تا از جایی نقبی بزنند که سر از میان آتشگاه برآورد. پس دعوی پیامبری می‌کند و می‌گوید که می‌تواند آتش را به سخن آرد تا به پیامبری او گواهی دهد. سپس یکی از کسان خود را در سوراخ زیر آتشگاه می‌نشانند و قباد و موبدان و بزرگان به آتشکده می‌روند و مزدک آتش را به زبان می‌آورد و قباد به او ایمان می‌آورد و از آن پس هر روز او را به خود نزدیکتر می‌کند و «مردمان بهری به رغبت و هوا و بهری از جهت موافقت پادشاه»<sup>۳۰</sup> از

ولایت‌ها و ناحیت‌ها روی به دربار می‌نهند و پنهان و آشکار در مذهب مزدک می‌شوند و لیکن لشکریان بیشتری رغبت نمی‌کنند و تنها از ترس پادشاه دم فرو می‌بندند و از موبدان هیچ‌کس در مذهب مزدک نمی‌شود.<sup>۳۱</sup> مزدک چون می‌بیند که پادشاه در مذهب او آمده و مردمان از دور و نزدیک بدو می‌گروند، مال‌ها را در میان می‌نهد و می‌گوید «مال بخشیدنی ست میان خلق... و باید که از مال یکدیگر خرج کنند.» و چون قباد و همکیشان او را به اباحت مال راضی می‌کند، اباحت زن را در میان می‌آورد و از این‌رو مردمان به مذهب او بیشتر رغبت می‌کنند «خاصه مردم عام»<sup>۳۳</sup>. و آیین چنان می‌نهد که «اگر مردی بیست مرد را به خانه خویش به مهمان بردی... این همه مهمانان یک به یک برخاستندی و زن او را به کار داشتندی و به عیب نداشتندی.»<sup>۳۴</sup>

انوشیروان در نهران به موبدان کس می‌فرستد که «چرا در معنی مزدک سخن نمی‌گویید؟... اگر شما خاموش باشید مال و زنان شما رفت و ملک و دولت از خاندان ما رفت.»<sup>۳۵</sup> و به بزرگان پیغام‌ها می‌فرستد که «سودایی فاسد بر پدرم غالب شده است و عقل او خلل کرده است چنان‌که مصلحت از مفسدت باز نمی‌شناسد. در تدبیر معالجت او باشید...»<sup>۳۶</sup> برخی از بزرگان که قصد کرده بودند به مزدک بگروند، از جهت انوشیروان، که در آن هنگام هجده ساله بود، پای پس می‌کشند و مخالفت موبدان با مزدک نیز در برابر آتش سخنگو کاری از پیش نمی‌برد. تا روزی مزدک بیعت انوشیروان را می‌طلبد. اما او سر باز می‌زند و چهل روز مهلت می‌خواهد تا مزدک را رسوا کند. پس پی موبد سالخورده‌ای می‌فرستد، و چون می‌آید نهانی او را نزد قباد می‌برد و روز بعد موبد در مجلس مناظره کار را بر مزدک سخت می‌کند و پس از برشمردن پیامدهای آیین او، بدو می‌گوید: «تو آمده‌ای که نسل‌ها و مال‌های مردمان به یکباره تباه کنی. این ملک که بر این تخت نشسته است و پادشاه است پسر ملک فیروز است و پادشاهی از پدر میراث دارد... چون با زن ملک ده تن گرد آیند فرزندی که از او در وجود آید چه گویند آن فرزند کی باشد؟ نه نسل بریده گشت؟ و چون نسل بریده شد نه پادشاهی از این خانه برفت؟ و مهتری و کهتری در توانگری و درویشی بسته است... چون مال مباح گردد مهتری و کهتری از جهان برخیزد، کمتر کسی با پادشاه برابر باشد، بلکه پادشاهی باطل گردد. تو آمده‌ای که مال و پادشاهی از خاندان ملوک عجم به فنا بری.»<sup>۳۷</sup> مزدک که از پاسخ در می‌ماند، از قباد می‌خواهد تا موبد را بکشد و چون قباد نمی‌پذیرد کینه او را در دل می‌گیرد و می‌گوید که باید با آتش مشورت کند. روز بعد آتش تکه‌ای از دل و جگر قباد را می‌طلبد تا زور بگیرد و دو تن از پیروان مزدک بر قباد شمشیر می‌کشند، اما مردان انوشیروان او را نجات می‌دهند. سپس انوشیروان یکی از نزدیکان مزدک را می‌گیرد و راز سخن گفتن آتش را از زبان او بیرون می‌کشد و با قباد باز می‌گوید و شاه از مزدک بر می‌گردد. اما از آنجا که مزدک پیروان بسیار دارد، با او از در حيله در می‌آیند. در مناظره دیگر موبد چنان وامنی نماید که محکوم شده است و رو به شهر خود می‌نهد. انوشیروان نیز به میانجی قباد به

مزدک پیغام می دهد که می خواهد به آیین او درآید و به حيله‌ای مزدک را و می دارد تا «جریده‌ای» کند و نام جمله مزدکیان بر آن بنویسد و بدو دهد. مزدک چنین می کند و جریده پیش قباد می آورد و می شمارند. «دوازده هزار مرد برآمد از شهری و روستایی و لشکری.»<sup>۳۸</sup> پس به بهانه مسلح کردن ایشان مزدک را و می دارد تا همگی را در روز معینی به دربار فرا خواند و او چنین می کند و می آیند و انوشیروان همگی را در میدانی سر به زیر در خاک می کارد و مزدک را بر بلندی‌ای تا سینه در خاک می کند و قباد را نیز نخست در خانه می نشاند و سپس بند بر می نهد و خود بر تخت می نشیند.<sup>۳۹</sup>

\*\*\*

برای پرهیز از به درازا کشیدن بیش از اندازه مطلب، در اینجا بازگویی کهنترین و مهمترین روایت‌های موجود از ماجرای مزدک را به پایان می بریم و از آوردن روایت‌های جدیدتر یا ناقص‌تر و کم‌اهمیت‌تر که هیچ نکته تازه‌ای بر این روایات نمی افزایند، چشم می پوشیم و در بخش بعدی به شرح رویدادهای برجسته حکومت قباد بر اساس منابع باقیمانده از روزگار خود او و جانشینش می پردازیم. اما پیش از آن باید نکته‌ای را درباره «منابع» پهلوی داستان مزدک توضیح دهیم. احسان یارشاطر ضمن برشماری منابع آیین مزدکی می نویسد: «[منابع پارسی میانه] که در قرون نهم و دهم [میلادی] نوشته شده، بر خلاف انتظار اطلاعات بسیار ناچیزی در اختیار ما می گذارند...»<sup>۴۰</sup> اما، حقیقت این است که همان «اطلاعات بسیار ناچیز» را هم در اختیار ما نمی گذارند. داستان مزدک و آیین او، در واقع، روایت موجود به زبان پهلوی ندارد.<sup>۴۱</sup>

### حکومت قباد بر پایه آثار همروزگاران او

در این دسته تنها دو روایت از دو نویسنده خارجی به دست ما رسیده است: یکی سالنامه (کرونیک) یشوعا (یا ژزوئه) معروف به استیلیت دروغین، که در آغاز قرن ششم میلادی نوشته شده؛ و دیگری تاریخ جنگ ایران و روم، نوشته پروکوپئوس که، در مقام مشاور بلیزاریوس (Blisarius) سردار بیزانسی، خود در جنگ با قباد شرکت داشته است. مالا لاس، نویسنده بیزانسی نیمه اول قرن ششم، نیز تنها اشاره‌ای به فعالیتهای مانویان در ایران کرده است. آگاثیاس (حدود ۵۳۲ - ۵۸۲) همروزگار قباد نبود، اما از آنجا که به اسناد بایگانی شاهی دسترسی یافته بوده روایت کوتاه او از حکومت قباد اهمیت اساسی دارد.

یشوعا کشیشی بود که در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم در شهر ادسا در بین‌النهرین می زیست و از نزدیک شاهد نخستین دوره جنگ‌های قباد با امپراتوری روم شرقی (۵۰۲ - ۵۰۶) بود. سالنامه او پس از پایان این جنگ، حدود سال ۵۰۷ میلادی به زبان سریانی نوشته شده<sup>۴۲</sup> و



بیشتر به شرح رویدادهای این جنگ اختصاص دارد اما برای راه بردن به علتها و انگیزه‌های لشکرکشی قباد به بین‌النهرین، نویسنده مطالبی نیز درباره تاریخ اخیر ایران، از زمان پیروز به بعد، می‌آورد. اینک چکیده‌ای از این مطالب:

پیروز کمابیش مرتب پولی از یونانی‌ها (امپراتوری روم شرقی) می‌گرفت و در عوض مانع هجوم کوشانیان یا هون‌ها به خاک ایشان می‌شد. وی سه بار به جنگ هون‌ها رفت. بار اول به جنگ آن‌ها افتاد اما زنون، امپراتور روم شرقی، با پول خود جان او را خرید و پیروز به ایران بازگشت؛ اما به رغم پیمانی که با هون‌ها بسته بود باز به جنگ آن‌ها رفت و گرفتار شد و غرامت گرانی به گردن گرفت، اما چون همه وجه فراهم نیامد، قباد را نزد ایشان گروگان گذاشت و بازگشت و با بستن مالیاتهای سنگین، مانده غرامت را فرستاد و قباد را آزاد کرد و خود برای بار سوم به سرزمین هون‌ها لشکر کشید اما باز شکست خورد و خود نیز سر به نیست شد.<sup>۴۳</sup> پس از او چهار سال برادرش بلاش شاهی کرد که مردی افتاده و صلح‌دوست بود. او خزانه را خالی و کشور را خراب یافت و یونانی‌ها نیز، که خود درگیر جنگ بودند، کمکی به او نکردند. «پس، بلاش، از آنجا که پولی برای نگهداری لشکریانش نداشت، در چشم ایشان خوار شد. مغان نیز ازو بیزار بودند چه بر آن بود تا قانون‌های ایشان را براندازد و سر آن داشت که در شهرهاشان گرمابه بسازد؛ و چون دیدند که در چشم سپاهش ارجی ندارد، او را گرفتند و کور کردند و پسر برادرش پیروز، یعنی قباد را بر جای او نشانندند.»<sup>۴۴</sup> قباد به امید دریافت کمک از زنون فرستادگانی راهی انتاکیه کرد، اما در این میان زنون مرد و آناستاز بر جای او نشست. پس قباد به آناستاز پیغام فرستاد که یا پول پرداز یا آماده جنگ شو. «اما چون [آناستاز] سخن گستاخانه او را شنید و از کردار زشت او خبردار شد و دانست که فرقه پلید مغان را از نو برقرار کرده است که فرقه زرادشتکان خوانده می‌شود (و می‌گویند که زنان باید همگانی باشند و باید هر که با هر که می‌خواهد بیامیزد) و ارمنیان زیر فرمانش را آزار داده است چون که نخواستند آتش را بپرستند، پس درخواست او را نپذیرفت و پولی برای او نفرستاد...»<sup>۴۵</sup> چون ارمنیان از پاسخ آناستاز به قباد آگاهی یافتند دلیر شدند و سر به شورش برداشتند و آتشکده‌هایی را که پارسیان در ارمنستان برپا داشته بودند ویران کردند و مغانی را که در میان ایشان بود کشتند. قباد مرزبانی را با لشکری راهی ارمنستان کرد «تا آنان را کیفر دهد و به پرستش آتش بازآورد.»<sup>۴۶</sup> اما ارمنیان او و لشکرش را شکستند. سپس تمامی کادشیان (Kadishāyē) بر قباد شوریدند و تا دیرزمانی با وی می‌جنگیدند. تموریان (Tamurāyē) نیز از در شورش درآمدند و راهزنی و غارتگری در پیش گرفتند. بزرگان نیز از قباد بیزار بودند «چرا که به زن‌هاشان اجازه داده بود زنا کنند.»<sup>۴۷</sup> عربان، که زیر فرمان قباد بودند نیز چون آشفتگی کار کشور را دیدند سر به شورش برداشتند و تا جایی که می‌توانستند دو خاک ایران می‌تاختند و هر چه می‌یافتند به تاراج می‌بردند. در این میان در یونان



نیز کار پریشان شد و گروهی بر امپراتور تازه شوریدند و سر آن داشتند که دیگری را بر جای او بنشانند. قباد به گمان آن که زمان مناسبی یافته است باز فرستاده‌ای در پی پول راهی دربار امپراتور کرد. اما آنستاز از پرداخت سر باز زد و شورشیان را نیز درهم شکست. بزرگان پارسی در نهان هم‌پیمان شدند که قباد را «به جهت اخلاق ناپاک و قانون‌های ناپسندش» برفکنند. چون قباد ازین داستان آگاه شد، تاج و تخت خود را رها کرد و به دربار شاه هون‌ها گریخت.<sup>۴۸</sup> برادرش جاماسپ بر تخت نشست. دختر پیروز در جنگ به چنگ هون‌ها افتاده و شاه هون‌ها او را به زنی گرفته بود و از او دختری داشت. قباد این دختر را، که خواهرزاده‌اش بود، گرفت و داماد شاه هون‌ها شد و هر روز خواهش پیش پدرزنش می‌برد که لشکری به او بدهد تا بتواند بزرگان را بکشد و بر تخت نشیند. تا سرانجام خواهش او پذیرفته شد و با سپاه بزرگی به ایران بازگشت. جاماسپ از پیش او گریخت و او آرزویش را برآورد و بزرگان را کشت. سپس به تموریان و کادشیان پیغام داد که اگر در جنگ با یونانیان او را همراهی کنند از سر گناهانشان در می‌گذرد. عربان نیز خود به یاری او شتافتند. ارمنیان بیم آن داشتند که قباد بخواهد انتقام آتشکده‌هایی را که ویران کرده بودند باز ستاند و از این رو نمی‌خواستند زیر فرمان او درآیند. پس قباد با سپاهی انبوه روی به ارمنستان نهاد اما نه‌تنها آنجا را ویران نکرد، بل با ارمنیان عهد کرد که ایشان را به پرستش آتش نیز واندارد، به شرط آن‌که در جنگ با یونانیان یار او باشند.<sup>۴۹</sup>

به این ترتیب، قباد زمینه نخستین لشکرکشی خود به خاک روم شرقی را فراهم می‌آورد و روز بیست و دوم اوت سال ۵۰۲ با تمامی لشکر پارسی و به همراه هون‌هایی که با او بودند از راه شمال از مرز می‌گذرد و در اکتبر همان سال شهر «آمد» (Amida) در بین‌النهرین را محاصره می‌کند.<sup>۵۰</sup> ادامه کتاب یسوعا شرح رویدادهای این جنگ است.

روایت پروکوپئوس (درگذشت در حدود ۵۶۰ م)، تاریخ‌نویس نامدار بیزانسی، تمامی حکومت قباد را در بر می‌گیرد و جزئیات بسیار و حتی چند قصه در آن آمده است. پروکوپئوس مورخ رویدادهای عهد یوستینیانوس (۵۲۷ - ۵۶۵) بود و از سال ۵۲۷ به بعد مشاور فرمانده بیزانسی بلیزاریوس شد و در رکاب او در جنگ با قباد شرکت جست. مهمترین اثر او تاریخ جنگ‌هاست شامل هفت کتاب. چگونگی بر تخت نشستن قباد و شرح شاهی او در کتاب اول این اثر آمده است. اینک چکیده‌ای از روایت او:

پیروز دو بار به سرزمین هون‌های هفتالی هجوم برد. بار نخست در دام افتاد و پس از آن‌که در برابر ایشان سوگند یاد کرد که دیگر به کشورشان لشکر نکشد، او را گذاشتند تا به سلامت بازگردد.<sup>۵۱</sup> اما به سوگند خود پابند نماند و چندی بعد پارسیان و هم‌پیمانان ایشان را گرد آورد و با همه پسرانش رو به کشور هفتالیان نهاد و تنها پسر کوچکش قباد را، که نوجوانی بیش نبود، در

پایتخت گذاشت. اما این بار نیز در دام افتاد و با همهٔ پسرانش کشته شد. پارسیانی که در سرزمین خود مانده بودند قباد را به شاهی برگزیدند. در آن هنگام ایران با جگزار هون‌ها شد تا آن‌که قباد قدرت خود را استوار کرد و دیگر باجی به ایشان نپرداخت. هون‌ها به مدت دو سال بر پارسیان فرمان راندند.<sup>۵۲</sup> «چون چندی بگذشت قباد در ادارهٔ حکومت نیرومندتر شد و بدعت‌هایی در امر سیاست نهاد و از جمله قانونی گذاشت که می‌گفت پارسیان باید با زنانشان به اشتراک بیامیزند. و این قانون به هیچ روی خوشایند عامهٔ مردم نیفتاد و همداستان شدند و بر او شوریدند و او را برکنار کردند و در زندان به زنجیر کشیدند. سپس بلاش برادر پیروز را به جای او نشانندند...»<sup>۵۳</sup> بلاش انجمنی را فرا خواند تا سرنوشت قباد را روشن کند. در انجمن تنها یکی از بزرگان، که گشنسب نام داشت، خواهان کشتن قباد شد، اما دیگران رأی او را نپسندیدند و قباد را در «زندان فراموشی» به بند کشیدند.<sup>۵۴</sup> قباد به یاری زنی و یکی از بزرگان پارسی به نام سیاوش از زندان گریخت و به سرزمین هون‌ها رفت و دختر شاه ایشان را به زنی گرفت و چندی پس از آن با لشکر بزرگی به ایران بازگشت و بدون درگیری به کاخ شاهی آمد و بلاش را گرفت و کور کرد و سیاوش بلندپایه‌ترین فرد کشور شد و «ارتشتاران سالار» لقب گرفت. «و کشور به یمن قباد نیرومند و امن شد، چرا که در کاردانی و کوشش هیچ‌کس بر او برتری نداشت.»<sup>۵۵</sup>

اندکی پس از آن، قباد برای پرداخت پولی که به شاه هفتالیان بدهکار بود از آناستاز وامی خواست. اما او نداد. قباد به ارمنستان هجوم برد (۵۰۲ م) و در ژانویهٔ ۵۰۳ شهر آمد را گرفت که دو سال پس از آن، در برابر مقداری طلا به رومیان بازپس داد. جنگ تا سال ۵۰۶ به درازا کشید. اما از سال ۵۰۴ به بعد قباد در دو جبهه می‌جنگید، چرا که در حوالی سال ۵۰۴ هون‌ها نیز به شمال شرقی ایران حمله کرده بودند. در سال ۵۰۶ امضای پیمان صلح هفت‌ساله‌ای با بیزانس به قباد اجازه داد تا همهٔ نیروی خود را در شمال شرقی و شمال گرد آورد و کار هون‌ها را بسازد و «گذرگاه خزر» (در شمال ایران، در نواحی گرجستان) را بگیرد.<sup>۵۶</sup>

اندکی پس از روی کار آمدن یوستینوس (اول اوت ۵۱۸)، قباد دچار نگرانی شد، چه یقین داشت که نمی‌تواند هیچ‌یک از پسرانش را بدون دردسر بر جای خود بنشانند. قانون پسر بزرگ او کاووس را مقدم می‌داشت، اما قباد او را دوست نداشت. پسر دوم او جم جنگاور برجسته‌ای بود و پارسیان نیز او را سخت می‌ستودند، اما از آنجا که یک چشمش کور شده بود، به حکم قانون نمی‌توانست شاه شود. قباد خود خواستار شهریاری پسر کوچکترش خسرو بود و چون می‌ترسید که پس از او پارسیان بر خسرو بشورند به یوستینوس پیشنهاد کرد که ایران و روم از جنگ دست بردارند و یوستینوس خسرو را به فرزندی بپذیرد و در پناه گیرد، «چه تنها از این راه می‌توانست ثبات حکومت را تضمین کند.»<sup>۵۷</sup> دو طرف نمایندگان بر می‌گزینند که در مرز گرد می‌آیند تا کار صلح و پذیرش خسرو به فرزندخواندگی یوستینوس را به انجام برند. نمایندگان

پارسی سیاوش و ماهبوذ (میدس) اند.<sup>۵۸</sup> اما مذاکرات به جایی نمی‌رسد. سیاوش واگذاری سرزمینی به ایران را می‌خواهد و رومیان نمی‌پذیرند و شیوه‌ای که رومیان برای فرزندخواندگی پیشنهاد می‌کنند برای ایرانیان پذیرفتنی نیست. خسرو که خود تا دجله آمده تا راهی بیزانس شود با خشم باز می‌گردد. پس از آن ماهبوذ نزد قباد از سیاوش بد می‌گوید و او را متهم می‌کند که آگاهانه مذاکرات را به بن‌بست کشانده است. دیگر دشمنان سیاوش نیز اتهام‌های دیگری بر او می‌زنند و از جمله او را متهم می‌کنند به این‌که نمی‌خواهد به شیوه ایرانیان بزید و به سنتهای پارسی پابند نیست و خدایان بیگانه را می‌پرستد و زن خود را، که تازه درگذشته بود، به خاک سپرده است. داوران سیاوش را به مرگ محکوم می‌کنند و قباد، گرچه سیاوش را سخت دوست می‌داشت و جان و شهریاری خود را نیز وامدار او بود، پادرمیانی نمی‌کند چه «آنچنان که خود می‌گفت، نمی‌خواست قانون‌های پارسیان را زیر پا نهد».<sup>۵۹</sup>

بی‌درنگ پس از کشته شدن سیاوش، قباد بر آن می‌شود تا گرجیان را که مسیحی و زیر فرمان او بودند، به پذیرش دین خود وادارد.<sup>۶۰</sup> شاه گرجیان، گرگین، نزد یوستینوس می‌شتابد و از او کمک می‌خواهد اما کمک رومیان بسنده نیست و گرگین با نزدیکانش از برابر لشکری که قباد به گرجستان می‌فرستد، می‌گریزد.

