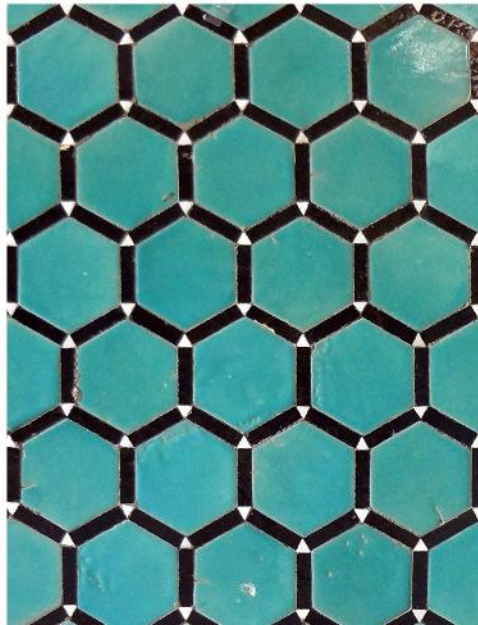


با افزوده‌ها و ویرایش تازه



چه‌ها که نوشتیم!

ره‌نورد زریاب

نظرات مطرح شده در این کتاب الزاما خواست و مشی آرمان شهر نیست.
ایمیل: armanshahrfoundation.openasia@gmail.com
وبسایت: <http://openasia.org>



چه‌ها که نوشتیم!

ره‌نورد زریاب

طراح جلد: روح الامین امینی

برگ‌آرا: اورنگ زیب بیضایی

ناشر: انتشارات آرمان شهر

چاپ سوم: نسخه دیجیتال

زمستان ۱۳۹۹

این کتاب با حمایت مالی (ICAN) منتشر شده است. مسؤلیت انتشار کتاب به عهده بنیاد آرمان شهر و مسؤلیت محتوای مطالب به عهده نویسنده یا نویسندگان است و به هیچ وجه نمی‌تواند بازتاب دیدگاه نهادهای نامبرده محسوب شود.

سخن ناشر

نام استاد رهنورد زریاب در افغانستان با فرهنگ، زبان و ادبیات به عنوان نویسنده‌ای شاخص که سال‌های زیادی از عمر خود را صرف پالایش زبان فارسی کرده، گره خورده است. استاد زریاب نویسنده‌ای بود که حدود شصت سال پیوسته قلم به دست داشت و ده‌ها داستان کوتاه و رمان از او بر جای مانده است. رمانی مانند گلنار و آیینه، امروز نوستالوژی بسیاری از اهل قلم افغانستان است و شاید بسیاری از مخاطبان جوان ادبیات از طریق همین اثر با نام و نشان زریاب آشنا شدند.

وسواس زریاب نسبت به زبان فارسی و تسلط مثال زدنی او بر ادبیات کلاسیک ما، نثری پالوده را برای او به ارمغان آورده بود که سلامت و سلاست زبان داستان‌های او گواه محکمی بر این ادعاست. اما این وسواس از حوزه شخصی زریاب پا را فراتر گذاشت و شاید یکی از مهم‌ترین دلایل حضور او در بیش از ده سال گذشته به عنوان ویراستار رسانه‌ای، بود که از این طریق توانست تأثیر مهمی بر ادبیات دست و پاشکسته و پُرغش رسانه‌ها در افغانستان بگذارد.

فهم استاد از فلسفه و روان‌شناسی در کنار دانشی که در زمینه تاریخ داشت در قدرت

داستان‌های پر مغز او تأثیر فراوانی گذاشته و او را یک سر و گردن بالاتر از بسیاری از قلم‌به‌دستان افغانستان قرار داده است.

رهنورد زریاب بر علاوه فعالیت‌هایی که در افغانستان داشت از اهمیت ارتباط با دیگر فارسی‌زبانان منطقه نیز غافل نبود و در میان اهل قلم ایران و تاجیکستان نیز چهره شناخته شده و محبوبی به شمار می‌رفت و در واقع یکی از نقاط اتصال اهل قلم افغانستان با جوامع ادبی فارسی زبان در خارج از مرزهای سیاسی امروز بود.

اما از استاد رهنورد زریاب بر علاوه رمان‌ها و داستان‌های کوتاهش نوشته‌ها و مقاله‌هایی در زمینه فرهنگ و ادبیات نیز بر جای مانده است که از آن میانه سه کتاب به صورت مجموعه مقاله‌هایی منتشر شده‌اند. «پایان کار سه رویین تن» «چه‌ها که نوشتیم» و «آزادی اندیشه و گفتار و زنگی مست شمشیر به دست» است که به ترتیب در سال‌های ۱۳۹۱، ۱۳۹۳ و ۱۳۹۵ خورشیدی از سوی انتشارات آرمان شهر در کابل چاپ شده‌اند.

این سه اثر حاوی ۳۲ جستار در زمینه ادبیات و فرهنگ است که آینه بخشی از نگرانی‌های ذهنی و دلبستگی‌های نویسنده شده است.

خرسندیم که استاد رهنورد زریاب افتخار انتشار این آثار را به بنیاد آرمان شهر داده بودند و برای ادای دین به این مرد بزرگ و اندیشه‌های ژرف و انسانی‌اش اینک نسخه دیجیتالی این آثار را به صورت رایگان در اختیار مخاطبان فارسی‌زبان در گوشه و کنار جهان قرار می‌دهیم.

در این دفتر می‌خوانید:

مقولهٔ ریزه‌گرایی و ریزه‌گرایی در ادبیات ۹

دوسه‌گپ دربارهٔ نقد ادبی ۲۵

آیا «آن» Charisma می‌تواند بود؟ ۴۵

محمود طرزی و فارسی ناب در افغانستان سد سال پیش ۶۵

خرقه در رهن شراب ۸۱

سخن‌وری ذواللسانین در بند شاه هند ۱۰۳

گذشته‌ها را چی‌گونه می‌بینیم؟ ۱۲۱

بیا بید که اندکی رسوا شویم! ۱۳۷

قصهٔ غم‌انگیز جشن‌های ما ۱۵۷

نقش‌هایی از شقاوت‌های شرقی ۱۸۳

اوصافی از واصف و وصف او در صف اصحاب فلسفه ۲۰۵

این اسلام سنتی عزیز ما ۲۲۷

اشاره ها

الف. نام این دفتر را از بی‌تی از واصف باختری گرفته‌ام. این بیت، در غزلی آمده است که در مجموعهٔ *تا شهر پنج ضلعی آزادی*، به چاپ رسیده است. واصف باختری، می‌گوید:

«رسید خامه چو در دست ما، چه‌ها که نوشتیم!»

چه‌ها نویسد، اگر ما به دست خامه رسیدیم!»

ب. نبشته‌های این دفتر، در سال‌های گونه‌گون، در نشریه‌های برون‌مرزی، چاپ شده‌اند. در کتابی که در دست دارید، در این نبشته‌ها، افزایش‌ها و کاهش‌هایی صورت گرفته‌اند.

ج. نشانه‌گذاری‌ها (Punctuations)، در نقل واگویه‌ها و اقتباس‌ها - غالباً - از من استند و در شماری از نبشته‌ها، به‌ویژه در «نقش‌هایی از شقاوت‌های شرقی»، این واگویه‌ها و اقتباس‌ها را، با نگارش خودم آورده‌ام تا باشد که زبان این دفتر، هم‌رنگ و یک‌دست بنماید. در چی‌گونه‌گی نگارش واژه‌های واگویه‌ها(املاء) نیز تغییراتی آورده‌ام از بهر یک‌سان بودن و یک‌دست بودن شکل نگارش نبشته‌های این دفتر.

د. در چاپ کنونی این دفتر، نکته‌هایی افزوده شده‌اند.

ره‌نورد زریاب

مقوله ریزه‌گرایی و ریزه‌گرایی در ادبیات



این نبشته، در شماره سیزدهم فصل‌نامه صدف به چاپ رسید. اما، آقای سیاه‌سنگ در ردّ یا تأیید آن چیزی نگفت.

شیخ یک بار به توس رسید. مردمان از شیخ استدعای مجلس کردند. اجابت کرد. بامداد در خانقاه استاد تخت بنهادند. مردم می‌آمد و می‌نشست. چون شیخ بیرون آمد، مقریان قرآن برخواندند و مردم بسیار درآمدند؛ چنان‌که هیچ جای نبود.

معرف بر پای برخاست و گفت: «خدایش بیامرزاد که هر کسی از آن‌جا که هست، یک گام فراتر آید!»

شیخ گفت: «وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ اَجْمَعِينَ.» و دست بر روی آورد و گفت: «هر چه ما خواستیم گفت - و همه پیام‌بران بگفته‌اند - او بگفت که از آن‌چه هستید، یک قدم فراتر آید.»

کلمه‌یی نگفت و از تخت فرود آمد و برین ختم کرد مجلس را.

اسرارالتَّوْحِيدِ

در شماره پنجم فصل نامه صدف نبشته سودمندی خواندم از خامه سخن‌ور خوب‌مان، صبوره سیاه‌سنگ، که عنوان «کوتاه‌سرایی و جلوه‌های آن» را داشت. در همان هنگام، بر آن شدم تا جمله‌یی چند درباره پدیده مینی‌مالیزم (Minimalism) - که من آن را در زبان فارسی، «ریزه‌گرایی» می‌گویم - روی کاغذ آورم و برای چاپ، به صدف بفرستم؛ اما کارهای دیگری پیش آمدند و من از آن مهم‌بازماندم.^۱

در این آخرها، دوست دیرینه‌ام، حسن قسیم - که در جاپان زنده‌گی می‌کند - در یکی از نامه‌هایش، نکته‌های دل‌کشی درباره «تانکه»های چاپانی نوشته بود. نامه جالب حسن قسیم، بار دیگر، مرا به یاد نبشته سیاه‌سنگ و مقوله مینی‌مالیزم انداخت و بر آن شدم تا درباره مدلول کلی این مقوله و

زمینه‌های کاربرد آن - به‌ویژه در عرصه ادبیات - چند سطری بنویسم تا بر دامان صدف جای گیرند و باشد که اندک روشن‌گر افتند و بر پاره‌یی از پرسش‌ها، پاسخی مختصر بشوند.

هرچند سیاه‌سنگ، در نبشته خودش، از مقوله مینی‌مالیزم نامی نبرده است و نیز تعریفی روشن از «کوتاه‌سرایی» به دست نداده است، با این‌هم - با درنظرداشت مثال‌ها و نمونه‌هایی که آورده است - خواننده آگاه، بدین نتیجه می‌تواند رسید که مقصود نویسنده از کاربرد مقوله «کوتاه‌سرایی» همین مینی‌مالیزم بوده است که من آن را - همان‌گونه که گفتم - به «ریزه‌گرایی» تعبیر کرده‌ام و این تعبیر، در اقلیم ادبیات، گونه‌یی از پردازش آدمی را به انواع و پدیده‌های کوچک، ساده، فشرده، بی‌شاخ و برگ و کوتاه ادبی می‌رساند. روشن است که ریزه‌گرایی ادبی، در قلمرو شعر و کلام منظوم، محدود و محصور نمی‌ماند و به زمینه‌های نثر و پدیده‌های منثور نیز می‌رسد.

مقوله مینی‌مالیزم، از ره‌گذر لغوی، از دو جزء ساخته شده است که این دو جزء، همانا، Minimum (کم‌ترین، کوچک‌ترین) و Ism (پسوندی که اسم معنا می‌سازد) استند. و نیز ریشه‌های این دو واژه را در زبان‌های یونانی و لاتین، سراغ می‌توان کرد.^۲ پس با نظرداشت معنای ساده این واژه‌ها، مینی‌مالیزم را می‌شود به روی کرد و گرایش آدمی به کوچک‌ترین، ساده‌ترین، کم‌ترین و کوتاه‌ترین پدیده‌ها - از هر نوعی که باشند - تعبیر کرد. امروز، در زبان انگریزی، مینی‌مالیست به کسی هم گفته می‌شود که از برآورده شدن اندک‌ترین خواسته‌های خودش، خرسند باشد.^۳

ریزه‌گرایی، در واقع، فرآورده و حاصل کارکردهای ذهن و سلیقه و روان پُر از تضاد آدمیان بوده است. یعنی همان‌گونه که آدمی - در زمینه‌های گونه‌گون - به پدیده‌های بزرگ، گسترده، پیچیده و پُر از شاخ و برگ دل‌بستگی دارد، به نمودهای بسیار ریزه، فشرده، ساده و کوتاه نیز علاقه‌مند است. به سخن دیگر، ذره و خورشید، هر دو، آدمی را به سوی خودشان می‌کشاند. و در نتیجه، می‌بینیم که آدمی از یک سو، اهرام کوه‌پیکر را در

مصر باستان برپا می‌کند و پیکره‌های بزرگ بودا را در بامیان می‌تراشد و از سوی دیگر، به میناتورها یا ریزه‌گرایی‌ها نیز روی می‌آورد و در این عرصه، هم اثرها می‌آفریند و به یادگار می‌گذارد.^۴ به همین‌سان، گواه آن بوده‌ایم که آدمی، از یک سو به کیهان بی‌کرانه می‌پردازد و از سوی دیگر، به اَسْطُقْس‌های چارگانهٔ جهان مادّی راه می‌برد تا ماده‌های نخستین ساختمان جهان را شناخته باشد.

این جاذبه و کشش متضاد را، در همه زمینه‌هایی که آدمی خود آن‌ها را آفریده است و یا با آن زمینه‌ها سروکاری داشته است، می‌توان با آسانی مشاهده کرد و - لابد - ادبیات را نیز، یکی از این زمینه‌ها می‌شود به شمار آورد. به گونهٔ مثال، در ادبیات زبان فارسی - از ره‌گذر چندی - اگر مثنوی‌ها و قصیده‌های بسیار طویل و مفصل و پرواژه را داریم، در کنار آن‌ها، دوبیتی‌ها و رباعی‌ها و قطعه‌ها را نیز می‌بینیم که سخت فشرده، مختصر و کم‌واژه هستند. به همین‌گونه - از ره‌گذر چونی - اگر ریزه‌پردازی‌ها و مفصل‌گویی‌های فردوسی‌وار و نظامی‌وار را گواه هستیم، در پهلوی آن‌ها، کلیه‌پردازی‌ها و ایجاز‌آفرینی‌های گلستانی سعدی‌وار و لطیفه‌های طنزآمیز زاکانی‌وار را نیز سراغ داریم.

این دوگانگی خواست آدمی، به عقیدهٔ من، در قرآن هم بازتاب یافته است؛ چنان‌که در این کتاب بزرگ، سوره‌های بسیار کوتاه و سوره‌های بسیار دراز را سراغ می‌توانیم کرد. به گونهٔ مثال، سوره‌های «عصر»، «نصر»، و «کوثر» را می‌بینیم که از کوتاه‌ترین سوره‌های قرآنی به شمار می‌روند و هر کدام، تنها سه آیت را در بر می‌گیرد. در برابر این سوره‌های بسیار کوتاه یا ریزه، سوره‌های بسیار دراز - به طور نمونه - «بقره» و «آل عمران» را نیز داریم. سورهٔ «بقره» - که از این ره‌گذر، درازترین سورهٔ قرآن است - دوسد و هشتاد و شش آیت دارد و سورهٔ «آل عمران» دربرگیرندهٔ دوسد آیت است.

روی‌هم‌رفته، به نظر می‌رسد که خاست‌گاه ریزه‌گرایی در ادبیات - چه در شعر،

چه در نثر مسجع و چه در نثر ساده - خاورزمین بوده است. و نیز، شاید بتوان ردّ پای نخستین نمونه‌های این گونه آفریده‌های ادبی را، در هند و چین و خاور دور - به‌ویژه چپان - سراغ کرد.

در جاپان، تانکه (Tanka) از کهن‌ترین نمونه‌های چنین آفریده‌های ادبی است.^۵ تانکه‌ها سروده‌هایی استند بسیار ساده و فشرده و کوتاه. چنان‌که سراپای یک تانکه، تنها از سی و یک هجاء ساخته شده است.^۶ سیاه‌سنگ به جای مقولّه هجاء، مقولّه «آوا- نماد» را - در پیوند با هایکوهای جاپانی - به کار برده است. هرچند او روشن نمی‌سازد که این مقولّه «آوا - نماد» ساخته خود او است یا از کس دیگری، با این‌هم و با نظر داشت ویژه‌گی‌های زبان جاپانی - که زبانی است التصاقی^۷ - این مقولّه «آوا - نماد» بیش‌تر بر دل می‌نشیند.

سیاه‌سنگ، نمونه‌های دل‌انگیز و درخشانی را از ریزه‌گرایی‌ها، در چند زبان و فرهنگ‌های خاورزمینی و باخترزمینی، فراهم آورده است.^۸ و امّا، او از مصراع و بیت و «برش‌پاره‌ها» نیز، هم‌چون نموده‌های مینی‌مالیستی، سخن می‌گوید که می‌شود گفت جای تأمل است؛ زیرا:

الف) پدیده مینی‌مالیستی، کلیتی است مستقل که هدف آفریننده آن، پدید آوردن همین کلیت مستقل است و بس. و این کلیت مستقل، جزوی و پاره‌یی از چیز دیگری نیست. به سخن دیگر، هنگامی که سعدی می‌نویسد: «دست‌وپا بریده‌یی، هزارپایی بکشت. صاحب‌دلی بر او گذر کرد و گفت:

- سبحان‌الله، با هزار پای که داشت، چون اجلس فرارسید، از بی‌دست‌وپایی گریختن نتوانست!»^۹

یا وقتی عبید زاکانی می‌گوید: «لولی‌یی با پسر خود ماجرا می‌کرد که تو هیچ کار نمی‌کنی و عمر در بطالت به سر می‌بری. چند با تو بگویم که معلق زدن بیاموز و سگ از چنبر جهانیدن. و رسن‌بازی تعلّم کن تا از عمر برخوردار شوی؛ از من نمی‌شنوی. به خدا که تو را در مدرسه‌یی اندازم تا از علم مرده‌ریگ ایشان بیاموزی و دانش‌مند شوی و تا زنده باشی، در مذلت و فلاکت و ادبار بمانی و یک جو از هیچ‌جا حاصل توانی کرد!»^{۱۰}

چنان‌که به روشنی دیده می‌شود، در این دو نمونه، مقصود شیخ شیراز و رند زاکان، تنها نوشتن همین حکایت‌ها بوده است و بس. و اما، زمانی که بیدل می‌گوید:

یاد خرام تو ام، می‌برد از خویش تن

قامت برجسته‌ات، مصرع دیوان کیست؟^{۱۱}

یا هنگامی که حافظ می‌سراید:

بی زلف سرکشش سر سودایی از ملال

هم‌چون بنفشه بر سر زانو نهاده‌ایم.^{۱۲}

در این دو نمونه، مقصود بیدل و حافظ، تنها آفریدن این بیت‌ها نبوده است. آنان سودای آفریدن غزل‌ها را - که خود کلیت‌های مستقل استند و این بیت‌ها، پاره‌هایی از آن غزل‌ها به شمار می‌روند - در سر داشته‌اند. هرچند یکی از ویژه‌گی‌های غزل فارسی این است که هر بیت آن - غالباً - معنایی مستقل و تمام دارد و حتّاً با بیت‌های دیگر غزل، پیوند و هم‌خوانی چندانی را نمی‌رساند، با این‌همه، هدف و مقصود غزل‌سرا، آفرینش یک غزل است، نه آفریدن بیت‌های مستقل.

بیت و نیز مصراع را، تنها زمانی می‌شود پدیده مینی‌مالیستی دانست که مقصود و منظور شاعر، آفرینش خود همین بیت یا مصراع بوده باشد و بس. به گونه‌ی مثال، آن‌جا که سعدی - در پایان گلستان - می‌گوید:

کهن خرقه‌ی خویش پیراستن

به از جامه‌ی عاریت خواستن!^{۱۳}

و این بیت را از بهر توجیه و تأیید روش خودش در نگارش گلستان - نیاوردن سروده‌های متقدّمان در این کتاب - می‌سازد، این بیت را می‌توان یک نمود و جلوه‌ی مینی‌مالیستی دانست.

به سخن روشن‌تر، این آفریننده اثر است که سرشت و خصلت مینی‌مالیستی اثرش را تعیین می‌کند، نه کسانی که بیتی را از یک کلیت - قصیده، مثنوی، غزل، - بیرون می‌کشند و هم‌چون هستی مستقلی به کار می‌برند.

ب) اگر مصراع، بیت و «برش‌پاره‌ها» را به حیث پدیده‌های مینی‌مالیستی بپذیریم، در این صورت می‌شود گفت که بسیاری از آثار هنری، از گرد آمدن و یک‌جا شدن شماری از نمودهای مینی‌مالیستی ساخته شده‌اند. به گونه‌ی مثال، فلم *برادران کارمازوف* ساخته‌ی پیریف را در نظر گیریم. از این فلم، صحنه‌هایی را می‌توان جدا ساخت که هر کدام این صحنه‌ها - از جمله، آن صحنه‌ی رقص کولی‌ها - تأثیر و لذت یک بیت‌الغزل را از بهر تماشاگر می‌تواند داشت؛ ولی این صحنه‌ها را نمی‌شود به حیث پدیده‌های مینی‌مالیستی در سینما به شمار آورد. به همین‌سان، پاره‌هایی از نقاشی‌های کلیسای سن‌پیز را - در شهر روم - هرچند اثرناک و چشم‌نواز می‌توانند بود، نمی‌شود هم‌چون پدیده‌های مینی‌مالیستی در نقاشی به حساب گرفت. و اما، هنگامی که کارگردانی در پی آن می‌شود تا یک فلم داستانی کوتاه ده‌دقیقه‌ی بسازد، این ساخته‌ی او، آشکارا یک اثر مینی‌مالیستی به شمار خواهد رفت. و نیز کارتونی را که با کاربرد چند خط‌معدود و مختصر، روی‌دادی یا حالتی یا اندیشه‌ی بی‌بیان می‌کند، می‌توان یک اثر مینی‌مالیستی دانست.^{۱۴}

در این میان، کاوه گوهرین، رسته‌گاری و نجات ادبیات - به‌ویژه ادبیات داستانی را - در جهان آینده، در روی‌کرد به مینی‌مالیزم می‌داند.^{۱۵} ولی - چنان‌که گفته آمد - آدمی در زمانه‌های بسیار دور، در گذشته‌ها، در همه زمین‌ها، از جمله در زمینه‌ی ادبیات، به ریزه‌گرایی پرداخته و نمونه‌های درخشان مینی‌مالیستی را پدید آورده است. و این کار - باز هم چنان‌که پیش از این اشارت رفت - از ویژه‌گی‌ها و نیازهای روان و ذهن و سلیقه‌ی آدمیان بوده است.

با این‌همه، مقوله‌ی مینی‌مالیزم، مقوله‌ی است تازه و نو که بیش‌تر از پنجاه سال عمر ندارد. این مقوله، بار نخست، در دهه‌ی شست میلادی، از سوی نقدگر امریکایی - ریچارد ول‌هایم - به کار رفت. او در ستایش و پشتی‌بانی از ریزه‌گرایی گفت: «اندک بسیار است!»^{۱۶} بدین‌سان، مقوله‌ی مینی‌مالیزم = ریزه‌گرایی، در عرصه‌های نقاشی و پیکرتراشی، مجال کاربرد یافت.

نقاشان و پیکرتراشان مینی‌مالیست = ریزه‌گرا، شکل‌ها را به عناصر ساده‌یی چون مکعب‌ها، مستطیل‌ها و سطوح متوازی تبدیل می‌کردند و «کاهش» می‌دادند.^{۱۷}

چند سال پس‌انتر، در سال ۱۹۷۱، نقدگر دیگری به نام «روبرت پنکوس ریتن» در شرح و وصف کارهای «ایواهیس»، مقوله پُست مینی‌مالیزم (Postminimalism) = پساریزه‌گرایی، را نیز به کار بُرد. مدلول‌های این مقوله، آن پدیده‌هایی استند که در پدید آوردن آن‌ها، از مواد ناپایدار، فرّار و کم‌دوام کار گرفته شده باشد.^{۱۸} بدین صورت - ظاهراً - کوتاه بودن هستی عینی این آثار، آن‌ها را در قلمرو پساریزه‌گرایی جای داده است. به سخن دیگر، این آثار از آن رو پدیده‌های پساریزه‌گرا استند که هستی مادّی آن‌ها، به زمان درازی نیازمند نیست و دیر نمی‌پاید.

مینی‌مالیزم در عرصه ادبیات باخترزمین، به شکل روی‌کرد به سرودن شعرهای بسیار کوتاه - به‌ویژه به تقلید از هایکوها و تانکه‌های جاپانی - نمایان شد و سپس، در زمینه نثر داستانی نیز راه یافت. داستان‌نویسان ریزه‌گرا، نوشته‌های کوتاه آغازین ارنست همینگوی را سرمشق خودشان قرار دادند و نویسنده‌گانی چون ریموند کارور و رونالد بارتلمی در کار آفرینش داستان‌های ریزه‌گرایانه، تلاش کردند.^{۱۹}

داستان‌های مینی‌مالیستی (پدیده‌های مینی‌مالیستی را - غالباً - پدیده‌های مینی‌مال - Minimal نیز می‌گویند). داستان‌های بسیار کوتاه استند. این تأکید بر «بسیار کوتاه» بودن، بیان‌گر تفاوت کلی داستان ریزه‌گرایانه با داستان کوتاه معمول - از ره‌گذر ساخت، تکنیک، زبان، شیوه بیان ماجرا و گفت‌وگوهای موجود در اثر - است. در داستان‌های مینی‌مالیستی - ریزه‌گرایانه، به اقتضای بیان حوادث، از تمثیل و استعاره چندان خبری نیست و جمله‌های داستان هم، بسیار کوتاه استند. یعنی ایجاز در بیان، حرف اوّل در آفریدن چنین داستان‌ها به شمار می‌رود.^{۲۰} مینی‌مالیست‌ها = ریزه‌گرایان، بدین اصل باور دارند که با ننگه‌داشت اصول فنی و ساختار یک داستان، با کم‌ترین گفت‌وگو و با حذف

لفاظی‌های رایج، با زبانی ساده و عاری از پُرگویی، می‌توان داستانی شگرف آفرید.^{۲۱}

نویسنده‌گان ریزه‌گرا، محتوای اثرهای‌شان را - تا حدّ ممکن - به حدّاقلی از عناصر ضروری کاهش می‌دهند. چنین اثرهایی، به علّت کم بودن واژه‌های به‌کاررفته در آن‌ها، و نیز به علّت اندک بودن توصیف نویسنده از عناصری چون زمان و مکان، «در مرز سکوت» تلقی می‌شوند.^{۲۲}

اگر چنین داستان‌های مینی‌مالیستی = ریزه‌گرایانه را، در کنار رُمان‌های بزرگی چون *بربادرفته* یا *سد سال تنهایی* قرار بدهیم، باز هم بدین نتیجه خواهیم رسید که ذهن و روان و سلیقه آدمی، دل‌بسته پدیده‌های متضاد است و نیز آدمی، پدیده‌های متضاد می‌آفریند.^{۲۳}

روی‌کردها

۱. در فرهنگ‌نامه ادبی فارسی، دانش‌نامه ادب فارسی، چاپ تهران، در برابر مینی‌مالیزم، مقوله «کمینه‌گرایی» آمده است. کاربرد واژه «کمینه» که در پاره‌یی از موارد، بار معنایی استخفاف و تحقیر را دارد، شاید درخور تأمل باشد.

۲. دیده شود: Webster Universal Dictionary, 1968

اگرچه پس‌وند *lsm* - از ره‌گذر دستور زبان - اسم معنا می‌سازد، اما از ره‌گذر معنایی و کارکردی، چند وظیفه دیگر را نیز انجام می‌دهد. فرهنگ وبستر این وظایف را برشمرده است.

۳. دیده شود: فرهنگ انگلیسی - فارسی حییم، زیر واژه *Minimalist* و با واژه *Maximalist* مقایسه شود.

۴. واژه میناتور (*Miniature*) از واژه *Minimum* (کم‌ترین، کوچک‌ترین) و *Ure* - پس‌وندی که اسم می‌سازد - ساخته شده است.

میناتور، در اصل، نقاشی‌های بسیار ریز و ظریفی را می‌گفتند که روی عاج، آب‌گینه یا پارچه کار می‌شدند. (دیده شود: فرهنگ *Hachette*, ۱۹۹۲، پاریس) پسان‌ترها، نقاشی‌های ویژه شرقی را نیز - به خاطر ریزه‌کاری‌های آن‌ها - میناتور نامیدند. در متن این نبشته، مقصود من از میناتور، همان مدلول‌های اولین است؛ زیرا میناتورهای شرقی راه، شاید، نتوان پدیده‌های مینی‌مالیستی دانست؛ برای این‌که در میناتورهای شرقی، به جزئیات پرداخته می‌شود و آرایه‌های فراوان به کار می‌رود.

به باور من، شاید بشود که برای میناتور، واژه «ریزه‌کار» و برای هنر میناتورآفرینی، واژه «ریزه‌نگاری» و نیز برای میناتورآفرین، واژه «ریزه‌نگار» را به کار بُرد. منظوم میناتورهای شرقی است.

۵. حسن قسیم، در نامه‌اش می‌نویسد: «وقتی پای سنت‌ها و اشرافیت جاپانی در میان باشد، جاپانی‌ها - غالباً - راه مبالغه و غلو را در پیش می‌گیرند. از همین رو، در باب شعر «تانکه» می‌گویند که هزارها سال پیش از امروز، این‌گونه شعر، ویژه امپراتور و خانواده او بود. پسان‌ترها، این سروده‌ها در میان مردم نیز راه یافتند و شمار «تانکه»‌ها بسیار فزونی گرفت.»

قسیم می‌افزاید: «تانکه‌ها پنج مصراع دارند و در وزن هجایی سروده می‌شوند. بدین‌گونه که مصراع نخست پنج هجاء، مصراع دوم هفت هجاء، مصراع سوم پنج هجاء و مصراع‌های چارم و پنجم، هر کدام، هفت هجاء دارند. تانکه خیلی کهن‌سال‌تر از «هایکو» است. در واقع، «هایکو» از «تانکه» زاده شده است و فرزند «تانکه» به شمار می‌رود.»

بر پایه گفته‌های قسیم در نامه یادشده، «تانکه» - هم‌مانند «هایکو» - آوازه جهانی پیدا کرده است و چند سالی می‌شود که «تانکه»‌سرایان کشورهای گوناگون، به پای‌تخت جاپان

می‌آیند و مسابقه «تانکه» گویی را به زبان انگریزی به راه می‌اندازند و استادان دانش‌گاه‌های بااعتباری - چون آکسفورد - در این مسابقه‌ها، به داوری می‌نشینند و برنده‌گان جایزه‌ها را برمی‌گزینند.

۶. دکتر هاشم رجب‌زاده، از چشمهٔ خورشید، بخارا، شمارهٔ ۸، تهران، ۱۳۷۸.

۷. ضیاء صدر، مسألهٔ زبان مشترک و زبان‌های مادری، روزگار نو، شمارهٔ ۱۷۲، پاریس.

۸. سیاه‌سنگ، لمریک (Limerick) را نیز به حیث یک پدیدهٔ ادبی مینی‌مالیستی در زبان انگلیسی - به‌ویژه در آیرلند و امریکا - به شمار آورده است. اما - همان‌گونه که خود می‌گوید - این سروده‌ها، هویت براننده‌یی ندارند و به خاطر سطحی بودن محتوای‌شان، چندان جدی هم گرفته نمی‌شوند.

معنای واژهٔ «لمریک» نیز چندان روشن نیست. در جمهوری آیرلند، بندری به همین نام وجود دارد و شاید نام «لمریک» از نام همین بندر آمده باشد.

«لمریک» گذشتهٔ درازی هم ندارد. این گونهٔ شعر، در سدهٔ نهم میلادی، توسط «دوارد لی‌ری» (۱۸۱۲-۱۸۸۸)، اختراع شد. او در کتابی که کتاب *باوه‌ها* (Book of Nonsense) نام دارد، از این شعرها آورده است.

۹. گلستان، باب سوم، تصحیح متن و شرح لغات از حسین استاد ولی، انتشارات قدیانی، چاپ شانزدهم، زمستان ۱۳۷۴، تهران.

شکل نگارش حکایت و نشانه‌گذاری‌ها از من است.

۱۰. کلیات عبید زاکانی، به اهتمام محمدجعفر محجوب، از مجموعهٔ متون فارسی، زیر نظر احسان یار شاطر، ص ۲۸۳، نیویارک، ۱۹۹۹.

۱۱. دیوان غزلیات بیدل، جلد اول، نشر بین‌الملل، تهران.

۱۲. دیوان حافظ، تصحیح بهاء‌الدین خرم‌شاهی، انتشارات نیلوفر، چاپ دوم، تابستان

۱۳۷۵، تهران.

۱۳. گلستان حسین استادولی، باب هشتم.

۱۴. مجموعهٔ فلم «یازده دقیقه، نه ثانیه، یک تصویر»، نمونهٔ خوبی از سینمای ریزه‌گرایانه می‌تواند بود. این مجموعه فلم یک‌سد و سی دقیقه‌یی، شامل یازده فلم کوتاه، از یازده کارگردان جهان است که از کشورها و فرهنگ‌های گونه‌گون نماینده‌گی می‌کنند. هر یک از این فلم‌ها - که یازده دقیقه و نه ثانیه وقت می‌گیرد - به گونه‌یی با روی‌داد یازدهم سپتامبر سال ۲۰۰۱ میلادی پیوند دارد و هر کدام، اثری مستقل سینمایی است.

۱۵. کاوه گوهرین، آیندهٔ رمان: بحثی در مینی‌مالیزم و تطبیق آن با حکایات در ادب فارسی، فصل‌نامهٔ بررسی کتاب، زمستان ۱۳۷۶، کالیفورنیا.

۱۶. "Less is more!" دیده شود: Quid 99, Edision Robert Laffon, Paris

۱۷. همان‌جا.

۱۸. همان‌جا.

۱۹. کاوه گوهرین، همان‌جا.

۲۰. کاوه گوهرین، همان‌جا.

۲۱. کاوه گوهرین، همان‌جا.

۲۲. مدرنیسم و پسامدرنیسم در رمان، گزینش و ترجمه دکتر حسین پاینده، نشر روزنگار، تهران، ۱۳۸۳، زیرنویس مترجم، ص ۱۳۹.

۲۳. فرهنگ‌نامه ادبی فارسی، دانش‌نامه ادب فارسی در باب مینی‌مالیزم - که آن را کمینه‌گرایی می‌گویند - می‌نویسد: «کمینه‌گرایی، جنبشی که در اواخر دهه ۱۹۶۰ میلادی، در عرصه هنرهای تجسمی (به‌ویژه نقاشی و پیکره‌سازی) و موسیقی در نیویارک پا گرفت و بارزترین مشخصه آن، تأکید بر ساده‌گی بیش از حد شکل (صورت) اثر و توجه به نگاه عینی و خشک (فاقد قوه تخیل) بود. آثار این هنرمندان گاهی کاملاً از روی تصادف پدید می‌آمد و گاهی زاده شکل‌های هندسی ساده و مکرر می‌بود. مینی‌مالیزم در ادبیات، سبک یا اصل ادبی - نمایشی است که بر پایه فشرده‌گی افراطی و ایجاز بیش از حد محتوای اثر بنا شده باشد. اینان در لحاظ کردن این فشرده‌گی و ایجاز، تا آن‌جا پیش می‌روند که فقط عناصر ضروری اثر، آن‌هم در کم‌ترین و کوتاه‌ترین شکل ممکن، باقی بمانند. از همین رو، برهنه‌گی واژه‌گانی (؟) فقدان صحنه‌های نمایشی، کم‌حرفی و نهایتاً سکوت، از محرزترین ویژگی‌های این نوع آثار به شمار می‌روند. [...] هایکو، لطیفه، طرح‌های موجز نمایشی و تک‌گویی نمایشی، در شمار شیوه‌ها و قالب‌های مطلوب مینی‌مالیست‌ها استند. در عرصه ادبیات جهان، شاید بتوان نمایش‌نامه «نفس» (۱۹۶۹ میلادی) نوشته سمویل بکت (۱۹۰۶ - ۱۹۸۹ میلادی) را مینی‌مالیست‌ترین اثر ادبی برشمرد. این نمایش که اجرای آن نزدیک به سی و پنج ثانیه به طول می‌انجامد، نه شخصیتی دارد، نه کلامی.» (دیده شود: فرهنگ‌نامه ادبی فارسی، دانش‌نامه ادب فارسی ۲، اصطلاحات، موضوعات و مضامین ادب فارسی، به سرپرستی حسن انوشه، چاپ یکم، ۱۳۷۶، سازمان چاپ و انتشارات، زیر واژه مینی‌مالیزم).

شاید این نکته هم درخور یادآوری باشد که اوگوستو مونتروسو، نویسنده گواتیمالیایی، چیزی به وجود آورد که خودش آن را داستانک (Mini-story) می‌نامید. در همین شمار، داستانی دارد به نام دایناسور که تنها یک سطر را در بر می‌گیرد: «وقتی بیدار شدیم، دایناسور هنوز آن‌جا بود.»

و این، همه داستان است. (دیده شود: داستان‌های کوتاه امریکای لاتین، گردآوری روبرتور گونسالس اچه وریا، ترجمه عبدالله کوثری، نشر نی، چاپ سوم، ۱۳۸۲، تهران، مقدمه گردآورنده، ص ۴۱).

گفته می‌شود که کوتاه‌ترین داستان را همینگوی نوشته است:

“For sale: baby shoes, never worn.”

«برای فروش: کفش‌های کودک، هرگز پوشیده نشده.»

می‌گویند که همینگوی، این داستانتک شش‌واژه‌یی را، برای شرکت در یک رقابت داستان کوتاه‌نویسی، نوشت و برنده هم شد. (روزنامهٔ *راه نجات*، شمارهٔ ۱۳۱۷) نویسندهٔ این کوتاه‌ترین داستان ترس‌ناک جهان، معلوم نیست:

“The last man on earth, is sitting alone in his room and, all of a sudden, a knock on the color!”

«آخرین انسان زمین، تنها در اتاقش نشسته است که، ناگهان، در می‌زند!» (همان‌جا)

این ریزه‌نگاری را هم، نمی‌دانم کجا خوانده‌ام: «روی تخته‌سنگی نوشته شده بود:

- اگر جوانی عاشق شد، چی کند؟

من هم، زیر آن نوشتم:

- باید صبر کند!

بار دوم که از آن‌جا گذر کردم، زیر نوشتهٔ من، کسی نوشته بود:

- اگر صبر نداشته باشد، چی کند؟

- من هم، با بی‌حوصله‌گی، نوشتم:

- بمیرد به‌تر است!

بار سوم که از آن‌جا عبور کردم، انتظار داشتم که زیر نوشتهٔ من، نوشته‌یی باشد؛ اما، زیر

تخته‌سنگ، جوانی را مُرده یافتم.»

دوسه گپ دربارہٴ نقد ادبی



جوان مردا، این شعرها را چون آئینه دان! آخر دانی که آئینه را صورتی نیست در خود؛ اما، هر که در او نگه کند، صورت خود تواند دید. همچنان می‌دانی که شعر را در خود هیچ معنی نیست؛ اما، هر کسی از او، آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود.

عین‌القضات همدانی

یکی از کارنامه‌های شگفت‌آورن یونسکو در جوانی - که ظاهراً به یک شوخی می‌ماند - نکته‌یی ارج‌اومند و بس مهم را، در زمینه‌های هنری - ادبی، روشن می‌تواند ساخت: او هنگامی که از پاریس به رومانی برگشت، مقاله‌یی نوشت و در آن مقاله، سه تن از نویسندگان محبوب و پُرآوازهٔ رومانی را به ریش‌خند گرفت. پس از گذشت روزی چند، نبشتهٔ دیگری از او به چاپ رسید که، در این نبشته، از همین سه نویسنده، سخت تبجیل و بزرگ‌داشت شده بود و آنان تا حدّ چهره‌های درخشان جهانی و ادبیّات ملی رومانی، بلند بُرده شده بودند. دیری نگذشت که یونسکو، این هر دو نبشتهٔ متناقض را، در یک دفتر - که نام

«نی» = «نه» را داشت - چاپ کرد و با این کارش، خواست نشان بدهد که یک منتقد می‌تواند دربارهٔ پدیدهٔ یگانه‌یی، دو گونه دید و نگرش ناسازگار و ناهم‌آهنگ داشته باشد.^۱

مقصود یونسکو از این کار حیرت‌انگیز، هرچه بوده باشد - با نظر داشت شیوه‌ها و شگردهای یونسکو - در جای خودش می‌تواند بررسی گردد؛ ولی این کار شگفت او، در عین حال، برای ما، هُش‌دار و اندرزی نیز می‌تواند بود تا نپنداریم که در باب یک اثر هنری - ادبی، سخن منتقد حرف آخر است و بس. و باز هم، نپنداریم که داوری نقدگر، از کورهٔ یک ارزش‌نمای اشتباه‌ناپذیر بیرون آمده است و زنگار لغزش و خطا، در آن راه نمی‌تواند یافت.^۲ کارنامهٔ یونسکو، در واقع، منتقد و فرآورده‌هایش را، به قلم‌رو شک و بدگمانی می‌کشاند و بر پیشانی آن‌ها، نشانهٔ سؤال و پرسش می‌گذارد - یک نشانهٔ بزرگ!

نقد هنری - ادبی را، از ره‌گذر سرشت و خمیره، در فرجامین تحلیل، گونه‌یی از داوری و ابراز عقیده، دربارهٔ یک پدیدهٔ هنری - ادبی و تفسیر و تعبیری از هم‌چو یک پدیده‌یی، می‌توان به شمار آورد. این داوری و اظهار عقیده، و این تفسیر و تعبیر، از هر دیدگاهی که باشد، هم‌مانند بسا از داوری‌ها و اظهار عقیده‌ها و تفسیرها و تعبیرهای دیگر در روند تاریخ، می‌توانند - احتمالاً - حاوی و حامل اشتباه و لغزش دردناک و ویران‌گری هم باشند.

از این گونه اشتباهات و لغزش‌ها، در تاریخ هنر و ادبیات جهان، بارها دیده شده است. در این‌جا - به گونهٔ مثال - همین بسنده خواهد بود به یاد آوریم که وقتی دست‌نویس نخستین جلد رمان سترگ در جست‌وجوی زمان از دست رفته، اثر مارسل پروست، از سوی بن‌گاه انتشارات گالیمار، برای ارزیابی و اظهار عقیده به اندره ژید سپرده شد، این خامه‌زن پُرآوازهٔ آن روزگار، آن اثر شگفتی‌انگیز را، به شیوهٔ تحقیرآمیزی رد کرد. اندره ژید، پسان‌ترها، از این کار خودش، سخت پشیمان گشت و گفت که رد کردن این دست‌نویس، از جان‌گدازترین روی‌دادهای تأسفانگیز و پشیمانی‌های او در زنده‌گانی‌اش بوده

است و شرم دارد که چنین لغزشی از او سر زده است.^۳ و باز هم به خاطر داریم که رُمان «موبی دیک» اثر هرمان ملویل، چه بی‌مهری‌هایی که از سوی نقدگران ندید.^۴ از همین رو، شماری از هنرآفرینان، درباره نقدگران، نظر خوشی ندارند و - حتّاً - با تحقیر به آنان می‌نگرند. پس شگفت نیست اگر گارسیا مارکز می‌گوید که نقدگران مثل کشیشان پُرمطراق استند. آنان چیزهایی را در کتاب‌ها پیدا می‌کنند که به دیدنش تمایل دارند؛ نه چیزهایی را که قادراند ببینند. و نیز لیون ایدل، هنگام صحبت درباره ادوارد دوژاردن - که در واقع، بنیادگذار شگرد جریان سیّال ذهن است - می‌گوید: «نقد ادبی با رد قصّه او به عنوان کاری ناچیز و کم‌مایه، اهمّیت خارق‌العاده تاریخی این اثر، و پرتوی را که بر تلاش نویسنده خواستار نمایش اندیشه سیّال می‌افکند، نادیده گرفته است.»^۵

روی‌هم‌رفته، می‌توان گفت که بسیاری از نوآوران زمینه‌های هنر و ادبیّات، با پرخاش‌های و ستیزه‌گری‌های ناقدان و هنرشناسان، روبه‌رو بوده‌اند. و امّا، در فرجام کار، دیده شده است که پرخاش‌ها و ستیزه‌گری‌های ناقدان و هنرشناسان، در دالان‌های تاریخ و گردآلوده تاریخ هنر و ادبیّات، گم گشته و سرگردان مانده‌اند و - غالباً - از یادها رفته‌اند. و امّا آن اثرهای تازه و بدیع، در شبستان‌های معطر و دل‌انگیز ادبیّات و هنر جهانی، راه یافته‌اند و گنجینه آفریده‌های فرهنگی و معنوی آدمیان را غنی‌تر ساخته‌اند.^۶ از همین‌جا است که امروز، نقدگران در باخت‌زمین - غالباً - از برخوردهای قاطع و جزمی با آثار ادبی - هنری پرهیز می‌کنند و به داوری‌های بسیار برنده نمی‌پردازند.

در بررسی‌های کتاب^۷ که در بسیاری از روزنامه‌ها ظاهر می‌شوند، نگرش‌ها و پرداخت‌های ژرف و پخته‌یی را سراغ نمی‌توان کرد. این نبشته‌ها، روی‌هم‌رفته، با گونه‌یی از ابهام و ایهام و کلیه‌گرایی‌ها آمیخته‌اند. این بررسی‌ها را، در واقع، نوعی معرفی کتاب و نویسنده به خواننده‌گان، به شمار می‌توان آورد که - تقریباً همواره - در سازش و هم‌دستی با بن‌گاه‌های بزرگ و بانفوذ

نشر و چاپ کتاب نگاشته می‌شوند و حتّاً می‌شود گفت که، در حقیقت، گونه‌هایی از آگهی هستند. و نیز در این کار، شناخت‌ها و پیوندهای رنگارنگ آشکار و نهان، نقش مهم و تعیین‌کننده دارند. از همین رو، در این روزنامه‌ها، در گزینش کتاب‌هایی که بررسی می‌شوند، نیز اصول و ارزش‌نماهای به خصوصی را نمی‌توان بازشناخت.

و اما، این بن‌گاه‌های بزرگ و بانفوذ نشر و چاپ کتاب، خود پدیده‌های جالب و شگفتی هستند. محمود گودرزی در باب این بن‌گاه‌ها می‌نویسد که این بن‌گاه‌ها - در وابسته‌گی جدایی‌ناپذیرشان به سرمایه‌های کلان که استخوان‌بندی این نظام جهان‌شمول‌اند - بخشی از نظام حاکم به شمار می‌آیند و بر پایهٔ مَثَل معروف خودمان، چاقوهایی هستند که دسته‌های خودشان را نمی‌برند.^۸

با این همه - چنان‌که *دانش‌نامهٔ بریتانیا* می‌گوید - هفته‌نامه‌ها، روشی اندک دگرگون دارند. بدین معنی که هفته‌نامه‌ها در این زمینه‌ها، از شیوه‌های جدّی‌تری کار می‌گیرند. هفته‌نامه‌یی را هم در این میان می‌شناسیم - چون ضمیمهٔ *تایم* ادبی لندن و بررسی کتاب نیویارک - که به کارهای پیش‌پافتاده و مردم‌پسند، اصلاً، نمی‌پردازند.^۹

در همین حال، اگر در جست‌وجوی نقدهای روشن‌گرانه و اندیشه‌برانگیز باشیم، باید به سراغ نشریه‌های تخصصی و دانش‌مدار برویم. روشن است که این نشریه‌ها، جز در حلقه‌ها و لایه‌های معین، خواننده و پذیرنده ندارند. به گونهٔ مثال، ماه‌نامهٔ *اروپا* را که در سال ۱۹۲۳، به دست رومن رولان بنیاد نهاده شده است، شاید یک درس از آموزش‌دیده‌گان فرانسه هم نشناسند و نخوانند.

دانش‌نامهٔ بریتانیا به ما می‌گوید که این افلاتون بود که، بار نخست، به مسألهٔ نقد ادبی پرداخت. نظریات افلاتون در این زمینه، از دیدگاه عمومی او - که جهان ما را سایه‌یی از عالم برتر می‌داند - تأثیر برداشته بود و نیز، در آرمان‌شهر افلاتون،

شاعر جایی نداشت و از این مدینه، تبعید شده بود.^{۱۰}

یونان باستان را، بی‌گمان، می‌توان زادگاه و گهواره نقد ادبی به شمار آورد. نقد ادبی، در واقع، آن هنگامی زاده شد که اندیشه‌گر بزرگ و شگفتی‌زای جهان باستان، یعنی ارستو، کتاب نام‌دار و ارج‌اومند *بوطیقای* خودش را نوشت. *بوطیقا* کوششی بود بسیار باثمر تا اصول آفرینش ادبی را مشخص سازد و سرشت پدیده‌های ادبی را روشن کند و بازنماید. ارستو برای بسیاری از مقوله‌های هنر و ادبیات، تعریف به دست داد. این کار او، هرچند برای هنرآفرینان محدودیت‌هایی به میان آورد، ولی - در عین حال - شناخت آدمی را، در زمینه‌های هنر و ادبیات، غنا می‌بخشید و پدیده‌های هنری - ادبی و چونی‌ها و چندی‌های آن‌ها را، در دایره روشن تشخیص و تعیین می‌ریخت و مفهوم می‌گردانید.

ارستو، در سده چهارم پیش از میلاد زنده‌گی می‌کرد. و اما، شاه‌کارهای اصلی ادبیات یونان، بین سده‌های هشتم و پنجم پیش از میلاد، پدید آمده بودند.^{۱۱} به سخن دیگر، این شاه‌کارهای ادبی، بدون حضور ارستو، و بدون وجود *بوطیقای* او - و حتا می‌توان گفت - بدون اتکا بر هیچ نظریه ادبی و بدون ره‌نمایی و پای‌مردی هیچ نقدگر ادبی، پا بر عرصه هستی نهاده بودند. یعنی، هنگامی که ارستو به کار نگارش *بوطیقا* آغاز کرد، انبوهی از آثار بزرگ و درخشان ادبی، در گرد و پیش او، نورافشانی می‌کردند و او کتابش را - که هنوز هم ارزش بسیار دارد - در پرتو وجود درخشنده همین شاه‌کارها نوشت و اصول و فروع نظریه‌ها و عقایدش را، در این زمینه، از همین شاه‌کارها بیرون کشید.

از زمان ارستو تا امروز، نقد هنری - ادبی، چاره نداشته است مگر این که دست به دامان پُرفیض و برکت پدیده‌های اصیل، ماندگار و سنگین هنری - ادبی بزند و برای غنابخشیدن متون و هویت خویش‌تن، و نیز برای استوار ساختن پایه‌های هستی خودش، عمدتاً، از دست‌آوردها و بن‌مایه‌های ساختاری و زیباشناسیک این پدیده‌ها بهره‌برداری کند. هرچند - چنان‌که لختی بعدتر

خواهیم دید - نقد ادبی سده بیستم، جاهای پا و تکیه‌گاهی برای خودش، در قلمرو دانش‌ها و در گستره نظریه‌ها و یافته‌های علمی دیگر، نیز به دست آورده است و تلاش ورزیده است تا در پناه اصول و دریافت‌های این دانش‌ها و نظریه‌ها، کارکردها و دست‌آوردهای خودش را سودمند و راه‌گشا ثابت کند و به خودش هویت مستقلی بدهد و هستی‌اش را توجیه نماید.

نقد ادبی در باخترزمین، پس از سده‌های میانه، در سده‌های هژدهم و نهم میلادی، باز زاده شد و رو به بالنده‌گی نهاد. پدیده نقد در باخترزمین، هم‌چون ضرورتی مطرح گشت؛ زیرا در سده‌های هژدهم و نهم باخترزمین تشنه آن بود که همه‌چیز را بشناسد و درست و دقیق بشناسد. از همین رو، شماری از دانش‌های تازه، در کشت‌زار معرفت آدمیان، جوانه زدند و شناس‌نامه گرفتند؛ چون: روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، زبان‌شناسی، مردم‌شناسی و مانند این‌ها. کار هر یک از این دانش‌ها، این بود تا زمینه‌های ویژه و پدیده‌های خاصی را بررسی کند و به پژوهش گیرد.

در همین زمان، این پرسش‌های اساسی - که دو هزار سال پیش، از سوی ارسطو مطرح شده بودند - بار دیگر چهره نمودند و مصرانه پاسخ‌طلب گشتند: هنر چی است؟ چی ویژه‌گی‌بی در شعر نهفته است؟ سرشت شعر، از سرشت سخن عادی مردمان چی فرق دارد؟ و دیگر.

در همین سده‌ها، کسانی چون سامویل جانسون، دیدرو، هردر، لیسنگ، گویتته، شیلر، کورنی، بوالو، درایدن، الکسندر پوب، بلینسکی و دیگران، در زمینه‌های ارزش و ارزش‌یابی پدیده‌های هنری - ادبی، سخن‌ها گفتند و نظریه‌ها پرداختند. چنان‌که دیده می‌شود، بسیاری از این نظریه‌پردازان، خود نیز ادب‌آفرینان بزرگ و پُرآوازه‌یی بودند.

در این دوره، کارهای مرتبط و وابسته به نقد ادبی - هنری، غالباً، از دریافت‌ها و برداشت‌های شخصی مایه می‌گرفتند و سلیقه و ذوق بر این کارها

سایه افکنده می‌بودند.

در سده بیستم، نقد هنری - ادبی، پای‌گاه‌های دیگری یافت و - چنان‌که پیش‌تر از این اشارت رفت - با بهره‌برداری از دبستان‌های فکری و نظریه‌های علمی، انگ و نشان دیگری گرفت. و در واقع، می‌توان گفت که شیوه‌ها و مکتب‌های نقد پدید آمدند. در سده بیستم، شماری از دیدگاه‌ها و دست‌آورد‌های علمی، نقد و نقدگران را به سوی خودشان کشیدند و مجذوب ساختند؛ از جمله:

- جامعه‌شناسی مارکس، کارل مانهایم و ماکس وبر؛

- بررسی‌های اسطوره‌شناسیک جیورج فریزر؛

- پدیدارشناسی هوسرل؛

- ساختارگرایی مردم‌شناسانه لیوی استراوس؛

- الگوهای روان‌شناسیک فروید و یونگ، و مانند این‌ها.^{۱۲}

بر این اساس، نقد هنری - ادبی سده بیستم، نقد یک‌سان و یک‌دستی نیست؛ تنوع و گونه‌گونی دارد. هر نقدگری، اثرهای هنری - ادبی را از دیدگاهی می‌نگرد و کار او هم، غالباً، از سوی کسانی پذیرفته می‌شود که به همان دیدگاه دل‌بسته و باورمند هستند. با این‌همه، ناقدان کارشناس و حرفه‌یی، همه این دیدگاه‌ها را می‌شناسند و با دبستان‌های علمی و نظریه‌های یادشده، خوب آشنایی دارند. و نیز، این نکته را باید روشن ساخت که در این میان، شیوه‌های نقد التقاطی را نیز می‌توان بازشناخت.

