

# درچه

فصلنامه‌ی پژوهش‌های فرهنگی

فطر و قربان، الگوهای تولید عید مؤمنانه  
کودکان کار و کودکان خیابانی، قربانیان خشونت در جامعه  
هدفمندی‌سازی یارانه‌ها در تئوری، سیاست گذاری و اجرا  
اصفهان، نیازها و آرزوها  
حکام دوره صامت اصفهان  
شرح بی‌تی از حافظ  
بی خوابی  
و ...  
یادی از زنده یاد کاظم برگ نیسی



شماره: ۸۰۳۵-۱۳۸۵

شماره بیست و دوم  
تابستان ۱۳۸۹  
قیمت: ۲۰۰۰ تومان

با آثاری از:  
محمدرحیم اخوت  
جویا جهانبخش  
سیدحسین رضوی برقی  
دکتر محسن رنانی  
خدیجه شریعتی  
دکتر حسین مسجدی  
دکتر ثریا معمار  
حسین مالایی  
مهدی ملکی  
نرگس نجفی  
دکتر مهدی نوریان



سال هفتم، شماره بیست و دوم، تابستان ۱۳۸۹

مدیرمسئول:

حسین ملایی

جانشین مدیرمسئول:

دکتر سید ابراهیم جعفری

سردبیر:

مجید زهتاب

شورای نویسندگان:

دکتر نعمت الله اکبری، دکتر سید ابراهیم جعفری،

جویا جهانبخش، سید محمود حسینی،

دکتر سید محسن دوازده امامی، دکتر محسن رنایی،

مجید زهتاب، دکتر عبدالحسین ساسان،

دکتر مصطفی عمادزاده، علی مزروعی،

دکتر محمدرضا نصر، گلپر نصری

مدیر داخلی:

نغمه دادور

امور روابط عمومی:

فریناز زرین مکان

عکس روی جلد:

محمدرضا رزمجو

ISSN: 1735-8035

چاپ و نشر:

موسسه نشر درپچه نو

۶۶۴۳۳۷۸۰-۱ (۰۲۱)

بها: ۲۰۰۰ تومان

مقالات ارسالی به فصلنامه، بازگردانده نمی شود.

فصلنامه، در ویرایش مطالب آزاد است.

نقل مطالب با ذکر مأخذ بلامانع است.

آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه فصلنامه نیست.

اصفهان، خیابان چهارباغ، پاساژ کارزونی، ساختمان کانون حسنت،

تلفن: ۰۲۱-۲۲۰۳۱۰۰ (خط ۱۱) نمابر: ۲۲۰۳۹۷۳

امور مشترکین: ۲۲۰۳۱۸۳ (۰۳۱۱)

www.daricheonline.com

E-mail: dariche.magazine@gmail.com

dariche.magazine@yahoo.com



اصفهان، نیازها و آرزوها / ۲

سالهاست این تصور که استان اصفهان از نظر مظاهر توسعه یافتگی در جایگاه دوم (بعد از تهران) قرار دارد، نه تنها ...

حسین ملایی



کودکان کار و کودکان  
خیابانی، قربانیان خشونت  
در جامعه / ۲۱

فقر گسترده، نابرابری های اقتصادی و اجتماعی، مهاجرت بی رویه ...

دکتر ثریا معمار



فطر و قربان، الگوهای تولید  
عید مؤمنانه / ۳

امروز می خواهیم درباره مفهوم عید صحبت کنیم و اینکه چگونه می توان به وضعیتی رسید که عید را ...

دکتر محسن رنایی



پروازی فراسوی ابرها / ۳۱

بسیار گزیده می شود گاه به گاه، پشت دست که چیست قصه پر از راز و رمز مرگ؟ آن همه رنج کشیدن و امید بستن ...

یادی از زنده یاد کاظم برگ نیسی



اندکی تفکر / ۲۹

برگزاری نمایشگاهی با عنوان «همایشگاه میراث معماری صنعتی معاصر استان اصفهان»، که به همت «اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی ...

محمدرحیم اخوت



حکام دوره صامت  
اصفهان / ۴۷

... به نظر می رسد، اصفهان، در دوران حکومت ده ساله سیف الدوله، یک بار دیگر رنگ آرامش و آبادی ...

دکتر حسین مسجدی



هدفمندسازی یارانه ها  
در تئوری، سیاست گذاری و  
اجرا / ۳۷

یکی از روشهای دخالت دولت در سیستم اقتصادی که با هدف بهبود ...

فرید دهقانی / نرگس نجفی



شرح بیانی از حافظ / ۶۰

زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنه‌ساز که ره از صومعه تا دیرمغان این همه نیست در غزل مشهور حافظ، با سرآغاز «حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست» ...

دکتر مهدی نوریان



شعر / ۵۸

پنجه در خاک عزادار زند باد بهاری کای سیه بخت برای من آواره چه داری؟ نفسم سوخته از هرم کوبری که گذشتم پای تاول زده دارم، چه نسیمی؟ چه بهاری؟

مهدی ملکی



انی لاکتم من علمی  
جواهره ... / ۷۰

در بعض دیوان هایی که از اشعار منسوب به اهل بیت - علیهم السلام - فراهم ساخته اند، این چهار بیت ...

جویا جهانبخش



داستان و نقد داستان  
بی خوابی / ۶۵

با سبز شدن چراغ، از چهارراه رد می شویم. می ایستد. عادتشان است. حتی اگر مسافری نباشد ...

خدیجه شریعتی / محمدرحیم اخوت

## اصفهان، نیازها و آرزوها

### ۱. بیداری

سالهاست این تصور که استان اصفهان از نظر مظاهر توسعه یافتگی در جایگاه دوم (بعد از تهران) قرار دارد، نه تنها ذهنیت مدیران ارشد کشور و استان را دربر گرفته بلکه در نهانگاه ذهن عموم مردم نیز راه یافته است. داده‌ها و اطلاعات اما حکایتی دیگر دارند. با نگاه به شاخص‌هایی که نمایانگر وضعیت اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و میزان برخورداری از مظاهر توسعه می‌باشند، ضرورت رفع این ابهام و اصلاح این تصور آشکار می‌شود.

بی‌گمان استان اصفهان، در عرصه‌های مختلف دارای فرصت‌ها و توانمندی‌هایی است که بر کسی پوشیده نیست اما چشم‌بستن بر چالش‌ها و ضعف‌ها و غفلت از آنچه در آنیم بویژه اگر با غرور و تفاخر ارباب قدرت، در حاشیه بودن ارباب معرفت و بی‌خبری عمومی ناشی از تبلیغات توهم‌افزا همراه باشد، حاصلی جز عقب ماندن از کاروان پیشرفت و پایین ماندن سطح فرهنگ و بینش جامعه در پی نخواهد داشت.

در سالهای ۱۳۸۲ و ۱۳۸۳ از سوی مرکز هم‌اندیشی توسعه استان اصفهان (نهادی که به منظور انجام مطالعات استراتژیک تأسیس شده بود) مطالعه‌ای تطبیقی بر روی شاخص‌های توسعه شامل شاخص‌های سرزمینی، اقتصادی، عمرانی، سلامت، زیست محیطی، توازن در توسعه، فرهنگی، اجتماعی انجام گرفت و میزان اعتماد و امید به آینده را استخراج کرد. نتیجه این مطالعات نشان می‌داد که گزاره "اصفهان در جایگاه دوم توسعه یافتگی است." نادرست بوده و ذهنیت "اصفهان پیشتاز" توهم می‌باشد! دوستان مرکز هم‌اندیشی این پدیده را توهم دومی یا سندرم نصف جهان نامیدند و آن را از عوامل بروز شاخصهای منفی برشمردند. پذیرش این معنی برای بسیاری ناهموار بود و آن را تقلیل جایگاه استان اصفهان می‌انگاشتند. بعدها هم شعار "اصفهان پایتخت فرهنگی جهان اسلام" را سردادند. همین امر نشان می‌داد که این سندرم ریشه دوانده و باید درمان گردد. اگر به این ذهنیت توهمی و عوامل شکل‌گیری آن بیندیشیم درمی‌یابیم که ریشه آن در غفلت و بی‌توجهی به وضع موجود و بی‌خبری از پیشرفت دیگران و دیده فرویستن بر واقعیات و اطراف خود می‌باشد. لذا گام اول برای حرکت به سمت افق‌های پیشرفت همانا بیداری و کنار زدن سراب‌ها می‌باشد.

کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در پیش

کی روی؟ ره ز که پرسی؟ چه کنی؟ چون باشی؟

بیداری، فروزش چرانی در درون است که بلوغ و تحول در پی دارد و ما را بر آنچه داریم و نداریم واقف می‌سازد. در این صورت است که نور معرفت می‌تابد و پرده از افق‌های فرا راه می‌گشاید و به سوی آرزوهای بلند می‌کشاند.

اصولاً در نگرش راهبردی هر چند چشم‌انداز توسعه را باید آرمانی و بلندپروازانه (نه خیال پردازانه) ترسیم کرد، اما وضعیت موجود باید واقع‌بینانه، به دور از غلو و بزرگنمایی و البته بدون خودکم‌بینی و یأس دیده شود. چنانچه وضع موجود بهتر از آنچه هست تصویر گردد، انگیزه حرکت کم و تلاش برای وصول به آینده آرمانی مفهومی را از دست می‌دهد یا به امور خرد بسنده می‌شود.

### ۲. نیازها

اصفهان را باید با همه کاستی‌ها و توانایی‌هایش شناخت و وصف کرد. با وجود سرمایه‌های انسانی، سرمایه‌های اجتماعی و زیرساختهای اقتصادی به علاوه مدارج دانش، هنر و فرهنگ و فرصت‌های کم‌نظیر

اصفهان، قاعدتاً افق‌های بلندی فرا راه توسعه استان موردانتظار است اما برای دستیابی به آن باید از موانع عدیده سر راه عبور کرد. بر اساس تحقیقات صورت گرفته و آمار و اطلاعات رسمی، اهم مشکلات مبتلا به اصفهان را در حال حاضر به اختصار می‌توان به قرار ذیل صورت بندی کرد:

۱. بحران کم‌آبی و بیابان‌زایی و عدم توازن استقرار جمعیت در پهنه جغرافیای استان؛
۲. مشکلات حاد زیست محیطی بویژه آلودگی هوا و آلاینده‌ها؛
۳. بیکاری روز افزون جوانان
۴. فقر نسبی و نابرابری در توزیع درآمد؛
۵. پایین بودن میزان احساس عدالت، اعتماد، امنیت و امید به آینده و بالا بودن ظرفیت خشونت جمعی؛
۶. کمبود امکانات تفریحی، ورزشی و مشکل تأمین اوقات فراغت، همچنین خلاء فضای نشاط و طراوت؛
۷. موانع جدی نیل به آزادی و عدالت به خصوص عدم شفافیت و پاسخگویی، بی‌توجهی به حقوق شهروندی و ضعف و کمبود مطبوعات مستقل و آزاد؛
۸. کاهش سرمایه‌گذاری در امور زیر بنایی بویژه در تکمیل پروژه‌های نیمه‌تمام و طرح‌های تأمین آب؛
۹. ضعف نهادهای عمومی و تشکل‌های مدنی و انسجام مردمی؛
۱۰. تضعیف بنیه فکری و اندیشگی و ترویج خرافات.

### ۳. آرزوها

وقتی سیاهه مشکلات و نیازهای برشمرده را به تنهایی می‌نگری در نگاه اول، عمق این موانع، افق‌های امید و بهروزی را در مقابلت تیره و تار می‌سازد. از خود می‌پرسی چگونه ممکن است با این بضاعت ناچیز کار به دستان و بنیه اندک فکری و معرفتی و خستگی روحی قدرت رسمی و ظاهری از دریای طوفانی و ژرف کاستی‌ها و چالش‌های موجود گذر کرد؟ اما نباید گذاشت چراغ امید و خواستن خاموش شود. در این صورت مرگ از راه می‌رسد. اینجا باید به سراغ قوه و عرصه دیگری، ورای قدرت ظاهری شتافت. عصری که مداخله مستقیمی در قدرت نداشته باین حال در طول تاریخ، ایران را از بحران‌ها و تنگناها عبور داده و چشم‌ها را به سوی افق‌های روشن گشوده است. هرگاه اصحاب قدرت احساس بریدگی و خستگی کرده‌اند این نیرو امید و اعتماد القا کرده و بر فضای یأس و بدبینی غلبه کرده است. تجلی و تجسم این قدرت اخلاقی و فکری شخصیت‌هایی هستند که در اعصار متمادی در دامان فرهنگ ایران و تحت تربیت قدرت معنوی آن پرورش یافته و بالیده‌اند. مولوی، حافظ، سعدی و ملاصدرا از آن جمله می‌باشند. مرحوم دکتر زرین کوب این عرصه را بخش نامرئی تاریخ ایران در برابر بخش مری نامیده و آن را شامل "حیات اقتصادی، آداب و رسوم، دیانت و اعتقاد و مدارج دانش و صنعت و هنر" دانسته و این قوه را سر بقای ایران خوانده است.

اینک، اصفهان و به‌طور کلی جامعه ایران، به بروز و ظهور این تفکر تحول‌آفرین و تجلی آن، یعنی انسانهای برخوردار از آگاهی‌های قلبی و عقلی و اصحاب معرفت و حکمت سخت محتاج است، تا از آنچه در آن فرومانده است برتر آید، آنگاه مشکلات آسان و پوشش به سوی پیشرفت و تعالی هموار می‌شود.



# فطر و قربان

## الگوهای تولید عید مؤمنانه

دکتر محسن رنانی

دانشیار گروه اقتصاد دانشگاه اصفهان

در شماره پیشین مجله، مقاله‌ای از دکتر محسن رنانی با عنوان «اقتصاد عید، چگونه عید را در زندگی خود تکثیر کنیم؟» به چاپ رسید که مورد استقبال شمار زیادی از خوانندگان دریچه قرار گرفت. مقاله یاد شده متن پیراسته و آراسته سخنرانی مورخ ۱۳۸۸/۱۲/۱۹ ایشان در جمع دانشجویان اقتصاد بود که نگاه تازه‌ای به عید داشت و عید را از نگاهی اقتصادی و ترمودینامیکی تحلیل می‌کرد. باخبر شدیم که ایشان در ۲۳ اسفند سال ۱۳۸۵ نیز سخنرانی دیگری درباره عید داشته‌اند و این بار از رویکردی کاملاً دینی و با الگوگیری از اعیاد فطر، قربان و نوروز به تبیین مفهوم عید پرداخته‌اند. با عنایت به اقبالی که خوانندگان عزیز دریچه به مقاله «اقتصاد عید» داشتند، و با توجه به اینکه این شماره از دریچه در پایان ماه مبارک رمضان و بعد از عید فطر به دست خوانندگان گرامی می‌رسد، بر آن شدیم در این شماره، متن سخنرانی سال ۱۳۸۵ ایشان را نیز بعنوان مکمل مقاله‌ای که در شماره گذشته منتشر شد؛ در اختیار خوانندگان گرامی قرار دهیم.