چندی بعد یوستینوس می‌میرد و یوستینیانوس بر جای او می‌نشیند (اوت ۵۲۷) و جنگ ایران و بیزانس از سر گرفته می‌شود.<sup>۶۱</sup> در میان این جنگ قباد سخت بیمار می‌شود (۵۳۱) و ماهبوذ را می‌خواند و از ترس خود در مورد جانشینی‌اش با او سخن می‌گوید. ماهبوذ به او سفارش می‌کند که وصیت‌نامه‌ای بگذارد و در آن خسرو را جانشین خود کند. نگارش وصیت‌نامه را ماهبوذ بر عهده می‌گیرد و پس از مرگ قباد، کاووس در طلب حق خود به تخت و تاج بر می‌آید، اما ماهبوذ می‌گوید که شاه تازه باید با رأی بزرگان گزیده شود. «پس کاووس کار را در کف انجمنی از بزرگان نهاد، چه گمان داشت که از سوی ایشان مخالفتی با او نخواهد شد».<sup>۶۲</sup> اما در انجمن ماهبوذ وصیت‌نامه قباد را می‌خواند و بزرگان نیز «با به یاد آوردن فضیلت قباد»، یک‌زبان خسرو را به شاهی بر می‌دارند.<sup>۶۳</sup>

آگاتیاس، شاعر و حقوق‌دان بیزانسی (حدود ۵۳۶ - ۵۸۲)، بر آن شد تا کار پروکوپیوس را به پایان برد و رویدادهای حکومت یوستینیانوس بین سالهای ۵۵۲ تا ۵۵۸ را در تواریخ خود باز نوشت. اما این اثر او برای تاریخ ساسانیان نیز اهمیت ویژه‌ای دارد، چه سالنامه‌ای از حکومت شاهان این سلسله همراه با خلاصه‌ای از رویدادهای برجسته روزگار هر یک از ایشان در آن آمده و این سالنامه، آنچنان که خود آگاتیاس می‌گوید، بر بنیاد اسناد بایگانی شاهی نوشته شده. به این ترتیب که سرگیوس (Sergius) نامی «که بهترین مترجم روزگار خود بود»<sup>۶۴</sup> و به دربار خسرو آمد و شد داشت، به اصرار آگاتیاس در سفری به تیسفون از گنجوران خزانه شاهی خواهش می‌کند تا

آثار مهم در این زمینه را در اختیار او بگذارند و آنان نیز برای آن که نام و کارهای شاهانشان در تاریخ‌های رومیان بیاید چنین می‌کنند و سرگیوس به امانت تمام این اطلاعات را از روی آن اسناد به یونانی بر می‌گرداند و به آگاتیاس می‌دهد. بنابراین، می‌توان گفت که آنچه آگاتیاس دربارهٔ رویدادهای عهد قباد آورده روایت رسمی حکومت قباد در عهد خسرو اول بوده است. نکات عمدهٔ روایت آگاتیاس چنین است:

پس از کشته شدن پیروز در جنگ با هفتالیان، بلاش، که نرم‌خوی و از خشونت بیزار بود، چهار سال فرمان راند و پس از او برادرزاده‌اش قباد بر تخت نشست. او «بارها به جنگ با رومیان برخاست و بارها بر همسایگان بربرش پیروز شد. دوران او سراسر دورهٔ آشوب و جنگ بود. در رفتار با رعایایش سخت و سنگدل بود، نظم اجتماعی را پاس نمی‌داشت و در دستگاه سیاسی بدعت‌های انقلابی گذاشت و سنت‌های دیر سال آن را زیر و رو کرد. و حتی می‌گویند قانونی آورده بود که زنان باید مشترک باشند.»<sup>۶۵</sup> و از آنجا که این قانون موجب شده بود تا در این زمینه گناه رواج یابد، بزرگان خشم خود را آشکار کردند و در یازدهمین سال شهریاری او یکپارچه بر او شوریدند و او را برداشتند و در «زندان فراموشی» افکندند و تاج را بر سر جاماسپ نهادند که «سخت نیک‌خوی و دادگر بود. بدین‌سان [بزرگان] پنداشتند که کارها را به میل خود راست کرده‌اند و از آن پس می‌توانند در صلح و آرامش بزیزند. اما دیری نپایید که قباد به یاری زنش از زندان گریخت... و به سرزمین هفتالیان رفت و به شاه ایشان پناه برد.»<sup>۶۶</sup> شاه هفتالیان او را به گرمی پذیرفت و دختر خود را به او داد و پس از چندی لشکری بزرگ به او سپرد تا به ایران بازگردد و تاج و تخت خود را باز ستاند. قباد رو به ایران نهاد و با رسیدن او جاماسپ خردمندانه کناره‌گیری کرد و قباد بی‌دردسر بر تخت نشست و سی سال دیگر نیز فرمان راند.<sup>۶۷</sup>

پژوهشگران مدرن در میان منابع داستان مزدک از دو نویسندهٔ بیزانسی دیگر نیز یاد

کرده‌اند: یوهان مالالاس (Malalas) و تئوفانس (Theophanes).<sup>۶۸</sup>

مالالاس (حدود ۴۹۱ - ۵۷۸)، وقایع‌نگار بیزانسی سوری‌زاده، اثری دارد به نام گاهنامه (Chronographia) در هجده کتاب که رویدادهای جهان را از آفرینش تا سال ۵۶۵ یا شاید ۵۷۴ در بر می‌گیرد، اما یگانه نسخهٔ باقی‌مانده از آن تا سال ۵۶۳ بیشتر نمی‌رسد. نکته‌ای که شایان توجه است این است که دانشنامهٔ بریتانیکا (Micropaedia VI, p. 523) در شرح احوال مالالاس می‌نویسد که او این اثر را خود به پایان نبرد و آخرین بخش کتاب هجدهم مدت‌ها بعد به وسیلهٔ یک نویسندهٔ ارتدکس نوشته شده است. اگر آنچه امروز مربوط به تاریخ مزدک شمرده می‌شود نیز در همین بخش آمده باشد، ارزش آن همچون یک سند از همان روزگار از میان می‌رود. باری، آنچه مالالاس نوشته و پژوهشگران مدرن آنرا اشاره‌ای به داستان مزدک می‌شمارند، چنین است:

در همان هنگام] یعنی در روزگار امپراتوری یوستینیانوس، و در نتیجه در زمانی پس از سال ۵۲۷]، آیین مانویان از نو در سرزمین پارسیان پا گرفته بود. چون شاه پارسیان [قباد] این خبر را شنید در خشم شد و موبدان پارسی نیز به خشم آمدند چرا که مانویان اسقفی برای خود برگزیده بودند که نامش اندرز (Indarzar) بود. پس شاه بارعام داد و حکم کرد تا تمامی مانویان را با اسقفشان بگیزند و چون ایشان را آوردند، به لشکر که آماده بود فرمانی داد و سربازان شمشیر در مانویان نهادند و تمامی ایشان با اسقف و دیگر روحانیانشان پیش چشم شاه کشته شدند. از این گذشته، شاه تمامی دارایی ایشان را گرفت و کلیساهایشان را به مسیحیان بخشید و نیز فرمانی به سراسر کشور فرستاد که هر مانوی‌ای که بگیرند باید در آتش بسوزانند. و تمامی کتاب‌های ایشان را نیز سوزانید. این است آنچه بستگر (Bastagar) پارسیان، که پس از تعمید تیموته (Timothee) نام گرفت، حکایت می‌کند.<sup>۶۹</sup>

روایت تئوفانس (درگذشت ۸۱۸) کمابیش یک قرن و نیم پس از روایت مالالاس و گویا در فاصله سال‌های ۸۱۰ - ۸۱۴ نوشته شده<sup>۷۰</sup> و گرچه اصل آن را از مالالاس گرفته اما بر شاخ و برگ آن افزوده است. در ضمن، آنچنان که نولدکه و دیگران آورده‌اند، سال رویداد نزد مالالاس حدود ۵۲۸ / ۵۲۹ و نزد تئوفانس حدود ۵۲۳ / ۵۲۴ است.<sup>۷۱</sup> باری ترجمه آنچه کریستنسن از قول تئوفانس آورده، با چند تفاوت ناچیز در جمله‌بندی چنین است:

«... اما قباد، پسر پیروز، در یک روز شمار بسیاری از مانویان را با اسقفشان اندرز (Indarzares) و مشاوران پارسی‌ای که به دین ایشان درآمده بودند، کشت. چرا که پسر سوم او پدشخوارگر (Phthasuarsan) را - که قباد از دختر خود زامبیک داشت - مانویان پرورش داده و او را به دین خود درآورده بودند؛ و به پدشخوارگر پیغام دادند که: «پدرت پیر شده است و اگر بمیرد موبدان یکی از برادران تو را به شاهی بر می‌دارند تا آیین خودشان پیروز شود. ما می‌توانیم با دعا‌های خود در دل پدرت بیندازیم که کناره بگیرد و ترا شاه کند تا تو بتوانی آیین مانوی را در همه جا استوار کنی.» و او نیز عهد کرد که اگر به شاهی رسد چنان کند. چون این سخن به گوش قباد رسید، فرمان داد تا برای روز معینی بارعام بانگ زنند و وانمود کرد که می‌خواهد پدشخوارگر را شاه کند. و همه مانویان را فرمود تا با اسقف و زنان و کودکانشان در روز بارعام به دربار آیند؛ و از سوی دیگر موبدان موبد گلناز و دیگر موبدان و نیز بازانس (Bazanes) اسقف مسیحیان را، که پزشک ورزیده‌ای بود و قباد دوستش می‌داشت، همگی را فرا خواند. و چون همگان گرد آمدند، رو به مانویان کرد و گفت: «دین شما دلنشین من است، از همین رو می‌خواهم در زندگی خود شاهی را به پسرم پدشخوارگر و انهم. پس در یک سو گرد آید تا او را به شهریاری برگزینید.» مانویان که از این سخن سخت دلیر شده بودند، دل‌آسوده از دیگران جدا شدند. سپس قباد که سربازان را به درون خوانده بود فرمود تا تمامی مانویان را با اسقفشان پیش چشم موبدان موبد و اسقف مسیحیان از دم شمشیر گذرانند. سپس فرمانی به هر سو فرستاد که از مانویان هر که را بیابند بسوزانند و دارایی ایشان را برای خزانه شاهی بگیرند و کتاب‌هایشان را در آتش افکنند.<sup>۷۲</sup>



تا اینجا منابع اصلی حکومت قباد و داستان مزدک را دیدیم. حال هنگام آن است که ارزش روایت‌های مؤلفان عرب و ایرانی را، در پرتو آنچه از همروزگاران قباد و انوشیروان برجا مانده، بسنجیم. این کار البته ما را از سنجش روایت‌های پژوهشگرانِ مُدرن بی‌نیاز نمی‌کند. چرا که برای سنجشگری بنیادین باید به بررسی کوششهایی که در «آرایش و پیرایش» این منابع شده نیز پرداخت. اما حال مجالی برای این کار نیست و ناچاریم آن را برای آینده بگذاریم و در اینجا به چند اشاره گذرا، به مناسبت کار کنونی خود، بس کنیم.

### ۳. بازسنجی ارزش روایت‌های عرب و ایرانی

می‌خواهیم ببینیم روایت‌های عرب و ایرانی تا کجا با روایت‌های همروزگاران قباد و انوشیروان همخوان است. یعنی چه بخشی از نوشته‌های موجود پیرامون حکومت قباد را می‌توان بیش و کم، و با توجه به مجموع منابع، نزدیک به واقعیت شمرد. اما پیش از آن ناگزیریم در درستی این روش بحثی کنیم.

احسان یارشاطر در مقاله «آیین مزدکی»، در تاریخ ایران کمبریج، هم در آغاز بخش مربوط به منابع، درباره تاریخ‌نگاران همروزگار قباد و انوشیروان می‌نویسد: «[اینان] به دلیل بی‌علاقگی به مسائل دینی ایران خیلی کم به آموزه‌های مزدک پرداخته‌اند و آثارشان در این زمینه‌ها عموماً دیدگاه دستگاه ساسانی را باز می‌تاباند.»<sup>۷۳</sup> اما یارشاطر برای توجیه این سخن کمترین دلیل یا قرینه‌ای به دست نمی‌دهد و با یک جمله، از سویی، به مسئله سکوت منابع یونانی و سریانی در مورد مزدک نمی‌پردازد، و از سوی دیگر، درباره سندیت منابع پسین جای هیچ گفتگو باقی نمی‌نهد. اما این حکم پذیرفتنی نیست. آگاثیاس را می‌توان بازگوینده «دیدگاه دستگاه ساسانی» شمرد. اما بر چه پایه‌ای می‌توان درباره یسوعا و پروکوپوس نیز چنین سخنی گفت؟ کشیش مسیحی‌ای که در ادسا می‌زیست و قباد را آلت قهر خدا و از جمله بلایای آسمانی به شمار می‌آورد<sup>۷۴</sup> و چون ویرانگری ستمکار تصویر می‌کرد،<sup>۷۵</sup> چرا باید بازگوینده دیدگاه دستگاه ساسانی شمرده شود؟ وانگهی گیریم چنین بوده باشد. یسوعا سال‌ها پیش از تاریخی که پژوهشگران برای مغضوب شدن مزدک به دست می‌دهند درگذشته بود. یارشاطر، همچون بسیاری دیگر، بر آن است که قتل عام مزدکیان حدود سال ۵۲۸ روی داد<sup>۷۶</sup> و می‌گوید که تا چندی پیش از آن مزدکیان چنان نفوذی در دربار و بر قباد داشتند که می‌توانستند در امر مهمی همچون تعیین جانشین شاه دخالت کنند.<sup>۷۷</sup> با این حساب، به چه دلیل «دیدگاه دستگاه» در سال‌های آغازین قرن باید درباره چهره برجسته‌ای چون مزدک سکوت کند؟

و اما در مورد پروکوپوس. او نه تنها در مقام تاریخ‌نگار می‌کوشید تا خود برای نگارش تاریخش اسنادی فراهم آورد، بل در مقام مشاور بلیزاریوس نیز ناگزیر از اطلاعاتی که بی‌گمان



رومیان می‌کوشیدند دربارهٔ اوضاع داخلی و وضعیت سیاسی ایران به دست آورند باخبر می‌شد. وانگهی خود بروشنی می‌گوید که دربارهٔ ماجرای خلع قباد و زندانی شدن و گریز او چند روایت در اختیار داشته است. وی پس از شرح ماجرای زندانی شدن قباد در «زندان فراموشی»، می‌نویسد زن او با دلربایی از زندانبان به دیدارش رفت و آندو جامه‌هاشان را عوض کردند و زن بر جای قباد نشست و قباد در جامهٔ زنان گریخت و گریختنش تا دو - سه روز پنهان ماند. و سپس می‌افزاید، «اما دربارهٔ این که پس از آشکار شدن نیرنگ ایشان زن به چه سرنوشتی دچار آمد و چگونه او را کیفر دادند نمی‌توانم با اطمینان سخن بگویم، چرا که روایت‌های پارسیان با هم نمی‌خوانند. ازینرو از آوردن آن‌ها چشم پوشیدم.»<sup>۷۸</sup>

و اما دربارهٔ مالالاس. او روایتش را از قول ایرانی‌ای نقل می‌کند که گویا سمتی رسمی داشته اما از دین رسمی برگشته و به مسیحیت گرویده بوده. چه چیزی می‌توانسته چنین کسی را از گفتن همهٔ دانسته‌هایش باز بدارد؟

اما، فراتر از همهٔ اینها، مسئلهٔ «دیدگاه دستگاه» است. این اصطلاح حکایت از حکومت یکپارچه‌ای دارد که از رویدادها روایت یکدستی همخوان با منافع خود به دست می‌دهد و همهٔ ارکان آن همان روایت را یکسان باز می‌گویند و چه بسا بخشهایی از حقیقت را از دیگران نهان می‌دارند یا منکر می‌شوند. اما در کشوری که سلطنت و اشرافیت و روحانیت در مقام سه نیرو با منافی جداگانه هر یک بخشی از قدرت را در کف دارند و درگیری‌های میان ایشان در فاصله‌ای کمتر از نیم قرن (از شکست پیروز در ۴۸۴ تا بر تخت نشستن خسرو در ۵۳۱) به چند بحران سیاسی بسیار بزرگ می‌انجامد، «دیدگاه دستگاه» و روایت رسمی آیا یکی و یکسان تواند بود؟ در چنین فضای سیاسی آشفته و پرکشاکشی دستگاه ناگزیر به شمار مراکز قدرت دیدگاه دارد. یعنی اگر این منطق را تا به آخر دنبال کنیم و آنچه را که پژوهشگران مدرن دربارهٔ نفوذ مزدکیان بر شاه و درباریان می‌گویند بپذیریم، ناگزیر به این نتیجه می‌رسیم که یکی از این روایت‌های رسمی باید روایت خود مزدکیان می‌بود. یارشاطر می‌گوید که قباد پس از بازگشت نیز مزدکی ماند و کاووس پسر بزرگ او (و در نتیجه نخستین مدعی تاج و تخت) و سیاوش - که از بازگشت قباد به بعد فرماندهی کل سپاه را داشت - نیز مزدکی بودند.<sup>۷۹</sup> چگونه می‌شد گروهی که دست‌کم یک‌چهارم قرنی شاه و ولیعهد و سپهسالار کشور را با خود داشتند بر «دیدگاه دستگاه» کمترین اثری نهند؟

باری، از چهار دسته روایتی که دیدیم، دربارهٔ خانوادهٔ اول جای بحث چندانی نیست. همچنان‌که دیدیم، در اینجا داستان مزدک همچون رویدادی فرعی در حاشیهٔ تاریخ حکومت انوشیروان آورده می‌شود. مزدک پیامبری است که در آخرین سالهای حکومت قباد یا در آغاز عهد انوشیروان اندیشه‌هایی سازگار با نظام موجود را تبلیغ می‌کند و هوادارانی می‌یابد و به

روایتی آشوب‌هایی هم بر می‌انگیزد و انوشیروان نیز فرمان می‌دهد تا او و پیروانش را بکشند. کشتار ایشان را ایرانی‌ای که به مسیحیت گرویده - و در نتیجه به مسائل دینی دلبسته است - برای مالالاس باز می‌گوید و او نیز آن را در تاریخ خود می‌آورد. این داستان گویا در منابع رسمی نمی‌آید و آگاثیاس از آن بی‌خبر می‌ماند. سکوت پروکوپئوس چه بسا به دلیل بی‌علاقگی او به مسائل دینی و فرعی بودن این رویداد و بی‌ارتباط بودن آن با زندگی سیاسی باشد. ناهمگونی روایت مالالاس با روایت بعدی یکی در ضبط نام پیامبر است و دیگری تفاوت یکی - دوساله‌ای در زمینه زمان رویداد، و این‌ها حل‌شدنی و در مجموع ناچیز است. در این دسته روایات نکته خردناپذیری به چشم نمی‌خورد و اگر پژوهشگران مدرن از میان مجموع روایت‌های این ماجرا تنها این دسته را به جد می‌گرفتند و پای مزدک را به حوزه تاریخ سیاسی نمی‌کشیدند، دیگر جای اعتراض بنیادینی نمی‌ماند. چه روشن است که آنچه نمی‌توان پذیرفت رابطه مزدک با دربار ساسانی و نقش تعیین‌کننده او در روند رویدادهای سیاسی روزگار قباد است، وگرنه پیدایش پیامبر یا یک مصلح اجتماعی در هیئت پیامبر در دوره ساسانی به خودی خود هیچ امر شگفت‌انگیز و خردناپذیری نیست.