از همین رو است که گفته می‌شود: «از دیدگاه نظریه‌های معاصر، نقد، کشف حقیقت نه، بل، خوانش‌های ممکن است از متن.»^{۱۳}

باری، خامه‌زن جوانی به من نوشت: «ما اکنون به نقادی نیاز داریم که هر کسی را بر جای خودش بنشانند.» مقصود این دوست جوان من این بوده است

که امروز، در عرصه ادبیات ما، چنان منتقدی به کار است که دست‌آوردهای هر شاعر و نویسنده‌ی را در پرویزن ارزیابی اندازد و پایه و جای‌گاه هر نویسنده و شاعر را مشخص و معین سازد. این سخن که شاید از آرمان‌گرایی و دادخواهی خوش‌بینانه دوره جوانی برخاسته باشد و یا از مرده‌ریگ خودکامه‌گی‌های خاورزمینی انگ و نشان گرفته باشد - ظاهراً - هم‌چون زمزمه خوش‌آیند و دل‌پذیری به نظر می‌آید. و اما، ببینیم که - واقعاً - آن کدام نیرویی است که - در گستره هنر و ادبیات - می‌تواند هر کسی را بر جای خودش بنشاناند.

به عقیده بنده، آن نیرویی که می‌تواند این کار را انجام بدهد، یعنی هر کسی را بر جای خودش بنشاناند، در یک سو، ژوزف استالین قهار است با رد و تأیید خودکامانه و جبّارانه‌اش و، در سوی دیگر، امام آخرالزمان است با عدل و علم لدنی برخاسته از امامت‌ش. اکنون، ژوزف استالین که سال‌ها است مرده و افتاده است در آن جای معروف تاریخ. و امام هم که هیچ معلوم نیست چی هنگامی ظهور خواهد فرمود. پس، آرمان این قلم‌زن جوان ما، در عرصه عینیت و واقعیت، محقق و برآورده شدنی به نظر نمی‌رسد. و این حقیقت تلخ - البته - داغ و دریغی دارد.

غالباً - در کشورهایی چون کشور ما - چنین تصور می‌شود که اوضاع هنری - ادبی در باخترزمین، بیخی به هنجار، دل‌خواه و خوش‌آیند است و در این عرصه‌ها، هر کسی پایه و جای‌گاه راستین و درخور خودش را دارد و به گفته معروف مردم، حق به حق‌دار رسیده است. حال آن‌که، چنین پنداری درست نیست و این تصویر اوضاع هنری - ادبی کشورهای باخترزمین را، تصویری مخدوش و معیوب به شمار می‌توان آورد.

من، کمی پیش‌تر، طرحی - البته ناقص و کم‌رنگ - را از وضعیت نقد هنری - ادبی در کشورهای باخترزمین، تقدیم کردم. در این‌جا، می‌خواهم این نکته مهم و جدی را نیز بر آن گفته‌های خودم بیفزایم که در باخترزمین،

اقتصاد بازار بر همه چیز و همه کس چیره و مسلط است و این اقتصاد بازار، در فرجامین تحلیل، پدیده‌های فرهنگی را، هم چون کالاهای بازرگانی می‌نگرد و نه چیزی دیگر. و در نتیجه، دیده می‌شود که این اقتصاد بازار، پشتی‌بان و خریدار آن «کالا»های فرهنگی‌یی است که «بازار» داشته باشند و سود به دنبال آرند.

پس بی‌جهت نیست که داریوش شایگان - در گفت‌ووشنودی، در شماره بیست و چهارم «بخارا» - می‌گوید: «کتاب‌های خوب، اصلاً، در دنیا معرفی نمی‌شوند.[...] وقتی صورت کتاب‌های پُرفروش را نگاه کنیم، می‌بینیم که هشتاد تا نود درصد آن‌ها، کتاب‌های جنجالی، تحریک‌کننده و تبلیغ‌شده استند.[...] کتاب‌هایی که رسانه‌یی نشده‌اند، پُرفروش نیستند.»

و از سویی هم، وجود سازمان‌ها و نهادها و حلقه‌ها و قدرت‌های علنی و غیرعلنی و محسوس و غیرمحسوس در باخترزمین، در تعیین سرنوشت آثار و پدیده‌های فرهنگی - در هر زمینه‌یی که باشند - نقش‌های بس قاطع و تعیین‌کننده می‌توانند داشت. شیوه‌های کار و روش‌های این سازمان‌ها و نهادها و حلقه‌ها و قدرت‌های یادشده، شیوه‌ها و روش‌های بسیار ظریف، اثری و دشوارشناخت استند و می‌شود گفت که مردمان عادی - و حتّاً روشن‌فکران - نفوذ و کاربرد این شیوه‌ها و روش‌ها را احساس نمی‌کنند. در همین حال، شماری از روشن‌فکران و فرهنگیان - شاید هم از روی ناگزیری - با این سازمان‌ها و نهادها و حلقه‌ها و قدرت‌ها، از در سازش و هم‌نوایی درآمده‌اند و به مزدبگیران بی‌اعتنا و خون‌سرد مبدل شده‌اند. و روشن است که شرح و وصف این وضعیت، تلخ و دل‌آزار و نومیدکننده می‌تواند بود.^{۱۴}

در نتیجه، می‌بینیم که فرهنگ بازاری - بازرگانی، در سازش و هم‌نوایی با آن سازمان‌ها و نهادها و حلقه‌ها و قدرت‌های علنی و غیرعلنی یادشده، همه‌جا نفوذ و و گسترش یافته است و پدیده‌های خواستنی و مطلوب این فرهنگ، همه کنج و کناره‌های جامعه را انباشته‌اند و در چنگال گرفته‌اند.

چنین وضعیتی، ناگزیر، مردمان این سرزمین‌ها را از آثار، شخصیت‌ها و اندیشه‌های ناب و اصیل و ارج‌اومند، تا اندازه‌نگران‌کننده‌یی، بی‌خبر و بیگانه نگه داشته است. از همین رو، جای شگفتی نیست اگر هفته‌نامه فیگارو چاپ پاریس، گفت‌وشنودی را با ژاک دریدا نشر می‌کند و آن را چنین عنوان می‌دهد: «آیا ژاک دریدا را می‌شناسید؟» و سپس، در یک عنوان فرعی می‌افزاید: «بزرگ‌ترین حکیم روزگار ما فرانسه‌یی است؛ اما فرانسه‌یی‌ها او را نمی‌شناسند.»^{۱۵} این شکوه تلخ هفته‌نامه فیگارو، می‌تواند بسیاری از پهلوه‌های راستین وضعیّت فرهنگی را در جامعه فرانسه روشن سازد و - بی‌گمان - کشورهای دیگر باخت‌رزمین نیز، از چنین خصلتی بی‌بهره نیستند.^{۱۵}

برای این‌که تصویرمان از وضعیّت هنری - ادبی باخت‌رزمین، گویاتر و دقیق‌تر باشد، ناگزیرم این نکته را نیز یادآوری کنیم که در درون همین وضعیّت هنری - ادبی دل‌آزار و تسخیرشده از سوی نیروهای اقتصاد بازار و بازارگانی و اثرپذیرفته از آن نهادها و سازمان‌ها و حلقه‌ها و قدرت‌های علنی و غیرعلنی یادشده، یک جریان دگرگون، اصالت‌خواه، کمال‌پسند و اندیشه‌گرا هم هست. شماری از دانش‌مندان و روشن‌فکران، جوانان فرهیخته و جست‌وجوگر، نویسنده‌گان و هنرمندان بازارگریز، سیاست‌گران صادق و لایه‌های و عناصری از طبقات گوناگون جامعه، با همین جریان هنری - ادبی پیوند دارند و هواخواه و خواستار فرآورده‌ها و دست‌آوردهای آن هستند. دیگر روشن است که نقدهای هنری - ادبی ژرف، اندیشه‌برانگیز و پرمایه نیز در درون همین جریان پدید می‌آیند.

هرچند این جریان - عمدتاً - هنر و ادبیات اصیل، نقدهای هنری - ادبی ارج‌اومند و نظریه‌های و اندیشه‌های بکر و ژرف را در خود می‌پروراند و به سامان می‌رساند، اما می‌توان گفت که نفوذ و اثرگذاری آن، در کلیت وضعیّت هنری - ادبی جامعه، چندان چشم‌گیر و ملموس نیست. به سخن دیگر، این جریان تاب و توان برابری و رویارویی را با فرهنگ و هنر بازاری - بازارگانی و

اثر پذیرفته از آن نهادها و سازمان‌ها و حلقه‌ها و قدرتهای علنی و غیرعلنی یادشده ندارد. با این‌همه، هستی و ارزش این جریان، شناخته‌شده و پذیرفته‌شده است. جایزه‌ها، نشان‌ها و افتخارات بزرگ ملی و جهانی، غالباً، به کارها و کارنامه‌های برخاسته از همین جریان، تعلق می‌گیرند و دست‌گاه‌های علمی و مقام‌های دولتی نیز، به همین جریان و دست‌آوردهای آن، احترام فراوان و ارج بسیار می‌نهند. هرچند، گاهی هم، شخصیت‌هایی، این ارج و احترام را نمی‌پذیرند. چنان‌که ژان پل سارتر، در سال ۱۹۶۴، جایزه نوبل را رد کرد و پیش از او نیز، کسانی چون گی دوموپاسان، ژرژسان و مارسل ایم نشان معروف «لژیون دونور» را نپذیرفته بودند.

از ویژه‌گی‌های بنیادین و گوهرین وضعیت فرهنگی باختزمین - چنان‌که پیش از این هم اشارت رفت - یکی هم تنوع و ناهم‌گونی اندیشه‌ها و دیدگاه‌ها و تلاش برای نوجویی‌ها و نوآوری‌ها است. و لابد، نقد هنری - ادبی نیز مشمول همین اصل و قاعده است. در همین هوا و فضا است که غالباً دیده می‌شود - ناگهان - پیل پایه‌های عقیدتی و باورهای سنگین و سخت‌جان به لرزه درمی‌آیند و سنگ‌دلانه زیر پرسش می‌روند. به گونه‌ی مثال، یک بانوی تاریخ‌دان و چین‌شناس انگریز، برمی‌خیزد و کتابی می‌نویسد به نام *آیا مارکوپولو به چین رفت؟*^{۱۷} و در این کتاب، می‌گوید که اصلاً پای مارکوپولو به سرزمین چین نرسیده است و این مرد ماجراجو، دروغ‌گوی بزرگی بوده است و کتاب او که وصف *عالم*^{۱۸} نام دارد، نیز ساخته و پرداخته‌ی تخیل و فرآورده‌ی شنیده‌گی‌های او است. البته این بانوی چین‌شناس، سخن‌های هوایی و بی‌پایه هم نمی‌گوید و دلیل و برهان نشان می‌دهد.^{۱۹}

نمونه‌ی دیگری را همین ام‌سال، در فرانسه گواه بوده‌ایم: همه‌گان می‌دانند که فرانسه‌یی‌ها، جنرال دوگول را قهرمان ملی‌شان می‌شناسند و حتّی پای‌گاه او را هم‌سنگ و هم‌تراز شارل مانی می‌پندارند و نیز به او «پدر جاویدان فرانسه‌ی نوین» نام داده‌اند. و امّا، همین چند ماه پیش بود که کتابی با نام *بی‌چاره*

دوگول^{۲۰} در پنج‌سده و نود صفحه، در پاریس به چاپ رسید. نویسنده این کتاب، مرد جوانی است که «استیفن زگدانسکی» نام دارد. زگدانسکی، در این کتابش، تصویری یک‌سره دگرگون از سیمای این «قهرمان ملی» نقش می‌کند، صفتهای زشتی به او نسبت می‌دهد، و - از جمله - این «پدر جاویدان ملت» را، «یک روان‌پریش مضحک» می‌خواند.^{۲۱} برخوردی هم‌مانند این یکی، با ژان مولن - بنیادگذار و رهبر نهضت مقاومت فرانسه در برابر نیروهای آلمانی - نیز صورت گرفته است. این برخورد را، در کتاب *راز ژان مولن اثر ژاک بی‌ناک* با روشنی می‌توان دید.^{۲۲}

مقصودم از آوردن این نمونه‌ها این است که بگویم در باخت‌زمین، دیدگاه‌ها - از جمله، دیدگاه‌های نقد ادبی - یک‌دست و یک‌رنگ نیستند. در نتیجه، کم‌تر دیده می‌شود که کسی در پی آن برآید که هر کسی را بر جایش بنشانند. در واقع، اصلاً زمینه برای چنین پنداری فراهم نیست. از همین رو، دیده می‌شود که - غالباً - دربارهٔ اثر واحد و یگانه‌یی، دیدها و دریافت‌های گونه‌گون و - در حالاتی هم - متضاد شکل می‌گیرند و ارائه می‌گردند و این وضع، در باخت‌زمین، عادی و معمول و پذیرفته شده است. روی هم‌رفته، به ندرت اثری را سراغ می‌توان کرد که همراهی و هم‌نوایی همه‌گان را به دست آرد یا مطرود همه‌گان قرار گیرد.

در باب نقد هنری - ادبی، این نکته را نیز باید در نظر داشت که این پدیده‌های هنری - ادبی غنی، ژرف و اصیل استند که نقدهای ارج‌اومند، اندیشه‌برانگیز و پُرمایه را به میان می‌آورند. به سخن دیگر، نقدگران هنری - ادبی، هر اندازه خُبیره و کارشناس هم که باشند، دربارهٔ یک اثر سطحی و ناپخته و بی‌رنگ و بو، نقدهای نغز و جان‌داری نمی‌توانند نوشت. معنای این سخن این است که کیفیت و سرشت نقد هنری - ادبی در یک جامعه، از یک نگاه، با کیفیت و سرشت آثار هنری - ادبی در آن جامعه، وابسته و مربوط است. در جامعهٔ فاقد هنر و ادبیات والا و شگوفان، نمی‌توان حضور نقد و نقدگران درخشان و پُرمایه

را انتظار داشت. بوطیقای ارسطو، در خلای ادبی پدید نیامد. ظهور رضا براهنی را در دههٔ چهل هجری خورشیدی در ایران و نیز پیدایی طلا در مس او را، روی داده‌های تصادفی نمی‌توان به شمار آورد. و البته روشن است که وقتی نقد ره‌گشا و اثرگذار پدید آمد، به نوبهٔ خودش، هنر و ادبیات و جامعهٔ هنری - ادبی را دگرگون می‌سازد، به جلو می‌برد و تعالی می‌بخشد. و این، نوعی پیوندی منطقی = دیالکتیکی است میان پدیده‌های هنری - ادبی و نقد هنری - ادبی.

چونی‌ها و چندی‌های نقد هنری - ادبی، با بالنده‌گی و رشد دانش عمومی جامعهٔ فرهنگی نیز پیوند دارد. هنگامی که جامعهٔ فرهنگی، با کارنامه‌ها و دست‌آوردهای گونه‌گون و بُن‌مایه‌های اندیشه‌ساز دانش‌هایی چون اسطوره‌شناسی، روان‌شناسی، زیبایی‌شناسی، جامعه‌شناسی و... آشنایی درست و دقیق نداشته باشد، نقد هنری - ادبی آن جامعه، هم‌چون مرغ بال‌وپرکنده‌یی، توان پرواز به اوج‌های ناشناخته‌ها را نخواهد داشت. و نیز جا دارد آن خامه‌زنان ما که از نبود نقدگران ره‌گشا و اثرگذار می‌نالند، این اصل‌ها را در نظر داشته باشند.

با نفوذ دیدگاه‌ها و شیوه‌های هرمنوتیک در گسترهٔ نقد ادبی، نقد ادبی غنا و رنگ و بوی دیگری گرفته است و نگره‌های کسانی چون رولان بارت، تودوروف، ژرار ژنت، اومبرتو اکو، ژاک دریدا، پول ریکور و دیگران، روند نقد ادبی را با دگرگونی‌هایی ژرف و بنیادین، روبه‌رو ساخته است که این روند، خود داستانی است دیگر که سری دراز دارد.^{۲۳}

روی‌کردها

۱. دیده شود: ره‌نورد زریاب، گنگ خوب‌دیده، انجمن نویسندگان افغانستان، ص ۵۲، کابل، ۱۳۶۷.
۲. بنده، سال‌ها پیش، واژه «ارزش‌نما» را در برابر مقوله یونانی Criterion به کار بردم. واژه‌های «محک»، «معیار»، «میزان»، «مقیاس» نیز در این معنی به کار رفته‌اند. در همان سال‌ها، یعنی در دههٔ چهل هجری خورشیدی، واژه «سازآمیز» را نیز ساختم و به جای موزیکال (Musical) که خیلی هم رواج داشت - و اکنون هم رواج دارد - گذاشتم.
- امیدوارم که در هر دو مورد اشتباه نکرده باشم و حق کس دیگری زیر پا نشده باشد. اگر کس دیگری، پیش از من، این واژه‌ها را به همین معانی، به کار برده باشد، پیشاپیش از او پوزش می‌خواهم و سخن خودم را پس می‌گیرم.
۳. دیده شود: جلال ستاری، از خواننده‌ها دربارهٔ پروست، مجلهٔ بخارا، شمارهٔ ۸، ص ۶۸، تهران، ۱۳۷۸.
4. The new encyclopedia Britanica(Macropaedia), 1993, "Literature, The ar of."
۵. لیون ایدل، قصهٔ روان‌شناسی نو، ترجمهٔ دکتر ناهید سرمند، انتشارات شب‌اویز، تهران، ۱۳۶۷، ص ۷۹.
۶. روشن است که نمی‌توان از این سخن‌ها چنین نتیجه گرفت که هر پدیدهٔ هنری - ادبی که با پرخاش و ستیزهٔ نقدگران روبه‌رو شد، ضرورتاً، اثری والا و ماندگار و باارزش است. حاشا و کلاً. بسا از پدیده‌ها، به حق و به‌جا، با ردّ و انکار نقدگران روبه‌رو شده‌اند.
7. Book Reviews
۸. محمود گودرزی، فغان از سرنوشت تلخ افغانستان، ماهنامهٔ علم و جامعه، شمارهٔ ۲۱۱، الکسندریه، امریکا، ص ۳۲.
9. The New Encyclopedia Britanica
- این داوری خوش‌بینانهٔ دانش‌نامهٔ بریتانیا، دربارهٔ هفته‌نامه‌های باخت‌زمین نیز، به باور بنده، با واقعیت‌های موجود چندان سازگار نمی‌نماید.
۱۰. همان‌جا.
۱۱. ان مورل، موقعیت نقد ادبی، ترجمهٔ کاوه بویری، مجلهٔ بخارا، شمارهٔ ۹ - ۱۰، تهران، ۱۳۷۸.

12. The New Encyclopedia Britanica

دانش‌نامه بریتانیا می‌افزاید که راه یافتن این دبستان‌ها و نظریات در نقد، نه تنها افزایش مصطلحات و مقوله‌ها را در زمینهٔ نقد ادبی به بار آورد، بل، این باور را نیز به میان کشید که

اصل‌های حاکم بر ادبیات روشن‌فکران را، می‌توان در بیرون از قلم‌روز ادبیات، یعنی در عرصه دانش‌های دیگر، جست‌وجو کرد.

۱۳. محمد یعقوب یسنا، *دانایی‌های ممکن متن*، انتشارات مقصودی، کابل، ۱۳۹۲.

ص ۴۹.

14. Le Figaro Magazine, 10 Octobre, 1999

۱۵. از همین‌جا است که موریس مسکینو، در یک نیشته‌اش با نام «روشن‌فکران، رسانه‌ها، مرتجعین نوین» که در شماره ماه اکتوبر سال ۲۰۰۲ میلادی ماهنامه لوموند دیپلماتیک به چاپ رسید، روشن‌فکران و فرهنگیان بسیار سرشناس و همیشه‌حاضر در صحنه رسانه‌های همه‌گانی - چون الن فینکین، برنار هنری لیوی، اندره گلوکسمان، پسل بروکنیر، کلود لازمان، پی‌یر نوره، الن منک، ژان کلود کازانووا و ژان فرانسوا رویل - را با خامه‌زنان نام‌داری چون ولتر، هوگو، زولا، سارتر، ژید، فوکو و بوردیو مقایسه می‌کند و گروه نخست را به تازیانة نکوهش و سرزنش می‌بندد و می‌گوید که اینان روشن‌فکری را به ابتدال کشیده‌اند.

۱۶. روزنامه هرالده تربیبون (بین‌المللی) در شماره روز ۲۲ ماه جنوری سال ۱۹۹۸، این

فکاهه را به چاپ رسانید:

- المو، پدر و مادرت به تو اجازه می‌دهند که بسیار تلویزیون ببینی؟

- تنها وقتی که خودشان تلویزیون می‌بینند، به من اجازه می‌دهند که ببینم. و اما دی‌شب، برنامه‌یی را دیدیم که هم سکس داشت هم خشونت، هم فریب‌کاری و هم دزدی و دروغ‌گویی!

- عجب، پدر و مادرت چه‌گونه اجازه دادند که این برنامه را ببینی؟

- خوب، باید اجازه می‌دادند؛ چون که این برنامه، سرویس خبرهای ساعت شش بود!

و نیز «تام لهر»، تصنیف‌ساز، گفته است: «روزی که به هنری کسینجر، جایزه صلح نوبل

را دادند، طنز وفات کرد. پس از آن، دگر شوخی باقی نمانده است!»

17. Did Marco Polo Go to China?

18. Description of The World

۱۹. دیده شود: ره‌نورد زریاب، هذیان‌های دور غربت، انتشارات بامیان، لیموژ، فرانسه،

خزان ۱۳۸۱، صص ۸۹ - ۹۰.

20. Pauvre De Gaulle

21. Le Nouvel Observateur, 20 - 26 Avril, 2000

۲۲. ژان مولن کی بود؟، بخارا، شماره ۹ - ۱۰، تهران، ۱۳۷۸

۲۳. برای شناخت نگره‌های هرمونتیک، دیده شود: بابک احمدی، ساختار و تأویل متن،

نشر مرکز، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۸۵. و نیز: سیدحسین اشراق، هرمونتیک و پایان‌ناپذیری

سلسله تأویل، انتشارات سعید، کابل، ۱۳۹۱.

آیا «آن» Charisma می تواند بود؟



این نیشته، در شماره ششم ماهنامه ملی وحدت به چاپ رسید. اما، پاسخی - دال بر ردّ و یا تأیید آن - از سوی جناب آیین دیده نشد.

چنین گفت با سال خورده مهان
که جز خویش تن را ندانم جهان
هنر در جهان از من آمد پدید
چو من نامور تخت شاهی ندید
جهان را به خوبی، من آراستم
چنان است گیتی، کجا خواستم
خور و خواب و آرام‌تان از من است
همان کوشش و کام‌تان از من است
بزرگی و دیهیم شاهی مرا است
که گوید که جز من، کسی پادشا است؟
همه موبدان سرفکنده نگون
چرا کس نیارست گفتن نه چون
چو این گفته شد، فرّ یزدان از اوی
بگشت و جهان شد پُر از گفت‌وگوی
منی چون بیبوست با کردگار
شکست اندر آورد و برگشت کار
چه گفت آن سخن‌گوی با فر و هوش:
چو خسرو شوی، بنده‌گی را بکوش!
به یزدان هر آن کس که شد ناسپاس
به دلش اندر آید ز هر سو هراس
به جمشید بر، تیره‌گون گشت روز
همی کاست آن فرّ‌گیتی‌فروز

فردوسی

در شماره ۴ - ۵ ماهنامه ملی وحدت، جناب آیین، نبشته‌یی داشتند با عنوان جذّاب و پُرکشش «آن = کر سما Charisma?» که در آن نبشته، در باب واژه فرنگی Charisma و بدیل و هم‌تای آن در زبان پارسی، بحث دل‌انگیز و ظریفانه‌یی را پیش کشیده بودند و نیز، نکته‌های سودمند و کارآمدی را درباره «پاره‌یی [از] مطالب فرعی» چاشنی نبشته خودشان ساخته بودند.

از آن‌جا که جناب آیین، در فرجام آن نبشته، درباره بدیل و هم‌تای پیش‌نهادشده خودشان، شک و گمان دانش‌مندانه نشان داده‌اند و در نتیجه، از دیگران نیز خواسته‌اند که در این باب، اظهار عقیده کنند، بنده در پی آن شدم

تا به این فراخوان فاضلانه پاسخ گویم و - به گفته جناب آیین - «پندار»‌های خودم را، دربارهٔ واژهٔ بدیل و هم‌تای Charisma در زبان پارسی، و نیز در باب آن «پاره‌یی [از] مطالب فرعی» روی کاغذ آورم و با ایشان و - هم‌چنان با دیگر خواننده‌گان فرزانهٔ این ماه‌نامه - در میان بگذارم.

۱. پیش از همه چیز باید بگویم که واژهٔ Charisma در زبان انگریزی، «کرزِمَه» تلفظ می‌شود. یعنی حرف S آوزار Z را می‌دهد. (چنان‌که دیده می‌شود، این واژه تا اندازه‌یی کلمهٔ پارسی «کرشمه» را در ذهن تداعی می‌تواند کرد. و اما، ناچار و بی‌درنگ، باید افزود که بین واژه‌های «کرزِمَه» و «کرشمه» جز همین شباهت شکلی و آوایی، هیچ‌گونه پیوند و خویشاوندی معنایی را سراغ نمی‌توان کرد.) حالا اگر بخواهیم واژهٔ «کرزِمَه» را با الفبای آوانگار (Phonetic) رقم بزنیم، چنین شکلی را به خود خواهد گرفت: Karizmθ^۱ و چون جناب آیین، آن را به شکل «کرسما» و با حرف «س» نگاشته‌اند، بنده ناچار شدم تصور کنم که شاید تلفظ امریکایی این واژه، به همین گونه باشد که ایشان ثبت و ضبط فرموده‌اند. این واژه، در زبان فرانسه‌یی، به گونهٔ Charisme آمده است و «کریسم» تلفظ می‌شود.^۲

۲. جناب آیین، با روی کرد به یک بیت خواجهٔ شیراز، واژهٔ «آن» را به مثابهٔ بدیل و هم‌تای «کرزِمَه» در زبان پارسی پیش‌نهاد کرده‌اند و آن بیت این است:

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد

بندهٔ طلعت آن باش، که آنی دارد^۳

و نیز چار بیت زیرین را آورده‌اند که دکتر سلطان حمید زکریا در اختیار ایشان گذاشته است. در این بیت‌ها نیز - که سه تای آن از حافظ است - واژهٔ «آن» را می‌توان دید:

از بتان آن طلب، ار حسن‌شناسی ای دل

این، کسی گفت که در علم نظر بینا بود.

این که می‌گویند آن به‌تر از حسن

یار من این دارد و آن نیز هم^۴

لب لعل و خطّ مشکین، چون اینش هست و آنش هست

بنازم دل بر خود را، که حسنش آن و این دارد^۵

قمر گفتم چو رویت دل فریب است

ولیکن چون بدیدم، آن ندارد

جناب آیین، می‌نویسند: «از دیرباز، در جست‌وجوی این کلمه معادل برای کرزمه] بودم و فکر می‌کردم که باید [چنین کلمه‌یی] در زبان پارسی وجود داشته باشد؛ اما نمی‌یافتم. تا این که روزی، بیت دیگری را در دیوان حافظ می‌پالیدم، ضمناً برخوردم به بیت بالا و پنداشتم که کلمه «کرسما» معادلی در این زبان دارد و آن لغت «آن» است.»

به عقیده بنده، پذیرفتن این پیش‌نهاد جناب آیین - به اصطلاح فقها - چند تا اشکال می‌تواند داشت که در این جا، به گونه فشرده، به آن‌ها می‌پردازم: الف. در آن بیتی که خود جناب آیین نمونه‌وار آورده‌اند، واژه «آن»، از ره‌گذر دستور زبان، از «مبهمات» می‌تواند بود.^۶ که حالت نکره نیز بر آن افزوده شده است و در نتیجه، ابهام و پیچیده‌گی این واژه را دوچندان ساخته است. در چنین حالتی، واژه «آن» - چنان که فرهنگ معین آورده است و جناب آیین نیز نقل کرده‌اند - دلالت دارد بر «کیفیت خاص در حسن و زیبایی که آن را به ذوق درک کنند، ولی تعبیر نتوانند.»^۷ پس این «آن» حافظ مصداق و معنایی دارد سخت مبهم و بسیار ناشناخته و تعبیرناپذیر. در حالی که واژه «کرزمه» چنین نیست و چنان که پسان‌تر خواهیم دید، فرهنگ‌ها و دانش‌نامه‌ها، مدلول و معنای این واژه را روشن ساخته‌اند و چه‌گونه‌گی و

سرشت این مدلول و معنی را، در چارچوب بیان کشیده‌اند. به سخن دیگر، مدلول و معنای واژه «کرزمه»، تا اندازه‌ی زیادی وضاحت دارد و به دور از آن ابهامی است که در کلمه «آن» نهفته است.^۸

ب. چنان‌که از شرح مختصر و فشرده فرهنگ معین، و نیز از چه‌گونه‌گی کاربرد واژه «آن» در بیت‌های حافظ، برمی‌آید، واژه «آن» تنها یک کیفیت ویژه وابسته و مرتبط به حسن و جمال را می‌رساند و بس. این واژه، معنی و مدلول محدود و بسته‌ی دارد و از این رو، می‌توان گفت که سکه «آن» تنها در بازار زیبایی و جمال، از ارزش و اعتبار برخوردار است. حال آن‌که، معنی و مدلول کلمه «کرزمه» را حوزه کاربرد دیگری است و در آغاز - به خصوص - بار معنایی مذهبی و روحانی داشته است که این معنی و مصداق - قسماً و تا اندازه‌ی - در رابطه عرفانی مرید - مراد ما شاید توضیح و توجیه بتواند شد و همه‌گان می‌دانند که در این رابطه و پیوند عرفانی، حسن و جمال، هیچ نقشی نداشته است.

ج. جناب آیین می‌نویسند: «... لغت «آن» ظاهراً کاربرد شعری دارد و به نظر نخورده که در نثر استعمال شده باشد.» در این باره، می‌توان گفت که اگر هم احتمالاً واژه «آن» - به معنای مورد نظر ما - در نثر پارسی نیز به کار رفته باشد، این کاربرد نمی‌تواند محدودیت و تنگ‌نای زمینه استعمال آن را از میان بردارد؛ زیرا این «آن» حافظ، تنها یک جای کاربرد می‌تواند داشت و این جای، همانا، بازگویی آن لطیفه ناشناخته‌ی است که در جهان رازآلود شاهد و بت و دل‌بر و یار نهفته است. از همین رو، اگر واژه «آن» را از همین محدوده بیرون بکشیم، ظرف معنایی آن می‌شکند و معنی و مظلوف ظریف آن فرار می‌کند. و باز هم دیده می‌شود که واژه «کرزمه» چنین نیست. این واژه، چون از ابهام و کنایه و استعاره خالی است، این استعداد و توانایی را داشته است که در زبان تعمیم یابد و حتّاً در حوزه‌های گونه‌گون راه پیدا کند.

پس بر پایه آن چه گفته شد، نتیجه می‌توانیم گرفت:

- نخست این‌که، چون معنی و مصداق «آن» در زبان پارسی، مبهم و تعبیرناپذیر است، نمی‌تواند بدیل و هم‌تای واژه‌یی گردد که معنی و مصداق نسبتاً روشنی دارد. یعنی «واضح» را نمی‌شود با «مبهم» تبیین کرد.

- دوم این‌که، چون مدلول و مصداق «آن» محدود به کیفیت غیرقابل تعبیر جمال شاهد و دل‌بر است، نمی‌تواند جانشین «کرزمه» گردد که معنی و مصداق آن، حوزه‌های کاربرد دیگری نیز دارند.

- سوم این‌که، سرشت آمیخته با ایهام و کنایه و استعاره «آن»، انگیزه آن شده است که نتواند در زبان تعمیم یابد و از همین رو، نخواهد توانست جای «کرزمه» فرنگی را در زبان پارسی بگیرد؛ زیرا این واژه، تا اندازه زیادی، روشن و تعریف‌شده است.

۳. حالا ببینیم که «کرزمه» چی است و معنی و مصداق آن کدام است. در شرح و تعریف و تبیین «کرزمه» می‌توانیم گفت:

ریشه این واژه، کلمه یونانی Chris است که امروز در زبان‌های انگریزی و فرانسه‌یی، شکل Grace را گرفته است.^۹ و یک معنای Grace، همین اکنون، در زبان انگریزی، برکت و موهبت و لطف الاهی را می‌رساند.^{۱۰}

- «کرزمه» نیرو یا موهبت اعطاءشده خداوند است.^{۱۱}

- «کرزمه» آن کیفیت ویژه قدرت روحی است که به کسی این توانایی را می‌بخشد تا در توده‌های مردم نفوذ کند و بر آنان مسلط گردد.^{۱۲}

- «کرزمه»، از ره‌گذر لغوی، اعطاءشده یا موهبت و رحمت معنی می‌دهد. «کرزمه» از دیدگاه مذهبی، آن نیروی روحانی‌یی است که از سوی روح‌القدس، به کسانی یا گروه‌هایی، داده می‌شود. توسعاً، این نیرو، می‌تواند در یک رهبر، یک سخن‌ران، یک استاد و مانند این‌ها تجلی کند که در نتیجه، این رهبر، این سخن‌ران و این استاد، از قدرت عظیم و افسون‌کننده‌یی برخوردار می‌گردد.^{۱۳}

- «کرزمه» استعداد خارق‌العاده روحانی (پیش‌گویی، کرامت، معجزه) است که خداوند به افراد یا گروه‌ها اعطاء می‌کند.^{۱۴}

- «کرزمه» نفوذ بزرگ و گسترده‌یی است که در یک شخصیت استثنایی تبارز می‌کند و او می‌تواند با این نفوذ، بر دیگران تسلط یابد.^{۱۵}
- «کرزمه»، از دیدگاه مردم‌شناسی، سلطهٔ یک رهبر است که بر پایهٔ موهبت‌های خارق‌العادهٔ او بنا یافته است.^{۱۶}
- «کرزمه» خصلتی است استثنایی، که به آدمی اجازه می‌دهد از جاذبه و تسلط برخوردار باشد.^{۱۷}
- «کرزمه»، از دیدگاه مذهبی، موهبتی است که خداوند، از بهر خیر جامعهٔ مؤمنان، به یک مسیحی اعطاء می‌کند.^{۱۸}
- «کرزمه» موهبت‌های استثنایی یک فرد است؛ مثل نفوذ و سلطهٔ غیرعادی بر دیگران.^{۱۹}
- چنان‌که دیده می‌شود، در تمامی این تعریف‌ها و تعبیرها، سه نکتهٔ اصلی مشترک وجود دارند:
- الف. «کرزمه» موهبتی است خداوندی؛
- ب. کسی که از این موهبت برخوردار است، می‌تواند بر دیگران نفوذ و تسلط داشته باشد؛
- ج. این تسلط و نفوذ، معنوی و روحانی است. یعنی با سیما و جهان ظاهری پیوندی ندارد.

۴. اکنون که معنی و مصداق مقولهٔ «کرزمه» تا اندازه‌یی روشن شد، ببینیم که آیا در زبان پارسی، بدیل و هم‌تایی برای این واژهٔ فرنگی پیدا می‌شود یا نی. به عقیدهٔ بنده، در زبان پارسی، واژهٔ کهنی وجود دارد که دقیقاً - تکرار می‌کنم: دقیقاً - معنی و مصداق «کرزمه» فرنگی در آن نهفته است. این واژه، همانا، «فر» یا «فره» است که گاه‌گاهی، هم به گونه‌های «فرّ ایزدی» یا «فرّه ایزدی» آمده است.

فرهنگ معین، در ذیل واژهٔ «فرّ» آورده است: «طبق مندرجات زامیاد یشت (اوستا) فرّ چنین تعریف می‌شود: «فرّ، فروغی است ایزدی، به دل هر کس

که بتابد، از هم‌گنان برتری یابد. از پرتو این فروغ است که شخص به پادشاهی رسد؛ شایسته‌تاج و تخت گردد... و نیز از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی کامل گردد و از سوی خداوند، به پیام‌بری برگزیده شود.» و باز هم، در شرح «فرّ کیان» یا «فرّه کیانی» می‌نویسد: «فرّ ایزدی‌یی که به پادشاهان و سران و بزرگان کشور اختصاص دارد و موجب کام‌یابی و پیروزی آنان گردد.»

مؤلف *واژه‌نامک* در باب کلمه‌های «فرّ» و «فرّه» می‌گوید: «فروغ، نور یا موهبتی است که اهورامزدا... به کسی که شایسته آن باشد، می‌بخشد.» همین مؤلف می‌افزاید که در کتاب *سیاست‌نامه*، «فرّ ایزدی» به شکل «فرّ الاهی» آمده است: «پادشاه را فرّ الاهی باشد.»^{۲۰}

کاربرد واژه «فرّ» و «فرّه» را بیش‌ترین در آفریده بزرگ حکیم توس - شاه‌نامه - می‌توانیم یافت. چنان‌که جمشید فرّه ایزدی را در خودش تأیید و تصدیق می‌کند:

منم گفت با فرّه ایزدی

همم شهریاری و هم موبدی^{۲۱}

فردوسی، کارها و کارنامه‌های بزرگ و پیروزی‌های جمشید را نتیجه و محصول «فرّ کیی» یا «فرّ کیانی» می‌داند و می‌گوید:

به فرّ کیی نرم کرد آهنا

چو خود و زره کرد و چون جوشنا

چو خفتان و چون درع برگستوان

همه کرد پیدا به روشن‌روان...^{۲۲}

و اما هنگامی که کبر و غرور و منی بر جمشید، چیره می‌گردند و او

دعوی «جهان‌آفرین» بودن می‌کند، فرّه ایزدی در او ناپدید می‌شود:

گر ایدون که دانید من کردم این

مرا خواند باید جهان‌آفرین...

چو این گفته شد، فرّ یزدان از او ی

گسست و جهان شد پُر از گفت‌وگوی...

همی کاست زو فرّه ایزدی

برآورده بر وی شکوهِ بدی...

برو تیره شده فرّه ایزدی

به کژی گرایید و نابخردی^{۲۳}

با از دست دادن «فرّه ایزدی»، سپاه از جمشید روی برمی‌گرداند و

سرکشی‌ها در برابر او آغاز می‌شود:

پدید آمد از هر سوئی خسروی

یکی نام‌داری، ز هر پهلوی^{۲۴}

سپه کرده و جنگ را ساخته

دل از مهر جمشید پرداخته^{۲۵}

چنان‌که از تعریف‌های فرهنگ معین و واژه‌نامک و نیز از بررسی متن

شاه‌نامه گرامی و دیگر متن‌های کهن پارسی برمی‌آید، در مقوله‌های «فرّه» یا

«فرّه ایزدی» سه نکته اصلی نهفته است:

الف. «فرّه» یا «فرّه ایزدی» فروغ یا موهبتی است که از سوی ایزد به

آدمی اعطاء می‌شود؛

ب. آدمی در پرتو «فرّه» یا «فرّه ایزدی» از هم‌گنان برتری می‌یابد و بر

دیگران مسلط می‌گردد؛

ج. این تسلط و برتری، پدیده‌یی است روحانی و معنوی، و با جمال

ظاهری پیوندی ندارد.

چنان‌که دیده می‌شود، این سه نکته اصلی، درست همان معانی و

مدلول‌هایی استند که آن‌ها را در واژه‌فرنگی «کرزمه» بازشناختیم. از این رو،

به باور بنده، می‌شود واژه‌های «فرّه» و «فرّه» را به مثابه بدیل و هم‌تای

«کرزمه» پذیرفت و نیز به جای اسم و صفت Charismatic می‌توان کلمه

«فرّه‌مند» را به کار بُرد.^{۲۶} چنان‌که فردوسی درباره گشتاسپ گوید:

بسی خواندند آن زمان آفرین

بدان فرّه‌مند آفتاب زمین^{۲۷}

به همین‌گونه، می‌شود ترکیب‌های «فرّه‌مندانه»، «فرّه‌مندی» و مانند این‌ها را به کار گرفت.

۵. و اکنون، وقت آن است که عقیده خودم را درباره آن «پارهی آزا» مطالب فرعی» نیز بازگویم تا پاسخیم به فراخوان جناب آیین، ناقص و ناتمام نمانده باشد.

جناب آیین، سخنی از دکتر شریعتی را نقل می‌کنند که گفته است: «من در چند نمونه، عملاً نشان داده‌ام... که با همین زبان معمول و طبیعی فارسی، می‌توان عمیق‌ترین و لغزنده‌ترین مفاهیم علمی و احساسی را چنان به فارسی منتقل کرد که ترجمه از متن زیباتر بنماید.»^{۲۸} سپس، با نظر داشت همین سخن شریعتی، چند نکته مهم را برجسته می‌سازند:
الف. گفته شریعتی تا اندازه‌ی مبالغه‌آمیز می‌نماید؛

ب. زبان فارسی دری، همانند دیگر زبان‌های شرقی، بیش‌تر با شعر و ادب و مذهب سروکار داشته است (که بنده مناسب‌تر می‌دانم به جای «مذهب»، کلمه «عرفان» گذاشته شود؛

ج. نبود مصطلحات علمی - فلسفی در زبان فارسی فرآورده غفلت و سهل‌انگاری گوینده‌گان این زبان است؛

د. در پارهی از موارد، محدودیت زبان دری، به اندازه‌ی است که توان‌ترین مترجم را نیز درمانده می‌سازد.

بنده، در هر چار نکته، تا اندازه‌ی، با جناب آیین هم‌نوا هستم و تنها می‌خواهم که بر دو زمینه، اندک روشنایی بیندازم:

نخست این‌که، خوش‌بختانه، زبان پارسی توانایی شگفتی برای واژه‌سازی دارد و یکی از رازهای این توانایی، شاید خصلت ترکیب‌پذیری واژه‌ها در این

زبان باشد. این خصلت، که به گفته شادروان پرویز ناتل خانلری، «شاید در کم‌تر زبانی نظیر داشته باشد»^{۲۹} همواره برای پارسی‌گویان، این زمینه گسترده و فراخ را فراهم ساخته بوده است که زبان‌شان را غنی‌تر و تواناتر بسازد.

نگاهی به گذشته‌های دور، نشان می‌دهد که نیاکان دانش‌مند ما، به گونه ستایش‌انگیزی، در راستای بهبود و غنا بخشیدن زبان پارسی کوشیده بودند و ثابت کرده‌اند که این زبان - در پهلوی شعر و ادب و عرفان - می‌تواند زبان حکمت و دانش نیز باشد. چنان‌که به گفته شادروان عبدالحی حبیبی، ابوریحان بیرونی در کتاب *التفهیم خودش*، تنها پنج درس از واژه‌های تازی را به کار بُرد و در حدود هزار تعبیر نجومی را به پارسی ناب برگردانید و به کار گرفت.^{۳۰}

در این‌جا، شاید لازم باشد بیفزاییم که آن واژه‌های تازی که در قلمرو زبان پارسی وارد شده‌اند و در همین قلمرو، شناس‌نامه گرفته و ماندگار شده‌اند، امروز - پس از گذشت سده‌های دراز - دیگر به شهروندان اصلی این قلمرو مبدل گشته‌اند و ما نمی‌توانیم این واژه‌ها را که در پاره‌یی از حالت‌ها - حتا - معانی و مدلول‌های اصل خودشان را از دست داده‌اند، بیگانه به شمار آوریم. با این‌هم، نمی‌شود در کار بُرد واژه‌های تازی، بی‌باک و بی‌پروا بود و راه و روش آن شیخی را داشت که جمال‌زاده در *داستان فارسی شکر است خودش*، تصویر مضحکی از او به دست می‌دهد.

دو دیگر، این‌که، چند سده اخیر - به‌ویژه روزگاران پس از مرگ تیمورشاه - سده‌های پریشانی و نابسامانی زبان پارسی در کشور ما بوده است. در سده بیستم هم، هرچند شماری از دانشیان و خامه‌زنان ما - که بی‌گمان پیش‌آهنگ‌شان محمود طرزی بود - در کار بهبود و غنا بخشیدن زبان پارسی کوشیدند؛ اما، در همین حال، انگیزه‌های دیگری این زبان را نابسامان ساخت و رنجور گردانید.

در این‌جا، نمی‌شود همه این انگیزه‌ها را برشمرد و بیان کرد؛ اما در پیوند با گفته‌های جناب آیین، می‌شود گفت که یکی از این انگیزه‌ها هم، برخورد

نادرست و آمیخته با بی‌پروایی بسیاری از درس‌خوانده‌گان و آموزش‌دیده‌گان ما، با زبان مادری‌شان بوده است. بدین معنی، که این شمار از درس‌خوانده‌گان و آموزش‌دیده‌گان، در برابر زبان، سخت بی‌اعتنایی نشان داده‌اند. در میان این درس‌خوانده‌گان و آموزش‌دیده‌گان، بنده کسانی را می‌شناسم که زبان‌های بیگانه را نیک می‌دانسته‌اند؛ اما در عرصهٔ زبان مادری، کمیت‌شان سخت می‌لنگیده است.

در واقع، این درس‌خوانده‌گان و آموزش‌دیده‌گان، نه تنها نکوشیدند تا نخست زبان مادری‌شان را خوب بیاموزند و سپس، در راستای غنا بخشیدن و توانا ساختن آن تلاش نمایند، بل، نیاگاهانه داشته‌های ارج‌اومند این زبان را نیز زیر پا کردند و نادیده انگاشتند. یعنی اگر زبان را آباد و شگوفان ساختند، به یقین که آن را سست و ویران نمودند.

به گونهٔ مثال، شما ببینید که در عهد پادشاهی امیر عبدالرحمان خان، در دست‌گاه دولت این امیر، دفتری بود به نام «دفتر سنجش».^{۳۱} پسان‌ترها، همین درس‌خوانده‌گان و آموزش‌دیده‌گان ما - در تشکیلات دولتی - نام این «دفتر سنجش» را «مدیریت محاسبه» ساختند. به همین سان، در همان دست‌گاه دولت امیر عبدالرحمان خان، دفتر دیگری بود که آن را «دفتر سنجش سنجش» می‌نامیدند.^{۳۲} و اما، باز هم همین درس‌خوانده‌گان و آموزش‌دیده‌گان ما، در پی آن شدند تا نام مدرنی(!) به این دفتر بدهند و در نتیجه، آن را «مدیریت کنترل» نامیدند.

به همین سان، در دانش‌کدهٔ پزشکی ما، استادان این دانش‌کده، به شاگردان‌شان همواره از «کسرِ عَظْم» سخن گفته‌اند و هیچ معلوم نیست که چرا از کاربرد «شکسته‌گی استخوان» مصرانه پرهیز کرده‌اند. هرچند می‌توان پنداشت که این مصطلحات، شاید مرده‌ریگ استادان ترک آن دانش‌کده بوده باشند.

بدین صورت، غفلت و بی‌پروایی این گروه از درس‌خوانده‌گان و آموزش‌دیده‌گان ما، درخور هر گونه سرزنش و نکوهش می‌تواند بود. و جناب آیین - خیلی به‌جا - چنین روشی را «گنه» دانسته‌اند.

روئ‌کردها

۱. دیده شود: *A- English Pronouncing Dictionary, Cambridge University Press, 1993.*
۲. دیده شود: *B- Larousse, Grand Dictionnaire, English – French, Paris, 1995. Dictionnaire de la Pronunciation Francaise, Paris, 1987.*
۳. تصادفاً، فرهنگ معین نیز در شرح واژه «آن» همین بیت را نمونه آورده است.
۴. در مصراع نخست این بیت، لازم است به جای «از» تنها «ز» بیاید تا وزن مصراع به هنجار گردد. در برخی از چاپ‌های معتبر حافظ، این مصراع بدین‌گونه آمده است: «این‌که می‌گویند آن خوش‌تر ز حسن...»
۵. در چاپ‌های معتبر و انتقادی حافظ و نیز در نسخه‌یی که به خط میرعماد موجود است، مصراع اول این بیت، چنین آمده است: «لب لعل و خطّ مشکین، چون آنش هست و اینش نیست...» که معنای رساتر و دل‌انگیزتری را می‌رساند.
۶. دیده شود: دستور زبان فارسی، تألیف استادان: عبدالعظیم قریب، ملک‌الشعراء بهار، بدیع‌الزمان فروزان‌فر، جلال همایی و رشید یاسمی، نشر جهان، چاپ یازدهم، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۳۳.
- دکتر احمد احمدی گیوی می‌گوید که این دستور زبان، اصلاً، کار استاد عبدالعظیم قریب است که کتاب دستور سخن میرزا حبیب اصفهانی را گرفت و حک و اصلاح کرد و به شکل کتاب درسی درآورد. (دیده شود: کتاب هفته، شماره ۶۸، ۱۳۸۱، تهران، ص ۱۰).
۷. جناب آیین، هنگام نقل متن فرهنگ معین، به جای «تعبیر نتوان کرد»، «تعریف نتوان کرد» آورده‌اند که می‌شود این کار را سهوالقلمی به شمار آورد؛ هرچند مقصود دکتر معین را - تا اندازه‌یی - مخدوش می‌تواند ساخت.
۸. اگر یک مصطلح استاد شفیعی کدکنی را - البته با مقداری از تساهل و آسان‌گیری - به کار بریم، شاید بتوانیم گفت که مقوله «آن» خصلت یک «متن محتمل» را دارد که هر کسی می‌تواند برابر به ذوق و نیروی تخیل خودش، آن را دریابد و از آن لطافتی احساس نماید. حال آن‌که معنی و مدلول «کرزمه» مشخص و تعریف‌شده است.
۹. دیده شود: *Webster Universal Dictionary, 1968*
۱۰. دیده شود: فرهنگ یک‌جلدی پیش‌رو آریان‌پور، انگلیسی - فارسی، جهان رایانه، چاپ پنجم، ۱۳۷۸، تهران.
۱۱. دیده شود: *Webster Universal Dictionary*
۱۲. همان‌جا.

۱۳. دیده شود: *Nouveau Dictionnaire des Difficultes du Francais* Modern, Paris, 1983.
۱۴. دیده شود: *Nouveau Larousse Encyclopedie*, Paris, 1998.
۱۵. همان‌جا.
۱۶. همان‌جا.
۱۷. دیده شود: *Encyclopedie BORDA*, Paris, 1997.
- این دانش‌نامه می‌افزاید: ماکس وبر (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰) جامعه‌شناس آلمانی که این قدرت را در وجود برخی از رهبران بررسی کرده است، بدین نتیجه می‌رسد که همین قدرت، به نفوذ و سلطه این رهبران، گونه‌یی از مشروعیت می‌بخشد. مقولهٔ مشروعیت کوزماتیک، از همین نظریه برخاسته است.
۱۸. *Hachette, Dictionnaire de Notre Temps*, Paris, 1992.
۱۹. همان‌جا.
۲۰. دیده شود: عبدالحسین نوشین، *واژه‌نامه*، کمیتهٔ دولتی طبع و نشر، کابل، ۱۳۶۵.
- ذیل واژهٔ «فرّ».
۲۱. *شاه‌نامهٔ فردوسی*: به کوشش پرویز اتابکی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۸، تهران. بخش پادشاهی جمشید.
۲۲. همان‌جا.
۲۳. همان‌جا. چنان‌که دیده می‌شود، در این بخش داستان، رفتار جمشید با منی و رعنایی فرعون قابل مقایسه می‌تواند بود.
۲۴. همان‌جا. در این بیت، واژهٔ «پَهَلُو» به معنای «شهر» است.
۲۵. *شاه‌نامه*، پادشاهی جمشید.
۲۶. به خاطر باید داشت که واژهٔ «فَرُهَمَند» در زبان پارسی، به معنای «نردیک» و «قریب» آمده است. معین، نمونهٔ این معنی را، بی‌تی از ناصر خسرو آورده است:
- فَرُهَمَند بدکنش هرگز مرو
تا نگردي دردمند و آه‌مند!
- پس به‌تر است واژهٔ مورد نظر خودمان را بدین گونه بنویسم: فرّه‌مند.
- سوغ‌مندان باید گفت که در سال‌های اخیر، در اثر بی‌پروایی‌ها و نیاگاهی‌های شماری از روزنامه‌نگاران باختزمین، واژهٔ «کرزمه» از بار معنایی اصلی خودش، تا اندازه‌یی، تهی شده است. چنان‌که، اکنون، معنای این واژه، تا حد «جاذبه» و «کشش» کاهش یافته است.
۲۷. به نقل از فرهنگ معین.
۲۸. جناب آیین، روشن‌ساخته‌اند که دکتر شریعتی این سخن را در کجا گفته است.

آیا «آن» Charisma می‌تواند بود؟ / ۶۳

۲۹. دکتر پرویز ناتل خانلری، دفاع از زبان فارسی، فصل‌نامه سپیده، شماره هفتم و هشتم، پیشاور، ۱۳۷۹.
۳۰. دیده شود: استاد عبدالحی حبیبی، درباره وسایل و شرایط ترجمه و تاریخچه آن، گزارش جریانات سیمینار ترجمه، کابل، ۱۳۴۵.
۳۱. میرغلام‌محمد غبار، افغانستان در مسیر تاریخ، جلد نخست، ص ۶۴۴.
۳۲. همان‌جا.

محمود طرزی و فارسی ناب در افغانستان سد سال پیش*



*در چاپ نخست این دفتر (تهران، ۱۳۸۲) «افغانستان هشتاد و هشت سال پیش» آمده است.

وظیفه‌یی که [محمود] طرزی در پیوند با آموزش و فرهنگ در افغانستان، برای خودش تعیین کرده بود، با کارنامه‌های پیر سیداحمد خان، بنیادگذار اسلام نوگرا در هندوستان، مقایسه می‌توانست شد. پیر سیداحمد خان نیز، زنده‌گانی‌اش را بر سر این گذاشت تا تعصب اسلامی را، در برابر تمدن باختزمین و دگرگونی‌ها، از میان بردارد. از این‌گونه پندارها، دربارهٔ اسلام مدرن، در اندیشه‌های «ترکان جوان» نیز سراغ می‌شد؛ اما، در حالی که انگیزهٔ پیر سیداحمد خان این بود تا در بین مسلمانان هندوستان و شاهنشاهی بریتانیا گونه‌یی از آشتی پدید آورد و مسلمانان را به شهروندان وفادار آن شاهنشاهی مبدل سازد و ایشان را به همین‌گونه به انگریزها جلوه دهد، [محمود] طرزی، تجدد را هم‌چون یگانه ابزاری می‌دانست که به مسلمانان این توانایی را می‌بخشد تا در برابر بریتانیا ایستاده‌گی کنند. از همین رو، طرزی در بینش و نگرش سیاسی، بیش‌تر از پان‌اسلامیزم [سیدجمال‌الدین] الافغانی و جنبش «ترکان جوان» اثر برداشته بود. پس تصادفی نبود که چون در دورهٔ شاه امان‌الله، روند نوگرایی در افغانستان آغاز گردید، ترکیه در میان کشورهای اسلامی، هم‌چون یک نمونهٔ آرمانی شناخته می‌شد و از همین رو - برخلاف گذشته - کارشناسان و مشاوران، در بسیاری از بخش‌ها، از ترکیه به افغانستان آورده شدند تا از هندوستان.

Asta Olesen, *Islam and Politics in Afghanistan*, Curzon Press, 1996, pp.119-120.

گفته‌اند که محمود طرزی، بنیادگذار روزنامه‌نگاری معاصر در افغانستان بوده است. این سخن را می‌شود با آسانی پذیرفت؛ زیرا او با انتشار *سراج‌الاخبار افغانستانیه*، در ماه میزان ۱۲۹۰ هجری خورشیدی، در واقع، مقوله‌های روزنامه و روزنامه‌نگاری نوین را در کشور ما شناسانید.