### مقدمه

امروز می‌خواهیم درباره مفهوم عید صحبت کنیم و اینکه چگونه می‌توان به وضعیتی رسید که عید را در زندگی به صورت انبوه تولید کنیم؟ به زبان اقتصادی، پرسش این است که فناوری تولید انبوه عید چیست؟ علم اقتصاد کارش این است که به ما بگوید چگونه با امکانات و توانایی‌های موجودمان چیزهای خوب بیشتری تولید کنیم. بهینگی یعنی همین؛ یعنی بدانیم با همین دارایی‌ها و توانایی‌های موجود چگونه تولید یا منافع خود را حداکثر کنیم. باید از خود پرسید اگر عید چیز خوبی است و در عید، همه ما زندگی دلپذیرتر و شادمانه‌تری داریم و حتی جامعه نیز در زمان عید، نشاط، رفاه و احساس سعادت بیشتری دارد،





## ●●● در واقع اقتصاددان

واقعی آن نیست که می داند چگونه می توان از پول بیشترین و بهترین استفاده را کرد، بلکه کسی است که می داند و می آموزد که از عمر بعنوان گرانترین و کمیاب ترین سرمایه خودش چگونه استفاده کند و چگونه آن را بهینه مصرف کند و به چه کاری بزند که بیشترین منفعت و در واقع بیشترین رضایت را از آن کسب کند ●●●

پس چه کنیم که عید در زندگی ما تکثیر شود و به جای یک روز عید یا یک هفته عید داشتن؛ یک سال، یا یک عمر عید داشته باشیم. در واقع اقتصاددان واقعی آن نیست که می داند چگونه می توان از پول بیشترین و بهترین استفاده را کرد، بلکه کسی است که می داند و می آموزد که از عمر بعنوان گرانترین و کمیاب ترین سرمایه خودش چگونه استفاده کند و چگونه آن را بهینه مصرف کند و به چه کاری بزند که بیشترین منفعت و در واقع بیشترین رضایت را از آن کسب کند. در این بحث، نخست اشاره مختصری به مفهوم عید از نگاه اقتصادی می کنیم و اینکه عید شدن به لحاظ تحلیل اقتصادی به مفهوم چه تغییری در توابع تولید و مطلوبیت ماست. اما وارد بحث عمیق و فنی نمی شویم و آن را می گذاریم برای فرصتی دیگر. سپس از اعیاد مهم اسلامی و ملی استفاده می کنیم تا ببینیم آیا می شود از آنها الگویی برای تکثیر عید در زندگی مان بگیریم.

### خط تولید عید

«زمان» یا «فرصت عمر»ی که در دسترس ماست، مهمترین سرمایه یا عامل تولید در زندگی ماست. کدام انسان عاقلی یک سرمایه یا عامل تولید ارزشمند را مصرف می کند تا یک کالای کم ارزشتر تولید کند؟ آیا مدیری هست که یک عامل تولید یا ماده اولیه مثل طلا را که ارزشمند است، استفاده کند تا با آن بیل تولید کند؟ یا نانوايي هست که در تنورش از روغن زیتون بعنوان سوخت استفاد کند؟ پاسخ منفی است. پس نخستین اصل در اقتصاد این است که باید کالایی که تولید می کنیم ارزشش از ارزش مواد اولیه ای که برای آن به کار می بریم بیشتر باشد. چرا این اصل را در زندگی مان به کار نگیریم؟ مگر عمر اصلیتین سرمایه زندگی ما و اصلیتین عامل تولید نیست؟ عقل حکم می کند که هر چه با عمرمان تولید می کنیم ارزشش از خود عمر ما بیشتر - یا حداقل برابر - باشد. اگر کمتر باشد، ما از مایه باخته ایم و این همان مفهوم «ان الانسان لفي خسر» است که قرآن می فرماید. البته برای حفظ و تداوم عمرمان مجبوریم برخی از کارهای ضروری را انجام دهیم. پس هر کاری که انجام می دهیم تا آن حدش که برای حفظ و تداوم عمر و سلامت روح و روانمان ضروری باشد، قابل توجیه است. بیشتر از آن قابل توجیه نیست. فراتر از آن حد، هر کار دیگری که انجام می دهیم و برای آن وقت و عمر می گذاریم به شرطی عقلانی است که ارزشش از ارزش

عمرمان بیشتر باشد.

اما با یک نگاه ساده درمی یابیم که در میان کالاها و تولیداتی که ما به طور روزمره تولید و مصرف می کنیم هیچ کالایی پیدا نمی شود که ارزشش از سرمایه عمر ما بیشتر باشد. فرض کنید ارزشمندترین کالای مادی الماس باشد. آیا کسی حاضر است یک تن الماس بگیرد و همین الان هم بعنوان قیمت آن، عمرش را بدهد، مثلاً قلبش را واگذار کند تا از سینه اش در آورند و در سینه فرد دیگری پیوند بزنند؟ اگر هم فردی پیدا شود که برای نجات خانواده فقیرش چنین کند، او در واقع عمرش را با یک تن الماس معاوضه نکرده است، بلکه عمرش را با عشق معاوضه کرده است. یعنی این معامله، یک معامله عقلانی نبوده است. بلکه اینجا یک حرکت عاشقانه انجام شده است. اما صحبت ما در حوزه رفتارهای عقلانی است. یعنی می گوئیم آیا یک انسان عاقل با محاسبات مادی و عقلانی و صرفاً با در نظر گرفتن منافع شخص خودش حاضر است عمرش را یک جا بدهد و مثلاً یک تن الماس بگیرد؟ به قاعده پاسخ همه صاحبان عقل باید منفی باشد. پس وقتی هیچ کالایی نمی ماند که ارزشش با عمر ما برابر باشد به طور عمومی هیچ عاقلی نباید عمرش را صرف تولید هیچ کالایی بکند. تنها یک پاسخ وجود دارد و آن اینکه بگوئیم صرف عمر برای هر کاری یا هر چیزی تنها وقتی قابل توجیه است که آن فعالیت موجب شود «کیفیت عمر» ما ارتقاء یابد. یعنی یک عمر کم کیفیت و کم ارزش، به یک عمر پر ارزش تبدیل شود. در این بحث می خواهیم نتیجه بگیریم که «عید کردن» چیزی نیست جز همین تبدیل یک عمر کم کیفیت به یک عمر پر کیفیت.

در واقع می خواهیم بگوئیم چگونه می توان زندگی را به خط تولیدی تبدیل کرد و کارخانه ای داشت که کالای تولیدی آن عید باشد. به طور خلاصه آنچه می خواهیم بگوئیم این است که در عالم بیرون، چیزی به نام عید وجود ندارد. عید چیزی است که ما خودمان در زندگی و در درون خودمان تولید می کنیم و خودمان هم مصرف می کنیم. البته در عید نوروز طبیعت هم نو می شود و در عالم بیرون نیز تحولی رخ می دهد. اما این نو شدن طبیعت برای کسانی است که در نیمکره شمالی زندگی می کنند. در آغاز فروردین در نیمکره جنوبی طبیعت دقیقاً در آغاز دوره رکود پاییزی و در پی آن زمستان قرار دارد. یا اینکه عید کریسمس مسیحیان در نیمکره شمالی دقیقاً در وسط زمستان است. پس به طور کلی می توان گفت

●●● صرف عمر برای  
هر کاری یا هر چیزی  
تنها وقتی قابل توجیه  
است که آن فعالیت  
موجب شود «کیفیت  
عمر» ما ارتقاء یابد. یعنی  
یک عمر کم کیفیت و  
کم ارزش، به یک عمر  
پر ارزش تبدیل شود.  
در این بحث می خواهیم  
نتیجه بگیریم که «عید  
کردن» چیزی نیست جز  
همین تبدیل یک عمر  
کم کیفیت به یک عمر  
پر کیفیت ●●●

یک تن و تولید نهایی کارگر دوم نیم تن بوده است. این را می گوییم نزولی بودن تولید نهایی. تولید نهایی یعنی تولیدی که با بکارگیری یک واحد اضافی از نیروی کار یا هر عامل دیگر به دست می آید.

اکنون عید همین جا معنی می دهد. در واقع عید به لحاظ اقتصادی یعنی اینکه ما کارخانه یا خط تولید را جوری اصلاح کنیم و تغییر دهیم که هیچ گاه به آن نقطه که تولید نهایی نزولی می شود یا هزینه های نهایی صعودی می شود نرسیم. حالا سوال این است که «فناوری تولید را چگونه می توان ارتقاء داد یا چگونه می توان کارخانه ای ساخت که اصولاً تولید نهایی نزولی نداشته باشد؟»

به زبان ریاضی، مفهوم اقتصادی عید یعنی اینکه ما زندگی خود را جوری سامان بدهیم که دائماً بر روی آن بخشی از منحنی تولید بمانیم که شیبش مثبت و فزاینده است. در واقع به طور طبیعی ما در طول زندگی که پیر می شویم و انرژی ها و توانایی های خودمان را از دست می دهیم روند تولید زندگی مان نزولی می شود. حالا باید کاری کنیم که این روند نزولی تولید رخ ندهد. برای این کار یا باید بتوانیم پی در پی مقدار تولید نهایی را بالا ببریم یا اینکه مقدار ثابت باشد یا حتی کم شود، اما به طور مستمر کیفیت تولیدات خود را بهبود دهیم. همین کار را در مورد مطلوبیت می شود کرد. در واقع می پرسیم که چه کنیم که هیچ گاه روی دامنه نزولی مطلوبیت قرار نگیریم. به لحاظ مصرف، عید یعنی انسان جایی قرار بگیرد که تابع مطلوبیتش همیشه صعودی باشد یا اگر به دامنه نزولی رسید، بتواند دوباره خود را به دامنه صعودی تابع مطلوبیت جا به جا کند. این یک بحث فنی اقتصادی است که اکنون نمی خواهیم وارد آن شویم. اینکه چگونه در زندگی تابع تولیدی بسازیم که دامنه نزولی نداشته باشد، یک بحث فنی اقتصادی است که بحث و زمان دیگری می طلبد. امروز می خواهیم ببینیم اصولاً چگونه می توانیم از اعیاد اسلامی و ملی مان، الگویی برای تولید عید در زندگی خود بگیریم. گرچه من معتقدم الگویی که امروز از اعیاد اسلامی و ملی مان استخراج می کنیم دقیقاً با نتیجه ای که از یک بحث فنی اقتصادی می توان گرفت یکسان است.

در ادامه سخن، برای درک مفهوم عید و گرفتن الگوی تولید عید، ما از همین سه عید اسلامی و ملی، یعنی اعیاد قربان، فطر و نوروز استفاده می کنیم.

الزماً عید مساوی تحول در عالم خارج نیست. عید یک تحولی است که ما در خودمان می سازیم و خودمان آن را بسط می دهیم و با مشارکت دیگران آن را تکثیر می کنیم و بعد هم خوشحالی می کنیم و می گوییم عید آمد و عید آمد. در واقع عید نمی شود یا عید نمی آید؛ بلکه ماییم که عید تولید می کنیم و در ادبیات گذشته فارسی هم دقیقاً و به درستی اصطلاح «عید کردن» را به کار می برده اند. می دانیم که در اسلام به طور کلی دو عید وجود دارد: عید فطر و عید اضحی یا همان عید قربان. در واقع اعیاد دینی ما که از صدر اسلام وجود داشته است همین دو عید است. بقیه، اعیاد مذهبی است که به تدریج در طول تاریخ در مذاهب مختلف اسلامی بوجود آمده است. از طرف دیگر در سنت ملی، ما عید نوروز را داریم. می خواهیم از این سه عید دینی و ملی الهام بگیریم ببینیم چه رخ می دهد که ما می گوییم عید شده است. بالاخره اسلام وقتی می گوید عید بگیرید می خواهد به صورت نمادین پیامی را به ما بدهد. و نوروز نیز پیامهای انباشته شده ایرانیان در طول تاریخ را با خود دارد. در واقع ما با نگاه به این دو دسته عید باید الهام بگیریم و پیامهای نهفته در آنها را - که در مورد اعیاد دینی، از سوی شارع و در مورد اعیاد ملی، از سوی نیاکان ما برای ما فرستاده شده است - دریابیم.

از نظر اقتصادی این پرسش مطرح است که چگونه می توانیم این بحث عید را در پایان تبدیل کنیم به یک کارخانه یا خط تولید اقتصادی. چون می دانید که تولید همه کالاها، جایی به بازدهی نهایی نزولی می رسد. یعنی از یک جایی به بعد با مصرف همان عوامل تولید قبلی، میزان تولید ما کمتر و کمتر می شود. یا از نگاه دیگر، از یک جایی به بعد تولید واحدهای بیشتری از یک کالا، هزینه بیشتر و بیشتری می برد. یعنی ما نمی توانیم تولید یک کالا را تا هر اندازه که می خواهیم افزایش دهیم و هزینه هر واحد تولید جدید برابر همان واحدهای تولید قبلی باشد. بلکه هزینه های تولید هر یک عدد کالای جدید، به طور فزاینده افزایش می یابد. یعنی هزینه متوسط تولید از یک نقطه ای به بعد صعودی می شود. معنی نزولی بودن تولید نهایی این است که مثلاً وقتی یک کارگر روی یک زمین کار می کند، یک تن گندم تولید و برداشت می کند؛ اما وقتی یک کارگر دیگر هم در کنار کارگر اول وارد کار روی همان زمین می شود، تولید دو برابر نمی شود بلکه مثلاً یک و نیم برابر می شود. بنابراین کارگر اول یک تن و کارگر دوم نیم تن گندم تولید کرده اند. یا تولید نهایی کارگر اول





## ●●● در واقع عامه

مردم حج را یک وظیفه فقهی می دانند که وقتی مستطیع شدند - یعنی وقتی شخصاً توانایی مالی برای رفتن به حج را پیدا کردند - باید انجام دهند تا تکلیفشان ساقط شود و دیگر نگران عقوبت در دنیای دیگر نباشند. اما آیا این نحوه نگاه واجد کم لطفی زیادی نسبت به پروردگار نیست؟ گویی که او نیاز داشته که هر سال عده ای جمع شوند و خانه اش را طواف کنند و برایش قربانی کنند ●●●

## قربان، عید روشنایی

نخست به عید قربان می پردازیم. عید قربان کی است؟ وقتی است که ما به حج می رویم و مجموعه اعمالی را انجام می دهیم و در پایان آن اعمال قربانی می کنیم و سپس عید می گیریم. در واقع ما در حج یک دوره آموزشی را می گذرانیم و در پایان به خاطر موفقیت در گذراندن این دوره آموزشی عید می گیریم. به عبارت دیگر حج یک دوره آموزشی است که در آن می خواهند شیوه زندگی را به ما بیاموزند تا کیفیت و ارزش درونی زندگی مان بالا برود. البته خیلی از کسانی که حج می روند چنین برداشتی ندارند و اصلاً نگاهشان به حج نگاه آموزشی نیست. در واقع عامه مردم حج را یک وظیفه فقهی می دانند که وقتی مستطیع شدند - یعنی وقتی شخصاً توانایی مالی برای رفتن به حج را پیدا کردند - باید انجام دهند تا تکلیفشان ساقط شود و دیگر نگران عقوبت در دنیای دیگر نباشند. اما آیا این نحوه نگاه واجد کم لطفی زیادی نسبت به پروردگار نیست؟ گویی که او نیاز داشته که هر سال عده ای جمع شوند و خانه اش را طواف کنند و برایش قربانی کنند. چنین خدایی، خدای نیازمندی است. اما پروردگار غنی و صمدی که ما در اسلام می شناسیم و حکیم رحیمی که ما به او ایمان داریم، هر چه آفریده است از روی رحمت و برای خیر و نیکی ما بوده است. عبادات هم همین گونه اند. یعنی شک نکنیم که تشریح عبادات چیزی جز رحمت برای ما بوده است. این وجود انسانی، در فرایند رشد و یافتن ماهیت نهایی خویش، باید برخی دوره های آموزشی را بگذراند تا بزرگ شود و چشمانش باز شود و موفقیت خود را در عالم هستی بازشناسد. و عبادات همان دوره های آموزشی هستند که ما را در این راه توانمند می کنند.