باری، وضع روایت‌های دسته دوم فرق می‌کند: در اینجا نیز سخنی از مزدکی شدن قباد در میان نیست، اما برکناری قباد کار مزدکیان شمرده شده و این نکته با آنچه در منابع قدیمی آمده ناهمخوان است. یسوعا و آگاثیاس به روشنی می‌نویسند که برکناری قباد کار بزرگان بود. پروکوپئوس از «عامه مردم» (πληθος پلئوس)<sup>۸۰</sup> سخن می‌گوید. اما او نیز چون یسوعا و آگاثیاس علت اصلی شوریدن «عامه مردم» بر قباد را قانونی می‌داند «که می‌گفت پارسیان باید با زنانشان به اشتراک بیامیزند»، و این اصل را منابع عرب و ایرانی به مزدک نسبت می‌دهند. ناگزیر باید نتیجه گرفت که قباد را مخالفان این قانون برکنار کرده بودند و نه مزدکیان که در روایت‌های عرب و ایرانی نهندگان حقیقی و خواستاران این قانون معرفی می‌شوند.

این دسته از روایتها ناهنجارترین صورتی است که از ماجرای مزدک و قباد پرداخته‌اند: هواداران یک فرقه مذهبی پادشاهی را خوار و سرانجام خلع و زندانی می‌کنند. یکی از یاران وفادار او، که پدرش را پیش‌ترها همین شاه کشته، در برابر این فرقه قد علم می‌کند و بسیاری از ایشان را می‌کشد و شاه را باز بر سر کار می‌آورد. اما او، چنان‌که گویی هیچ چیزی رخ نداده، فرقه کذا و رهبر آن را به حال خود می‌گذارد و اینان که خواهان اشتراک اموال و زنانند، همچون گذشته اندیشه‌هاشان را به کار می‌بندند و از کشور آشفته - بازاری می‌سازند که در آن مال و ناموس هیچ‌کس در امان نیست. و به رغم همه آشوب‌هایی که برپا کرده‌اند و می‌کنند و به رغم همه بلاهایی که بر سر شاه آورده‌اند، باز با او چنان روابطی دارند که می‌توانند او را وادارند تا یار وفادارش را بکشد. و وضع به همین صورت می‌ماند تا سرانجام شاه می‌میرد و پسرش بر تخت

می‌نشیند و کارها را به سامان می‌آورد. براستی چگونه می‌توان این روایت‌ها را چیزی بیش از افسانه شمرد آنگاه که می‌دانیم این کشور بی‌حساب و کتابی که از آن سخن می‌رود ایران ساسانی است که از ابرقدرت‌های زمان خود بود و شاه درمانده کم‌خردی که در اینجا تصویر می‌شود همان قباد ساسانی است که بیش از چهل سال بر این امپراتوری بزرگ فرمان راند و آن را بسی نیرومندتر از آنکه یافته بود برای جانشینش گذاشت؟

روایت‌های دسته چهارم نیز آزمون سنجش در پرتو منابع دیرین را تاب نمی‌آورد. همچنان که دیدیم، در این خانواده ماجرای مزدک در اواخر دوره دوم حکومت قباد و در زمانی نزدیک به بر تخت نشستن انوشیروان روی می‌دهد. اما در متون باقی‌مانده از قرن ششم کمترین نکته‌ای نمی‌توان یافت که روایت‌های فردوسی یا ثعالبی درباره آشوب و هرج و مرج بزرگ در طول حکومت دوم قباد را تأیید کند.<sup>۸۱</sup> برعکس، پروکوپئوس می‌نویسد که پس از بازگشت قباد، و به یمن قدرت او، کشور نیرومند و امن شد. آگاتیاس نیز نیرومندتر شدن قباد را تأیید می‌کند.<sup>۸۲</sup> وانگهی، به شهادت پروکوپئوس، قباد از سال ۵۲۷ به بعد درگیر رشته جنگ‌های دیگری با رومیان شد که تا پایان عمر او به درازا کشید و از چندی پیش از آن نیز درگیر لشکرکشی به گرجستان بود. بنابراین، تصور این که در چنین وضعیتی درگیر آشوب‌های داخلی نیز بوده باشد خردپذیر نیست. و بویژه، نزد پروکوپئوس نکته دیگری هست که این روایت‌ها را بی‌اعتبارتر می‌کند: می‌گوید، رومیان و پارسیان از دیرباز عادت داشتند جاسوسانی به خرج خزانه نگاه دارند و اینان نهانی نزد دشمن می‌شدند تا ببینند در آنجا چه می‌گذرد و در بازگشت به فرمانروایان خود گزارش می‌دادند. چندی پیش از بیماری قباد، یکی از جاسوسانی که پارسیان به بیزانس فرستاده بودند خیانت کرد و «نزد امپراتور یوستینیانوس رفت و بسیاری چیزها را که در میان بربرها [پارسیان] می‌گذشت فاش کرد و بویژه این را که اقوام ماساژت برای آسیب رساندن به رومیان آماده می‌شوند تا بزودی وارد خاک ایران شوند و به سپاه ایران بپیوندند و از آنجا به سرزمین رومیان بیایند.»<sup>۸۳</sup> یعنی مهمترین خبری که این جاسوس ایرانی می‌دهد مربوط به قرارهای نظامی قباد است؛ اما از آشوب در ایران و آشفتگی در دربار ساسانی کلامی نمی‌گوید - یا اگر هم گفته چیزی درخور بازگفتن نبوده، چه پروکوپئوس کوچکترین اشاره‌ای بدان نکرده است. بنابراین، روایت‌های خانواده چهارم نیز، در زمینه نکات اصلی داستان قباد و مزدک با اسناد قدیمی ناهمخوان است.

و با اینهمه، از دیدگاهی یکسره منطقی، هماهنگ‌ترین و پذیرفتنی‌ترین روایت از این داستان همین خانواده چهارم است: در درگیری‌های طبیعی میان نهادهای حاکمیت، شاهی یکی از بزرگان بانفوذ را می‌کشد، دیگر بزرگان بر او می‌شورند و برادرش را بر جایش می‌نشانند. او به کمک لشکر بیگانه باز می‌گردد و تاج و تخت خود را باز می‌یابد. اندیشه‌های یک رهبر دینی (در

چند روایت موبدان موبد) فرصتی به او می‌دهد تا داد خود را از بزرگان بستاند. مردم نیز به پشتگرمی شاه پا به میدان می‌نهند و سررشته از کف به در می‌رود، چرا که این اندیشه‌ها با بنیان نظام سازگار است. چنین است که بزرگان و روحانیون و پسر شاه دست در دست هم می‌نهند و رهبر دینی و پیروان او را می‌کشند و شورش را می‌نشانند و شاه را نیز به روایتی به ابراز پشیمانی می‌کشانند و به روایتی برکنار می‌کنند. (حال آن که در خانواده سوم، بر خلاف عقل سلیم، مرید تاجور را می‌گیرند و مراد آشوبگر و پیروان فرودست‌ترش را تا سی سالی دیگر به حال خود می‌گذارند.) اما این روایت منطقی، همچنان که دیدیم، تاریخی نیست.

می‌ماند خانواده سوم: قباد به دست بزرگان، به جهت گرویدنش به مزدک، برکنار و زندانی می‌شود. اما، باز به قدرت می‌رسد و سی سال دیگر حکومت می‌کند و تنها پس از مرگ اوست که انوشیروان مزدک و هوادارانش را می‌کشد. ببینیم این روایت تا کجا با منابع قدیمی همخوان است.

نخستین نکته‌ای که بدگمانی خواننده را بر می‌انگیزد، مسئله نام مزدک است. در میان آثاری که به دست ما رسیده، این نام در هیچ‌یک از نوشته‌های پیش از قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) دیده نمی‌شود. پژوهشگران مدرن در برابر این مشکل معمولاً سکوت می‌کنند. تنها کلیما کوشیده است تا توضیحی دست و پا کند. به گمان او، انوشیروان چندان از مزدک بیزار بود که بر آن شد حتی خاطره او را نیز بزداید و فرمان داد تا در خدای نامک نیز نامی از او نبرند. سرانجام ابن مقفع (درگذشت در حدود ۱۴۰ هـ / ۷۶۰ م) بود که نام مزدک را زنده کرد و در ترجمه خود از خدای نامک داستان او را آورد.<sup>۸۴</sup> این توضیح البته بی‌پایه است: چگونه پادشاهی ساسانی می‌توانست تاریخ‌نویسی چون پروکوپئوس را، که با او می‌جنگید، از آوردن داستان مزدک بازدارد؟ و حتی اگر بپذیریم که آگاثیاس تنها منبع رسمی را دیده بود و دوست مترجم او سرگیوس نیز چنان مرد رازدار و فرمان‌برداری بود که از مزدک با تاریخ‌نویسی بیزانسی سخنی نگفته بود، و یا حتی اگر بپذیریم که خود سرگیوس نیز، به رغم آمد و شد در دربار ساسانی، نظر به سانسور خسروی چیزی از این داستان نشنیده بود، درباره‌ی شوعا چه می‌توانیم گفت که سال‌ها پیش از بر تخت نشستن خسرو اول (۵۳۱) درگذشته بود؟ این دعوی که مزدک چنان شخصیتی نبود که نامش به گوش مورخان بیگانه برسد یا آنان آوردن نام او را سودمند بشمارند پذیرفتنی نیست. گفتار و کرداری که به او نسبت می‌دهند چندان شگفت‌انگیز است و داستان او چنان با سرنوشت شخصی قباد و با زندگی سیاسی کشور آمیخته است که، اگر حقیقت می‌داشت، بی‌گمان آوازه او را در میان ایرانیان و همه کسانی که به وضعیت سیاسی ایران اندک دلبستگی داشتند می‌پراکند و جاسوسان بیزانسی داستان او را به گوش فرمانروایان خود می‌رساندند و نویسندگانی چون پروکوپئوس، که در تاریخ بارها از شخصیت‌های پارسی بسیار کم‌اهمیت‌تر نام



می برد و در زمینه مسائل سیاسی و درباره شخصیت‌های سیاسی قصه‌های بسیار نقل می‌کند و حتی افسانه‌ای را که درباره ماهیگیر و پیروز و مروارید تاج پیروز شنیده نیز بازمی‌گوید،<sup>۸۵</sup> بی‌گمان از آوردن نام چنین شخصیت تعیین‌کننده‌ای نمی‌گذشت و این داستان شگفت‌آور را ناگفته نمی‌گذاشت. اما مسئله تنها نام مزدک نیست. چه گذشته از نام او، هیچ شخصیتی نیز در آثار همروزگاران قباد و خسرو یافت نمی‌شود که از دور یا نزدیک اندک شباهتی به او داشته باشد. در قرن ششم، نه تاریخ‌نویسان علاقمند به رویدادهای دربار ساسانی درباره مزدک یا چهره‌ای شبیه به او کمترین چیزی شنیده‌اند، نه سفیران و فرستادگانی که یثوعا جزء منابع خود یاد می‌کند،<sup>۸۶</sup> نه جاسوسانی که به گفته پروکوپیوس از دیرباز ایرانیان به روم و رومیان به ایران می‌فرستاده‌اند؛ نه در اسناد خزانه شاهی کمترین نشانی از او دیده می‌شود، نه سرگیوس مترجم از وجود او خبری دارد. با این حساب، ناچار باید فرض را بر آن گذاشت که در قرن ششم خرد و کلان توطئه چیده بودند که آیندگان از داستان مزدک و قباد بویی نبرند! یا باید باور کرد که تمامی ماجرای مزدک و آن آشوب‌ها و آشفتگی‌ها که می‌گویند همه بسیار محرمانه رخ می‌داد و به چشم نامحرم نمی‌آمد و به گوش نامحرم نمی‌رسید. البته مالالاس از قول ایرانی مسیحی شده‌ای می‌گوید که مانویان از نو در ایران پا گرفته بودند و اندرزنامی را نیز به اسقفی برگزیده بودند و همگی به فرمان شاه کشته شدند. اما این همه چیزی است که مالالاس می‌گوید. یعنی یگانه رابطه اسقف مانوی، به روایت مالالاس، با دربار ساسانی این است که به فرمان شاه خود و پیروانش را می‌کشند. یکی کردن این اسقف با مزدکی که می‌گویند یار گرمابه و گلستان قباد شد و او را از دین به در برد و هنگامه‌ها برپا کرد و آشوب‌ها برانگیخت و آتش‌ها سوخت تنها از نیروی تخیل پُرباری ساخته است که بیشتر زبیده شاعران است تا درخور پژوهشگران. برای آن که کار این اندرز تا آنجا بالا گیرد که پایش به دربار ساسانی باز شود باید منتظر اوایل قرن نهم میلادی، یعنی منتظر تئوفانس بمانیم؛ و تازه نزد او هم هنوز پای خود شاه به بازی کشیده نشده و تنها یکی از پسرانش است که به مانویت گرویده. پس آن‌گاه که کلیما می‌نویسد که اندرز روایت مالالاس «بی‌گمان» (ohne Zweifel) همان مزدک است،<sup>۸۷</sup> حکمی می‌دهد که بر هیچ پایه‌ای استوار نیست و اگر بنا بود تحلیل‌های روانکاوانه را هم در این تحقیق راه دهیم می‌گفتیم که این «بی‌گمان» را فقط برای آن نوشته که بر گمان‌های خودش چیره شود.<sup>۸۸</sup> بنابراین، اگر در منابع دست‌نبریم و حرف طبری و فردوسی را در دهان مالالاس نگذاریم و حدس و گمان خود را «منبع» نشماریم و به اجماع اهل فن دل‌نسپاریم و فقط منابعی را که داریم در نظر بگیریم، ناگزیریم بپذیریم که در منابع باقی‌مانده از قرن ششم کمترین نشانی از مزدک یا چهره‌ای همانند او یافت نمی‌شود.

این از خود «پیامبر پرولتاریایی»<sup>۸۹</sup> حال بینیم از پیام انقلابی او در آثار پیشینیان چه

آیین اجتماعی مزدک، چنانکه روایت کرده‌اند، دو اصل برجسته دارد: اشتراک اموال و اشتراک زنان. اما از اصل نخست در نوشته‌های همروزگاران قباد و خسرو هیچ اثری دیده نمی‌شود. از یشو‌عا گرفته تا آگاثیاس، هیچ نویسنده‌ای کوچکترین اشاره‌ای به این امر نکرده و از قانونی که از دور یا نزدیک کمترین ربطی به چنین اصلی داشته باشد سخنی نرانده و کلامی درباره شورش‌های توده‌ای برای برقراری اشتراک اموال ننوشته. یعنی اگر تنها بر بنیاد منابعی که داریم داوری کنیم، باید بپذیریم که خواست اشتراک اموال، همچون «تهمت مضاعف»، روزگاری پس از مرگ انوشیروان (نظر به سکوت آگاثیاس در این مورد) بر پرونده قباد افزوده شده و مؤلفان عرب و ایرانی آن را بازگو کرده‌اند و از آنجا که در روزگار ما دیگر چنین خواستی نشانه جنون به شمار نمی‌آید، پژوهشگران مدرن همگی آن را پذیرفته و هر یک برای آن وجهی تراشیده و حدودی نهاده‌اند. جالب اینجاست که آنچه موجب شده تا برخی از پژوهشگران مدرن قباد را پادشاهی دادگر به شمار آورند گرویدن فرضی او به اصلی است که همروزگاران کمترین خبری از آن نداشته‌اند (مگر آن که فرض کنیم خبر داشته‌اند و بروز نداده‌اند). از جمله، احسان یارشاطر می‌نویسد: «... قباد مردی بود با گرایش‌های آزادمنشانه (liberal tendencies) و سودای عدالت در سر داشت...»<sup>۹۰</sup> اما تنها منبعی که برای چنین حکمی سراغ می‌دهد یکی عبارتی است از طبری که به نقل از هشام‌ابن محمد کلبی می‌نویسد: «قباد زندیقی نکوکار بود و از خونریزی بیزار بود و با دشمنان به مدارا رفتار می‌کرد»<sup>۹۱</sup>، دیگر سخنی از حمزه اصفهانی که «می‌گوید سلطنت قباد به آخر رسید چرا که او در بند زندگی اخروی بود»<sup>۹۲</sup>، سپس ارجاعی به مقدسی، که عین مطلب طبری را با کمی پس و پیش بازگفته است،<sup>۹۳</sup> و سرانجام ارجاعی به بخش یازدهم کتاب اول پروکوپئوس («I.xi») (که ظاهراً غلط چاپی است، چه در بخش یازدهم مطلبی نیست که در این زمینه به کاری بیاید و مقصود باید بخش نهم باشد). در اینجا (کتاب اول، بخش نهم، بند ۱۹، ص ۷۵) پروکوپئوس می‌گوید، قباد در شهر آمد و اطراف آن هیچ بنایی را ویران نکرد. اما همین پروکوپئوس پیش از آن (کتاب اول، بخش هفتم، بندهای ۳۰ - ۳۲، ص ۵۹) گفته است که قباد چون سرانجام آمد را گرفت قتل عام بزرگی به راه انداخت تا آن که کشیش پیری سخن دلپذیری به وی گفت. پس فرمان داد تا کشتار مردمان شهر را بس کنند، اما دارایشان را به غارت ببرند و خودشان را به بردگی بگیرند و بزرگانشان را برای خود او برگزینند. ما از آنچه یشو‌عا درباره خشونت قباد نوشته می‌گذریم و عبارت آگاثیاس را که می‌گوید او با رعایایش سخت و سنگدل بود نیز نادیده می‌گیریم. چه همین یک خبر پروکوپئوس بس است برای آن که روشن شود که قباد چگونه «از خونریزی بیزار بود» و «با دشمنان به مدارا رفتار می‌کرد».<sup>۹۴</sup>



همچنان که دیدیم، مسئله برقراری اشتراک زنان به دست قباد در منابع قدیمی آمده است. اما جالب اینجاست که همان پژوهشگرانی که به هر شگردی می‌کوشند تا به دستاویز جمله‌ای از حمزه و عبارتی از مقدسی و بیتی از فردوسی برای اصل نیافتنی اشتراک اموال و جهی بتراشند، در اصل اشتراک زنان به بدگمانی می‌نگرند و می‌کوشند تا از بُرد آن بکاهند و حتی معنای دیگری بدان بدهند. (و البته اقرار باید کرد در این یک زمینه روش ایشان درست است.) کریستنسن پوشیده می‌کوشد تا به این اصل معنایی کمابیش افلاطونی بدهد.<sup>۹۵</sup> یارشاطر می‌نویسد: «با اندکی روشن‌بینی می‌توان دریافت که به کار بستن چنین اصولی ناممکن می‌بود.»<sup>۹۶</sup> اما به جای آن که این اندیشه را تا به آخر دنبال کند و مسئله امکان پذیرش چنین اصولی از سوی یک شاه ساسانی را پیش بکشد، می‌کوشد تا به کمک چند فرضیه به اصل اشتراک زنان صورتی خردپذیر بخشد. ریچارد فرای مسئله را از بنیاد منکر می‌شود و می‌نویسد: «ما نمی‌دانیم مزدک تا کجا پیش رفت، چه مخالفانش او را حتی به هواداری از ایده اشتراک زنان نیز متهم کرده‌اند. و این پذیرفتنی نمی‌نماید.»<sup>۹۷</sup>