بر بنیاد یک روایت، *سراج‌الاخبار* — با نام *سراج‌الاخبار افغانستان* — بار نخست، در سال ۱۲۸۴ هجری خورشیدی، از سوی انجمن *سراج‌الاخبار*، به مدیریت مولوی عبدالرؤف خاکی قندهاری، سرمدرس مدرسه شاه‌ی، در سی و شش صفحه، باخط نستعلیق خوش، به شیوه چاپ سنگی، انتشار یافت. *سراج‌الاخبار افغانستان*، پس از چاپ همین یک شماره، بنا بر انگیزه‌های نامعلومی، تعطیل شد و از نشر بازماند. هرچند استاد عبدالحی حبیبی — از قول بابا عبدالعزیز خان قندهاری — می‌گوید که مقام‌های هند بریتانیایی، با چاپ آن ناسازگاری نشان دادند؛ بر امیر حبیب‌الله فشار آوردند و مانع انتشار شماره‌های دیگر آن شدند.^۱

سراج‌ال‌اخبار/افغانستان را می‌شود دومین نشریه ادواری^۲ در افغانستان به شمار آورد. نخستین نشریه ادواری، در سال ۱۲۵۴ هجری خورشیدی (۱۸۷۵ میلادی) در عهد امیر شیرعلی خان، در شهر کابل انتشار یافت که ماهانه، دو یا سه بار، در شانزده صفحه، به شیوه چاپ سنگی، به نشر می‌رسید.^۳ نام این نشریه، شمس‌التهار بود.

و اما، سراج‌ال‌اخبار/افغانیه که تا شماره ششم سال هشتم چاپ شد، انتشار آن از ماه میزان سال ۱۲۹۰ هجری خورشیدی تا ماه قوس سال ۱۲۹۷ دنباله پیدا کرد و در درازای این هفت سال، حیثیت کانون مشروطه‌خواهان دوم را داشت و آزادی و تجددخواهی را پشتی‌بانی و تبلیغ می‌کرد.

فرهنگ - به نقل از گریگوریان - می‌نویسد که سراج‌ال‌اخبار/افغانیه با استعمار سخت سرستیزه داشت و از همین رو، ورود آن به قلمرو هند بریتانیایی و سرزمین‌های تحت اشغال روسیه تزاری، ممنوع بود.^۴ حبیبی نیز، در سال ۱۳۲۵ هجری خورشیدی، در شهر سمرقند، از زبان صدرالدین عینی شنیده بود که جوانان بخارا، سراج‌ال‌اخبار/افغانیه را پنهانی می‌خواندند؛ زیرا گماشته‌گان امیر بخارا، خواننده‌گان این جریده را تعقیب و تنبیه می‌کردند.^۵ حبیبی، همچنان می‌افزاید که بر پایه اسناد محرمانه محفوظ در آرشیف ملی هندوستان، مقامات هند بریتانیایی، ورود و پخش سراج‌ال‌اخبار/افغانیه را در آن سرزمین ممنوع کرده بودند.^۶

از روزنامه‌نگاری که بگذریم، محمود طرزی را می‌توان در چند زمینه دیگر فرهنگی در افغانستان، نیز پیش‌آهنگ و ره‌گشا دانست؛ از جمله: او مسأله ساده‌نویسی را مطرح کرد و در این باب مقاله نوشت. او نیاز به ترجمه کتاب‌های علمی باخترزمین را روشن ساخت و راه‌های عملی این کار را پیش‌نهاد کرد. او درباره رمان‌نویسی سخن گفت و خود، برای بار نخست، چند رمان نویسنده فرانسوی، ژول ورن (۱۸۲۸ - ۱۹۰۵) و یک رمان نویسنده دیگر فرانسوی گزاویه دومونته پن (۱۸۲۳-۱۹۰۲) را به زبان پارسی

ترجمه کرد و به چاپ رسانید.^۷ او به زبان مردم و به زبان‌ها و لهجه‌های گونه‌گون کشور مان توجه کرد و - شاید برای نخستین بار - لهجه هزاره‌گی را ثبت و ضبط کرد.^۸ او در سروده‌های خودش، محتوای شعر را نیز دگرگون ساخت و واژه‌هایی چون برق، تیلگراف، ریل و ... را هم وارد عرصه شعر نمود و راه را برای نوآوری‌ها و نوجویی‌های آینده باز کرد. او نخستین نشریه ویژه کودکان را که *سراج اطفال* نام داشت، در کشور ما بنیاد نهاد. محمود طرزی، به نهضت و جنبش زنان نیز ارجی بسیار می‌گذاشت. هنگامی که دامادش - امان‌الله - به پادشاهی رسید، هم‌سر محمود طرزی که اسما نام داشت و برادرزاده‌اش که روح‌افزا نامیده می‌شد، در نوروز سال ۱۳۰۰ هجری خورشیدی، جریده *ارشاد/آئسوان* را که ویژه زنان بود، انتشار دادند. و بی‌گمان، نقش طرزی را در این مهم، نمی‌توان نادیده انگاشت.

چند سال پیش - هنگامی که آقای دادفر رنگین سینتا، وزیر امور خارجه بود - هم‌آیسی، برای بزرگداشت طرزی، در آن وزارت برگذار شد. من، در آن هم‌آیش، گفتم که در کنار دست‌آوردهای محمود طرزی، نباید فراموش کنیم که او، از پیش‌رفت‌ها و روندهای علمی زمان خودش، آگاهی درست و دقیقی نداشت؛ زیرا در زمان طرزی:

- نگره‌های مارکس، سراسر اروپا را فرا گرفته بودند؛

- یافته‌های شگفتی‌انگیز آینشتاین، اروپا را شگفتی‌زده ساخته بودند:

نسبیت خصوصی (۱۹۰۵)، نسبیت عمومی (۱۹۱۶)؛

- دبستان‌های گونه‌گون ادبی - هنری، چون کلاسیزم، رومان‌تیسیم،

ریالیسم، ناتورالیسم، دبستان هنر برای هنر و سمبولیزم، در اروپا پدید آمده بودند و سخت شگوفا شده بودند؛

- یافته‌ها و نگره‌های فروید، روشن‌فکری اروپا - از جمله، نویسنده‌گان و

شاعران - را تکان داده بودند: تعبیر خواب (۱۹۰۰) سه جستار درباره نظریه میل جنسی (۱۹۰۵).

اما طرزی، به این نگره‌ها، یافته‌ها و روی‌دادها هیچ نپرداخته است. هرچند، در شماره نهم ماه دلو ۱۲۹۶، به «مسلک ریالیزم یعنی حقیقین» اشارتی دارد و وعده می‌دهد که، در شماره‌های آینده، به آن خواهد پرداخت؛ اما، انگار، این فرصت به او دست نداد یا نتوانست بپردازد. این گفته‌های من در آن هم‌آیش، چند تنی را، هیچ خوش نیامد.

محمود طرزی، فرزند غلام‌محمدخان طرزی و نواده سردار رحمدل خان بود.^۹ سردار رحمدل خان، در سال ۱۲۷۵ هجری قمری، در ایران بمرد و در نجف اشرف به خاک سپرده شد.^{۱۰} پدر محمود طرزی، سردار غلام‌محمدخان طرزی شاعری بود که در شیوه هندی سخن نیکو می‌پرداخت و خط نستعلیق را خوش می‌نوشت. دیوانش که در حدود چهار هزار بیت دارد، در دست است.

هنگامی که امیر عبدالرحمان خان به پادشاهی رسید، به مصادره دارایی‌ها و تبعید غلام‌محمد خان طرزی به هندوستان، فرمان داد؛ زیرا گفته می‌شود که غلام‌محمدخان، در کش‌مکش‌های میان عبدالرحمان و عموزاده‌اش - سردار محمدایوب خان - با ایوب خان هم‌نوایی نشان داده بود.

سردار غلام‌محمدخان طرزی، همراه با خانواده‌اش، نخست به کویته و سپس، به کراچی رفت. در این هنگام، محمود شانزده‌ساله بود. او چار سال را در کراچی سپری کرد و زبان اردو را فراگرفت. بعد از آن، غلام‌محمد خان طرزی، خانواده‌اش را نخست به بغداد و بعد، به دمشق بُرد و همان‌جا ماندگار شد. او در شهر استانبول، با عبدالحمید دوم دیدار کرد و کتاب *اخلاق حمیدی* را به نام او نوشت.^{۱۱}

محمود جوان، در درازای سال‌های اقامتش در دمشق، زبان‌های ترکی و عربی را آموخت و مقداری هم فرانسه‌یی یاد گرفت و نیز در زمینه‌های گونه‌گون اجتماعی و ادبی و سیاسی، مطالعه کرد و دانش اندوخت. او به

بسیاری از بخش‌های قلمرو گسترده عثمانی سفرها کرد و با بزرگان ترک و عرب محشور گشت.

محمود طرزی، در همین سال‌ها، در شهر استانبول، به خدمت سیدجمال‌الدین افغانی رسید و مدت هفت ماه را در صحبت او به سر برد. طرزی پسان‌تر ها، در این باره نوشت: «علّامه سیدجمال‌الدین، یک معدن عرفان بود [...] مباحث علمیّه، حکمتیّه، فلسفیّه، اجتماعیّه و غیره که هر روز در محفل بزم آن علّامه دهر جریان می‌یافت، هر جمله و عبارة آن، کتاب‌ها [و] رساله‌ها تحریر به کار دارد.»^{۱۲}

غلام‌محمدخان طرزی در دمشق درگذشت و محمود طرزی، در سال ۱۲۸۰ هجری خورشیدی - پس از مرگ عبدالرحمان خان - به کابل آمد و نُه ماه را در این شهر سپری کرد. جانشین امیرعبدالرحمان - امیرحبیب‌الله خان - از طرزی خواست که برای همیشه به کشور برگردد. از این رو، محمود طرزی، واپس به دمشق رفت و خانواده‌اش را به کابل باز آورد.

پس از چندی، دو دختر محمود طرزی، به هم‌سری دو شه‌زاده افغانستان - شه‌زاده امان‌الله و شه‌زاده عنایت‌الله - درآمدند. پس از کشته شدن امیر حبیب‌الله، در زمستان ۱۲۹۷ هجری خورشیدی، ثریا دختر محمود طرزی، شه‌بانوی افغانستان شد و او نخستین زنی بود که بدون حجاب سنتی، در انظار نمایان گشت. در سفری هم که شاه و شه‌بانوی افغانستان، در زمستان سال ۱۳۰۶ هجری خورشیدی و بهار سال ۱۳۰۷ هجری خورشیدی، به اروپا، مصر، ترکیه و ایران داشتند، باز هم ملکه ثریا، بدون حجاب سنتی و در جامه‌های اروپایی، شاه امان‌الله را همراهی کرد.

بنا بر گفته استاد حبیبی، محمود طرزی - به غیر از مقالات چاپ‌شده در *سراج‌ال‌اخبار افغانیّه* - سی و یک کتاب و رساله منثور و منظوم به زبان پارسی، تألیف یا ترجمه کرده است.^{۱۳}

مجموعه مقاله‌های طرزی، چاپ‌شده در *سراج/اخبارافغانیّه* - که به بیش‌تر از پنج‌سد مقاله می‌رسد - در سال ۱۳۵۵ هجری خورشید، به کوشش دکتر روان فرهادی، در کابل به چاپ رسید.

پس از برافتادن شاه امان‌الله در زمستان سال ۱۳۰۷، و برون رفتن او از کشور در بهار سال ۱۳۰۸، محمود طرزی نیز همراه با خانواده‌اش کشور را ترک گفت. او نخست به ایران رفت و سپس، راهی ترکیه شد. این تبعید دوم طرزی، چار سال به دازا کشید. او به روز سیّم ماه آبان سال ۱۳۱۲ هجری خورشیدی، در اثر بیماری سرطان، به عمر شست و هشت‌ساله‌گی، چشم از جهان پوشید.^{۱۴} درست دو هفته پیش از این، محمدنادرشاه در کابل کشته شده بود.

آخرین اثر محمود طرزی، دفتر شعری است که *ژولیده* و *پژمرده* نام دارد. این دفتر شعر، پیش از مرگ او، در استانبول به چاپ رسیده بود.^{۱۵}

گفته می‌شد که دفتر خاطرات طرزی که ناتمام مانده است، در اختیار دامادش - وحیدالله طرزی - قرار دارد و او در پی آن است که این دفتر خاطرات را به چاپ رساند.^{۱۶} این دفتر، می‌تواند در شناخت بسیاری از آدم‌ها و روی‌دادهای عصر محمود طرزی، روشن‌گر و سودمند افتد.

اکنون، خوش‌بختانه، این دفتر خاطرات که به دست دکتر روان فرهادی، گردآوری شده است، در سال ۱۳۸۹ هجری خورشیدی، با مقدمه‌یی از دکتر فرهادی، از سوی انستیتوت دیپلماسی وزارت امور خارجه کشور و به اهتمام سخی غیرت، به چاپ رسیده است. این دفتر خاطرات - بنا بر گفته دکتر فرهادی - رونویس همان دفتری است که اصل آن، در اختیار آقای وحیدالله طرزی است.

محمود طرزی، در آغاز این دفتر، می‌نویسد: «از این رو، پس از انجام یافتن *ژولیده* و *پژمرده*» خواستم به نام «دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها» خاطرات

دیدنی و شنیدنی [دیدگی و شنیدهگی] خود را، به قدر ممکن، به نثر در قید تحریر بیاورم تا به یادگار، [هم‌چون] یک اثر تاریخی بماند.»

از این نبشته طرزی، این نکته هم برمی‌آید که ژولیده و پُرمرده دو اثر منظوم جداگانه بوده‌اند.

محمود طرزی آغاز نامه شماره نخست سال چارم سراج/الخبارافغانیه (ماه سنبله ۱۲۹۳) را به فارسی ناب نوشت. چنان‌که دیده می‌شود، جز نام و لقب امیر - سراج‌الملله والدین امیرحبیب‌الله خان - در این نبشته کوتاه، واژه‌گان ناب فارسی را به کار گرفته است و، حتّاً، نام سراج/الخبارافغانیه را «چراغ پیام‌های افغانی» ترجمه کرده است:

آغاز به نام ایزد بخشنده مهربان

سپاس و ستایش بیرون از شمار، مر آفریدگاری را سزا است که خامه دو زبان را توانایی گویایی بخشید. درود بر روان پاک پیمبر برگزیده‌بی روا است که پیروان کیش خوب خود را، آموزش دانش بدمید. خاندان و یاران او را، دوستی و فروتنی به جاست که، کار های پسندیده هرکدام‌شان، رهبر بخت‌یاری و نیکویی مایان گردید. **سراج‌الملله و الدین**، امیرحبیب‌الله خان را، خداوند زمین و آسمان، تا سال‌های درازی بر اورنگ جهان‌بانی‌شان، پای‌دار و آرام دارد تا گروه پُرشکوه افغان و خاک پاک افغانستان، به سایه دانش‌پروری‌ها و دادگستری‌های‌شان، برتری‌ها و بخت‌یاری‌های بی‌اندازه را سزاوار گردد و مردمک دیده روی زمین و زمینیان شود.

سپاس پروردگار بزرگ خود را، به چه زبانی به جای آورده خواهیم توانست که ما را توانایی داد تا سال سوم این نامه گرامی - چراغ پیام‌های افغانی - را به انجام رسانیده به سال چارمینش آغاز نمودیم. و این نیست مگر به سایه دانش‌پیرایه نکویی خواه فرخنده‌گی هم‌راه بزرگ ما. در این سه سال، بسیار چیزها گفتیم و نوشتیم. آرزوی یگانه ناتوانانه ما، همین بود و همین خواهد بود که در راه

بیداری و آگاهی برادران هم‌زمین و هم‌آیین خود، یک کوششی به جا آورده باشیم. امید است که یک کَمَکی بر این آرزوی خود کام‌یاب هم باشیم. با این‌هم، از ناتوانی و زبونی خامه شکسته‌گی چغانه، در این نامه یاری ترانه، همواره کوتاهی ورزیده‌ایم و چنان‌چه شاید و باید نه نوشته [بی] نگاشتیم و نه گفته [بی] گفتیم. از درگاه ایزد دانای بینای توانا، امیدوار آمرزش، و از خواننده‌گان فرهنگ‌منش، آرزومند پوزش [بخشایش] می‌باشیم.^{۱۷}

اگر کارنامه‌های محمود طرزی - درعصره فرهنگ و ادبیات - پی گرفته می‌شدند، و اگر زمینه برای چنین پی‌گیری‌ها آماده می‌بود، می‌شود حدس زد که امروز فرهنگ و ادبیات ما وضعیت به‌تری می‌داشتند.^{۱۸}

روی کردها

۱. عبدالحیّ حبیبی، جنبش مشروطیت در افغانستان، سازمان مهاجرین مسلمان افغانستان، محل چاپ (؟)، ۱۳۷۷، ص ۸.

در این آخرها، برخی از پژوهش‌گران، چاپ و نشر این یگانه شماره سراج/اخبار افغانستان را، با نگاه شک و تردید نگرسته‌اند. یکی از خامه‌زنان، در این باب، چنین داوری کرده است: «در دم حاضر ... چاپ جریده سراج/اخبار افغانستان را، در دهه اول زمام‌داری امیر حبیب‌الله خان ... نه رد باید کرد نه قبول. موضوع را می‌گذاریم به زمان ...» برای دریافت تفصیل این شک و تردید، دیده شود: پوهاند سیدسعدالدین هاشمی، جنبش مشروطه خواهی در افغانستان، شورای فرهنگی افغانستان، چاپ دوم، استوک‌هولم، سویدن، ۱۳۸۰ صص ۲۱۸ - ۲۲۴. و نیز دیده شود: پویا فاریابی، از دست‌آوردها تا دست‌بردها ... نقد و آرمان، شماره ۱۰ - ۱۱ ویرجینیا، ص ۲۰.

و اما سندی که پوهاند هاشمی در کتاب خودش (ص ۲۲۷) ارائه کرده است، به این شک‌ها و بدگمانی‌ها پایان می‌دهد. این سند که در «اندیا آفس» لندن هست، بیخی روشن می‌سازد که استاد حبیبی درست فرموده‌اند و چنین شماره‌یی از سراج/اخبار افغانستان، واقعاً، در سال ۱۲۸۴ هجری خورشیدی (۱۹۰۶ میلادی) به چاپ رسیده بود. و این، تقریباً، دو سال پیش از انتشار صور/اسرافیل در تهران بود.

۲. Periodical. در افغانستان، واژه‌های «موقوت» و «موقوته» نیز به حیث بدیل و هم‌تای این واژه فرنگی به کار رفته است.

۳. میرغلام‌محمد غبار، افغانستان در مسیر تاریخ، جلد اول، مؤسسه چاپ کتاب، کابل، ۱۳۴۶، ص ۵۹۵.

درباره سال نشر شمس/نهار، اختلاف موجود است. بدین معنی که سال‌های ۱۸۶۹ (پوهاند رسول رهین، ۱۸۷۳ (فرهنگ) ۱۸۷۵ (غبار) و ۱۸۷۸ (پویا فاریابی) را نخستین سال انتشار این جریده یاد کرده‌اند. (سیدسعدالدین هاشمی، جنبش مشروطه‌خواهی در افغانستان، ص ۲۰۵)

۴. میر محمدصدیق فرهنگ، افغانستان در پنج قرن اخیر، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۱، جلد اول قسمت دوم، ص ۴۸۴.

۵. حبیبی، ص ۱۲۶، من در جای دیگری نشان داده‌ام که استاد حبیبی، در ذکر سال مسافرت‌شان به اوزبیکستان، اشتباه کرده‌اند و این مسافرت بایستی در زمستان

سال ۱۳۲۴ صورت گرفته باشد. برای تفصیل ماجرا، دیده شود: ره‌نورد زریاب، شمع‌ی در شبستان‌ی، مرکز نشراتی آرش، پشاور، صص ۳۱ - ۳۲.

۶. حبیبی، همان‌جا.

۷. شاید نتوان همه ترجمه‌های طرزی را ترجمه‌های دقیق و معتبری دانست. خامه‌زن تاجیک، جلال اکرامی، در این باب اشاره‌هایی بارزش دارد. (دیده شود: جلال اکرامی، ترجمه و ادبیات ملی» گزارش جریانات سمینار ترجمه، چاپ پروژه نصاب تعلیمی، کابل، ۱۳۴۵، صص ۲۳۴) و از جمله، می‌گوید: «استاد [محمود طرزی]... هر جا که تفصیلات علمی و تکست مشکل آمده، پرتافته فقط مضمون حکایت را داده است.» با این‌همه، معلوم نیست که این بخش‌های پرتافته‌شده در اصل متن ترکی - که طرزی از این زبان ترجمه می‌کرد - وجود نداشته‌اند یا این حذف و پرتافتن، کار خود محمودبیگ بوده است. و اما، در نظر باید داشت که او آغازگر و پیش‌آهنگ دلیر و پُرشوری بود و در راه بسیار ناهمواری، گام برمی‌داشت.

۸. در شماره هفتم سال هفتم سراج/الخبار، هنگامی که درباره «اشعار ملی» سخن می‌گوید، این سروده را - که به لهجه هزاره‌گی است - نیز هم‌چون نمونه و مثال می‌آورد:

ای خدا، سینئه ما قافروت شده دق دق موکنه
ناظر از ما طلب مال به ناحق موکنه
موصلاتنش ز سر قار و غضب آمده بود
عُر زده، فیش زده، اوقره ره ابلق موکنه
موگومش روغون صاف و جو و گندم ندوروم
موگه غلغل تو نکو، بوزک تو بقُ بقُ موکنه

و - ظاهراً - مقصود طرزی از «اشعار ملی» سروده‌های مردمی یا فولکلوریک بوده است.

در همین شماره، غزلی آورده است از صاحب‌داد کوهستانی، با مطلع

بلبل ار با تو کند دعوی شیرین‌سخنی
سر کنی، بال کنی، لایق گولک‌زدنی

و نیز، غزلی آورده است از خواجه محمد سیالنگی [سالنگی]:

سرخ و سفید هم‌دم خوبانمی
سبزینه‌زنگ آمده مهمانمی... [ظاهراً: مهمانم هی!]
خواجه مومد گفت نه بشی بر زمین

جای تو دختر، سر چشمائی می [چشمائیم هی]

طرزی در جای دیگری (شماره ۱۹ دلو ۱۳۹۱)، زبان پارسی را، «زبان شیرین بیان» و «یک رکن بسیار عالی زبان اسلامیان» نامیده است.

از سوی دیگر، طرزی - شاید - نخستین کس در کشور ما باشد که از «تعدیل و اصلاح» زبان پارسی سخن می گوید و برای این کار، ایجاد یک «انجمن لغوی» - مانند «انجمن لغوی مصر» - را پیش نهاد می کند و نیز از کاربرد واژه های «عوامی وطنی» در برابر واژه های بیگانه، سخن می آورد. و باز هم - شاید - طرزی، نخستین پژوهش گری باشد که تفاوت بزرگ میان «زبان نویسنده گی و زبان گفت و گویی» [زبان نوشتار و زبان گفتار] را، در زبان پارسی، دریافته است و به آن پرداخته است.

۹. - خودش در این باره می گوید: «سردار غلام محمد متخلص به طرزی افغان، بن سردار رحمدل خان بن سردار پاینده خان» (سراج الاخبار، شماره هشتم، سال هفتم).

۱۰. حبیبی، ص ۱۰۸.

۱۱. دانش نامه ادب فارسی، ادب فارسی در افغانستان، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸، زیر واژه «طرزی».

۱۲. مقالات محمود طرزی در سراج الاخبار، به کوشش دکتر روان فراهادی، کابل ۱۳۵۵، (به نقل از حبیبی).

با این همه از زبان عبدالهادی داوی - که محمود طرزی را از نزدیک می شناخت - روایت شده است که «گرچه محمود طرزی، سمت شاگردی سیدجمال الدین افغانی را داشت، ولی در مورد سیدجمال الدین نظری نیک و مساعد نداشت.» (برای تفصیل دیده شود: پوهاند سیدسعدالدین هاشمی، جنبش مشروطه خواهی در افغانستان، شورای فرهنگی افغانستان، استاکهولم، چاپ دوم، با تجدید نظر کامل، ۱۳۸۰، صص ۵۸ - ۶۰.

۱۳. حبیبی، صص ۱۱۰ - ۱۱۱.

۱۴. امین طرزی، فصل نامه روشنی، کانون روشن گران افغانستان، بهار ۱۳۷۹، شهر گوتن گن، آلمان.

۱۵. همان جا.

۱۶. همان جا.

۱۷. به نقل از مقالات محمود طرزی در سراج الاخبار، صص ۷۱۹ - ۷۲۰.

۱۸. پس از این نبشته محمود طرزی، دو سروده دیگر را نیز به پارسی سره دیده ام و این هر دو سروده، از آفریده های استاد خلیل الله خلیلی استند. سروده نخست که «گروگان خورشید» نام دارد، در شانزده بیت، در آلمان، سروده شده است و بدین گونه آغاز می شود:

مهین ایزد از من اگر جان ستاند
در آن کشور رادمردان ستاند
و چنین پایان می‌یابد:
گهر باز گیرد ز دیهیم شاهان
کمر از بر پهلوانان ستاند
در این سروده، تنها واژه «شهادت» از زبان تازی گرفته شده است.
سرودهٔ دوم، نامهٔ منظومی است در چهل و یک بیت که خلیلی به استاد بدیع‌الزمان
فروزان فرستاده است با این مطلع:

نکردی به نامه مرا یاد استاد
دل شادت انده میناد استاد!
خلیلی این نامهٔ پُرشکوه را بدین‌گونه پایان می‌دهد:
زمین سخن باد سرسبز از تو
گل آرزویت مریزاد استاد!

با این‌همه، به نظر می‌رسد که محمود طرزی، نخستین کسی بود که همه‌گانی
شدن زبان پشتو را در افغانستان، طرح‌ریزی و پیش‌نهاد کرد. دکتر سیدعسکر موسوی
هم، در کتاب خودش - *هزاره‌های افغانستان* - (صص ۲۰۹ - ۲۱۲) در این باب، به گونهٔ
فشرده، سخنانی دارد.

محمود طرزی خود، در شمارهٔ دوم سال پنجم *سراج‌الاخبار* (بیستم ماه شهریور
سال ۱۲۹۴ هجری خورشیدی)، نبشته‌یی دارد با عنوان «زبان و اهمیت آن». او در این
نبشته‌اش، در حالی که زبان فارسی را به مثابهٔ «زبان رسمی دولتی» می‌پذیرد، زبان
پشتو را «زبان افغانی‌ملتی» مردمان افغانستان می‌نامد و می‌نویسد: «تنها مردمان
افغانی‌زبان [پشتون‌ها] نی، بل که همهٔ افراد اقوام مختلفهٔ ملت افغان را واجب است که زبان
افغانی و وطنی ملتی خود را یاد بگیرند.» (دیده شود: *مقالات محمود طرزی در
سراج‌الاخبار*، صص ۷۷۱ - ۷۷۷).

تا جایی که من دیده‌ام، محمود طرزی، واژه‌های «پشتون» و «پشتو» را به کار نبرده
است و، همواره، از «افغان» و «زبان افغانی» سخن گفته است.

خرقه در رهن شراب



دیوان حافظ، مجموعه‌یی است از شش‌سده و نود و نه شعر که بیش‌تر آن‌ها غزل‌اند؛ هم‌راه با تعدادی رباعی و مثنوی و قطعه. ترجمهٔ این اشعار، از ترجمهٔ اشعار دانته هم مشکل‌تر است؛ به خصوص برگردانیدن قوافی مکرر و طنین‌دار آن‌ها به زبان انگلیسی، یا غیر ممکن است و یا شعری سخیف و تصنعی به بار می‌آورد.

حافظ دارای روحی لطیف و سرگشته بود و بر اثر ممارست ذوقی در شعر و هنر، یا به سبب آرزوی باطنی، چنان نسبت به زیبایی حساس بود که هر نوع زیبایی را - خواه از سنگ و رنگ به وجود آمده بود یا از گوشت و خون، و خواه به صورت گلی جلوه‌گر می‌شد - با چشم و زبان و نوک انگشتان خویش پرستش و ستایش می‌کرد و هرگاه زیبایی دست‌خوش نابودی می‌شد، در غمی خاموش و جان‌گداز فرو می‌رفت. از فیض همین حس زیباپرستی بود که حافظ می‌توانست خاطر پُر آشوب خود را، از زودگذری زیبایی‌ها و شقاوت و استیلای مرگ، اندکی تسلی بخشد.

این است که می‌بینیم حافظ کفرگویی و پرستش را به هم آمیخته است و در همان هنگام که مشغول ستایش خدای بی‌هم‌تا است و او را سرچشمهٔ همهٔ زیبایی‌های دنیا می‌شمارد، ناگهان به خشم می‌آید و زبان به کفر و بی‌ایمانی می‌گشاید.

(ویل دورانت، تاریخ تمدن، جلد ششم، ترجمهٔ پرویز مرزبان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ هشتم، تهران، ۱۳۸۱، صص ۷۸۶ - ۷۸۷)

در سال ۱۹۹۵ میلادی، مجموعه‌یی از پنجاه غزل حافظ، در شهر لندن به چاپ رسید. چاپ این مجموعه - که *تحفه حافظ* نام دارد - سروصدایی بر پا کرد و نیز، شماری از حافظ‌شناسان و دانش‌مندان را برافروخته ساخت. از جمله، بانو جولی میثمی، استاد دانش‌گاه آکسفورد، در شبکه جهانی اینترنت بر چاپ این غزل‌ها اعتراض کرد و نوشت: «این یک مورد تقلب است.»^۱

این *تحفه حافظ* - ظاهراً - سرگذشت گیرا و شگفتی دارد که در مقدمه آن به درازا آمده است و این سرگذشت جالب و غریب را بدین‌گونه، فشرده می‌توان ساخت:

خواجه شمس‌الدین محمد حافظ، در روزهای پایان زنده‌گانی‌اش، بسته‌یی را به یکی از دوستانش که الشریف شیرازی نام دارد، می‌سپارد و وصیت می‌کند که این بسته پیش از مرگش باز نشود.

پس از درگذشت خواجه، هنگامی که بسته را می‌گشایند، درمی‌یابند که

آن بسته، حاوی پنجاه غزل حافظ است که به خط خود خواجه و بر ورق‌هایی از پوست، نگاشته شده‌اند.

خوب، زمان می‌گذرد و پس از سپری شدن پنج سده از درگذشت حافظ، یکی از امیران انگلیس - در حیدرآباد دکن - تمامی کتاب‌خانهٔ یک بازرگان هندو را که «پروژ» نام دارد، از بازمانده‌گانش می‌خرد.

پسان‌ترها، پیش‌کار آن امیر، هنگام ترتیب و بررسی کتاب‌ها، متوجه چند دست‌نویس فارسی می‌شود و با اجازهٔ آن امیر، آن دست‌نویس‌ها را، در اختیار شیخ خانقاه شهر حیدرآباد می‌گذارد.

شیخ، این ورق‌های پوستی را - که در وضعیت خیلی بدی قرار دارند و پوسیده و نمرده شده‌اند - می‌خواند و در کار ترمیم آن‌ها می‌کوشد. و نیز غزل‌ها را نسخه‌برداری می‌کند و بر آن‌ها حواشی می‌نویسد. این ورق‌های پوستی - ظاهراً - همان دست‌نویس‌های حافظ هستند.

باز هم زمان می‌گذرد. پنجاه سال پس از این روی‌داد - در هنگام جنگ جهانی دوم - آن امیر انگلیس می‌میرد و بازمانده‌گانش می‌خواهند اموال او را با دو کشتی به بریتانیا انتقال بدهند. از بخت ناسازگار، در مسیر راه دریایی، یک ناوگان جنگی آلمان، راه را بر این کشتی‌ها می‌بندد و آن‌ها را زیر آتش توپ‌خانه می‌گیرد. در این گیرودار، یکی از کشتی‌ها غرق می‌شود و کشتی دومی، از این ماجرا جان به سلامت می‌برد.

در نتیجه، چهل و دو ورق پوستی حاوی غزل‌های حافظ - که در آن کشتی غرق شده هستند - از دست می‌روند و تنها هشت ورق آن و نیز متن استنساخ‌شده توسط شیخ خانقاه حیدرآباد - که بار کشتی دوم هستند - سالم به بندرگاه لندن می‌رسند.

باز هم زمان می‌گذرد و نزدیک به نیم قرن پس از این حادثهٔ دریایی، دو

تن از نواده‌گان آن امیر انگلیس، در پی آن می‌شوند که ورق‌های پوستی و متن استنساخ‌شده توسط شیخ خانقاه حیدرآباد را به فروش رسانند. ورق‌های پوستی و متن یادشده - پیش از آن‌که به حراج گذاشته شوند - در سال ۱۹۹۰ میلادی، از سوی نایب رییس انجمن ایران در لندن، خریداری می‌شوند و در سال ۱۹۹۵ میلادی، به چاپ می‌رسند.^۲

چنان‌که اشارت رفت، این روی‌داد سروصدا و اعتراض برخی از خبره‌گان را بلند ساخت. این دانش‌وران و خبره‌گان، *تحفه حافظ* را، و نیز سرگذشت افسانه‌گون آن را، جعل و تقلب به شمار آوردند و هر دو را فاقد ارزش و اعتبار اعلام کردند. از سوی دیگر، حامی و سازمان‌ده انتشار این مجموعه غزل‌های حافظ، یعنی ایرج فرازمند، به دفاع از صحت و اعتبار این ورق‌های پوستی و سرگذشت شگفت آن‌ها برآمد و مصرانه نوشت که این مجموعه، در واقع، یگانه مجموعه کلام تحریف‌ناشده خواجه شیراز است که شاعر در زنده‌گی خودش، آن را تحفه‌یی از بهر دوست‌دارانش کرده بوده است. فرازمند می‌نویسد: «هزار آفرین بر ذکات خواجه که پیش‌بینی دوام و بقای شاه‌کارهایش را در طول زمان برای آینده‌گان نمود. و هزار بوسه بر دستش که آن‌ها را بر پوست نوشته، نه بر کاغذ...»^۳

غزل‌های این مجموعه، در بسا از موارد، با غزل‌های دیوان‌های موجود حافظ، هم‌آهنگی و هم‌رنگی ندارند. به گونه مثال، دو بیت آغازین یک غزل پُرآوازه خواجه، در بسیاری از چاپ‌های حافظ، بدین صورت آمده‌اند:

زلف آشفته و خوی‌کرده و خندان لب و مست

پیرهن چاک و غزل‌خوان و صراحی در دست

نرگسش عربده‌جوی و لبش افسوس‌کنان

نیم شب دوش به بالین من آمد بنشست...^۴

و همین دو بیت، در *تحفه حافظ*، چنین ثبت و ضبط شده‌اند:

زلف آشفته و خوی‌پرده و خندان لب و مست
پیرهن چاک و غزل خوان و صراحی در دست
نرگشش عربده‌جوی و به کش آورده کمان
نیمه‌شب یار به بالین من آمد بنشست...»

و نیز در حاشیهٔ تحفهٔ حافظ، ترکیب «خوی‌پرده»، «بدون حجاب» معنی شده است.^۵

چاپ تحفهٔ حافظ - چه پدیدهٔ راستین و اصیل باشد و چه کالایی ساخته‌گی و تقلبی - نشان می‌دهد که آفریده‌های دل‌نشین حافظ، سروده‌های همیشه‌بهار اند و جاذبه و کشش فراوان دارند. آدمی، سخن دل خودش را، در دیوان حافظ می‌تواند یافت.

حافظ از آن سخن‌وران سپیدبختی بوده است که در هنگام زنده‌گی از آوازه و شهرتی بسیار برخوردار شده بود و سروده‌هایش، در سراسر قلمرو فراخ و گستردهٔ زبان پارسی، دل‌بسته‌گان فراوان داشتند. و خودش نیز - ظاهراً - این واقعیت را دریافته بود؛ زیرا بارها همین نکته را با اشاره‌ها و پرداخت‌های بس ظریف و سخت زیبا، در غزل‌هایش بازتاب داده است. از جمله:

زبان کلک تو، حافظ، چه شکر آن گوید
که گفتهٔ سخنت می‌برند دست به دست!

یا:

عراق و فارس گرفتی به شعر خوش، حافظ،
بیا که نوبت بغداد و وقت تبریز است!

یا:

حافظ، حدیث سحر فریب خوشت رسید:
تا حدّ مصر و چین و به اطرافِ روم و ری!^۶

و اما شگفت این است که با وجود این همه شهرت و محبوبیت و آوازه، ما امروز در باب زنده‌گی حافظ، خیلی کم می‌دانیم و نیز، دیوان‌هایی که از خواجه شیراز در دست داریم، بسیار ناهم‌گون و ناهم‌مانند استند. در واقع، می‌توان گفت که سیمای حافظ، در غباری از ابهام و تیره‌گی ناپدید است و ما - از پس سده‌های دراز - تنها آواز او را می‌شنویم که همه‌جا گرد زرین زیبایی می‌باشد و دل‌های فسرده و اندوه‌گین را، فروغ اشراق‌گونه می‌بخشد و پلشتی‌ها و پلیدی‌های روزگاران و آدمیان را، به تازیانۀ نکوهش و ریش‌خند می‌بندد. و شاید هم، همین آواز گیرا و صمیمانه و آشنای او، انگیزۀ آن شده است که ما بپنداریم او را خوب می‌شناسیم. حال آن‌که چنین نیست و ما از زنده‌گی حافظ، آگاهی اندک داریم. و اما، با این همه - به گفته‌ی شاملو - حافظ آن ناشناس‌مانده‌یی است که «حتّاً در خانه‌های [قشری‌ترین مردم این دیار نیز کتابش را با قرآن و مثنوی در یک تاق‌چه می‌نهند، بی‌طهارت دست به سویش نمی‌برند و چون به دست گرفتند، هم‌چون کتاب آسمانی، می‌بوسند]»^۷ و به پیشانی می‌گذارند [ش]...»^۷

در واقع، می‌شود گفت که «برای دست یافتن به سرگذشت او که پُرآوازه‌ترین مرد روزگار خودش بود، جز دیوان شعر او - تقریباً - هیچ منبع دیگری در دست نیست. و تازه آن‌چه در این راه، گره بر گره می‌اندازد و اشکال را به ناممکن مبدل می‌کند، خود این دیوان‌ها است.»^۸ زیرا در نسخه‌های موجود دیوان‌های حافظ، آشفته‌گی‌ها و ناهم‌مانندی‌های بسیار دیده می‌شوند و در میان این نسخه‌ها، دو نسخه را هم نمی‌توان سراغ کرد که با هم‌دگر بیخی هم‌نوا و سازگار باشند.

آشفته‌گی‌ها و ناهم‌مانندی‌ها، در نسخه‌های دیوان حافظ، روی هم‌رفته، در چار زمینه دیده می‌شوند:

الف. اختلاف در واژه‌ها و ترکیبات و شماره‌ی ابیات؛

ب. اختلاف در ترتیب و توالی بیت‌ها؛

ج. وجود برخی از غزل‌ها در برخی از نسخه‌ها و نبود آن‌ها در شماری از نسخه‌های دیگر؛

د. راه‌یافتن ابیات و غزل‌هایی در دیوان‌های او که سروده‌های حافظ نیستند. با این‌همه، بی‌درنگ باید افزود که امروز، تلاش‌های دانش‌مندان و جست‌وجوها و پژوهش‌های پُردامنهٔ حافظ‌شناسان، بسیاری از این نابسامانی‌ها و آشفتگی‌ها را از میان برداشته‌اند و ما - در حال حاضر - چاپ‌های خوب و قابل اعتمادی از حافظ در دست داریم. با این‌همه، اشکالات و دشواری‌هایی هنوز هم وجود دارند.

امروز، دیوان‌هایی که از شمس‌الدین محمد حافظ در دست داریم - تقریباً همهٔ این دیوان‌ها - با این بیت معروف آغاز می‌شوند:

الا یا ایهاالساقی، أدرکاساً و ناولها

که عشق آسان نمود اوّل، ولی افتاد مشکل‌ها!^۹

گفته می‌شود که مصراع نخست این بیت، از سروده‌های یزید پسر معاویه است که مردی ستم‌پیشه و خوش‌گذران بود و نیز در عهد فرمان‌روایی او بود که - در سال شست و یکم هجری قمری - غم‌نامهٔ عاشورا به ظهور رسید. در این روی داد خون‌بار و دردناک، به گفتهٔ مولانا حسین واعظ کاشفی، بر پیکر حسین فرزند علی، هفتاد و دو زخم نیزه و تیر و تیغ بزدند «و در این حال، شهزاده روی به قبله نشسته بود.»^{۱۰} و بدین‌سان، خون نوادهٔ پیام‌بر و نزدیکان و یارانش، دشت سوزان کربلا را رنگین ساخت. از همین رو، در تاریخ و ادبیات ما، یزید بن معاویه، نمودگار جفا و ستم‌گری شناخته شده است و از او، هم‌چون مظهر شقاوت و سنگ‌دلی و بی‌داد، یاد کرده‌اند. از جمله، گفته شده است:

خواجگه‌گان در زمان معزولی

همه شبلی و بایزید شوند

باز چون بر سر عمل آیند

همه چون شمر و چون یزید شوند!^{۱۱}

شکل اصلی مصراع‌ی که در آغاز دیوان حافظ، دیده می‌شود، چنین بوده است: «آدر کاساً و ناولها، الا یا ایهاالساقی!» و نیز در باب چه‌گونه‌گی سروده شدن این مصراع، آورده‌اند که روزی، یزید در بزم طرب و باده‌گساری بود و نشاط همی کرد. در این حال، کنیزکی شتابان بیامد و به او مژده تولد فرزندی بداد. یزید، انگشتی از یاقوت سرخ را، که در انگشت داشت، هم‌چون مژده‌گانی، به آن کنیز بداد و شادمانه و بی‌اختیار، بر ساقی بانگ بزد: «آدر کاساً و ناولها، الا یا ایهاالساقی!»

روشن است که جا گرفتن مصراع‌ی، از چنین مرد زشت‌کردار و ستم‌باره، در آغاز دیوان حافظ، تیر کوتاه‌بینان و کوتاه‌اندیشان را دسته می‌داد و آنان را برمی‌انگیخت که بر حافظ بتازند و او را بیازارند و خاطرش را حزین سازند. و ظاهراً چنین معامله‌یی، پس از مرگ حافظ نیز دنباله یافته بود. چنان‌که متشرعان، و زاهدان ریایی، به خاطر این کار، بر رند شیرازی خرده‌ها می‌گرفتند. از همین رو، یکی از دوست‌داران خواجه - سال‌ها پس از آن‌که این قلندر خوش‌سخن در دل خاک رفته بود - خواسته است برای این «شُنعَت» و «کژروی» حافظ، دلیل شرعی بتراشد و به پندار خودش، او را از این «جرم» و «گناه» رهایی بخشد و پاک سازد. و از بهر همین مقصود، قطعه زیرین را سروده است:

خواجه حافظ را شبی دیدم به خواب

گفتم: «ای در علم و معنی بی‌مثال!

از چه بستی بر خود این شعر یزید

با وجود آن‌همه فضل و کمال؟»

گفت: «واقف نیستی زین مسأله:

مال کافر هست بر مؤمن حلال؟»

در روزگار ما، بسیاری از خبره‌گان را باور به این است که خواجه شیراز، در درازای زنده‌گانی‌اش، در پی آن نشد که سروده‌های دل‌انگیز خودش را، در دیوانی گرد آورد و این سروده‌ها را به سامان کند. و این، محمد گل‌اندام بود که

پس از درگذشت حافظ، در سال ۷۹۲ هجری قمری، سروده‌های آن پیر خراباتی را در دفتری گرد آورد و این دیوانی را که از حافظ در دست داریم، شیرازه بست و به یادگار گذاشت.

و اما از سوی دیگر، این محمد گل‌اندام خود پدیده پرسش‌برانگیزی بوده است. بدین معنی که شماری از پژوهش‌گران - چون ادیب برومند - محمد گل‌اندام را شاعر معاصر حافظ می‌دانند و بدین باور اند که هم‌او به گردآوری غزل‌های حافظ همت گذاشته است.^{۱۱} در همین حال، کسان دیگری - مانند احمد شاملو - این گفته را نمی‌پذیرند. شاملو، با تکیه بر گفته‌های علامه قزوینی، می‌گوید که در قدیم‌ترین نسخه‌هایی که از مقدمه دیوان حافظ در دست هستند، نام محمد گل‌اندام دیده نمی‌شود.

شاملو در مقدمه حافظ خودش، دو نکته جالب و بحث‌برانگیز دیگر را نیز مطرح می‌سازد: نکته نخست این‌که، دیوان موجود حافظ، همه غزل‌های او را در بر نمی‌گیرد و غزل‌های موجود، تنها «مشتی [از] سروده‌های بی‌خطر و کم‌خطر» حافظ هستند. نکته دوم این‌که، بخش عظیمی از غزل‌ها و دست‌نویس‌های حافظ را، اهل بیت او، از ترس دشمنان و بدخواهان، نابود کرده‌اند.

شاملو - با روی‌کرد به تذکره «عرفات‌العاشقین» و گفته‌های انجوی شیرازی - در مقدمه حافظ مُصَحَّح خودش و تذکره دولت‌شاه سمرقندی - می‌نویسد: «پیش از آن‌که اوباش به خانه حافظ شیراز ریخته، او را به مجلس محاکمه کشیدند، زنان خانه، از وحشتی که بدیشان دست داده بود، به از میان بردن نوشته‌جات حافظ پرداختند و برای آن‌که مبدا از آن‌ها مضرتی به وی رسد، جمیع مُسَوِّدات را پاره کردند و شستند. و در این حادثه، حاصل معنوی عمر مردی که نادره زمان و اعجوبه جهان بود و سخن او را حالاتی است که در حوزه طاق‌بندی بشری درنیاید، یک‌سره بر آب رفت.»^{۱۲}

به هر صورت، چه محمد گل‌اندام دیوان حافظ را گردآوری و به سامان کرده باشد، یا کس دیگری، می‌توان گفت که - به گمان غالب - همین گردآورنده، غزلی را که یاد کردیم و با مصراع منسوب به یزید پسر معاویه آغاز می‌شود، در آغاز دیوان جا داده است. حالا این که چرا این کار را کرده است، درست معلوم نیست. هرچند، ممکن است شماری از باریک‌بینان، انگیزهٔ این کار گردآورنده را، همانا، حضور و وجود «الف» بدانند که در آغاز واژهٔ نخست و در پایان واژهٔ آخر این بیت آمده است. و اما، اگر این معیار در نظر می‌بود، می‌بایستی غزل دیگری را در آغاز دیوان بیاورد که با این مطلع شروع می‌شود:

اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را
به خال هندویش بخشم سمرقند و بخارا را

زیرا در این مطلع، از ره‌گذر تقدّم الف‌بایی، وجود حرف «گ» پس از حرف «الف» در آغاز بیت، و نیز حضور حرف «ر» پیش از حرف «الف» در واژهٔ اخیر بیت، به نحوی آشکار، می‌توانست مُرجح و اولی به شمار آید. و اما، این گونه نشده است.

به گمان بنده، این احتمال وجود دارد که حضور مقولّهٔ «عشق» و تبرک و فرخنده‌گی این واژه، باعث شده است تا گردآورنده - یا گردآورنده‌گان - این غزل را، با همین مطلع، بر نخستین برگ دیوان حافظ، جای دهند؛ زیرا، به گواهی خود حافظ، قصّهٔ «عشق» از همان سپیده‌دم آفرینش آغاز می‌شود و این گوهر، به آدمی تعلق می‌گیرد:

آسمان بار امانت نتوانست کشید
قرعهٔ کار به نام من دیوانه زدند!

که این خود اشارتی است به آیه‌یی از قرآن: «هر آینه، پیش کردیم امانت را به آسمان‌ها و به زمین و به کوه‌ها. پس نپذیرفتند که بردارند آن را و ترسیدند از آن. و برداشت آن را آدمی...»^{۱۳} و بسیاری از عارفان اسلام - از جمله، خواجه عبدالله انصاری - گفته‌اند که مراد از «امانت» همانا، محبت و

عشق است.^{۱۴} و حالا که حافظ به دشواری‌های این امانت = عشق پی برده است، از این دشواری‌ها می‌نالد.

امروز، چنان به نظر می‌رسد که بسیاری از سروده‌های رندانه = طنزآمیز و پرخاش‌گرانهٔ این قلندر آزاده و روشن‌نگر، با ردّ و انکار محتسبان و خُرده‌فروشان بازار تشرع، روبه‌رو بود. و این بی‌دردان تَنگ‌مایه، بر بسا از غزل‌های رقصان و دل‌نواز حافظ، مَهر شُنعت و گناه می‌زدند. از جمله، معروف است که غزل شورانگیز خواجه، با مطلع:

در همه دیر مغان نیست، چون من شیدایی

خرقه جایی گرو باده و دفتر جایی

سروصدای فراوان زهدفروشان سیه‌دل را برانگیخت و آنان، خواجهٔ روشن‌روان و تزویرستیز راه، آماج خدنگ‌های نفرین و ناسزا ساختند؛ زیرا در مقطع این غزل آمده بود:

گر مسلمانی از این است که حافظ دارد

آه اگر از پس امروز بُودِ فردایی!

بر پایهٔ همین بیت، آن کوردلان شب‌پرست، بر حافظ خُرده‌ها گرفتند و حتّاً بر آن پیر روشن‌دل اتهام کفر بستند. و نیز گفته‌اند که شخص شاه‌شجاع بانی این غایله بود. خلاصه این‌که، گفتند خواجه فرارسیدن روز رستاخیر را با دیدهٔ شک و گمان نگریسته است.

و آورده‌اند که خرخشهٔ این تکفیربازی هول‌ناک، به اندازه‌ی بالا گرفت که زنده‌گی خواجه در خطر افتاد. خواجه - ناچار - به نزد شیخ زین‌الدین ابوبکر تایبادی رفت و قصد بدخواهان را با او در میان گذاشت. و آن شیخ، تدبیری به حافظ بنمود. و خواجهٔ شیراز هم - ناگزیر - با کاربرد همین تدبیر، یعنی با افزودن بی‌تی دیگری، پیش از مقطع، زبان بدخواهان و احتساب‌پیشه‌گان را تا اندازه‌ی بست:

این حدیثم چه خوش آمد که سحرگه می‌گفت
بر در می‌کده‌یی، با دف و نی، ترسایی:
گر مسلمانی از این است که حافظ دارد
آه اگر از پس امروز بود فردایی!

چنان که دیده می‌شود، تدبیری که شیخ زین‌الدین به حافظ نشان داد - و خواجه هم آن را استادانه به کار گرفت - این بود که آن مقطع «کفرآمیز» غزل را از زبان یک آوازخوان مست ترساکیش بیان کند. شاید هم به قیاس: «نقل کفر، کفر نیست.»

عصر حافظ، عصر آشفته‌گی‌ها و بدروزی‌ها بود. عصری بود که شاملو آن را «تاریک‌ترین ادوار سلطهٔ ریاکاران زهدفروش... و جلّادان آدم‌خواری چون امیر مبارزالدین و پسرش شاه‌شجاع...» می‌نامد.^{۱۵}

در عصر حافظ - که همانا فترت پس از ایلغار تاتار است - جامعهٔ او از بیماری هول‌ناک خوار گشتن و سقوط ارزش‌های والا، به سختی رنج می‌کشید. در جامعهٔ حافظ، ارزش‌های ارج‌اومند و ستودهٔ اخلاقی و معنوی، بر خاک تیره افتاده بودند و اشباح سیاه اهریمنی، شادمانه بر آن‌ها پای‌کوبی می‌کردند. در جامعهٔ حافظ - به گفتهٔ آن غزل‌آفرین چرخان و رقصان - از «شیر خدا» و «رستم دستان» خبری نبود و به هر سو که می‌دید، «هم‌رهان سست‌انصاری را می‌یافتی که نقاب بر چهره افکنده بودند و نقش پرهیزگاران و جوان‌مردان را بازی می‌کردند. و نیز زاهدانی را می‌یافتی که از بهر به دام افگندن کبکان خوش‌خرام جاه و مقام و مال، گربه‌گکان را به نماز وامی‌داشتند. و دیوان و ددانی را می‌یافتی که بر اجساد فضیلت و آزاده‌گی، اشتلم کنان، لگد می‌زدند:

ای کبک خوش‌خرام که خوش می‌روی به ناز
غرّه مشو که گربهٔ عابد نماز کرد!

در عصر حافظ، سکه‌های قلب تزویر و ریا، بازار گرم داشتند و زر سرخ راستی و راست‌کاری را ارج و بهایی نبود. همه‌جا دروغ و شعبده و جادو بود. همه‌جا فریب و سالوسی بود.

در چنین جامعه‌یی بود که حافظ پشمینه‌پوش، بی‌باک و بی‌پروا، عربده می‌کشید؛ خرقة در رهن شراب می‌کرد؛ برق طنز و ریش‌خند گزنده‌اش، خرمن‌های ریا را می‌سوخت و جرس کاروان بیداردلی‌هایش، خواب خوش خفته‌گان شبستان تزویر را بر هم می‌زد و او - به کردار ملامت‌یان - خویش‌تن را نیز، در عرصهٔ تزویر و ریا، شهره و نشانه می‌ساخت:

می‌خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب
چون نیک بنگری، همه تزویر می‌کنند!

و نیز، این گدای گوشه‌نشین، پرخاش‌جویانه، سفته‌گان و سالوسانِ زمانش را به چالش می‌خواند و آنان را ریش‌خندکنان رسوا می‌سازد:

واعظان کین جلوه در محراب و منبر می‌کنند
چون به خلوت می‌روند، آن کار دبگر می‌کنند!

امروز، با یقین می‌توان گفت که حافظ بسا از نابه‌هنجاری‌ها و بسا از کژروی‌ها و نابسامانی‌های روزگار خودش را، استادانه تصویر و بیان کرده است. و باز هم، به یقین می‌توان گفت که هیچ‌کس دیگری، جز «قلندر مجرد» هم‌عصر او - عبید زاکانی - آن روزگار و آن جامعه را، هم‌چون حافظ، با زبان و شگردهای هنری، دقیق و زیبا به تصویر نکشیده است.^{۱۶} حافظ و عبید، صورت‌گران بزرگ زمانهٔ خودشان بودند. هرچند شیوه‌ها و شگردهای هر کدام، جداگانه بودند و بارهای زیباشناسیک‌شان دگرگون. با این‌هم، برداشت‌های هر دو از زمانهٔ خودشان و مردمان آن زمانه، و نیز داوریهایی هر دو در باب آن عصر و راه و رسم مردمان آن دوره، بسیار هم‌رنگ و هم‌نوا به نظر می‌رسند.^{۱۷} در واقع، حافظ در پردهٔ ادب سخن می‌گوید و اما، آن «قلندر مجرد» را پروای

هیچ چیزی نیست و بی‌باکانه پرده‌داری می‌کند و به خواه‌گی و کدخدایی هم چشم ندارد.^{۱۸}

امروز در گسترهٔ زبان فارسی، شاید هیچ کتاب دیگری، هم‌مانند دیوان حافظ، چاپ‌های گونه‌گون و متعدد را ندیده باشد. چنان‌که یک «تفحص ناقص» نشان می‌دهد، امروز کم از کم، دو سد چاپ مختلف را از دیوان حافظ سراغ می‌توان کرد.^{۱۹}

هرچند پژوهش‌گران و حافظ‌شناسانی چون محمد قزوینی، دکترغنی، دکتر خانلری، ابوالقاسم انجوی، دکتر سلیم نیساری، احمد شاملو، دکتر نایینی، مسعود فرزاد، بهاء‌الدین خرم‌شاهی و دیگران، کوشش‌های فراوانی به کار برده‌اند تا متن‌های پیراسته و پالوده‌یی از دیوان حافظ به دست دهند، با این‌همه، اشکالاتی را هنوز هم در دیوان‌های حافظ سراغ می‌توان کرد.