از این فراتر، حتی حج را برخی از عارفان یک میهمانی می دانند که در آنجا سفره ای پهن است و انواع روزی های معنوی را در آن گذاشته اند تا ما بخوریم و به لحاظ وجودی و درونی فربه شویم و رشد کنیم. پس با نگاه مهمانی به حج، تعریف حج این می شود: حج مهمانی است که ما روزی های معنوی زیادی می خوریم و به لحاظ وجودی و درونی و شخصیتی فربه می شویم و اینکه ما چقدر روزی بخوریم و چقدر فربه شویم، بستگی به میزان رشد یافتگی وجودی و آمادگی معنوی ما دارد. برخی از عرفا گفته اند در حج دعا نکنید، چون خلاف ادب است، فقط چشمه های تان را باز کنید و صاحب خانه را تماشا کنید و هر روزی ای که در سفره شما نهادند بخورید. می گویند زشت است که وقتی به مهمانی می روید دائماً از صاحب خانه بهانه بگیرید که فلان چیز را بیاور و فلان کار را بکن. در مهمانی باید نشست و صاحبخانه را تماشا کرد و به حرفهایش گوش داد و هرگاه او پذیرایی کرد، با نشاط تمام گرفت و خورد. اما در اینجا ما نگاهمان به حج از دریچه چشم عارفان نیست. چون نوادری از مردم می توانند به سطحی برسند که حج را میهمانی ببینند و لب فروبندند و فقط تماشا کنند و فقط روزی بگیرند. اما نگاه آموزشی به حج به گونه ای است که برای همه قابل استفاده و حتی با اندکی تلاش همراه با خلوص، قابل پیروی و عمل است.

نگاه آموزشی به حج هم می گوید که یک سری آموزشهای قلبی و معنوی و الهامی در حج هست که ما باید ببینیم و بچشیم و درک کنیم و تمرین کنیم تا وقتی برمی گردیم زندگی را به شیوه تازه ای از سر بگیریم. در هر صورت هر دو نگاه مهمانی و آموزشی به حج، یک نتیجه را القا می کنند و آن، این است که کسی که حاجی می شود باید به سطح بالاتری از درک و شخصیت و ظرفیت وجودی برسد. یعنی یک رشد درونی کرده باشد. در اینجا ما حج را از نگاه آموزشی می نگریم. چون نگاه معرفتی به حج نیازمند آن است که گوینده خودش مسیر را تجربه کرده و مفهوم را چشیده باشد، همچنین



●●● حج نیز همین گونه است. یک عده می آیند که حاجی شوند و مردم بگویند فلانی حاجی شده است. البته اینها به لحاظ حقوقی و فقهی اگر مناسک را درست انجام دهند، حج شان مقبول است و معفو هستند. مثل دانشجویی که در کلاس حاضر شده و جلو اسمش حاضر زده اند و دیگر مواخذه نمی شود؛ اما درحقیقت از کلاس بهره نبرده است. درمقابل، یک عده دیگر هستند که می روند حج و روزی هایی می خورند و قلبشان معارفی می گیرد و رشد می کنند و عوض می شوند و بر می گردند ●●●

نیازمند بیان مقدماتی است و نیازمند آمادگی هایی در مخاطب است، که به گمانم هیچ کدام از آن شرایط اکنون فراهم نیست. پس تمرکز خود را بر نگاه آموزشی به حج می گذاریم.

تمامی کسانی که به حج می روند و باز می گردند درواقع فارغ التحصیلان یک دوره آموزشی هستند. اما اینها دو نوع فارغ التحصیل هستند و ماهیتاً فرق می کنند. مانند دانشگاه که دو دسته فارغ التحصیل دارد. یک عده صرفاً برای آنکه درسها را بگذرانند و مدرکی بگیرند و در اجتماع منزلتی بیابند، سر کلاس حاضر شده اند و کتاب یا جزوه را خوانده اند و نمره لازم را گرفته اند و بنابراین فارغ التحصیل شده اند. اما اینها واقعاً و ماهیتاً عالم نشده اند و علم وارد و جذب وجود آنها نشده است. به همین علت هم زود فراموش می کنند و خود آن علم هم در زندگی شان تأثیر مثبت چندانی ندارد. حتی گاهی علم در زندگی اینها تأثیر منفی دارد، یعنی ژست و نخوت عالم بودن را به خود می گیرند اما چون واقعاً عالم نیستند، زیبایی ها و پیامدهای مثبت علم وارد زندگی شان نمی شود. اما دسته دوم کسانی هستند که حقیقتاً فارغ التحصیل شده اند. یعنی نه برای گذراندن صوری درسها بلکه از روی عشق و علاقه و برای یادگیری به کلاس آمده اند و تمام کتابها یا جزوه هایی که خوانده اند را عمیقاً و برای درک جدی مطالعه کرده اند. اینها فارغ التحصیلان واقعی هستند که علم جذب وجود آنها شده و این علم به خودی خود در رفتار و زندگی شان نیز وارد می شود و مسیر زندگی آنها را متحول می کند. اینها همراه با آموزش تغییر نیز کرده اند و به اصطلاح فرهیخته شده اند. دسته اول فقط خستگی و بی خوابی تحمل می کنند و نصیبشان همین است که مدرکی بگیرند و بگویند فارغ التحصیل شدیم. اما دسته دوم صرف نظر از اینکه مدرک بگیرند یا نه از دانشگاه آمدن و آموختن علم لذت برده اند و رشد کرده اند. البته هدف دانشگاه هم تولید فارغ التحصیل حقیقی است هرچند اندک باشند، چون همین اندک فارغ التحصیلان حقیقی هستند که علم را رشد می دهند و جامعه را می سازند و متحول می کنند.

حج نیز همین گونه است. یک عده می آیند که حاجی شوند و مردم بگویند فلانی حاجی شده است. البته اینها به لحاظ حقوقی و فقهی اگر مناسک را درست انجام دهند، حج شان مقبول است و معفو هستند. مثل دانشجویی که در کلاس حاضر شده و جلو اسمش حاضر زده اند و دیگر مواخذه نمی شود؛ اما درحقیقت از کلاس بهره نبرده است. درمقابل، یک عده دیگر هستند که می روند حج و روزی هایی می خورند و قلبشان معارفی می گیرد و رشد می کنند و عوض می شوند و بر می گردند. یعنی واقعاً با آمادگی قبلی به این دوره آموزشی فشرده می روند و تمام وجودشان آماده دریافت حقایق می شود و آنچه را گرفتاری است، می گیرند و بازمی گردند. اینها در ظاهر مناسک را مثل همان دسته اول انجام می دهند اما درواقع محتوای کارشان متفاوت است و این مناسک، آثار وجودی و معنوی لازم را بر روح و قلب آنها می گذارد به گونه ای که وقتی بازمی گردند قلب و روح دیگری دارند. یعنی ما هم وقتی آنها را می بینیم احساس می کنیم رفتارشان و روحیاتشان عوض شده است. اینها درواقع از درون عوض شده اند. اینها فارغ التحصیلان حقیقی حج هستند، در حالی که دسته اول فارغ التحصیلان صوری اند.

اما در حج چگونه می شود فارغ التحصیل حقیقی شد؟ این وقتی رخ می دهد که تمام کلاسها و دوره هایی را که در حج وجود دارد فرد درک کند، جذب کند و در



●●● طواف تمرین  
برای تعیین محور زندگی  
است. ما باید بدانیم در  
زندگی، این همه دوییدن،  
تلاش، رقابت، خستگی و  
فرسودگی برای چیست و  
برای کیست؟  
وگر نه زندگی بی معنی  
است ●●●

زندگی اش وارد کند و بعد هم که از حج بازمی گردد از آنها مراقبت کند که زایل نشوند. به همین علت است که از معصوم نقل است که اگر می خواهید ببینید حجتان مقبول بوده است یا نه ببینید روحیه ای که در حج یافته بودید ادامه می یابد یا نه و ببینید اندیشه و رفتارتان عوض شده است یا نه. اکنون ببینیم این دوره هایی که در حج باید دید و کلاس هایی که باید گذراند تا در ما تغییر درونی رخ بدهد و آدم تازه ای شویم، چیست. ببینید کسانی که می خواهند بروند حج پیش از هر کاری باید فعالیت های گذشته خود را مرور کنند و حساب هایی که با مردم دارند را تسویه کنند. بدهی های خود را بپردازند، بدهی های شرعی خود مثل خمس را بدهند، مال خود را پاک کنند، از کسانی که کدورتی باهم دارند حلالیت بطلبند، با کسانی که قهر بوده اند آشتی کنند، از کسانی که به آنها ظلمی کرده یا غیبت آنها را کرده اند، حلالیت بطلبند و نظایر اینها. این مرحله مقدماتی یعنی مرحله بازنگری در گذشته است که مقدمه آمادگی برای رفتن به حج است و درواقع سمبل و نمادی است برای توبه و بازگشت و بازنگری در کل زندگی. پس از اینکه فرد همه گذشته خود را تسویه می کند و با آن خداحافظی می کند، اکنون آماده است تا در مسیر جدیدی گام بگذارد که در پایان آن باید انسان تازه ای پدیدار شود.

اکنون دانشجوی کلاس حج به سوی مکه راه می افتد. کسی که به حج می رود پیش از آنکه وارد منطقه حرم یعنی منطقه مکه شود به جایی می رسد که به آن «میقات» می گویند. میقات به معنی زمان، هنگام کار، وقت ملاقات و وعده گاه است. پس وقتی دانشجوی حج گذشته خود را واری و تسویه کرد و راه افتاد در نخستین مرحله به میقات یا وعده گاه می رسد. اما اجازه ورود ندارد مگر آنکه خود را شست و شو کند. درواقع میقات دروازه ورود حاجی به منطقه مکه یا منطقه ای است که حرم امن الهی محسوب می شود. به میقات

که رسید می گویند اول باید غسل کنی. یعنی نه تنها در عمل باید با گذشته خویش تسویه کرده و گذشته را رها کرده و راه افتاده باشد به سوی وعده گاه دوست، بلکه باید حقیقتاً نیز خود را از گذشته و آنچه در پشت سر دارد بشوید و پاک کند. یعنی باید همه آلودگی های مربوط به گذشته و مسیر گذشته خویش را از قلب و جانش بزدايد. اکنون که همه گرد و خاک تعلق به گذشته را از وجودش شست و پاک شد، باید لباس متعارف خود را که نماد گذشته او و نماد همه منیت ها و هویت های پیشین اوست نیز عوض کند. یعنی باید لباسی سفید بپوشد که نماد یکرنگی و سادگی و صلح است. یعنی باید از همه آنچه ما را متمایز و متفاوت می کند و برای ما هویت کاذب می آورد خالی شویم.

درعین حال رنگ سفید تنها رنگی است که تمام رنگهای طیف نور را در خود دارد و به همین علت است که نور خورشید را جذب نمی کند چون خودش پر است از همه رنگها و به رنگ عاریتی نیازی ندارد. این لباس سفید را که حاجی پس از شست و شوی خود و به عنوان یکرنگی می پوشد، احرام می گویند و احرام در لغت یعنی وارد منطقه حرام یا وارد زمان حرام شدن. یعنی وارد منطقه ای شدن و وارد زمانی شدن که برخی اموری که قبلاً حلال بود، اکنون حرام می شود. و در اصطلاح، یعنی پوشیدن لباسی که نشان می دهد ما در حریمیم و ما در منطقه حرمت هستیم و ما حریم داریم و ما حریمها را رعایت می کنیم و خیلی از چیزهایی که در گذشته انجام می دادیم، دیگر برای ما حرام است. می دانید که وقتی حاجی احرام می بندد، پوشیدن لباس رنگی، پوشیدن لباس دوخته، بر سر گذاشتن کلاه، رفتن زیر سقف، عطر زدن و زینت کردن، اصلاح موی سر و صورت، نگاه کردن در آئینه، معاشرت با همسر، دشنام دادن، کشتن حیوانات حتی حشرات، حمل سلاح و نظایر اینها بر او حرام می شود. یعنی حاجی باید تمرین کند و یاد بگیرد که زبان نگاه دارد و



## ●●● همه آنچه که

به عنوان محدودیت و ممنوعیت و حرمت برای ما قرار داده شده است، در واقع به این علت است که ما به یکدیگر تعرض نکنیم. وقتی خودمان تعرضها را کنار نهادیم، محدودیتها نیز حذف می شود. اینجاست که مثلاً زنان و مردان مؤمن که تا کنون با هم غریبه بوده اند و صفوفشان از هم جدا بود اکنون در هنگام احرام می توانند دوش به دوش هم و مختلط و چسبیده به هم طواف کنند ●●●

بینی ها. نباید به مکانهای سقف دار وارد شود، یعنی حذف همه توکل‌های به غیر، حتی اگر در حد پناه به سایه سقفی باشد. نباید دشنام دهد و باید از هرگونه تعرض در عالم بپرهیزد، حتی حق کشتن پشه‌ای را هم ندارد، یعنی باید با عالم و آدم در صلح کامل باشد. آنگاه که این تمرینها انجام شد و آموختیم که همه تمایزات و خود بینی‌ها و تعرضها را کنار بگذاریم آنگاه محدودیت‌هایی که در زندگی عادی برای ما تعیین شده، برداشته می شود. همه آنچه که به عنوان محدودیت و ممنوعیت و حرمت برای ما قرار داده شده است، در واقع به این علت است که ما به یکدیگر تعرض نکنیم. وقتی خودمان تعرضها را کنار نهادیم، محدودیتها نیز حذف می شود. اینجاست که مثلاً زنان و مردان مؤمن که تا کنون با هم غریبه بوده اند و صفوفشان از هم جدا بود اکنون در هنگام احرام می توانند دوش به دوش هم و مختلط و چسبیده به هم طواف کنند. آنگاه که این آموزشها را گرفتیم به مسجد الحرام می رویم و در مطاف، گرد آن عنق‌ای بی قاف می چرخیم. می گوئیم از این پس محور ما در زندگی تویی. ما گرچه در زندگی گرد عالم می چرخیم و به همه جا سرک می کشیم اما در واقع گرد تو می چرخیم و گم شده ما تویی. پیمان می بندیم که در بقیه زندگی این محور را رها و فراموش نکنیم. طواف تمرین برای تعیین محور زندگی است. ما باید بدانیم در زندگی، این همه دویدن، تلاش، رقابت، خستگی و فرسودگی برای چیست و برای چیست؟ وگرنه زندگی بی معنی است. و البته در مطاف تا حد معینی می توان از کعبه دور شد و طواف کرد. نمی توان تا هر جایی از کعبه دور شد و بگوئیم داریم گرد کعبه می چرخیم. نه، باید فاصله معینی را حفظ کنیم. بنابراین حفظ فاصله تا محور نیز ضروری است. نمی توان هر جایی رفت و هر کاری کرد و با هر کسی نشست و هر جوری زندگی کرد و هر چیزی را گفت و شنید و دید، و از هر طعامی خورد، و هر درآمدی را

تعرض نکند و حتی خیلی از کارهای مباح که برای او عادت شده بود یا مایه تفاخر او شده بود را کنار بگذارد. انتخاب رنگ سفید برای لباس احرام نیز معنی دار است. یعنی این دوره آموزشی که حاجی با لباس سفید آغاز می کند، کلاسی است که می خواهد فرد را آنچنان غنی و پر کند که دیگر نیازی به داشتن همه آن رنگها و تعلقاتی که قبلاً لازم داشت تا «کسی» باشد، نداشته باشد. یعنی بیرنگی را که به معنی پر بودن و بی نیازی هم هست تمرین کند.