این که چه قانون یا اقدامی از سوی قباد موجب شده بود تا برقراری اشتراک زنان به او نسبت داده شود، دانسته نیست. اما نگاهی به اخلاق جنسی و «حقوق خانواده» در آن دوران نشان می‌دهد که این حوزه بستر بسیار مناسبی برای دامن زدن به چنین اتهام‌هایی بوده است. در این نوشته جای ورود در جزئیات حقوقی نیست. اما اشاره‌وار یادآور شویم که حقوق ساسانی گذشته از چندزنی، دوشوهری را نیز به رسمیت می‌شناخت. و این در ماتکدانی هزار داتستان، که مجموعه‌ای از احکام حقوقی و به زبان امروز «رویه قضایی» آن دوران است، به روشنی آمده: اگر مردی به زن خود می‌گفت: «ترا سردار خودت کردم»، زن مُطَلَّقه نمی‌شد، اما اجازه می‌یافت که همزمان به ازدواج «چکری» با مرد دیگری نیز تن دهد.<sup>۹۸</sup> و در جای دیگر گفته می‌شود که مرد می‌تواند «پادشاه - زن» خود را به همسری موقت به مردی بدهد که برای نگاهداری کودکانش نیازمند زن است، به شرط آن که نیاز او زائیده کوتاهی خودش نباشد و خواهش خود را به گونه‌ای شایسته عنوان کند.<sup>۹۹</sup> این نمونه‌ها هم نرمش اخلاق جنسی در ایران ساسانی را نشان می‌دهد و هم این نکته را که هر مداخله‌ای در این حوزه می‌توانست به سادگی دستاویزی برای تهمت‌های گوناگون شود. چون در بررسی تاریخ حکومت قباد یک نکته را باید پیوسته در نظر داشت و آن کاربرد سیاسی نسبت دادن برقراری اشتراک زنان به قباد است: قشر حاکم در نیمه دوم آخر قرن پنجم زیر این پوشش دینی - اخلاقی برکنار کردن قباد را توجیه می‌کرد و از آن برای پوشاندن انگیزه‌های حقیقی مبارزه‌ای که به چنین سرانجامی کشیده بود سود می‌جست. تهمت «اباحه» به قباد همزاد یک کودتا بود و از همین رو نمی‌توان در آن به بدگمانی ننگریست. و اگر بتوان به مترجم انگلیسی آگاتیاس اطمینان کرد، می‌توان نشانه‌های این بدگمانی را هم در قرن

با توجه به این نکات، و با در نظر داشتن بستر سیاسی پیدایش این تهمت، می‌توان حدس زد که قباد به گونه‌ای مداخله‌ای در حوزه حقوق خانواده کرده بود که، گرچه به خودی خود اهمیتی نداشته، اما چه بسا بهانه‌ای به دست داده بود برای توجیه کودتایی بر ضد او، که اگر این مداخله هم نمی‌بود لابد به بهانه دیگری صورت می‌گرفت و آن بهانه دیگر هم چه بسا دینی می‌بود. باید توجه داشت که مورد قباد استثنایی نیست. در طول چند دهه پس از شکست پیروز، حکومت ساسانی با چهار بحران سیاسی بزرگ روبرو می‌شود: برکناری و لاش، برکناری قباد، بازگشت قباد و سرانجام مسئله تعیین جانشین او که به کشته شدن سیاوش می‌انجامد. از این چهار مورد تنها بازگشت قباد است که با انگیزه‌های دینی توجیه نمی‌شود؛ چه، نیازی بدین کار نیست. قباد پادشاهی است که باز می‌گردد تا تاج و تخت خود را باز ستاند و همین که هیچ کس در برابر او ایستادگی نمی‌کند نشانه آن است که کار او به خودی خود روا شمرده می‌شود. حال آنکه، در هر سه مورد دیگر نیروهای پیروز در مبارزه قدرت مبارزه خود را زاینده انگیزه‌های دینی و پیروزی خود را پیروزی دین جلوه می‌دهند. و لاش پادشاهی است که توان راست کردن کار کشور پس از شکست‌های پیروز را ندارد. او را برکنار و کور می‌کنند به این بهانه که قانون‌های دینی را پاس نمی‌داشت و می‌خواست در شهرها گرما به بسازد. ۱۰۱ قباد بر آن است تا قدرت نهاد شهریاری را، که پس از شکست‌های پیروز و برکناری و لاش در برابر روحانیت و اشرافیت سخت ناتوان شده، بدان بازگرداند (به یاد داشته باشیم که پروکوپیوس و آگاثیاس هر دو از نوآوری قباد در امر سیاست و در دستگاه سیاسی سخن می‌گویند)، اما کامیاب نمی‌شود. پس او را برکنار و دربند می‌کنند و می‌گویند سر آن داشت که در دین بدعت نهد و زنان را به زنا وا دارد. در کشاکش بر سر گزینش جانشین قباد، سیاوش که خواستار شاه شدن خسرو نیست شکست می‌خورد. خسرو و هوادارانش او را به محاکمه می‌کشاند و به مرگ محکوم می‌کنند به این بهانه که خدایان بیگانه را می‌پرستند و جسد زنش را به خاک سپرده است.

[www.adabestanekave.com](http://www.adabestanekave.com)

دین در روزگار ساسانی یکی از دو پایه مشروعیت قدرت سیاسی است و نقشی نزدیک به نقش حقوق در جوامع کنونی دارد. ویژگی بنیادی نظام سیاسی ساسانی - که از آن، دست‌کم در ایران پیش از اسلام، یک نظام یگانه می‌سازد - در این است که دو پایه مشروعیت دارد: شهریاری و دین. ازینرو طبیعی است که در آن اتهام‌های دینی - اخلاقی رایج‌ترین پوشش انگیزه‌های سیاسی در روند مبارزه قدرت باشد (بویژه هنگامی که مسئله برکنار کردن شاه در میان باشد که، به حکم مقامش، خود نماینده نهاد شهریاری است). برای پژوهشگری که به تاریخ آن دوران می‌پردازد، این‌گونه اتهام‌ها تنها می‌تواند نشانه یک درگیری سیاسی به شمار آید نه بیش. اما تا

جایی که به محتوای هر اتهامی از این دست مربوط می‌شود، تنها در صورتی می‌توان آن را به جد گرفت که از سویی با خرد راست درآید و از سوی دیگر نشانه‌های روشنی از درستی آن در دست باشد. و از این نیز می‌باید فراتر رفت و اگر نشانه روشنی نیز در دست باشد باز باید تا جایی که می‌شود کوشید تا از ساختگی و فرمایشی نبودن آن مطمئن شد. مختصر، باید در چنین اتهام‌هایی همان‌گونه بنگریم که امروزه در بیانیتهای پس از کودتا یا در کیفرخواست‌های فرمایشی می‌نگریم. اما آن‌گاه که سنجش بر بنیاد خرد را به یک سو نهیم و به نبود نشانه روشن نیز اعتنایی نکنیم و برعکس بکوشیم تا برای آن توجیهی بیابیم و جای خالی سند و نشانه را با روایت‌های پر از تناقض چند قرن بعد پر کنیم تا به جایی که حتی کار را وارونه کنیم و روایت‌های کهن را در پرتو روایت‌های نو «تأویل» کنیم، به زبان امروز، در دام تبلیغات رسمی افتاده‌ایم. تا چه رسد به آن که، در آثار مردم همروزگار رویدادها، آنچه را که نشانه نادرستی اتهام است نادیده بگیریم یا، بر پایه فرض درستی اتهام، خطا بشماریم.<sup>۱۰۲</sup>

آری، در آثار قرن ششم نشانه‌هایی هست که روایت عرب و ایرانی قباد و مزدک را از این هم ناپذیرفتنی‌تر می‌کند. یسوعا، در همان‌جا که از برقراری «فرقه پلید زرادشتگان» به دست قباد سخن می‌گوید، می‌افزاید که قباد ارمنیان زیر فرمانش را آزار می‌داد، چون نمی‌خواستند آتش پرست شوند. اما اگر قباد خود از آتش پرستی برگشته بود، و آنچنان که کمابیش تمامی منابع عرب و ایرانی می‌گویند، به فرقه‌ای مانوی گرویده بود، دیگر به چه دلیلی می‌توانست چنین کرده باشد؟ چرا باید می‌کوشید تا دیگران را به دینی درآورد که خود از آن روی گردانده بود؟ و حتی اگر با یارشاطر هم‌زبان شویم و بگوییم که مزدکیّت آیینی مانوی نبود و یکی از گرایشهای زرتشتی بود، باز هم مشکل حل نمی‌شود: چرا قباد از ارمنیان نخواست به بود تا به همان «فرقه پلیدی» بگردند که خود برگزیده بود؟ کریستنسن، که تناقض را دیده، می‌نویسد: «این که قباد، شاه مرتد، آنچنان که یسوعا می‌گوید، ارمنیان را به دلیل سر باز زدن از پرستش آزار داده باشد، چندان واقعی نمی‌نماید.»<sup>۱۰۳</sup> شگفتا، این واقعی نمی‌نماید که پادشاهی ساسانی کوشیده باشد تا با گسترش آیین دولتی خود از سویی پشتیبانی رهبران کلیسای زرتشتی را به دست آورد و از سوی دیگر پیوند معنوی دسته‌ای از رعایای خود را با نیرومندترین دشمنش، یعنی امپراتوری روم شرقی، ببرد، اما این واقعی می‌نماید که همین پادشاه به دین رسمی کشور، که یکی از دو پایه مشروعیّت فرمانروایش بود، پشت کرده باشد؟

چندی بعد، این پروکوپیوس است که تعصب دینی قباد را تأیید می‌کند. به گفته او، بی‌درنگ پس از کشته شدن سیاوش، قباد می‌کوشد تا گرجیان («ایبریا») را به گرویدن به زرتشتیّت وادارد و این ماجرا در نیمه اول دهه سوم قرن ششم، یعنی پیش از تاریخی که برای قتل عام «مزدکیان» ذکر می‌کنند، و در دوره‌ای روی می‌دهد که، بنا بر بیشتر روایت‌های عرب و

ایرانی و مدرن، جنبش مزدکی هنوز برپا و کوشا بود. اما، اگر برآستی چنین جنبشی وجود می‌داشت و قباد نیز به آن گرویده بود، چگونه می‌توانیم کوشش او را برای زرتشتی کردن گرجیان توضیح دهیم؟ یارشاطر که در یک پانویس به این نکته اشاره کرده، زرتشتیت را در گیومه می‌گذارد و می‌نویسد: «[به گفته پروکوپیوس] قباد گرجیان را واداشت تا از آداب «زرتشتی» پیروی کنند.»<sup>۱۰۴</sup> البته معنای گیومه در اینجا روشن نیست. آیا منظور این است که قباد گرجیان را واداشته بود تا از آداب «مزدکی» پیروی کنند؟ گیریم که چنین بوده باشد. این فرصتی است که با چند و چون این آداب آشنا شویم. چرا که لابد قباد به گرجیان گفته بود که این آدابی که باید رعایت کنند چیست و چگونه است. پروکوپیوس می‌نویسد: «و هم در آن هنگام [یعنی پس از قتل سیاوش] قباد می‌خواست آنان [یعنی گرجیان] را به پذیرش آداب دین خود وادارد. و به شاه آنان، گرگین، فرمان داد تا در همه کار آنچنان رفتار کنند که عادت پارسیان است و بویژه به هیچ‌روی مردگان خود را در خاک نکنند بل پیش پرندگان و سگان بیفکنند.»<sup>۱۰۵</sup> یعنی شگفت‌انگیزترین و زنده‌ترین ویژگی این «زرتشتیت» چیزی بیش از این نبوده؟ می‌بینیم که فرض کوشش قباد برای مزدکی کردن گرجیان به جایی نمی‌رسد و ناگزیریم بپذیریم که در پی زرتشتی کردن ایشان برآمده بود - و بویژه آن که، به گفته پروکوپیوس، گرگین رو به بیزانس می‌نهد و به یوستینیوس شکایت می‌برد. و از آنجا که به طلب کمک رفته بود، اگر چیزی بر زشتی خواسته‌های قباد نمی‌افزود، بی‌گمان چیزی را از آن نیز ناگفته نمی‌نهاد. اما چگونه می‌توانیم این واقعیت را با فرض مزدکی بودن قباد آشتی دهیم؟ می‌توانیم بگوییم که در آن هنگام قباد دیگر به آیین مزدکی پشت کرده بود؟ این فرضی است که کریستنسن پیش می‌نهد و می‌گوید که در زمان محاکمه سیاوش، قباد کم‌کم از پیامدهای شوم تبلیغات مزدکی به هراس افتاده بود و هر روز بیش از پیش از رفتار همدینان گذشته‌اش (یعنی مزدکیان) بیزار می‌شد و دیگر یکسره در کنار روحانیت زرتشتی جا گرفته بود و فشار او بر گرجیان نیز برای آن بود که خدمتی به آیین رسمی کرده باشد.<sup>۱۰۶</sup> اما این فرض نیز گره‌گشایتر از فرض پیشین نیست. چون این پرسش پیش می‌آید که این چگونه شاه به دین بازگشته‌ای است که فرقه مرتدی را که زیر چشم و دم دستش است به حال خود می‌گذارد تا با خیال آسوده به کارهای نفرت‌آور و تبلیغات شومشان ادامه دهند و خود برای خدمت به دین رسمی کار را بر دسته‌ای از رعایای مسیحی‌اش سخت می‌گیرد که در سرزمینی دوردست زندگی می‌کنند؟ حال، شاه به کنار. بزرگان و جنگاورانی که باید گرجیان را به راه راست بیاورند چگونه راضی می‌شوند زن و بچه و خانه و زندگی‌شان را در چنگ مزدکیان «از خدا بی‌خبر» رها کنند و در پی مأموریت دینی راهی گرجستان شوند؟

البته این ایراد تنها در این یک مورد وارد نیست. در روایات دسته سوم داستان مزدک کمابیش سی‌ساله به درازا می‌کشد، اما آنهمه آشوبها و آشفتگی‌ها که می‌گویند کوچکترین اثری



بر سیاست خارجی امپراتوری ساسانی نمی‌نهد و، به شهادت پروکوپیوس و آگائیاس، بخش بزرگی از پادشاهی قباد در تدارک جنگ و نیز در جنگ‌هایی می‌گذرد که بیشترشان را خود آغاز کرده است. و، همچنان که در حوالی سال‌های ۵۰۳ - ۵۰۴، پیش آمده که قباد همزمان در دو جبهه در دو سوی امپراتوری بزرگش در جنگ باشد: در شرق و شمال شرقی با هون‌ها و در غرب و جنوب غربی با بیزانس. ایران در روزگار پادشاهی قباد کشوری است تاختر و جنگ طلب. اما چگونه می‌توان باور کرد که کشوری از درون درگیر آشوب و انقلاب باشد و با اینهمه آشوبگران و انقلابیان درون خود را رها کند و با همسایگان از در جنگ درآید و چنین نیرو و توان جنگی نیز از خود نشان دهد؟ گیریم که قباد خود مزدکی بود؛ گیریم که چندان به مزدک و مزدکیان ایمان داشت و پشتگرم بود که، به رغم آنچه می‌گفتند و می‌کردند، می‌توانست پایتخت را به ایشان بسپارد و راهی جنگ شود. تازه در این صورت هم می‌باید بپذیریم که مزدکی بسیار بدی بود، چون به رغم آن که اصل اشتراک اموال را پذیرفته بود و اجازه داده بود تا در کشور خودش داراییهای داراییان را بگیرند، خود با سوار و پیاده به راه می‌افتاد تا سرزمینهای دیگران را بستاند و دارایی‌های دیگران را صاحب شود. گیریم که قباد نه از کشورداری چیزی می‌دانست، نه از دین، و نه رفتار منطقی داشت. اما بزرگان کشور و سران لشکر که همگی دیوانه نشده بودند. آنان چگونه می‌توانستند با او همراه شوند و دل به جنگ دهند و خانمان و کسان خود را در چنگ کسی چون مزدک رها کنند که به گفته ابن بلخی «از مال و ملک می‌ستد و به ناداشتن می‌داد و زنان را رسوا می‌کرد و به دست رنود باز می‌داد»<sup>۱۰۷</sup>؟ اما گیریم که سران و بزرگان هم عقل درستی نداشتند و کس و کار و دار و ندار خود را بی‌سرپرست با مزدکیان می‌گذاشتند؛ مزدک و یارانش چرا از این فرصت‌های بی‌مانند سود نمی‌جستند تا کار را یکسره کنند و از جهان ره و رسم ستم براندازند؟ یعنی در آن دیار دیاری عقلش به کارش نمی‌رسید؟

کریستنسن که می‌کوشد به هر بهایی شده برای «کمونیسم مزدکی» یک وجه واقعی بترشد، می‌نویسد: «ضعفی که در پی آشوبهای کمونیستی گریبانگیر امپراتوری ایران شد، ضمن آنکه مانع نشد تا قباد با قدرت به جنگ رومیان برخیزد، به حارث بن عمرو از قبیله کندی اجازه داد تا المنذر سوم را از سلطنت حیره براندازد و خود پادشاهی آنجا را غصب کند.»<sup>۱۰۸</sup> شگفت آشوبی که خودش در تیسفون روی می‌دهد و یگانه اثرش در حیره پدیدار می‌شود!

افزون بر آنچه گفته شد، نکته دیگری نیز هست که عمده‌ترین ضعف روایتهای خانواده سوم است: چگونه بود که در طول این سالها کسی مزاحم مزدک و پیروانش نشد؟ چنان که دیدیم، در این خانواده، از روایتها بزرگان قباد را به جهت گرویدن به مزدک برکنار و دربند می‌کنند، اما هیچ کاری به کار خود مزدک ندارند و او و پیروان فرودست‌ترش را به حال خود می‌گذارند. اما اگر برآستی چنین پیامبری پیدا شده بود و آن کارها و سخن‌ها را که می‌گویند کرده



و گفته بود، چگونه می توانست از چنین تاخت و تازی جان سالم به در ببرد؟ چگونه می شد دین آور آشوبگری چون مزدک را بگذارند تا کار خود را پی بگیرد و آیینی را بپراکند که تنها پذیرش آن بس بود برای آن که پادشاهی را به خواری از شهریاری بیفکنند؟ در میان مؤلفان عرب و ایرانی تنها نویسنده فارس نامه کوشیده تا برای این پرسش پاسخی به دست دهد. به گفته او، پس از برکناری قباد مزدک به آذربایجان گریخت و پیروانش بر او گرد آمدند و «شوکتی عظیم داشت چنانکه قصد او نتوانستند کرد...»<sup>۱۰۹</sup> اما این سخن پذیرفتنی نیست. نخست از آن رو که اگر مزدکیان قدرت ایستادگی در برابر حکومت ساسانی را می داشتند نمی گذاشتند قباد را بدان سادگی برکنار کنند و حتی پس از آن نیز با چنان قدرتی نمی توانستند آرام بنشینند و زنده بودن قباد نیز انگیزه دیگری بود برای آن که سر به شورش بردارند و بکوشند تا او را برهانند. قباد نیز، اگر همدینان چنان نیرومندی می داشت، به جای گریختن به سرزمینی بیگانه، رو به آذربایجان می گذاشت. وانگهی، از یکی - دو قصه که بگذریم، همه منابع عرب و ایرانی در این نکته هم سخن اند که مزدک و پیروانش بسادگی - و به گفته برخی در یک روز - کشته شدند و هیچ ایستادگی هم نکردند. ثوفانس و مالالاس هم - که می گویند به «مزدکیان» اشاره می کنند - روایت می کنند که شاه دستور می دهد مانویان و اسقفشان را بیاورند و بکشند. اما اگر مزدک در همان چند سال نخست چنان «شوکت عظیمی» به هم رسانده بود که حکومت ساسانی در برابرش در می ماند، بیگمان از پس بیست و چند سال دعوت آزادانه (و، به قولی، یافتن هوادارانی در میان اشراف<sup>۱۱۰</sup>) دیگر از چرخ فلک هم زبونی نمی کشید. چگونه می شد کار او و یارانش را چنان آسان ساخت؟ این نکته به تنهایی بس است برای آن که خانواده سوم روایت های عرب و ایرانی را بی اعتبار کند.