چنان‌که پیش از این اشارت رفت، یکی از دشواری‌های دیوان حافظ، ورود و وجود غزل‌های بیگانه در این دیوان بوده است. دانشی‌مرد بزرگی چون پرویز ناتل خانلری، در حافظ چاپ خودش، دربارهٔ یک غزل حافظ با مطلع:

عشق تو نهال حیرت آمد

وصل تو کمال حیرت آمد

می‌نویسد: «معنی این غزل را [...] درست نفهمیدم. اما، چون در نه نسخهٔ اساس کار ثبت شده است، آن را در متن آوردم.» در همین حال، پژوهش‌گر دیگری در این باب می‌گوید: «دلیل این‌که استاد زنده‌یاد ما، معنی غزل را نفهمیده، خیلی روشن و این است که غزل کاملاً بی‌معنی و سخیف است و نسبت دادن آن به غزل‌سرای ما، اهانت به حافظ و نفی هنرمندی او است.»^{۲۰} و اما، با وجود چنین داوری قاطع و محکمی، دیگران - از جمله، بهاء‌الدین خرم‌شاهی - این غزل «بی‌معنی و سخیف» را در چاپ‌های خودشان گنج‌ناییده‌اند.

در تعلیل و توجیه چه‌گونه‌گی راه یافتن سروده‌های دیگران در دیوان حافظ، سخن بسیار گفته شده است؛ ولی آن‌چه ایرج فرازمند در این باب می‌گوید، به نظر من، جالب و تازه و اندیشه‌برانگیز می‌تواند بود.

فرازمند، نخست نکته‌هایی را دربارهٔ چند هنرآفرین باخترزمین - از جمله، ژان کورو نقاش فرانسه‌یی، پُل روبنس نقاش هالندی و رامبراند نقاش دیگر هالندی - می‌آورد:

(الف) ژان کورو که به شهرت بسیار رسیده بود، به منظور کمک به نقاشان تنگ‌دست، در پای تابلوهای آنان، امضای خودش را می‌گذاشت تا این تابلوها به فروش برسند و آن نقاشان بی‌نوا پولی به دست آرند.

(ب) برای روبنس، از سوی ثروت‌مندان اروپا، سفارش‌های بسیار می‌رسید و چون خود او به همه رسیده‌گی نمی‌توانست کرد، برخی از این سفارش‌ها را به شاگردانش می‌سپرد و بعد، خودش در پای تابلوهای آنان امضاء می‌کرد.

(ج) پس از مرگ رامبراند - و نیز در زمان حیاتش - تابلوهای بسیاری به روش و به سبک او پدید آمدند؛ زیرا چنین سبک و شیوه‌یی، خواستار و خریدار بسیار داشتند.

در نتیجه، امروز، یکی از دشواری‌ها، شناخت و تشخیص کارهای اصیل این سه هنرمند بزرگ، از کارهای دیگران است.

ایرج فرازمند - بر همین قیاس - بدین باور رسیده است که شهرت و آوازهٔ حافظ، انگیزهٔ آن شده بود که بسیاری از مشتاقان صاحب‌جاه و ثروت‌مند زمان او، از خواجه تقاضای غزل بکنند. او می‌گوید: «و این فرض غریبی نیست که حافظ، اجابت تقاضای غزل‌هایش را به شاگردان خود واگذار کرده باشد.» ۲۱ و چون دیوان حافظ پس از مرگش گردآوری و ترتیب شد، لاجرم، سروده‌های دیگران نیز در آن راه یافتند.

و شگفت این‌که ایرج فرازمند، حتّاً، غزل‌های معروفی را با مطلع‌های:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
عارف از خنده می در طمع خام افتاد...

و:

آن شب قدری که گویند اهل خلوت امشب است
یارب این تأثیر دولت در کدامین کوکب است...

را نیز از سروده‌های حافظ نمی‌داند و می‌گوید که این‌ها، یا سروده‌های
شاگردان حافظ استند و یا سروده‌های سخن‌ورانی که محتاج معاش یا مدعی
هنرمند بودن بوده‌اند.^{۲۲}

فرازمند، برای شناخت و تشخیص غزل‌های اصیل حافظ، بر بنیادهای
جهان‌نگری او نظر دارد و همین بنیادها را معیار و محک شناخت و تشخیص قرار
می‌دهد. و این - در واقع - همان شیوه و روشی است که صادق هدایت، در کتاب
«ترانه‌های خیام»، برای تفکیک و تمیز رباعیات اصیل خیام به کار برده است.

درباره حافظ - که فکر می‌کنم هم‌مانند بسیاری از چهره‌های عرصه
فرهنگ و ادبیات‌مان، چهره‌یی است ناشناخته - سخن بسیار گفته شده است. و
اما، این آخرها، سخنی خواندم از بهاء‌الدین خرم‌شاهی که بر دلم نشست.
خرم‌شاهی می‌گوید: «حافظ انسانی کامل نیست؛ بل که کاملاً انسان است.»

و با این‌همه، و در میان همه سخن‌ها و داوری‌ها، آواز خود شاعر - از
لابه‌لای دیوانش - روشن و رسا به گوش می‌رسد که انگار از همه‌چیز، به تنگ
آمده است و می‌خواهد همه بندها را بگسلد و به سوی بی‌کرانه‌های مستی و
بی‌خودی پرواز کند. در این حال، بی‌اعتنا به هر کسی و هر چیزی، می‌چرخد و
می‌رقصد و از ته دل می‌خواند:

این خرقه که من دارم، در رهن شراب اولی
وین دفتر بی‌معنی، غرق می‌ناب اولی!

و آدمی دلش می‌شود که از دنبال این غزل‌خوان پیر برود و سخن‌های
دل‌نشین او را از پس او تکرار کند. «این خرقه که من دارم...»^{۲۳}

روی‌کردها

۱. دیده شود: کریم امامی، تحفه حافظ یا حیلۀ هندو، ماهنامه کلک، شماره ۷۱ - ۷۲، تهران ۱۳۷۴.
۲. همان‌جا.
۳. ایرج فرازمنند، الواح پوستی به خط خواجه حافظ، ماهنامه کلک، شماره ۷۶ - ۷۹، تهران، ۱۳۷۵.
۴. این بیت‌ها، مانند بسیاری از بیت‌های دیگر حافظ، در نسخه‌های مختلف، با دگرگونی‌های کم و بیش، دیده می‌شوند. من این بیت‌ها را از حافظی گرفته‌ام که به دست بهاء‌الدین خرم‌شاهی - بر اساس نسخه خلخال و با مقابله با نسخه‌های بادلیان و پنجاب - تصحیح و چاپ شده است: (چاپ دوم، انتشارات نیلوفر، ۱۳۷۵) بیت‌های حافظ که در این نبشته آمده‌اند، همه از همین چاپ گرفته شده‌اند.
۵. تحفه حافظ یا حیلۀ هندو.
۶. حافظ بهاء‌الدین خرم‌شاهی، نشانه‌گذاری‌ها از من است.
۷. مقدمه شاملو بر حافظ چاپ خود او.
۸. همان‌جا.
۹. تنها در «تحفه حافظ» این غزل، غزل نخست نیست و غزل پنجم است. در باب تحفه حافظ، این نکته جالب نیز باید گفته آید که در این مجموعه، هر غزل نام و عنوانی دارد. به گونه مثال، نام همین غزل، «مشکل عشق» است. به همین گونه - مثلاً - غزل «دوش در محفل ما قصه گیسوی تو بود»، نام «گیسوی عشق» را دارد و غزل «بلبلی برگ گل خوش‌رنگ در منقار داشت» با نام «جلوه عشق» آمده است.
۱۰. روضه‌الشهداء، باب نهم، بخش «ذکر محاربت امام حسین با اعداء».
۱۱. عبدالعلی برومند، مقدمه حافظ به خط میرعماد سیفی (۹۶۱ - ۱۰۲۴ هجری قمری)، چاپ دوم این نسخه، به شکل عکسی، از سوی انتشارات نگار، در سال ۱۳۶۹، در تهران صورت گرفته است.
- دکتر ذبیح‌الله صفا نیز محمد گل‌اندام را «نخستین جامع دیوان دیوان حافظ و دوست و هم‌درس او» می‌گوید. (تاریخ ادبیات در ایران، جلد سوم، بخش دوم، چاپ پنجم، ۱۳۶۸، تهران)
۱۲. مقدمه شاملو.
۱۳. سوره احزاب، آیه ۷۲.

۱۴. سیدجعفر سجّادی، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، کتابخانه طهوری، چاپ دوم، زمستان ۱۳۷۳، تهران، زیر واژه «امانت».
- و اما شمس تبریزی، این «امانت» را «معرفت‌الله» می‌داند. دیده شود: مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق علی موحد، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۷۷، تهران، ص ۱۲۵ (۱۵. مقدمه شاملو)
۱۶. عبید زاکانی - به‌ویژه در رساله اخلاق‌الاشرف خودش - کردارهای زشت و پلشت زمانه خودش را، زیر نام «مذهب مختار»، سخت به تازیانه طنز کوبنده بسته است.
۱۷. بهاء‌الدین خرم‌شاهی، خیام و حافظ و صادق هدایت را، از اوج‌ها و چکادهایی می‌داند که «هر سه در... ریاستیزی، با زبان‌های متفاوت، بیان مشابه دارند.» (بهاء‌الدین خرم‌شاهی، «خواهی به هدایت برسی صادق باش»، کتاب هفته، شماره ۴۴، ۱۳۸۰، تهران.
۱۸. قلندری است مجرد عبید زاکانی
حریف خواجه‌گی و مرد کدخدایی نیست!
۱۹. تحفه حافظ یا حبله هندو.
۲۰. ایرج فرازمند، دیوان‌های موجود حافظ، ماهنامه کلک، شماره ۸۹ - ۹۳.
۲۱. همان‌جا.
۲۲. همان‌جا.
- این نکته نغز درخرو یادآوری است که بانو قمر آریان، بر برگ دوم کتاب سودمند خودش که کمال‌الدین بهزاد نام دارد و در سال ۱۳۶۲ هجری خورشیدی از سوی «انتشارات هنر و فرهنگ» در تهران به چاپ رسیده است، می‌نویسد: «در واقع، نام‌هایی چون نام بهزاد و رضای عباسی... بیش‌تر حاکی از نام صاحبان کارگاه‌ها بوده‌اند تا نام‌آفریننده‌گان تنها. از این رو، بسا که کار آن‌ها فقط دست‌کاری و اصلاح نهایی بوده است و امضاء. این نکته درباره هنرمندان عصر صفوی البته بیش‌تر صادق است. اما درباره بهزاد نیز انکارکردنی نیست و همین نکته است که شناخت آثار واقعی وی را از آن‌چه به وی منسوب شده است و یا به سبک و شیوه او، به وسیله شاگردانش، به وجود آمده است، دشوار می‌کند.»
- و باز هم در جایی دیگر (ص ۳۰) آورده است: «در این دوره، در واقع، بهزاد به پیری رسیده بود و از این رو، کارها را تدریجاً به شاگردانی که دور و برش جمع شده بودند، وامی‌گذاشت و خودش بیش‌تر به اصلاح و دست‌کاری آن‌ها اکتفا می‌نمود. این کار، البته، قبل از او نیز در درگاه‌های قدیم شرقی و در بین استادان قدیم رایج بود و سنت شناخته می‌شد.»
- به همین سان، این نکته که بر برگ چهل و چهارم کتاب بانو قمر آریان آمده است، با گفته‌های ایرج فرازمند، هم‌مانندی شگفتی دارد و می‌تواند پشت‌وانه‌ی برای این گفته‌ها باشد: «[این] احتمال هست که استاد هرات، در هنگام اشتغال به کلاترتی کتاب‌خانه، کار بعضی از

شاگردان گم‌نام و باذوق خود را نیز - برای افزودن بر قیمت آن‌ها - تصحیح و یا فقط امضاء کرده باشد.»

۲۳. هنگامی که این نبشته در فصل‌نامه آسمایی در آلمان به چاپ رسید، دوست گرامی و سخن‌ورم - لطیف ناظمی - مقاله‌یی نگاشت با نام «الا یا ایهاالساقی» که در شماره بیست و سوم همین فصل‌نامه (ویژه افغانستان) نشر شد. این نبشته ناظمی، کند و کاوی است در باب مصراع نخست این بیت معروف حافظ:

الا یا ایهاالساقی، ادر کأساً و ناولها

که عاشق آسان نمود اول، ولی افتاد مشکل‌ها!

ناظمی - عمدتاً بر پایه پژوهش‌های علامه قزوینی درباره همین مصراع - آورده است: الف) انتساب این مصراع به یزید بن معاویه، از ساخته‌های سده نهم هجری است و - ظاهراً - «سودی» را که از ترکان بوسنی بود، می‌شود آغازگر این ماجرا دانست. یعنی بار نخست، او بود که گفت این مصراع به یزید پسر معاویه تعلق دارد. ب) در آثار زبان عرب، هیچ نشانه‌یی در دست نیست که ثابت سازد این مصراع از آن یزید فرزند معاویه باشد.

ناظمی - در پایان نبشته‌اش - بدین نتیجه می‌رسد: «در فرجام باید گفت که مصراع نخست دیوان حافظ به هیچ روی به یزید بن معاویه که خود شعر خمیه بسیار دارد، تعلق ندارد و پژوهش‌های مرحوم قزوینی نیز بر آن صحه می‌گذارد. ولی مضمون، مفهوم و واژه‌گان آن به ابن احنف، شاعر روزگار هارون الرشید، متعلق است که حافظ با اندکی تصرف از آن خویش ساخته است.»

سخن‌وری ذواللسانین در بند شاه هند



این نبشته، در هم‌آیسی که در سال ۱۳۸۰ هجری خورشیدی، در شهر کلن آلمان، برگزار شده بود، خوانده شد.

نالَم به دل چو نای، من اندر حصار نای
پستی گرفت همّت من، زین بلندجای!
آرد هوای نای مرا، ناله‌های زار
جز ناله‌های زار، چی آرد هوای نای؟
گردون به درد و رنج، مرا کشته بود اگر:
پیوند عمر من نشدی، نظم جان‌فزای!
نی نی ز حصن نای، بیفزود جاه من
داند جهان که مادر مُلک است حصن نای
من چون ملوک، سر ز فلک برگذاشته
زی زهره برده دست و، به مه برنهاده پای!
از دیده، گاه پاشم، دُرهای قیمتی
وز طبع، گه خرامم، در باغ دل‌گشای!
نظمی به کامم اندر، چون بادۀ لطیف،
خطّی به دستم اندر، چون زلف دل‌ربای!
امروز پست گشت مرا، همّت بلند
زنگار غم گرفت مرا، طبع غم‌زدای...
مسعود سعد سلمان

روهیا، از خطّه خود دور افتادی کنون
گر خدا یارت شود، بی شک رسی اندر وطن!

هنگامی که آدمی آواز دردناک و حزن‌آلود اشرف خان هجری را، از آن سوی سال‌ها و سده‌ها - از پس بیش‌تر از سه قرن - و از پشت دیوارهای زندان «بیجاپور» هندوستان می‌شنود، این باور در او پدید می‌آید که این آواز دردناک و حزن‌آلود، می‌تواند آواز همه کسانی باشد که در بند افتاده‌اند - و بی‌گناه در بند افتاده‌اند - و یکی از این دربندافتاده‌گان هم، یوسف پیام‌بر بود که داستانش را همه کس می‌داند و اشرف خان هجری نیز، باری، از این اسطوره عصمت و بی‌گناهی یاد می‌کند و حالت خودش را با او هم‌مانند می‌یابد:

این حکایت طول دارد، اندکی گویم ترا
پیش بر یوسف شده، حالا به ما افتاد کار!

اگر یوسف پیام‌بر را زندان فوطیفار - عزیز مصر - می‌آزد، اشرف خان هجری را زندان شاه هندوستان - اورنگ‌زیب - رنجه می‌کرد:

گفتا: «غزل ز کیست ختک؟» گفتمش: «دلا،

در بند شاه هند، یکی رشک بلبل است!»

اشرف خان هجری، فرزند خوش حال خان ختک، چیزی بیش‌تر از چارده سال راه، در بند این شاه هند سپری کرد. این سرگذشت تلخ و اندوه‌زای اشرف خان هجری، بی‌گمان، سخن‌آفرین دیگری را به یادمان می‌آورد که مسعود سعد نام داشت و یک برههٔ شش‌سدسالهٔ زمانی، این سخن‌آفرین زبان پارسی راه، از اشرف خان هجری و روزگار او جدا می‌سازد. اگر اشرف خان، چارده سال در زندان‌های «گوالیار» و «بیجاپور» گذرانید، مسعود سعد نیز، هژده سال زنده‌گانی‌اش را در زندان‌های «سو» و «دهک» و «نای» و «مرنج» سپری کرده بود و هم‌مانند هجری، در حجرهٔ دل‌آزار زندان، ناله سر داده بود و از پریشانی روزگارش قصه‌ها گفته بود. پس از این ره‌گذر، فکر می‌کنم می‌شود اشرف خان هجری را مسعود سعد عرصهٔ شعر و ادبیات زبان پشتو به شمار آورد؛ زیرا - به گمان من - «حبسیات» اشرف خان هجری، در زبان پشتو، هم‌مانند و بدیلی ندارند. همان‌گونه که «حبسیات» مسعود سعد، در گسترهٔ ادبیات زبان پارسی، بی‌نظیر و بی‌هم‌تا شناخته شده‌اند. هرچند حبسیه‌های اندوه‌زایی از خاقانی (سدهٔ ششم) و ربیعی پوشنگی (سدهٔ هفتم) نیز در دست استند و معاصران نیز چون استاد خلیلی، غلام‌محمد طرزی، سیداسماعیل بلخی، عبدالهادی داوی، شاملو، اخوان ثالث و دیگران نیز، حبسیه‌هایی دارند.

اشرف خان هجری - هم‌چون بسیاری از سخن‌وران دیگر زبان پشتو - در زبان پارسی نیز طبع‌آزمایی کرده است و در این زبان هم سروده‌هایی از خودش به یادگار گذاشته است. او خودش راه، در کار سرودن شعر به زبان پارسی، کام‌یاب و چیره‌دست می‌داند و بر خودش، زهی و آفرین می‌گوید:

آفرین ای ختک، به نظم دری

نزد ارباب فضل، منظوری!

در واقع، می‌توان گفت که اشرف خان، گرویده و مجذوب زبان پارسی بود. او، در گرایش به زبان پارسی، تا بدان‌جا جلو می‌رود که باری می‌گوید که اصلاً طبیعت آدمی، بیش‌تر به سرودن به زبان پارسی میل و رغبت دارد:

طبیعت هم ندارد میل بر گفتار افغانی^۱
چو اشعار زبان فرس در خاطر میسر شد
همان به‌تر که نظم فرس گویم تا شود ظاهر
که مثل شعر شاهی گر نشد، چیزی فروتر شد...

روزگاری، شادروان استاد عبدالحی حبیبی، به من گفته بودند: «بنده زبان دری را از حافظ و سعدی و بیهقی و جامی و پیر هرات آموخته‌ام!» و حالا هم، هنگامی که دیوان فارسی اشرف خان هجری را ورق‌گردانی می‌کنیم، درمی‌یابیم که این دربندافتاده شاه هند نیز، با شماری از سخن‌آفرینان بزرگ زبان پارسی، سخت انس و الفت داشت و، در واقع، این زبان را، از همین سخن‌آفرینان آموخته بود. هجری در سروده‌های خودش، به برخی از این سخن‌سرایان - از جمله، خاقانی، سعدی، فردوسی، انوری، سعدی، وحشی و رشیدی - اشارت‌هایی دارد. و برداشت من، از دیوان فارسی اشرف خان هجری، این است که او در میان سخن‌وران زبان پارسی، به خاقانی شروانی بیش‌تر نظر دارد. و حتّاً در جایی - با فروتنی و افتاده‌گی - شعر فارسی خودش را، در برابر سروده‌های خاقانی - که آن‌ها را «سحر» می‌گوید - کم‌رنگ و بی‌بها می‌داند. و امّا، می‌گوید که آفریده‌های او در زبان پشتو، با سخنان خاقانی، هم‌سنگ و هم‌تا می‌توانند بود:

چه باشد شعر ما کو دم زند با سحرِ خاقانی^۲
ولی در شعر افغانان، به فرق نظم افسر شد^۳
بکردم(?) طبل شعر خویش بر وحشی و فردوسی
که فکر ما در افغانی، به خاقانی برابر شد!

با این‌همه، اشرف خان بدین باور است که سروده‌های فارسی او، روان خاقانی را شادمان می‌سازد:

په اشعار چی د فارسی سخن‌دانی کرم
په لحد کی ارواح خوش د خاقانی کرم
د پشتو ژبی شاعر په زمان کوم دی
چی یی زه په دا هنر د حان ثانی کرم؟^۴

کسانی که با شعر خاقانی آشنایی دارند، نیک می‌دانند که سروده‌های خاقانی، روی‌هم‌رفته، از دشوارترین سروده‌های زبان فارسی به شمار می‌روند. خاقانی - که با لقب حسان‌العجم نیز یاد شده است - بر علوم و اطلاعات و اسما و اسطوره‌های زمان خودش، احاطه شگفتی‌انگیزی داشت و بر زبان و ادبیات تازی نیز سخت مسلط بود. او مصطلحات و مقوله‌های علوم گونه‌گون و اساطیر را، با واژه‌های بسیار مهجور و غریب زبان تازی، در شعرش به کار می‌گرفت. این مصطلحات و مقوله‌ها و واژه‌ها، هنگامی که با باریک‌اندیشی‌ها و کنایه‌ها و استعاره‌های بکر و بدیع و پیچیده خاقانی یک‌جا می‌شوند، فهم و دریافت شعر او را بسیار دشوار می‌سازند. و اما، از لابه‌لای دیوان فارسی و دیگر سروده‌های اشرف خان هجری، می‌شود دریافت که او شعر خاقانی را می‌خواند و می‌فهمید و بدان مهر می‌ورزید. پس - بر همین بنیاد - می‌توانیم گفت که اشرف خان هجری، در زبان پارسی و در فهم شعر این زبان و در شناخت پهلوه‌های گوناگون فرهنگ فارسی دری، خُبره و چیره‌دست بود.

از این‌ها گذشته، سه نکته دیگر را نیز سراغ داریم که بر فارسی‌دانی و فارسی‌شناسی اشرف خان هجری مهر تأیید می‌گذارند:

الف. اشاره‌های هجری به شماری از آدم‌ها و مقوله‌های اسطوره‌یی و داستانی، می‌رسانند که او این اسطوره‌ها و مقوله‌ها و داستان‌ها را می‌شناسد و از آن‌ها آگاهی دارد. کاربرد مقوله‌ها، نام‌ها و مصطلحاتی چون «نقش ارژنگ»،

«تاج هوشنگ»، «جام جم»، «صولت رستم»، «تیشة فرهاد»، «صفر زال»، «شاه سکندر» و مانند این‌ها، در همین شمار می‌آیند.

ب. آمدن پاره‌یی از ترکیب‌ها و واژه‌های کهن و ناب زبان پارسی، در سروده‌های اشرف خان، از آشنایی این سخن‌ور با متن‌های بسیار قدیم زبان پارسی حکایت دارد. در این میان، از واژه‌ها و ترکیب‌هایی چون «پزشک»، «دریوزه»، «لاغ» (ریش‌خند و تمسخر)، «نهالی» (فرش و توشک)، «شب‌رنگ»، «ریزه‌خورد»، «زرنیخ»، «شخوده» (خراشیده)، «درد وا کردن» (اظهار درد کردن)، «غریو کوس»، «داد شتاب دادن» (عجله بسیار نشان دادن)، «پلاس» (جامه درویشانه)، «تنها سر غنودن» (تنها خوابیدن و تنها به سر بُردن)، «شَرنگ» (زهر)، «بلاکشان»، «دُر خوشاب»، «واژگون‌کار»، «واژگون‌کیش»، «هزار» (بلبل هزاردستان)، «ژارخایان» (یاوه‌گویان)، «گنج‌آور» (صاحب‌گنج)، «روی زرنگار»، «مشک ناب» و مانند این‌ها می‌توان یاد کرد.

ج. در دیوان فارسی هجری، به ترکیب‌های زیبا و پخته‌یی هم برمی‌خوریم که - احتمالاً - این ترکیب‌ها، ساخته و پرداخته خود اشرف خان هجری است و من به یاد ندارم که آن‌ها را جای دیگری دیده باشم. در این شمار، می‌شود از ترکیب‌هایی هم‌چون «گمان سیه» (بدخواهی و بددلی)، «زودزوال» (ناپای‌دار)، «زردار» (ثروت‌مند)، «بخت‌ناک» (بلنداقبال)، «حق‌پژوه» (خداجوی)، «شرگزین» (شریر)، «رسول پسین» (پیام‌بر آخرین)، «غازه‌کش» (آرایش‌گر) و مانند این‌ها نام بُرد.

با همه آن‌چه گفته آمد، اثرهای فارسی خاص پرورش‌یافته در آب و هوای هندوستان نیز، در کلام اشرف خان هجری، سراغ می‌توانند شد. و این، البته، هیچ جای شگفتی و تعجب نمی‌تواند بود؛ زیرا، چه در زمان اشرف خان هجری و چه پیش از زمان او، سرزمین هند از پرورش‌گاه‌های بزرگ زبان و ادبیات پارسی به شمار می‌رفت و هجری که - در واقع - در قلمرو شاهن‌شاهی

هندوستان زنده‌گی می‌کرد، به هیچ روی نمی‌توانست از این وضعیت ویژه، اثر بر ندارد.

بر همین بنیاد - و به عقیده من - واژه‌ها و ترکیب‌هایی چون «طول مرام» (بسیار بودن آرزوها)، «پخته‌فن» (ماهر و زبردست)، «اضطراب دادن» (پریشان ساختن)، «زیب» (آرایه)، «طیر لال» (پرنده‌گان خاموش)، و مانند این‌ها را که در بیت‌های زیرین، آمده‌اند، می‌شود از فرآورده‌های فارسی‌گویان پرورش‌یافته در آب و هوای هندوستان به حساب گرفت:

زمام قلب سپردن به دست طول مرام
همه نتیجهٔ تزویر و دیو غماز است!

من به راه وفا شتابم از آنک
در ره عشق همه پخته‌فن است!

آشفته ساخت دور، مرا دور از نگار
چون شانه کش به کاکل مه اضطراب داد

به زیب و خال و خطی نیست صورتت محتاج
که آب و رنگ به خاک تو، از الست افتاده^۵

زهی کرامت زنجیر شاه عالم‌گیر
که طیر لال ز تهدید او هزار شود!

زنده‌گی‌نامهٔ اشرف خان، حکایت از این دارد که او مدتی را در کابل به سر برده است. هرچند روزهای بودوباش او در کابل، چندان خوش‌آیند و گوارا نبود؛ زیرا در این مدت، دو بار از سوی استان‌دار کابل - که گماشتهٔ دربار دهلی بود - بازداشت شد و به زندان افتاد. با این‌همه به نظر می‌رسد که در همین برههٔ زمان، اشرف خان با زبان گفتاری کابل آشنا شده و این آشنایی، در پاره‌یی از

سروده‌های او بازتاب یافته است. به گونهٔ مثال، در قصیده‌یی که سی و یک بیت دارد و سال‌ها بعد، در زندان «بیجاپور»، با ردیف «می‌زند» سروده شده است، در چندین جای، واژهٔ «می‌زند» را به معنای «می‌خورد» به کار برده است که این کاربرد، عمدتاً، از ویژه‌گی‌های زبان گفتاری کابل به شمار می‌رود.^۶ این قصیده، رنگ و نواخت طنزآمیز دارد؛ و اما، این طنز، طنزی است تلخ و سیاه:

ای فلک، انصاف پنداری، چرا کردی جفا؟
ما خوریم خون جگر، حلوی تو خر می‌زند!
گردنا، این جور بس باشد ز کج‌گردی تو
حال ما این است، ابله‌خوان شکر می‌زند!
ما به حال خویش حیران، در دکن افتاده‌ایم
در ده آبی، سعادت خان چغندر می‌زند!
شیخ رفت اندر خرابات و به مسجد داد پشت
از بسا پاکی او، افسوس منبر می‌زند!
دور شو از پیش ابراهیم، بس ناقابلی
زردک بازار، عالم خان نکوتر می‌زند!

از ره‌گذر تاریخی، می‌دانیم که این پورتگالی‌ها بودند که بار نخست در سرزمین پهناور هند رخنه کردند و بر ثروت‌های آن خطهٔ زرخیز دست یافتند. در سروده‌های فارسی اشرف خان هجری، در چند جای، حضور این فرنگی‌ها - پورتگالی‌ها - به گونهٔ زیبا و شاعرانه تصویر شده است. از جمله، در غزلی که نه بیت دارد و با ردیف «را» سروده شده است، می‌خوانیم:

به سیر فکر تا رفته، به اطراف فرنگستان
ز عکسش رنگ حاصل شد، بنات پُرتگالی را^۷

در غزل یازده‌بیتی دیگری که باز هم با همین ردیف و قافیه سروده شده است، می‌خوانیم:

نبوده مستی‌اش افزون، ز جام بادهٔ هندی
شده تأثیر از چشمش، شراب پرتگالی را

و باز هم، در غزل دیگری، می‌گوید:

آن کاکلش به رنگ خط راهبان شده
اسود چو مشک ناب، سر حرف قاف شد!

و این، اشارتی است لطیف به انحناءها و پیچ‌وتاب‌های فراوان خطّ
فرنگیان. و همین معنی را، میر محمدعلی رایج سیالکوتی نیز در بیتی بازتاب
داده است:

معنی نازکی‌ات را همه‌کس وانرسد
پیچ و تاب کم‌رت، خطّ فرنگ آمده است!

دربارهٔ اشرف خان هجری، این نکته را نیز نباید ناگفته گذاشت که او، از
سخن‌وران نادر قلم‌رو فرهنگی ما است که شعر برهنهٔ شهوت‌ناک و
شهوت‌انگیز (Erotic) گفته‌اند و واژه‌های «ممنوع» و «حرام» را به کار برده‌اند.

در دیوان فارسی هجری، غزلی را می‌شود دید که سیزده بیت دارد و با
این مصراع آغاز می‌شود: «من که باشم تا ز من لاف تن سیمین او...»^۱. این
غزل، نمونهٔ کاملی از سروده‌های ایروتیک به شمار می‌تواند رفت.

و اما، گله و شکایتی از دست همیشه خلیل: دیوان فارسی اشرف خان هجری
را، خامه‌زن پُرآوازه پشتون‌خوا - همیشه خلیل - چاپ کرده است. من با
کارهای دیگر همیشه خلیل، آشنایی چندانی ندارم؛ اما، بدون هیچ‌گونه
پرده‌پوشی و تعارف، می‌گویم که چاپ دیوان فارسی اشرف خان، از بدترین
کارهایی است که من از یک ادبیات‌شناس دیده‌ام؛ زیرا این دیوان - به این
شکلی که همیشه خلیل چاپ کرده است - چنان ملامال از غلط‌های
استنساخی است که اگر به گونهٔ دقیق شمارش گردد، بی‌گمان، این نتیجه به
دست خواهد آمد که بیش‌تر از دوسوم ابیات این دیوان، مغلوپ و مغشوش و

مخدوش است. و در بسیاری از موارد هم، مصراع‌ها و بیت‌ها - به نحو مضحکی - فاقد معنی و مفهوم هستند. و این، ستمی آشکارا در حق اشرف خان هجری می‌تواند بود.

به نظر می‌رسد انگیزه بسیار ساده‌یی همیشه خلیل را بر آن داشته است تا به کار چاپ دیوان فارسی اشرف خان دست یازد. همیشه خلیل می‌نویسد که چون دیوان پشتوی اشرف خان را چاپ کرده بود، این علاقه نیز در دلش پدید آمد که دیوان فارسی او را هم به چاپ برساند.

همیشه خلیل اعتراف می‌کند که بر زبان فارسی تسلط کامل ندارد و بنا بر همین عدم تسلط کامل بر زبان فارسی، «امکان غلطی‌ها» در این دیوان هست. از این رو، از خواننده‌گان می‌خواهد که وجود این «غلطی‌ها» را نتیجه «مجبوریت» او بدانند.

به عقیده من، نه آن انگیزه، انگیزه نیرومند و موجهی می‌تواند بود و نه این عذر همیشه خلیل را می‌شود هم‌چون عذر معقول و پذیرفتنی به شمار آورد.

همیشه خلیل، نسخه‌یی از دیوان فارسی اشرف خان را که در کتاب‌خانه اکادمی پشتوی دانش‌گاه پیشاور وجود داشت، بنیاد کار خودش قرار داده است و تنها به «نقل» آن پرداخته است. او، حتّاً، به یک نسخه دیگر این دیوان هم رجوع نکرده است. و این نکته را نیز روشن نساخته است که آیا - اصلاً - نسخه دیگری از این دیوان وجود داشته است یا نه. از سویی هم، بر روی جلد کتاب می‌خوانیم: «ترتیب و مقدمه از همیشه خلیل» و برای من معلوم نیست که منظور از «ترتیب» چیست.

به هر صورت، اگر - حتّاً - هیچ نسخه دیگری هم در دسترس همیشه خلیل نبوده باشد، باز هم، بسیاری از غلط‌های استنساخی را می‌شد با کمک حدس و قیاس و با بهره‌گیری از دانش ادبی، تصحیح و به‌هنجار کرد. به گونه مثال، در غزلی که با ردیف «بط» در این دیوان آمده است، می‌خوانیم:

زلف تو سهی داری، چون نافهٔ تاتاری
آن ساعد زیباییت، ابیض چو جناح بط

و من با نظر داشت آن فارسی‌دانی اشرف خان هجری که پیش‌تر از آن سخن رفت - با یقین کامل می‌توانم گفت که مصراع نخست این بیت، به شکل چاپ‌شده در دیوان، به هیچ روی مال اشرف خان نیست؛ بل، کاتب کم‌سوادی، این مصراع را بدین شکل بی‌معنی درآورده است و خیلی ساده، می‌شود آن را بدین‌گونه تصحیح و به سامان کرد:

زلف سیه‌ی داری، چون نافهٔ تاتاری
آن ساعد زیباییت، ابیض چون جناح بط!

از این گونه بیت‌ها در این دیوان فراوان می‌توان یافت. پس من، به فرهنگیان گرمی این محفل - به‌ویژه دوست دانش‌مند و سخت‌کوش خودم، زلمی هیوادمل - توصیه می‌کنم که چاپ دیگری از این دیوان را، با کاربرد روش انتقادی و با نظر داشت شیوه‌های تصحیح و تنقیح متون، در برنامهٔ کارشان بگنجانند تا روان اشرف خان هجری - که در زنده‌گی جور و جفای بسیار دید - آرام گیرد و خوش‌نود گردد.

من، سخنم را با غزلی از اشرف خان هجری به پایان می‌رسانم. این غزل، یکی از آن سروده‌های شاذ و نادر این دیوان است که فکر می‌کنم کم‌ترین غلط استنساخی در آن راه یافته است.

با این‌هم، دربارهٔ این غزل نیز، دو نکته هست که باید به آن‌ها اشارتی بکنم: نخست این‌که، در بیت ششم آمده است: «لباس آتشین چون شعله بالا شد به سقف بن...» باور من این است که در اصل «سقف بن» نبوده است. یعنی - کم از کم - به جای «سقف» بایستی چیز دیگری بوده باشد. دو دیگر این‌که، در بیت هشتم، واژهٔ تازی «عشاق» - که صورت جمع کلمهٔ عاشق است - به گونهٔ «عشاقان» آمده است. و این، البته، سستی و ناستواری زبان شاعر را نمی‌رساند؛ زیرا جمع بستن واژه‌های جمع تازی، با نشانه‌های جمع زبان

فارسی، در ادبیات کهن ما وجود داشته است و سخن‌وران نام‌ور و چیره‌دستی - هم‌چون منوچهری و سعدی - نیز از این کار پرهیز نکرده‌اند. و این روش - شاید - نتیجهٔ اثرگذاری قاعدهٔ «جمع‌الجمع» زبان تازی باشد. از همین رو، ما در آثار گذشته‌گان خویش، واژه‌هایی چون «عجایب‌ها» و «معجزات‌ها» و «ملوکان» را می‌توانیم دید. و از آن‌جا که این روش - بنا بر گفتهٔ ملک‌الشعرا بهار - از ویژه‌گی‌های نظم و نثر قدیم ما بوده است^۹ می‌شود گفت که کاربرد واژهٔ «عشاقان» از سوی اشرف خان هجری، نشانهٔ دیگری می‌تواند بود که بر آشنایی ژرف او با میراث‌های کهن گنجینهٔ ادبیات پارسی دلالت می‌کند.

غزل اشرف خان را - به عنوان حسن ختام - می‌خوانم و سخنانم را پایان

می‌دهم:

خرام ناز دارد یار، گاهی راست، گاهی کج
چو شاخ نرم، از باد صبا، گه راست، گاهی کج
شود خود آشکارا، گه نهان اندر به تاریکی
خرامد در چمن آن یار، گاهی راست، گاهی کج
به قصد کشتن شیداء، چون ناوک در کمان گیرد
ز مخموری نگاهی می‌کند، گه راست، گاهی کج
شده تأثیر زلف یار بر جان و دل مسکین
به سان چرخ، کو گردد به عالم راست، گاهی کج
عجب دارم ز وی: او هم شده مفتون حسن خود
کند نظاره در آئینه، گاهی راست، گاهی چپ!
لباس آتشین چون شعله بالا شد به سقف بن (؟)
زند اخگر به جان عالمی، گه راست، گاهی چپ
هوای جعد مشکینش، چنان زنجیر شد بر دل
که پیچد جان، مثل مار، گاهی راست، گاهی چپ
تحرك‌های ابرویش ببین از بهر عشاقان
کند ایماء به ناوک، تا زند، گه راست، گاهی چپ

نهان شو روھیا، در طرّۀ شب‌رنگ آن دل‌بر
نگاه چشم او زخمی زند، گه راست، گاهی کج! ۱۱

و باز هم - شاید - یادآوری این نکته نیز لازم باشد که اشرف خان، در رثای «مرجانہ»، بانوی آوازخوانی که در پیشاور و نوشهره و دوآبه و اشنغر آوازہ و شهرت داشته است، پارچۀ منثوری دارد که در دیوان فارسی آمده است. او در این نبشتۀ کوتاہ، «مرجانہ» را «درّ یتیم دریای ملاحت»، «مہر منیر فلک صباحت» و «باربد حجلہ‌گزین» می‌خواند.^{۱۲} در پشتو ہم، در وصف «مرجانہ» شعر دارد. و از آن‌جا کہ پرداختن بہ بانوان و دوشیزگان واقعی و راستین، در فرهنگ ادبی ما، شاذ و نادر بوده است، این کار اشرف خان، از ارج و بہای ویژه‌یی برخوردار می‌تواند بود.

روی‌کردها

۱. منظور از «افغانی» زبان پشتو است.
۲. پس این سخن دانش‌نامهٔ ادب فارسی درست نمی‌تواند بود که می‌گوید: «اشرف خود را، در فارسی‌سرایی، هم‌تای خاقانی می‌داند.» (دیده شود: دانش‌نامهٔ ادب فارسی - ادب فارسی در افغانستان - وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۵، زیر واژهٔ «اشرف خان ختک»)
۳. منظور از «شعر افغانان» سروده‌های زبان پشتو است.
۴. هنگامی که در شعر به فارسی سخن می‌گویم روان خاقانی را در گور شادمان می‌سازم در این زمان، در زبان پشتو، آن کدام شاعر است که من او را، در هنر شاعری، ثانی خودم به شمار آورم؟ (ترجمهٔ شعر از من است.)
۵. کاربرد واژهٔ «زیب» به معنای «آرایه» و «زیور»، در بخش‌های گونه‌گون گسترهٔ زبان فارسی دری، عام بوده است و این واژه، با همین معانی، در فرهنگ‌ها نیز ثبت و ضبط شده است. با این‌همه، می‌شود گفت که واژهٔ «زیب»، یکی از آن واژه‌هایی است که فارسی‌گویان هندوستان، به کاربرد این واژه و ترکیبات آن، دل‌بسته‌گی فراوان نشان می‌دادند. چنان‌که نام‌های اورنگ‌زیب و زیب‌النساء دخترش، نمونه‌هایی از همین دل‌بسته‌گی می‌توانند بود: «زیب و زینت بس همینم، نام من زیب‌النسا است!»
۶. کلمهٔ «زدن» به معنای «خوردن»، در برخی از متن‌های کهن‌تر نیز آمده است. از جمله حافظ می‌گوید:
ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوک
با من راهنشین بادهٔ مستانه زدند
با این‌همه واژهٔ «زدن» به این معنی، در فرهنگ‌ها شاید راه نیافته باشد. و اما، این واژه به همین معنی، در زبان گفتاری کابل، تا امروز حفظ شده است.
این نکته نیز باید یادآوری شود که بین «زدن» و «خوردن» یک تفاوت ظریف و کم‌رنگ (Nuance) هست. بدین معنی که می‌شود گفت «زدن» - در معنای مورد نظر ما - «خوردن» است همراه با حالتی از سرخوشی و بی‌پروایی.
۷. در دیوان فارسی هجری، این مصراع بدین شکل چاپ شده است:

«ز عکسش رنگ حاصل شد، نبات پرتگالی را...» چنان‌که دیده می‌شود، این مصراع بدین صورت، معنای روشن و درستی را نمی‌رساند. من فکر کردم که اگر به جای واژه «نبات» (بوته و گیاه)، واژه «بنات» (دختران) بیاید، بسی نیکوتر می‌نماید.

۸. این غزل بسیار مغلوط و نادرست، ثبت و ضبط شده است. به گونه‌ی مثال، همین مصراع در متن چنین آمده است: «من که باشم تا کنم لاف تن سیمین او...» و من، با حدس و قیاس، «کنم» را به «زنم» تبدیل و تصحیح کردم.

۹. دیده شود: محمد تقی بهار، سبک‌شناسی، جلد اول، انتشارات مجید، چاپ نهم، ۱۳۷۶، تهران، ص ۴۱۴.

۱۰. این غزل در صفحه‌های ۴۳-۴۴ دیوان فارسی آمده است.

۱۱. اشرف خان هجری - در سروده‌هایش - گاهی ختک، گاهی روهی، گاهی اشرف، گاهی اکرم و گاهی هم «هجری» تخلص می‌کند. در قصاید فارسی‌اش نیز تخلص‌های خودش را می‌آورد.

۱۲. این پارچه‌ی منشور، در صفحه‌ی ۱۰۸ دیوان فارسی آمده است.

گذشته‌ها را چی گونه می بینیم؟



«من در کتاب انقلاب مذهبی چیست؟ متوجه شدم که تز «آنچه خود داشت، ز بیگانه
تمنا می‌کرد!» اگر به شکل سیاسی دربیاید، یک نوع انقلاب مذهبی را شکل می‌دهد. به
بیان دیگر، اگر «آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد!» به شکل سیاسی مطرح بشود، به
آیدیولوژی شدن مذهب می‌انجامد و اگر بدون نقد و فاصله در انسان خیمه بزند، یا وجود
آدمی را تسخیر کند، بدل به اسکیزوفرنی [روان‌پاره‌گی] می‌شود.»

دکتر داریوش شایگان

آن سال، سال ۱۳۶۶ هجری خورشیدی بود. در آن سال، من سفری به مسکو داشتم. در همین مسافرت، یک بار دیگر، سخن‌سرای پُراوازهٔ ایران - سیاوش کسرای - را دیدم. و او، من و دو تن از هم‌سفرانم را به خانه‌اش مهمان کرد. من در کابل با کسرای آشنا شده بودم.^۱

او در کابل شاد و زنده‌دل بود. آن وقت‌ها، به گونهٔ وجدآمیزی گپ می‌زد و خوش‌دلانه می‌خندید؛ اما، در مسکو که او را دیدم، آدم دیگری شده بود. سرخورده و نومید به نظر می‌آمد و اندوه‌گنانه سخن می‌گفت. خوب به یاد دارم که باری - در میان سخنان دیگرش - گفت: «به شما توصیه می‌کنم که تاریخ

خودتان را مرور مجدد بکنید. ما هم باید تاریخ خودمان را مرور مجدد بکنیم. همه‌چیز را باید از نو بررسی کرد. آری، همه‌چیز را و از نو!»
 هنگامی که این سخن را از کسرای شنیدم، بی‌اختیار، به یاد آن گفته پخته و ژرفی افتادم که - فکر می‌کنم - از جواهر لال نهرو باشد: «ملتی که تاریخ خودش را درست نفهمیده است، تاریخ برای آن ملت تکرار می‌شود!»

و من بدین باور رسیده‌ام که ما تاریخ سرزمین خودمان را درست نفهمیده‌ایم. و این، از آن رو است که تاریخ سرزمین ما، به گونه‌ی درست و با شیوه‌ی بهنجار، نبشته نشده است. و در نتیجه، ما تصویرهای راستینی از گذشته‌های مان در دست نداشته‌ایم.

در واقع، می‌توان گفت که برگ‌های تاریخ میهن ما، پُر بوده‌اند از چهره‌های شماری از پادشاهان و فرمان‌روایان، با جنگ‌ها و لشکرکشی‌های ایشان و با سرگذشت‌های خوش‌فرجام و بدفرجام آنان. و این تصویرها نیز - غالباً - با مبالغه‌های گمراه‌کننده، پردازش‌های فریب‌دهنده و گرافه‌های خواب‌آور و سکرانگیز، همراه بوده‌اند. از همین رو، در این دفترهای تاریخ‌مان، به ندرت می‌توان نقش پای مردم را یافت و نیز، به سختی می‌توان جست‌وجو و تلاش برای علت‌یابی‌ها را سراغ کرد و انگیزه‌های راستین ظهور روی‌دادها و پدیده‌ها را بازساخت و ارزیابی‌های درست و دقیق کارنامه‌ها و حادثه‌ها را به دست آورد و به نتیجه‌گیری‌های سنجیده و روشن‌گرانه رسید.

به باور من، شاید بتوان گفت که بررسی‌ها و نگرش‌های تاریخی ما، به جای آن‌که بر بنیادهای کاوش و پژوهش و خرد و عقل استوار بوده باشند - غالباً - پایه‌هایی از جزم‌های گونه‌گون و احساسات و عواطف داشته‌اند و با پیش‌داروری‌های فریبنده آرایش یافته‌اند. و نیز، سنجش‌ها و ارزیابی‌های تاریخ‌مان، به جای آن‌که بر سنگ‌پایه‌های واقعیت‌نگری و شیوه‌های دانش‌مدارانه بنا شده باشند، روی‌هم‌رفته همه، تهداب‌های آرمان‌گرایانه و دل‌خوش‌کنک داشته‌اند.

همه‌گان به یاد داریم که در همان خُردسالی‌ها - خطاب به سرزمین
بلادیده‌مان - در گوش‌های ما، می‌خواندند:

«یافته در پانی پت احمد ظفر

تاخته محمود تو تا سومنات!»

در آن هنگام، هیچ‌کسی به ما نمی‌گفت که این لشکرکشی‌های
یمین‌الدوله محمود و احمدشاه ابدالی، چه خون‌ریزی‌ها و چه ستم‌گری‌هایی با
خود هم‌راه داشته بودند. هیچ‌کسی پرده‌های چشم‌نواز و دل‌فریب احساسات و
خودستایی‌ها را کنار نمی‌زد تا ما ببینیم که در پشت آن پرده‌های خوش‌رنگ و
مجلل - در اثر این لشکرکشی‌ها - چی شمار کودکان یتیم شده بودند، چی
شمار زنان بیوه شده بودند، چی شمار پسران و دختران به برده‌گی و کنیزی
برده شده بودند، چی مقدار خون بی‌گناهان بر خاک ریخته شده بودند و چی
شمار خانه‌ها و کاشانه‌ها سوخته بودند و با خاک برابر شده بودند.

در این میان، آن‌چه به ما گفته می‌شد، این بود که محمود فرزند
سبکتگین، بت بزرگ پرستش‌گاه «سومنات» را با گرز گرانش درهم شکست و
آن بت‌کده را ویران کرد.^۲ و باز هم، گفته می‌شد که شاه عالم‌گیر دوم -
فرمان‌روای دهلی - تاج پادشاهی را با دست خودش بر سر احمدشاه ابدالی
گذاشت.

بدین‌سان، انگار آب از آب تکان نخورده بود و - از جمله - گنجینه
بت‌خانه سومنات که بهای آن را بیست میلیون دینار گفته‌اند، به یغما نرفته بود
و شهر آبادان دهلی هم تاراج نشده بود و مردمانش «از مؤمن و موحد و مشرک
و ملحد» قتل عام نشده بودند.^۳ و انگار پرستنده‌گان الاهی ماه‌تاب، از شکسته
شدن آن صنم کهن‌سال و ویران شدن آن معبد دیرینه، شادمانی‌ها کرده بودند
و مردمان شهر زیبای دهلی نیز، از آن کشتار و غارت به وجد و نشاط آمده
پای‌کوبی‌ها کرده بودند. پس ما، باز هم، ذوق‌زده و فخرکنان، می‌خواندیم:

«یافته در پانی پت احمد ظفر

تاخته محمود تو تا سومنات!»

بگذریم از این‌که نظام آموزشی ما، ذهن‌های دانش‌آموزان را، با اطلاعاتی - غالباً کهنه و نادرست - انباشته می‌سازد و شیوهٔ اندیشیدن را، هیچ به آنان نمی‌آموزد.

ما - بدون شک - شماری از متن‌های خوب و سودمند را، در زبان پارسی داشته‌ایم که به ثبت و ضبط روی داده‌های گونه‌گون پرداخته‌اند. و شاید بتوان گفت که نخستین آن‌ها «تاریخ بلعمی» و آخرین آن‌ها «سراج‌التواریخ» ملا فیض محمد کاتب هزاره بوده است.^۴ و اما، استفاده و بهره‌گیری‌های ما از این متن‌ها - غالباً - به گونهٔ درست و بخردانه نبوده است. ما در بسیاری از موارد، در پی آن بوده‌ایم تا در این متن‌ها، نکته‌هایی را بیابیم که به درست بودن بینش‌های تعصب‌آلود و نگرش‌های تنگ‌نظرانهٔ مان گواهی بدهند. به سخن دیگر، نخواستیم که در روشنایی این متن‌ها، واقعیت‌های تاریخ را جست‌وجو کنیم؛ بل، تلاش ورزیده‌ایم که پاره‌ها و خرده‌هایی از این متن‌ها را - هم‌چون افزارهایی - از بهر تأیید پندارها و باورهای خوش‌بینانه و سطح‌نگرانهٔ خودمان به کار گیریم.

به باور من، شاید بتوان گفت که در سرزمین ما و در حوزهٔ فرهنگی ما، کار تاریخ‌نویسی و نیز کار روی‌دادنگاری، روی‌هم‌رفته، از کارهای دشوار و سخت بوده‌اند. به سخن دیگر، اوضاع سیاسی - فرهنگی در این سرزمین‌ها، کار تاریخ‌نویسی را، کاری بسیار زحمت‌طلب، دشوار و حتّاً پرخطر ساخته بوده است. در پیدایی چنین وضعیتی، چند انگیزهٔ زیرین را - عمدتاً - می‌توان مؤثر و تعیین‌کننده به شمار آورد:

الف. استبداد و خودکامه‌گی؛

ب. چونی ذهنیت و فضای فرهنگی؛

ج. نبود و کم‌بود اسناد و مآخذ؛

د. تسلط نگرش‌ها و گرایش‌های قومی - قبیله‌یی.

الف. در باب استبداد و خودکامه‌گی که سده‌ها اندر سده‌ها، بر سرزمین ما چیره بوده‌اند، بسیار خوانده‌ایم و شنیده‌ایم و نیک می‌دانیم که حضور پدیده استبداد و خودکامه‌گی - چه از نوع فردی و خاندانی و قبیله‌یی و چه از نوع گروهی و اندیشه‌یی - همواره باعث آن شده است که بر واقعیت‌ها، از جمله بر واقعیت‌های تاریخی، پرده افتد و در نتیجه، همه‌چیز در گونه‌یی از تاریکی و ابهام فرو رود و یا به شکل مقلوب و مسخ‌شده به نمایش گذاشته شود. دیگر روشن است که بیرون کشیدن این واقعیت‌ها، از دخمه‌های ظلمانی و رازآلود زمانه‌های دراز، کار ساده و آسانی نمی‌تواند بود.

ب. در کشور ما و در حوزه فرهنگی ما، ذهنیت و نگرش خاص و ویژه‌یی وجود داشته است. بدین معنی که ذهنیت ما، بیش‌تر شاعرانه و تخیل‌گرا بوده است و فضای فرهنگی حاکم و مسلط، چنین ذهنیتی را نوازش و پرورش می‌داده است. در نتیجه، فرآورده‌های چنین ذهنیتی و چنین فضایی را، بیش‌تر می‌توان در گونه‌های شعر و حکایت و نقل و روایت دید تا در سیمای حکمت و استدلال و دیگر پرداخته‌های عقلی و اندیشه‌یی.

بر پایه آن‌چه گفته آمد، می‌شود پذیرفت که نویسنده کتاب درخشش‌های تیره درست و به جا گفته است که فرهنگ ما، بر بنیادی ناپرسیده و نیندیشیده، پی‌ریزی شده و بالا رفته است.^۵ این نویسنده موشگاف و تازه‌جو - که خود در حوزه حکمت و فلسفه از خیره‌گان است - تا به آن‌جا جلو می‌رود که می‌گوید: «فرهنگ ما در تشکل تاریخ و در نتیجه، در سازمان‌گیری‌های بعدی و کنونی‌اش، اساساً، برای اندیشیدن ساخته نشده است. فرهنگ ما، اندیشه‌گری چون سقرات را که «نقش مجسم پرسیدن و اندیشیدن» بود، نپرورده و به بار نیاورده است.^۶

از سوی دیگر - و از دیدگاه دیگر - بانو شیرین بیانی نیز از درهم‌آمیخته‌گی تاریخ و ادبیات، در حوزه فرهنگی ما و در زبان پارسی، سخن

می‌گوید و می‌نویسد که در این حوزه فرهنگی و در این زبان، گویی تاریخ و ادبیات با یک‌دیگر عجین شده‌اند.^۷

از آن‌جا که ادبیات ما - بیش‌ترین - ادبیات منظوم بوده است و در همین حال، بین تاریخ و ادبیات، پیوند تنگاتنگی وجود داشته است، می‌شود گفت که تاریخ‌نویسان ما - غالباً - شاعرمنش بوده‌اند و شاعران ما نیز - غالباً - با تاریخ‌پردازی سروکاری داشته‌اند. و در نتیجه، تاریخ ما، خصلت شاعرانه و شعر ما سرشت و ویژه‌گی‌های تاریخی، از خود نشان داده است. و گاهی هم، مرز این دو پدیده، یعنی تاریخ و شعر، سخت نامرئی و ناپیدا گشته است. پس حقیقت تاریخی، رنگ حقیقت شعری را گرفته است و حقیقت شعری، به گونه حقیقت تاریخی نمایان شده است. بر این اساس، جای شگفتی نیست اگر در فرهنگ‌مان نمی‌شود سیمایی هم‌چون «هرودوت» را سراغ کرد و شیوه و شگرد او را - در کار تاریخ‌نویسی ما - بازشناخت.

ج. تاریخ‌نویس ما - حتّاً در سال‌های اخیر نیز - به اسناد و مآخذ تاریخی دست‌رسی چندانی نداشته است. در سراسر کشور ما، کانونی و بنیادی سراغ نمی‌شده است که تاریخ‌نویس ما را - از ره‌گذر اسناد، مدارک و مآخذ - به گونه مؤثر و بسنده مدد رساند و یاری دهد. اسناد و مدارک موجود در بایگانی ملی - که آن هم خیلی دیر، یعنی در پایان دهه پنجاه هجری خورشیدی به میان آمد - بسیار معدود و نابسنده استند. کتاب‌خانه‌های ما فقیر و نادر بوده‌اند و سهولت‌های موجود در کتاب‌خانه‌های جهان را نیز نمی‌شده است در آن‌ها سراغ کرد.