بنابراین اولین گام در مناسک حج پوشیدن لباس بیرنگی است و این تمرینی است که ما آماده شویم تا در زندگی به سوی بیرنگی و یکرنگی برویم. در حج، هر که و هر چه و از هر کجا که هستند، یکسان لباس می پوشند و تمایزهای اعتباری برداشته می شود. پس از اینکه لباس یکرنگی - یعنی احرام را که لباس رسمی برای ورود به یک دوره آموزشی قلبی است - پوشیدیم، آنگاه اعلام آمادگی می کنیم که خدایا ما به دعوت تو آمده ایم تا آنچه را که باید بیاموزیم، بیاموزیم، و آنچه را باید در درون خود بسوزیم، بسوزیم، و آنچه را باید در خویش بسازیم، بسازیم. می گوئیم: «لیبک، اللهم لیبک، لیبک لا شریک لک لیبک، ان الحمد و النعمة لک و الملک، لا شریک لک لیبک.» یعنی خدایا ما آمدیم تا دعوت تو را اجابت کنیم و در این اجابت تنها به تو توجه داریم و کس دیگری را در این توجه شریک نمی کنیم. خدایا ستایش و نعمت و پادشاهی از آن توست، تو بی انبازی. در واقع این شعار و پیام اصلی سراسر این دوره آموزشی است و پیام اصلی نهفته در آن نیز یک کلمه است: «توحید.» پس از آنکه ما لباس یکرنگی و بی نیازی بر تن کردیم و شعار و پیام را آموختیم آنگاه باید این یکرنگی و بی نیازی و شعور نهفته در شعار یعنی «توحید» را در عمل نیز تجربه کنیم. به همین دلیل برخی کارها برای فرد محرم ممنوع است. مثلاً نباید در آینه به خود نگاه کند، یعنی حذف همه خود



●●● اولین گام در  
مناسک حج پوشیدن  
لباس بیرنگی است و  
این تمرینی است که  
ما آماده شویم تا در  
زندگی به سوی بیرنگی  
و یکرنگی برویم. در  
حج، هر که و هر چه و  
از هر کجا که هستند،  
یکسان لباس می پوشند  
و تمایزهای اعتباری  
برداشته می شود. پس  
از اینکه لباس یکرنگی؛  
یعنی احرام را که لباس  
رسمی برای ورود به  
یک دوره آموزشی قلبی  
است - پوشیدیم، آنگاه  
اعلام آمادگی می کنیم  
که خدایا ما به دعوت تو  
آمده ایم تا آنچه را که  
باید بیاموزیم، بیاموزیم،  
و آنچه را باید در درون  
خود بسوزیم، بسوزیم،  
و آنچه را باید در خویش  
بسازیم، بسازیم ●●●

کسب کرد، بعد هم بگوییم مسلمانیم و مؤمنیم و برهدایتیم. مؤمن محور دارد و در عین آزادی انتخاب، نباید خیلی از محورش دور شود و یک جاهایی نباید برود و یک کارهایی را نباید بکند و یک حرفهایی را نباید بزند و گرنه از دایره مطاف معبود بیرون می رود و رابطه اش با محور قطع می شود.

پس از آنکه هفت دور طواف واجب با لباس احرام انجام شد و درواقع بخش رسمی آموزش انجام شد، می توانیم به هر اندازه که دوست داشتیم طواف کنیم و طواف های بعدی را می توانیم با لباس معمولی خودمان انجام دهیم و جالب آنکه در این طوافها می توان سخن گفت، تند رفت، آرام رفت، شعر خواند و به هر زبانی با خدا گفت و گو کرد. اما فقط و فقط نباید محور گردش را فراموش کرد. یعنی من از این پس زندگی ام محور خواهد داشت. محور آن چیست؟ همان قبله است. یعنی دیگر تنها در نماز به سوی قبله نمی ایستم بلکه همه دوندگی های زندگی ام نیز حول قبله و حول محبوب خواهد بود. و این را در آخرین تمرین - یعنی در سعی - دوباره و به روش دیگری تمرین می کنیم. پیش از سعی صفا و مروه ما طواف کرده ایم و محور خویش را تعیین کرده ایم. اکنون می گویند کمی دورتر از کعبه نیز تمرین کن. تا فردا که به منزل و زندگی مألوف خود بازگشتی قبله را فراموش نکنی. در سعی ما میان دو کوه سیاه چندبار رفت و برگشت می کنیم، در بخشی از راه می دویم ولی هر جا لازم شد می توانیم بنشینیم و استراحت کنیم؛ یعنی عین زندگی واقعی است، رفت و برگشت و تکرار دارد، دویدن دارد، خستگی دارد، استراحت هم دارد. این کوهها می تواند نماد سختی ها و پستی و بلندی ها و دشواری های زندگی باشد که ما را به این سو و آن سو می کشانند.

درواقع در «سعی» تمرین می کنیم که در زندگی همان گونه که درگیر حوادث و دشواری های آن هستیم لبیکمان را هم بگوییم و احراممان را فراموش نکنیم و از قبله مان روی نگردانیم. نام این دو کوه هم صفا و مروه است. یعنی دو اصل باید در تمام دویدهای زندگی مان حاکم باشد صفا و مروت. صفا تعبیر دیگری از همان یکرنگی و بیرنگی است و مروت نیز تعبیر دیگری از همان صلح با عالم است. یعنی تا زمانیکه زندگی ما بر دو پایه صدق و صفا و بی رنگی از یکسو و مروت و گذشت و صلح و ایثار از سوی دیگر استوار باشد، این زندگی الهی است و خدایی است و محور دارد و روبه قبله است، هر چند پر از دویدن و دشواری و مشقت باشد.

برخی از اهل معرفت نیز گفته اند صفا و مروه نماد زن و مرد است. زندگی صحنه جوشش و تلاشی است که بازیگران آن زن و مردند. سعی صحنه زندگی است و صفا نماینده مرد است، همان گونه که در زیارت وارث می گوییم «السلام و علیک یا آدم صفاة الله»، و مروه نماینده زن است همان گونه که در زبان عرب برای زن واژه «مرأة» به کار می رود. این نیز تعبیر زیبایی است. یعنی زندگی، سعی میان زن و مرد است که باید پیش از ورود به آن، شست و شو کرد، احرام بست، لبیک گفت، محور داشت، طواف کرد و پیمان بست به یکرنگی و یگانگی و صلح. در این صورت تمام خستگی ها و شکستگی های زندگی معنی دار می شود و در جهت قبله و رضایت محبوب خواهد بود.

پس از «سعی»، «تقصیر» می کنیم، یعنی حاجی مقداری از مویش را می چیند یا سر می تراشد و ناخنپایش را می گیرد. یعنی آخرین زواید و پلشتی ها را از خود دور می کند. یعنی حتی وقتی در مسیر زندگی محور داریم و گویی در مطافیم و حتی

●●●. گفته اند سنگریزه جمع کنید. در واقع مسلح می شویم برای دفع شیاطینی که از این پس می خواهند ما را از راه باز دارند. اینکه گفته اند سنگریزه کافی است احتمالاً به این معنی است که حاجی یا همان دانشجویی که کلاسهای حج را تا اینجا به خوبی طی کرده است از این پس دشمنان خیلی جدی نخواهد داشت، اما باید مراقب دشمنان کوچک باشد ●●●

به کمک تجربه های بیرونی پدیدار می شود. نوعی علم است اما نه علم اکتسابی که درباره طبیعت و فیزیک و شیمی است. بلکه علم حضوری است که به تدریج وقتی ما کلاسهای تسویه و پاکی و توحید و صدق و مروت را از سرگذرانیم، در درون ما آشکار می شود. اما «شعور» از جنس رفتار است. آگاهی و معرفتی است که در رفتار ما ظاهر می شود و از ما به بیرون تراوش می کند. ممکن است کسی به لحاظ معرفتی و قلبی باور داشته باشد که همه ما حتی وقتی ثروت فراوان داریم، فقیریم و غنی مطلق اوست، اما در عمل نتواند این باور را در زندگی خود وارد کند و مثلاً اگر در حادثه ای اموالش از دست برود دلگیر و نگران شود و این نگرانی در زندگی و رفتارش اثر بگذارد و او را نگران کند و نشاط او را بستاند. چنین کسی معرفت دارد، اما این معرفت هنوز زندگی واقعی و طبیعی او را تسخیر نکرده است. «شعور» وقتی است که این معرفت های درونی به رفتار بیرونی تبدیل می شود. مثلاً اگر کسی که معتقد به فقر مطلق خویش و غنای مطلق الهی است، به علتی اموالش را در زندگی از دست دهد، ولی این از دست دادن هیچ تأثیری در روحیه و رفتار او نداشته باشد و همچون قبل ببخشد و محبت کند و نشاط ورزد، او از معرفت به «شعور» رسیده است.

شعور به معنای حکمت است. حکمت در برابر معرفت و علم قرار می گیرد. معرفت و علم از نوع عقلی و قلبی و درونی است، اما حکمت از نوع رفتار بیرونی است. به همین دلیل در قرآن کریم معمولاً صحبت از دادن حکمت است نه علم. مثلاً در آیه ۲۶۹ سوره بقره می فرماید «يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ». یعنی به هر کس که می خواهد حکمت می بخشد. یا در آیه ۱۲ سوره لقمان می فرماید «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ». یعنی همانا لقمان را حکمت دادیم. یا در آیه ۲۰ سوره صاد در مورد داوود می فرماید «وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلَ الْخِطَابَ». یعنی او را حکمت و کلام فیصله دهنده عطا کردیم.

گاهی خود ما در زندگی می بینیم که فردی گرچه تحصیلات روان شناسی ندارد ولی در برخورد با دیگران یا خانواده اش بسیار ماهرانه و روان شناسانه عمل می کند. این رفتار از نوع حکمت و شعور است. خودمان هم می گوئیم فلانی خیلی باشعور است. پس شعور از علم متفاوت است. شعور معرفتی است که در رفتار ما ظاهر می شود نه در اندیشه و زبان ما. بنابراین در عرفات ما به معرفت می رسیم و در مشعر آن معرفت به شعور تبدیل می شود و در رفتار ما ظاهر می شود. یعنی

وقتی در «سعی» زندگی قبله داریم، باز ممکن است به برخی پلشتی های کوچک آلوده شویم که باید آنها را بزدایم. یعنی کافی نیست که بگویم من بر هدایتیم، بلکه باید همواره نگران باشم که برخی پستی ها و پلشتی ها آلوده ام نکرده باشد و اگر کرده، از خویش بزدایم.

آنگاه نوبت معرفت می رسد. به «عرفات» می رویم و «وقوف» می کنیم. یعنی در کنار کوهی به نام رحمت (جبل الرحمه) توقف می کنیم و مدتی سر در گریبان می کشیم و تأمل و تفکر می کنیم و به خویش و به مسیر خویش و به هدف خویش می اندیشیم تا به معرفت برسیم. یعنی در زندگی پس از شست و شوی رذایل و احرام بستن و وارد حریم دوست شدن، و لبیک گفتن و قبله برگزیدن و گرد دوست چرخیدن و راست کردن نیت و تمرین یکرنگی و صلح، باید در دامن رحمت بنشینیم و سر به گریبان تفکر فرو بریم تا سرانجام به معرفت برسیم. بدون معرفت، یکرنگی و صلح یا بی دوام است یا ناتمام. در عرفات هیچ مناسکی انجام نمی دهیم. فقط می نشینیم و می اندیشیم. در عرفات باید پاسخ سؤالات زیادی را بدهیم. سؤالاتی که هیچ گاه درباره آنها نیندیشیده ایم. عرفات زمان جمع بندی اعمال و مرور آموزشهای پیشین است. عرفات محل جمع بندی زندگی است. مانند دانشجویی که پس از شرکت در جلسات مختلف دوره آموزشی، در آخر دوره، باید بنشیند و همه آنچه را آموخته است، جمع بندی کند. عرفات به ما می آموزد که ما در زندگی نیز باید در کنار انجام همه دویذنه های زندگی و در کنار انجام همه عبادات و تکالیف دینی و در امتداد همه رشد کردنها، باید به معرفت برسیم. زندگی بدون معرفت، سلوکی بی انجام است. و معرفت آداب خاصی ندارد، همان گونه که عرفات ندارد. معرفت مناسک نمی خواهد، تحصیلات قدیم یا جدید نمی خواهد. معرفت دلی می خواهد که یکرنگش کرده باشی و به صلحش درآورده باشی و قبله و محورش را شناخته باشی و آنگاه در معرض آفتاب عرفات زندگی بگذاری تا بر او بتابد و بسوزد هر آنچه باید بسوزد و آب شود هر آنچه باید آب شود. تا یک معرفت خالص در درون ما بماند.

پس از وقوف در عرفات، به «مشعر» می رویم. مشعر یعنی قوه ادراک و جمع آن مشاعر است. مشعر یعنی جایی که معرفت کسب شده در عرفات به شعور و آگاهی عملی درمی آید. اینجا معرفت بیانگر آگاهی های عقلی و قلبی است که در درون ما وجود دارد یا بوجود می آید یعنی یا از درون می جوشد یا



●●● هدف ما این بود  
 که ببینیم عید یعنی  
 چه و چگونه می توان  
 عیده‌های بیشتری در  
 زندگی تولید کرد و  
 به جایی رسید که همه  
 زندگی بشود عید. و  
 برای این کار گفتیم از  
 سه عید الگو می گیریم:  
 دو عید اسلامی اضحی  
 (قربان) و فطر و یک  
 عید ملی نوروز. تا اینجا  
 علت عید بودن عید  
 قربان را گفتیم. یعنی  
 عید وقتی است که ما  
 با گذشته وداع کنیم و  
 همه اندیشه‌ها و رسوبات  
 گذشته را بشوییم و  
 زندگی تازه‌ای را آغاز  
 کنیم. عید وقتی است  
 که ما به یکرنگی و صلح  
 برسیم ●●●

در مشعر آثار همه کلاس‌هایی که ما در طول حج طی کرده‌ایم، کم کم دارد در رفتار ما ظاهر می شود و به شعور تبدیل می شود. یعنی ما داریم به فارغ التحصیلی نزدیک می شویم.