تا اینجا تنها به بررسی منابع داستان مزدک و قباد پرداختیم و کوشیدیم تا نارسایی ها و ناهماهنگی های این منابع را نشان دهیم و پرسش هایی را پیش کشیدیم که از خود این منابع مایه می گیرد. هر چند در اینجا نیز از بسیاری از نکته ها گذشتیم و بسیاری چیزها را ناگفته گذاشتیم. حال هنگام آن است که بر آنچه گفته شد نکته دیگری نیز بیفزاییم که نه از بررسی منابع، بل تنها از تحلیل عقلی مایه می گیرد. و این نکته گرچه در پایان می آید، اما در حقیقت آغازگاه کار ما بوده است و همه آنچه پیش از این آمد، به یک اعتبار کوشش های «فنی» برای اثبات حکمی است که به حکم خرد پیشاپیش درست شمرده شده بود. ما در داستان مزدک نخست از دیدگاه امکان نگریستیم و هم پیش از بررسی همه منابع، به این نتیجه رسیدیم که این داستان در دایره امکان نمی گنجد و ناچار نمی تواند راست بوده باشد. از این دیدگاه، پرسش این است: آیا ایران ساسانی امکان آن را داشت، توانایی آن را داشت که کمابیش چهل سال به دست پادشاهی برابری خواه بگردد؟ آیا جامعه ای که بر نژادگی استوار بود می توانست اندیشه اشتراک زنان را در گفتمان<sup>۱۱۱</sup>

رسمی خود راه دهد و از هم نپاشد؟ آیا جامعه‌ای که در آن نظام طبقاتی مقدس شمرده می‌شد توان آن را داشت که از زبان کسی که ضامن بقای این نظام بود اندیشه اشتراک اموال را بشنود و برپا بماند؟ در برابر چنین داستانی دو نکته را باید پیوسته در نظر داشت: ویژگی‌های بنیادی ایران ساسانی از سویی، و جایگاه قباد در آن نظام از سوی دیگر. ایران ساسانی جامعه‌ای است استوار بر خون و مالکیت. و این هر دو با هم در آن گره می‌خورد و می‌آمیزد و کارکرد ویژه «شاه» را می‌آفریند که، هم از این رو، یگانه نماینده و سخنگوی نظام است و بیانگر اراده آن، چرا که نتیجه آمیزش نهادهای بنیادین آن است: شاه است چون خون شاهانه دارد و مالک (اسمی) همه چیز است: ملک از آن اوست. می‌تواند فرمان بدهد، می‌تواند قانون بگذراند چرا که از خون همگان نیست. می‌تواند هر چه را که می‌خواهد بگیرد یا ببخشد چون مال اوست. اما درست از همین رو، از آنجا که می‌تواند هر چه می‌خواهد بکند و بگوید است که نمی‌تواند هر چیزی را بخواهد. نظامی که در طول قرن‌ها بیان خواستش را به یک کس نامعین وا می‌گذارد، در عین حال چنان می‌کند که آن کس به راستی بیانگر خواست آن باشد و پیشاپیش روشن می‌کند که آن که بازیگر نقش این کس همه - توان می‌شود در حقیقت چه چیزهایی را می‌تواند. خلاصه، نظامی که چنین جایی به یک فرد می‌دهد چنان می‌کند که او با نظام بیامیزد. یعنی کسی که به چنین جایگاهی دست می‌یابد، دیگر فرد نیست، کارکرد (fonction) است؛ شخص نیست، شاه است، و یا تنها تا جایی می‌ماند که شخصیت شاه را از آن خود کند - یعنی تنها تا جایی آزاد می‌ماند که ناگزیر را باز شناسد و بدان گردن نهد. اما اگر دچار این پندار شود که می‌تواند خواست خود را بر «شاه» تحمیل کند، اگر بجای آن که دهان شاه باشد بخواهد سخن خود را در دهان شاه بگذارد، مختصر، «گر بپندارد که خود مرد ره است»، افسرش را می‌گیرند و افسارش می‌کنند. یعنی نه تنها پایه‌های تختش چندان زیر پایش می‌لرزد تا او را از شاهی بیندازد، بل ای بسا سرش را هم بر سر این سودای خام نهد. البته این ناممکن نیست که فردی دچار چنین پندارهایی شود. اما چنین پندارزده‌ای را بیدار می‌کنند یا بیدارتری را به جای او می‌گذارند. و نظامی که نتواند چنین کند، نظامی که چندان توش و توان نداشته باشد که در برابر چنین گزندگی واکنشی نشان دهد و آن را دور دارد، نظام فروپاشیده درهم شکسته‌ای است که هر گونه توان دفاعی را از دست داده است. در عوض، این ناممکن است که نظامی از ابرقدرتهای روزگار خویش باشد و چهل سال چنین کشاکشی را تاب بیاورد و نه تنها فرو نپاشد، بل شکوفاتر و نیرومندتر نیز بشود.

آیین مزدکی، چنان که روایت کرده‌اند، ضد شاه است. و شاه مزدکی تناقض است در مفهوم. شاه مزدکی یعنی سه گوشه گرد! یعنی پدیده‌ای که به حکم خرد نمی‌توان پذیرفت. و این را برخی از راویان داستان مزدک و قباد آشکارا گفته‌اند. در سیاست‌نامه انوشیروان به بزرگان پیغام می‌دهد که «سودایی فاسد بر پدرم غالب شده است و عقل او خلل کرده است چنان که مصلحت

از مفسدات باز نمی‌شناسد. در تدبیرِ معالجتِ او باشید.»<sup>۱۱۲</sup> و موبد سالخورده به مزدک می‌گوید: «تو آمده‌ای که مال و پادشاهی از خاندان ملوک عجم به فنا ببری.»<sup>۱۱۳</sup> و در روایت شاه‌نامه موبد فارس آشکارا دین مزدک را دیوانگی می‌خواند و به او می‌گوید:

ز دین آوران این سخن کس نگفت تو دیوانگی داشتی در نهفت<sup>۱۱۴</sup>

و پروکوپئوس دربارهٔ قباد می‌گوید: «کشور به یمن او نیرومند و امن شد، چرا که در کاردانی و کوشش هیچ‌کس بر او برتری نداشت.»<sup>۱۱۵</sup> براستی می‌توان کسی را که دشمنش ازو چنین یاد می‌کند از کمترین عقل سلیم بی‌بهره شمرد؟

\*\*\*

از هر دیدگاهی که بنگریم، داستان مزدکی شدنِ قباد برپا نمی‌ماند. این داستان نه منابع استواری دارد و نه با خرد راست می‌آید و ناچار باید افسانه انگاشته شود. دربارهٔ چگونگی پیدایش این افسانه می‌توان چند فرضیه پیش نهاد. از آن میان، آن که به گمان ما به واقعیت نزدیک‌تر می‌نماید این است که این داستان را خیال‌پردازی مردمی اندک - اندک از آمیزش دو رویداد تاریخی ساخته و پرداخته است که یکی برکنار شدن قباد است در اواخر قرن پنجم، و دیگری سرکوب یک فرقهٔ دینی در دههٔ آخر حکومت او (در فاصلهٔ سال‌های ۵۲۳ تا ۵۲۹) یا چه‌بسا در یکی دو سال اول حکومت انوشیروان. دربارهٔ این فرقه و آیین و پیشوای آن چندان چیزی نمی‌دانیم. اما اگر بخواهیم به هر قیمت مزدک را چهره‌ای تاریخی بشماریم نه افسانه‌ای، می‌توانیم گفت که او پیشوای این فرقهٔ دینی بوده است. کشش مقام شاهی و زندگی شاه، که در ایران همیشه از عمده‌ترین موضوع‌های قصه‌پردازی مردمی بوده، و دینی - اخلاقی جلوه دادن انگیزه‌های اصلی برکناری قباد به آمیزش این دو رویداد در ذهنیت اجتماعی یاری بسیار رسانده و بالا گرفتن کشاکش میان نهاد شهریاری و کلیسای زرتشتی در چند دههٔ آخر عصر ساسانی نیز، به نوبهٔ خود زمینه را برای شاخ و برگ یافتن این افسانه آماده‌تر کرده و دور نیست که برخی از عناصری که بدان راه یافته از اتهام‌هایی باشد که هواداران این دو نهاد به یکدیگر می‌زده‌اند. ناهمسازی‌های منابع عرب و ایرانی و وجود چندین روایت ناهمخوان نیز نشانهٔ آن است که این داستان در سنت شفاهی ریشه دارد و چه‌بسا صورت‌های دیگری نیز از آن پرداخته بوده‌اند که به دست ما نرسیده. و این را بویژه می‌توان از روایتی از حمزه در یافت که «فتنهٔ مزدک» را از رویدادهای حکومت جاماسپ می‌شمارد.<sup>۱۱۶</sup> اما ارزیابی این فرضیه و فرضیه‌های دیگری که می‌توان در این زمینه پیش نهاد موضوع جداگانه‌ای است و از حدود موضوع این نوشته فراتر می‌شود.

[www.adabestanekave.com](http://www.adabestanekave.com)

\* این مقاله نخست به زبان فرانسه، و همچون بخشی از یک تحقیق دانشگاهی مشترک نوشته شد.

اما پس از چندی یکی از دو نویسنده به علت مشغولیت‌های دیگر، آن تحقیق را رها کرد و هایدۀ ریعی به تنهایی آن را پی گرفت و هسته اصلی نوشته حاضر را نیز با توافق دو طرف در تحقیق خود آورد. صورت کنونی نوشته کار همایون فولادپور است. اما این صورت نیز، از آن جا که به نیت درج در یک گاهنامه نوشته شده، گرچه افزوده‌هایی دارد، باز ناقص است و به بسیاری از مسائل در آن حتی اشاره نیز نشده و بسیاری نکته‌هایی کمابیش فرعی در آن نیامده و بویژه از وضعیت اجتماعی ایران در روزگار ساسانی در آن کمترین سخنی نرفته. رفع این کاستیها و نشان دادن این نوشته در یک بستر تاریخی می‌ماند برای زمانی که بنا شود به صورت کتابی درآید. تاکی دوباره فرصت و همت و خاصه رغبتی دست دهد.

ه. ف.

۱. در نوشته‌های پژوهشگران مدرن، ما تنها به یک مقاله کوتاه برخورداریم که در واقعی بودن داستان مزدک تردید می‌کند. ن. ک. به:

H. Gaube: «Mazdak: Historical Reality or Invention?» in: *Studia Iranica*, XI, 1982, pp. 111-122.

برخی از استدلال‌های ما به آنچه در این مقاله آمده نزدیک است، با این حال ما چیزی و امدار آن نیستیم؛ این استدلالها چندان بدیهی است که، از لحظه‌ای که نگاه سنجشگرانه شود، به خودی خود و بدون کوشش فکری چندان به ذهن می‌آید.

۲. اشاره وار یادآور می‌شویم که روش ما در تقسیم‌بندی منابع همان روش کریستنسن است (ن. ک. به: حکومت شاه قباد...)، اما از آنجا که منطق کار ما از منطق او جداست، نتیجه تقسیم‌بندی ما نیز با نتیجه کار او در چند مورد تفاوت دارد. در مورد بازشناختن روایت‌های گوناگون طبری از یکدیگر نیز ما با آنچه کریستنسن پیشنهاد کرده موافق نیستیم، اما توضیح منطقی تقسیم‌بندی ما و نمایش ایرادهای نظر کریستنسن، نظر به آشفتگی روایت‌های طبری، چنان به درازا می‌کشد که ناگزیریم از آن چشم‌پوشیم.

۳. یعقوبی: متن، ص ۱۶۳ - ۱۶۴؛ ترجمه فارسی، ص ۲۰۱.

یادآور می‌شویم که هر جا ترجمه فارسی متنی را در اختیار داشته‌ایم مطلب را از روی ترجمه نقل کرده‌ایم اما به خود اجازه داده‌ایم که برای روانتر شدن عبارت یا نزدیکتر ماندن به متن، گهگاه در ترجمه‌ها دست ببریم و ازین بابت از مترجمان ارجمند این آثار پوزش می‌طلبیم.

۴. همان، متن، ص ۱۶۴؛ ترجمه، ص ۲۰۲ - ۲۰۳.

۵. طبری، متن، ص ۹۹؛ فارسی، ص ۶۴۶؛ آلمانی، ص ۱۵۳ - ۱۵۵.

در ضمن باید یادآور شد که طبری - ج روایت مستقلی است از داستان مزدک، چراکه طبری نام او را در این روایت «مزدق» ضبط کرده و در روایت‌های دیگر «مزدک».

۶. سعیدبن بطریق، ص ۲۰۶ - ۲۰۷. باید یادآور شویم که ابن بطریق از حکومت قباد دو روایت جدا به دست می‌دهد. روایت اول (ص ۱۹۰ - ۱۹۲) به آنچه طبری در آغاز شرح حکومت قباد آورده بسیار نزدیک است، اما چون در این دو روایت هیچ اشاره‌ای به داستان مزدک نشده، از آوردن آنها چشم‌پوشیدیم.

۷. طبری، متن، ص ۹۲؛ فارسی، ص ۶۴۰؛ آلمانی، ص ۱۴۲.

۸. همان منبع، همان صفحات.

۹. مقدسی، متن، ص ۱۶۷ - ۱۶۸؛ فارسی، ص ۱۴۴ - ۱۴۵. به رغم احتیاطی که مقدسی در اینجا

نشان می‌دهد، نزد او نکته‌های دیگری هست که مزدکی شدن قباد را تأیید می‌کند و از این رو شاید بتوان روایت او را روایت کاملاً جداگانه‌ای شمرد که در آن قباد هم به مزدک می‌گردد و هم به دست مزدکیان خلع می‌شود. در ضمن، مسعودی نیز در مروج (ص ۱۹۵) در سه خط می‌نویسد که قباد پس از بلاش کشته شد و در روزگار او مزدک زندیق ظهور کرد که نام مزدکیان از اوست «و اخباری هست درباره او و قباد» («وله اخبار مع قباد»); و بسته به این که عبارت آخر را چگونه تفسیر کنیم، می‌توان روایت او را از خانواده دوم یا از خانواده‌های سوم یا چهارم شمرد. دو خطی که او در کتاب دیگرش تنبیه پیرامون ظهور مزدک نوشته نیز کمکی به روشن‌تر شدن مسئله نمی‌کند، جز آن که در تنبیه مزدک موبد و «متأول» اوستا معرفی می‌شود و این نکته در روایت‌های خانواده چهارم نیز آمده (تنبیه، متن، ص ۱۰۱؛ ترجمه فارسی، ص ۹۵).

۱۰. یگانه استثنا در این مورد ابن‌قتیبه است که می‌گوید پسر سوخرا با گروهی از بزرگان قد علم کرد و مزدک و شمار بسیاری از پیروان او را کشت و قباد را باز بر تخت نشاند (ص ۶۶۳). یعنی ابن‌قتیبه داستان مزدک را پیش از آغاز حکومت دوم قباد به پایان می‌برد. اما کشته شدن مزدک به دست زرمهر در هیچ روایت دیگری نیامده است.

۱۱. طبری، متن، ص ۹۲، فارسی، ص ۶۳۹؛ آلمانی، ص ۱۴۰ - ۱۴۱.

۱۲. همان، متن، ۹۳؛ فارسی، ص ۶۴۰؛ آلمانی، ص ۱۴۳ - ۱۴۴.

۱۳. دینوری، متن، ص ۶۰ - ۶۱ و ۶۴ - ۶۷؛ فارسی، ص ۶۴ و ۶۸ - ۷۲.

۱۴. ابن‌اثیر، متن، ص ۲۴۱ به بعد؛ فارسی، ص ۸۱ به بعد. در ضمن یادآور شویم که ابن‌اثیر روایتی همانند خانواده دوم نیز حکایت می‌کند و می‌گوید به قولی نیز زرمهر بود که خروج کرد و مزدکیان بسیاری را بکشت و قباد را دوباره بر تخت نشاند.

۱۵. فارس‌نامه، ص ۸۴ - ۸۵.

۱۶. فردوسی، ص ۱۲۶.

۱۷. همان، ص ۱۳۲ - ۱۳۴.

۱۸. همان، ص ۱۴۰.

۱۹. همانجا.

۲۰. همان، ص ۱۴۲.

۲۱. همان، ص ۱۴۶.

۲۲. همان، ص ۱۵۰ - ۱۵۲.

۲۳. همان، ص ۱۵۲.

۲۴. ثعالبی، ص ۶۰۰ - ۶۰۱.

۲۵. همان، ص ۶۰۱.

۲۶. همان، ص ۶۰۲ - ۶۰۳.

۲۷. ابوالفرج، ص ۶۳ - ۶۴.

۲۸. مجمل‌التواریخ، متن، ص ۱۳۷؛ ترجمه فرانسه، ص ۱۱۷.

۲۹. بیرونی، متن، ص ۲۰۹؛ ترجمه انگلیسی، ص ۱۹۲.

۳۰. نظام‌الملک، ص ۲۴۱.

۳۱. همانجا.

۳۲. همان، ص ۲۴۱ - ۲۴۲.



40. Yarshater: p. 993.

۴۱. آنچه کریستنسن تحت عنوان منابع پهلوی در حکومت شاه قباد... (ص ۲۰ - ۲۲) آورده بروشنی درستی مدعای ما را نشان می‌دهد.

۴۲. زمان نگارش آن را حدود سال ۵۱۵ نیز گفته‌اند. ن.ک. به:

«Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515» texte et trad. par l'Abbé P. Martin, in: *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, herausgegeben von der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, VI/1, 1876.

43. Joshua: IX-XI, p. 7-9.

44. *Ibid*, XIX, p. 12-13.

45. *Ibid*, XX, p. 13.

46. *Ibid*, XXI, p. 14.

47. *Ibid*, XXII, p. 14.

48. *Ibid*, XXII-XXIII, p. 14-15.

49. *Ibid*, XXIV, p. 15-16.

50. *Ibid*, XLVIIff, p. 36ff.

51. Procopius: I, iii; pp. 13-21.

52. *Ibid*, I, iv; pp. 21-31.

در اینجا در روایت پروکوپئوس یک اشتباه بزرگ به چشم می‌خورد. او حکومت بلاش را نه پس از پیروز، بل در فاصله دو حکومت قباد می‌گذارد و حکومت جاماسپ را از قلم می‌اندازد. با این همه، باید توجه داشت که خطای او را هم به یاری منابع قرن ششم می‌توان اصلاح کرد و آگاتیاس نیز به این اشتباه پروکوپئوس اشاره کرده است. ن.ک. به:

Agathias: IV, xxx, 5; p. 134.

53. Procopius: I, v, 1-2; p. 31-33.

54. *Ibid*, I, v, 3-7; p. 33-35.

در اینجا پروکوپئوس داستان درازی درباره زندان فراموشی می‌آورد و سپس به ماجرای قباد باز می‌گردد.

55. *Ibid*, I, vi, 19; p. 49.

56. *Ibid*, I, vii-x; pp. 49-83.

57. *Ibid*, I, xi, 6; p. 85.

58. *Ibid*, I, xi, 25; p. 91.

59. *Ibid*, I, xi, 31-37; p. 93-95.

60. *Ibid*, I, xii, 1-4; p. 95-97.

61. *Ibid*, I, xiii, 1ff; pp. 103ff.

62. *Ibid*, I, xxi, 21; p. 201.

63. *Ibid*, I, xxi, 22; p. 202.

این شیوه گزینش شاه به آنچه در نامه تنسر (چاپ مینوی، تهران، خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۵۴، ص ۷۳ و ۸۷ - ۸۹) آمده بسیار همانند است و فرض موبد بودن ماهبوذ و اشتباه نام و لقب از سوی پروکوپوس را قویتر می‌کند. نشانه‌های دیگری نیز هست که درستی این فرض را تأیید می‌کند اما برای کوتاهی سخن از آوردن آنها در اینجا چشم می‌پوشیم.

64. Agathias: IV, xxx, 4; p. 134.

65. *Ibid*, IV, xxvii, 6-7; p. 130.

باید توجه داشت که آنچه آگاثیاس درباره «آشوب و جنگ» می‌گوید مربوط به روابط خارجی است و این از خود متن به روشنی بر می‌آید.

66. *Ibid*, IV, xxviii, 2-3; p. 131.

67. *Ibid*, IV, xxviii, 4-8; p. 131-132.