وزارت خارجه و دیگر وزارت‌های کشور ما، هیچ سند و مدرکی را در دست‌رس تاریخ‌نویسان ما نمی‌گذاشته‌اند و همه‌چیز را - یا از روی ترس و محافظه‌کاری و یا از روی نبود فرهنگ لازم - در انبارها و بایگانی‌های تاریک و در بسته زندانی کرده بوده‌اند.^۸

د. ظهور نگرش‌ها و گرایش‌های قومی - قبیله‌یی، به صورت جدّی و نمایان، در آستانه جنگ جهانی دوم و پس از آن، کار تاریخ‌نویسی را در کشور

ما، رنگ و نوای دیگری داد و برخی از تاریخ‌نگاران ما، به جای نوشتن تاریخ، به «ساختن تاریخ» آغاز کردند. و در نتیجه، فهمیدن و درک تاریخ راستین این سرزمین را دشوارتر ساختند. شناخت و درک ناقص و نادرست دولت‌مردان ما از تاریخ و فرهنگ منطقه، و نیز اشتباه و سردرگمی آنان در برخورد با مسأله ملی‌گرایی (Nationalism)، انگیزه آن شد که کژروی‌ها و نابه‌هنجاری‌هایی در برداشت‌ها و نگرش‌های تاریخی‌مان راه یابند.

بدین صورت، می‌شود گفت که عصبیت‌های قومی و برتری‌خواهی‌های نژادی، تباری و زبانی - در بسیاری از حالات - گونه‌هایی از مسخ و جعل و تحریف تاریخ را به بار آوردند و واقعیت‌های گذشته، در پشت پرده‌های پندار و آرمان و ذوق و سلیقه و دستور زورمندان و بلندپایه‌گان، رنگ باختند و دگرگون شدند و از جمله، پرداختن به تاریخ معاصر کشور - از سال ۱۲۹۷ هجری خورشیدی بدین‌سو - یک‌سره تحریم و ممنوع گشت.^۹

در این میان، من از راویان ثقه شنیده‌ام که سردارمحمد نعیم خان - چه هنگامی که معاون نخست‌وزیر و وزیر معارف بود و چه هنگامی که معاون نخست‌وزیر و وزیر امور خارجه بود - به شماری از تاریخ‌نویسان، درباره‌ی چی‌گونه‌گی و سرشت تاریخ‌نگاری دستور می‌داد و راه و روش تاریخ‌نویسی را معین می‌کرد. سیدقاسیم رشتیا هم می‌گوید^{۱۰} که به دستور سردارمحمد نعیم خان بود که حیدر نیسان وظیفه گرفت تا تاریخ عمومی کشور را به نظم درآورد. بخشی از این کار هم انجام شد و پاره‌هایی از این تاریخ منظوم، به گونه‌ی پی‌هم، از رادیوی کابل پخش گردید. و این کار می‌تواند آن پدیده‌ی درهم‌آمیخته بودن تاریخ و ادبیات را در سرزمین‌مان - که پیش‌تر به آن اشارت رفت - حتا در میانه‌های سده بیستم میلادی، به یادمان آورد.^{۱۱}

در همین زمینه، زنده‌یاد استاد خلیلی، می‌گوید هنگامی که رادیو کابل تأسیس شد، استاد صلاح‌الدین سلجوقی، رییس مستقل مطبوعات بود. «بی‌چاره سلجوقی پخته‌سال آزموده‌ی عالم دانش‌مند، مجبور بود که دست‌بسته، در جزئیات و کلیات امور، از والاحضرت سردارمحمدنعیم خان، هر روز، هدایت

بگیرد. سردار محمدنعیم خان امر داد که [بر بنیاد] نقشهٔ خودش، در مقابل این مسجد عیدگاه کابل، عمارتی ساختند به نام کلوب رادیو... و امر کردند که همه نویسندگان افغانستان، هفتهٔ دوسه بار، عصرانه بیایند و جمع شوند و برای رادیو مضامین تهیه کنند. بدبختانه، بنده هم باید در آن جمله می‌رفتم. ما را به کمیته‌های کوچک، قرار هدایت والاحضرت، تقسیم کردند. من در کمیتهٔ ادبیات و تاریخ عضویت داشتم.»

خلیلی می‌افزاید: «این مقالاتی را که با زحمت تهیه کرده امی، بودیم - در تحقیقات ادبی، در تحقیقات تاریخی، در تحقیقات فلسفی، در تحقیقات شرعی، در منطق و در ریاضیات - این‌همه را باید، یک‌یک، به حضور والاحضرت می‌خواندیم و تعجب [انگیز] این بود که والاحضرت نقد می‌کردند و باید این نقدشان فوراً پذیرفته می‌شد.»

خلیلی ادامه می‌دهد: «در این حیص و بیص، سردار به این عقیده افتاد که باید افغانستان - هم‌چنان که استقلال سیاسی دارد - یک استقلال فرهنگی و لسانی هم حاصل کند و توجه بسیار زیاد به پشتو شد و حال آن‌که خود جناب سردار، پشتو نمی‌دانست.»^{۱۲}

و باری هم، زنده‌یاد علی‌احمد نعیمی - تاریخ‌نگار کشور - به محمدآصف آهنگ گفته بود: «سردار محمدنعیم ما را احضار می‌کرد و می‌گفت:

- تاریخ را چنان بنویسید که من می‌گویم!»

این نکته‌ها که گفته آمدند - و شاید هم انگیزه‌های دیگری - باعث آن شده‌اند که مردمان سرزمین ما - حتّاً درس‌خوانده‌گان و آموزش‌دیده‌گان - نه تنها تصویرهای درستی از گذشته‌های کشور در دست نداشته باشند، بل، دربارهٔ چونی‌ها و چندی‌ها و چرایی‌های این گذشته‌ها نیز، با هم‌دگر ناسازگار باشند و سر ستیزه و پرخاش را گیرند و هر فرد و هر گروهی، از دیدگاهی ویژه و جداگانه، به این گذشته‌ها بنگرد و تعبیرها و تفسیرها و تصویرهای ناهم‌ساز و ناهم‌مانندی از این گذشته‌ها داشته باشد.

اکنون که ما درباره «گذشته‌ها» اتحاد نظر و عقیده هم‌رنگ و هم‌آهنگ نداریم، چی‌گونه می‌توانیم، در باب «حال» و «آینده»، دیدگاه‌های یگانه و یا - کم از کم - نزدیک به هم، داشته باشیم؟ در این صورت، آیا اختلاف و ناسازگاری درباره «گذشته»ها، اختلاف و ناسازگاری درباره «حال»، و اختلاف و ناسازگاری درباره «آینده»، دایره خبیثه‌یی را نمی‌سازد که ما در آن سرگردان مانده‌ایم؟ و باز هم، آیا چنین وضعیتی، ما را بدین نکته ارج‌اومند و بنیادی رهنمایی نمی‌کند که باید گذشته‌ها را از دیدگاه‌های واقعیت‌گرایانه و با روش‌های پذیرفته‌شده علمی، به بررسی گیریم و بازشناسیم؟

باید این چنین نگرش به «گذشته» را آغاز کرد و گام‌های نخستین را - هرچند کوچک باشند - برداشت و این سخن دانشی‌مردی را آویزه گوش ساخت که می‌گوید: «تعقیب هدف [...] به قدر حصول آن سودمند است.»^{۱۳}

روی‌کرده‌ها

۱. بنده شرح و تفصیل آشنایی خودم را با سیاوش کسرایی، در نبشته‌یی به نام شمعی در شبستانی آورده‌ام. این نبشته، در ماه‌نامه کلک (تهران)، فصل‌نامه بررسی کتاب (امریکا)، جریده زرنگار (کانادا) و نیز در کتاب «شمعی در شبستانی و ده نبشته دیگر» چاپ نخست: پیشاور) و (چاپ دوم: کابل) چاپ شده است.
۲. و سخن‌ور آدمی‌خوبی، این کار محمود را بدین سان نکوهش می‌کند:
غره مشو که گرت آزر شکسته‌ای
مؤمن نه‌ای، اگر دل کافر شکسته‌ای!
تاوان اگر تو لعل دهی، در حساب نیست
تو دل شکسته‌ای، نه که گوهر شکسته‌ای!
۳. واژه‌هایی که بین ناخنک‌های دوتایی آمده‌اند، سخن مؤلف تاریخ/احمدشاهی است که فرهنگ، نقل کرده است.
۴. در این اواخر، برخی از خامه‌زنان، در باب اعتبار و ارزش محتویات کتاب تاریخ بلعمی تأمل و احتیاط را توصیه می‌کنند. هرچند این خامه‌زنان، بیش‌تر به محتویات مذهبی این کتاب نظر داشته‌اند. (دیده شود: جواد هروی، قیام قارن، فصل‌نامه هستی، شماره زمستان و بهار ۱۳۸۰، تهران)
- تاریخ/الرسول والملوک که به نام تاریخ طبری معروف است، به دست محمد بن جریر طبری، به زبان تازی، نبشته شده است. این کتاب، به فرمان منصور بن نوح سامانی، توسط ابوعلی بلعمی، به زبان پارسی برگردانیده شد و همین ترجمه، به نام تاریخ بلعمی یا ترجمه تاریخ طبری یاد می‌شود.
- گفته شده است که تاریخ بلعمی - در واقع - اقتباسی است از کتاب تاریخ طبری و نه ترجمه دقیق آن. و بلعمی خود نیز افزوده‌هایی در این کتاب دارد. اساساً، هیچ متن و هیچ اثری را نباید با نگرش جزمی نگریست و پذیرفت یا رد کرد.
۵. آرامش دوست‌دار، درخشش‌های تیره، انتشارات فروغ، چاپ سوم، کُنن، ۱۳۸۶، ص ۴۵.
۶. آرامش دوست‌دار، همان.
۷. شیرین بیانی، پیوند ادبیات با تاریخ، فصل‌نامه هستی، بهار ۱۳۷۹، تهران.
۸. و اکنون، هیچ معلوم نیست که چی اندازه از این اسناد و مدارک، پس از آن‌همه روی‌داده‌های ویران‌گر، بر جای و باقی مانده است.

۹. ظاهراً، همین نهی و تحریم بود که در دههٔ چهل هجری خورشیدی، کتاب *افغانستان در مسیر تاریخ* را به حبس و توقیف کشانید.

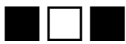
۱۰. از نامهٔ مؤرخ دوم جنوری سال ۱۹۹۷ میلادی شادروان سیدقاسم رشتیا به این جانب.

۱۱. باری، از دوست فرزانه‌ام، شادروان دکتر علی رضوی، شنیدم که در سال‌های اخیر، یعنی در دههٔ هفتاد هجری خورشیدی نیز، دو تن از سخن‌وران کشورمان - در ایران و اروپا - به نگارش تاریخ منظوم سرزمین‌مان دست یازیده‌اند. و به تازه‌گی هم، کتاب *سیاست د شعر په هنداره کی* از محمدمحسن مختار، به دستم رسید که تاریخ معاصر را - از سال ۱۹۹۹ میلادی تا آمدن حامد کرزی - به نظم پشتو درآورده است.

۱۲. *یادداشت‌های استاد خلیل‌الله خلیلی در مکالمه با دخترش ماری*، بن‌گاه انتشارات میوند، چاپ سوّم، کابل، ۱۳۹۰، صص ۱۸۶-۱۸۷.

۱۳. ویلیام دانینگ، *حقیقت در تاریخ*، ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند، بخارا، شمارهٔ ۲۳، تهران، ۱۳۸۱، ص ۶.

بیا بید که اند کی رسوا شویم!



در بند مبارزی نمودن باش، نه در بند سرلشکری؛ که سرلشکر کم مبارزی تواند کردن که نباید خطایی بود: لشکر پراگنده شود. سرلشکری تو هم مبارزی تو باشد. مبارزی باشد در لشکر، که ده از آن سرلشکر به انگشتی بزند.

مقالات شمس تبریزی

شاید همه‌گان این مَثَل کهنه را - که بس معروف است - شنیده باشند: «خواهی نشوی رسوا، هم‌رنگ جماعت شو!» و شاید هم بسیاری از مردمان ما، سال‌های دراز، با این گفته هم‌ساز و هم‌نوا بوده باشند و از «حکمت» آن بهره گرفته باشند؛ زیرا چنان‌که دیده می‌شود، این مَثَل، شش‌واژه‌یی - ظاهراً - از نیروی شگرف و مجاب‌کننده‌یی برخوردار است و بیخی هم پذیرفتنی به نظر می‌رسد.

و اما، در واقع، این مَثَل خوش‌آهنگ و خوش‌نما، اگر در پاره‌یی از زمینه‌های زنده‌گی روزانه، کارآمد و سودمند باشد، در گستره‌های اندیشه و

دانش، نه تنها سود و کارایی ندارد، بل، زیان‌بخش و بی‌ثمر هم هست؛ زیرا پیاده کردن پیام نهفته در این مَثَل، بر گسترهٔ اندیشه و دانش، ذهن آدمی را به بند می‌کشد و در مرداب جمود و ایستایی فرو می‌برد و از تکامل و بهبود بازش می‌دارد.

به سخن دیگر، چیره شدن چنین پیامی، بر کارها و کارکردهای ذهن ما، ما را اسیر و بردهٔ آموزه‌ها و پندارهای موجود و مسلط می‌سازد و از نوجویی‌ها و نوپایی‌ها بازمی‌دارد. در نتیجه، اندیشه و ذهن ما، در دایرهٔ بسته‌یی به گردش می‌پردازد و با پروازها و خیزش‌ها، یک‌سره بیگانه می‌شود.

از سوی دیگر، داستان زنده‌گی آدمیان به روی زمین، بیان‌گر آن است که اندیشه‌ها و دست‌آوردهای ذهنی و فکری درخشان و ره‌گشای آدمیان - غالباً - همان اندیشه‌ها و دست‌آوردهایی بوده‌اند که با آموزه‌ها و پندارهای موجود و مسلط، به ستیزه و پرخاش برخاسته‌اند. یعنی، مردان و زنان نامور جهان، در حوزهٔ اندیشه و شناخت، نخواستند که هم‌مانند دیگران باشند و بر آموزه‌های چیره و مسلط گردن نهند و در نتیجه، هم‌رنگ جماعت گردند.

گالیلیو گالیله، دانش‌مند نام‌دار ایتالیایی، در سال ۱۶۳۲ میلادی، در باب اندیشه‌ها و باورهای بتلیموس و کوپرنیک، کتابی نوشت و با تأیید و پذیرش نظام خورشید مرکزی (Heliocentrism)، عقیده به نظام زمین‌مرکزی (Geocentrism) را باطل و بی‌بنیاد اعلام نمود. این دانشی مرد بزرگ، با این کارش - در واقع - از آموزه‌ها و پندارهای مروج و مسلط زمانش بُرید و نیز با اندیشه‌های پذیرفته‌شده از سوی کلیسا و جامعه، به ستیزه و پرخاش برخاست. در آن زمان، این کتاب گالیله، یکی از پیل‌پایه‌های عقیدتی کلیسا و جامعه را به چالش گرفت.

یک سال بعد، پاپ او را به روم احضار کرد، کتاب او را کفرآمیز خواند و وادارش ساخت که به زانو درآید و از بهر آن‌چه که نوشته است، از خداوند و

کلیسا بخشایش بطلبد. این دانش‌ور بی‌چاره‌ای، که در برابر آن جهل قهار و ستم‌باره توان ایستاده‌گی نداشت، ناگزیر شد زانو بزند و پوزش بخواهد و تأیید کند که آری، این خورشید است که به گرد زمین می‌چرخد.

یک سد و پانزده سال که از مرگ گالیله گذشت، برای نخستین بار، گزارش داده شد که چون گالیله - در حالت زانورده در پیش‌گاه ارباب کلیسا - به «گناه» اش، «اعتراف» کرد و برخاست، در همان حال، با آوازی آهسته و غم‌ناک گفته بود: "Eppur si mouve!" یعنی: «با این‌هم، این [زمین] می‌چرخد!»^۱

سال‌ها پس از مرگ گالیله، همین گفته‌ی نجوامانند او، به بانگ رسا و پُرتوانی مبدل شد؛ پرده‌های جهل را درید و تاریکی‌های سده‌های دراز را روشن ساخت. آدمیان به این باور رسیدند که گالیله درست می‌گفت و نظام زمین مرکزی افسانه‌یی بیش نبود. به سخن دیگر، سرانجام این جماعت بود که خودش را هم‌رنگ گالیله ساخت.

این سرگذشت غم‌انگیز گالیلیو گالیله که آورده شد، نمونه‌یی می‌تواند بود از سرگذشت شماری از اندیشه‌گران و دانش‌وران دیگر. از بررسی سرگذشت پُراندوه گالیله و نیز سرگذشت‌های هم‌مانند آن، به دو اصل مهم می‌توان دست یافت: یکی این‌که، دانشی‌مردان جست‌وجوگر و اثرگذار و ره‌گشا - غالباً - نخواستند به عقاید و باورهای موجود و مسلط گردن نهند و برده‌وار تسلیم این عقاید و باورها شوند. آنان، به این عقاید و باورها، با شک و گمان برخورد کرده‌اند و نیز، از طرح و ابراز عقاید و باورهای ناسازگار و ناهم‌مانند با عقاید و باورهای موجود و مسلط، هرگز نهراسیده‌اند. دوم این‌که، معتقدان و باورمندان به عقاید و باورهای موجود و مسلط - غالباً - در برابر هر گونه اندیشه و دست‌آورد فکری تازه و ناهم‌ساز، واکنش خصمانه نشان داده‌اند و با این اندیشه‌ها و دست‌آوردهای فکری، سر‌جنگ و ستیزه را گرفته‌اند. و حتّاً می‌توان گفت که شاید همین مقوله‌ی تسلیم‌طلبانه و خواب‌آور «خواهی نشوی رسوا،

هم‌رنگ جماعت شو!» نیز بخشی از تلاش‌های همین معتقدان و باورمندان به عقاید و باورهای موجود و مسلط بوده باشد تا با این شعار ظاهراً مجاب‌کننده و پذیرفتنی، خواب و رخوت را ترویج و تشویق کنند و از ظهور و پیدایی اندیشه‌ها و نظریه‌های تازه و ناسازگار، جلوگیری نمایند. و در نتیجه، ذهن جامعه را در مدار بسته عقاید و باورهای مروج و مسلط به بند کشند و اسیر نگه دارند.

باخترزمین، پس از گذشت - تقریباً - هزار سال تاریک و روی‌هم‌رفته سترون سده‌های میانه، به یکی از سرچشمه‌های اصلی فرهنگ و اندیشه خودش، یعنی فرهنگ و اندیشه یونانی - رومی (Hellenic-Latin)، باز گشت و بر بستر همان فرهنگ و اندیشه، راه خودش را نوردید و دورنماهای درخشانی را دریافت.

فرهنگ یونانی - رومی، در واقع، فرهنگ اندیشه‌های گوناگون و باورهای ناهم‌ساز بود. شماری از بزرگ‌ترین بنیادگذاران اندیشه‌های علمی - فلسفی، در دامان همین فرهنگ، پرورش یافتند و بالیدند. این اندیشه‌وران ره‌گشا و روشن‌گر، روی‌هم‌رفته، تخم بسیاری از دبستان‌های رنگارنگ و ناهم‌مانند فکری آدمیان را در آن سرزمین‌های اندیشه‌خیز، کاشتند و پروردند.^۲

در نتیجه، امروز باخترزمین - در گستره اندیشه و دانش - راه و رسم ویژه خودش را دارد. در این راه و رسم ویژه، نوآوری‌ها و نوجویی‌ها را ارج می‌گذارند و آن کسی هم که هم‌رنگ جماعت نیست، نه‌تنها رسوا و شرم‌منده نمی‌شود، بل، در بسا از حالات، جماعت به دنبال او می‌رود و هم‌رنگ او می‌گردد.

و اما در خاورزمین - به‌ویژه در حوزه فرهنگی‌یی که ما بدان پیوند داریم - قضایا به گونه دیگری بوده‌اند: در این حوزه فرهنگی، سنت‌ها و پیش‌داوری‌ها فرمان‌روایی می‌کرده‌اند و دستورها و قاعده‌های صلّب و گلوگیر، سخت‌جانی نشان می‌داده‌اند. چنان‌که نادیده گرفتن باورها و روش‌های پذیرفته‌شده و

مروّج، کیف‌های سخت به دنبال می‌داشته‌اند که کم‌ترین این کیف‌های کشنده و دل‌آزار، همانا، خوراری‌ها و تحقیرها و «رسوایی»ها می‌توانسته‌اند بود. در نتیجه، در این حوزه فرهنگی - به گفته ولتر - مردمان معتقدات و باورهای مسلط را، بی هیچ شک و گمانی، هم‌چون سکه‌های رایج می‌پذیرفته‌اند و به کار می‌برده‌اند.

در چنین وضعیتی - انگار - حقیقت‌ها همه پیشاپیش به دست آمده‌اند و این حقیقت‌ها، در اندیشه‌ها و باورهای پذیرفته‌شده و مسلط، بازتاب یافته‌اند و دیگر حقیقت‌ناپافته‌یی وجود ندارد که به جست‌وجوی آن باید رفت.

از همین رو، هر گاه کسی آواز ناهم‌ساز و ناهم‌مانندی برکشد، بی‌درنگ، تازیانۀ باورهای مروّج و مسلط را بر پشتش حس خواهد کرد و فریادهای تحقیرآمیز بر او باریدن خواهند گرفت و نگاه‌های دشمنانه و خشم‌آگین بر او دوخته خواهند شد. و به یک سخن، این آدم بی‌چاره، بار بدنامی و «رسوایی» را بر دوش خواهد کشید.

خلاصه این‌که، می‌شود گفت که وضعیّت فکری و ذهنی - در این حوزه فرهنگی - هم‌چون برکۀ آرام و خاموش و بی‌جنبشی است که نسیم ملایمی را هم نمی‌تواند پذیرفت. از همین رو - به گونه مثال - اگر همین اکنون در کشور ما، کسی برخیزد و بگوید: «برای افغانستان آینده، شاید، نظام فدرال سودمند و کارآمد باشد!» و یا بنویسد: «در نظام آیندۀ افغانستان، نیکو خواهد بود اگر دین از دولت جدا گردد!» و یا نظر بدهد: «درس‌خوانده‌گان ما نباید خودشان را از یال و دم تنظیم‌های آن‌چنانی بیاویزند و نیز نباید به دنبال طالبان واپس‌گرا و تاریخ‌زده برونند!»^۳ آن وقت است که باورها و اندیشه‌های مسلط و مروّج، به جنب و جوش می‌افتند و سر و روی این آدم گستاخ را با مشت و تپانچۀ ردّ و انکار، کوفته و کبود می‌سازند و بر شناس‌نامه شخصیت او، مهرهای سیاه و سرخ «تجزیۀ طلب»، «دین‌ستیز» و «خلقی - پرچمی» را می‌زنند. هیهات!

در حال حاضر، من بدین باور رسیده‌ام که ما بر سر یک دوراهی قرار داریم: یا باید بر اندیشه‌های مسلط و پذیرفته‌شده گردن نهیم، جویده‌ها را نش‌خوار کنیم، در دایرهٔ بستیهی به گردش ادامه دهیم و به یک سخن، «هم‌رنگ جماعت» شویم. و در نتیجه، از انگ و ننگ «رسوایی» در امان بمانیم. و یا این‌که - برعکس - بندها را بگسلیم؛ خودمان را تکان بدهیم؛ به پرواز درآییم؛ اقلیم‌ها و گستره‌های نوین را دریابیم و بیازماییم. گزینش چنین شیوه و راهی، شاید، برای‌مان «تنگ» و «رسوایی» هم به بار آورد؛ ولی باکی نیست. این کار به تجربه و آزمون می‌ارزد. پس خوب است که همین راه را برگزینیم و باز هم، خوب است که اندکی «رسوا» شویم. آخر، این «رسوایی» هم عالمی دارد.

پرویز شاپور از طنزآفرینان چیره‌دست و شگفت ایران به شمار می‌رود. او با فروغ فرخ‌زاد خویشاوندی نزدیک داشت و بر بنیاد همین خویشاوندی، هنگامی که فروغ بسیار جوان بود، با او ازدواج کرد. پس از مدتی، آن دو از هم جدا شدند و پرویز شاپور، دیگر هرگز زن نگرفت.

پرویز شاپور، در زنده‌گی روزانه‌اش نیز، مرد شگفتی‌انگیز و جالبی بود. وقتی به جایی وارد می‌شد، می‌گفت: «خدا حافظ!» و هنگامی که می‌خواست برود، داد می‌زد: «سلام!»^۴

او چیزهایی نوشت و گفت که پسان‌ترها، این چیزها، نام «کاریکلماتور» را گرفتند و من فکر می‌کنم که این احمد شاملو بود که به این چیزها نام «کاریکلماتور» را داد. منظور از کاریکلماتور، کاریکاتوری است که با واژه‌ها و کلمات شکل می‌گیرد و بیان می‌شود.^۵ به گونهٔ مثال، این کاریکلماتورهای پرویز شاپور را می‌خوانیم:

- «همه مردم جهان به یک زبان سکوت می‌کنند.»

- «کنار سنگ قبر بزرگی، سنگ قبر کوچکی دیدم. بعداً معلوم شد که آن سنگ قبر کوچک، غلطنامه سنگ قبر بزرگ است.»

- «در گورستانی دیدم که عده‌یی، روی سنگ قبری، با قلم و چکش کار می‌کنند. پرسیدم که شما چه کاره هستید و این‌جا چه کار می‌کنید. آنان جواب دادند که ما مأموران ثبت احوال هستیم. این مرحوم در زمان حیاتش، تقاضای تغییر نام کرده بود. حالا با تقاضای او موافقت شده است.»

- «برای مردن، یک عمر باید صبر کرد.»

- «تا از عزرائیل دست‌مزد نگیرم، خودکشی نمی‌کنم.»^۶

پرویز شاپور، در ماه امرداد سال ۱۳۷۸ هجری خورشیدی، از جهان رفت. همان وقت، بیژن اسدی‌پور - دوست نزدیک پرویز شاپور - نوشت: «حالا، یکی دو روزی است که شایع کرده‌اند: و پرویز شاپور فوت کرده است! می‌بینید، باز هم خودش سکوت کرده و پاسخی نمی‌دهد. مطمئناً حرف بی‌پایه و اساس است. این مرد، مردنی نیست!»^۷

همین پرویز شاپور، کاریکلماتوری دارد که در آن واقعیتی بسیار مهم - و اما تلخ و جان‌گداز - بازتاب یافته است. او در این کاریکلماتور خودش می‌گوید: «زبانم فلتردار است!»

آری، سخن درستی است. سده‌های دراز می‌شود که زبان‌های ما و زبان‌های نیاکان ما، همه، فلتردار بوده‌اند. آن‌چه که آنان گفته‌اند و نوشته‌اند و آن‌چه که ما گفته‌ایم و نوشته‌ایم، همه، از فلتري گذشته است که می‌شود به آن نام فلتر خودسانسورگری را داد. و نیز می‌توان گفت که جنس این فلتر، از عناصر ترس، و پنهان‌کاری و تظاهر است.

بررسی گذشته‌های دور و نزدیک‌مان، نشان می‌دهد که ما در جامعه‌یی پرورده شده‌ایم که دو هیولای ترس‌ناک و خودکامه، سخت بر آن چیره بوده‌اند: یکی هیولای سنت‌ها و قراردادهای دیرینه‌سالی که فرآورده‌های یک نظام

اقتصادی - اجتماعی خاص و ویژه، اما پس‌مانده و عقب‌افتاده، استند و دیگری، هیولای امیران و حکومت‌گران مستبد و ستم‌گر و عاملان دژخیم‌خوی آنان. دیگر روشن است که محصولات عینی و منطقی چنین وضعیتی، همانا، ترس و تظاهر و پنهان‌کاری می‌توانند بود و بس. از همین رو، ما نتوانسته‌ایم آزادانه بیندیشیم و آزادانه اندیشه خودمان را بیان کنیم. به سخن پرویز شاپور، زبان‌های ما همواره فلتردار بوده‌اند. و اگر هم کسی، در برابر این وضعیت به پرخاش برخاسته است، این پرخاش او، مشخص و مستقیم نبوده است؛ بل، غالباً، در پشت پرده طنز و هجاء چهره پنهان کرده بوده است. در نتیجه، در زمینه‌های اندیشه و فکر، ما با گونه‌یی از رکود و ایستایی روبه‌رو بوده‌ایم.

در واقع، می‌شود گفت که امروز، دو گونه سانسور را می‌شناسیم: یکی سانسور بیرونی و دیگری، سانسور درونی. سانسور بیرونی، سانسوری است که از سوی یک دست‌گاہ یا عاملان مشخص یک نظام خودکامه، یا یک گروه زورسالار و زورگو، بر گفته‌ها و کردارها و نبشته‌های آدمیان تحمیل می‌شود. چنین سانسوری، گفته‌ها و نبشته‌ها را، یا اصلاً مجال ظهور و بروز نمی‌دهد و یا آن‌ها را به شیران بی‌دم و سر و اشکم مبدل می‌سازد.^۸ و با کردارهای اجتماعی نیز همین رفتار را در پیش می‌گیرد.

و اما، سانسور درونی، سانسوری است که آدمی خود، هنگام بیان افکار و اندیشه‌هایش و یا در کردارهای خودش، بر خویش‌تن روا می‌دارد و در نتیجه، واقعیت‌اندیشه‌ها و کردارهایش را، دگرگون می‌سازد و منظور و مقصود راستین و هویت واقعی خودش را، می‌پوشاند. همین عملیه را می‌شود «خودسانسورگری» یا «سانسور خویش‌تن» نام داد.^۹

سانسور درونی یا خودسانسورگری، بسی خطرناک‌تر و زیان‌بارتر از سانسور بیرونی است؛ زیرا در سانسور بیرونی، آدمی به صورت روشن و ملموس، درمی‌یابد که کسی یا دست‌گاهی، بخشی از اندیشه او را اجازه ظهور و بروز نداده است و یا از یک کردار او جلوگیری کرده است. در چنین حالتی، آدمی

آن بخش سانسور شده اندیشه‌اش را و آن کردار ممنوع شده‌اش را، و نیز مقام یا عامل سانسورکننده و منع‌کننده را، همراه با علت و انگیزه سانسور و منع، می‌شناسد و بر عملیه سانسور و منع آگاهی می‌یابد. و اما، در سانسور درونی یا خودسانسورگری، عملیه سانسور و منع، از سوی خود شخص و - غالباً - به شیوه نیاگاهانه صورت می‌گیرد. در نتیجه، در چنین حالتی، آدمی متوجه نمی‌شود که چی بخش‌ها و عناصری از اندیشه خودش را، و کدام کردارهای خودش را، در صندوقچه کتمان و پنهان‌کاری گذاشته است و نیز درست در نمی‌یابد که چه عوامل و انگیزه‌هایی، او را به چنین کاری واداشته است.^{۱۰}

هنگامی که آدمی سانسور بیرونی را به رسمیت بشناسد و به آن تن در دهد - غالباً - در گفتار و نوشتار خودش، به خودسانسورگری می‌پردازد. در نتیجه، با گذشت زمان و تکرار این کنش، آرام‌آرام، خوی و خصلت خودسانسورگری، ملکه شخصیت و بخشی از سرشت و رفتار او می‌گردد. یعنی، آدمی خودسانسورگر می‌شود و، در واقع، با سانسور خویش‌تن، دست‌گاه و عاملان سانسور را کمک می‌کند. در این صورت، روشن است که آدمی دیگر خودش نیست؛ یا - کم از کم - کاملاً خودش نیست. او، بخشی یا پاره‌یی از هستی خودش را پنهان کرده است.^{۱۱}

به همین‌گونه، سنت‌ها و قراردادهای اجتماعی - فرهنگی دیرینه‌سال و دست‌وپاگیری که در کالبد بخشی از پندارها و اصول عقیدتی مسلط بر جامعه، وجود داشته‌اند، نیز می‌توانند که عادت و خصلت خودسانسورگری را در شخصیت و سرشت رفتاری آدمیان پدید آرند. خودسانسورگری، آزادی بیان اندیشه را از آدمی می‌گیرد و پر و بال تخیل و تفکر او را می‌بندد. در واقع، خودسانسورگری، آدمی را از ره‌گذر ذهنی، به سوی گونه‌یی از برده‌گی داوطلبانه می‌کشد و توانایی‌های معنوی او را آسیب می‌رساند یا یک‌سره نابود می‌سازد.

در نظام‌های خودکامه و مستبد، همه‌گان ناگزیر اند که به یک‌گونه

بیندیشند و در بسیاری از زمینه‌ها، رفتارها و کردارهای هم‌مانند و هم‌رنگ و هم‌آهنگ داشته باشند.^{۱۲} نظام خودکامه و مستبد، می‌تواند یک نظام سیاسی - آیدیولوژیک باشد که با جبر و قهر بر آدمیان تحمیل شده است و نیز، می‌تواند یک نظام قبیله‌یی منزوی و عقب‌مانده از ره‌گذر تاریخی باشد که سنت‌ها، ارزش‌ها و رواج‌های تاریخ‌زده حاکم و مسلط بر آن جامعه قبیله‌یی، هر گونه آزادی کردار و رفتار و آزادی اندیشه و بیان را به زنجیر می‌کشد و آدمی را به برده‌یی مطیع و سر به زیر مبدل می‌سازد.

در یک نظام سیاسی - آیدیولوژیک خودکامه، شیوه‌ها و گونه‌های رفتاری و عقیدتی ویژه‌یی، با کاربرد وسایل و ابزارهای قهرآمیز و خشن، بر آدمیان تحمیل می‌شوند و در نتیجه، چنین نظام‌هایی، مظاهر گویا و روشن سانسور بیرونی به شمار می‌روند. و اما، در یک نظام قبیله‌یی منزوی و از ره‌گذر تاریخی عقب‌مانده - ظاهراً - وسایل و ابزارهای قهرآمیز وجود ندارند و افراد قبیله به گونه دل‌انگیزانه^{۱۳} و مختارانه، ارزش‌ها و سنت‌ها و رواج‌ها را می‌پذیرند و بی هیچ‌گونه شک و مقاومتی، به آن‌ها گردن می‌نهند.

در واقع، می‌توان گفت که در نظام سیاسی - آیدیولوژیک یادشده، سانسور بیرونی فرمان‌روایی دارد و کارگزاران نظام، شیوه‌ها و گونه‌های رفتاری و عقیدتی را - با کاربرد روش‌ها و ابزارهای قهرآمیز - بر مردم تحمیل می‌کنند. چنین حالتی می‌تواند که پدیده خودسانسوری را نیز به میان آورد.

از سوی دیگر، در نظام قبیله‌یی یادشده، روند خودسانسورگری - اصلاً - بخشی از ارزش‌های پذیرفته‌شده و مسلم نظام شناخته می‌شود و فرد وابسته به قبیله - بی‌آن‌که خود بداند - این بخش ارزش‌ها را، هم‌چون رکن اساسی زنده‌گی خودش، می‌پذیرد. در چنین یک جامعه قبیله‌یی، تمامی رفتارها، کردارها و نموده‌های عقیدتی آدمی، از پرویزن سانسورگر سنت‌ها، پندارها و رواج‌ها و ارزش‌های قبیله‌یی می‌گذرند و سپس، ظهور و عینیت می‌یابند. تأثیر

و نفوذ چنین خودسانسورگری، بسی ژرف‌تر، پای‌دارتر و ریشه‌دارتر از سانسور بیرونی می‌توانند بود.

ما در جامعه‌ی پرورده شده‌ایم که هم پدیده‌های خودسانسورگری سنتی دیرینه‌سال بر آن چیره و مسلط بوده‌اند و هم سانسور بیرونی پر و بال اندیشه‌آدمی را می‌بسته‌اند. این سانسور بیرونی، در دوره‌ی خودکامه‌گی خون‌بار حزب دموکراتیک خلق، به اوج‌ها و چکادها برسید. این استبداد سیاه، در عهد فرمان‌روایی مجاهدین - به گونه‌ی دیگری - دنباله یافت و در «امارت اسلامی» طالبان کرام (!) رنگ و نوایی گرفت که خامه از وصف آن ناتوان است.

همان‌گونه که در آغاز گفته آمد، فرآورده‌های منطقی چنین وضعیتی، همانا، ترس و پنهان‌کاری و تظاهر بوده است. هنگامی هم که به سرزمین‌های تبعید پا گذاشتیم، این فرآورده‌های شوم نیز ما را همراهی کردند و، یک‌جا با ما، به این هیچستان غربت آمدند.

هرچند در تبعیدگاه‌های باخترزمین، دیگر آن سانسور بیرونی جامعه‌بومی خودمان را سراغ نمی‌توانیم کرد؛ ولی خودسانسورگری - غالباً - کار خودش را می‌کند و اثرهای خودش را بر رفتارها، گفتارها و نوشتارهای ما بر جا می‌گذارد.

یکی از اشکال این اثرگذاری، همان چیزی است که در مقوله «خواهی نشوی رسوا، هم‌رنگ جماعت شو!» از آن سخن رفت. در این‌جا، تنها این نکته را باید افزود که ما - به گونه‌ی ناخودآگاه - همواره در پی آن بوده‌ایم که «حقایق» همه‌گان‌پسند را بر زبان آوریم و روی کاغذ بنویسیم. و در نتیجه، خودمان را در همان دایره‌ی بسته‌ی عقاید و باورهای مروج و مسلط، به بند می‌کشیم و زندانی می‌سازیم.

به سخن دیگر، امروز هم در این غربت‌سراها، کم‌تر کسی را سراغ می‌توانیم کرد که اندیشه‌ها و عقاید همه‌گان‌پسند را - در زمینه‌های گونه‌گون - به چالش بگیرد و این اندیشه‌ها و عقاید را در بوتنه‌ی پرسش و آزمایش بگذارد. در

واقع، ما از آن ترس داریم که مبدا تأیید و احترام «همه‌گان» را از دست بدهیم. پس، بخشی از اندیشه‌های خودمان را پنهان می‌کنیم و به رفتارها، کردارها و اصول عقیدتی همه‌گان تظاهر می‌نماییم. چنین حالتی، انگیزه آن شده است که - در پاره‌یی از حالات - از گفتار و نوشتار کسی به شگفتی اندر گردیم و در شناخت چهره و اندیشه‌های راستین او درمانیم. با دیدن چنین وضعیتی، باز هم، به یاد همان گفتهٔ کهن‌مان می‌افتیم: «خواهی نشوی رسوا، هم‌رنگ جماعت شوا» و این آموزه‌یی است که - آشکارا - ما را به برده‌گی فکری فرا می‌خواند. حالا، چی کسی می‌خواهد این فراخوان ننگین را بپذیرد؟

روی‌کردها

۱. برخی بدین باور اند که او این جمله معروف را با انگشتش روی زمین نوشته بود.
۲. اعجوبه‌هایی چون دموکریت، تالس، جالینوس، بقرات، بتلیموس، سقرات، افلاتون، ارستو، اپیکور، آناکسیماندر، ویرژل، هوراس و سنکا را که همه‌گان می‌شناسند.
۳. در هنگام نداشتن این سطرها، طالبان بر اورنگ قدرت نشسته بودند.
۴. ماهنامه علم و جامعه، شماره ۱۷۸، الکزندریه (امریکا)، سال ۱۳۷۸ هجری خورشیدی، ص ۳۴.
۵. کاریکلماتور، از واژه‌های «کاریکاتور» و «کلمات» ساخته شده است. در زبان فارسی دری، ترکیبات دیگری از این قبیل را نیز سراغ داریم: در نوشته‌های دکتر سیروس آموزگار، ترکیب «تخلاطره» را دیده‌ام که عناصر «تخیل» و «خاطره» را در بر دارد. بانو نسرتین ابوبکر، بر نخستین کتابش، نام *قصارخ* را داده است که «قصه» و «تاریخ» را می‌رساند. در شماره هژدهم *بخارا* واژه «عکاشی» را دیدم که از «عکس» و «نقاشی» ساخته شده است. و نیز، امروز در رسانه‌های همه‌گانی فارسی‌زبان، واژه «رزمایش» را در برابر «مانور نظامی» به کار می‌برند. این ترکیب - ظاهراً - از واژه‌های «رزمی» و «آزمایش» ساخته شده است؛ یعنی «آزمایش جنگی» یا «تجربه جنگی». این کلمه «رزمایش»، معنای «مانور نظامی» را خیلی خوب می‌رساند. این واژه در فرهنگ‌ها هم راه یافته است. چنان‌که فرهنگ *پیش‌رو آریان‌پور*، چاپ پنجم، در برابر کلمه انگلیسی *Maneuver* آورده است: مانور، نمایش رزمی، رزمایش. به همین‌گونه، اندرو والیسون در کتابش که *Green Political Thought* نام دارد، ترکیب *Producers+ Consumers* را ساخته است.
۶. من هم - در کتاب ... و شیخ - قدس الله سره - گفت، واژه «داستایت» را ساخته‌ام که آمیزه‌یی از «داستان» و «حکایت» است.
۷. کاریکلماتور در باخترزمین هم وجود داشته است. آفریده‌های میشل کولیور فرانسه‌یی (۱۹۴۴ - ۱۹۸۶) نمونه‌هایی از این دست استند. شماری از کاریکلماتورهای کولیور، در شماره هشتاد جریده «زرنگار» به چاپ رسیده‌اند و من چند تا را از این میان برگزیدم:
۸. - «قدرت به چی درد می‌خورد، اگر از آن سوء استفاده نشود؟»
۹. - «راست انتخابات را بُرد. چپ انتخابات را بُرد. پس فرانسه چی وقت انتخابات را می‌برد؟»
۱۰. - «در کوچه اگر پولیس را می‌بینید، معلوم است که خطری نیست. اگر خطری باشد، پولیس آن‌جا نخواهد بود!»

۱۱. - «روزنامه‌نگاران به دروغ‌های سیاست‌مداران باور ندارند. با این‌هم، این دروغ‌ها را پیوسته تکرار می‌کنند!»
۱۲. عمران صالحی، بخارا، شماره هفتم، تهران، ۱۳۷۸، صص ۲۰۵ - ۲۰۶.
۱۳. بیژن اسدی‌پور، بخارا، شماره هشتم، تهران، ۱۳۷۸، صص ۲۳۸.
۱۴. اشارتی است به این بیت مثنوی، در حکایت «کبودی زدن قزوینی بر شانه‌گاه و پشیمان شدن به جهت زخم»:
۱۵. شیر بی‌دم و سر و اشکم که دید
۱۶. این چنین شیری، خدا کی آفرید؟!
۱۷. پس از به میان آمدن «ریاست مستقل مطبوعات» (۱۳۱۸ - ۱۳۱۹ هجری خورشیدی) و وزارت مطبوعات (۱۳۴۱) و «وزارت اطلاعات و فرهنگ» (۱۳۴۵)، در این دست‌گاه‌ها - همواره - دفتری وجود داشت که به کار مراقبت و سانسور هر آن‌چه که در رسانه‌ها بازتاب می‌یافت، می‌پرداخت. از این گذشته، وزارت خارجه و دست‌گاه‌های استخباراتی و - حتا - افراد زورمند و ممتاز نیز در کار مراقبت و سانسور دست داشتند. من، در وزارت اطلاعات و فرهنگ، رییسانی را می‌شناختم که از بهر خوش‌خدمتی و یا برای کوبیدن رقیبان و حریفان، مطالب و نکته‌های «بد» را در رسانه‌ها «کشف» می‌کردند و به وزیر یا معاون وزیر گزارش می‌دادند.
۱۸. و من فکر می‌کنم که خامه‌زنان ما - همه - تجربه‌هایی با هر دو گونه سانسور داشته‌اند.
۱۹. البته که این مسأله، یک مسأله نسبی است و حوزه‌های معینی از اندیشه‌ها و کردارها را در بر می‌گیرد. در غیر این، روشن است که آدمی در کلیت امر - همواره - خودسانسور بوده است و باز هم، خواهد بود. بدین معنی که آدمی، هیچ‌گاه، تمامی اندیشه‌ها و کردارهای مطلوب خودش را تبارز نمی‌دهد. از همین رو، گفته می‌شود که این تنها کودکان و دیوانه‌گان استند که هر آن‌چه را در ذهن دارند، می‌نمایانند و در بروز کردارهای مطلوب‌شان هم، مانعی نمی‌شناسند.
۲۰. لباس‌های هم‌گون (Uniform) دوره استالین را در شوروی و دهه شست میلادی را در چین، به یاد داریم. و نیز، این پدیده را - همین اکنون - در کوریای شمالی گواه هستیم. و کارنامه‌های طالبان را هم درباره پوشاک و ظاهر آدم‌ها، در کشور خودمان دیده‌ایم.
۲۱. بهیچ‌واژه «دل‌انگیز» را به معنای «داوطلب» به کار برده است. آن‌جا که در «ذکر احوال کرمان و هزیمت آن لشکر که آن‌جا مرتب بود» می‌گوید: «پسر مافنه و حاجب امیر بغداد بر مغافضه برفتند با سواری پنج هزار، و در راه مردی پنج هزار دل‌انگیز با ایشان پیوست...»

۲۲. هرچند دکتر علی اکبر فیاض، در شرح واژه «دل‌انگیز»، با گونه‌ی بی‌از تردید، نوشته است: «گویا به معنی لشکر مزدور، ول‌گرد و بی‌صاحب باشد.» اما، دکتر محمد دبیر سیاقی، معنای «دل‌انگیز» را «داوطلب» گفته است که - با نظر داشت متن بیهقی - درست‌تر به نظر می‌رسد. (دیده شود: تاریخ بیهقی تصحیح دکتر علی‌اکبر فیاض، کمیته دولتی طبع و نشر، کابل، ۱۳۶۴، حاشیه ص ۵۵۶. و گزیده تاریخ بیهقی، به کوشش دکتر محمد دبیر سیاقی، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چاپ چارم، تهران، ۱۳۶۳، بخش واژه‌نامه.

قصهٔ غم‌انگیز جشن‌های ما



چمن نموده به رنگ دگر بهار امروز
چه خرمی است که گردیده آشکار امروز
کشیده‌اند به صحن خوشش بساط نشاط
که خیره مانده در او، چشم روزگار امروز
صفای بوم و بر این فضای نزهت‌بخش
ز چشم خیره زداید همی، غبار امروز
ز رُفت و روب سرک‌های پاک او پیدا است
که ره‌گذار وطن، پاک شد ز خار امروز
نسیم دل‌کش جان‌پرور هوای خوشش
نموده خون جگر، نافهٔ تتر امروز
به فرق سبزه، سحر دانه‌های شب‌نم ریخت
که در قدم چمن، خوش بود نثار امروز
به رنگ فکر نکو، از ضمیر صاف‌دلان
نموده رشحه تراوش، ز آب‌شار امروز
صفاتر از نگه پاک، در مظاهر حسن
نسیم را به چمن، می‌فتد گذار امروز
زبان سبزهٔ شادابِ صحنِ دل‌کش او
سزد که طعنه‌زن آید، به لاله‌زار امروز
صدای موج بلند است، از پل مستان
که هان ز کف ندهی، طرف جوی‌بار امروز
چه بخت داده خدا، تپهٔ مرنجان را
که شد به دامنش، این جشن را مدار امروز
قاری ملک‌الشعراء، به مناسبت سیزدهمین جشن آزادی کشور

بنده از همان هنگامی که دست‌های چپ و راست خودم را شناختم، خوب به یاد دارم که جشن بزرگ‌داشت آزادی کشورمان، از روز اول ماه شهریور تا روز هفتم این ماه، در چمن حضوری و گرد و پیش آن برگزار می‌شد. ما که در گذر «ریکاخانه» زنده‌گی می‌کردیم و به ساحة برگزاری جشن بسیار نزدیک بودیم، از همان آغاز امردادماه، گواه آماده‌گی‌ها برای برگزاری جشن می‌شدیم. و من همراه با دیگر بچه‌های بی‌سر و سامان کوچه‌مان، همه روزه، به ساحة برگزاری جشن، سری می‌زدیم تا ببینیم که در آن‌جا چی می‌گذرد و کارها به کجا رسیده‌اند. و می‌دیدیم که چراغ‌های رنگارنگ را می‌آویزند؛ درفش‌های سه

رنگ ملی و پرچم‌های سرخ پادشاهی را - این‌جا و آن‌جا - می‌افرازند؛ جاده‌ها و پیاده‌روها را ترمیم می‌کنند و ساختمان‌ها را رنگ تازه می‌زنند.^۱

در واقع، می‌توانم گفت که جشن از همان آغازین روزهای امردادماه، شروع می‌شد. بدین معنی که - پس از نیم‌روزها - کچالوفروشان، شورنخودفروشان، منتوفروشان، شیرینی‌فروشان، سماوارچی‌های سیار و دیگر فروشندگان، در کنج‌ها و کناره‌های «چمن کلان» و «چمن خرد»، بساط‌های‌شان را می‌گسترند. دایس‌اندازان و سه‌پته‌بازان نیز - این‌جا و آن‌جا - بازارهای‌شان گرم می‌بود و فریادهای وسوسه‌برانگیز تبنگ‌داران «طالع‌بجنگان» فروش هم، کودکان و نوجوانان را به سوی بساط‌های رازآلود و کنج‌کاوی‌برانگیز آنان می‌کشاندند.

باشنده‌گان شهر کابل - به‌ویژه از گذرهای نزدیک به ساحهٔ جشن - به سوی چمن روی می‌آوردند و تا شام‌گهان که هوا تاریک می‌شد، گردش می‌کردند یا روی سبزه‌ها به گفت‌وگو می‌نشستند و در همین حال، سروصداهای شادمانهٔ کودکان، همه‌جا طنین‌انداز می‌بودند. و بعد هم، روزهای اصلی جشن فرامی‌رسیدند که آغازگر این روزها، رسم گذشت نظامی می‌بود.

پسان‌ترها - که اندک عاقل شدم - دریافتم که، اصلاً، روز آزادی کشور ما، روز ششم خردادماه است که آن روز نیز، روز تعطیل و رخصتی عمومی می‌بود. و این روز ششم خردادماه، همان روزی بود که به گفتهٔ غبار^۲ سپه‌سالار محمدنادر خان، در جبههٔ پکتیا، دژ نظامی «تل» را تصرف کرد و نیروهای انگریز را وادار ساخت تا راه گریز را در پیش گیرند. با این پیروزی نظامی، کوهات و پیشاور زیر تهدید نیروهای دولتی قرار گرفتند. فرهنگ بدین باور است^۳ که نیروهای سپه‌سالار، به روز ششم خردادماه، تنها بر شهرک و بازار «تل» دست یافتند و دژ نظامی انگریزها، سرسختانه پای‌داری کرد تا نیروهای تازه‌دم، به فرمان‌دهی جنرال «دایر»، به مددشان رسید و آنان توانستند نیروهای سپه‌سالار را، به سوی «متون» عقب برانند.

ظفر حسن آیبک هندوستانی - که در این جنگ در کنار سپه‌سالار محمدنادر خان حضور داشت - نیز می‌گوید که نیروهای امانی به شهرک «تل» داخل شدند و مردمان زدران و منگل به چپاول و غارت دکان‌های بزازان آغاز کردند. سپس، پارچه‌های به‌تاراج‌رفته را بر شانه‌ها انداختند و به سوی خانه‌های‌شان ره‌سپار شدند. «جهادی که هدف آن به دست آوردن چند گز رخت بود، بدین ترتیب پایان یافت.»

گفته‌های ظفر حسن، روشن می‌سازد که دژ نظام «تل» تا فرجام کار، مقاومت کرد و چون نیروهای تازه‌نفس، به فرمان‌دهی جنرال دایر، به یاری محاصره‌شده‌گان دژ رسیدند، افغان‌ها روحیه‌شان را باختند. چنان‌که هر کسی، خودسرانه، برای عقب‌نشینی به سوی مرز افغانستان آماده‌گی می‌گرفت.

ظفر حسن می‌افزاید: «از خوش‌صفتی سپه‌سالار صاحب [نادر خان] و کرم و عنایت خداوندی که شامل حال او گردید، این شکست در انظار مردم رنگ فتح و پیروزی را به خود گرفت و بر عزت او افزود.»^۴

و اما، نویسنده «نادر چه‌گونه به پادشاهی رسید؟» این روی‌داد را، به گونه‌ی کاملاً دگرگونی تصویر می‌کند. او می‌گوید که انگریزها، بیش‌تر نیروهای‌شان را در جبهه‌های قندهار و ننگرهار گسیل کرده بودند و در برابر جبهه‌ی پکتیا، بسیاری از قرارگاه‌های نظامی آنان - چون «وانه»، «تندی»، «سراتوچی» و «سپین‌وام» - تخلیه شده بودند. در نتیجه، «نادرخان و برادرانش، به کمک قبایل داخلی که صفوف مقدم قوای آن‌ها را تشکیل می‌دادند، به آسانی و تقریباً بدون مواجه شدن با مقاومت جدی دشمن، خطّ دیورند را عبور و قلعه‌های تخلیه‌شده انگلیس‌ها را اشغال نمودند و انگلیس‌ها هم به آن‌ها فرصت دادند تا عملیات اشغالی خود را به انجام برسانند...» و «به این صورت، همان طوری که مؤلفان خارجی اتفاق نظر دارند، نادر صرف در اثر یک شانس نیک - که آن‌هم کاملاً اتفاقی نبود - بدون کدام جنگ واقعی و یا کدام فتح حقیقی، لقب فاتح و غازی را به خود و برادرانش تخصیص داد و

متأسفانه امان‌الله خان [...] که در جست‌وجوی سمبولی برای اثبات پیروزی نظامی افغان‌ها بر انگلیس در این جنگ بود، این ادعای سست‌پایه را پذیرفت و در کتیبهٔ منار استقلال، به جای سدها قهرمان فداکار و شهیدان بی‌نام و نشان این پیکار آزادی‌بخش ملی، به ناحق تنها همین یک نام [یعنی نام سپه‌سالار محمدنادر خان] را ذکر نمود.^۵

همین نویسنده، دربارهٔ روز ششم خردادماه می‌نویسد: «شاید تصادفی نبوده باشد که نادر خان روز ششم جوزا، یعنی روز اعلان خروج امان‌الله خان را از افغانستان، بدون کدام اساس تاریخی و توجیه منطقی، به نام روز سال‌گرد استقلال افغانستان، جشن می‌گرفت.»^۶

با این‌همه، بنا بر گفتهٔ غبار،^۷ شاه امان‌الله منار استقلال را به نام سپه‌سالار محمدنادر خان برپا کرد. و امّا، فرهنگ می‌گوید^۸ هنگامی که محمدنادرشاه به پادشاهی دست یافت، کتیبهٔ منار استقلال را - که به نام شاه امان‌الله بود - به بهانهٔ ترمیم، تبدیل کرد و نام خودش را جانشین نام شاه پیشین ساخت.

به هر صورت، چون تاریخ ما از این مبهمات بسیار دارد، از آن می‌گذرم و می‌گویم: خواه سپه‌سالار دژ نظامی «تل» را گرفته بوده باشد یا نگرفته بوده باشد؛ خواه منار استقلال به نام محمد نادر خان برپا شده بوده باشد یا برپا نشده بوده باشد؛ خواه گفته‌های نویسندهٔ «نادر چه‌گونه به پادشاهی رسید؟» درست باشند یا درست نباشند؛ در آن روزگار سرخوشی‌های من، همین روز ششم خردادماه، به حیث روز آزادی کشور شناخته می‌شد و همه‌ساله، آن روز، رخصتی و تعطیل عمومی می‌بود و روزنامه‌ها، تصویرهای محمدنادرشاه را هم‌چون «محصل استقلال» چاپ می‌کردند و دربارهٔ نعمت ورجاوند آزادی و آزادی‌دوستی مردمان کشورمان، سرمقاله‌ها و مقاله‌ها می‌نوشتند و خامه‌پردازی‌ها می‌کردند و این کار، به همین گونه، سال‌ها پشت سر هم تکرار می‌شد.