اکنون یک آزمون نهایی در پیش است تا معلوم شود این همه کلاس و آموزش و تمرین نتیجه واقعی برای ما داشته است یا نه. باید معلوم شود که بعد از این همه آموزش ما توان دفع حمله دشمنان قلبی و وجودی مان را داریم؟ پس باید ابزار دفاعی آماده کنیم. گفته اند سنگریزه جمع کنید. درواقع مسلح می شویم برای دفع شیاطینی که از این پس می خواهند ما را از راه باز دارند. اینکه گفته اند سنگریزه کافی است احتمالاً به این معنی است که حاجی یا همان دانشجویی که کلاسهای حج را تا اینجا به خوبی طی کرده است از این پس دشمنان خیلی جدی نخواهد داشت، اما باید مراقب دشمنان کوچک باشد. سرانجام در «منی» دانشجوی حج «رمی جمرات» یعنی پرتاب سنگ انجام می دهد. یعنی در چند تمرین عملی، دفع شیاطین و راهزنان را می آموزد. یعنی سنگریزه‌ها را به طرف شیاطین پرتاب می کند. و باید حتماً هم مطمئن شود که به آنان اصابت کرده است. یعنی ژست دفاع کافی نیست. باید از ثمربخشی عمل مطمئن شود. این یعنی عبادات که در زندگی مهمترین ابزار حفاظت معنوی از ما هستند، صورتشان کافی نیست باید به حقیقت آنها رسید. یعنی ژست نماز و روزه و سایر عبادات کافی نیست باید مطمئن شویم که نتیجه داده‌اند. اینکه نماز را بخوانیم اما نفهمیم چه کردیم و بعد از نماز همچنان همان آدمی باشیم که قبل از نماز بودیم، به این معنی است که ما فقط ژست نماز را گرفته‌ایم، ولی به حقیقت نماز نخوانده‌ایم. اینکه روزه بگیریم اما دروغمان و سخن چینی مان سر جایش باشد، به این معنی است که ما فقط ژست روزه را گرفته‌ایم. بنابراین پیام آخرین کلاس حج این است که در مبارزه با هرآنچه که راهزن راه شما محسوب می شود، صوری عمل نکنید، ژست نگیرید، واقعی عمل کنید و مطمئن شوید که به نتیجه رسیده‌اید.

و سرانجام پس از آنکه دانشجوی حج همه این کلاسها را طی کرد، دوره آموزشی او به پایان می رسد و او

فارغ التحصیل می شود. پس عید می گیرد و به شکرانه آن قربانی می کند. از یک نگاه دیگر می توان گفت در آخرین مرحله که دانشجوی حج همه این کارها را برای رشد «خودش» انجام داد اکنون این «خود» یعنی «نفس» را هم باید قربانی کند و دیگر «خودی» در میان نماند. همه، او باشد. یعنی با «قربانی» کردن نفس به «قرب» دوست برسد و میان او و محبوب فاصله‌ای نباشد. با این قربانی کردن نفس خویش، دوره آموزشی دانشجوی حج و درواقع دوره رشد وجودی او تکمیل می شود. او اکنون به قرب رسیده است، پس عید می گیرد.

بنابراین عید می گیریم چون رشد کرده‌ایم، چون این دوره آموزشی را - که آموزشی بود برای معنی دار و هدفمند کردن زندگی - به سلامت و با موفقیت طی کرده‌ایم. حالا البته در این دوره آموزشی برخی افراد واقعاً و قلباً آموزش می بینند و این آموزشها به روح و قلب آنها وارد می شود و مؤمن می شوند. یعنی مصداق آیه «یا ایها الذین آمنوا آمنوا» (ای کسانی که اسلام آورده اید، ایمان بیاورید: نساء - ۱۳۶) می شوند و درواقع مسیر تازه‌ای و سطح بالاتری از زندگی معنوی را آغاز می کنند. اینها فارغ التحصیلان واقعی حج هستند. برخی هم همه این دوره را صوری و ظاهری گذرانده‌اند و هیچ تحول درونی در آنها رخ نداده است. اینها از نظر فقهی وظایف خود را انجام داده‌اند و معفو هستند، یعنی بازخواست نمی شوند اما حقیقتاً رشد نکرده‌اند و به لحاظ وجودی و درونی تغییری نکرده‌اند. حاجی واقعی مثل کسی است که با دوستانش به رستوران رفته و واقعاً غذا خورده است و غذا جذب وجودش شده است و سیر شده است و انرژی گرفته است. و حاجی صوری و فقهی مانند کسی است که به رستوران رفته است، اما فقط با غذاها بازی کرده است و رفتن به رستوران برای او اثر وجودی نداشته است و فقط پُر رستوران رفتن برای او مانده است.

یادمان نرود که هدف ما این بود که ببینیم عید یعنی چه و چگونه می توان عیده‌های بیشتری در زندگی تولید کرد و به جایی رسید که همه زندگی بشود عید. و برای این کار گفتیم از سه عید الگو





●●● کسی که  
زندگی اش به گونه ای  
است که روزه روز  
گرمای وجودش و نور  
وجودش بیشتر می تراود  
و به دیگران نور و گرما  
می دهد، او در مسیری  
عاشقانه در حرکت است  
و او هر لحظه اش عید  
است ●●●

می گیریم: دو عید اسلامی اضحی (قربان) و فطر و یک عید ملی نوروز. تا اینجا علت عید بودن عید قربان را گفتیم. یعنی عید وقتی است که ما با گذشته وداع کنیم و همه اندیشه ها و رسوبات گذشته را بشوییم و زندگی تازه ای را آغاز کنیم. عید وقتی است که ما به یکرنگی و صلح برسیم. عید وقتی است که ما با انتخاب محوری برای زندگی و فعالیت، زندگی مان را هدفمند و معنی دار کنیم. عید وقتی است که زندگی ما تلاشی باشد آکنده از صفا و مروت. عید وقتی است که ما به معرفت برسیم. عید وقتی است که ما به حکمت رفتاری یا شعور برسیم. عید وقتی است که ما قدرت «نه» گفتن به همه آنکه و آنچه را بازدارنده است، پیدا کنیم. عید وقتی است که ما یک دوره آموزشی را طی کنیم و رشد کنیم و از نظر وجودی به سطح بالاتری از زندگی جا به جا شویم، و سرانجام عید وقتی است که ما جرأت قربانی دادن و قربانی شدن را بیابیم.

این الگویی بود که از عید قربان می توان گرفت و بر اساس آن مفهوم عید مؤمنانه را تعریف کرد. در اینصورت کل زندگی یک مؤمن می شود یک کلاس آموزشی که هدفش رسیدن به یک عید بزرگ و یک ملاقات نهایی است. و البته در فرایند رسیدن به آن عید بزرگ، هر روز و هر لحظه اش یک عید کوچک است و زندگی به لحظه های پی در پی از عیدهای کوچک تبدیل می شود. مؤمنی که هر لحظه اش یا شست و شوی گذشته است، یا احرام بستن، یا لبیک گفتن، یا چرخیدن دور دوست، یا تلاش و دویدن همراه با صفا و مروت، یا به معرفت و شعور رسیدن، و یا دفاع در برابر راهزنان، چنین مؤمنی همواره در عید به سر می برد.

یادمان باشد که نام دیگر عید قربان، عید اضحی است. و اضحی جمع ضحی است که به معنی بالا آمدن نور آفتاب و روشنایی روز است. پس عید اضحی یعنی عید روشنایی ها. دانشجوی حج با طی کردن این دوره، روشنتر می شود و نور می گیرد. پس معیار عید شدن، روشنتر شدن است. اکنون اگر ما به شیوه ای زندگی کنیم که هر روزمان روشنتر از قبل و هر لحظه مان نورانی تر از پیش باشد ما دائماً در عید به سر می بریم. یعنی اگر ما به سوی خورشید شدن برویم که در هر لحظه نور می دهد و گرما می بخشد و نمی پرسد چرا نور بدهم و به چه کسی گرما بدهم بلکه فقط نور می پاشد و گرما می بخشد، ما هر لحظه مان عید است. و خورشید از آیات الهی است که عاشقی را به ما آموزش می دهد. عاشقی؛ یعنی دهش بی رشوت و منت. یعنی گذشت بی امید بازگشت. یعنی بخشش بی انتظار. مانند مادر و مانند خورشید. پس کسی که زندگی اش به گونه ای است که روزه روز گرمای وجودش و نور وجودش بیشتر می تراود و به دیگران نور و گرما می دهد، او در مسیری عاشقانه در حرکت است و او هر لحظه اش عید است.

### فطر، عید دلربایی

اما عید دیگر اسلامی، عید فطر است. ببینیم از عید فطر چه الگویی می توان



## ●●● درواقع نکته

ظریف اینجاست که عبادت، هم ابزار است هم مسیر است و هم غایت. یکی نماز می خواند تا بوسیله نماز چیزهایی بگیرد، اینجا نماز ابزار است. یکی نماز می خواند تا بوسیله نماز به جایی برسد، اینجا نماز مسیر است. و یکی نماز می خواند که نماز خوانده باشد چون تنها در نماز است که هویت می یابد و خودش را پیدا می کند. اینجا نماز، غایت است ●●●

برای شناخت مفهوم عید مؤمنانه استنباط کرد. عید فطر در پایان یک دوره فشرده عبادی فرامی رسد. البته این دوره عبادی را هم ما یک دوره آموزشی می دانیم. اما پیش از آن ببینیم اصولاً کارکرد عبادت در زندگی یک مؤمن چیست تا بعد ببینیم چرا در پایان دوره «آموزشی - عبادی» رمضان ما عید می گیریم.

عبادت را می توانیم دو دسته کنیم. نخست عبادات مستمر که مؤمنین باید در همه روزهای عمر آنها را انجام دهند. نمازهای واجب از نوع عبادات مستمر هستند که تحت هر شرایطی باید انجام شوند و تعطیل بردار نیستند. البته ما فعلاً فقط در مورد عبادات واجب صحبت می کنیم. مسأله عبادات مستحبی را فعلاً وارد نمی کنیم، گرچه کارکرد عمومی آنها نیز در زندگی یک مؤمن متوسط مانند عبادات واجب است، اما در زندگی یک مؤمن رشد یافته (مانند متقین و محسنین) متفاوت است. در هر صورت، دسته اول، عبادات واجب مستمر هستند مانند نماز. اما دسته دوم، عبادات فصلی یا موسمی هستند که در زمانهای خاصی باید انجام شوند. نماز جمعه، نمازهای عیدین، روزه های ماه مبارک رمضان و حج از جمله عبادات موسمی هستند. اکنون ببینیم کارکرد این دو دسته عبادت در زندگی مؤمنین متوسط چیست. منظورم هم از مؤمنین متوسط، مؤمنین اسمی است نه مؤمنین وصفی. مؤمن اسمی هم کسی است که رسماً و اسماً ایمان آورده است اما ایمان در قلب او متمکن و پایدار نشده است، یعنی ایمانش رفت و برگشتی است. درواقع تا زمانی که ما گناه می کنیم نشانه آن است که ایمان ما اسمی است و ایمان در قلب ما متمکن نشده است و هنوز ما به صفت مؤمن متصف نشده ایم. به همین علت است که قرآن می فرماید «یا ایها الذین آمنوا آمنوا». یعنی ای کسانی که اسمتان مؤمن است، قلبتان را هم مؤمن کنید. ایمان را در قلبتان مستقر و پایدار کنید. درواقع منظورم از مؤمنین متوسط کسانی است که قرآن آنان را مقتصدین معرفی می کند، نه اصحاب یمین و نه السابقون.

به طور خلاصه، نقش عبادات در کل برای مؤمنین متوسط این است که آنان را کمک کند و آموزش دهد تا از سطح کنونی خود به سطح اصحاب یمین و سپس به سطح السابقون که همان مقربان آستان الهی هستند، ارتقاء پیدا کنند. طبیعی است که با ارتقاء یک مؤمن به سطح بالاتری از ایمان، نقش و مفهوم عبادات هم برای او تغییر می یابد. درواقع عبادت مثل مدرسه رفتن یا سواد آموختن است. تا زمانی که کودک بی سواد است، او را مجبور می کنیم که به مدرسه برود و تشویق

و گاهی تهدید می کنیم تا درس بخواند و برنامه های منظم آموزشی برای او می گذاریم. در این مرحله کودک نه براساس احساس نیاز خودش بلکه بواسطه طمع به تشویقها یا ترس از تنبیه ها به مدرسه می رود. بزرگتر که شد، از یک جایی به بعد کم کم مدرسه رفتن و درس خواندن و علم آموختن برای او موضوعیت می یابد. یعنی خودش علاقه مند می شود و از آن لذت می برد. درواقع همین که می تواند کتاب شعر یا تاریخ بخواند یا تئوریهای علمی را بیاموزد و نسبت به دیگران آگاهی های بیشتری داشته باشد، برای او شادی آفرین است و ارضا کننده است. پس چون علم چیز خوبی است و آگاهی او را نسبت به دیگران و توانایی او را در محیط زندگی افزایش می دهد و به او شادی و رضایت می دهد به دنبال آن می رود. در هر دوی این مراحل، علم آموزی، ابزار است. در مرحله اول ابزاری است برای جلب تشویقها و دفع تنبیه ها و در مرحله دوم ابزاری است برای کسب منافع و چیزهایی که به ما رضایت و شادمانی می دهد.

اما از یک جایی به بعد وقتی کسی خیلی در علم جلو رفت و عمیق شد و زندگی اش با علم درآمیخت، علم می شود هویت او و هستی او. بدون آن احساس پوچی و هیچی می کند. هر لحظه ای از زندگی اش را که بیرون از کتابخانه اش می گذراند، آن لحظه را از دست رفته می داند. چنین کسی در علم غوطه می خورد نه برای ترس از تنبیهی یا جلب جایزه و تشویقی، و نه برای آنکه بهتر و جلوتر از دیگران باشد و از این جلو بودن خود احساس رضایت کند، یا نه برای آنکه علم خود را بفروشد و از آن منفعتی کسب کند، بلکه صرفاً برای اینکه بدون علم آموزی، بدون مطالعه و بدون اندیشه ورزی، احساس بی هویتی می کند. تا دارد می خواند و می نویسد احساس زنده بودن دارد، و هر گاه نمی خواند و نمی نویسد احساس بطالت می کند.

با این تمثیل می خواهیم بگوییم عبادات هم، چنین کارکردی دارند و به موازات رشد ایمان ما نقش عبادات هم در زندگی ما تغییر می کند و اگر تغییر نکند نشانه آن است که ما تغییر نکرده ایم و پس از سالها عبادت هنوز سر جای اول خود ایستاده ایم. درواقع نکته ظریف اینجاست که عبادت، هم ابزار است هم مسیر است و هم غایت. یکی نماز می خواند تا بوسیله نماز چیزهایی بگیرد، اینجا نماز ابزار است. یکی نماز می خواند تا بوسیله نماز به جایی برسد، اینجا نماز مسیر است. و یکی نماز می خواند که نماز خوانده باشد چون تنها در نماز است که هویت می یابد و خودش را پیدا می کند. اینجا نماز، غایت است. «الذین هم علی صلاتهم دائمون» همین معنی را

می دهد. خوشا آنان که دائم در نمازند.