۶۸. دریغ است که ما به نوشته‌های هیچ‌یک از این دو نویسنده دسترسی نیافتیم و آنچه در اینجا می‌آوریم از روی ترجمه‌ای است که کریستنسن در کتاب خود از روایت‌های این دو به دست داده است. اما مقایسه ترجمه کریستنسن با آنچه پژوهشگران دیگر (به ویژه نولدکه و کلیما) از قول مالالاس و تئوفانس آورده‌اند نشان می‌دهد که، نخست، ترجمه درخور اعتماد است و، از سوی دیگر، نزد این دو نویسنده مطلب مهم دیگری در این زمینه یافت نمی‌شود.

۶۹. به نقل از کریستنسن، ص ۱۸.

70. Cf. Klima: «Über das Datum...», p. 136, n. 6.

۷۱. نولدکه، ص ۴۶۵ - ۴۶۶. و نیز ن.ک. به توضیحات کلیما در مقاله بالا.

۷۲. به نقل از کریستنسن، ص ۱۸ - ۱۹.

73. Yarshater: p. 993.

74. Joshua: V, p. 5; XLVff, pp. 34ff.

75. *Ibid*, XLVIII, p. 37.

یشوعا منابع خود را چنین بر می‌شمرد: کتاب‌های قدیمی، کسانی که در مقام سفیر در هر دو دربار خدمت کرده بودند، و شاهدان عینی رویدادها (بخش بیست و پنجم، ص ۱۷).

76. Yarshater: p. 1021.

77. *Ibidem*.

78. Procopius: I, vi, 9; p. 45-47.

79. Yarshater: p. 1021.

80. Procopius: I, v, 1; p. 30.

۸۱. همچنان که پیش از این اشاره شد، جمله آگاثیاس که می‌گوید «دوران قباد سراسر دوره آشوب و جنگ بود» به روابط خارجی حکومت ساسانی مربوط می‌شود که در روزگار قباد کمابیش یکسره درگیر

جنگ بود و این از بستر عبارت آگاثیاس نیز بر می آید: از سوی روابط قباد است با رومیان و همسایگان دیگرش (عبارت شماره ۶) و سپس در عبارتی دیگر نوبت به روابط او با رعایایش می رسد.

82. Procopius: I, vi, 19; p. 49.

و اما در مورد آگاثیاس، به متن یونانی دسترسی نیافتیم تا بتوانیم از کسی برای مقابله ترجمه کمک بگیریم. عبارت مورد نظر ما (کتاب چهارم، بخش بیست و هشتم، بند ۸ ص ۱۳۱) در ترجمه چنین است: «قباد که اینک خویشتندارتر (more restrained) از گذشته شده بود سی سال دیگر نیز فرمان راند...» سپس مترجم در پانویس درباره واژه ای که به «خویشتندارتر» برگردانده می گوید: «واژه یونانی مبهم است و می تواند «نیرومندتر» نیز معنی بدهد و مترجمان پیشین نیز آن را به نیرومندتر برگردانده اند. اما به هر روی این واقعیتی است که قباد پس از بازگشت به سلطنت سرانجام از جنبش مزدکی برید. یعنی پیش فرض مزدکی بودن قباد است که مترجم را وادار می دارد تا نیرومندتر را به «خویشتندارتر» برگرداند. که البته باز هم به کار ما می آید. قبادی که فردوسی و ثعالبی تصویر می کنند همه چیز هست بجز خویشتندار. در ضمن کریستنسن نیز واژه مورد بحث را به «نیرومند» (puissant) برگردانده است (ص ۱۷).

83. Procopius: I, xxi, 13; p. 197-199.

84. Klima: *Beiträge...*, pp. 43-45, 53ff.

85. Procopius: I. iv, 17ff; pp. 27ff.

86. Joshua: XXV, p. 17.

87. Klima: «über das Datum...», p. 137.

۷۵

۸۸. یارشاطر (ص ۱۰۱۳) همراه با نولدکه (ص ۴۶۲، پانویس ۳) و کریستنسن (ص ۱۲۳) اندرز را صورت تحریف شده «اندرزگر» می داند، اما آن را نه لقب مزدک، بل لقب شروین نامی می شمارد که به روایت بغدادی از مقدسان خرّمیه بوده، و می نویسد: «[شروین] احتمالاً همان اندرزگری است که بنا بر مالالاس و ثوفانس کلیسای مزدکی را در زمان کشتار رهبری می کرد و در جریان کشتار کشته شد.» البته مالالاس و ثوفانس از «کلیسای مزدکی» نامی نبرده اند.

۸۹. Proletarischer Prediger اصطلاح از کلیما است (Beiträge..., p. 44).

درباره زبان و روش و شیوه استدلال کلیما می توان یک کتاب نوشت.

90. Yarshater, p. 1020, 1021, n. 4.

۹۱. طبری، متن، ص ۹۵؛ فارسی، ص ۶۴۲؛ آلمانی، ص ۱۴۸ - ۱۴۹.

92. Yarashater: p. 1021 n. 4.

کل روایتی که یارشاطر بدان استناد می کند چنین است: «پس از مندر، حارث بن عمرو... به امارت رسید. سبب انتقال حکومت از لخمیان به ملوک کنده دو چیز بود: یکی چشم پوشی قباد... از اداره مملکت و [دیگر] سستی در امور رعیت. شرح قضیه آن که پدر وی فیروز با هیاطله... جنگ کرد و قباد نیز با وی بود. فیروز کشته شد و قباد اسیر افتاد. سپاهیان ایران به جنگ هیاطله رفتند و سرانجام قباد را آزاد ساختند. وی پس از آنکه آزاد شد و به پادشاهی رسید جنگ و کشتار را فرو گذاشت و به کار آخرت پرداخت، و بدین سان حکومتش ضعیف شد و ایرانیان به ارتکاب گناهان خو گرفتند و بدان شادمان شدند؛ و از سوی دیگر، زندقه، که مزدک بن بامدادان موبد مردم را بدان دعوت کرد، در میان ایشان رواج یافت. وی ضعیفان را گرد می آورد و به آنان وعده حکومت می داد.» (متن، ص ۱۰۶ - ۱۰۷؛ فارسی، ص ۱۰۸ - ۱۰۹). براسستی، چگونگی می توان به استناد چنین روایت دست و پاشکسته ای قباد را صلح دوست یا اهل آخرت شمرد، آنگاه

که می‌دانیم که بخش بزرگی از حکومت او به جنگ گذشت؟ برای آن که روشن شود که تا چه حد باید در استناد به گفته‌های حمزه و سواس به خرج داد ما روایتی را که او در بخش ویژه شاهان ساسانی از حکومت قباد به دست داده است در اینجا می‌آوریم. می‌گوید: «قباد پسر فیروز: اوراکواذ پریرا این دش می‌خواندند. در روزگار او برادرش جاماسب، پسر فیروز، پادشاهی کرد، اما او را به سبب این که در ایام فتنه مزدک فرمان رانده بود پادشاه نشمردند. سپس قباد به سلطنت بازگشت و سالهای حکومت جاماسب داخل در سالهای قباد است. پیراهن قباد آسمان‌گونه... بود...» (متن، ص ۵۶؛ فارسی، ص ۵۴). چگونه می‌شود به استناد سخن نویسنده‌ای چنین کم‌اطلاع و نادقیق حرف آگاثیاس و پروکوپوس را نقض کرد؟

۹۳. عبارت مقدسی چنین است: «گویند قباد بن فیروز مردی اهل مدارا و خویشندار بود و از خونریزی و عقوبت کردن پرهیز داشت.» (متن، ص ۱۶۶؛ فارسی، ص ۱۴۴).

۹۴. کریستنسن نیز بر آن است که قباد «در اندیشه مردم رنجبر» (ص ۱۰۸) بود، اما او نیز سند محکمتر و یا قرینه قانع‌کننده‌تری به دست نمی‌دهد.

95. Christensen: p. 104-105.

96. Yarshater: p. 999.

97. Frye: p. 150.

در این میان تنها کلیما است که اصل اشتراک زنان را مقدم بر اشتراک اموال می‌شمرد و توضیحات شگفتی نیز می‌دهد که برای پرهیز از دراز شدن مطلب از آوردن آن می‌گذریم. ن. ک. به: *Klima: Beiträge...*, p. 149.

۹۸. ماتکدان، قسمت اول، فصل سوم، عبارت ۱۰ - ۱۲؛ در: Bartholomea: «über ein s. R.», p. 5.

در مورد ازدواج چکری ن. ک. از جمله به همین مقاله بارتولومه و نیز به: Macuch: P. 100ff (Kommentar, II, 2) در مورد ازدواج پاتخشایی (پادشاهی) ن. ک. به ویژه به: Macuch: P. 73ff (Kommentar, I, 4)

۹۹. ماتکدان، قسمت اول، فصل صد و یکم، عبارت ۸۴؛ در:

Bartholomae: «Zum s. R.» I. p. 29-30.

۱۰۰. ترجمه انگلیسی چنین است:

«He even reputed to have made a law that wives should be held in common,»

که چندان روشن نیست و به نظر می‌آید که بازتاباننده ابهامی در اصل یونانی باشد، وگرنه بجای *he reputed to* بهتر می‌بود *he is (was) reputed to* بیاید.

101. Joshua, XIX, p. 12.

۱۰۲. و وای به وقتی که به جای تردید در درستی این‌گونه اتهامها خود نیز چیزی بدان بیفزاییم. پروکوپوس می‌نویسد، مهابوذ سیاوش را متهم کرد که به عمد طرح صلح با بیزانس و پذیرش خسرو به فرزندی یوستینوس را به شکست کشانده است. «دشمنان سیاوش نیز اتهام‌های بسیار دیگری بر این افزودند و او را به محاکمه کشانند. اما تمامی پارسیانی که در انجمن داوری گرد آمدند بیش از آن‌که در بند رعایت قانون باشند فرمانبردار حسد بودند، چرا که از ته دل مقام او [ارتشتاران سالار] را ناخوش می‌داشتند... و از خلق و خوی او نیز تلخ‌کام بودند...» (کتاب اول، بخش یازدهم، عبارت ۳۱ - ۴۲، ص ۹۳) یعنی پروکوپوس نه تنها بستر سیاسی، بل انگیزه‌های روانی دست‌اندرکار در محاکمه سیاوش را نیز به دست می‌دهد. اما کریستنسن بی‌اعتنا به این‌ها می‌نویسد: «می‌دانیم که سیاوش قباد را، که به جهت رابطه با مزدکیان خلع و زندانی شده بود، رهاند، و نیز می‌دانیم که او آیینی دشمن با آیین و نهادهای زرتشتی داشت و خدایان تازه‌ای را می‌پرستید. پس این ایده که خود او نیز از مزدکیان بود به خودی خود به ذهن می‌آید.»

(ص ۱۲۱) یعنی مزدکی بودن را نیز بر اتهام‌هایی که دشمنان سیاوش از روی حسد و کینه به او زده بودند، می‌افزاید.

103. Christensen: p. 103.

104. Yarshater: p. 996, n. 7.

105. Procopius: I, xii, 4; p. 97.

106. Christensen: p. 121.

۱۰۷. فارس‌نامه، ص ۸۴.

108. Christensen: p. 124.

۱۰۹. فارس‌نامه، ص ۸۵.

۱۱۰. کریستنسن بر آن است که کاووس، پسر بزرگ قباد، «آشکارا مزدکی بود.» (ص ۱۱۹) یارشاطر نیز همین نظر را دارد (ص ۱۰۲۱، پانویس شماره ۳). منبع اصلی این دعوی بی‌گمان روایت تئوفانس است. اما پروکوپئوس می‌گوید، پس از مرگ قباد، کاووس مدعی شاهی شد و چون ماهبوذ بهانه پیش آورد که شاه تازه باید با رأی بزرگان برگزیده شود، «کاووس کار را در کف انجمنی از بزرگان نهاد، چه گمان داشت که از سوی ایشان مخالفتی با او نخواهد شد.» (کتاب اول، بخش بیست و یکم، بند ۲۱، ص ۲۰۱) اگر «کاووس آشکارا مزدکی بود» دیگر چگونه می‌توانست چنین گمانی داشته باشد؟

۱۱۱. گفتمان را [از گفت + مان پسوند اسم‌ساز از ریشه فعل، چنانکه در «ساختمان» و «زایمان» و «چایمان»، که تمامیت یک عمل را بیان می‌کند] به پیشنهاد داریوش آشوری برابر واژه فرانسوی discours آورده‌ایم.

۱۱۲. سیاست‌نامه، ص ۲۴۲ - ۲۴۳.

۱۱۳. همان، ص ۲۴۸.

۱۱۴. شاه‌نامه، ص ۱۵۱.

115. Procopius: I, vi, 19; p. 49.

۱۱۶. ر.ک. به یادداشت شماره ۹۲. عین عبارت حمزه، که ترجمه‌اش را در آن یادداشت آورده‌ایم، چنین است: «قباد بن فیروز، قیل له کواذپریرا این دش، و فی ایامه ملک اخوه جاماسف بن فیروز ولم یعدوه ملکاً وذلك لانه ملک فی ایام فتنة مزدک ثم رد قباد مکانه و...» (متن، ص ۵۶).

[www.adabestanekave.com](http://www.adabestanekave.com)

کتابنامه

در اینجا تنها عنوان‌هایی آمده که در متن به آنها رجوع داده شده. عنوان‌ها به ترتیب حروف الفبای فارسی است.

- Agathias: *The Histories*, trans. by J. D. Frendo, Berlin - New York, 1975 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Vol. II A).

- ابن‌الاثیر، الکامل، قاهره، جلد اول، ۱۹۲۹ (به فارسی: الکامل ابن‌اثیر، ترجمه مربوط به بخش اخبار ایران از محمدابراهیم باستانی پاریزی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹).

- ابن‌بلخی، فارس‌نامه، به کوشش لسترینج و نیکلسون، کمبریج، ۱۹۲۱.

*Farsnāme*, ed. G. Le Strange and R. A. Nicholson, Cambridge University Press, 1929.

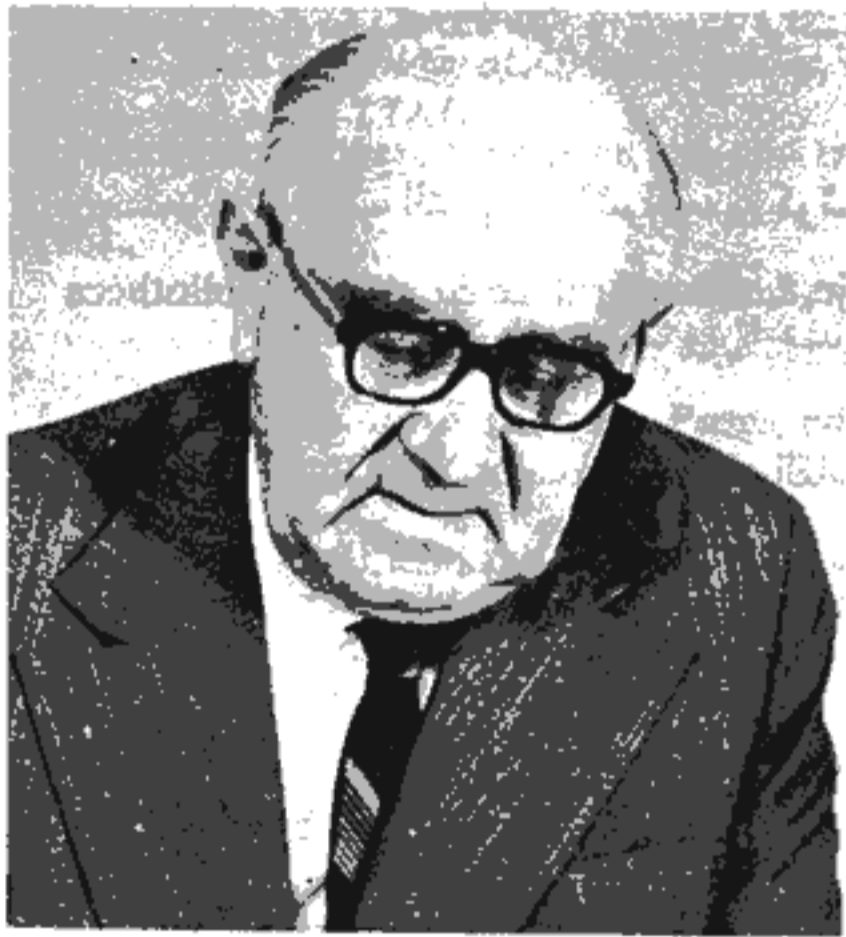


- ابن قتیبه، کتاب المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰.
- ابوالفرج اصفهانی، کتاب الاغانی، بولاق، جلد هشتم، ۱۸۶۸.
- Eutychius (Sa'id-ibn-e-Batriq): *Annales*, ed. de L. Cheikho, Beyrouth, 1906 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Arabici, Série III, T. VI).
- Bartholomae (ch.): «Über ein sasanidisches Rechtsbuch» in: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1910.
- : «Zum sasanidischen Recht» I, in: *Ibid*, 1918.
- بیرونی، آثارالباقیه، به کوشش زاخاو، چاپ دوم، لایپزیگ، ۱۹۲۳. (به انگلیسی: Biruni: *The Chronology of Ancient Nations*, trans. by C. E. Sachau, London, 1879).
- Procopius: *History of the Wars*, ed. and trans. by H. B. Dewing, Harvard University Press, Vol. I, 1961.
- ثعالبی، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، متن و ترجمه فرانسه از زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰.
- Al-Tha'alibi: *Histoire des rois des Perses*, ed. et trad. par H. Zotenberg, Paris, Imprimerie National, 1900.
- حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض والانبیا، به کوشش گوتوالد، لایپزیگ، ۱۸۴۴.
- Hamzae Ispahanesis: *Annalium*, ed. I. M. E. Gottwaldt, Leipzig, 1848.
- (به فارسی: حمزه بن حسن اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه دکتر جعفر شعار، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶).
- دینوری: اخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰ (به فارسی: اخبار الطوال، ترجمه صادق نشأت، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶).
- Joshua: *The Chronicle of Joshua the Stylite*, ed. and trans. by W. Wright, Cambridge University Press, 1882.
- سعیدبن بطریق (ن.ک. به: Eutychius).
- شهرستانی، الملل والنحل، به کوشش م. بدران، انتشارات دانشگاه الازهر، جلد اول، ۱۹۱۰ (به فارسی: الملل والنحل، ترجمه سیدمحمدرضا جلالی نائینی، تهران، چاپخانه علمی، بدون تاریخ) (شرح آیین مزدکی در متن ص ۶۳۷ به بعد و در ترجمه ص ۲۶۴ به بعد).
- طبری، تاریخ الرسل والملوک، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، جلد دوم، ۱۹۶۱ (ذخائرالعرب، ۳۰) (به فارسی: تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، جلد دوم، چاپ دوم، ۱۳۶۲) (به آلمانی، بخش مربوط به دوران ساسانی به ترجمه و تحشیه نولدکه با عنوان *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyden, Brill, 1879).
- این ترجمه نولدکه، نظر به حواشی بسیار مفصل آن، مأخذ مستقلى به شمار می آید و گویا به تازگی به فارسی نیز برگردانده شده است).
- فردوسی: شاهنامه، متن و ترجمه فرانسه از مول و باریبه دمنار، جلد ششم، پاریس، (چاپ تازه) ۱۹۷۶.
- *Le livre des Rois*, éd. et trad. de J. Mohl et C. Barbier de Meynard, Paris, nouv. éd., Jean Maisonneuve, T. VI, 1976).
- Frye (R. N.): «The Political History of Iran under the Sasanians» in: *The Cambridge History of Iran*,

- Christensen (A): *Le Règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite*, Copenhagen, 1925 (*Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs historisk-filologiske Meddelelser*, IX, 6, 1925).
- Klima (O.): *Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus*, Prague, 1977 (*Dissertationes Orientales*, 37).
- : «Über das Datum von Mazdaks Tod» in *Charisteria Orientalia*, Prague, 1956.
- Gaube (H.): «Mazdak: Historical Reality or Invention?» in: *Studia Iranica*, XI, 1982.
- Macuch (M.): *Das sasanidische Reschtsbuch: Mâtak dân i hazâr Dâtistân* (Teil II) Wiesbaden, 1981 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XLV, 1).
- مجمل التواریخ، گزیده متن و ترجمه فرانسه از مول، در روزنامه آسیایی (*Journal Asiatique*)، دوره سوم، جلد چهاردهم، ۱۸۴۲.
- مسعودی، کتاب التنبیه والاشراف، به کوشش دگوتر، لیدن، چاپ دوم، ۱۹۶۷.
- Al-Masudi: *Kitâb-at-tanbih wa'l-Ischrâf*, éd de M. J. De Goeje, Leiden, Brill, 2e éd., 1967 (Bibliotheca Geographorum Arabicorum VIII).
- (به فارسی: التنبیه والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹).
- : *مروج الذهب*، متن و ترجمه فرانسه از باریه د منار و پاوه د کورتی پاریس، جلد دوم، ۱۹۸۳.
- (Mas'udi: *Les prairies d'or*, éd. et trad. de C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris, Imprimerie Nationale, Vol. II, 1863).
- مقدسی، کتاب البدء والتاریخ، به کوشش هوارت، پاریس، جلد اول، ۱۹۰۳.
- Maqdisi: *Le livre de la Creation et de l'histoire*, éd. de Ch. Huart, Paris, E. Leroux, Vol. I, 1903 (Publications de l'Ecole des langues orientales vivantes, IVe Série, Vol. XVI).
- (به فارسی: مطهر بن طاهر مقدسی، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹).
- نظام الملک: سیاست نامه (سیرالملوک)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱.
- نولدکه (ن.ک. به: طبری).
- «نهایت الأرب فی اخبار الفرس والعرب»، به کوشش ادوارد براون، در روزنامه انجمن سلطنتی آسیایی (*Journal of the Royal Asiatic Society*)، ۱۹۰۰.
- Yarshater: «Mazdakism» in: *The Cambridge History of Iran*, Vol. 3 (2), 1983.
- يشوعا (ن.ک. به: Joshua).
- یعقوبی، تاریخ، بیروت، جلد اول، ۱۹۶۰ (به فارسی: تاریخ یعقوبی، ترجمه دکتر محمدابراهیم آیتی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۴۷).