خوب، اکنون می‌شود پرسید: «روز آزادی کشور که روز ششم خردادماه

بود، پس چرا مراسم جشن آزادی در شهریورماه برگزار می‌شد؟» این پرسش، البته پرسش بیخی به جایی است و من یک روز همین نکته را با یکی از آموزگاران مان - که خدایش بیامرزا! - در میان گذاشتم. آن آموزگار خوب و مهربان، در پاسخم چیزی گفت بدین مضمون: «برای این‌که در شهریورماه، هوا گوارا و خوش‌آیند است. برای این‌که در شهریورماه، میوه‌ها همه می‌رسند. برای این‌که در شهریورماه، کشاورزان و دهقانان، خرمن‌ها را برداشته می‌باشند و می‌توانند با دل راحت، در جشن شرکت کنند!»

و روشن است که این گفته آموزگاران، برای من، بسنده و قناعت‌بخش بود.

و اما، با کودتای روز بیست و ششم تیرماه سال ۱۳۵۲ هجری خورشیدی سردارمحمد داوود، ناگهان، قضایا دگرگون گشتند و همه‌چیز رنگ دگر گرفت. بدین معنی که به ملت خوش‌باور و معصومان گفته شد که: «ای مردمان غافل، روز آزادی کشور شما، روز بیست و هشتم امردادماه است و شما بی‌جهت این همه سال، به روز ششم ماه خرداد شادمانی‌ها کرده‌اید؛ هیاوهی افتخار به راه انداخته‌اید و بر خویش‌تن بالیده‌اید!»

درباره روز ششم خردادماه، در هفته‌نامه مجاهد(ارگان نشراتی جمعیت اسلامی افغانستان، شماره ۲۲، ۱۳۸۴) نوشته‌یی دیدم که نام نویسنده‌اش را نداشت: «مجلس عالی وزراء در اوّل دلو ۱۳۱۵ [هجری] خورشیدی، مصوبه شماره ۱۴۰۰ خویش را چنین صادر نمود: «چون تاریخ انعقاد جشن استقلال در موقعی است که در داخل افغانستان، گرمای شدید بوده و باعث تکلیف اشتراک‌کنندگان جشن می‌گردد و از طرف دیگر، سفارت‌های افغانی در خارج، به موسم گرما که همه افراد حکومت‌های متوقف‌فیه‌های آن‌ها و سفرای خارجه مقیم ممالک مذکوره، به جهت تفریح بیرون می‌روند، نمی‌توانند کدام مجلسی برای جشن استقلال ترتیب نموده، همه‌گونه شوونات این مجلس ملی را، به صورت درست حفظ نمایند، پس مجلس وزراء تصویب می‌کند که تاریخ جشن

موصوف تغییر داده شود و انعقاد جشن، برای هفته اول برج جوزای هر سال، معین گردد.»

بعد از تصویب مجلس وزراء، هیأت شورای ملی، با موافقه مجلس اعیان، به تاریخ ۱۰ حوت ۱۳۱۵، چنین تصویب کرد: «بنا بر موجبات مصرحه مصوبه مجلس عالی وزراء و این‌که تاریخ جشن استقلال در برج اسد هم مستند به یک وقایع تاریخی استقلال نبوده است، هیأت شورای ملی نیز، نظریه مجلس محترم وزراء را، تأیید و تصویب می‌کند.»

این مصوبه، به روز ۱۲ اسفندماه همان سال، از سوی شاه، بدین‌گونه منظور شد: «تصویب مجلس عالی و هیأت شورای ملی و مجلس عالی اعیان، منظور است. جشن استقلال، در هر سال، به تاریخ ۶ جوزا شروع شود. ایام رخصتی جشن استقلال، در مرکز یک هفته و در ولایات و حکومت‌های اعلی، سه روز کمافی‌السابق می‌باشد.»

چنان‌که دیده می‌شود، این یادکرد شورای ملی، مجلس اعیان که «تاریخ جشن استقلال در برج اسد هم مستند به یک وقایع تاریخی استقلال نبوده است...» جالب و مهم است و من، پسان‌تر، به این نکته خواهم پرداخت.

و بدین صورت بود که بانوی جشن آزادی کشور ما، سراجۀ ششم خردادماه را رها کرد و رفت و به خانه بیست و هشتم امردادماه درنشست و چنان‌که دیده می‌شود، تا امروز نیز - با خاطر ناشاد و پریشان - در همین خانه، نشسته است و غم می‌خورد. و مردمان آواره و دربه‌در ما، لابد، تا همین اکنون نیز، روز بیست و هشتم امردادماه را - به حیث روز آزادی تجلیل می‌کنند و گرامی می‌دارند.

پس از آن، دیگر نه تنها روز ششم خردادماه به فراموشی سپرده شد؛ بل، مراسم خوش‌آیند و شادی‌بخش هفت‌روزه شهریورماه را نیز کنار گذاشتند. در نتیجه، گذشته از آن‌که روز بیست و هشتم ماه امرداد، همه‌ساله، به حیث روز

آزادی کشور تجلیل می‌شد، جشن سه روزه دیگری هم به میان آمد که «جشن جمهوری» - یا چیزی از همین قبیل - نام داشت و به روزهای ۲۶ و ۲۷ و ۲۸ تیرماه برگزار می‌شد و سه‌روز رخصتی و تعطیل عمومی با خودش همراه می‌داشت.

مردمان کشورمان، چار «جشن جمهوری» را گواه بودند. اما، این «جشن جمهوری»، هرگز نتوانست جای آن جشن هفت‌روزه شهریورماه را در دل‌های مردمان سرزمین ما بگیرد و چنان‌که دیده شد، چارمین و آخرین «جشن جمهوری» بسی بی‌نور و نمک‌تر از نخستین «جشن جمهوری» بود.

با فرارسیدن «انقلاب ظفرنمون» هفتم اردی‌بهشت‌ماه ۱۳۵۷ هجری خورشیدی، «جشن جمهوری» منسوخ گشت و خیلی زود به فراموشی سپرده شد. و اما، نودولتان انقلابی، گذشته از آن‌که روز بیست و هشتم امردادماه را - هم چنان - به حیث روز آزادی کشور به رسمیت شناختند، جشن دیگری را نیز به میان آوردند که «جشن انقلاب ثور» نام داشت و به روز هفتم اردی‌بهشت‌ماه برگزار می‌شد.

این «جشن انقلاب ثور»، از «جشن جمهوری» محمدداوود هم بی‌نور و نمک‌تر بود و مردمان کشور - غالباً - از چند و چون این «جشن شکوه‌مند» چندان آگاهی نمی‌یافتند و روی خوشی هم به آن نشان نمی‌دادند. این جشن را «رفقاء و رزمندگان راه انقلاب» بیش‌تر در خانه‌های‌شان تجلیل و تبجیل می‌کردند و بدین مناسبت، نشاط و شادمانی‌ها می‌نمودند.

و سرانجام هم، روزی فرا رسید که «انقلاب برگشت‌ناپذیر ثور» نه تنها برگشت‌پذیر شد، بل - ناگهان - بخار گشت و به هوا رفت و ناپدید شد و انگار - چنان‌که آن دبیر فاضل درباره جنگ‌آوری نوشته بود - ماکان^۹ در نتیجه، بزرگان و سروران این انقلاب نیز، «هر کسی گوشه‌یی فرا رفتند» و سخت کوشیدند تا گلیم‌های خودشان از آب بیرون بکشند.

وضعیت یک سره دگرگون گشت و این بار، در نتیجه آن چه که «فتح مبین» خوانده شد، «انقلاب اسلامی» به ثمر رسید و سرداران و سرهنگان این «انقلاب بزرگ»، کارها و کارنامه‌هایی نشان دادند که همه‌گان، از دیدن این کارها و کارنامه‌ها، نخست به شگفتی اندر شدند و سپس، فریادها و فغان‌های جان‌گدازشان به آسمان هفتم رسید و به یقین که عرش و کرسی را هم به لرزه درآورد.

تاریخ دقیق «انقلاب اسلامی» چندان روشن نیست. و اما، روزی که رییس دوماهه دولت «مجاهدین» در کابل، «قدرت» را از بازمانده‌گان دست‌گاه دولتی نجیب‌الله تسلیم گرفت، روز هشتم اردی‌بهشت ماه ۱۳۷۱ هجری خورشیدی بود. پس می‌توان گفت که پیروزی «انقلاب اسلامی» با روز هشتم اردی‌بهشت‌ماه برابر شد و حکم سرنوشت چنان رفته بود که بر تاق تاریخ ما، «انقلاب ثور» و «انقلاب اسلامی» در کنار هم و چسپیده به هم، جای بگیرند. و این، چه طنز تلخ و سیاهی است که دست توانای تصادف، آن را رقم زده است!

زورآوران و تفنگ‌به‌دستان، نخستین سال‌گرد «جشن انقلاب اسلامی» را در اردی‌بهشت‌ماه ۱۳۷۲، در شهر کابل برپا کردند. در واقع، در آن سال، در پای‌تخت کشورمان، دو جشن برگزار شد: یکی جشنی که نیروهای جنرال عبدالرشید دوستم سازمان دادند و دیگر، جشنی که «دولت اسلامی» برهان‌الدین ربانی برگزار کرد. روشن است که این دو جشن، هم‌خوانی و هم‌رنگی چندانی با هم‌دگر نداشتند.

از آن سال به بعد، بنده دیگر در باب جشن‌های «اسلامی» و «طالبی» چیز درست و دقیقی نمی‌دانم. تنها این قدر شنیده‌ام که هم «دولت اسلامی» و هم «امارت اسلامی» همان روز بیست و هشتم امردادماه را - هم‌چنان - به حیث روز آزادی کشورمان پذیرفته بودند. هرچند، از خود آزادی دیگر چندان خبر و اثری نبود.

هنگامی که پس از کودتای بیست و ششم تیرماه ۱۳۵۲، دولت‌مردان

افغانستان، سال‌گرد آزادی کشور را، از روز ششم خردادماه، به روز بیست و هشتم مردادماه آوردند، در آن زمان، در باب حکمتِ بالغهٔ این کار بزرگشان، چیز زیادی نگفتند. و اگر هم گفتند، من چندان متوجه آن گفته‌ها نشدم و در نتیجه، سخت غافل ماندم و بسی جاهل. و اما روشن است که این غفلت و جهل من، هیچ‌گونه اثری بر اصل ماجرا نداشت. یعنی روز بیست و هشتم مردادماه، باز هم، هم‌چون روز آزادی کشور، به رسمیت شناخته می‌شد و آن روز را تجلیل و تبجیل می‌کردند و ارج می‌گذاشتند.^{۱۰}

و این - در واقع - پس از «انقلاب ظفرنمون» اردی‌بهشت‌ماه ۱۳۵۷ هجری خورشیدی بود که شماری از روی‌دادها و آدم‌ها و قضایا، از گاو‌صندوقی که انگ و نشان «تابو» را داشت، بیرون کشیده شدند و مردمان مرز و بوم‌مان - به‌ویژه آموزش‌دیده‌گان - توانستند دربارهٔ این روی‌دادها و قضایا و آدم‌ها، آزادانه سخن گویند و خامه‌پردازی کنند. و اما، بی‌درنگ باید افزود که - سوگ‌مندانه - در این دوره هم دیدیم که بر پشت و روی شمار دیگری از روی‌دادها و آدم‌ها و قضایا، مهر «تابو» زده شد و این روی‌دادها و قضایا و آدم‌ها را، در همان گاو‌صندوق معروف یادشده گذاشتند و سرش را بستند و قفلی سخت محکم و استوار بر آن نهادند تا کسی در باب آن‌ها سخنی بر زبان نیاورد و نکته‌یی بر کاغذی ننویسد. و معنای این سخن من آن است که ما هیچ‌گاه از شرّ چنین «تابو»های رنج‌آور، تاریکی‌فزا و دست‌وپاگیر فارغ و در امان نبوده‌ایم.

و باز هم، اندر همین زمان بود که کتاب مستطاب حضرت میرغلام محمد غبار، که بی‌هیچ جرم و گناهی، در کنج فراموش‌خانه‌یی افتاده بود و خاک می‌خورد، از پس نزدیک به ده سال، به بیرون کشیده شد و در دست‌رس خواننده‌گان و دل‌بسته‌گان تاریخ کشور قرار گرفت و نیز در میان مآخذ و منابع برگزیده و ارج‌اومند تاریخ سرزمین‌مان، برای خودش جایی شایسته و درخور یافت و باز هم، در همین دوره بود که کتاب ورجاوند جنبش مشروطیت در افغانستان، تألیف استاد عبدالحی حبیبی، آذین چاپ یافت و به بازار برآمد. این

کتاب - مانند هر کتاب اثرگذار و اندیشه‌برانگیز دیگر - پرسش‌هایی را پاسخ گفت و پرسش‌های دیگری را به میان آورد.

در همین برههٔ زمان - که من کمی بیش‌تر عاقل شده بودم - باری، این سودا در سرم پیدا شد تا دریابم که در این روز فرخندهٔ بیست و هشتم امردادماه، چه روی‌داد سترگ و فرخنده‌یی رخ نموده است که ارزش و اعتبار این روز را، بلند برده است و آزادی سرزمین ما را، به این روز پیوند زده است.

پس - بی‌درنگ - به گرامی کتاب *افغانستان در مسیر تاریخ* روی آوردم تا سیدنا، غبار^{۱۱}، گره از کارم بگشاید و مشکلم را آسان سازد. اما، با دریغ و درد بسیار باید گفت که هرچه لابه‌لای این دفتر پُرغنا را جست‌وجو کردم، چیزی در باب این روز بیست و هشتم ماه امرداد، نیافتم. یعنی، غبار در این باره چیزی نگفته بود و - ظاهراً - این روز را نادیده گرفته بود.

آن وقت، ناگزیر شدم به سوی برخی از کتاب‌ها و کتاب‌واره‌های دیگری که در اختیار داشتم، روی آورم و دست نیاز دراز کنم و گشایش مشکل خودم را از آن‌ها طلب نمایم؛ ولی، باز هم، پاسخ بسنده و شایسته‌یی که تاریکی‌ها را روشن سازد و سر کلاوه را به دستم دهد، به چنگم نیامد. لاجرم، این نکتهٔ مبهم و پیچیده را، با برخی از دوستان صاحب‌نظر و صایب‌نظر، در میان گذاشتم و از ایشان روشنایی و پای‌مردی خواستم. این کار نیز گشایش و فرج چندانی در کارم پدید نیاورد و این معمای «روز بیست و هشتم امردادماه» هم‌چنان مبهم و پیچیده و تاریک و حل‌ناشده بر تاق ذهنم باقی ماند.^{۱۲}

در آغاز امردادماه همین ام‌سال [یعنی سال ۱۳۷۹ هجری خورشیدی]، هنگامی که شنیدم هم‌وطنان‌مان، در این گوشه و آن گوشهٔ جهان، برای تجلیل و بزرگ‌داشت روز آزادی کشور - روز بیست و هشتم امردادماه - آماده‌گی می‌گیرند، یک بار دیگر، این پرسش کهنه و خوابیده بیدار شد و سر برداشت و ترک‌تازی آغاز کرد: «آخر، در این روز بیست و هشتم امردادماه، چه حادثه‌یی

اتفاق افتاده است»

چاره‌یی نبود و ناگزیر - باز هم - این پرسش را با شماری از فرهنگیان و بخردان در میان گذاشتم و برای گشایش این مشکل طلب یاری کردم. در نتیجه، شماری از این فرهنگیان و بخردان، خیلی ساده و بسیار زود، گفتند یا نوشتند: «ای بی‌خبر از دنیا و از تاریخ، نمی‌دانی که در این روز، عهدنامهٔ «راولپندی» بین علی‌احمد خان، ناظم امور داخلهٔ افغانستان، و سرهملتن گرانت، دبیر امور خارجی دولت هند بریتانیایی، به امضاء رسیده است؟» و من، در این پاسخ‌های شتاب‌زدهٔ آنان، همان معنای «نگه کردن عاقل اندر سفیه» را نیز، خوب احساس می‌کردم. و اما، هنگامی که در پاسخ‌شان می‌گفتم یا می‌نوشتم: «آخر، این عهدنامه‌یی که شما می‌گویید، به روز هشتم ماه آگست ۱۹۱۹ میلادی امضاء شده است که برابر می‌شود با روز هفدهم امردادماه سال ۱۲۹۸ هجری خورشیدی. پس، باز هم، این روز بیست و هشتم ماه امرداد در این میان چی کاره است؟» آن‌گاه، این دوستان خبره و فرزانه، دودل و متردد می‌شدند و مقداری هم شگفتی و حیرت نشان می‌دادند.^{۱۳}

بدین صورت، روزها و هفته‌ها گذشتند تا این‌که از دوست فرهیخته و گرامی‌ام - نصیر مهرین - نامه‌یی گرفتم. ایشان در این نامه، با روی‌کرد به کتاب د افغانستان تاریخی پیش‌لیک، تألیف شادروان استاد عبدالحی حبیبی، پاسخی استوار و روشن‌گر به پرسش‌م داده بودند. بر بنیاد نامهٔ مهرین، استاد حبیبی در صفحهٔ ۲۳۳ کتاب یادشده نگاشته‌اند: «د افغانستان او انگلیس روغ‌لیک چی په راولپندی که امضاء سوی و، په ۲۸ اسد ۱۲۹۸ ش... د افغانستان پاچا، اعلیٰ حضرت امان‌الله خان، تصدیق کئی او د استقلال اعلان او لمړی جشن وسو.»

در این‌جا، این نکته نیز می‌تواند تأمل‌برانگیز و جالب باشد که بر بنیاد یک خبر نشرشده در شمارهٔ پنجم سال دوم روزنامهٔ اتحاد مشرقی (چهارشنبه، ۲۶ اسفند، ۱۲۹۹) مراسم جشن آزادی کشور، در آن سال، به روز یک‌شنبه،

نهم اسفندماه ۱۲۹۹، برگزار شده بود. اتحاد مشرقی گزارش می‌دهد: «به تاریخ ۹ برج حوت، عمل شش و نیم بجۀ شام، مراسم جشن باشکوه و جلال سال‌گره استقلال افغان، در دالان عظمت‌نشان سلام‌خانه و قصر سعادت حصر دل‌کشا، انعقاد یافته و نفری مشمولین محفل، از ساعت شش و نیم ال‌هفت، به ترتیب و نظام درستی [...] و محفل دالان سلام‌خانهٔ عام، پُر از واردین محترم و معززین دربار گردید. به ساعت هشت و بیست دقیقه، ذات شوکت‌مآب پادشاهی [شاه امان‌الله] نورافزای محفل سرور گردیدند...»^{۱۴} از این گزارش می‌شود نتیجه گرفت که تا ماه حوت سال ۱۲۹۹ (ماه فبروری ۱۹۲۱)، سال‌گرد آزادی کشور، تاریخ معین و دقیقی نداشته بود.

پس مسأله بسیار ساده بوده است. یعنی، روز بیست و هشتم ماه امرداد، همان روزی است که شاه امان‌الله، بر عهدنامه‌یی که در «راول‌پندی» امضاء شده بود، مَهر تأیید و تصدیق گذاشته بود و نخستین جشن آزادی کشور را اعلام داشته بود. باید از شادروان استاد حبیبی بیش‌تر از پیش از سپاس‌گزار باشم و از مهرین عزیز نیز فراوان شاکر و ممنون.

بدین صورت، می‌شود گفت که عهدنامه‌یی که به روز هفدهم امردادماه سال ۱۲۹۸ هجری خورشیدی در «راول‌پندی»، بین علی‌احمد خان و سرهملتن گرانت، به امضاء رسیده بود، یازده روز دیگر را در بر گرفته بود تا به کابل برسد و مهر و امضای شاه امان‌الله را دریافت کند. این تفاوت یازده‌روزه، از همین‌جا پدید آمده است و آن‌گونه که آن «هم‌وطن عزیز ما از اروپا» پنداشته بود، «غاصبین کمونیست» در آن هیچ نقشی نداشتند.

حالا ببینیم که آیا عهدنامهٔ «راول‌پندی» به راستی هم شناخت آزادی افغانستان را در بر داشت؟ متن کامل این عهدنامه را غبار و آدمک، هر دو آورده‌اند.^{۱۵} در متن این عهدنامه که پنج مادهٔ را در بر می‌گیرد، هیچ اشاره‌یی هم به آزادی افغانستان نشده است. این نکته را تکرار می‌کنم: در متن این عهدنامه، هیچ اشاره‌یی هم به آزادی افغانستان نشده است. برعکس - بر بنیاد

این عهدنامه - افغانستان امتیازاتی را - از جمله، حق وارد کردن جنگ‌افزار و مهمات را از راه هندوستان - از دست می‌دهد.

بنا بر گفته غبار،^{۱۶} هرچند در گفت‌وگوهای «راول‌پندی»، آزادی افغانستان شرط اول هر گونه مصالحه بود، ولی علی‌احمدخان - معلوم نیست چرا - چنان عهدنامه‌یی را امضاء کرد که در متن آن اشاره‌یی هم به آزادی کشور ما نشده بود.

به نظر می‌رسد که علی‌احمد خان، پس از امضای عهدنامه - ناگهان - متوجه نبود اصل آزادی افغانستان در متن این عهدنامه شده بود و دریافته بود که عهدنامه درباره آزادی کامل داخلی و خارجی کشور هیچ‌چیزی نمی‌گوید. از همین رو - ظاهراً - بار دیگر، با سرهملتن گرانت به گفت‌وگو می‌پردازد و از نبود اصل آزادی افغانستان در عهدنامه سخن می‌آورد. در نتیجه، گرانت یادداشتی به او می‌فرستد که در آن آمده است:

«بعد از ادای احترام: شما از من اطمینان بیش‌تری خواستید که معاهده صلح که حالا حکومت برتانیه تقدیم نموده درباره آزادی مکمل داخلی و خارجی افغانستان، سخنی در میان نمی‌گذارد.

«دوستم، اگر شما معاهده را به دقت مطالعه کنید، خواهید یافت که در آن‌جا هیچ‌گونه مداخله در مورد آزادی و استقلال افغانستان وجود ندارد. شما به من گفتید که حکومت افغانستان آماده نیست معاهده‌یی را که امیر فقید [حبیب‌الله خان] نموده بود که آن عبارت از پی‌روی روابط خارجی افغانستان مطابق توصیه برتانیه باشد، تجدید نماید. من روی این موضوع اصرار و ابرام نمودم و هیچ تذکر از آن معاهده ندادم. پس معاهده مذکور [یعنی معاهده راول‌پندی] و این نامه، افغانستان را به صورت رسمی، در امور داخلی و خارجی، آزاد و مستقل گذاشته است.

برعلاوه، این جنگ [یعنی جنگ سوم افغان و انگلیس] تمام معاهدات

گذشته را از بین برده است.»^{۱۷}

این یادداشت که تاریخ هشتم آگست، یعنی تاریخ همان روز امضای عهدنامه «راول‌پندی» را دارد، ماهرانه نگاشته شده است و به جای آن که بگوید «این یادداشت جزوی از عهدنامه راول‌پندی است»، با آوردن «معاهده مذکور» و «این نامه»، میان عهدنامه «راول‌پندی» و این یادداشت، یک خط فاصل می‌اندازد که بیان‌گر گونه‌یی از تزویر و نیرنگ و نبود صداقت می‌تواند بود. روی‌داده‌های آینده نیز نشان دادند که دولت بریتانیا، با امضای عهدنامه «راول‌پندی»، آزادی افغانستان را به رسمیت نشناخته بود. از جمله:

الف. در گفت‌وگوهای «منصوری»، در سال ۱۹۲۰، که در حدود چار ماه به درازا کشید، بنا بر گفته غبار^{۱۸} اساس مذاکرات هیأت افغانی، شناختن و تصدیق آزادی افغانستان، از سوی دولت بریتانیا بود. و نیز، به گفته فرهنگ، در خلال همین گفت‌وگوها بود که نمایندگان بریتانیا دریافتند که شاه امان‌الله، از خواست اصلی خودش که آزادی کامل افغانستان بود، دست برنمی‌دارد.^{۱۹}

از گفته‌های این دو تاریخ‌دان بزرگ کشور - غبار و فرهنگ - این نکته بیخی روشن می‌شود که انگریزها، با عهدنامه «راول‌پندی»، آزادی کشور ما را به رسمیت نشناخته بودند و افغانستان نیز این واقعیت را نیک دریافته بود و بدان باور داشت؛ زیرا اساس مذاکرات «منصوری» را شناختن و تصدیق آزادی افغانستان قرار داده بود. اگر عهدنامه «راول‌پندی» اصل آزادی افغانستان را در بر می‌داشت، دیگر مذاکرات «منصوری» و سپس، گفت‌وگوهای کابل - در باب آزادی افغانستان - اصلاً بی‌معنی بودند.

ب. از سوی دیگر، تا این زمان، دولت بریتانیا از نشر متن نامه‌یی که در آن از آزادی افغانستان سخن رفته بود، خودداری ورزیده بود و چنان‌که فرهنگ می‌گوید^{۲۰} در مذاکرات «منصوری»، هیأت افغانستان، این سؤال را مطرح نمود که چرا انگلیس‌ها از نشر این نامه خودداری می‌کنند.

ج. پس از امضای عهدنامه «راول‌پندی» نیز، نمایندگان دولت بریتانیا در پای‌تخت‌های اروپایی، در برابر اقدامات و فعالیت‌های دیپلماتیک افغانستان،

موانع به میان می‌آوردند و این کشور را جزو منطقه نفوذ خودشان قلم‌داد می‌کردند.^{۲۱}

د. هنگامی که در ماه آگست سال ۱۹۲۱ - دو سال پس از امضای عهدنامه «راول‌پندی» - هیأت افغانی، به ریاست محمدولی خان دروازی، به لندن رسید، لارڈ گُرز - وزیر خارجهٔ بریتانیا - از گفت‌وگو در زمینه‌های سیاسی با این هیأت، خودداری کرد و انجام دادن چنین گفت‌وگوها را، به گونهٔ اهانت‌آمیزی، به وزارت امور هندوستان راجع ساخت.^{۲۲} روشن است که چنین برخوردی - عملاً - متن‌نامه‌یی را که سر هملتن گرانت در «راول‌پندی» به علی‌احمد خان داده بود، نفی می‌کرد.

ه. در جریان مذاکرات کابل نیز، چنان‌که فرهنگ می‌گوید^{۲۳}، شاه افغانستان و هم‌کارانش، دریافتند که انگلیس‌ها هنوز هم حاضر نیستند که آزادی افغانستان را به رسمیت بشناسند.

نکته‌های یادشده در بالا، به گونهٔ روشنی، بیان‌گر آن استند که دولت بریتانیا - با عهدنامهٔ «راول‌پندی» - آزادی افغانستان را نپذیرفته بود. و این واقعیت تلخ، می‌تواند این پندار ما را که روز بیست و هشتم مردادماه، روز آزادی سرزمین ما است، مشکوک و مردودسازد و نیز، این پرسش را در ذهن‌مان پدید آورد که پس - مطمئناً - روز و سال آزادی کشورمان کدام است؟

فکر می‌کنم اکنون وقت آن رسیده است که بیندیشیم و ببینیم که چی روزی و چی سالی را - با اطمینان کامل - می‌توان به حیث روز و سال واپس‌گیری آزادی کشورمان، از شاهن‌شاهی بریتانیای کبیر، شناخت و پذیرفت؛ تا بتوانیم با دل گرم و خیال راحت، این روز و این سال را گرمی داریم و ارج گذاریم و نیز همین گرمی‌داشت را - هم‌چون میراث نفیس و گران‌بها - برای آینده‌گان بر جای گذاریم. به باور من - در پیوند با آزادی سرزمین ما - این روزها و سال‌هایی که در پایین یاد می‌شوند، برجسته‌گی دارند و از ارج و مقامی برخوردار می‌توانند بود:

۱. روز بیست و چهارم ماه فبروری سال ۱۹۱۹ میلادی، که با روز پنجم اسفندماه ۱۳۹۷ هجری خورشیدی برابر می‌شود. در این روز، شاه امان‌الله جوان - که روز پیش‌تر به پادشاهی برداشته شده بود - در میدان مرادخانگی کابل، به میان مردم رفت و در جریان یک سخن‌رانی پُرشور، استقلال خارجی افغانستان را اعلام کرد.^{۲۴}

۲. روز بیست و هشتم ماه فبروری سال ۱۹۱۹ میلادی، که با روز نهم ماه اسفند ۱۲۹۷ هجری خورشیدی برابر می‌شود. در این روز، شاه امان‌الله، اعلامیه‌های چاپی‌یی را - خطاب به مردم افغانستان - پخش کرد که در آن آمده بود: «... وقتی که ملت بزرگ من، تاج شاهی را بر سر من نهاد، من عهد بستم که بایستی دولت افغانستان - مانند سایر قدرت‌های جهان - در داخل و خارج کشور، آزاد و مستقل باشد...»^{۲۵}

۳. روز سوم ماه مارچ سال ۱۹۱۹ میلادی، که با روز دوازدهم ماه اسفند سال ۱۲۹۷ هجری خورشیدی برابر می‌شود. در این روز، شاه‌امان‌الله، نامه‌یی به لارڈ چلسفورد - نایب‌السلطنهٔ بریتانیا در هندوستان - فرستاد و در این نامه گفت که باید در معاهدهٔ سال ۱۹۰۵ افغان و انگلیس^{۲۶} تجدید نظر صورت گیرد و افغانستان برای عقد یک معاهدهٔ جدید با دولت بریتانیا، بر اساس حقوق مساوی طرفین، آماده است.^{۲۷} شاه در این نامه‌اش، افغانستان را یک دولت آزاد و مستقل معرفی کرد.^{۲۸}

۴. روز بیست و چهارم ماه جولای سال ۱۹۲۰ میلادی، که با روز دوم تیرماه سال ۱۲۹۹ هجری خورشیدی برابر می‌شود. در این روز، گفت‌وگوهای «منصوری» - میان هیأت افغانی به سرکرده‌گی محمود طرزی و هیأت انگلیس به سرکرده‌گی سرهنری دابس - بدون نتیجه به پایان رسیدند. اما، جانب انگلیس، یادداشتی به جانب افغانی تسلیم کرد که در این یادداشت، اصل استقلال سیاسی کامل افغانستان، تأیید شده بود، به شرطی که افغانستان از هر گونه مداخله در امور ماورای سرحد خودداری ورزد و به تحریکات ضد انگلیس در داخل خاک خود پایان بخشد.^{۲۹}

با این‌همه - چنان‌که دیده شد - روی داده‌های پسین، از جمله برخورد سرد و اهانت‌آمیز لارڈ کرزن، وزیر خارجهٔ بریتانیا، با هیأت دولتی افغانستان، به سرکرده‌گی محمدولی خان دروازی در لندن، نشان دادند که این یادداشت نیز، به هیچ روی، ارج و بهایی بیش‌تر از یادداشت «راول‌پندی» نداشت و دولت‌مردان بریتانیا - در عمل - آزادی افغانستان را به رسمیت نشناخته بودند.

۵. روز بیست و دوم ماه نوامبر سال ۱۹۲۱ میلادی، که با روز سیم آبان‌ماه سال ۱۳۰۰ هجری خورشیدی برابر می‌شود. در این روز، عهدنامه‌یی بین افغانستان و بریتانیا - در کابل - به امضاء رسید و برای نخستین‌بار، دولت بریتانیا آزادی کشور ما را - در متن یک پیمان و به صورت روشن و صریح - به رسمیت شناخت.^{۳۰} فرهنگ در باب محتوای این معاهده می‌گوید: «مواد مربوط به مناسبات سیاسی دو کشور، با نهایت دقت و احتیاط، به شکل متوازن ترتیب یافته» است و «حکومت انگلستان، سرانجام، استقلال افغانستان را، در امور داخلی و خارجی، به الفاظ صریح و واضح تصدیق نموده، موافقت کرد که وزارت مختاری‌های دو کشور در پای‌تخت‌های یک‌دیگر تأسیس گردد.»^{۳۱}

در مادهٔ نخست این عهدنامه، که به صورت معیاری و با کاربرد مصطلحات مروج و معمول دیپلماتیک نگارش یافته است، می‌خوانیم: «دولتین علیتین برتانیه و افغانستان، بالمقابل تمامی حقوق استقلال داخلی و خارجی یک‌دیگر خودشان را تصدیق نموده محترم می‌شمارند.»

در مادهٔ سوم، این نکته مسجّل شده است: «دولت بهیئهٔ برتانیه اتفاق می‌نماید که یک نفر وزیرمختار را، از جانب اعلیحضرت پادشاه افغانستان، به دربار شاهی لندن - مطابق همه سفرای دول - قبول نماید و برای اقامهٔ سفارت افغانستان اجازه بدهد. کذاک، دولت علیه افغانستان، اتفاق می‌نماید که یک نفر وزیرمختار را، از جانب اعلیحضرت پادشاه انگلستان و امپراتور هندوستان، در کابل قبول نماید و برای اقامهٔ سفارت دولت بهیئهٔ برتانیه در کابل اجازه بدهد. هر یک از دولتین، دارای این حق خواهد بود که یک نفر اتاشی نظامی را به سفارت خود مأمور نماید.»

این معاهده که یک «تمهید»، چارده ماده و دو ضمیمه را در برمی‌گیرد، هم‌آهنگ و برابر با اصول و اساسات حقوق بین‌الدول نگاشته شده است و - برخلاف معاهده‌ها و یادداشت‌های قبلی - با روشنی کامل نشان می‌دهد که طرف‌های امضاءکننده یا - چنان‌که در متن معاهده آمده است - «دولتین علیتین عاقدین»، دولت‌های هم‌تراز، هم‌سنگ و هم‌پایه استند.

اکنون - به عقیده من - اگر اعلام یک‌جانه آزادی کشورمان را بپذیریم، می‌شود همان روز بیست و چهارم ماه فیروزی سال ۱۹۱۹ میلادی، برابر با روز پنجم ماه حوت سال ۱۲۹۷ هجری خورشیدی را، هم‌چون روز آزادی کشور پذیرفت. و این روز - چنان‌که گفته آمد - همان روزی است که شاه‌امان الله در میان مردم رفت و در جریان یک سخن‌رانی شورآفرین، استقلال کشور را اعلام کرد. و اما، اگر به موافقت هر دو طرف ارزش و اعتبار قابل شویم و معیارهای دیپلماتیک جهانی را در نظر بگیریم و وضاحت و شفافیت واژه‌ها و مصطلحات به کاررفته در متن‌های معاهدات را معتبر بشناسیم، در این صورت، روز بیست و دوم ماه نوامبر سال ۱۹۲۱ میلادی، برابر با روز سیم ماه عقرب سال ۱۳۰۰ هجری خورشیدی - یعنی همان روزی که معاهده کابل به امضاء رسید - روز آزادی سرزمین ما خواهد بود.

من، بدین باور هستم که چون متن عهدنامه کابل، به اندازه بسنده صراحت و روشنی دارد و نیز از ره‌گذر حقوقی، از اعتبار کامل برخوردار است، می‌تواند تهداب استوار آزادی مرز و بوم‌مان قرار گیرد و روز امضای این عهدنامه، یعنی روز سیم ماه عقرب سال ۱۳۰۰ هجری خورشیدی، به حیث روز واپس‌گیری آزادی افغانستان شناخته شود. با پذیرفتن این روز، به حیث روز آزادی کشور، هر گونه شک و شبهه و هر گونه اعتراض و انکاری، از میان برداشته خواهد شد.

روی‌کردها

۱. یاد آن روزهای خوش ازدست‌رفته، در داستان دوستی/ از شهری دور، اندک، بازتاب یافته است. (دیده شود: ره‌نورد زریاب، دوستی/ از شهر دور، اتحادیه نویسندگان، ۱۳۶۵، کابل)
۲. میرغلام‌محمد غبار، افغانستان در مسیر تاریخ، جلد اول، صص ۷۶۷ - ۷۶۸. غبار در جلد دوم همین کتاب، از این روی‌داد، تصویری تا اندازه‌ی دگرگون، به دست می‌دهد. (دیده شود: جلد دوم، صص ۳۲).
۳. میر محمدصديق فرهنگ، افغانستان در پنج قرن اخیر، مؤسسه شبکه مطبوعاتی اسماعیلیان، جلد اول، قلم، ۱۳۷۱، صص ۵۰۵ و ۵۶۸.
۴. دیده شود: ظفرحسن آيیک، افغانستان از سلطنت امير حبيب‌الله خان تا صدارت سردارمحمد هاشم خان، ترجمه و تحشیه فضل‌الرحمان فاضل، اداره روابط فرهنگی سفارت کبرای دولت اسلامی افغانستان، دهلی، ۱۳۷۹، صص ۱۶۵ - ۱۷۴.
۵. سیدال یوسفزی، نادر چه‌گونه به پادشاهی رسید؟، مرکز نشراتی میوند، پیشاور، ۱۳۷۸، صص ۶ - ۷.
۶. به نظر می‌رسد که نام «سیدال یوسفزی» نام مستعار باشد. بر بنیاد یک آوازه، این اثر را سیدمحمدقاسم رشتیا، پس از کودتای ثور نوشت که با همین نام مستعار، در شماره‌های ۱۳۵ تا ۱۷۶ روزنامه انیس به چاپ رسید. ناشر پیشاور نیز، در همین زمینه، اشارتی دارد.
۷. رشتیا خودش، در خاطرات سیاسی‌اش، می‌نویسد که پس از کودتای ثور، بنا بر اصرار مقامات دولتی، رساله‌ی را با نام دست انگلیس در سقوط رژیم مترقی امان‌الله خان نوشت که هر قسمت آن، نخست از رادیو پخش می‌شد و سپس، در یکی از روزنامه‌ها به چاپ می‌رسید. هرچند شرح رشتیا از محتویات این نبشته، با مطالب نادر چه‌گونه به پادشاهی رسید؟ - تا اندازه‌ی - هم‌آهنگی و هم‌خوانی نشان می‌دهد، ولی نمی‌شود در این باب با قطعیت چیزی گفت. (دیده شود: سیدمحمدقاسم رشتیا، خاطرات سیاسی، چاپ اول، ویرجنیا(امریکا)، ۱۳۷۶، صص ۴۵۲ - ۴۵۳)
۸. نادر چه‌گونه به پادشاهی رسید؟، صص ۵۴.
۹. و اما، از «هدیه انجمن ادبی به مناسبت جشن سال سوم نجات کشور» به روشنی برمی‌آید که تا سال ۱۳۱۰ (سال دوم پادشاهی محمدنادرشاه) هم، جشن آزادی کشور، از ۲۲ تا ۲۸ مردادماه برگزار می‌شد. در این نشریه ویژه که از سوی انجمن ادبی کابل نشر شده است، محمدکریم قاضی‌زاده می‌نویسد: «...سالیانه به نام جشن استقلال، جشن گرفتن ما از ۲۲ تا ۲۸ اسد به یاد به‌ترین ایام میمون تاریخی...»

۱۰. غبار، افغانستان در مسیر تاریخ، جلد دوم، ویرجینیا، ۱۹۹، ص ۳۲.
۱۱. خاطرات ظفرحسن آیبک نیز سخن غبار را تأیید می‌کند. ظفر حسن که از این کار شاه امان‌الله به شگفتی اندر شده است، می‌نویسد: «این طرزِ اعتراف و تشویق از یک پادشاه مطلق‌العنان در برابر یک تن از فرمان‌دهانش [ا.ظرفیت عالی او امان‌الله] را ثابت می‌کند که شاید از طرف هیچ پادشاه مطلق‌العنان دیگر، در سایر کشورهای اسلامی [...] به قوع نپیوسته است.» ص ۱۸۷.
۱۲. فرهنگ، جلد اول، ص ۶۲۳.
۱۳. سخنی است از بوالقاسم علی بن محمد اسکافی، دبیر ابوعلی بن محتاج چغانی و ابومنصور بن نوح و عبدالملک بن نوح سامانی. اصل سخن او - که نظامی عروضی در «چارمقاله» اش آورده است - چنین است: «أما ما كانَ قَصارَ كاسمه والسَّلام.»
۱۴. گفته می‌شود که سردار محمدداوود به شاه امان‌الله ارج و احترام می‌گذاشت. از همین رو، در دوره ریاست جمهوری خودش، نام اصلی و نخستین مکتب «نجات» را نیز احیاء کرد و آن را «امانی» نامید.
۱۵. صفت «سیدنا» (سرور ما، بزرگ ما) را درباره غبار، در نبشته‌های دوست دیرینه‌ام، دکتر علی رضوی، دیده‌ام و از آن خوشم آمده است.
۱۶. پسان‌ترها که کتاب ارزش‌مند فرزانه بزرگ روزگارمان، میر محمدصدیق فرهنگ، به دستم افتاد، در این کتاب نفیس و بلندجای‌گاه نیز، در باب روز بیست و هشتم مردادماه، چیزی نیافتم.
۱۷. در همان روزها - که پرس و پال‌های من جریان داشتند - نبشته‌یی با عنوان «چرا تاریخ خود را احترام نمی‌کنیم؟» از «یک هم‌وطن عزیز ما در اروپا» در صفحه چهاردهم شماره ۷۶ ماهنامه کاروان به چاپ رسید. این «هم‌وطن عزیز ما در اروپا» بر تفاوت بین تاریخ امضای عهدنامه «راولپندی» و روز بیست و هشتم مردادماه، انگشت گذاشته و این تفاوت را نتیجه کارنامه‌ها و دست‌بازی‌های «غاصبین کمونیست» «بنا بر یک علت تا حال نامعلوم» دانسته بود.
۱۸. بنده بدین باور هستم که انگشت‌گذاری این «هم‌وطن عزیز ما در اروپا» بر این نکته، می‌تواند بازتاب همان پرس‌وپال‌های من بوده باشد. اما، روشن است که این هم‌وطن مان، خیلی شتاب‌زده دآوری فرموده بودند و «غاصبین کمونیست» را - این بار - بی‌جهت کفپایی برداشته بودند؛ زیر آنان در این کار، هیچ دستی نداشتند.
۱۹. یوهاند محمدکاظم آهنگ، سیر ژورنالیزم در افغانستان، چاپ سوم، بن‌گاه انتشارات میوند، ۱۳۸۳، ص ۱۷۸ - ۱۷۹.
۲۰. زمانی که این مقاله بنده در ماهنامه «کاروان» به چاپ رسید، برخی از دوستان دانش‌مند - که من تصادفاً مشکل خودم را با آنان در میان نگذاشته بودم - تلفون زدند یا نامه

نوشتند و مرا ملامت کردند که چرا این مسأله را از آنان نپرسیده بودم تا بی‌درنگ همه‌چیز را روشن می‌ساختند. البته که بنده جوابی نداشتم. تنها از غفلت و بی‌فکری خودم پوزش می‌خواستم.

۲۱. دیده شود: غبار، جلد اول، ص ص ۷۷۴ - ۷۷۵. و نیز: لودویک آدمک، تاریخ روابط سیاسی افغانستان از زمان امیر عبدالرحمان خان تا استقلال، ترجمه علی محمد زهما، مؤسسه افغان کتاب، کابل، ۱۳۴۹، ص ص ۲۴۹ - ۲۵۰.

۲۲. غبار، جلد اول، ص ۷۷۵.

۲۳. آدمک، ص ۲۵۱.

۲۴. غبار، جلد اول، ص ۷۷۷.

۲۵. فرهنگ، جلد اول، ص ۵۱۱.

۲۶. فرهنگ، جلد اول، ص ۵۱۲.

۲۷. فرهنگ، همان‌جا.

۲۸. فرهنگ، جلد اول، ص ۵۱۴ و غبار، جلد اول، ص ۷۷۸.

۲۹. از نبشته فرهنگ بر نمی‌آید که لارد کُرزن هیأت افغانی را پذیرفته باشد. اما، بر بنیاد گفته‌های غبار، در اثر پافشاری محمّدولی خان، لارد کُرزن ناچار هیأت را پذیرفت. با این‌همه، در باب رفتار «درشت و اهانت‌آمیز» وزارت خارجه بریتانیا (به گفته فرهنگ) و «سرد» (به گفته غبار) هر دو تاریخ‌نویس بزرگ افغان هم‌نوا هستند.

۳۰. فرهنگ، جلد اول، ص ۵۱۴.

۳۱. غبار، جلد اول، ص ۷۵۳ و فرهنگ، جلد اول، ص ۴۹۷ و ص ۵۰۲. فرهنگ - در هر دو جای - این سخن‌رانی را به روز سیزدهم ماه اپریل ذکر می‌کند که اشتباه به نظر می‌رسد.

۳۲. غبار، جلد اول، ص ۷۵۲.

۳۳. این معاهده، به روز ۲۱ ماه مارچ سال ۱۹۰۵ میلادی، بین امیر حبیب‌الله و لوئیس ویلیام دِن، دبیر امور خارجه هند بریتانیایی، در کابل به امضاء رسید. در این معاهده آمده است: «علیحضرت موصوف [امیر حبیب‌الله] موافقت دارد که در کلیات و جزئیات معاهده مربوط به معاملات خارجی و داخلی و دیگر تشبثات که پدر مغفور من، ضیاء‌الملته و الدین، با حکومت بهیبه برتانیه نموده من نیز عمل نموده‌ام، عمل می‌کنم و عمل خواهیم کرد و برخلاف هیچ‌یک از آن وعده‌ها و معامله‌ها اقدام نخواهم کرد.» متن کامل این معاهده را، در صفحه ۲۴۲ کتاب آدمک می‌توان خواند.

۳۴. غبار، جلد اول، ص ۷۵۶.

۳۵. فرهنگ، جلد اول، ص ۵۰۲.

۳۶. متن این یادداشت در صفحات ۲۸۹ - ۲۹۲ کتاب آدمک آمده است. این یادداشت که - برخلاف یادداشت «راول‌پندی» - مفصل و دقیق نگاشته شده است، پنج ماده را در برمی‌گیرد و ماده چهارم آن، سیزده جزء دارد. در بخشی از این یادداشت (ماده دوم) می‌خوانیم:
۳۷. «حکومت برتانیه آماده خواهد بود این مفهوم را تکرار کند که تمامیت و استقلال افغانستان را - چه از نگاه داخلی و چه از نقطه نظر خارجی - با تمام معنی کلمه، احترام گزارد و با تمام توانایی سعی می‌کند که تمام آن اشخاصی که در داخل قلمرو برتانیه زنده‌گی می‌کنند و می‌خواهند علیه حکومت افغانستان، کردار ناهنجاری بنمایند، جلوگیری به عمل آورد.»
۳۸. در این یادداشت - هم‌چنان - گفته شده است که بریتانیا حاضر است - تحت شرایطی - در چند زمینه به افغانستان کمک کند. از جمله: دادن «مشوره تکنیکی درباره تأسیس بانک حکومتی یا تجارتي و امکان انکشاف سیستم کریدت تجارتي در افغانستان.»
۳۹. نام محلی را که این مذاکرات در آن‌جا برگزار شد، غبار و فرهنگ هر دو، «منصوری» نوشته‌اند. اما، آدمک آن را «موسوری» می‌گوید. شایسته خواهد بود که نام درست و دقیق این محل - که با تاریخ معاصرمان گره خورده است - شناخته شود.
۴۰. متن این معاهده را غبار (جلد اول، صص ۷۷۹ - ۷۸۲) و نیز آدمک (صص ۲۵۲ - ۲۵۹) آورده‌اند. ضمیمه‌های دوگانه این معاهده را هم در کتاب آدمک (صص ۲۵۹ - ۲۶۳) می‌توان خواند.
۴۱. فرهنگ، جلد اول، ص ۵۱۵.

نقش‌هایی از شقاوت‌های شرقی



این نوبت، در کنفرانسی که به مناسبت یک‌صد و سومین سال تولد میر غلام‌محمد غبار، در اسفندماه ۱۳۷۹ هجری خورشیدی، در لندن برگزار شده بود، خوانده شد.

... کسی که پشتی‌بانی هم‌دست دارد، بی‌دغدغه در نابکاری‌ها زنده‌گی می‌کند؛ ولی
اگر بی‌گناهی گذارش به دادگاه بیفتد، یگانه حکم درباره‌اش آن است که مجرم
است!

از نمایش‌نامهٔ *فلاوست* گویتته، ترجمهٔ به‌آذین

روزگاری، سمویل بکت با طنزی بسیار تلخ و بسیار گزنده، نوشت: «هیچ چیز مضحک‌تر از بدبختی نیست!»

من تا کنون - به فاصله‌های چندماهه - سه بار جلد دوم کتاب ارج‌اومند *افغانستان در مسیر تاریخ* را خوانده‌ام. و هر بار - تقریباً در سراسر کتاب - این سخن سنگین و پُرهیبت بکت، در ذهنم طنین‌انداز بوده است و مَضَحْکَةُ سیاه بدبختی ملتی را در برابر چشمان خودم دیده‌ام. و به نظرم آمده است که نبشته‌های این کتاب، گفته‌های مردی است که می‌خواسته است این مَضَحْکَةُ را - بدبختی - را به چالش گیرد و با این دیو شب‌رنگ درآویزد. و از همین رو -

ناچار - بخش بزرگی از زنده‌گانی هشتادساله او، در کشاکش پای‌دار و پُردامنه، با این مضحکۀ شوم و گجسته سپری شده است. و در فرجام هم، کار این جنگ‌آور پیر، به گونه‌یی از عصیان کشیده شده است - یک عصیان البرکامووار. از همان‌گونه عصیانی که کامو می‌خواست در پناه آن، به جنگ بی‌هوده‌گی زنده‌گی برود. و من، بدین باور هستم که جلد دوم *افغانستان در مسیر تاریخ* را، اوج و چکاد این عصیان به شمار می‌توان آورد. از همین رو - به عقیده من - جلد دوم کتاب «افغانستان در مسیر تاریخ»، به معنای متعارف امروزی کلمه، تاریخ نیست؛ و اما، دفتر خاطرات هم نیست؛ زنده‌گی‌نامه هم نیست؛ نسب‌شناسی و گزارش‌نگاری هم نیست؛ شناس‌نامه و تصویرپردازی یک دوره به خصوص سرزمین ما هم نیست. آمیزه‌یی است از همه این‌ها، به اضافه آن عصیان البرکامووار که به آن اشارت کردم. و شاید هم به‌جا باشد اگر بگویم که این کتاب - در فرجامین تحلیل - گواهی‌نامه‌یی آمیخته با خشم و پرخاش است که در زیر این گواهی‌نامه تند و غوغابرانگیز، مهر و طغرای مرد سنگین و پُربهتی، چون میر غلام‌محمد‌غبار، کوبیده شده است. گواهی‌نامه‌یی است که تیره‌روزی‌های مردمان یک سرزمین کهن را - در یک دوره خاص - شهادت می‌دهد و نقش‌هایی از شقاوت‌های شرقی را به نمایش می‌گذارد. این شاهد و این گواه برهنه‌گو و آزادزبان، یعنی میرغلام‌محمد غبار، انگیزه‌های تمامی این بدبختی‌ها و شقاوت‌های شرقی را، در دفتر کارنامه‌های دودمان شاهی افغانستان رقم می‌زند - خانواده‌یی که، به گفته شماری از تاریخ‌نگاران، بزرگان این خانواده، برای رسیدن به اورنگ قدرت، با دولت‌مردان بریتانیای کبیر، سر سازش و تسلیم را گرفتند.

و اما - با این همه - من همواره پژواک این پرسش را، در دهلیزهای ذهن خودم، شنیده‌ام که آیا می‌شود همه افراد این خاندان را به یک چشم نگریم و آیا می‌شود که همه افراد این خاندان را، به یک سان، با تازیانه رد و انکار کوبید. و باز هم، پژواک این پرسش دیگر را نیز شنیده‌ام که اگر غبار بزرگوار و تیزبین، همین امروز زنده می‌بود و کارنامه‌های حزب دموکراتیک خلق - به‌ویژه

در دورهٔ سیاه و شوم تره‌کی و امین - و کارنامه‌های تنگ‌داران جهادی را به چشم می‌دید و نیز آن‌چه را که طالبان کرده‌اند و همین امروز می‌کنند، گواه می‌شد و باز هم می‌دید که شرق و غرب سیاسی، چه جفاهای بزرگ و دردناکی، در حق مردمان ما و سرزمین ما روا داشته‌اند، خشم و عصیان مقدس او، چه رنگ و نوایی به خود می‌گرفت؟

روی داده‌های این کتاب، از سال ۱۳۰۸ هجری خورشیدی، آغاز می‌شوند. و این همان سالی است که محمدنادرشاه بر تاج و تخت افغانستان دست می‌یابد. در این زمان، غبار سی و دو سال عمر دارد و مردی است فعال و کوشنده در عرصهٔ سیاست و سیاست‌گری. چنان‌که، شب همان روزی که محمدنادر خان به پادشاهی می‌رسد - ۲۳ مهرماه - چند تن از اعضای سازمان «جوانان افغان»، در خانهٔ غبار گرد می‌آیند تا اوضاع را بررسی کنند و راه و روش آیندهٔ سازمان را روشن سازند.^۱

بر این بنیاد، می‌شود گفت که بخش عظیمی از آن‌چه که در این کتاب آمده است، تصویرهایی از آن آدم‌ها، روی داده‌ها و لحظه‌هایی استند که نویسنده خود آن‌ها را شناخته است، دیده است و تجربه کرده است. یا از شاهدان و راویان مستقیم دیگر شنیده است.

شیوه و شگرد غبار در این کتاب، غالباً، به گونه‌یی است که از راوی یا راویان نام نمی‌برد. اما - در پاره‌یی از جاها - خواننده خود می‌تواند، با حدس و گمان، دریابد که روایت‌کننده کی است. به گونهٔ مثال، روی برگ چهل و یکم این دفتر می‌خوانیم: غلام محمدخان - رسام میمنه‌گی - مقارن شکست نادر خان در جنگ «شاه مزار» از قوای سقوی، به دیدن محمدولی خان وکیل^۲ رفت که در انزوا می‌زیست و از شکست نادر خان به او سخن می‌گفت. محمدولی خان جواب داد: «نادرخان حتماً کابل را می‌گیرد. آن وقت، مردم خواهند دید که افغانستان، هندوستانی بازار شده است!»

از لحن و نوای این نبشته می‌شود دریافت که راوی این ماجرا، بایستی

غلام‌محمد میمنه‌گی بوده باشد. و اما، در جاهای بسیار دیگر، غبار از روایت‌کننده نامی نمی‌برد و خواننده هم نمی‌تواند دریافت که سخن از زبان چی کسی به نویسنده کتاب رسیده است. چنان‌که بر برگ چهل و چارم کتاب می‌خوانیم: «عصر یک روز، محمدنادرشاه، با شمار بزرگی از درباریان، پیاده، از دروازه ارگ بیرون می‌شود. چون به نزدیک گور امیر عبدالرحمان خان می‌رسد، به روان آن امیر درود می‌فرستد و به هم‌راهانش می‌گوید: «در میان سلاطین افغانستان، مردی که مردم افغانستان را خوب شناخت و خوب اداره کرد، همین پادشاه بود!» و روشن است که هیچ‌کسی نخواهد دانست که کدام یک از هم‌راهان شاه، راوی این روی‌داد نکته‌دار بوده است.

غبار در این کتابش، از شگردهای وصف^۳ و هیجان‌آفرینی^۴ ماهرانه و با دست باز کار می‌گیرد و در نتیجه، تصویرهای روشن و پُرکَششی را، در برابر دیده‌گان خواننده، می‌آویزد. او آدم‌ها را وصف می‌کند؛ لحظه‌ها و حالت‌ها را وصف می‌کند و، گاه‌گاهی هم، خامه پُرآن و مرزشکن او، به سوی عرصه‌های هیجان و شورآفرینی می‌تازد و در چنین لحظه‌هایی، غبار در سیمای داستان‌پردازی شیرین سخن جلوه‌گر می‌شود و دل خواننده را به تپش درمی‌آرود.