درواقع وقتی حضرت حق می فرماید «وما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (ما جن و انسان را فقط برای عبادت آفریدیم: الذاریات - ۵۶) به همین اشاره دارد. یعنی ما باید برویم و برسیم به نقطه ای که عبادت در زندگی ما نه ابزار باشد نه مسیر. بلکه غایت باشد و عبادت تنها وقتی غایت می شود که ما به مقصد رسیده باشیم. چون در مقصد، ما و محبوب متحد می شویم و عبادتی که ما را به این نقطه برساند، خودش مقصد است. یعنی هرگاه در عبادتیم درواقع در مقصدیم. یعنی رهرو در آن نقطه ای که به مقصد می رسد و با محبوب متحد می شود عبادت غایت او می شود. چرا که در آن نقطه عبادت به هویت ما تبدیل می شود. یعنی در عبادت است که آن یکی شدن رخ می دهد و ما هویت می یابیم. بنابراین ما تا در عبادتیم در مقصدیم و تا در مقصدیم هویت داریم. پس در بیرون از مقصد، ما هویت نداریم و در بیرون از عبادت ما هویت نداریم. وصال، قرب و جزء السابقون یا مقربون بودن، همین معنی را دارد. عبادت احرار - که معصوم می فرماید - همین معنی را دارد. دو مرحله عبادت اولیه، یکی عبادت عبید یا بردگان است و دیگری عبادت تجار که این دو نوع عبادت از نوع عبادت ابزاری یا عبادت مسیری است. تنها احرارند که عبادت غایتی را درک می کنند. و اگر خدا فرموده است که جن و انس را نیافریدیم مگر برای عبادت، یعنی هدف این است که همه به حریت برسند و همه جزء احرار شوند.

تا اینجا را خلاصه کنم. کارکرد عبادت را گفتیم و مفهوم آن را در مراحل مختلف رشد مؤمن خیلی کوتاه بیان کردیم و گفتیم که دو دسته عبادت داریم عبادات مستمر مثل نمازهای واجب روزانه و عبادات موسمی مثل روزه واجب ماه مبارک رمضان. همین جا می توان این نتیجه را گرفت که هرگاه مؤمن به کمک عبادات، از یک سطح ایمان به سطح بالاتری از ایمان ارتقاء پیدا کند، برای او عید فرا می رسد. به دیگر سخن، هرگاه مفهوم عبادت در زندگی ما تغییر یافت، یعنی از ابزار به مسیر تبدیل شد و سپس از مسیر به مقصد تغییر یافت، نشانه آن است که ما به سطح بالاتری از ایمان ارتقاء یافته ایم و این برای ما مبارک است و به همین علت عید می گیریم. پس فعلاً می توان گفت ماه مبارک رمضان یک دوره فشرده آموزشی است که هدفش این است که به ما کمک کند تا به سطح بالاتری از ایمان منتقل شویم و به همین خاطر ما در پایان این ماه عید می گیریم. البته برخی از ما واقعاً به سطح بالاتری از ایمان منتقل شده ایم و بنابراین عیدی که می گیریم، عید حقیقی است. اما برخی از ما به صورت

ظاهری - یا فقهی و حقوقی - این دوره تمرین برای ارتقاء ایمان را طی کرده ایم اما حقیقتاً به ایمان بالاتر نرسیده ایم. عید چنین کسانی، صوری است نه حقیقی. اما هدف اولیه ما این بود که ببینیم چرا در پایان ماه مبارک رمضان عید می گیریم و از آن، یک الگو برای مفهوم عید کردن مؤمنان استخراج کنیم. با این پرسش آغاز می کنیم که عبادات مستمر و فصلی با ما چه می کنند و چگونه ما را در مسیر رشد ایمانی یاری می رسانند. ببینید عبادات مستمر که اصلیتین و جدی ترین آنها نماز است، برای عامه مردم از نوع عبادات ابزاری هستند یعنی کمک می کنند تا افراد چیزی به دست بیاورند و تغییری بکنند. درواقع نقششان در زندگی ما همانند عقربه ها، آمپرسنج ها و کیلومتر شمار و قطب نمایی است که در جلو راننده اتومبیل نصب می شود. ما وقتی با اتومبیل به سوی مقصد خاصی حرکت می کنیم، دائماً با دقت بر روی آمپرسنج ها و نشانگرها مراقبت می کنیم که سرعتمان مناسب است یا نه، بنزین کافی است یا نه، حرارت موتور مناسب است یا نه، و نظایر اینها. همه این نظارتها برای آن است که مطمئن باشیم به موقع و به سلامت به مقصد می رسیم و مسیرمان درست است. نماز هم در زندگی یک مؤمن متوسط همین نقش را دارد. او باید دائماً و روزی چند بار خودش را واری کند و به خودش یادآوری کند که کیست و دنبال چیست؟ نماز فرصتی است اجباری که ما را مجبور می کند در میان همه دویدها و خواستنها و رقابتها و حرص زدنها، چند دقیقه ای به خودمان توقف بدهیم، ببینیم داریم راه را درست می رویم؟ آیا مسیرمان، عملمان، معاملاتمان، سخن گفتنمان، معاشرتمان و خلاصه زندگی مان در همان جهتی است که باید باشد؟ درواقع آیا نه فقط هنگام نماز خواندن بلکه هنگام معامله و معاشرت هم روبه سوی قبله داریم؟ اگر نماز، واجب نبود هیچ کدام از ما به این دقت نمی توانست روزی چند بار به خودش توقف بدهد و حرکت خودش را بررسی کند و فاصله اش را با مقصد بسنجد و مسیرش را ارزیابی کند. البته این نقش نماز برای مؤمنینی است که دغدغه رشد و تعالی دارند. مثل راننده ای که به مقصد رسیدن و درست و سالم رسیدن برایش مهم است. و گرنه ممکن است مؤمنی سالها نماز هم بخواند اما در همان نقطه قبلی بماند و یا دور خودش بچرخد.

اما وقتی در ایمان پیشتر برویم نقش نماز چیزی بیش از این است. و این وقتی است که نماز بعنوان یک عبادت ما را ارتقاء داده باشد به سطح بالاتری از ایمان. در این سطح بالاتر، نماز برای ما حکم مسیر را پیدا می کند

●●● نماز فرصتی است  
اجباری که ما را مجبور  
می کند در میان همه  
دویدها و خواستنها و  
رقابتها و حرص زدنها،  
چند دقیقه ای به خودمان  
توقف بدهیم، ببینیم  
داریم راه را درست  
می رویم؟ آیا مسیرمان،  
عملمان، معاملاتمان، سخن  
گفتنمان، معاشرتمان و  
خلاصه زندگی مان در  
همان جهتی است که باید  
باشد؟ ●●●





●●● کسی که نمازش حقیقتاً نماز است هر روزش که هیچ، پس از هر وعده نمازش یک عید دارد. درواقع همه زندگی اش عید است. چنین است که مؤمنی که با هر نمازش یک کلاس می رود بالاتر، گویی با هر نماز به یک عید می رسد و به همین خاطر است که همان گونه که ما آدمیان متوسط برای آمدن عید نوروز یا عید دیگری شادمانی می کنیم، برخی اولیاء برای آمدن وقت نماز شادمانی می کنند

●●●

یعنی از نوع عبادت مسیری می شود. و همان گونه که ما تا در مسیریم، خرسندیم، وقتی نماز می خوانیم هم خرسندیم و نشاطی درونی می یابیم که گاهی تا مدت‌ها بعد از نماز در ما ادامه دارد. درواقع به زبان روان شناسی، نماز تولید لحظه های حقیقی می کند. در روان شناسی لحظه حقیقی را لحظه ای می دانند که ما با خود خلوت می کنیم، متوجه خود می شویم، خود را باز می یابیم، با دلمان صحبت می کنیم و خلاصه اینکه در خدمت خود قرار می گیریم. دیده اید که گاهی آدم لحظه هایی دارد که دلش می خواهد تمام نشود و اگر هم تمام شود، اثر آن مدت زیادی در وجود آدم می ماند و گاهی تا پایان عمر خاطره آن لحظه در ذهن آدم می ماند. این را می گوئیم لحظه حقیقی. بویژه زوجهای جوان در دوره عقد لحظه های حقیقی زیادی دارند، لحظه هایی که با خودشانند و از خودشان می گویند و به خودشان می اندیشند و آرزوهایشان را برای هم بازمی گویند و بعد هم تا پایان عمر از این لحظه های حقیقی یاد می کنند. درواقع در مراحل بالاتر ایمانی، نماز کارش تولید لحظه حقیقی است. اما البته برای مبتدیان لحظه حقیقی نیست. نماز برای مبتدیان صرفاً ابزاری است و تمرینی است تا آرام آرام آنها را به سوی سطح بالاتر ایمان ببرد و از آن سطح به بعد است که کارکرد نماز می شود تولید لحظه های حقیقی.

خوب اگر نماز بتواند این نقش خود را بازی کند و ما را به سطح بالاتری از ایمان ارتقاء دهد، ما به علت این موفقیت باید عید بگیریم. همان گونه که وقتی بدن ما سالم باشد بعد از هر وعده غذا احساس می کنیم انرژی گرفته ایم و بدنمان ویتامینها و مواد مغذی لازم را جذب می کند و رشد می کند، روح و وجود ما نیز چنین است. درواقع مؤمن اگر دارای روانی سالم باشد ایمانش با هر نماز ترقی می کند و در پایان هر نماز آدم دیگری می شود. پس در پایان هر نماز به خاطر این پیروزی باید عید بگیرد. اما به علت این که ترقی های ما در نمازهایمان بسیار ضعیف و کند است و معمولاً جهش وجود ندارد، ما معمولاً احساس تغییر نمی کنیم و عید هم نمی گیریم. کسی که نمازش حقیقتاً نماز است هر روزش که هیچ، پس از هر وعده نمازش یک عید دارد. درواقع همه زندگی اش عید است.

چنین است که مؤمنی که با هر نمازش یک کلاس می رود بالاتر، گویی با هر نماز به یک عید می رسد و به همین خاطر است که همان گونه که ما آدمیان متوسط برای آمدن عید نوروز یا عید دیگری شادمانی می کنیم، برخی اولیاء برای آمدن وقت نماز شادمانی می کنند.

و اصولاً وقتی مؤمن به این مرحله رسید، همه اوقاتش می شود وقت نماز. یعنی نماز در او پایدار و مستمر می شود. درواقع به ذکر مدام قلبی می رسد. همه ذکرهایی که ما به صورت نماز یا دعا داریم دو حالت دارد. یا قلبی است یعنی بدن ما آنها را انجام می دهد، لبهای ما آن را می خواند و نظایر اینها، یا قلبی است یعنی حقیقتاً قلبمان هم متذکر است و در عبادت حضور دارد. یعنی مؤمن اگرچه دارد معامله می کند، اما قلبش ذاکر است و متذکر است. درواقع هنگام نماز با قلبش دارد نماز می خواند. به همین خاطر قرآن نمی گوید نماز را بخوانید بلکه می گوید نماز را «قامه» کنید یعنی نماز را برقرار کنید نماز را استوار کنید، نماز را مراقبت کنید و نماز را پیوسته برپا دارید. یعنی نماز واقعی صرفاً با خواندن حمد و سوره محقق نمی شود بلکه با محقق شدن مفهوم نماز در درون و در وجود ما است که نماز اقامه می شود. مثل وقتی که می گویند عدل را یا قانون را اجرا کنید. آیا اگر کتاب قانون را برداریم و بلندبلند بخوانیم، قانون اجرا شده است؟ نه، باید مفهوم و حقیقت قانون در میان ما عمل شود تا قانون اجرا شده باشد. اقامه نماز هم همین طور است. ضمن اینکه «قامه» معنی مقیم شدن و سکونت کردن در جایی را نیز می دهد. و اقامه نماز می تواند به این معنی باشد که نماز در درونتان و در وجودتان جای گیرد و ساکن شود. اگر حقیقت نماز در درون ما محقق شد دیگر همه لحظه های ما عید می شود. حالا این دو بیتی باباطاهر بیشتر برایمان معنی خواهد داشت:

خوشا آنان که الله یارشان بی

که حمد و قل هو الله کارشان بی

خوشا آنان که دایم در نمازند

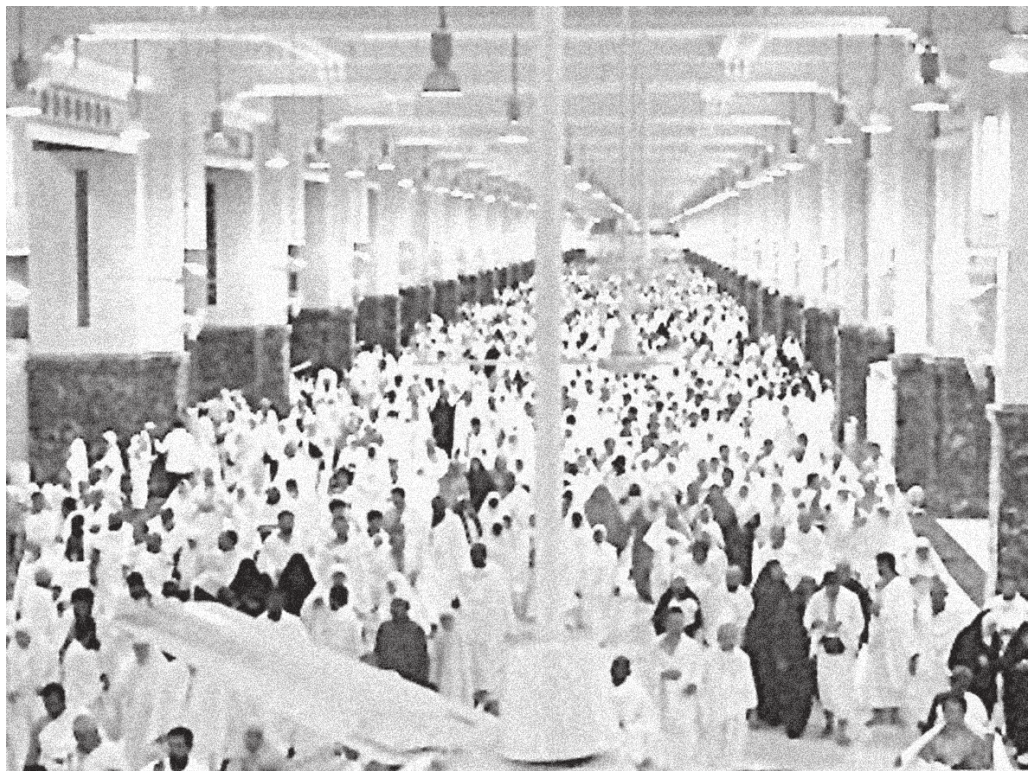
بهشت جاودان بازارشان بی

پس می شود کسی در بازار مشغول دادوستد باشد ولی قلبش در حال نماز باشد. چنین کسی در بازار هم که هست گویا در بهشت و در جوار محبوب است. این از نماز. اما بحث اصلی ما الگوگیری از عید رمضان است تا مفهوم عید را برای خودمان تعریف کنیم. گفتیم که روزه های ماه رمضان عبادت موسمی هستند. عبادات موسمی گرچه از جنبه عبادت بودن فرقی با سایر عبادات ندارند، اما به علت اینکه به صورت عادت در نیامده اند می توانند نقش شوک را داشته باشند. به قول حضرت خواجه:

از خلاف آمد عادت بطلب کام که من

کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم

ببینید، بیشتر ما نماز را از روی عادت می خوانیم. در اینصورت نماز دیگر هیچ اثر قلبی و ایمانی برای ما ندارد. صرفاً اسقاط تکلیف است. مثل همان دانشجویی



●●● در واقع شب قدر که فرا می‌رسد، کارش همین است. ما باید مسیر آینده خود را در آن رقم بزنیم. گویی در این ایستگاه، پس از آن که بازنگری‌های اساسی در خود کردیم و مانند یک خودرویی که تعمیر اساسی شده ایم، آماده حرکت شدیم به ما نقشه‌ای می‌دهند و می‌گویند مسیر و مقصد خود را دوباره از روی نقشه تعیین کن ●●●

و زبان خود را کنترل کنیم. و عادات خواب و خوراکمان را به هم بزنیم.