# نیکلسون وکپساروف

## دو ایران شناس منزه



به مناسبت هشتاد و پنجمین سالگی پرفسور کمپساروف

فرهنگ‌های کهن مشرق‌زمین، هر یک خصوصیات و جاذبه‌هایی دارد که محققان اروپائی، اگر از پوسته‌ها و ظواهر بگذرند و به مغز و بطن مباحث و مفاهیم هر یک برسند دلبسته و مجذوب آن می‌شوند.

ادب و فرهنگ ایران‌زمین، از همین جمله است. ایران‌شناسانی که فارغ از مقاصد روزمره سیاسی به کار مطالعه و شناختن فرهنگ ایران پرداخته‌اند سالهای ممتد مشتاقانه به این کار کشیده شده‌اند.

دانشمند معروف انگلیسی رینولد نیکلسن نمونه شاخص و متشخص این قبیل بزرگان است که سراسر عمر شریف خود را به شناختن عرفان و تصوف اسلامی اختصاص داد و با عرضه کردن آثاری گرانبها تشنگان این وادی را سیراب ساخت، آثاری که هر یک به تنهایی در خود هزاران آفرین است اما او با تصحیح و ترجمه مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد و شرح مثنوی، موجب تحسین و اعجاب اهل فن شد و نام گرامی خود را جاودانی ساخت و هنوز که هنوز است مثنوی مصحح آن دانشمند، بهترین متن معتبر و مورد اعتماد و احترام از آن کتاب جلیل‌القدر است.

از برکت نام گرامی نیکلسن یادآوری این نکته مفید و ضروری است که ایرانیان به سبب صدماتی که در گذشته، از خارجی‌ان دیده‌اند به حق دچار سوءظن شده‌اند به طوری که این بدبینی دامان مستشرقان و ایران‌شناسان را نیز گرفته است. مردم این سرزمین تنها به افرادی با دیده احترام می‌نگرند که فقط و فقط به کار علمی خود پرداخته، تحقیق را با سیاست نیامیخته‌اند. شادروان نیکلسن در زمینه تصوف و عرفان در انگلستان و کمیساروف در کار ادبیات فارسی نمونه‌های بارز چنین کسانی هستند.

پرفسور کمیساروف هم تمامی عمر پربار خود را صرف شناساندن ادب فارسی بخصوص ادب معاصر ایران کرده است و اینک هم که به هشتاد و پنجمین سال زندگی رسیده است کماکان با شور و شوق فراوان سرگرم کار است.

از آنجا که فضیلتی جوان ما این دانشمند را کمتر می‌شناسند اشاره‌ای هرچند مختصر به زندگی و کار و کوشش وی در مورد ادب معاصر ایران مفید تواند بود.

استاد کمیساروف در اول ماه مه ۱۹۰۷ مسیحی به دنیا آمده و بعد از گذراندن دوره ابتدائی و متوسطه به دانشکده شرق‌شناسی دانشگاه تاشکند - شعبه ایران‌شناسی - وارد شده است. در سال سوم دانشگاه بود که او را به تاجیکستان گسیل داشتند تا دستیار و کمک استادان باشد. وی در ضمن کار، فرصت را غنیمت شمرد و به آموختن زبان تاجیکی پرداخت و بعد از چند سال به لنین‌گراد رفت و در دانشکده خاورشناسی آن دانشگاه، تحصیلات ایران‌شناسی را ادامه داد. چون دوره دانشگاه را به پایان برد نامزد تدریس شد و بعد از طی دوره مخصوص به عنوان معلم زبان فارسی آن دانشگاه پذیرفته شد و به موازات درس و بحث در انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم شوروی (سابق) به تحقیقات علمی فیلولوژی ایران‌شناسی مشغول شد. در جنگ جهانی دوم که در آن کشور همه امور تحت الشعاع مبارزه با آلمان هیتلری قرار گرفت کمیساروف را به ایران فرستادند و عنوان وابسته مطبوعاتی داشت. وی بار دیگر در ۱۹۴۹ نیز با همان سمت به ایران آمد. در این دو دوره به سبب رفتار متین و معقول و حسن سلوک با استادان دانشگاه و دانشمندان و بهره‌گیری از بحث و گفت‌وگو با دانشگاهیان و نویسندگان ایران، اندوخته‌های علمی فراوان به دست آورد چنان که او خود، این دوره را یکی از دوره‌های مفید و پربار زندگی خویش می‌شمارد.

سرانجام دوران خدمت وی در ایران پایان گرفت و دوباره به انستیتوی خاورشناسی آکادمی علوم در مسکو بازگشت و به مطالعات خود ادامه داد. هنوز هم عضو آکادمی است و به کارهای خویش مشغول، در واقع پرفسور کمیساروف به اصطلاح خودمان تمام عمر مانند یک «طالب علم» صادق و یک طلبه مخلص، آموخته و همچون استادی دلسوز و آگاه؛ آموزش داده

و به تألیف و تحقیق و ترجمه پرداخته و جمله کوششهای خود را به ادبیات فارسی و تاجیکی محدود ساخته و تمامی اوقات خود را صرف مسائل علمی کرده است. از آن زمان که از طریق مکاتبه با هم آشنا شدیم چندین سال می گذرد و در این مدت طولانی پیوسته رشته مودت برقرار و محکم مانده است.

مقالات علمی استاد کمیساروف در باره ادبیات فارسی و تاجیکی بالغ بر یکصد مقاله و رساله است که در مجلات و مجموعه های علمی در جمهوریهای روسیه و آلمان و فرانسه و ایران و لهستان چاپ و منتشر شده است. تا کنون تعدادی از کتابهای ایشان، البته به زبان روسی؛ به زیور طبع آراسته شده که نام هر یک و تاریخ انتشار آن بدین قرار است: تدوین و ترتیب اشعار رودکی، ۱۹۶۴ - زندگانی و آثار صادق هدایت، ۱۹۶۷ - شناخت ادبیات معاصر ایران ۱۹۸۰ - سیر تحول ادبیات فارسی در یکصدساله قرن نوزدهم تا بیستم - و مجموعه داستانهای در باره تاجیکستان به نام «جزیره طلای سفید»، هر دو در ۱۹۸۲؛ این اثر به زبان دری و پشتو هم ترجمه شده است.

بخش دیگری از کارهای ادبی این استاد ترجمه آثار نویسندگان ایرانی به روسی است بدین ترتیب: صادق هدایت، مجموعه آثار، این اثر نفیس به سال ۱۹۵۷ منتشر شده و تا ۱۹۸۶ سه بار تجدید چاپ شده است - نیمه راه بهشت از سعید نفیسی، ۱۹۶۰ - دیوار سفید مجموعه داستانهای از بزرگ علوی ۱۹۶۳. تنگسیر اثر صادق چوبک، ۱۹۶۵ - درازنای شب نوشته جمال میرصادقی ۱۹۷۶ - بادها خبر از تغییر فصل می دهند از همین نویسنده ۱۹۸۹ - افسانه و افسون از م. دیده‌ور - ۱۹۷۹ افسانه‌های ملی فارسی (برگرفته از مجموعه قصه‌های ایرانی تألیف نویسنده این سطور)، ۱۹۸۷ - نیز تمثیل و مثل فارسی، ۱۹۸۹.

این استاد ایران‌شناس در مسکو اقامت دارد و چاپ و انتشار آثار وی نیز در همانجا صورت گرفته است، در اکثر کنگره‌ها و کنفرانسهای علمی - چه در شوروی چه در خارج - شرکت داشته است و به سبب دلبستگی و علاقه‌ای که به ادبیات ایران دارد چندین بار به زبان فارسی سخن رانده است. عمر پربرکتش طولانی و هشتادوپنجمین سال زندگی او مبارک باد. انشاءالله.

نیرماه ۱۳۷۱ - جمال آباد نیاوران.



# تشکل نویسندگان

## در کشورهای همسایه

[www.adabestanekave.com](http://www.adabestanekave.com)

ما در کجای این جهان جای داریم؟ به ویژه در این جهان پیرامون که در دهه‌های اخیر، باعث تحولات سترگ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بوده است. ما، در کجای جهان ادب جای داریم و آیا با گسستگی و پراکندگی و ارتباط‌های صرفاً فردی می‌توان حضور خود را در جهان آگهی نماییم؟ تازه این، حد بیرونی قضیه است، در درون چی؟ مشکلاتی که هر نویسنده و شاعر و مترجم ایرانی در زندگی روزمره خود با آن رو به رو است. مهمترین این دشواری‌ها، مسایل صنفی نویسندگان ایرانی است. شما کدام نویسنده و مترجم را می‌شناسید که به دام ناشر بی‌اخلاق نیفتاده باشد؟ اغلب نویسندگان چنان گرفتار مسائل روزمره زندگی که مجال برای خلاقیت آنان نمی‌ماند. نه بیمه‌ای دارند و نه جایی برای گرفتن وام و نه مسکنی. اکثر آنان دچار مشکلات سخت روزمره‌اند. من به سابقه‌آشنایی با تحولات ادبی و فرهنگی جهان عرب و برخی از کشورهای همسایه - که با ما مشترکات فراوان فرهنگی، دینی و تاریخی دارند و پژوهشی در احوال نویسندگان این کشورها کرده‌ام به یاد خودمان افتادم. البته ناگفته نماند که برخی از دشواری‌های این نویسندگان به عنوان نویسندگان جهان‌سومی با مشکلات ما همانندند.

امارات متحد عرب: انسان با شنیدن نام امارات، نخست به یاد واردات ضبط و تلویزیون و وانت و دلار می‌افتد ولی نویسندگان همین کشور کوچک که متشکل از سه امیرنشین دبی،

ابوظبی و شارجه است دارای اتحادیهٔ صنفی خاص خود هستند که حدود ده سال است فعالیت دارد. این اتحادیه، فصلنامه‌ای منتشر می‌کند به نام «شوون ادبیه» - مسایل ادبی - که مجلهٔ ادبی، فرهنگی و زینتی است و جزو بهترین نشریه‌هایی است که در این زمینه در دنیای عرب چاپ می‌شود. آثار برجسته‌ترین شاعران و نویسندگان عرب در این مجله منتشر می‌شود، در برخی از شماره‌های این فصلنامه، گاه به گاه، ویژه‌نامه‌هایی دربارهٔ ادبیات چین، ژاپن، کره، آمریکا و... چاپ می‌شود که نظیرش را در نشریات ادبی فارسی کمتر دیده‌ام. هر از چندی یکی از نام‌آوران فرهنگ و ادبیات عرب و جهان را برای سخنرانی دعوت می‌کنند. نزار قبانی، آدونیس، طیب صالح، زکریا تامر (داستان‌نویس سوری) و محمود امین العالم (ناقد و سیاستمدار مصری)، روزه گارودی و شماری دیگر، تاکنون در امارات سخنرانی کرده‌اند. هر سال به بهترین مجموعهٔ شعر، داستان و رمان جایزه می‌دهند و با اتحادیه‌های نویسندگان عرب و اغلب انجمن‌های نویسندگان جهان در ارتباط هستند. اتحادیهٔ نویسندگان امارات، یک کانون فرهنگی هم دارد که در شارجه واقع است و محل برگزاری نمایشگاه‌های نقاشی، و دیگر هنرهای تجسمی و جایگاه سخنرانی‌های مختلف است. نمایشگاه بین‌المللی کتاب امارات در نوامبر هر سال برگزار می‌شود و یکی از بزرگترین نمایشگاه‌های کتاب در منطقه است که کار فروش کتاب‌های خارجی و داخلی در همان جا و در همان چند روز فعالیت نمایشگاه صورت می‌گیرد. در واقع شارجه مرکز فعالیت‌های فرهنگی و ادبی امارات متحد عرب است. هم‌اکنون دکتر سلطان قاسمی فرمانروای شارجه که خود شاعر باذوقی است و دیوان شعری در بیروت چاپ کرده، کتابخانهٔ بزرگی در شارجه بنا کرده که به قولی یکی از بزرگترین کتابخانه‌های این منطقه است. افزون بر آن، ویژه‌نامه‌های فرهنگی روزنامه‌ها به آخرین دستاوردهای هنر سینما، رمان و داستان در جهان به طور اعم و در جهان عرب به طور اخص می‌پردازند.

کویت: اگر در امارات متحد عرب، ده سال است که فعالیت‌های فرهنگی شکوفا شده، در کویت سی سال است که کار کتاب و مجله و تئاتر و موسیقی رونق دارد و این کشور مرکز تجمع بسیاری از هنرمندان و نویسندگان عرب است. از همان جا بود که غسان کنفانی پا به عالم نویسندگی گذاشت. یکی از معتبرترین نشریه‌های فرهنگی - اجتماعی جهان عرب به نام «العربی» در کویت چاپ و منتشر می‌شود. اتحادیهٔ نویسندگان و هنرمندان کویت نیز نهادی است که پیشینهٔ چندین ساله دارد.

بحرین: در کشور بحرین با جمعیتی که به زحمت با نصف جمعیت اهواز برابری می‌کند،

اتحادیه نویسندگان سابقه‌ای چندساله دارد و شاعران و داستان‌نویسان بحرینی در آن عضویت دارند.

سودان: در این کشور اتحادیه نویسندگان و روزنامه‌نگاران سودانی، مجله‌ای به نام «حروف» منتشر می‌کند که اختصاص به شاعران و داستان‌نویسان سودانی و عرب دارد. از یاد نبریم که سودان، رمان‌نویس بزرگی به نام طیب صالح را به جهان ادب عرضه کرده است که عضو این اتحادیه بوده. رمان «موسم الهجرة الى الشمال» - فصل کوچ به سوی شمال - او شهرتش را عالمگیر کرده است. این رمان تاکنون در جهان عرب، شانزده بار چاپ شده و به اغلب زبان‌های زنده دنیا ترجمه شده است. از این نویسندگان تنها یک داستان کوتاه به نام «دومه و دحامد» توسط محمدجوهر کلام به فارسی ترجمه شده است. الفیتوری دیگر شاعر نامدار سودانی نیز عضو این اتحادیه بود که دکتر شفیع کدکنی در کتاب «شعر معاصر عرب» و من در کتاب‌های «آوازخوان خون» و «گزیده شعر معاصر عرب» شخصیت و شعر او را ترجمه و معرفی کرده‌ایم.

فلسطین: فلسطینیان دو اتحادیه نویسندگان دارند. یکی اتحادیه نویسندگان فلسطینی که مرکزش در تونس است و محمود درویش دبیر اول آن است و مجله‌ای ادبی به نام «کرمل» در قبرس منتشر می‌کند.

دوم، اتحادیه نویسندگان و روزنامه‌نگاران فلسطینی است که مقر آن در دمشق است و مجله‌ای ادبی - فرهنگی منتشر می‌کند با نام «الکاتب الفلستینی». اعضای این دو اتحادیه در دیدگاه‌ها و موضعگیری‌های سیاسی با هم اختلافاتی دارند. گروه نخست - به نوعی - با سیاست‌ها و خط‌مشی سازمان «الفتح» همراهند و گروه دوم با جبهه نجات ملی متشکل از جبهه خلق، جبهه دموکراتیک، «الفتح انتفاضه» و دیگر گروه‌های مخالف با سیاست‌های یاسر عرفات. (چیزی شبیه اختلاف میان کانون نویسندگان و شورای نویسندگان و هنرمندان در سال‌های نخست انقلاب). این دو اتحادیه در گستره جهان عرب و دنیا بسیار کوشا هستند و ارتباط‌های گسترده‌ای با اتحادیه‌های نویسندگان کشورهای مختلف دارند. مترجمان عرب و فلسطینی تاکنون «ماهی سیاه کوچولو» ی بهرنگی و آثاری از شریعتی، آل‌احمد، هدایت و ساعدی را به عربی برگردانده‌اند. عربی‌شده «ماهی سیاه کوچولو» تاکنون به چاپ یازدهم رسیده و به عنوان کتاب درسی در برخی از اردوگاه‌های فلسطینی تدریس می‌شده است. سه داستان کوتاه از مجموعه کتاب «حته» نگارنده را نیز به عربی ترجمه و چاپ کرده‌اند.

سوریه: اتحادیه نویسندگان سوریه، نویسندگان سوری را در بر می‌گیرد. البته در سوریه نهاد دیگری هم هست که فدراسیونی از اتحادیه‌های نویسندگان عرب است و «اتحادیه سراسری نویسندگان عرب» نام دارد و رئیس آن علی عقلم‌عربان، نماینده‌نویس و داستان‌پرداز سوری است. این اتحادیه سراسری سه مجله معتبر منتشر می‌کند با نام‌های «الموقف الادبی»، «التراث العربی» و «الآداب الاجنبیه».

در دو مجله نخست، تنها آثار نویسندگان و شاعران عرب چاپ می‌شود و هیچ مطلب ترجمه‌شده‌ای در آنها نمی‌آید. در فصلنامه «الآداب الاجنبیه»، ادبیات داستانی، شعر، نماینده و دیگر گونه‌های ادبی جهان، ترجمه و چاپ می‌شود و در هر شماره، ادبیات یکی از ملت‌ها را به خوانندگان عرب معرفی می‌کند. تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد تاکنون شماره‌های ویژه «ادبیات فنلاند»، «ادبیات هند»، «ادبیات ژاپن»، «ادبیات کره» و «ادبیات آمریکای لاتین» در این زمینه چاپ و منتشر شده است.

بد نیست در اینجا بخشی از گفتگوی علی عقلم‌عربان، رئیس اتحادیه سراسری نویسندگان عرب را با مجله «الموقف الادبی» بیاوریم تا بدانیم در دنیای نویسندگان پیرامونمان چه می‌گذرد:

پرمش اول: مسئله دموکراسی در عرصه فرهنگ از اهمیت استثنایی برخوردار است. خط‌مشی شما در اتحادیه نویسندگان عرب در این زمینه چیست و پهنه فراگیری این اتحادیه در پیوند با کل نویسندگان عرب در سوریه چگونه است؟

پاسخ اول: اتحادیه نویسندگان عرب در سوریه همه کسانی را که حق دارند بدان پیوندند در بر می‌گیرد. اصطلاح «حق دارند» فقط مربوط به اخراز شرایطی است که اساسنامه اتحادیه آن را مشخص کرده. همه نویسندگان با هر گونه وابستگی سیاسی و مشرب فکری و ادبی عضو اتحادیه هستند و از حقوق خویش برخوردارند و مسئولیت‌هایشان را بی‌هیچ محدودیتی انجام می‌دهند. کار دموکراتیک به شکل درست صورت می‌گیرد و نشست‌های اتحادیه در موعد مقرر برگزار می‌شود. شورا و دفتر اجرایی اتحادیه در گردهمایی‌های خود همه مسائل را بررسی می‌کنند و تصمیم‌هایشان لازم‌الاجراست.