غبار، حافظه توانا و نگاه دقیق و ریزبینی دارد. قدیم‌ترین تصویری که او به دست ما می‌دهد، تصویری است غم‌انگیز که در پایان جلد نخست *افغانستان* در مسیر تاریخ دیده می‌شود. این تصویر، تصویری است از آغازین سال‌های پادشاهی امیر حبیب‌الله. در آن هنگام، غبار کودک کم‌سن و سالی بود. غبار آن روزی را به یاد می‌آورد که پنجاه و چهار تن از زندانیان سیاه‌چاه بالاحصار کابل، به فرمان امیر آزاد می‌شوند. غبار، آن روز با چشمان خودش دیده بود که آن سیه‌بختان روزگار را - که از مرده‌گان فرق نمی‌شدند - با پیکرهای برهنه و استخوانی و چشمانی که تاب دیدن روشنایی خورشید را نداشتند، سوار الاغ‌ها کرده بودند و به سوی دفتر کوت‌والی کابل می‌بردند.^۵

همین چند جمله فشرده و کوتاه - که حاصل خاطره‌های کودکی غبار استند - برای ما و برای آینده‌گان ما، داستان‌های تلخ و جان‌کاهی را شهادت می‌دهند و نقشی می‌پردازند از همان نقش‌های شقاوت‌های شرقی. و اما، در روی داده‌های جلد دوم، غبار دیگر کودک نیست - و همان‌گونه که گفته آمد - در آغاز این ماجراها، سی و دو سال عمر دارد. از همین رو، نقش‌ها و تصویرهایی که در این جلد به دست می‌دهد، روشن‌تر و گویاتر و ریزه‌کارتر استند.

همان‌سان که پیش‌تر گفته شد، غبار در این کتابش، آدم‌ها را وصف می‌کند؛ جای‌ها و مکان‌ها را وصف می‌کند و لحظه‌ها و حالت‌ها را وصف می‌کند. و در روند این وصف‌گری‌ها، غالباً، به انجام آن کاری توانایی می‌یابد که این کار را در فرهنگ ادبیات داستانی، فضاآفرینی^۶ یاد می‌کنند. آری، نقش‌هایی که غبار در این کتاب می‌پردازد، در بسیاری از جاها، از چنین ویژه‌گی داستان‌گونه برخوردار استند.

(۱) وصف آدم‌ها: یکی از نخستین تصویرهایی که غبار در این کتابش از آدم‌ها به دست می‌دهد، تصویری است جذاب و دل‌نشین از والی علی‌احمد خان. در این تصویر، آن روزی را می‌بینیم که افراد مسلح حبیب‌الله کلکانی، والی‌احمد خان را می‌برند تا به دهن توپ ببندند. غبار می‌گوید: هنگامی که او را دست‌بسته و پا و سر برهنه، برای تشهیر، در بازارهای کابل می‌گردانیدند، او با همان سیمای مردانه قدیم و بروتهای تاب‌داده، با بی‌پروایی راه می‌رفت و به روی کابلیان لب‌خند می‌زد. دکان‌داران و ره‌گذران - هرچند گذشته‌های او را خوب نمی‌دیدند - رشادت و بی‌پروایی امروز او را در برابر مرگ، با دیده تحسین، بدرقه می‌کردند. سرانجام هم، آواز توپ شنیده شد و پاره‌های پیکر این مرد، در هوا پاشان گردیدند.^۷

چنان‌که دیده می‌شود، غبار از این مرد و فرجام کار او، تصویر زیبا و چشم‌نوازی پدید آورده است و نیز از این لحظه‌های آخر، فضای دل‌کشی ایجاد

کرده است. این تصویر و این فضاء به گونه‌یی است که ممکن است خواننده، کرده‌های گذشتهٔ این مرد را ببخشاید و این نقش آخرین او را در ذهن خودش - هم‌چون خاطره‌یی نیک و خوش‌آیند - پای‌دار نگه دارد.

در همین سلسلهٔ وصف آدم‌ها، تصویری که غبار از یک چهرهٔ معروف آن روزگار کابل، یعنی قربان‌حسین پنجابی، معروف به «شاه‌جی»، و چی‌گونه‌گی زنده‌گی او در افغانستان، نقش می‌کند، بسی گویا و تکان‌دهنده و نکته‌دار است. غبار می‌نویسد: «این مرد که ریاست یگانه کارخانهٔ نظامی افغانستان و ریاست جبهه‌خانه‌های کشور و ریاست کارخانهٔ بوت‌دوزی کابل را به دست داشت، به زودی به تاجری بزرگ و ثروت‌مندی مبدل گشت. او کارخانهٔ اسلحه‌سازی افغانستان را تقریباً نابود کرد و شمار کارگران آن را، از چهارهزار نفر به شش‌صد نفر، کاهش داد. خانهٔ این مرد، مرکز رفت‌وآمد مردمان قبایل و باشنده‌گان شهر کابل - از هر حرفه و پیشه‌یی - گردید. هر شب، بیش‌تر از پنجاه تن، بر دستارخوان گستردهٔ او نان می‌خوردند. روی میزش، سد دانه انبهٔ هندی چیده می‌شد که قیمت هر دانهٔ آن پنج افغانی بود. خودش روزانه پنج قوتی سگرت دود می‌کرد و هر سگرت را، نیم‌سوخته، دور می‌انداخت. او نماز می‌خواند و قمار می‌باخت و کارهای سیاست و تجارت را سر به راه می‌کرد. در مجالس قمار، به یکی از اشراف‌زاده‌گان - که دلش را ربوده بود - به نام شریک بازی خودش، بیست هزار افغانی می‌داد و به نگاهی از او بسنده می‌کرد. افراد و خانواده‌های بزرگ پای‌تخت و ولایت‌ها، با شاه‌جی ارتباط داشتند. در آن روزگاری که یک وزیر افغانستان هزار افغانی معاش داشت، تنها مصارف آش‌پزخانهٔ شاه‌جی، ماهانه به شصت‌هزار افغانی می‌رسید. جنرال سیدحسین خان - فرقه‌مشر کنری - به خاطر آن‌که روزی با تمسخر نام اصل شاه‌جی را بر زبان آورده بود، به زندان دهم‌زنگ افتاد و هم‌اندر آن‌جا نابود گشت. سرانجام هم، کار به جایی رسید که روزنامهٔ دولتی /صلاح، در شمارهٔ ۲۴ آذرماه ۱۳۰۹ هجری خورشیدی خود، نوشت: «به مناسبت حسن خدمت و فعالیت که اراکین [برگذاری] جشن نجات وطن ابراز نمودند، از حضور شاه‌جی صاحب،

رییس کارخانه‌های حربی، به تمام آن‌ها یک‌یک نشان خدمت اعطاء گردید.» و این روشن است که اعطای نشان از صلاحیت‌های پادشاه افغانستان بود.^۸

این تصویر چنان گویا و زبان‌دار است و چنان تند پرداز یافته است که اگر غبار درباره شاه‌جی هیچ‌چیز دیگری نمی‌نوشت - که البته نوشته است - باز هم، همین تصویر بسنده می‌بود تا ما امروز، بسیاری از نکته‌ها را دریابیم و از چون و چند زنده‌گی شاه‌جی و کارنامه‌های او در کشورمان، آگاه شویم.

(۲) وصف جای‌ها و مکان‌ها: حافظه نیرومند و نگاه ژرف‌نگر و ریزبین غبار، انگیزه آن شده است که بتواند تصویرهای روشن و تکان‌دهنده‌یی، از جای‌ها و مکان‌ها، نیز نقش کند و به یادگار گذارد. تصویرهایی که غبار از زندان‌ها به دست می‌دهد - به‌ویژه - نظرربا و چشم‌گیر استند و در ذهن‌ها ماندگار می‌شوند. شاید بتوان این تصویرهای زندان‌ها را و شرح و وصف احوال باشنده‌گان این ستم‌کده‌ها را، در شمار آن پدیده‌هایی به شمار آورد که در فرهنگ ادبی ما، به نام «حبسیات» یاد می‌شوند. و روشن است که این تصویرهای غبار، برخلاف «حبسیات» منظوم - مثلاً «حبسیات» مسعود سعد - «حبسیات» منثور استند. هرچند، امروز و در زمان ما، مصطلح «ادبیات سیاسی زندان» را نیز به کار می‌برند و گفته می‌شود که آغازگر چنین ادبیاتی در زبان فارسی، داستان *ورق‌پاره‌های زندان* بزرگ علوی بوده است.^۹ و البته، روشن است که «ادبیات سیاسی زندان» در عصر ما، با «حبسیات» گذشته‌گان‌مان، تفاوت‌های بسیار دارد.

غبار، زندان «سرای موتی» را چنین به تصویر می‌کشد: دیدم که این‌جا، وسط بازار سراجی، سراجی است به نام «موتی». این سرای، صحن مستطیل‌شکلی داشت و در چار سوی آن، در دو طبقه، چهل اتاق کوچک و یک بیت‌الخلا، جا گرفته بودند. هر اتاق، تنها یک دروازه درآمد داشت و برنده سرتاسری، به منزله دهل‌یز اتاق‌ها به شمار می‌رفت. این سرای کهنه و قدیمی، با گذشت زمان، شکل لانه جان‌وران را به خودش گرفته بود. آن روز، صحن سرای و برنده‌ها، از پولیس‌های مسلح و تازیانه به دست پُر بود. تا غروب آفتاب،

محکومان را می‌آوردند و در اتاق‌ها می‌انداختند و پشت در هر اتاقی، سر بازی می‌ایستاد. بعد، جوالی پُر از زنجیر به صحن سرای آوردند. آهن‌گری آمد و زندانیان را، یکان‌یکان، زولانه کرد.

اتاق‌ها برق نداشتند و تاریک بودند؛ زیرا این‌جا، در گذشته‌ها، یک مکتب ابتدایی بود.^{۱۰} و تازه آن را به زندان مبدل کرده بودند. تنها، در میانه سرای، ستونی قرار داشت و چراغی از آن آویخته بود. خوراک زندانیان، نان خشک، اما، آمیخته با ریگ بود و ما ناگزیر بودیم که این نان را با آب بخوریم؛ چون که حتّاً آوردن مرچ و نمک نیز ممنوع بود.

در سراسر شب، در هر دو ساعت، پهره‌دار تبدیل می‌شد و پهره‌دار جدید مکلف بود که زندانی را بیدار کند و از او بپرسد: «کی هستی؟» بدین صورت، خواب آرام امکان نداشت.^{۱۱}

خطوط، پردازها و سایه‌روشن‌های این تصویرهایی که غبار نقش می‌کند، همه زندان و زندان‌بان، زندانی و شکنجه، زنجیر و زولانه، تازیانه و فریاد، ناله و ترس، نومیدی و رنج و سرانجام، بیماری و گرسنه‌گی را به نمایش می‌گذارند.

غبار در وصف زندان دیگری - از زبان سپاهیان که آن‌جا موظف بودند - می‌نویسد: «در این توقیف‌خانه، سدها نفر به سر می‌بردند که جیره نان خشک هم نداشتند و خانه‌های‌شان در روستاها و مناطق دوردست بودند. این زندانیان، از زیادت و فشار گرسنه‌گی، هر چاشت و شام، روی حویلی زندان گرد می‌آمدند و در انتظار تکاندن سفره‌های چند تا زندانی دارا و مرفه می‌ایستادند. همین‌که سفره‌ها تکانده می‌شدند، این زندانیان بی‌نوا - هم‌چون جان‌وران گرسنه - بدان سو هجوم می‌بردند و پارچه‌های استخوان و ریزه‌های نان را از دست هم‌دیگر می‌ربودند و این کار آنان، غالباً، با زد و خوردهایی همراه می‌بود. این گروه بدبخت - به گفته نویسنده‌گان مزدور و نیز به گفته نماینده‌گان سیاسی افغانستان - بخشی از «ملت غیور افغانستان» بودند که با چنین سنگ‌دلی و قساوت کوفته می‌شدند.^{۱۲}

۳) وصف لحظه‌ها و حالت‌ها: غبار، حالت‌ها و لحظه‌های حیرت‌انگیز، تکان‌دهنده و سیاهی را نیز به تصویر می‌کشد. سنگینی و تیره‌گی و شگفتی‌زا بودن این نقش‌ها، به گونه‌یی است که می‌شود خواننده را بدین گمان اندازد که ورقی از داستان‌های موپاسان یا ادگار الن پو را می‌خواند یا پرده‌یی از آفریده‌های رؤیایی مارک شاگال یا ماکس ارنست را در برابر دیده‌گان خود دارد.

تصویر حالات آن دانش‌جوی زندانی، در لحظه‌یی که دیگر تاب و توانش را از دست می‌دهد و پا به قلمرو جنون می‌گذارد، از همین‌گونه تصویرهایی است که گفته آمد: این دانش‌جو را در زندان مجرد انداخته‌اند. در این حجره تنگ و تاریک، چنان بر او سخت می‌گیرند که حواسش مختل می‌گردد. او با ناخن‌های رسیده و موهای ژولیده و در هم، به آدم‌های پیش از تاریخ هم‌مانند شده است. هیچ‌یک از زندانیان و سپاهیان، حق ندارد با او سخن گوید. و سرانجام هم، روزی این پندار به او دست می‌دهد که محمد‌هاشم خان نخست‌وزیر احضارش کرده است. از همین رو، فریاد می‌کشد و به نگهبان حجره‌اش می‌گوید: «در را باز کنید که صدراعظم مرا خواسته است!» سرباز، به گونه‌ استهزاآمیز می‌خندد و پاسخی نمی‌دهد. زندانی جوان، فریادهای هول‌ناکی سر می‌دهد و بعد - با نیرویی برخاسته از شور جنون - دروازه حجره‌اش را با لگد می‌شکند و به حویلی زندان می‌برآید. در این حال، زنجیری به گردن و زولانه به پا دارد. زندانیان دیگر، از روزنه‌های حجره‌های‌شان، این صحنه شگفت و هول‌ناک را تماشا می‌کنند. زندانی جوان، هم‌چون جان‌ور گرسنه‌یی، زوزه می‌کشد و پی‌هم نام نخست‌وزیر را بر زبان می‌آورد.

در این هنگام، نگهبانان می‌ریزند و او را می‌گیرند. مأمور زندان، پس از دریافت دستور از مقام‌های بالاتر، می‌آید و امر می‌کند تا زندانی جوان را بر زمین اندازند و با قنداق تنگ بزنندش. و زندانی - در همین حال هم - پی‌هم و بلندبلند، نام نخست‌وزیر را تکرار می‌کند.

مأمور زندان دستور می‌دهد که با لگد بزنندش. یکی از سپاهیان ساده‌دل می‌گوید: «مأمور صاحب، اگر با لگد بزنیم، می‌میرد!» و مأمور زندان می‌گوید: «امر بالا همین طور است!»

زندانی‌یی که این ماجرای تلخ و سیاه را به غبار حکایت می‌کند، می‌افزاید: «آن شب، هیچ‌یک از زندانیان، آب و نان را به لب نزد!»^{۱۳}

غبار از این تصویرهای آدم‌ها و جای‌ها و مکان‌ها و حالت‌ها و لحظه‌ها بسیار دارد: لت‌وکوب شدن‌های زندانیان، در یوزه‌گری زندانیان در شهر فراه، اتاق شکنجهٔ ارگ، مجلس اعلام کیفر عبدالخالق، صحنهٔ هول‌ناک اعدام عبدالخالق، شرح سفر خانوادهٔ نویسنده به سوی تبعیدگاه، تصویر ده‌کدهٔ «بالابلوک»، تصویر یگانه مکتب شهر فراه، تصویر چهرهٔ کابل هنگام بازگشت نویسنده به این شهر، پس از سال‌های تبعید، اعدام محمدولی خان دروازی، قتل سردار محمدعزیز در برلین، دست‌گیر کردن عموی سال‌خورده و ناشنوی سیدکمال در کابل و تصویرهای دیگر این کتاب را، در همین شمار می‌توان آورد.

شرح مسافرت غبار و خانواده‌اش به سوی تبعیدگاه، مسافرت شماری از توده‌هایی را به یاد می‌آورد که به بندر لنگه - در کرانه‌های خلیج فارس - تبعید شده‌اند و این روی‌داد را احمد محمود در رمان «داستان یک شهر» بازتاب داده است. در واقع، می‌شود گفت که هم‌مانندی‌های بسیاری، میان این دو مسافرت تبعیدیان، در دو کشور هم‌سایه، سراغ می‌توانند شد.

و اما، هیجان‌آفرینی را در این کتاب، هنگام رویارویی آدم‌ها می‌بینیم. اساساً، هیجان‌آفرینی با روبه‌رو ساختن آدم‌های - غالباً - مخالف و ناسازگار با هم‌دیگر، از شگردهای بسیار عام و شناخته‌شده، در زمینهٔ داستان‌نویسی، به شمار می‌رود و غبار هم - در چند جا - از این شگرد کار گرفته است و در نتیجه، صحنه‌های پُرشور و پُر از تلوسه‌یی را پدید آورده است.

یکی از این صحنه‌های هیجان‌آفرین و تلوسه‌انگیز، آخرین رویارویی و آخرین گفت‌وگوشنود محمدنادرشاه با غلام نبی خان چرخ‌چی است: در یک روز پاییزی، شاه غلام‌نبی خان را برای گردش دعوت می‌کند. غلام‌نبی خان - همراه با برادر و دو پسر عمویش - به کاخ دل‌کشا می‌رود. در بیرون کاخ، سربازان گارد شاهی صف کشیده‌اند و شاه در داخل کاخ است. وقتی که غلام‌نبی خان و همراهانش به آن‌جا می‌رسند، به آنان گفته می‌شود که شاه همین لحظه بیرون خواهد آمد. غلام‌نبی خان و همراهانش همان‌جا می‌ایستند. لختی بعد، شاه ظاهر می‌شود و از زین‌ها پایین می‌آید. او کنار خودروش می‌ایستد؛ چنان‌که خودرو در بین او و غلام‌نبی خان حایل است.

غلام‌نبی خان و همراهانش، به شاه سلام و تعظیم می‌کنند. و اما شاه، بی‌آن‌که به سلام و تعظیم آنان پاسخی دهد، می‌گوید: «خوب، غلام‌نبی خان، افغانستان در حق شما چی بدی کرده است که شما [در حق آن] خیانت می‌کنید؟»

غلام‌نبی خان جواب می‌دهد: «افغانستان خاین را می‌شناسد!» رنگ از رخ شاه می‌پرد و اعضایش به لرزه درمی‌آیند. محمدنادر، پس از آن‌که بر تخت می‌نشیند، دیگر آن مرد خوش‌سیمای گذشته نیست. چهره‌اش عبوس شده و بین دو ابرویش گره افتاده است. خشم و کینه در سیمایش خوانده می‌شوند.

نادرشاه، به گارد محافظ خودش دستور می‌دهد: «بزئیدش!» سپاهیان مرد را به زمین می‌اندازند. در این حال، برادر و عموزاده‌گان او، با عجز و ناتوانی، به این صحنه هول‌ناک و جان‌گداز می‌نگرند. غلام‌نبی خان، دست‌مالی از جیبش می‌کشد و در دهن خودش فرو می‌برد تا در زیر ضربه‌های سربازان، ناله‌اش برنیاید.

شاه این صحنه را تماشا می‌کند و هم‌چنان از خشم می‌لرزد. و بعد، ناگهان، فریاد می‌کشد: «بزئید تا بمیرد!»^{۱۴}

هر خواننده‌یی، بی‌گمان، می‌تواند دریافت که این تصویر، تصویری است بسیار پُرکشش، هیجان‌انگیز و - در واقع - داستانی. دست‌مال در دهن فرو بردن غلام‌نبی خان، آدمی را به یاد آن عارف پُرآوازه‌یی می‌اندازد که «نالالحق» می‌گفت و - به قول خواجۀ شیراز - «اسرار هویدا می‌کرد» و در نتیجه، سر خودش را بر باد داد. آورده‌اند که چون دست‌های او ببردند، دست‌های خون‌آلود را به روی خودش بمالید تا با بیرون شدن خون از بدن، چهره‌اش زرد به نظر نرسد و گفت: «... شما پندارید که زردی روی من از ترس است. خون در روی مالیدم تا در چشم شما سرخ‌روی باشم...»^{۱۵}

روبه‌رو شدن محمدنادرشاه با حبیب‌الله کلکانی نیز، جذّاب و هیجان‌آفرین است. در این صحنه، شاه را می‌بینیم که در خانۀ فتح‌محمد خان امین‌العسس اقامت دارد؛ زیرا ارگ شاهی را لشکریان قومی سمت جنوبی تاراج کرده‌اند.^{۱۶} و برای زنده‌گی شاه مساعد نیست.^{۱۷} به او خبر می‌دهند که حبیب‌الله را آورده‌اند. دستور می‌دهد که او را به درون اتاق بیاورند.

حبیب‌الله داخل می‌شود. پیراهن و تنبان به تن دارد و یک شال خشن و درشت‌عسکری را بر شانه انداخته است. او به شاه سلام می‌دهد. هیچ‌کس از حاضران حرکتی نمی‌کند. هیچ‌کس سخنی نمی‌گوید. شاه سرش را بلند می‌کند و حبیب‌الله را می‌نگرد. بعد، به او اشاره می‌کند که در صف دست چپ او بنشیند.

حبیب‌الله می‌نشیند. خاموشی سنگینی بر مجلس حکم‌فرما است. شاه، پس از لختی سکوت، باز هم چشمان سرد و مضممش را، از پشت شیشه‌های عینک، به حبیب‌الله می‌دوزد و می‌پرسد: «خوب، حبیب‌الله خان، از این همه خون‌ریزی و ویرانی که در افغانستان کردید، چی منظوری داشتید؟» حبیب‌الله جواب می‌دهد: «تا وقتی که من اختیار داشتم، هر چیزی را که خیر افغانستان می‌دانستم، اجراء کردم. حالا که شما اختیاردار افغانستان شده‌اید، هر چه را که خیر افغانستان می‌دانید، همان‌طور اجراء کنید!»

شاه می‌گوید: «خوب، حالا شما چند روزی استراحت کنید. باز خواهیم دید.»

گفت‌وگو همین‌جا پایان می‌یابد. حبیب‌الله برمی‌خیزد و بیرون می‌رود.^{۱۸} روبه‌رو شدن و گفت‌وگوی محمدنادرشاه و حبیب‌الله کلکانی را، خلیلی نیز در «عیاری از خراسان» اش آورده است. در این روبه‌رو شدن، حبیب‌الله کلکانی - به روایت استاد خلیلی - می‌گوید: «خدایا، تو گواه باش، با همه خطراتی که از چار جهت، افغانستان را تهدید می‌کرد، من باغبان‌زاده بی‌سواد، آن را به سلامت و بدون کم‌وکاست، به این محمدنادر خان تسلیم می‌کنم. البته اراده تو چنین رفته بود. امیدوارم روزی که سلطنت را از خانواده او می‌گیرند، آن‌ها نیز این امانت را، با حدود کاملش، سلامت به فرزندان وطن بسپارند.»^{۱۹}

به عقیده من، آنچه استاد خلیلی نقش می‌کند، رنگی از تصنع دارد. اما، تصویری که غبار به دست می‌دهد - هرچند هیجان‌برانگیز است - ساده‌گی و رنگ و نوای واقعیت را دارد و بیش‌تر پذیرفتنی به نظر می‌رسد. در سخنانی که غبار از زبان حبیب‌الله می‌آورد، جز واژه «اجراء کردن» - که یک مصطلح دفتری و کتابت بوده است - کلمات دیگر، همانا کلماتی استند که مردم به کار می‌بردند. و کاربرد واژه «اجراء کردن» هم - پس از نه ماه پادشاهی و معاشرت با کسانی چون برادران صاحب‌زاده - از زبان حبیب‌الله، چندان غیرعادی به نظر نمی‌رسد.

غبار چند تصویر مختصر دیگر نیز از همین‌گونه دارد؛ از جمله، گفت‌وگوی خود نویسنده با محمدنادرشاه (ص ۱۲۷)، مکالمه سفیر بریتانیا با محمدعظیم منشی‌زاده (ص ۱۵۵)، روبه‌رو شدن عبدالخالق با دوستش محمداسحاق (ص ۱۶۳) و سخن‌های پرخاش‌آلود شاه‌جی با محمد هاشم خان (ص ۲۹۴) از همین‌گونه تصویرها هستند.

فئودور داستایفسکی، نویسندهٔ بزرگ سدهٔ نوزدهم روسیه، کتابی دارد به نام *خاطرات خانهٔ مرده‌گان*. این کتاب، داستان روزهای بسیار تلخ و دشواری است که داستایفسکی در یک زندان سایبریا سپری کرده بود. می‌گویند: هنگامی که تزار روسیه این کتاب را خواند، با تلخی و اندوه فراوان، گفت: «خدایا، پس روسیهٔ ما چنین جایی بوده است!»

و من فکر می‌کنم که - سال‌ها بعد - وقتی آینده‌گان ما، این کتاب غبار را بخوانند، شاید هر کدامشان، با تلخی و اندوه بسیار، بگوید: «خدایا، پس کشور ما چنین جایی بوده است!»

روی‌کردها

۱. میر غلام‌محمد غبار، *افغانستان در مسیر تاریخ*، جلد دوم، ناشر: حشمت خلیل غبار، ویرجینیا، امریکا، ۱۳۷۸، صص ۳۸ - ۳۹.
۲. در زمان مسافرت شاه امان‌الله به اروپا (۱۳۰۶ - ۱۳۰۷ هجری خورشیدی) محمدولی خان دروازی، با عنوان وکیل مقام سلطنت، اداره امور کشور را در دست داشت. چون این مسافرت نزدیک به هفت ماه به درازا کشید، واژه «وکیل» با نام محمدولی خان گره خورد و پس از آن، او را، غالباً، محمدولی خان وکیل می‌گفتند.

3. Description

4. Dramatization

۵. *افغانستان در مسیر تاریخ*، جلد اول، ص ۷۰۱.
۶. اگر چه شمار این زندانیان در این کتاب، «۵۴» تن آمده، اما، پوهاند سیدسعدالدین هاشمی، در کتاب خودش (ص ۲۰۴)، این شمار را «۴ یا ۵ نفر» ضبط کرده است که - شاید - درست‌تر باشد؛ زیرا او قبلاً (ص ۱۰۳) از قول فرانک مارتین، آورده است که وقتی در زمان امیر حبیب‌الله، زندانیان سیاه‌چاه بالا حصار آزاد شدند، تنها سه نفر زنده مانده بودند. این فرانک مارتین انگلیسی، نزدیک به شش سال را، در دربار امیر عبدالرحمان خان به سر برده بود.
۷. درباره «فضا» و «فضاآفرینی»، دیده شود: «ره‌نورد زریاب، گنگ خواب‌دیده، انجمن نویسندگان افغانستان، کابل، ۱۳۶۷، صص ۹۸ - ۹۹.
۸. *افغانستان در مسیر تاریخ*، جلد دوم، ص ۱۱.
۹. همان کتاب، صص ۵۱ - ۵۲.
۱۰. حمید حمیدی، *فصل‌نامه بررسی کتاب*، شماره ۲۵، لاس‌انجلس، امریکا، ۱۳۷۶، ص ۱۸.

۱۱. در این زمینه، دو مقوله وجود دارند: یکی ادبیات زندان و دیگر، خاطرات زندان. ادبیات زندان، آن پدیده‌های آفرینشی - مثلاً شعر و داستان - استند که به دست آفرینش‌گر ادبی، در زندان پدید آمده باشند. خاطرات زندان، ثبت و نگارش و یادکرد روزهای زندان است که یا در زندان پدید می‌آیند و یا در بیرون از زندان.

۱۲. علوی را در هر دو کار - در ایران معاصر - می‌توان پیش‌گام دانست؛ چه، «ورق‌پاره‌های زندان» (مجموعه داستان) در شمار ادبیات زندان می‌آید و «پنجاه و سه نفر» - در واقع - خاطرات زندان است. کتاب نخست، در سال ۱۳۲۱ و کتاب دوم در سال ۱۳۲۳ به چاپ رسید.

۱۳. در افغانستان، سرنشینان کشتی مرگ یا زندانیان قلعه ارگ را که یادداشت‌های دورهٔ نه‌ساله (۱۳۱۰ - ۱۳۱۹) زندان عبدالصبور غفوری است، به‌ترین نمونهٔ خاطره‌نویسی زندان به شمار می‌توان آورد. این دفتر که به گونهٔ یادداشت‌های روزانه نگارش یافته است، از ارزش بسیاری برخوردار می‌تواند بود. این خاطرات، به کوشش محمدنصیر مهرین، از سوی مرکز نشراتی آرش، در ۳۹۲ صفحه در شهر پیشاور، به چاپ رسیده است.

۱۴. دو کتاب زیرین را نیز، می‌توان از خاطرات زندان به شمار آورد:

۱۵. جمشید شعله، یادداشت‌های زندان، به کوشش دکتر جمрад جمشید، بن‌گاه

انتشارات میوند، کابل، ۱۳۸۹.

۱۶. عبدالقیوم خان، کارمند دارالتحریر شاهی، شکنجه‌گاه، بن‌گاه انتشارات میوند، کابل،

۱۳۹۱.

۱۷. چه طنز سیاه و تلخی است: مکتب را به زندان مبدل ساخته‌اند!

۱۸. غبار، جلد دوم، ص ص ۱۳۹ - ۱۴۰.

۱۹. غبار، جلد دوم، ص ۱۵۱.

۲۰. غبار، جلد دوم، ص ۱۲۲.

۲۱. غبار، جلد دوم، ص ص ۱۱۶ - ۱۱۷.

۲۲. تذکرهٔ لاولیا، از روی نسخهٔ تصحیح‌شدهٔ رینولد نیکلسون، انتشارات میلاد، ۱۳۷۶،

تهران، ص ۵۷۷.

۲۳. چنین کاری را به بابک خرم‌دین نیز نسبت داده‌اند که به فرمان خلیفهٔ عباسی -

معتمد بالله - به گونهٔ بسیار فجیع، در بغداد کشته شد: «... بابک چون دستش ببریدند، دست

دیگر در خون خود کرد و بر روی خویش بمالید. خلیفه گفت:

۲۴. - ای سگ این چی عمل است؟

۲۵. بابک پاسخ داد:

۲۶. - در این حکمتی است که شما هر دو دست و پای من بخواهید بریدن. و روی مردم

از خون سرخ باشد. چون خون از تن مردم برود، روی زرد شود. من روی خویش تن به خون

آلودم تا مردم نگویند که از بیم رویش زرد شد.» (سیاست‌نامه، به نقل از حلاج تألیف علی

میرفطروس، انتشارات فرهنگ، کانادا - فرانسه، ۱۹۹۰، ص ۲۱۸).

۲۷. میر محمدصدیق فرهنگ، افغانستان در پنج قرن اخیر، مؤسسهٔ مطبوعاتی

اسماعیلیان، جلد اول، قم، ۱۳۷۱، ص ۶۰۲.

۲۸. مارشال شاه‌ولی خان می‌گوید که شاه، شبانه در منزل محمدهاشم خان فرقه‌مشر

می‌خوابید و از منزل سردار فتح محمدخان «برای ادارهٔ امور سلطنت» استفاده می‌کرد. یعنی،

این منزل دفتر کار او بود. (دیده شود: یادداشت‌های من، چاپ کابل، ص ۹۵)

نقش‌هایی از شقاوت‌های شرقی / ۲۰۳

۲۹. غبار، جلد دوم، صص ۱۹ - ۲۰.

۳۰. خلیل‌الله خلیلی، *عیاری از خراسان*، چاپ کانادا، ۱۳۷۶، ص ۹۲.

اوصافی از واصف و وصفِ او در صفِ اصحابِ فلسفه



این نیشته، در محفلی که به مناسبت شستمین سال‌گرد تولد واصف باختری، در سال ۱۳۸۱، در شهر لایدن هالند برگزار شده بود، خوانده شد.

... و حال آن که نیاکان ما
دریاب‌های خون جاری ساخته‌اند
و بر عارفان و فیلسوفان تاخته
و طناب بر گردن «سهروردی» و «عین‌القضات» انداخته.
«حلاج» را آویخته
و هزاران مرد جنگی را در نبرد با «پورسینا» برانگیخته.
و اگر بریان‌گری از دارالخلافه
به پشتی‌بانی «سنایی» برنخاسته بود
چونان برّه‌یی
در غزنین
به سیخش می‌کشیدند
و بریانش می‌کردند...

از منظومهٔ بیان‌نامهٔ وارثان زمین، سرودهٔ واصف باختری

من آخرین باری که واصف باختری را دیدم ، آخرهای بهار سال ۱۳۷۲ هجری خورشیدی بود. در آن هنگام ، تفنگ شیفته‌گان و جنگ‌باره‌گان، در کابل هنگامه‌یی برپا کرده بودند. شهر در میان دود و آتش دست‌وپا می‌زد و باشنده‌گان پای‌تخت کشور مان ، روزگار آشفته و بی‌سروسامانی داشتند. و نیز، ماه‌ها می‌شد که موج دیگر مهاجرت‌ها و گریزها بلند شده بود و مردمان ما، تک‌تک و دسته‌دسته، مرز و بوم خودشان را ترک می‌گفتند و به سرزمین‌های بیگانه پناه می‌بردند.

راستش این است که من آن روز، از روی تصادف، واصف را دیدم؛ زیرا در آن روزها، ما در یکی از آن حالاتی بودیم که او خود، آن را حالت «قه‌ر و گسستن» نامیده است.^۱ آن روز که واصف را دیدم، همان روزی بود که فردایش، غم‌گنانه، کابل را پشت سر گذاشتم و آهنگ شهر پیشاور کردم. و در آن دم، هیچ نمی‌دانستم که سرنوشت یا - به گفته آن شاعر تازی - این

«اشتر کور» به کجاهیم خواهد کشانید. با این همه ، این امید را در دل داشتم که دیر از هم‌دیگر جدا نخواهیم ماند؛ و اما، اکنون، سوگ‌مندانه می‌بینم که نه سال تمام از آن روز سپری شده است و ما یک‌دیگر خود را باز ندیده‌ایم . و نیز - با این بازی شگِفت و هول‌ناک سرنوشت - هیچ روشن نیست که آیا باز هم نشست و صحبتی با واصف باختری دست خواهد داد یا نه .

زمان شتابان در گذر بود و سرانجام، فلاخُن قضا مرا به گوشه‌یی از باختر زمین پرتاب کرد. سال ۱۳۷۳ هجری خورشیدی که فرارسید، من پنجاه‌ساله شدم. در آن سال، واصف باختری - که تاریخ به جهان آمدن مرا نیک به یاد داشت - از بهر این روی‌داد، غزلی سرود و آن غزل را، با واژه‌های بس فروتنانه و مهرآمیز، هم‌چون «فریادی از جگربرخاسته»، به من اهداء کرد و در جریده «قلم» به چاپ رسانید و مرا غرقهٔ دریای خجلت و شرمندگی ساخت. در آن غزل - که «پخته در کورهٔ پنجاه» نام دارد - می‌خوانیم:

«قصه بودیم و کنون، قصهٔ کوتاه شدیم
کاستیم از خود و کوتاه‌تر از آه شدیم

در سرآغاز ، که برخاست به همراهی ما
که سرانجام، در این بادیه گم‌راه شدیم ؟

یار دوشینه، چه نوشینه نواهایی داشت
لیک ای وای، که ما دیرتر آگاه شدیم!

آتش عشق ز خاکستر پیری نفسرد
گل سرخیم که بشگفته به دی‌ماه شدیم!

کودکانیم در این کوی، مپندار که ما
پخته در کورهٔ تابندهٔ پنجاه شدیم!

به که پیرانه سر آیین گدایان گیریم
گرچه در بازی طفلانه، گهی شاه شدیم!
ره نوردانه نگاهی به عقب کن، ای یار
که به هر چاله فتادیم و به هر چاه شدیم!
اولین قصه کوتاه «هدایت» خواندیم
قصه کوتاه، که خود قصه کوتاه شدیم!^۲

و اما، آخرین عکسی که از واصف باختری دارم، او را در آذرماه ۱۳۷۵، در شهر پیشاور، نشان می‌دهد. در این هنگام، او نیز، کابل سوخته و جنگ‌زده را رها کرده بود و در سرزمین بیگانه و ناآشنا، زنده‌گی می‌کرد. این تصویر او را، دوستی - در همان سال - از شهر پیشاور برایم فرستاد.

در این عکس نیم‌تنه، واصف را می‌بینیم که دست چپش را زیر زنج و الاشه گذاشته است و سگرتی هم در بین انگشت میانه و انگشت اشاره او دیده می‌شود. جاکت آبی‌رنگی به تن دارد و کیشی به رنگ خاکستری، با حاشیه‌های سبز، بر شانه انداخته است. ریشش - که رو به سپید شدن دارد - رسیده است و آژنگ‌های پیشانی‌اش بیخی نمایان استند. در این عکس، او چهره بسیار نومید و اندوه‌گینی دارد و، یک‌راست، به شیشه کمره می‌نگرد. لب‌هایش حالتی دارند که اگر اندکی حرکتی می‌کردند - شاید - نشانه‌های لب‌خند محزون‌ی را ترسیم می‌توانستند کرد. و چشم‌هایش نیز، در این عکس، حالتی دارند که - انگار - به بیننده می‌گویند: «دیدی که روزگار با من چه‌ها کرد؟»

و این، همان عکسی است که پس از پنج سال، بر پشت جلد یکی از شماره‌های فصل‌نامه «دُر دری» نیز به چاپ رسید.^۳

آنانی که واصف باختری را از دهه پنجاه و - به‌ویژه - از دهه شست هجری

خورشیدی شناخته‌اند، به خوبی دریافته‌اند که او مردی است بسیار آرام و فروتن، فراوان خوش‌برخورد، و به گونه جذاب و اثرناکی، نرم‌سخن و شیرین‌گفتار که در کاربرد تعارفات و آداب، با همه‌گان - هرکسی که باشد - همواره راه مبالغه می‌پیماید. و، لابد، در ستایش دوستان و آشنایان نیز، تند می‌رود و از افراط و زیاده‌روی شگفتی‌انگیزی کار می‌گیرد. این ویژه‌گی او، این مبالغه و غلو - که شاید از نهاد شاعرانه او مایه برمی‌دارد - بر یاران، و نیز بر خواننده‌گان نبشته‌هایش، کاملاً آشکار و نمایان است و من، می‌توانم گفت که این خصلت او، در ضمیر ناآگاه من نیز ته‌نشین شده است و از همین رو، گاه‌گاهی - حتّاً - در خواب‌های من هم تجلی می‌کند.

من - غالباً - صبح‌ها که از خواب برمی‌خیزم، اگر رؤیاهای شب دوشین به یادم مانده باشند، آن‌ها را در دفتری می‌نویسم. در این جا، می‌خواهم یکی از همین رؤیاهای خود را - که بیان‌گر ته‌نشین شدن همین ویژه‌گی واصف باختری، در ضمیر ناآگاه من تواند بود - بیاورم. این رؤیا، تاریخ روز جمعه، دهم دی‌ماه ۱۳۶۷، را دارد که ما هنوز در کابل بودیم. در آن دفتر نوشته‌ام:

دی‌شب خواب دیدم: به مجلس فاتحه کسی که مرده است و من او را می‌شناسم، به مسجد می‌روم. معلوم نیست کدام مسجد است. دهن دروازه مسجد، مردی می‌خواهد مرا جست‌وجوی بدنی کند. پس از این که کارش تمام می‌شود و اجازه می‌دهد که به مسجد داخل شوم، به آن مرد می‌گویم: «حالا دیگر از فاتحه صرف نظر کردم!» و برمی‌گردم.

بعدتر، می‌بینم که در اتاق انتظار کسی هستم. می‌خواهم او را ملاقات کنم - نمی‌دانم چی کسی است - در همین حال، مردی می‌آید و می‌گوید: «مذاکرات بسیار محرمانه‌یی جریان دارد. شما نباید این‌جا باشید.»

من می‌گویم: «عجب... عجب!»

و آن مرد می‌گوید: «همین‌طور هدایت داده‌اند!»

پسان تر، می‌بینیم که کنار رودخانه‌یی، با واصف باختری، قدم می‌زنم. دیده‌گانِ واصف، پُر از اشک استند. او رودخانه را نشانم می‌دهد و، خیلی جدی، می‌گوید: «این رودخانه از اشک چشم من به وجود آمده است!»

حالت خاصی به من دست می‌دهد: نه می‌توانم این سخن شگفت را باور کنم و نه می‌خواهم آن را رد نمایم.

بعد، دیگر چیزی نبود، یا چیزی به یادم نیست.

شاید من اشتباه کنم، اما سخن حیرت‌انگیزی را که در این رؤیا از زبان واصف باختری شنیدم، فرآورده و نتیجه ترسب کردن و ته‌نشین شدن همین خصلت مبالغه‌گر او، در ضمیر ناآگاه خود می‌دانم که بدان اشارتی کردم.

از سوی دیگر، دوستان و آشنایان واصف باختری، و نیز خواننده‌گان نبشته‌های او، بدین نکته هم پی برده‌اند که واصف باختری، همان اندازه که در کار تبجیل و تجلیل و ستایش‌های تشویق‌آمیز کسانِ دیگر راه مبالغه و افراط می‌پیماید، به همان اندازه، در حق خویشان و کارنامه‌های خودش، از اظهار انواعِ فروتنی و شکسته‌نفسی و خاک‌ساری دریغ نمی‌ورزد و - مثلاً - در باب سروده‌های خودش می‌گوید که: «شاید امروز شعرهای من بسیار شعرهای عقب‌مانده‌یی باشند - نظر به شعرهایی که جوانان برومند ما یا نسل بعد از من می‌گویند.»^۴ این گونه داوری‌های او را نیز، به باور من، می‌شود نوع دیگری از مبالغه و غلو به شمار آورد که، همانا، از ویژه‌گی‌های واصف باختری است.

و اما، آنانی که واصف باختری را از دههٔ چهل هجری خورشیدی شناخته‌اند، خوب می‌دانند که، در آن زمان، او کُنش و مَنشِ دگرگونی داشت و می‌شود گفت که بی‌باک، پرخاش‌جو و ستیزه‌گر بود. از بحث‌ها و جدال‌های داغ و آتشین روی نمی‌گردانید و به داشته‌ها و یافته‌های فکری و اندیشه‌ها و سنجه‌های سیاسی خودش، سرسختانه مهر می‌ورزید و به آن‌ها ایمانی استوار داشت. و از همین رو، بر مخالفان عقیدتی و سیاسی‌اش، سخت می‌گرفت و از

آنان بیخی بیزار بود و این بیزاری و نفرت را پنهان هم نمی‌کرد.

این زمان، درست همان دوره‌یی بود که کشورمان - به‌ویژه پای‌تخت - در تب داغ دیدگاه‌ها و آموزه‌های سیاسی می‌سوخت و درس‌خوانده‌گان و دانش‌جویان و دانش‌آموزان ما را، شور و هیجان سیاست، به لرزه درآورده بود.

در این بُرههٔ تاریخ، که جامعهٔ فرهنگی و روشن‌فکری ما، در امواج شتاب‌زده‌گی‌ها و تندروی‌ها و جزم‌گرایی‌های خشن سیاسی - اندیشه‌یی دست‌وپا می‌زد، واصف باختری، در شمار پیش‌آهنگان و نظریه‌پردازان تندروترین جریان سیاسی روز، جا گرفته بود و از حقانیت این جریان - در سطح کشور و جهان - شیفته‌وار و سرسختانه، دفاع می‌کرد.

اگر روشن‌تر سخن بگویم، می‌توانم گفت که در آن زمان، واصف باختری، چهرهٔ درخشان و پُرآوازهٔ گروهی بود که به نام «جریان دموکراتیک نوین» و نیز به اعتبار شهرت نشریه‌یی که داشت، به نام گروه *شعلهٔ جاوید* هم یاد می‌شد. تا آن‌جا که من آگاهی دارم، «جریان دموکراتیک نوین» - برخلاف «جریان دموکراتیک خلق افغانستان» - از تشکیلات و ساختار دقیق و روشنی برخوردار نبود و حتّاً - به گفتهٔ میرمحمدصدیق فرهنگ - ادارهٔ متمرکزی هم نداشت.^۵ پس نمی‌شود دریافت که جای‌گاه واصف باختری، در درون این جریان، در کجا بود و او، از ره‌گذر سازمانی، چی نقشی را بازی می‌کرد.^۶

در همین دوره بود که من، باری، از واصف باختری پرسیدم: «هم‌سرت و خانواده‌اش، از کارها و راه و روش سیاسی تو، دل‌خور و آزرده نیستند؟»

پاسخی که او به این پرسش من داد، بسیار شیرین و جالب بود. گفت: «وقتی که من با «نوریه» نام‌زد شدم، به خانواده‌اش گفتم که نام‌زد دیگری هم دارم. آنان، سخت ناراحت و سراسیمه‌وار، پرسیدند که این نام‌زد دیگر من کی است. جواب دادم: سیاست!

و بدین سان، همه چیز را برای شان روشن ساختم و آنان نیز پذیرفتند.»

هرچند جای گاه بلند واصف باختری، در جریان سیاسی «شعله جاوید» برای من روشن و مسلّم است و رهبران و رهروان آن جریان هم، روی او بسیار حساب می کردند و به او ارج فراوان می گذاشتند، ولی هرگز به یاد ندارم که او در تظاهرات خیابانی و گردهم آیی های سیاسی، بر سکو برآمده باشد و سخن رانی کرده باشد. انگیزه این کار او، برای من روشن نیست و در درازای این همه سال، از خودش هم، هیچ گاه، در این باب چیزی نپرسیده ام.

در همان روزگار یادشده که تنور سیاست بسیار داغ بود و بسیاری از دانش جویان و دانش آموزان ما، هیزم کشان این تنور بودند، من، هرچند از ره گذر سازمانی، به هیچ گروه سیاسی وابسته گی نداشتم، با این همه - عملاً - هواخواه یک جناح «جریان دموکراتیک خلق» - جریان پرچم - بودم؛ بسیاری از رهبران این جریان را از نزدیک می شناختم و از شیوه ها و شگردهای سیاسی این جریان، پستی بانی می کردم.

بر همین بنیاد، روشن است که - گاه گاهی - برخوردها و کش مکش هایی، در زمینه های گوناگون، بین من و واصف باختری پدید می آمد. در چنین حالاتی، او «سوسلف» نگون بخت را به تازیانه دشنام می بست و من هم «مائوتسه دونگ» مادرمرده را به باد ناسزا و نفرین می گرفتم. و اما، غالباً - خوش بختانه - گپ به همین جا پایان می گرفت و دوستی ما دنباله می یافت.

در آن سال ها، واصف باختری می پنداشت که راهش را برای همیشه برگزیده است و تا پایان زنده گانی، در همین راه گام خواهد برداشت و - به گفته خودش - از این «نامزد دیگر»، یعنی سیاست، هرگز جدا نخواهد شد. اما، سرنوشت او، به گونه دیگری رقم خورده بود و دست قضاء، کار را به شیوه دیگری رو به راه ساخت.

بدین معنی که در آغاز دهه پنجاه، واصف باختری، هم از ره‌گذر اندیشه و هم از ره‌گذر رفتار، دگرگون شد: او پرخاش‌گری‌ها و سنیزه‌جویی‌ها را، دیگر کنار نهاد و تندگویی‌ها را رها کرد. به همین‌گونه، از جزم‌گرایی‌ها دوری‌گزید و از حلقه‌ها و حوزه‌های سیاسی، پا بیرون کشید و تلاش کرد تا آن «نام‌زد دیگر»، یعنی سیاست را، تا اندازه‌یی، از یاد ببرد و به فراموشی سپارد.

در همین حال، تمامی یافته‌های فکری و اندیشه‌ها و سنجه‌های شناخت خودش را از پرویزن شک و بازاندیشی گذرانید و بر بسیاری از باورهای گذشته خودش، چلیپای بطلان کشید و یا در برابر آن‌ها، نشانه‌های بزرگ پرشش گذاشت - و این راهی بود که من نیز، هم‌چون او و هم‌زمان با او، درنوردیدم. یک دوست دیگرمان که با واصف باختری هم‌گام بود و راه و رسم او را داشت و هم‌زمان با ما، در درست بودن معتقدات خودش شک کرد و به بازنگری باورها و اندیشه‌هایش پرداخت، زنده‌یاد محمدحیدر لهیب بود. این سخن‌ور جوان و خوش‌کلام، به دست دژخیمان تره‌کی - امین کشته شد.

در این زمان، هرچند واصف باختری از «جریان دموکراتیک نوین» دوری‌گزید، با این‌هم، من بدین باور هستم که در همین هنگام، دل‌بسته‌گی و گرایش به سوی اندیشه‌ها و کارنامه‌های تروتسکی، در او پدید آمد. چنان‌که می‌شود گفت که شماری از کارهای او - از جمله، سروده «... و آفتاب نمی‌میرد» (۱۳۵۴) و ترجمه شعر «اسطوره بزرگ شهادت» (۱۳۵۴) - یادگارهای همین حال و هوای او به شمار می‌روند.

به هر صورت، در دهه پنجاه هجری خورشیدی، دوره دیگری در زنده‌گی واصف باختری آغاز شد. در این دوره، او بیش‌تر به گستره ارج‌اومند حکمت روی آورد و به چون‌ها و چراهای فلسفی دل‌بسته‌گی فزون‌تر پیدا کرد و نبشته‌های خوبی هم در این زمینه‌ها رقم زد و به نشر سپرد. پس بی‌جهت نیست که می‌بینیم مؤلف کتاب «نثر دری افغانستان» - که در نیمه دوم دهه پنجاه به چاپ رسیده

است - نام واصف باختری را در شمار نویسندگان قلمرو فلسفه آورده است.^۷ و به راستی هم، در این سال‌ها، واصف باختری را می‌بینیم که با قامتِ رسا و استوار، در صفِ اصحابِ فلسفه ایستاده است.

هنگام یادکرد این دورهٔ زنده‌گی واصف باختری، این نکته را نیز باید افزود که او در این دوره، به نمودها و فرآوردهای عرفان خراسانی نیز پرداخته است و در این زمینه هم خامه‌زنی‌ها کرده است. با این‌همه، به عقیدهٔ من، در این گونه از پژوهش‌های او نیز، رنگ و بوی فلسفه را می‌شود دید و شنید و نگرش‌ها و پردازش‌های فلسفی را بازشناخت.

در نظر باید داشت که واصف باختری، در نیمهٔ دوم دههٔ چهل هجری خورشیدی نیز، به کار حکمت و فلسفه پرداخته بود؛ اما، در این نبشته‌های او، نشانه‌ها و انگ‌های آموزه‌های سیاسی او را می‌توان بازیافت و نیز لحن و نوای موضع‌گیری‌های آیدیولوژیکش را احساس می‌توان کرد. «جستارهایی در باب شناخت» (۱۳۴۷) را می‌شود هم‌چون نمونهٔ خوبی از این دست نبشته‌های او به شمار آورد.^۸

در این «جستارها»، می‌بینیم که واصف باختری، لحن و آهنگ مطمین و قاطع دارد و بر خردگرایی و تجربه‌گرایی - بی‌هیچ‌گونه تلوسه و دل‌هره‌یی - با خاطر آرام اتکاء می‌کند؛ از مقوله‌ها و مصطلحات ویژه‌یی بهره می‌گیرد و - روی هم‌رفته - همه‌چیز برایش روشن، دریافت‌شده و پاسخ‌یافته به نظر می‌رسد.

و اما - با گذشت زمان - واصف باختری، در روند پژوهش‌های خودش در قلمرو فلسفه، به مرحلهٔ دیگری پا گذاشت. در این مرحله، نبشته‌یی را که با نام «یک نه شکوه‌مند در برابر همه آری‌های دروغین» پدید آورده است، می‌شود هم‌چون اوج و چکادِ نگارش‌ها و نگرش‌های او، در گسترهٔ فلسفه، شناخت و پذیرفت. و من، بدین باور هستم که این نبشته را، هم‌چون بیان‌نامهٔ تازهٔ واصف باختری در این مرحله - در باب شناخت و جست‌وجوهای معرفتی - می‌توان

به شمار آورد. این بیان‌نامه، در واقع، معرفت را تقدیس می‌کند.

من، هنگامی که این نبشته را - که نام آن الهام‌شده از آن «نه» پُرآوازهٔ ژان پل سارتر است - می‌خوانم، نه تنها درمی‌یابم که واصف باختری، در کار دفاع و پشتی‌بانی از فلسفه و فلسفه‌گرایی برخاسته است و می‌کوشد که مباحث ناب فلسفی را به ما بازشناساند، بل، احساس می‌کنم که او می‌خواهد آن تقدس زدوده شده از معرفت بشری (از جمله، زدوده شده از فلسفه) را که به گفتهٔ سیدحسین نصر، فرآورده دورهٔ جدید و نتیجهٔ کنار نهادن عقل شهودی است^۹ به فلسفه بازگرداند. و از همین‌جا است که می‌گوید: «... و شاید هم از دیدگاه ما، فلسفه نیز مانسند ادبیات، به گونه‌ی، سوگ‌نامهٔ شهادت انسان است در این مذبح عظیم که تاریخش می‌خوانند و باید بر نعش این شهید جاودان گریست و نماز گزارد...»^{۱۰} و سرانجام هم، فرجامین داوری‌اش را اعلام می‌کند: «فلسفه هست و خواهد بود - تا همیشه، تا هرگاه!»^{۱۱} و من می‌افزایم که: شاید هم در سیمای یک شهید جاویدان!

نبشته‌های پخته و اثرگذار واصف باختری، در گسترهٔ فلسفه و فلسفه‌شناسی، چون «اسپینوزا و گوهر نخستین» (۱۳۵۵)، «شیوه و تحلیل کارکردی» (۱۳۵۵)، «سرگذشت رازناک مقوله‌ها» (۱۳۵۵)، «گزارش عقل سرخ» (۱۳۵۵)، «فردوسی در قلمرو فلسفه» (۱۳۵۶)، «نیم‌نگاهی به سوی قلمرو افلاتون» (۱۳۵۶) و «ترفندهایی به نام خاورشناسی» (۱۳۵۹)، همه میوه‌های خوش‌رنگ و بوی همین فصل زنده‌گانی واصف باختری شناخته می‌شوند.

فرهنگ معاصر ما، از ره‌گذر فلسفه و حکمت، و نیز از ره‌گذر جست‌وجو و پژوهش در عرصه‌های فلسفه و حکمت، بسیار نادار و فقیر بوده است و کسانی هم که در این زمینه‌ها خامه می‌زدند (چون صلاح‌الدین سلجوقی، ابراهیم صفا، بهاء‌الدین مجروح، غلام صفدر پنجشیری، اسماعیل مبلغ و سمندر غوریانی) یا دیگر در میان ما نیستند و یا از این میدان بیرون رفته‌اند. پس باید

کارهای واصف باختری را ارج گذاشت و تبجیل کرد و نیز امیدوار بود که او باز هم در این گستره ارج‌اومند، خامه‌پردازی خواهد کرد.

زنده‌گی ادبی - فرهنگی واصف باختری، از ده‌یازده‌ساله‌گی آغاز می‌شود؛ چه، او در همین سال‌های زنده‌گانی، به سرودن شعر روی آورد. او از بخت بیدار و اقبال بلندی برخوردار بود؛ زیرا دانشی‌مرد فرهیخته و بزرگی، چون مولانا خال‌محمد خسته، را در کنار داشت و می‌توانست دقیقه‌ها و ظریفه‌های کلام منظوم را از او فراگیرد و به رهنمایی آن خجسته‌مرد گرامی، به رازها و رمزهای جهان دشوارشناخت شعر دست یابد. مولانا خسته را - که خویشاوند باختری نیز بود - می‌توان نخستین آموزگار فیاض او، در دبستان سخن‌وری، به شمار آورد.