آنگاه پس از آنکه این تمرین را در یک دوره طولانی انجام دادیم و قلب ما همه‌اضافات را از خود دور کرد، آنگاه به ما می‌گویند: خوب اکنون دوباره آماده حرکتی، به کجا می‌خواهی بروی مسیرت را تعیین کن. در واقع شب قدر که فرا می‌رسد، کارش همین است. ما باید مسیر آینده خود را در آن رقم بزنیم. گویی در این ایستگاه، پس از آن که بازنگری‌های اساسی در خود کردیم و مانند یک خودرویی که تعمیر اساسی شده ایم، آماده حرکت شدیم به ما نقشه‌ای می‌دهند و می‌گویند مسیر و مقصد خود را دوباره از روی نقشه تعیین کن. نقشه زندگی ما در شب قدر تعیین می‌شود. می‌دانید که قرآن می‌فرماید «ليلة القدر خیر من الف شهر». یعنی شب قدر از هزار ماه بهتر است. هزار ماه حدود ۸۳ سال می‌شود که برابر یک عمر طبیعی است. یعنی شب قدر ارزشش برابر یک عمر است. در واقع اگر کسی شب قدر را درک کرد یعنی عمر خودش را بازیافته و درک کرده و آن را معنی‌دار کرده است. البته برخی عارفان معتقدند که شب قدر پیامبر در ماه رمضان اتفاق افتاده است ولی هر مؤمنی شب قدر خودش را دارد که هرگاه رشد او کامل شد، به آن می‌رسد یعنی وقتی به حد اکثر وسعت وجودی خود رسید به قدر و اندازه خود می‌رسد و این ممکن است در رمضان نباشد و اصلاً یک لحظه نباشد، بلکه ممکن است کسی به صورت تدریجی و تکوینی به قدر خود و ظرفیت خود برسد.

اما در هر صورت رمضان تمرینی است برای درک شب قدر خودمان. اگر ما در ماه رمضان به شب قدر خودمان

که سر ساعت می‌آید کلاس صرفاً برای اینکه جلو اسمش حاضر بخورد ولی در کلاس گوش نمی‌دهد و چیزی نمی‌آموزد. این از شفقت خدای کریم بوده است که روزه را و برخی دیگر عبادات موسمی را برای ما قرار داده است. در واقع وقتی عبادات مستمر برای ما تبدیل به عادت شد، باید یک شوک در زندگی قلبی مان وارد شود، شاید متوجه و متذکر شویم. ماه رمضان می‌آید تا نمازخوانانی که نمازشان به این مرحله از رشد نرسیده است که بگویند: در نماز خم ابروی تو با یاد آمد حالتی رفت که محراب به فریاد آمد

فرصت کنند تا در یک تمرین جدی‌تر، خود را اصلاح کنند و ارتقاء دهند. مثل وقتی که راننده‌ای روزهای زیادی رانندگی کرده است، حتی ممکن است آمپرسنج‌هایش سالم باشند و وضعیت ماشین را هم درست نشان بدهند، باز به او می‌گویند باید خودرواش را ببرد تعمیرگاه و یک واریسی کلی و جدی‌تر از کل موتور و زیربند خودرو به عمل آورد. در اینجا باید عیبهای درونی و نادیدنی و اساسی خودرو رفع شود. عیبهایی که با آمپرسنج‌ها نشان داده نمی‌شوند و ممکن است در مسیر بعدی یک مرتبه ماشین را از کار بیندازند. کار ماه رمضان هم همین است. پس از یک سال رفتن و تلاش و زندگی و دویدن، باید به خود ایست بدهیم و همه زندگی مان را کنترل اساسی بکنیم. اول از همه و آشکارتر از همه این است که باید چربی‌های اضافی را که در طول سال در بدنمان جمع شده و حرکت و زندگی را بر ما دشوار کرده است، بسوزانیم. اما در واقع وظیفه اصلی روزه آن است که چربی‌ها و رذایل اخلاقی که دور قلب ما را گرفته است پاک کنیم. خوراک خود را

●●● اگر چوبی سخت می تواند شکوفه ای به غایت نرم و دلپذیر بدهد چرا من نتوانم شکوفه کنم؟ اینکه اگر درخت از آسمان نور می گیرد ولی به زمینیان میوه می دهد چرا من نتوانم از آسمان بگیرم و به زمینیان بدهم؟ و هزار درس دیگر که از درخت و چشمه و باد و باغچه و دشت می توان گرفت ●●●

برسیم یا حرکت به سوی قدر خودمان را آغاز کنیم و قدر خود را بدانیم و بشناسیم، کار ما تمام است. ما با موفقیت از این دوره آموزشی فارغ التحصیل شده ایم. پس باید عید بگیریم. و عید فطر همین معنی را می دهد. البته باز مانند حج، در رمضان هم عده ای فارغ التحصیل حقیقی اند و عده ای فارغ التحصیل صوری. بعنوان جمله معترضه بگویم، همان گونه که درباره نماز گفتیم که نماز برای مؤمنین رشدیافته، لحظه های حقیقی تولید می کند، ماه رمضان هم برای رشد یافتگان یک دوره زمانی حقیقی - مثلاً یک ماه حقیقی - تولید می کند. و خُتک آن کس که به یک عمر حقیقی برسد.

پس به طور خلاصه عید فطر وقتی است که ما به شب قدر برسیم و پس از یک دوره تمرین و آمادگی، شب قدر خویش را درک کنیم و در واقع به قدر خویش برسیم، یعنی خود را آنگونه که هستیم، بشناسیم و بر سرنوشت خود مسلط شویم و آنگونه که دوست داریم آن را رقم بزنیم. بدین ترتیب پیام مندرج در عید فطر به ما می گوید که هرگاه ما در خود تغییرات اساسی ایجاد کردیم، عادات زمین گیر کننده را از خود دور کردیم، اضافات خسته کننده را از خویش زدودیم، و در واقع به خود بازگشتیم، بر خویش تسلط یافتیم و سرنوشت خویش را در دست گرفتیم، عید فرا می رسد. و جالب است که بدانیم از نگاه عارفان اسلامی مؤمنین نمی توانند چیزی بر خود بیفزایند. خدا آنان را در «احسن تقویم» (بهترین آفرینش) آفریده است. آنچه ما در طول زندگی باید انجام بدهیم آن است که نگذاریم این آفرینش احسن الهی، آلوده شود و به اسفل السافلین برود. و همه سلوکه های عرفانی برای آن است که ما به همان ماهیت اولیه خود برگردیم. و از این دید، عید یعنی بازگشت به خود اولیه و اصلی. و یادمان باشد که عید با عود و معاد هم ریشه است و همه شان یعنی بازگشت، و فطر نیز، هم به معنی «شکافتن» است و هم با فطرت هم ریشه است. پس عید فطر به لحاظ لغوی هم پیامش را با خود دارد. یعنی بازگشت به فطرت خویش از طریق شکافتن عادات مألوف. در واقع رمضان نوعی دوره ترک اعتیاد است. اعتیاد به هرآنچه ما را از رفتن باز داشته است. با این نگاه، عید ما وقتی است که ما بازگردیم به همان احسن تقویمی که خلق شده ایم. اگرچه اکنون ممکن است در اسفل السافلین باشیم.

البته برای آنکه ما به خویش بازگردیم و حجاب عادات را بشکافیم باید از خود دلربایی کنیم. اگر ما خود را درست نبینیم و عاشق خود حقیقی مان و عاشق بازگشت به خودمان نشویم که انگیزه ای برای بازگشت

به خویش نخواهیم داشت. رمضان تمرینی است که ما از خود دلربایی کنیم و عادات خور و خواب و خشم و شهوت روزانه را کنار بگذاریم. ببینیم می شود کس دیگری بود. می شود کمتر خورد، می شود کمتر خوابید، می شود غیبت نکرد، می شود نماز را به موقع خواند، می شود سحر خیزی کرد، می شود اطعام کرد، می شود کمتر سخن گفت، می شود کمتر حرص ورزید. یا این تمرینها ما کم کم متوجه می شویم که ما اصلاً فرد دیگری هستیم، اما خودمان را در هیاهوی عادات زندگی و در کشاکش درگیریهای زندگی گم کرده ایم. من این انبان شکم نیستم. من این آتش شهوت نیستم، من این انبار طمع نیستم، من این سرگشتگی مداوم نیستم، و چه های دیگری که نیستم. کم کم در می یابیم که ما در واقع کس دیگری هستیم که خود را گم کرده ایم. خود حقیقی خود را که می بینیم کم کم عاشق خود می شویم و از خود دلربایی می کنیم و هوس بازگشت به سوی خود را می یابیم. و همین عطش بازگشت که آمد کافی است که عید بگیریم. فطر، عید دلربایی ما از خودمان است. عید بازگشت است، عید شکافتن پیرایه هایی است که به صورت عادت، واقعیت ما را پنهان کرده است.

### نوروز، عید دلگشایی

اکنون نوبت به عید نوروز می رسد. اگر دقت کنیم، همه آن کارهایی که در عید فطر یا قربان انجام دادیم به صورت صوری و ظاهری برای عید نوروز هم انجام می دهیم. خانه تکانی می کنیم، فرشها را می شویم، لباس نو می خریم، چیدمان خانه مان را عوض می کنیم، در و دیوار را رنگ می زنیم، همه چیزهای زاید را از زندگی بیرون می بریم، حسابهایمان را تسویه می کنیم، به هم سلام می کنیم، محبت می ورزیم و کدورتها را کنار می گذاریم. می بینید که اینها از همان جنس کارهایی است که برای رسیدن به عید قربان و فطر هم انجام می دادیم. در واقع، باز مفهوم همان است ولی این بار یک مقدار کارها ظاهری تر است. البته در نوروز کارهای باطنی هم وجود دارد مثلاً شما به دیدار کسانی می روید که در طول سال به آنها توجهی نداشته اید. یا به دیدار کسانی می روید که کدورتی با آنها برایتان ایجاد شده و عید نوروز را فرصتی می شمارید که به سراغشان بروید و کدورتی که در طول سال جمع شده است را کنار بریزید. بنابراین عید نوروز هم کارکردهای حقیقی و تغییرات درونی دارد، اما بیشتر تغییراتش بیرونی است. البته آشتی با طبیعت و دیدن شکوفه هایی که



●●● مسائلی که از گذشته دور در ذهن من مانده است فقط من را زمین گیر کرده است و راه اندیشه های نو را بر من بسته است. پس اگر خاطراتی به ذهن ما خطور می کند و مربوط به گذشته است و نیازی نیست که در وجود ما باشد، باید تمرین کنیم که راه را بر آنها ببندیم یا اگر ناخودآگاه آمدند بلافاصله تحولی در خود ایجاد کنیم تا آنها را از ذهن خود برانیم ●●●

کودها را تجزیه می کند و چوبهای خشک را می پوساند تا بر بستر آن دوباره دانه های تازه بروید. و طبیعت به خود فرصت می دهد که از نو زنده شود. این هم یک مفهوم از عید است. یعنی آن بارهایی را که در گذشته وجود ما را زمین گیر کرده بود هضم کنیم و از میان این فرایند هضم و عبور از گذشته، دوباره متولد شویم. پس بعد از آمدن عید نوروز یا باز آمدن طبیعت اگر ما جور دیگری آغاز کردیم و ارتباطهایمان را محتوا و شکل تازه ای دادیم، عید را تجربه کرده ایم. ولی اگر همان آدم قبلی هستیم و رفتار، گفتار و حتی افکارمان همانند قبل مانده است ما عید را تجربه نکرده ایم.

برای نوروزی شدن نه تنها باید لباسها را عوض کرد، فرشها را شست، گردها را گرفت و خانه تکانی کرد، و به طبیعت رفت و نو شدن را با طبیعت تجربه کرد، بلکه باید بسیاری از عادات، انتظارات و افکار را هم دور ریخت. باید دریابیم که مسائلی که از گذشته دور در ذهن من مانده است فقط من را زمین گیر کرده است و راه اندیشه های نو را بر من بسته است. پس اگر خاطراتی به ذهن ما خطور می کند و مربوط به گذشته است و نیازی نیست که در وجود ما باشد، باید تمرین کنیم که راه را بر آنها ببندیم یا اگر ناخودآگاه آمدند بلافاصله تحولی در خود ایجاد کنیم تا آنها را از ذهن خود برانیم.

یکی از به خاکسپاریهای گذشته این است که ما افکار گذشته را از یاد ببریم. البته مقداری دقت و پشتکار لازم است تا یاد بگیریم آنچه که مربوط به گذشته است و روان ما را آلوده می کند، دور بریزیم و فراموش کنیم. مثلاً شما از فردی خوشتان نمی آید و دائماً به یاد او می افتید و اعصابتان به هم می ریزد. باید به سرعت این را حل کرد. یا به طور کل از آن فرد عبور کنید و نگذارید خاطرش در ذهنتان بیاید، یا باید بروید با او آشتی کنید و اصلاً با او صحبت کنید و بگویید من نمی دانم چرا تو را که می بینم ناراحت می شوم می خواهم کمکم کنی تا این مشکل را برطرف کنم. البته راه دیگرش تمرین عاشقی است یعنی تمرین دوست داشتن همه.

به هر حال به یک روشی باید از آن چیزهایی که نباید در وجود ما باشد و آنها را با خود حمل می کنیم و ما را تبدیل کرده است به یک ماشین زباله دان که گذشته خودمان را در آن نگه می داریم، آزاد شویم. بخش زیادی از اینها افکار ماست که ما را زمین گیر می کند. بخش دیگر آرزوها و خواسته هاست. مثلاً سالهاست دنبال چیزی می گردیم ولی می دانیم این جست و جو فقط انرژی ما را از بین برده است پس باید با آن جست و جو و نیاز، خداحافظی کنیم.

از دل شاخه های خشک بیرون زده اند و درک سخاوت درخت، و دیدن رستاخیز دشتها و کوهها، همه و همه برای ما پیامهای درونی دارند. اینکه اگر چوبی سخت می تواند شکوفه ای به غایت نرم و دلپذیر بدهد چرا من نتوانم شکوفه کنم؟ اینکه اگر درخت از آسمان نور می گیرد ولی به زمینیان میوه می دهد چرا من نتوانم از آسمان بگیرم و به زمینیان بدهم؟ و هزار درس دیگر که از درخت و چشمه و باد و باغچه و دشت می توان گرفت.