[www.adabestanekave.com](http://www.adabestanekave.com)

پرمش دوم: اتحادیه نویسندگان عرب در سوریه - از نظر صنفی - چه تسهیلاتی فراهم

پاسخ دوم: اتحادیه نویسندگان عرب دارای یک مؤسسه انتشاراتی است که اعضای اتحادیه و دیگر افراد را قادر می‌سازد تا آثارشان را منتشر کنند. اتحادیه دارای دو مجله ماهانه و یک فصلنامه است: «دیدگاه ادبی»، «میراث فرهنگی عرب» و «ادبیات خارجی». اینها روزنه‌هایی هستند برای ارتباط نویسندگان با توده‌ها و با فرهنگ عربی و جهانی. اتحادیه نویسندگان عرب از حقوق مادی و معنوی مؤلف دفاع و محافظت می‌کند و به منظور ایجاد فضایی مناسب برای نویسندگان، تلاش می‌ورزد تا بتوانند در شرایط بهتری قلم بزنند. اتحادیه از آزادی ادیبان و نویسندگان حمایت می‌کند و بیمه‌های اجتماعی و درمانی را - به میزان صد درصد - برای آنان و خانواده‌هایشان فراهم می‌سازد. همچنین در بازپرداخت وام مسکن نویسندگانی که صاحب خانه می‌شوند، مشارکت می‌کند. اینها مبالغ سنگینی است اما اتحادیه، این کار را برای کاهش - تا حد ممکن - فشار مادی موجود بر نویسندگان انجام می‌دهد تا دشواری‌هایی را که مانع ابداع و خلاقیتشان می‌شود از میان بردارد. اتحادیه نویسندگان با گسیل داشتن اعضایش به کشورهای عرب و دوست و دعوت از نویسندگان این کشورها، فرصتی برای اعضا فراهم می‌سازد تا از جنبش‌های ادبی و فرهنگی آگاه شوند و گفتگوهای سازنده و دوستی‌های استوار میان افراد و محیط‌های گونه‌گون، سامان گیرد. به طوری که نویسنده با واقعیت تماس بیشتری پیدا کند و به مردم و مشکلات آنان نزدیکتر شود. اتحادیه نویسندگان عرب، در حال ساختن ویلاهایی است تا نویسندگان بتوانند تابستان‌ها را با پرداختن بهای قابل قبول در سواحل سوریه بگذرانند و برای نوشتن، فراغت و آسایش داشته باشند.

مصر: نویسندگان مصری که پیشگامان رمان‌نویسی در جهان عربند از چند ده سال پیش اتحادیه دارند. از زمان ملک فاروق و عبدالناصر. و این امری طبیعی است، زیرا حاصل تطور اجتماعی و فرهنگی در مصر و لبنان از همه جهان عرب بیشتر است. نخستین روزنامه دنیای عرب در سال ۱۷۸۹ به نام «الوقائع المصریه» در مصر بنیاد نهاده شد. «الاهرام» بیش از صد سال است که منتشر می‌شود. من خود در قاهره شاهد بودم که ساعت دو نیمه شب، روزنامه منتشر می‌شد و مردم، در این شهر، که خواب ندارد، در قهوه‌خانه‌ها و متروها، روزنامه‌های صبح را از همان ساعت‌های نخست بامداد می‌گرفتند و می‌خواندند. هم‌اکنون از نجیب محفوظ هشتادساله تا نویسندگان جوانتر همانند «غیطانی»، «القعيد» و خانم دکتر نوال سعداوی و ده‌ها نویسنده و شاعر دیگر در کانون نویسندگان مصر گرد آمده‌اند و نشریه‌های متعددی منتشر می‌کنند. برخی از این مجله‌ها صرفاً مختص شعر یا قصه یا نمایشنامه است.



لبنان: انجمن نویسندگان لبنان از پنجاه سال پیش که تأسیس شده تاکنون برای یک روز هم تعطیل نشده است و این از سیستم دموکراتیک فرهنگی و اجتماعی لبنان سرچشمه می‌گیرد. بیروت را پایتخت فرهنگی جهان عرب نامیده‌اند و طبق آمار یونسکو، هشتاد درصد از انتشارات کتاب و مجله به زبان عربی در لبنان صورت می‌گیرد. هم‌اکنون «احمد سوید» - شاعر و ناقد لبنانی - ریاست اتحادیه نویسندگان را به عهده دارد. شاعران بزرگی همچون آدونیس، یوسف الخال، خلیل حاوی، نزار قبانی و نویسندگانی همانند سهیل ادریس، یوسف توفیق عواد، خانم‌ها غاده السمان، حنان الشیخ و خالده سعید - همسر آدونیس - در این اتحادیه عضو هستند یا پیشتر عضو بوده‌اند.

باختر عربی: اتحادیه نویسندگان در هر یک از کشورهای تونس، الجزایر و مراکش نویسندگانی را در بر می‌گیرد که هم به زبان عربی و هم به زبان فرانسه - و احياناً به زبان بربری - می‌نویسند و هر کدام دارای مجله‌ها و نشریه‌های مختلف ادبی و فرهنگی هستند.

اتحادیه نویسندگان آسیا و آفریقا: این اتحادیه، افزون بر اتحادیه سراسری نویسندگان عرب، اغلب انجمن‌ها و کانون‌های نویسندگان آسیا و آفریقا - از نیجریه گرفته تا زیمبابوه و آنگولا و آفریقای جنوبی تا کره و افغانستان و هندوستان - را در بر می‌گیرد. اتحادیه نویسندگان آسیا و آفریقا، مجله «لوتس» را به سه زبان انگلیسی، فرانسوی و عربی در تونس چاپ و منتشر می‌کند که صرفاً به داستان کوتاه، شعر و نقد اختصاص دارد. چندی پیش یکی از شماره‌های آن به دستم رسید که شعر «تولدی دیگر» از فروغ فرخ‌زاد را چاپ کرده بود. نجیب محفوظ حدود چهل سال است که در این اتحادیه عضویت دارد. نیز فایز احمد فایز - شاعر برجسته پاکستان - تا چهار سال پیش که درگذشت عضویت این اتحادیه را داشت. اکنون هم محمود درویش شاعر نامدار فلسطینی عضو این اتحادیه است. مرکز اتحادیه نویسندگان آسیا و آفریقا در زمان عبدالناصر در قاهره بود، سپس در زمان سادات به بیروت منتقل شد و هم‌اکنون در تونس است.

دو کشور دیگر عرب را نیز نباید فراموش کنیم که نویسندگان هر دو کشور اتحادیه دارند، یکی لیبی و دیگری یمن. مجله ادبی انجمن نویسندگان لیبی «الفصول الاربعه» - چهار فصل - نام دارد که هر سه ماه یکبار منتشر می‌شود و مجله کانون نویسندگان یمن «الحکمه» است.

لیبی هر یکی دو سال، یکبار کنگره‌ای از نویسندگان عرب برگزار می‌کند با نام «کنگره ابداع» که شاعران و نویسندگان کشورهای مختلف عرب و مهمانانی از دیگر کشورهای جهان در آن شرکت می‌کنند. پس از پایان یافتن کنگره، بحث‌ها و سخنرانی‌های آن به شکل کتاب منتشر می‌شود.

در مراکش، نهادی به نام «المجلس الثقافي العربي» - کانون فرهنگی عرب - وجود دارد که شاعران و نویسندگان آوانگارد عرب و نیز فیلسوفان و اندیشه‌مندان شمال آفریقا که به زبان‌های عربی و فرانسوی می‌نویسند در آن عضویت دارند یا با آن همکاری می‌کنند. زمانی در طرابلس غرب، مجله‌ای دیدم که اکنون نامش به خاطرمانده ولی روی جلد آن نوشته شده بود: مجله انجمن نویسندگان موریتانی.

غیر از جهان عرب، نویسندگان و شاعران کشورهای همسایه مانند ترکیه، پاکستان، افغانستان، آذربایجان و کشورهای آسیایی همچون هند، ژاپن، ویتنام، چین، تاجیکستان، قرقیزستان، قزاقستان، ترکمنستان نیز دارای اتحادیه نویسندگان هستند.

از این بررسی سریع جهان پیرامون، پی می‌بریم که نویسندگان در کوچکترین کشور عرب (مانند بحرین یا لیبی) تا بزرگترین و بافرهنگترین آنها (مصر، سوریه یا فلسطین) همگی دارای اتحادیه صنفی خاص خود هستند که از منافع آنها در برابر سایر صنوف و دولت‌ها دفاع می‌کند و ایجاد تسهیلات معیشتی، انتشار مجله‌ها و نشریه‌های ادبی و هنری، ایجاد ارتباط با اتحادیه‌های سایر کشورهای جهان، برگزاری سخنرانی‌ها، نشست‌ها و کنگره‌های ادبی و فرهنگی را به عهده دارد.

ظاهراً در خاورمیانه و شمال آفریقا و آسیا - یا شاید در جهان - تنها نویسندگان و شاعران ایرانی هستند که انجمنی برای گرد آمدن ندارند و این دردی است که درمانش را باید از درون خود نویسندگان جستجو کرد نه جای دیگر.

## احیای گلیم سنتی ایران

از دیرباز گلیم را از میان انواع فرش ترجیح می‌دادم و آرزو داشتم روزی بتوانم قطعاتی از آن را در محیط زندگی بگسترانم. اما تا هشت سال پیش درباره گلیم چیز زیادی نمی‌دانستم. علاقه من به این شاخه از هنر سنتی ایران به خاطر تحصیلات اولیه دانشگاهیم در رشته هنرهای تجسمی بود. فرمهای ساده و رنگهای شاد و زنده گلیم‌های ایرانی را می‌ستودم.

هشت سال پیش به دنبال حوادثی که خارج از موضوع بحث فعلی است، به دنبال کار می‌گشتم. یکی از دوستانم، آقای نادر درفشه، که «گروه طراحان و تهیه‌کنندگان نقشه‌قالی دستباف ایران» را اداره می‌کرد از من خواست سرپرستی تحقیقات مربوط به گلیم را در گروهش به عهده بگیرم.

هدف اولیه ما یافتن رج‌شمار مناسبی برای نقشه گلیم بود. همانطور که می‌دانیم، گلیم سنتی ایران بدون نقشه بافته می‌شود. البته در بعضی مناطق «دستور» مورد استفاده قرار می‌گیرد که قطعه‌ایست بافته‌شده با چند نقش حاشیه و متن گلیم. بافنده به میل خود ابعاد گلیم و نحوه توزیع نقش‌ها را در سطح آن تعیین می‌کند. این شیوه بافت البته دست بافنده را برای ابتکار و عرضه توان هنری‌اش باز می‌گذارد، اما به شرطی که فرهنگ گلیم‌بافی و استفاده از آن در میان قومی زنده و پویا باشد.

همانطور که می‌دانیم سالیان درازی است که صنعت و هنر گلیم‌بافی در ایران رو به افول نهاده و محققاً گلیم‌های تازه بافت ایرانی را نمی‌توان با بافته‌های یک قرن پیش مقایسه کرد. در چنین شرایطی نقشه گلیم چنانچه با تکیه بر تحقیقات همه‌جانبه‌ای تهیه شود می‌تواند گامی آغازین برای احیای صنعت و هنر گلیم‌بافی محسوب گردد.

ابتدا تحقیقات ما به کندی پیش می‌رفت چرا که تحقیق در چنین زمینه گسترده‌ای بدون امکانات مالی و نیروی انسانی کافی تقریباً غیرممکن می‌نماید.

در آن هنگام جهاد سازندگی با «گروه طراحان...» ارتباط داشت و چند سالی بود که گروه نقشه‌های اصلاح‌شده قالی مناطق مختلف را با تیراژ محدود برای جهاد تهیه و چاپ می‌کرد. تحقیقات ما در زمینه گلیم مورد توجه مدیر وقت بخش فرش جهاد قرار گرفت و از ما خواست

نوشته‌ای در حدود ۲۰ صفحه راجع به سوابق گلیم ایران تهیه کنیم که بتواند مقدمه‌ای برای عقد قراردادی جهت تحقیق در طرح و رنگ و بافت گلیم به تفکیک مناطق مختلف باشد.

تحقیقات جدی و پی‌گیر «گروه طراحان...» در زمینه گلیم به این ترتیب آغاز شد. کلیه مطالب مکتوب درباره گلیم که در دسترس بود مورد مطالعه قرار گرفت. از گلیم‌های مجموعه‌های خصوصی عکس تهیه شد. تجار فرش با خوشرویی به ما اجازه دادند از قطعات باارزش و کمیابی که در اختیار داشتند عکس تهیه کنیم. با افراد صاحب‌نظر در زمینه گلیم مصاحبه‌هایی انجام شد. حدود ۱۰ طراح به بررسی سمبولوژیک طرحها و رنگهای چند نمونه از گلیم‌های مناطق مختلف پرداختند. نوشته‌ای که قرار بود ۲۰ صفحه باشد تبدیل به یک رساله ۲۰۰ صفحه‌ای شد و برای نخستین مرحله تحقیق خیال داشتیم گلیم‌های سنتی بیجار را مورد مطالعه جدی قرار دهیم.



تحقیقات مقدماتی ما شش ماه به طول انجامیده بود و هنگامی که رساله و پروژه طرح تحقیقاتی آماده ارائه برای تصویب به جهاد سازندگی بود، آن مدیر علاقمند به پست مهمتری در نهادی دیگر منتقل شد و پروژه ما آغاز نشده، پایان گرفت. اما چنان علاقه‌ای به ادامه تحقیقات در زمینه گلیم در فرد فرد گروه به وجود آمده بود که تصمیم گرفتیم بدون پشتوانه مالی کار خود را ادامه دهیم.

پس از مدتی به رج‌شمار مناسب دست یافتیم و نقشه‌هایی که طرح کردیم می‌توانستند دقیقاً به ابعاد پیش‌بینی شده بافته شوند.

گروه ما طرح نقشه‌های گلیم شکاف‌دار را هدف خود قرار داد، چون این نوع گلیم از یکسو ساده‌ترین و متداول‌ترین شیوه بافت است و از سوی دیگر به دلیل گستردگی اش بیش از بقیه انواع گلیم از نظر طرح و رنگ دچار انحطاط شده بود.

اعتقاد گروه ما بر این است که وجود نقشه برای بافت گلیم می‌تواند باعث احیاء و رونق صنعت و هنر گلیم‌بافی شود. چنانچه بافت نمونه‌های برجسته گلیم سنتی بار دیگر بین بافندگان رواج یابد به تدریج این نقشه‌ها بر ذوق و سلیقه آنان تأثیر می‌گذارد و بافندگان مبتکر قادر خواهند بود قطعات جدیدی بیافند که از نظر کیفیت هنری با کار گذشتگان قابل مقایسه باشد. برنامه کار ما در تهیه نقشه به چند بخش تقسیم می‌شد:

۱ - تهیه نقشه نمونه‌های برجسته گلیم ایران که در موزه‌ها و مجموعه‌های خصوصی نگهداری می‌شوند.

۲ - عرضه همین نقشه‌ها با رنگ‌بندی متفاوت اما متعلق به بافته‌های منطقه‌ای که نقشه مربوط به آن است.

۳ - مطالعه ویژگیهای نقوش هر منطقه و طرح نقشه جدید گلیم بر اساس طرحها و رنگهای مورد استفاده در هر منطقه.

۴ - استفاده از نقوش قالی مناطق مختلف و تطبیق آن با محدودیت‌های بافت گلیم شکاف‌دار.

۵ - طرح نقشه‌های جدید با الهام از ویژگیهای سنتی فرش ایران به طور کلی.

گروه ما به آهستگی کار خود را دنبال می‌کرد تا اینکه یکی از کارخانه‌داران خوش‌ذوق و علاقمند به هنر ایران از ما خواست یک کارگاه گلیم‌بافی را در شمال کشور برای او سازمان بدهیم. در این کارگاه حدود ۳۰ دختر که تحصیلات اکثر آنان در حد دیپلم دبیرستان بود تحت آموزش قرار گرفتند. البته برای آموزش چند تن از بافندگان ماهر گلیم سنتی استخدام شدند و در محل کارگاه به تعلیم دختران پرداختند. ضمناً طبق قراردادی گروه ما هر ماه چندین نقشه برای این مؤسسه تهیه می‌کرد و کارشناسان ما در فواصل معین از کارگاه بازدید می‌کردند و به رفع اشکالات پیش‌بینی نشده می‌پرداختند. این همکاری دو سال به طول انجامید و گروه ما بیش از ۱۰۰ نقشه گلیم مناطق مختلف ایران در چندین رنگ‌بندی تهیه کرد.

طراحان ما برای تسلط بیشتر به کار تهیه نقشه گلیم، بر آن شدند تا بافت سنتی گلیم را نیز بیاموزند و به این منظور مدتی نزد بافندگان سنتی آموزش دیدند. از جمله خود من نیز این



آموزش را دنبال کردم. البته اطلاعات بافنده سنتی نه مدون است و نه کامل. بافنده سنتی قادر نیست دلیل بسیاری از اعمالی را که انجام می‌دهد، توضیح دهد، حتی نام بسیاری از نقش‌هایی را که می‌بافد نمی‌داند. ضمناً برخی از شگردها را نیز برای خود نگه می‌دارد و حاضر به آموزش آن نیست. در نتیجه بافنده سنتی نمی‌تواند پاسخگوی نیاز امروزم آموزش باشد. به این منظور علاوه بر آنکه نکات مختلف را از افراد مختلف آموختم، هر تجربه و دانسته‌ای را یادداشت می‌کردم. از آنچه درباره شیوه بافت در کتابهای خارجی نوشته شده بود نیز بهره گرفتم. آنقدر بافتم و شکافتم تا بسیاری از نکات مبهم برایم روشن شد.

از آنجا که بخش گلیم «گروه طراحان...» وسعت قابل ملاحظه‌ای یافته بود، آن را تحت نام «بی‌بی‌باف» به صورت مستقل درآوردیم و تصمیم گرفتیم علاوه بر آموزش گلیم‌بافی، تولید را نیز تجربه کنیم.

در بخش آموزش به کمک نقشه و دانسته‌های مدون، موفق شدیم کلیه ظرائف گلیم شکاف‌دار را از مرحله چله‌کشی تا پایان کار طی ۴۵ ساعت آموزش دهیم و به این ترتیب گلیم‌بافی را به بسیاری از دختران و زنان شهری آموختیم.

امید ما این بود که دختران و زنانی که آموزش می‌بینند به کار تولید گلیم بر اساس نقشه‌هایی که «بی‌بی‌باف» تهیه کرده مشغول شوند. چندین نمونه نیز به این ترتیب بافته شد. اما هر یک از بافندگان به دلیلی کار را ادامه ندادند.

تجربه‌ای نیز در چند روستای ساوه انجام دادیم که به دلیل آنکه نمی‌توانستیم یکی از افراد گروه را به طور دائم در روستا مستقر کنیم، ادامه نیافت.

علت اصلی عدم استقبال از بافت گلیم به نظر ما اقتصادی است زیرا بافنده نمی‌تواند از بافت گلیم حداقلی را که از کار دیگری کسب می‌کند به دست آورد.

تحقیقات ما نیز برای تهیه نقشه به آرامی پیش می‌رود، چرا که باید برای حفظ کارگاه «بی‌بی‌باف» و تأمین هزینه آن به کارهای دیگری که ارتباطی به گلیم و گلیم‌بافی ندارد پردازیم. در حقیقت برای احیاء و شکوفایی هنر گلیم‌بافی باید منابع و امکانات دولتی و دانشگاهی را به کار گرفت و آن را به عنوان بخشی از میراث فرهنگی ایران حفظ کرد و توقع هیچ نوع سودآوری را نیز نداشت.