واصف باختری، پسان‌ترها، هنگامی که پا به دانش‌گاه گابل گذاشت، سعادت شاگردی ملک‌الشعرأ صوفی عبدالحق بی‌تاب را نیز به دست آورد. بدین‌سان، می‌توان گفت که واصف باختری، علوم و فنون ادبی، به‌ویژه علم عروض را - که از ستون‌پایه‌های شعر پارسی شناخته می‌شود - از این دو استاد جلیل فراگرفت و سپس خود، جست‌وجو و پژوهش را در این زمینه‌ها، پی‌گیرانه و شیفته‌وار، دنبال کرد. تا جایی که توانست رسالهٔ سرود و سخن در ترازو را - که بررسی و کندوکاوی است در گسترهٔ علم عروض - بنویسد و نیز عملاً به کار رهنمایی و ره‌گشایی راهیان راه شعر و سخن‌وری بپردازد و بدین صورت، جای‌گاه شایستهٔ خودش را، در میان صناید علم عروض در کشورمان، به دست آورد.

بر این بنیاد، می‌شود گفت که واصف باختری، کارها و کارنامه‌های ادبی - فرهنگی خودش را، از باغستان دل‌کش شعر آغاز کرد و نخستین غزلش، در اواخر دههٔ سی، در جریدهٔ بیدار، در شهر مزار شریف، به نشر رسید.^{۱۲} او هرچند - چنان‌که گفته آمد - به قلم‌روهای دیگری نیز راه بُرد، اما شعر همواره هم‌دم و دم‌ساز او بوده است. او با شعر زنده‌گی کرد و همین اکنون هم، با شعر

زنده‌گی می‌کند.

روزگاری، پویا فاریابی نوشت: «باری می‌شود این پرسش را مطرح کرد که چرا واصف در سال‌هایی که سیاسی می‌اندیشید و گرویده سیاست بود، شعری نسرود و اگر سرود، به درج آن در دفترهایش نپرداخت...»^{۱۳}

گنجانیدن و یا نگنجانیدن سرود و یا سروده‌هایی، از سوی سخن‌وری در دفترهای شعرش، مسأله‌یی است دیگر. و اما، به باور من، این سخن که واصف باختری، در آن سال‌های یادشده، شعری نسرود، پذیرفتنی نیست؛ زیرا واصف باختری، در آن سال‌ها نیز، آفریده‌هایی از جنس شعر عرضه کرد و - حتّاً - سروده‌های با رنگ و بوی تند و چشم‌گیر سیاسی هم پدید آورد. چنان‌که - کم از کم - دو تا از این سروده‌ها، در همان هنگام، در جریدهٔ شعله جاوید به چاپ رسید و یکی از این سروده‌ها که حال و هوای روانی - اندیشه‌یی او را در آن زمان، به گونهٔ روشنی بازتاب می‌تواند داد، بسیار هم سروصدا برپا کرد و کسان دیگری - از جمله مضطرب باختری (نگارگر امروز) و هادی یا رحیم محمودی - این سروده را استقبال کردند و به پی‌روی از آن، شعرهایی سرودند و در همان «شعله جاوید» به چاپ رسانیدند.

این سرودهٔ واصف باختری که «حماسه شعله» نام داشت، بدین‌گونه آغاز می‌شد:

«تو ای هم‌رزم و هم‌زنجیر و هم‌سنگر

سر از پندارِ سیاهِ خویشتن بردار...»

و با این واژه‌ها به پایان می‌رسید:

«که تا برخیزی و زنجیرها را بشکنی و بفرازی

پرچم آزاده‌گی و برفروزی آتشی

تا این خسان، این ناکسان، در آن بسوزند.»^{۱۴}

سرودهٔ دوم واصف باختری - که در شمارهٔ نهم شعلهٔ جاوید به چاپ رسید - نام

«سرود روستا» را داشت و آغاز آن چنین بود:

« برین باره بلند

برین تکدرخت پیر

برین شاخه‌های خشک

چه مرغان شب‌نورد

که بستند آشیان ...»

و «سرود روستا» بدین‌سان پایان می‌یافت :

«از این غول پاگلین

نماند نشانه‌یی

وزین ببر کاغذی

به گه‌نامهٔ جهان

بماند فسانه‌یی.»^{۱۵}

و روشن است که «غول پاگلین» و «ببر کاغذی» صفت‌هایی بودند که مائوتسه دونگ و حزب کمونیست چین، این صفت‌ها را برای اضلاع متحدهٔ امریکا و نظام سرمایه‌داری و امپریالیسم به کار می‌بردند.

اکنون که واصف باختری، بر پلهٔ شستم نردبان زنده‌گانی‌اش پا گذاشته است، می‌توان گفت که او - روی‌هم‌رفته - چهل سال می‌شود که در عرصهٔ فرهنگ و ادبیات سرزمین ما، حضور نمایان و اثرگذار داشته است. او، در درازای این چهل سال، شعر سروده است؛ سیاست کرده است؛ به حکمت و فلسفه روی آورده است؛ به کاوش‌ها و پژوهش‌های ادبی دست یازیده است؛ به کار ترجمه‌های منظوم و منثور پرداخته است و نیز، راهیانِ نوسفرِ راهِ شعر و چکامه را دست‌گیری و رهنمایی کرده است.

اگر - پیش‌تر از این - گفتم که واصف باختری، از حضور دو استاد سترگ، بهره گرفته است، معنایش این نیست که سخت‌کوشی‌ها و دود چراغ خوردن‌های خود او را، در رسیدن بدین سَتیغ و چکاد، نادیده انگاریم. او یکی از

کتاب‌خوان‌ترین و جست‌وجوگرترین کسانی بوده است که من در زنده‌گانی خودم شناختم. و نیز باید افزود که در این تلاش‌های پی‌گیرانه و سرسختانه، ذهن وقاد و حافظهٔ نیرومند و شگفتی‌انگیز واصف باختری، همواره مددگار او بوده است.

از اطلاعات و آگاهی‌های علمی - ادبی او که بگذریم، واصف باختری در شناخت آدم‌های عادی نیز، اعجوبه‌یی به شمار می‌رود. من کم‌تر به یاد دارم که از کسی نام گرفته شده باشد، و واصف باختری، آن کس را - با تمام ویژه‌گی‌ها و خصلت‌هایش - نشناخته باشد. او، نه تنها آن کس را می‌شناخت، بل - در بسیاری از حالت‌ها - از پسر عمو و پسر ماما و پسر عمهٔ او هم، جدا جدا، نام می‌گرفت.

باری، در همان دههٔ چهل هجری خورشیدی، از زبان زنده‌یاد محمداسماعیل مبلغ - که خود حافظهٔ حیرت‌انگیزی داشت - شنیدم که گفت: «اگر روزی شعلهٔ جاوید به قدرت برسد، واصف باختری را باید رییس استخبارات کشور بسازند.»

شگفتی‌زده پرسیدم: «آخر چرا رییس استخبارات؟»

مبلغ پاسخ داد: «برای این که او همه مردم را می‌شناسد و از سیر و پودینهٔ همه کس آگاهی دارد!»

از مبلغ - دربارهٔ واصف باختری - لطیفهٔ دیگری هم به یاد دارم. روزی، شوخی کنان، گفت: «در گذشته‌ها، شاعران ما به نظم دروغ می‌بافتند و اکنون، این شاعر ما، به نثر هم دروغ می‌باهد!»

و منظور مبلغ از این سخن، بدعه‌دی‌ها و بدقولی‌های واصف باختری بودند که من یقین دارم همه دوستان او - یک بار هم که شده باشد - مزهٔ این شرنگ تلخ را، از دست او چشیده‌اند. و من، پندارم که بیش‌تر چشیده‌ام.

از بهر نمونه، خوب به یادم هست که باری، در آغاز دههٔ پنجاه هجری

خورشیدی، دو سه روز به عید مانده بود که واصف باختری را دیدم. و او، بسیار جدی و قاطعانه، به من گفت: «روز اوّل عید به دیدنت می‌آیم؛ خانه باشی!» روز اوّل عید را در انتظار ماندم؛ نیامد. فکر کردم که شاید روز دوم گفته باشد. روز دوم را هم انتظار کشیدم؛ باز هم نیامد. روز سوم نیز، در انتظار بی‌هوده سپری شد.

پس از عید که او را دیدم و، شکوه‌کنان، گفتم که سه روز عید را، از بهر او، از خانه بیرون نرفته بودم؛ خندید و با، چهره معصومانه و بسیار حق‌به‌جانب، گفت: «والله، پاک از یادم رفته بود!» آری، همین و بس. و از این حکایت‌ها بسیار دارم.

امروز - در گستره فرهنگ و ادب ما - واصف باختری نامی است بلند و پُرآوازه. به یاد دارم که باری از او پرسیدم: «با این همه دل‌بسته‌گی‌یی که به کاربرد واژه‌های ناب پارسی داری، چرا یک واژه عربی، یعنی «واصف» را، تخلص ساخته‌ای؟» جواب داد: «من خودم این تخلص را برگزیده‌ام. این تخلص را مولانا خسته برایم انتخاب کرده است. یادگار مولانا خسته است!»

و اما، امروز، این دو واژه «واصف باختری»، چنان به گوش‌ها آشنا و مأنوس گشته‌اند که نام اصلی او - نامی که پدرش بر او گذاشته است - روی هم‌رفته فراموش شده است. چنان‌که بسیاری از دوستان و هوادارانش نیز، نمی‌دانند که نام اصلی او، «محمدشاه» است. یعنی، پدرش بر او نام «محمدشاه» را گذاشته است. پس این گونه هم می‌شود از او یاد کرد: محمدشاه واصف باختری.

واصف باختری، باری - در سال ۱۳۷۳ هجری خورشیدی - در باب دوستی «سی‌واندساله» من و خودش، که «با قهرها و آشتی‌ها و پیوستن‌ها و گسستن‌ها» هم‌راه بوده است، چیزکی نوشت.^{۱۶} این گفته او دقیق و درست بود.

من در سال ۱۳۴۴ هجری خورشیدی، واصف باختری را شناختم. در آن هنگام، او شاگرد سال سوّم دانش‌گاه کابل بود و من، سال اوّل را می‌خواندم. بر این بنیاد، اکنون که آن سال‌های ازدست‌رفته را می‌شمارم، درمی‌یابم که از آغار شناخت و دوستی‌مان، درست سی و شش سال تمام می‌گذرد.

حالا که من در این گوشهٔ باخترزمین افتاده‌ام و واصف باختری در آن سوی دریاها - در کنجی از ینگی دنیا - زنده‌گی می‌کند، من از او چشم آن دارم که باز هم سرود و چکامه بیافریند و باز هم، در باب عرفان خراسانی و حکمت باستانی و نو، سخن آورد و خامه‌زنی کند. و به یاد داشته باشد که خود روزگاری چه خوش گفته است:

آتشین نیست گر اندیشه، چه سود از هستی؟

شمع تا شعله نیفروخت به سر، زنده نماند!^{۱۷}

و نیز این پیام بانوشاعر فرهیخته‌یی را به امانت می‌گیرم و به سوی او گسیل می‌کنم:

«... دل ما را به وعده‌یی خوش کن

شب ما را به قصه‌یی کوتاه!»^{۱۸}

همین و والسلام.

رویکردها

۱. دیده شود: واصف باختری، *تا شهر پنج‌ضلعی آزادی*، پیشاور، ۱۳۷۶، ص ۶۰.
۲. نمی‌دانم که این غزل در کدام شماره قلم چاپ شده بود. پسان‌ترها، دوستی، بریده این شماره قلم را از پیشاور به من فرستاد. در پایین غزل نبشته شده است: کابل، نهم دلو ۱۳۷۳.
۳. بعدتر، در سال ۱۳۷۶، واصف باختری این غزل را در صفحه سی و سوم تا شهر پنج‌ضلعی آزادی نیز گنجانید.
۴. در در، شماره ۱۳، خزان ۱۳۸۰، مشهد، ایران.
۵. واصف باختری، در *غیاب تاریخ*، بنیاد نشراتی پرنیان، پیشاور، ۱۳۷۹، ص ۵۱.
۶. میرمحمدصدیق فرهنگ، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، جلد اول، قسمت دوم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، ۱۳۷۱، ص ۷۵۸.
۷. بر بنیاد یادداشت‌های نشرناشده محمدنصیر مهرین، هسته اصلی «جریان دموکراتیک نوین»، ساختاری بود که «سازمان جوانان» نامیده می‌شد و واصف باختری، در رهبری این سازمان جا داشت.
۸. علی رضوی، *نثر در افغانستان*، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۷، ص ۵۹.
۹. دیده شود: واصف باختری، در *ورزش‌گاه ثانیه‌های شرقی*، بنیاد نشراتی پرنیان، پیشاور، ۱۳۷۹، صص ۱ - ۳۸.
۱۰. بی‌جهت نیست اگر واصف باختری در «چند یادداشت»ی که در آغاز این کتاب آورده است، می‌گوید: «... و آخرین سخن این که سال‌ها است با هر گونه جزم‌اندیشی سر سازش ندارم.»
۱۱. فریبا نیک‌زاد، *بخارا*، شماره ۱۹، تهران، ص ۴۰۸.
۱۲. واصف باختری، *گزارش عقل سرخ*، مرکز نشراتی میوند، پیشاور، ۱۳۷۷، صص ۱۰۵ - ۱۰۶.
۱۳. همان‌جا، ص ۱۱۳.
۱۴. علی رضوی، *نثر در افغانستان*، جلد دوم، بنیاد انتشارات جیهانی، پیشاور، ۱۳۸۰، ص ۱۵۵.
۱۵. واصف باختری در گفت‌وگویی با پرتو نادری، یادآوری کرده است که از محضر کسان دیگر، چون عبدالاحد رقیم، میرعبدالله نثار، عبدالصمد جاهد، آقای فطرت و آقای بدری نیز بهره‌ها گرفته است.

۱۶. پویا فاریابی، یک دو سخن در زمینه شناخت و شعر واصف باختری، نقد و آرمان، شماره ۷ - ۸، ویرجینیا، ص ۲۶.
۱۷. شعلۀ جاوید، شماره دوم، ص ۲، ۱۳۴۷.
۱۸. شعلۀ جاوید، شماره نهم، ص ۳، ۱۳۴۷.
۱۹. تا شهر پنج ضلعی آزادی، ص ۶۰.
۲۰. واصف باختری، در استوای فصل شکستن، مرکز نشرانی میوند، پیشاور، ۱۳۷۷، ص ۱۶.
۲۱. سیمین بهبهانی، یاد بعضی نفرات، نشر البرز، تهران، ۱۳۷۷، ص ۴۴۹.

این اسلام سنتی عزیز ما



این نبشته، در کنفرانسی که در بهار سال ۱۳۸۱ در شهر هامبورگ آلمان برگزار شده بود، خوانده شد.

یک فرد ممکن است به تمامی مسجدها و کلیساهای این جهان، ایمان داشته باشد؛ او ممکن است دانش مکتوب همه کتاب‌های مقدس را در سر خودش حمل کند؛ او ممکن است در همه رودهای مقدس جهان غسل تعمید کرده باشد؛ اما هیچ‌گونه دریافتی از «سوگماد» درون خویش نداشته باشد. من، با جرأت، چنین کسی را - در مقام مقایسه - هم‌تای خدانشناس‌ترین افراد به شمار می‌آورم.

[او در همین حال] آن کسی که هرگز قدم در مسجد و کلیسا نگذاشته است و هیچ‌گونه آداب اعتقادی به جا نیاورده است؛ و اما، اگر در درون خودش، «سوگماد» را دریافته باشد، به جای‌گاهی برده می‌شود که ورای نفس‌پرستی‌های این جهانی است. [اکنون] می‌خواهی او را یک خادمرد بخوان، یا قدیس یا هرچه میل داشته باشی.

ربازار تارز، استاد بزرگ اکنکار

جان اندرسن، پژوهش‌گر امریکایی، هنگامی که به بررسی جوامع پشتون افغانستان می‌پردازد، نکتهٔ دل‌انگیز و ارزش‌مندی را برجسته می‌سازد. این دانشی‌مرد امریکایی می‌گوید: در میان مردمان قبیلهٔ غلزایی، زمانی که ملاها - بر بنیاد دستورهای قرآنی - برای حل و فصل کش‌مکش‌ها و منازعات، به داوری و میان‌جی‌گری می‌پردازند، در باب این داوری‌ها و میان‌جی‌گری‌ها، غالباً، اختلاف و ناسازگاری پدید می‌آید و مناقشه‌یی آغاز می‌شود. و اما، در میان همین مردمان، می‌توان دید که میان‌جی‌گری و داوری پیران و میان‌ها -

که فنا فی‌الله استند - از ارزش و اعتبار بیشتری برخوردار است. حتّاً، در بسیاری از حالت‌ها، در حل منازعات بین قبایل و حکومت، پیرها نقش چشم‌گیر و تعیین‌کننده داشته‌اند تا ملاحا.^۱

همین دانش‌مند، در جای دیگری، می‌نویسد که در میان غلزیان - غالباً - ارزش‌های سنتی «پختنولی» از ارج و بهای بیشتری برخوردار است تا احکام شریعت و نصوص معتبر دینی. به گونه‌ی مثال، در شریعت اسلامی، گرفتن طلاق و بهره بردن از میراث و داشتن ملکیت، به حیث بخش‌هایی از حقوق زن شناخته شده است. و اما، در میان مردمان قبیله‌ی غلزی، این حقوق - عملاً - نادیده گرفته می‌شود. چنان‌که زنان از حق طلاق، گرفتن میراث و داشتن ملکیت، محروم استند.^۲

من گفته‌های این پژوهش‌گر امریکایی را، از آن رو در آغاز نبشته خودم جا دادم که این گفته‌ها، در روشن ساختن مقصود من از «اسلام سنتی» - که اندکی بعد به آن خواهیم پرداخت - یاور و مددگار خوبی می‌توانند بود.

امروز، روی‌هم‌رفته همه دست‌اندرکاران تاریخ مسیحیت، بدین باور استند که دین مسیح، پس از گذشتن از پرویزن اصلاحات مذهبی در سده‌ی شانزدهم میلادی، و نیز پس از پشت سر گذاشتن عصر روشن‌گری، انقلاب‌های سیاسی - اجتماعی و انقلاب صنعتی سده‌های هژدهم و نوزدهم، دیگر آن مسیحیتی نیست که در گذشته‌ها بود. یعنی مسیحیت، نفوذ و سلطه‌ی آهنین و بی‌چون و چرایش را، هم بر فرد و هم بر جامعه، از دست داده است و نیز، نیروهای سیاسی و نظامی، دیگر بازی‌چه‌های کلیسا و روحانیون وابسته به آن، نیستند.

به سخن دیگر، کلیسای امروز، کلیسای آن زمانه‌های گذشته نیست. یعنی کلیسا دیگر نمی‌تواند شاهان و فرمان‌روایان را تقدیس یا تکفیر کند؛ نمی‌تواند در زنده‌گی فرد و جامعه دخالت ورزد و از آزار و شکنجه کار بگیرد؛ نمی‌تواند آدمیان را، به جرم جادوگری یا ارتداد، زنده‌زنده در آتش بسوزاند و

نمی تواند در مسایل و موضوعات علمی و فرهنگی، نقش نخست و دست بالا را داشته باشد.

فشرده تر که سخن گویم، می توانم گفت که مسیحیت و کلیسای امروز، هم از رهگذر نگرش ها و آموزه ها و هم از رهگذر کنش ها و رفتارها، بیخی دگرگون شده است. چنان که، کلیسای امروز در باختزمین، بیش تر هم چون یک مددگار اجتماعی و یک نهاد آرامش بخش روانی و یک ره نما و مشوق اعتقادی کار می کند و بس. این سرشت و این جای گاه مسیحیت و کلیسا، در باختزمین امروز، با سرشت و جای گاهی که کلیسا و مسیحیت در گذشته های باختزمین داشت، به هیچ روی شباهت و هم ماندی ندارد. و در مجموع، گفته می شود که مسیحیت و کلیسا، خودشان را با اوضاع کنونی جهان هم نوا و هم آهنگ ساخته اند و یا بسیار کوشیده اند که این کار را بکنند.

در همین حال، شماری از دانش مندان و پژوهش گران - به ویژه در باختزمین - بدین باور استند که دین اسلام، برخلاف دین مسیح، در درازای هزار و چار صد سال گذشته، از اصلاحات لازم برخوردار نشده است و در نتیجه، با دست آوردهای کنونی آدمیان - در زمینه های گونه گون دانش و فرهنگ - هم راهی و هم نوایی نمی تواند کرد و حتا، در بسیاری از حالتها، در برابر این دست آوردها ایستاده گی هم می کند و به ستیزه هم بر می خیزد. و از همین رو، جای شگفتی نیست اگر می بینیم که «پیم فورتاین» رهبر راست های افراطی کشور هالند - که در آغازین هفته ماه می کشته شد - دین اسلام را یک دین پس مانده و ارتجاعی می گفت. به همین گونه، دو تن از نظریه پردازان باختزمین، یعنی برنارد لوپس و سامویل هانتنگتون، انگیزه های پس مانده گی کشورهای مسلمان را، در سرشت و چی گونه گی دین اسلام جست و جو می کنند.^۳

و سرانجام هم، کار به جایی رسید که روزنامه نگار پُرآوازه ایتالیایی، بانو اورینا فالاجی، در آخرین کتاب خودش که «خشم و نخوت» نام دارد، با

واژه‌های تندى، دربارهٔ مسلمانان جهان - در کنار نکته‌های ديگر - مى‌نويسد که اين فرزندان الله، مانند موش‌های صحرايى، زاد و ولد مى‌کنند.^۴ دادگاه فرانسه، دعوای مسلمانان آن کشور را، به ضدّ نويسنده و ناشر اين کتاب، نپذيرفت و رد کرد و آن را مغاير با آزادى بيان ناميد. فالاچى، به روز پانزدهم سپتمبر سال ۲۰۰۶ ميلادى، به عمر هفتاد و شش‌ساله‌گى، در فلورانس درگذشت.

من در اين جا، بى‌آن‌که به درست بودن يا درست نبودن عقايد و باورهای اين گروه از دانش‌مندان بپردازم، مى‌خواهم بدین نکته اشارتى بکنم که مسيحيت، در بخشى از گسترهٔ امپراتورى روم پديد آمد. در اين حوزه، قوانين رومى شناخته شده بودند و نيز در اين حوزه، نماينده‌گان دولت نيرومندی - با همه اصول و فروع يک دولت رومى - حضور نمايان و چشم‌گير داشتند. در نتيجه، سياست و پديده‌ها و نمودهای سياسى، در دست سياست‌گران حرفه‌يى بود. از همين رو، مسيحيت نخستين، در سيمای يک راه و روش معنوى ناب جلوه گر شد و از برخورد و درگير شدن با مسايل و قضايای سياسى پرهيز کرد.^۵

و اما، هنگامى که مسيحيت گسترش يافت، توان‌مند گشت و به پای‌تخت امپراتورى روميته الکبرى رسيد، آرام‌آرام، به يک نيروى سياسى مبدل گشت و با آرايش‌ها و ساز و برگ‌های سياسى به ميدان آمد. چنان‌که پس از آن، در درازای نزديک به هزار سال، سراسر اروپا را زير نگين خودش داشت و از ره‌گذر سياسى و عقيدتى، بر اين سرزمين‌ها فرمان‌روايى مى‌کرد. سرانجام، روى‌دادهای رُسانس و اصلاحات مذهبى، عصر روشن‌گرى، انقلاب‌های سياسى و انقلاب‌های صنعتى پديدار گشتند و بساط تسلط و سيطرهٔ مسيحيت را برچيدند. در نتيجه، قدرت سياسى از دست مسيحيت و کليسا بيرون شد و به دولت‌های نوين اروپايى تعلق گرفت. در همين حال - و بنا بر روايت‌هاى - اگر بپذيريم که شماری از بلندپايه‌گان واتیکان، بر کرسى‌های کميتهٔ ۳۰۰، نشست‌اند،^۶ قضيه بيخى رنگ ديگرى مى‌گيرد و نقش واقعى کليسا، در جهان امروز، بسى پيچيده و يک‌سره دگرگون مى‌شود.

از سوی دیگر، می‌بینیم که اسلام راه دیگری را پیمود. بدین معنی که، اسلام - برخلاف مسیحیت - در گستره‌ی پدید آمد که در این گستره، از دولت نشانی نبود. به سخن دیگر، اسلام در میان قبایل بسیار ابتدایی و پس‌مانده ظهور کرد و در اوضاع ویژه‌ی که مهم‌ترین خصلت آن را نبود دولت می‌توان به شمار آورد، پا گرفت، نیرومند شد و گسترش یافت. این اوضاع را، اسلام خود، «جاهلیه» نامیده است.

در چنین وضعیتی، اسلام ناگزیر بود که وظیفهٔ سیاست‌گری و دولت را نیز انجام بدهد. از همین رو، دیده می‌شود که اسلام - برخلاف مسیحیت - از همان آغاز، به صورت نمایان و روشن، رنگ و بوی تند سیاسی داشت. اسلام، دینی بود سیاسی و رهبران آن - از جمله، حضور پیامبر اسلام - رهبران سیاسی نیز بودند و فرمان‌دهی نظامی را نیز در دست داشتند.^۷

و اما، این وضعیت دیر دوام نکرد، با پدید آمدن نظام‌های پادشاهی - که نام خلافت را داشتند - همه‌چیز دگرگون شد. بدین معنی، که با پیدایی و قوام یافتن خلافت اموی و خلافت عباسی، خلیفه و عناصر گرد و پیش او، در پی آن شدند تا قدرت‌های سیاسی و نظامی را، یک سره، در دست‌های خودشان گیرند و چنان که دل‌های‌شان می‌خواهند، فرمان‌روایی بکنند. و در این کار، نمونه و الگوی‌شان، دولت‌های روم شرقی و شاهن‌شاهی ساسانی بودند.

در جریان این روندِ دشوار، ترفندها و حيله‌ها به کار گرفته شدند و خون‌های فراوانی، خاک‌های دشت‌ها و بیابان‌ها را رنگین ساختند. چنان‌که جنگ صفین - در سال سی و هفتم هجری قمری - نمونه‌ی از این ترفندها و حيله‌گری‌ها بود و نیز روی‌داد غم‌انگیز کربلا - در سال شست‌ویکم هجری قمری - نمونه‌ی از این خون‌ریزی‌ها به شمار می‌تواند رفت.

پس از این، هرچند خلفا و سلاطین اسلام، جهان‌گشایی‌های‌شان را به نام اسلام و در پرتو شعارهای اسلامی انجام می‌دادند، اما - عملاً - مقصود و آرمان‌شان، همانا به دست آوردن سرزمین‌ها، غنایم، برده‌گان و کنیزکان می‌بود

تا چیز دیگری. از جمله، تاریخ گواه آن است که لشکرکشی‌های محمود غزنوی و احمد شاه ابدالی خودمان به هندوستان، اگر چه ظاهراً از بهر اسلام و با نام غزا انجام می‌شد، در واقع، این هر دو فرمان‌روا، بیش‌تر از هر چیز دیگر، به ثروت‌های افسانه‌یی آن سرزمین چشم دوخته بودند.

قضیه را که فشرده‌تر سازیم، می‌توانیم گفت که از پیدایی دولت‌های اسلامی به بعد، هرچند عناصر و پیش‌وایان مذهبی - غالباً - از احترام و تکریم برخوردار می‌بودند، با این‌هم - و باز هم غالباً - نظر به چشم و ابروی خلفا و سلاطین می‌داشتند و به خواست و ارادهٔ آنان گردن می‌نهادند. و اگر کسی در این راه سرکشی می‌کرد، جان و مالش را با خطر رو به‌رو می‌ساخت.

در نتیجه، دیده می‌شود که روحانیون و عناصر مذهبی راستین، بیش‌تر به کنج‌ها و زاویه‌های مساجد، مدرسه‌ها و خانقاه‌ها پناه می‌برند و از برخورد و درگیر شدن با مسایل و پدیده‌های سیاسی، پرهیز می‌کنند و نیز آموزه‌های اسلامی - در مجموع - غیر سیاسی می‌شوند و آرام‌آرام، نموده‌ها و جلوه‌های سیاسی را از دست می‌دهند. و این، سرگذشت عام و عمومی دین اسلام است - از یک ره‌گذر مشخص و معین - که می‌شود گفت در کشور ما تا دههٔ چهل هجری خورشیدی، به همین‌گونه دنباله یافت.

پس از ورود اسلام در گستره‌یی که افغانستان امروز بخشی از آن است، در پیوند با دین اسلام، ما دو روی‌داد مهم و ارزش‌مند را گواه بوده‌ایم:

الف) یکی این‌که، اسلام با عناصر و نموده‌های فرهنگ‌های محلی و بومی درآمیخت. به سخن دیگر، اسلام این نموده‌ها و عناصر فرهنگ‌های محلی و بومی را پذیرفت و از آن خودش ساخت و نیز - در پاره‌یی از حالت‌ها - به عناصر و نموده‌های فرهنگ‌های محلی و بومی، رنگ و بوی اسلامی داد و از بهر هستی و بقای آن‌ها، توجیهات دینی و مذهبی به میان آورد.^۸ در برخی از حالت‌ها هم، اسلام این عناصر و پدیده‌های فرهنگی عصیان‌گر و سرکش را با

آرامی تحمل کرد و با آن‌ها از در تساهل و سازش درآمد. و ما، یکی از این گونه نمونه‌ها را، در گفته‌های پژوهش‌گر امریکایی - که در آغاز این نبشته آورده شد - دیدیم. چنین برخوردی، در سرزمین‌های دیگر و از سوی دین‌های دیگر نیز دیده شده است. چنان‌که - به گونه‌ی مثال - مردمان روسیه، پس از پذیرفتن مسیحیت، سنت‌های مقدس خودشان را، در قالب آمیزه‌یی از باورهای مسیحی و پیشامسیحی ادامه دادند. بدین معنی که هم به نیایش‌های مسیحی و هم به وردهای کفرکیشی، توسل می‌جستند تا آرزوهای ناب‌آورده‌شان، تحقق یابند. در کنار صلیب مسیحی، از ریشه‌های جادویی درخت‌ها، پوست مار و جمجمه نیز، کار گرفته می‌شد.^۹

ب) دیگر این‌که در اثر تماس و آمیزش آموزه‌ها و دیدگاه‌های اسلامی، با عقاید و باورها و ارزش‌های موجود در این گستره، پدیده‌یی به نام «عرفان خراسانی» به میان آمد؛ بالنده گشت؛ نیرو گرفت و بر شعر و ادبیات و دیگر کنش‌ها و رفتارهای مردمان این حوزه، سخت اثر گذاشت و چیره و مسلط شد. این چیره‌گی و تسلط چنان سنگین و ژرف و فراگیر بوده است که پس از سده‌ی ششم هجری، کم‌تر شاعر و سخن‌ور و خامه‌زنی را سراغ می‌توانیم کرد که از کوچۀ تصوف گذر نکرده باشد و در می‌کده‌ی عرفان، جامی چند بر نداشته باشد.

در واقع، می‌شود گفت که عرفان خراسانی، در پایان سده‌ی دوم هجری، در این حوزه پدیدار گشت و بسیار زود توان‌مند گردید و شتابان گسترش یافت. چنان‌که در سده‌ی سوم هجری، عده‌ی بزرگی از مشایخ تصوف، در خراسان می‌زیستند.^{۱۰} و پسان‌تر، به گفته‌ی علی بن عثمان هجویری - نویسنده‌ی کشف‌المحجوب - در عهد او یعنی در میانه‌ی سده‌ی پنجم، سه سد تن از بزرگان عرصه‌ی تصوف در خراسان زنده‌گی می‌کردند.^{۱۱}

اثرگذاری تصوف و عرفان، بر فرهنگ عمومی جوامع خراسانی، چنان ژرف و سنگین بود که دانش‌مندی چون بوعلی سینای بلخی (۳۷۰ - ۴۲۸) را می‌یابیم که در کتاب *اشارات خودش*، به مسأله‌ی عرفان و عارف از دیدگاه

فلسفی می‌پردازد واز جمله، در پی اثبات حقیقت «کشف» و «شهود» می‌برآید و نیز، پیر هرات خواجه عبدالله انصاری (۳۹۹ - ۴۸۱) را می‌بینیم که قرآن مجید را با نگرش‌های عرفانی تفسیر می‌کند.^{۱۲}

پدیده‌ها و نمودهای فرهنگی محلی و بومی - غالباً - چنان با مقوله‌ها، باورها و دیدگاه‌های اسلامی گره خورده‌اند که آدمی تصور می‌کند که این‌ها از آغاز با هم زاده شده بوده‌اند. به گونهٔ مثال، شب پانزدهم ماه شعبان المعظم - که شب برات نامیده می‌شود - از ره‌گذر معتقدات اسلامی، شبی است مبارک و ارج‌اومند و گرمی. شیعیان، روز پانزدهم شعبان را، زادروز امام دوازدهم - مهدی بن حسن - می‌دانند. و اما این شب، در کابل با مراسم ویژه‌ی برگزار می‌شد: جشن «شب برات»، در واقع، یک هفته یا ده روز پیش از شب پانزدهم ماه شعبان، آغاز می‌گردید. در سراسر این یک هفته یا ده روز، بازار آتش‌بازی‌فروشان سخت گرم و پررونق می‌بود. کودکان و جوانان و نوجوانان، در کوچه‌ها و میدان‌ها گرد می‌آمدند و آتش‌بازی‌های رنگارنگ به راه می‌انداختند و توپ‌چه‌ها می‌زدند.

همین‌که «شب برات» فرا می‌رسید، آن شب، مردمان کابل، در سینی‌ها و پتنوس‌های زیبا، نقل و شیرینی و میوه‌های خشک می‌گذاشتند و در میان آن نقل و شیرینی و خشک‌بار، به شمار اعضای خانواده، شمع می‌افروختند. این شمع‌ها را، بر شمع‌دان‌هایی می‌نهادند که ویژهٔ همین شب می‌بودند. این شمع‌دان‌ها را از گل - و غالباً به شکل جان‌وران - می‌ساختند و با رنگ‌های سرخ و زرد و آبی - بر زمینهٔ سپید - می‌آراستند.

هنگامی که تاریکی شب فرامی‌رسید، مردمان شهر - از خرد و بزرگ و جوان و پیر - در خانه‌های‌شان و یا در کوچه‌ها، آتش‌بازی‌ها را آغاز می‌کردند. کوچه‌ها و خانه‌ها، پُر از روشنایی‌های رنگین و چشم‌نواز می‌شدند و هل‌هله و فریادهای شادمانه، همه‌جا طنین‌انداز می‌بودند.

چنان‌که با روشنی دیده می‌شود، این مراسم جشن «شب برات» در کابل، با مراسم جشن «دیوالی» در هندوستان، شباهت‌ها و هم‌مانندی‌های فراوان دارد. و می‌شود پنداشت که جشن «دیوالی» یا مظاهری از آن، در کابل وجود داشت و با ورود اسلام، این جشن هندویی، در آغوش شب پانزدهم ماه شعبان پناه بُرد و بدین‌گونه، هستی آن دنباله یافت و، در واقع، با مفهوم اسلامی شب پانزدهم شعبان‌المعظم در هم آمیخت و هر دو یکی شدند.^{۱۳}

و اما، تصوف اسلامی و نیز عرفان خراسانی را - از یک ره‌گذر - می‌شود هم‌چون گونه‌یی از واکنش و عکس‌العمل، در برابر سطح‌گرایی‌ها، تنگ‌نظری‌ها، محدودیت‌ها و در فرجامین تحلیل، در برابر ترک‌تازی‌ها و خودکامه‌گی‌های جزم‌گرایان و متشرعان به شمار آورد. عرفان و عارفان بزرگ ما، بر خلاف جزم‌گرایان مذهبی و متشرعان خشک‌مغز، قیدها را گسسته‌اند و آدمی را رها ساخته‌اند تا پرواز کند و نیز، در برابر او، گونه‌یی از لایتناهی را به تصویر کشیده‌اند. به سخن دیگر - و با کاربُرد مصطلحات ام‌روزی - شاید بشود گفت که عرفان ما، در واقع، زمینه‌یی بوده است برای دگرگون‌اندیشی و گریزگاهی بوده است برای دگرگون‌اندیشان و برای کسانی که از تنگ‌ناها و محدودیت‌ها به جان می‌رسیدند.^{۱۴}

بدین صورت - به باور من - ارزش‌ها و انگاره‌های اسلامی، هم‌راه و هم‌گام با رفتارها، کردارها و آموزه‌های عرفان خراسانی، و نیز در پیوند نزدیک و تنگاتنگ، با عناصر و پدیده‌های فرهنگی محلی و بومی، یک کلیت معنوی را به وجود آورده‌اند که من فکر می‌کنم می‌شود به همین کلیت معنوی، نام «اسلام سنتی» را داد. اسلامی که مردمان ما، کم از کم از هزار سال بدین سو، با آن انس گرفته‌اند و در پرتو و گرمای آن زنده‌گی کرده‌اند.

در کشور ما، در دههٔ چهل هجری خورشیدی، تلاش‌های آشکارا، منظم و سازمان‌یافته‌یی صورت گرفتند تا اسلام سنتی از میان بُرده شود و اسلام

مکتبی یا اسلام سیاسی جای آن را بگیرد. این تلاش‌ها، در واقع، برای آن صورت گرفتند تا جامعه را برگرداند به هزار و چار صد سال پیش، به زمانی که مهد دین اسلام یعنی جزیره‌العرب، فاقد دولت و سیاست‌گران حرفه‌یی بود و رهبران دینی، ناگزیر بودند که خود نقش دولت‌مردان و سیاست‌گران و فرمان‌دهان نظامی را نیز بازی کنند.

اسلام سیاسی یا اسلام مکتبی، نمی‌تواند جانشین اسلام سنتی شود، مگر این‌که داعیه‌داران این اسلام سیاسی، خود بر اورنگ قدرت تکیه‌زنند. بر همین بنیاد، می‌شود گفت: کوشش‌هایی که برای بر کرسی نشاندن اسلام سیاسی در کشورمان صورت می‌گرفتند، در اصل، کوشش‌هایی بودند که برای رسیدن به کاخ قدرت، از سوی داعیه‌داران و هواخواهان اسلام سیاسی، به کار می‌رفتند.

این کوشش‌ها، سرانجام به ثمر رسیدند و ما، در درازای ده سال گذشته، گواه آن بودیم که داعیه‌داران و هواخواهان اسلام سیاسی، دو بار در سرزمین ما بر سریر قدرت دست یافتند: بار نخست، در سیمای مجاهدین، و بار دوم، در سیمای طالبان. و در فرجام هر دو، دیدیم که یک گفته‌اولیه روا، پژوهش‌گر فرانسه‌یی، درست از آب برآمد؛ یعنی، محدودیت‌های سیاسی ساختن دین آشکار گردید.^{۱۵} و نیز روشن شد که شماری از مقوله‌های اسلام سیاسی، چون انقلاب اسلامی، دولت اسلامی، اقتصاد اسلامی و ... جز افسانه‌ها، چیز دیگری نمی‌توانند بود.^{۱۶}

سده‌های درازی می‌شود که افغانستان یک کشور اسلامی بوده است. پس از این نیز، یک کشور اسلامی خواهد بود. در درازای بیش‌تر از هزار سال، مردمان سرزمین ما، با اسلامی انس گرفته‌اند و بدان مهر ورزیده‌اند که می‌شود گفت این اسلام، همان اسلام سنتی ما است.

این اسلام سنتی - چنان‌که گفته آمد - در پیوند و هم‌راهی با عرفان خراسانی و با پذیرش بسیاری از نمودها و مظاهر فرهنگ‌های محلی و بومی، شکل گرفته و تبلور یافته است. این اسلام سنتی، ابعاد و عناصر سیاسی را به

دور افکنده است و، در واقع، به یک پدیده ناب اعتقادی - فرهنگی مبدل شده است.

حضور این اسلام سنتی در جامعه آینده ما، از ارج و بهای بسیار برخوردار می‌تواند بود؛ زیرا این اسلام، از روحیه اغماض و تساهل برخوردار است و برای پذیرش دست‌آورد های فرهنگی و مدنی، آغوش باز و پرمحبتی دارد و - حتا - سخن‌ها و اندیشه‌های تند و عصیان‌گرانه نیز، برای این اسلام، پذیرفتنی به نظر می‌رسد. پس جای شگفتی نیست اگر - به گونه مثال - خواجه شیراز، حافظ، با لحن و نوای رندانه خودش می‌گوید:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت

آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد!

و با این طنز تلخ و کوبنده، دست‌گاه خلقت و آفرینش را به تازیانه نکوهش و انتقاد می‌بندد؛ و اما اسلام سنتی ما، با لب‌خند بزرگوارانه‌یی، این طنز بی‌باکانه و بنیادبرانداز را تحمل می‌کند و در نتیجه، مردمان ما - پیروان همین اسلام سنتی - دیوان‌های حافظ را، در پارچه‌های نفیس و پاکیزه می‌پیچند و بر تاق‌چه‌های بلند خانه‌های‌شان نگاه می‌دارند.

نبود گرایش‌های سیاسی و وجود نگرش‌های عارفانه و باورها و رفتارهای بومی و محلی، در اسلام سنتی ما، راه را برای هرگونه اصلاحات اقتصادی - اجتماعی باز گذاشته است. از همین رو، ما گواه آن بودیم که در عصر داوودی - یعنی از سال ۱۳۳۲ تا سال ۱۳۴۲ هجری خورشیدی - دورافتاده‌ترین و پس‌مانده‌ترین بخش‌ها و گوشه‌های سرزمین ما، از اصلاحات و دست‌آوردهایی که سیمای کشورمان را به گونه چشم‌گیری دگرگون ساختند، شادمانه و با آغوش باز استقبال کردند و واکنش‌های ناگوار و ناخوش‌آیند مهم و گسترده‌یی در برابر این اصلاحات و دست‌آوردها، دیده نشدند.

به باور بنده، اسلام سنتی ما - در درازای سده‌ها - به پدیده اعتقادی ناب

و ویژه‌یی مبدل شده است و این پدیده اعتقادی ناب و ویژه، بیش‌تر به فضایل و خصلت‌های والای انسانی چشم داشته است تا بر هر چیز دیگری؛ به رفتارها و کردارهای آدمی‌وار ارج گذاشته است تا به مقوله‌ها و ظواهر مجلل و فریبنده. و همین اسلام است که بابا افضل کاشانی - عارف سده هفتم - از بهر نرسیدن به آن، دل خودش را سرزنش و ملامت می‌کند و می‌گوید:

ای دل، تو دمی مطیع سبحان نشدی
از کرده بد، هیچ پشیمان نشدی
قاضی و فقیه و مفتی و دانش‌مند
این جمله شدی؛ ولی مسلمان نشدی!

و نیز عارف سده‌های چارم و پنجم هجری - شیخ ابوسعید ابوالخیر -
«دل کافر» و نامسلمان را در پشت پرده ظواهر شرعی نیز بازمی‌شناسد و این
«دل کافر» را نکوهش می‌کند و می‌گوید:

گیرم که هزار مصحف از بر داری
با آن چی کنی که دل کافر داری
سر را به زمین چی می‌نهی بهر نماز
آن را به زمین بنه که در سر داری!

و من فکر می‌کنم که ما باید در پی همین‌گونه مسلمانی باشیم. و رسیدن بدین‌گونه مسلمانی، با حضور و در فضای اسلام سنتی ما امکان‌پذیر می‌تواند بود. از همین رو، بر ما است که - در افغانستان آینده - همین اسلام سنتی خودمان را ارج‌گزاریم و گرامی‌بداریم؛ همان‌گونه که نیاکان ما بدان ارج گذاشته بودند و بدان مهر ورزیده بودند. و از سویی هم، اسلام مکتبی و سیاسی را نیز که تجربه کردیم و از طعم و بوی آن نیک آگاهی یافتیم. به سخن دیگر، این مرحله را هم پیمودیم تا به نگرش واقع‌بینانه‌تری برسیم.

رویدادها

۱. دیده شود: فصل‌نامه روشنی، ش ۷ - ۸، ص ۹، گوتن‌گن، آلمان.

۲. دیده شود: همان، ص ۱۲.

به همین‌گونه، می‌بینیم که در بخش‌های مرکزی کشورمان، «یک زن بیوه هزاره، پس از مرگ شوهر، خود به خود، به هم‌سری برادر شوهر - بی‌توجه به سن و ملاحظات دیگر - درمی‌آید.» (دیده شود: دکتر سیدعسکر موسوی، هزاره‌های افغانستان، نقش سی‌مرغ، تهران، ۱۳۷۹، ص ۹۴)

۳. دیده شود: مهرگان، شماره پاییز و زمستان سال ۱۳۸۰، صص ۷۰ - ۸۱، واشنگتن.

4. Le Monde Diplomatique, Oct, 2002 □

۵. از سوی دیگر، مسیحیت چون تورات (عهد عتیق) را نیز به گونه‌ی دربست پذیرفت، بر مجموعه‌ی از احکام و دستورهای اخلاقی - رفتاری موجود در جامعه، نیز گردن نهاد.

6. Dr. John Coleman, *The Conspirators, Hierarchy: The Committee 300*, WIR, Nevada, USA, Fourth Edition, 1997.

جان کولمن، عضو پیشین MIG - سازمان استخبارات نظامی بریتانیا - در این کتاب، می‌گوید که گرداننده‌گان حکومت‌ها در جهان ما، کسانی نیستند که در ظاهر، بر اوضاع سیاسی و اقتصادی و امور داخلی و خارجی کشورهایشان فرمان می‌رانند؛ بل، این سازمان نامرئی «کمیته ۳۰۰» است که بر سراسر گیتی فرمان‌روایی می‌کند. «کمیته ۳۰۰»، آمیزه‌ی است از قدرت‌های کلان مالی - صنعتی، خانواده‌های وابسته به اشرافیت سیاه اروپا، باش‌گاه روم، رسانه‌های همه‌گانی بزرگ، بن‌گاه‌های انتشاراتی و خبرپرگانی، نهادهایی چون بانک جهانی و صندوق جهانی پول و بانک جهانی تسویه حساب‌ها، شماری از کانون‌های پژوهشی چون مؤسسه سلطنتی امور جهانی بریتانیا و مانند این‌ها.

«کمیته ۳۰۰» قدرتی است بالاتر از همه قدرت‌ها. کولمن می‌گوید: در برابر چنین قدرتی، همه زانو‌ها - از جمله، زانوهای رییس‌ان جمهوری آمریکا - سست می‌شوند. بر بنیاد گفته‌های کولمن، جان کیندی نیز، به دستور «کمیته ۳۰۰» کشته شد.

این کتاب، با حذف بخش‌هایی، با نام کمیته ۳۰۰، کانون توطئه‌های جهانی، به دست دکتر یحیی شمس، به فارسی ترجمه شده است و چاپ هشتم آن، در سال ۱۳۷۸، در تهران انتشار یافته است.

-

دکتر ذبیح الله صفا هم می‌گوید که نخستین اختلافات مذهبی در اسلام، در آغاز، بیش‌تر رنگ سیاسی داشتند. سپس - اندک اندک - این جنبه سیاسی از میان رفت و جنبه ناب مذهبی آن

برجای ماند. (دیده شود: *تاریخ ادبیات در ایران*، ج اول، ص ۴۳، انتشارات فردوس، تهران، ۱۳۶۸)

۸. از جمله، در توجیه حرمت نوروز، گفته شد که:

– خلقت عالم، روز نوروز، به پایان رسید؛

– انگشتر معروف سلیمان که گم شده بود، به روز نوروز، دوباره به دست او رسید و شوکتش بازگشت؛

– کشتی نوح پیام‌بر، به روز نوروز، بر کوه جودی نشست؛

– خلیفه چهارم، به روز نوروز، به خلافت رسید... و دیگر.

۹. الیزابت وارنر، *اسطوره‌های روسی*، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، تهران، ۱۳۸۵، ص ۲۶.

۱۰. دیده شود: *تاریخ ادبیات در ایران*، ص ۲۵۵.

۱۱. به نقل از *تاریخ ادبیات در ایران*، ص ۲۵۶.

۱۲. این کار راه پسان‌تر – در سده ششم هجری – ابوالفضل رشیدالدین میبدی، به گونه گسترده‌تری انجام داد و تفسیر پرآوازه کشف الاسرار و عده الایرار خودش را در بیش‌تر از دو هزار صفحه نوشت.

۱۳. هنگامی که استاد شفیعی کدکنی می‌گوید: «در نقاشی‌های نا ایو (Naive) ما – که نماینده کامل روحیه ما است – سیاوش با پرچم «نصر من الله و فتح قریب»، از میان آتش عبور می‌کند.» به عقیده من، آشکارا، همین نکته آمیزش اسلام با عناصر فرهنگی محلی و بومی را در نظر دارد. (دیده شود: دکتر شفیعی کدکنی، عقل ورزیدم و عشقم به ملامت برخاست، فصل‌نامه هستی، بهار ۱۳۸۰، ص ۳۴، تهران.

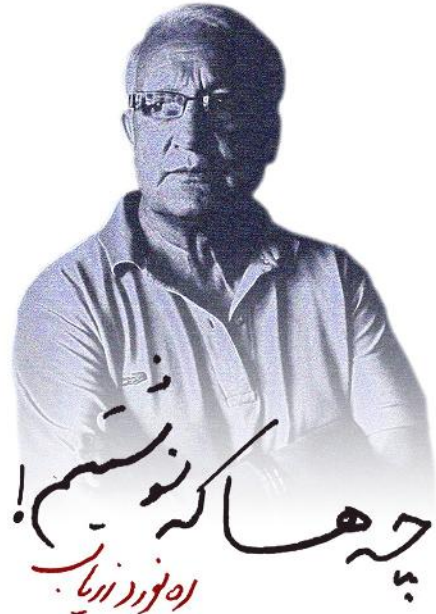
استاد جاوید نیز می‌نویسد که در استان وردک... جوانان به پیش‌واز ماه و رویت هلال، به کوه برمی‌شوند. هیزم جمع می‌کنند و آتش می‌افروزند. بدین ترتیب، جشن سوری و جشن سده، به جشن آتش که برای حلول ماه رمضان و عید مختص شده، بدل گردیده است. (دیده شود: دکتر احمد جاوید، *نوروز خوش آیین*، انجمن فرهنگ افغانستان، لیموز، فرانسه، ۱۳۷۸، ص ۶۷). جاوید اشاره‌های دیگری نیز بدین پدیده‌ها دارد. از جمله، در باب حرمت آتش و روشنایی و آفتاب، در کابل و بدخشان افغانستان که می‌توانند یادگارهایی از زردشتی‌گری و مهرپرستی باشند. (ص ص ۷۵ – ۷۶)

دانشی‌مرد نام‌دار روس، برتلس، نیز می‌گوید: «مراسم "شب دعوت" یا "شب چراغ گیراندن" (در بدخشان تاجیکستان) ممکن است خیلی قدیمی باشد و یک نوع "سنتز" حقایق پیش از اسلامی و اسلامی، شبیه مقایسه انوار و امشاسپندان، در آثار شهاب‌الدین سهروردی باشد.» (اندری یوگنیویچ برتلس، *جاویدان خرد*، زیر نظر دکتر سیدحسین نصر، شماره اول، بهار ۱۳۵۴، ص ۳۸).

۱۴. از همین رو، دیده می‌شود که شماری از بزرگان و ره‌گشایان عرفان، در این راه آزارها دیده‌اند و - حتا - سر باخته‌اند. از جمله، عین‌القصات همدانی به اتهام الحاد کشته شد؛ شیخ شهاب‌الدین سهروردی به همین اتهام کشته شد؛ حسین بن منصور حلاج را به اتهام آموزش‌های بدعت‌آمیز بر دار کردند؛ و حتا حافظ را - به گفته شاملو - به محاکمه کشانیدند. عرفان و عارفان، در میان فقها و متکلمان، مخالفان سرسختی داشته‌اند. چنان که ابن‌الجوزی بغدادی، سنی‌مذهب، سده ششم، در کتاب *تلبیس ابلیس* خودش، شواهد بسیار در کفر و زندقه و الحاد بزرگان تصوف و عرفان می‌آورد. و نیز سید مرتضی داعی حسینی، شیعی مذهب، سده هفتم، منصور حلاج را ساحر و جادوگر می‌خواند و بر شبلی و بایزید نسبت کفر و الحاد می‌داد و بر کسان دیگری از همین فرقه، «سد هزار لعنت» می‌فرستاد.
۱۵. - شکست اسلام سیاسی، اولیویه روا، ترجمه عبدالکریم خرم، ص ۳۶، پشاور، ۱۹۹۰.
- ۱۶ - همان، ص ۴۱.

از همین نویسنده منتشر شده است:

۱. پیراهن‌ها، ترجمه داستان‌های کوتاه، کابل، ۱۳۶۵ (نایاب)
۲. حاشیه‌ها، جستارها، کابل، ۱۳۶۷ (نایاب)
۳. گنگ خواب‌دیده، جستارها، کابل، ۱۳۶۷ (نایاب)
۴. دور قمر، نگرشی است بر روی داده‌های کشور، از کودتای اردی‌بهشت‌ماه ۱۳۵۷
۵. هجری خورشیدی تا ظهور طالبان که در شماره‌های مسلسل جریده «وفا» از بهمن‌ماه ۱۳۷۳ تا شهریورماه ۱۳۷۵، در پیشاور به چاپ رسیده است.
۶. شمعی در شبستانی، جستارها و یادواره‌ها، پیشاور، ۱۳۸۰؛ چاپ دوم: با افزایش‌ها، کابل، ۱۳۸۵.
۷. هذیان‌های دور غربت، طنزگونه‌ها، لیموز، فرانسه، ۱۳۸۱؛ چاپ دوم: کابل، ۱۳۹۱.
۸. گل‌زار و آیین، رمان، پیشاور، ۱۳۸۱؛ چاپ دوم: کابل ۱۳۸۵؛ چاپ سوم: کابل، ۱۳۹۱.
۹. چه‌ها که نوشتیم!، جستارها، تهران، ۱۳۸۲.
۱۰. زیبایی زیر خاک خفته، گزینه داستان‌های کوتاه، تهران، ۱۳۸۸؛ چاپ دوم: تهران، ۱۳۸۹.
۱۱. پایان کار سه رویتن، جستارها و یک گفت‌وگو، کابل، ۱۳۸۹؛ چاپ دوم: با افزایش‌ها، کابل، ۱۳۹۱.
۱۲. ... و شیخ - قدس‌الله سره - گفت، داستای‌ها، کابل، ۱۳۸۹.
۱۳. چارگرد قلا گشتم، پای‌زیب طلا یافتم...، رمان، کابل ۱۳۹۰.
۱۴. شورشی که آدمی‌زاده‌گان و جان‌ورکان برپا کردند، رمان، کابل، ۱۳۹۱؛ چاپ دوم: کابل، ۱۳۹۳.
۱۵. داستان‌ها، بسته پنج‌جلدی، کابل ۱۳۹۲:
 - شهر طلسم‌شده؛
 - مردی که سایه‌اش ترکش کرد؛
 - دزد اسپ
 - و باران می‌بارید؛
 - سگ و تفنگ.
۱۶. کاکه شش‌پر و دختر شاه پریان، رمان، کابل، ۱۳۹۳.
۱۷. قلندرنامه، ریزه‌نگاری‌ها، کابل، ۱۳۹۳.



با افزوده‌ها و ویرایش تازه