همین دید و باز دیده های عید به معنی تولید لحظات حقیقی است. اینکه ما می نشینیم و به حرفهای کسی که یکسال است فرصت نکرده ایم او را ببینیم گوش می کنیم، یک لحظه حقیقی است. بعضی مواقع تا پایان سال بعد به یاد داریم که فلان کس به خانه ما آمد یا به خانه فلان فرد رفتیم و از این واقعه لذت می بریم. لحظه های حقیقی یعنی همین لحظه هایی که می ماند. آن لحظه هایی را که ما دیگر یادمان نیست کی و کجا رفتند، از دست داده ایم و مصرف و سوخت شده است. آن لحظاتی که بعنوان خاطره مثبت و سرمایه با ما می ماند لحظه های حقیقی است که تا پایان عمر از یادکردشان نیز لذت می بریم. پس در عید نوروز هم به نوع دیگری داریم لحظه های حقیقی تولید می کنیم که همانند کارکرد عید قربان و فطر است. یعنی در نوروز نیز ما زندگی مان را بازمینی و بازنگری می کنیم. دور ریختن آن چیزهای که زندگی ما را آلوده کرده است و آن را مثل انبار پر کرده است. چیزهایی خانه ما را گرفته است، انرژی و وقت ما را گرفته است، و بدون آنکه نیازی به آنها باشد دائماً باید از آنها نگهداری کنیم.

اما خانه تکانی حقیقی تر این است که آنچه که در وجودمان جمع کرده ایم و آلوده کننده است و نیازی به آن نیست و فقط ما را سنگین کرده، زمین گیر کرده و تحرک ما را گرفته است، آنها را دور بریزیم. آنها چه چیزهایی است؟ دلگیری ها، مسائلی که در قلبمان مانده، قهرها و دوری ها، اینها را دور می ریزیم و سال نو را با تحرک و نشاط و نیروی جدید آغاز کنیم. بنابراین به لحاظ مفهومی عید نوروز با آن دو عید اسلامی هم مفهوم است. اما زیبایی عید نوروز این است که با عید طبیعت تلاقی می کند. حال اگر بهار را بعنوان عید طبیعت بگیریم، همان پیام را دوباره به ما می دهد. بهار یعنی آنچه که مربوط به سال گذشته بوده دیگر فرسوده شده است، باید آن را کنار بگذاریم و دوباره از نو آغاز کنیم. بهار یعنی طبیعت همه چیزهایی را که در سال گذشته در طبیعت جمع شده است، هضم می کند.



●●● عبور و نماندن  
در گذشته و حال موجب  
عید می شود. عبرت  
و عبور هر دو از ریشه  
«عَبَر» هستند. عبرت  
یعنی ببیند، تجربه کسب  
کند ولی در آن نماند و  
عبور کند. عبور از گذشته  
و آنچه که در آن اتفاق  
افتاده است. اینکه یاد  
بگیریم عبور کنیم و در  
تجربه ها نمایم این هم  
یکی از روشهای عید  
کردن است ●●●

### سخن پایانی

بنابراین در یک کلام، پیام هر سه عید ایرانی و اسلامی این است که چگونه لحظه های حقیقی تولید کنیم. و چگونه این لحظه ها را تکثیر کنیم. گاهی می بینیم که بعضی افراد سالها در یک مسأله می مانند. مثلاً بعضی مواقع زن و شوهرها دعوایشان که می شود به حوادث ۳۰ سال قبل برمی گردند. یا برخی رفقا همیشه به یک خطای گذشته دوستشان اشاره می کنند. خیلی مواقع فراموش می کنیم که ما آدم هستیم و محدودیتهایی داریم. بالاخره عصبی می شویم و ممکن است چیزی بگوییم یا کاری کنیم که نباید. آدمی اگر خطا نکند که آدم نیست، فرشته است. اصالت آدمی به خطا کردن اوست چرا که اصالت ما به مختار بودن ماست و مختار بودن یعنی امکان خطا کردن. اما مهم این است که یاد بگیریم عبور کنیم و در تجربه های گذشته نمانیم. پس با عبور کردن و نماندن در تجربه های فرساینده، می توانیم به عید برسیم. کسی که می بیند درس خواندن و دانشگاه آمدن دارد فرسوده اش می کند و علاقه ای ندارد ولی فقط به خاطر رقابت با بچه های اقوامش و نگرانی خانواده اش با مشقت به درس ادامه می دهد، عیدش زمانی است که انصراف بدهد و به همین سادگی عبور کند. کسی که شغلی دارد که دارد فرسوده اش می کند و با طبیعت و روحیه اش سازگاری ندارد، اما فقط به خاطر آبرو یا طمع یا علل دیگری به آن ادامه می دهد، عیدش زمانی است که جرأت کند و از آن شغل عبور کند و به شغلی که برای او مناسب تر است روی بیاورد. پس عبور و نماندن در گذشته و حال موجب عید می شود. عبرت و عبور هر دو از ریشه «عَبَر» هستند. عبرت یعنی ببیند، تجربه کسب کند و لی در آن نماند و عبور کند. عبور از گذشته و آنچه که در آن اتفاق افتاده است. اینکه یاد بگیریم عبور کنیم و در تجربه ها نمایم این هم یکی از روشهای عید کردن است.

اجازه بدهید همه این حرفها را به زبان و با واژگان علم اقتصاد هم برای شما بگویم. همه اینها حرفهایی که در مورد عید کردن زده شد به این معنی است که ما تابع تولیدمان و تابع مطلوبیت مان را در زندگی دائماً جابه جا کنیم و در یک تابع تولید و یک تابع مطلوبیت نمانیم. عبور کردن و عید کردن یعنی منحنی تولید و منحنی مطلوبیت مان را عوض کنیم و منحنی هایمان جابه جا شود. نه اینکه روی یک منحنی حرکت کنیم و به نقطه بهینه برویم. روی یک منحنی حرکت کردن یا از یک منحنی پایین به منحنی بالا رفتن یعنی ما همان

آدم قبلی هستیم که داریم وضعمان را بهبود می دهیم. می دانید که در اقتصاد خرد فرض ما بر این است که نقشه یا تابع مطلوبیتمان ثابت است و فرد یا بنگاه روی منحنی تولید یا مطلوبیت یکسانی حرکت می کند تا به نقطه بهینه برسد. اما عید کردن یعنی اینکه ما نقشه و تابع مطلوبیت یا تولید خود را عوض کنیم. تا ما یک نقشه داریم و فقط بهینه یابی می کنیم یا از این نقطه به نقطه دیگر آن می رویم یا خط بودجه مان را جابه جا می کنیم، به این معنی است که ما همان آدم قبلی هستیم. مثلاً خودروی مان را فروخته ایم و خودروی بهتری خریده ایم. یا حقوقمان بالا رفته است حالا خود را به نقطه بالاتری منتقل می کنیم و بیشتر مصرف می کنیم. اینها همه اش یعنی من همان آدم سابق هستم.

اما عید کردن یعنی نقشه یا منحنی یا تابع ما عوض شود. اگر چنین شود، به این معنی است که با همان خط بودجه سابق، مطلوبیت شما بالاتر می رود. پس یک معنی عید کردن این است که نقشه ها یا منحنی ها یا توابع تولید و مطلوبیت مان را عوض کنیم. به گونه ای که با همان خانه یا ماشین یا خانواده یا در همان محله، به زندگی متفاوت نگاه کنیم، متفاوت لذت می بریم و مناسباتمان با دیگران را بازتعریف کنیم. پس یک معنی دیگر عید کردن هم این است که شرایط بیرونی ما ثابت باشد ولی در درون جابه جا شویم و آدم دیگری شویم و منحنی یا تابع لذت و مطلوبیت ما عوض شود. این یعنی وقتی شما به دامنه نزولی تابع تولید یا تابع مطلوبیت می رسید، می توانید منحنی تان را جابه جا کنید و آن را به بالا منتقل کنید تا دوباره روی دامنه صعودی تابع قرار گیرید. البته بهترین تابع مطلوبیت یا تولید، زمانی است که اصولاً تابع ما شیب نزولی نداشته باشد و همواره صعودی باشد. و این کار سختی است و کار پیامبران و اولیا است. در واقع تفاوت اولیا و پیامبران با ما این است که تابع تولید یا مطلوبیت در زندگی آنها اصلاً دامنه نزولی ندارد. در حالی که منحنی تولید و مطلوبیت انسانهای معمولی به صورت عادی است و در یک جایی برمی گردد و نزولی می شود. ولی برای اولیا و پیامبران اینگونه نیست و منحنی تولید عمرشان همواره صعودی است. ولی ما انسانهای عادی باید منحنی های زندگی مان را دائماً جابه جا کنیم تا وارد دامنه نزولی آنها نشویم. و این به معنی عید کردن است یعنی ایجاد لحظه های حقیقی پی در پی، تغییر مداوم نقشه مطلوبیت، پیوسته خط کشیدن برگذشته و دائماً از نو آغاز کردن و رو به آینده داشتن.



# کودکان کار و خیابانی قربانیان خشونت در جامعه

دکتر ثریا معمار

عضو هیات علمی دانشگاه اصفهان

فقر گسترده، نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی، مهاجرت بی‌رویه، ازهم‌گسیختگی خانواده‌ها در مقیاس جهانی موجب گسترش غفلت و اعمال خشونت نسبت به کودکان شده‌است. آمارهای رسمی و غیررسمی در سطح جهان نشان می‌دهد میلیون‌ها کودک در زیر سن قانونی ۱۸ سال مشغول به کارند و یا در خیابان‌ها شده‌اند. این کودکان در معرض انواع آسیب‌های اجتماعی قرار دارند و فاقد مهارت‌های لازم برای رویارویی با مشکلات پیچیده‌ای که خود در آن سهمی ندارند، هستند. این گروه از کودکان از محروم‌ترین و آسیب‌پذیرترین گروه‌های جامعه‌اند که از سوء تغذیه، خشونت، بیماری‌های جسمی روانی و آزار جنسی رنج می‌برند. محیط ناامن خانواده با فضای پرتنش و اضطراب و سرشار از توهین، تحقیر، تبعیض و بی‌مهری راهی جز فرار از خانه برایشان نگذاشته‌است. وجود نابرابری‌های اقتصادی و آثار آن بر فضای خانواده‌ها، فقر فرهنگی، سودجویی کارفرمایان، خشونت نهادینه شده در جامعه و ساختار خانوادهٔ مردسالار همراه با بی‌توجهی به نیازهای کودکان بویژه اگر یکی از والدین بیمار روانی، معتاد یا الکلی باشد بر وخامت اوضاع می‌افزاید.

نهادهای قانونی و حقوقی و سازمان‌های درگیر برای حل این معضل به دلیل گستردگی این پدیده هنوز نتوانسته‌اند از شدت این فاجعه بکاهند، هر روز شاهد ورود کودکان به دنیای بیرحم و خشونت‌بار جامعه هستیم. برخی از گروه‌های داوطلب سعی دارند با ارائهٔ راهکارهایی به جذب و بازپروری این گروه از کودکان اقدام نمایند اما بایستی دانست حل این معضل تنها در سایهٔ عزم ملی امکان‌پذیر است. مردم و تمامی نهادها و سازمان‌ها بایستی در رفع این مشکل بکوشند این مقاله سعی کرده‌است به تحلیلی مختصر از این پدیده، تعریف و تیپولوژی کودکان خیابانی و کار و بررسی علل ظهور این پدیده و در نهایت ارائهٔ راهکارهایی



عکس از محمدرضا رزمجو



### ●●● تا آغاز قرن

بیستم در بریتانیا و بیشتر کشورهای غربی کودکان در سنی که اکنون خیلی زود به نظر می‌رسد، به کار گمارده می‌شدند. این اندیشه که کودکان حقوق مشخصی دارند و این عقیده که استفاده از کار کودک از نظر اخلاقی زنده است، پدیده کاملاً جدیدی

است ●●●

بپردازد. مسلم است حل این معضل با کمک تمامی مردم امکان پذیر است؛ در وهله اول بایستی نسبت به این گروه از کودکان بی تفاوت نبوده و آنان را برای این نوع زندگی که دارند سرزنش نکنیم. آنچه این گروه از کودکان نیاز دارند محبت، حمایت، آموزش و توجه است که نباید از آنها دریغ شود.

### مقدمه و طرح مسأله

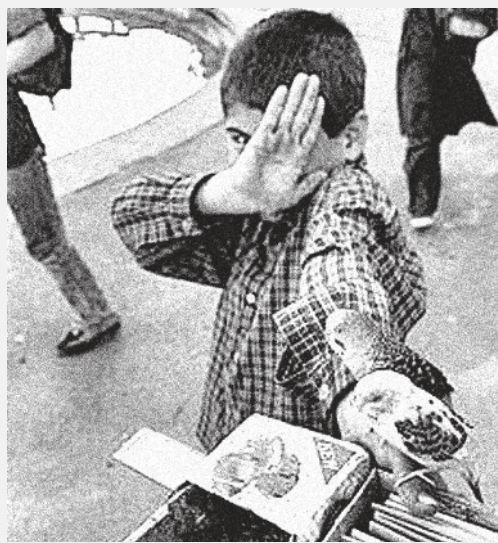
در گذشته‌های نه چندان دور وقتی خاطرات پدرها و پدربزرگها را مرور می‌کنیم، می‌شنویم که آنها در دوران کودکی خود کار می‌کرده‌اند و این امر رایج بوده است. کار کودکان در مناطق روستایی و عشایری هنوز هم یک امر رایج است. در شهرها رسم بر این بوده و هست که بچه‌ها در تابستان مشغول یک فعالیت اقتصادی شوند. این فعالیت بیشتر از اینکه مربوط به مشکلات اقتصادی خانواده باشد، یک مسأله فرهنگی است و بر این تفکر استوار است که کودک راه و رسم کاسبی را یاد بگیرد، قدر پول را بیشتر بشناسد. این امر نوعی آمادگی برای آینده شغلی او تلقی می‌شود؛ اما در حال حاضر با نوعی بهره‌کشی از کار کودکان مواجهیم که بویژه ناشی از ابعاد و پیامدهای منفی نابرابریهای اقتصادی-اجتماعی و فقر گسترده است. این امر در مقیاس جهانی به گسترش غفلت و خشونت نسبت به کودکان، بهره‌کشی، استثمار، آزار و اذیت آنها دامن زده است. از سوی دیگر تغییراتی که در ساختار و روابط کارکردی خانواده‌ها، هم‌زمان با تغییرات اقتصادی و اجتماعی شتابان در مناسبات اجتماعی و نهادی بیرون از نهاد خانواده به وقوع پیوسته است، موجب بروز تنشها و تضادها در فضای خانواده‌ها شده است. کودکان و نوجوانانی که در سلسله مراتب قدرت و منزلت در خانواده و جامعه موقعیت ضعیفی دارند و در طی مراحل رشد به بزرگسالان وابسته بوده، مهارت‌های لازم را برای مواجهه با این پیچیدگی‌ها ندارند و در معرض آسیب‌های

جدی واقع شده‌اند. بر طبق آمارهای موجود که از طرف سازمان یونیسف ارائه شده است در جهان بیش از ۱۵۰ میلیون کودک در خیابانها به کار و زندگی مشغول هستند. کودکان کار، بخش قابل توجهی از جمعیت شاغل را در بسیاری از کشورها تشکیل می‌دهند. به طور مثال ۵۰۰ هزار کودک در هند، ۲۰۰ تا ۵۰۰ هزار کودک در چین و ۲۰۰ هزار کودک در تایلند مشغول به کارند. بر طبق آمار رسمی حدود ۳۷۰ تا ۳۸۰ هزار کودک ۱۰ تا ۱۴ ساله در سراسر جهان کار ثابت دارند. (یونیسف، ۱۳۸۰، شیخاوندی، ۱۳۷۳، مجیدی ۱۳۷۸)

بخش عمده این کودکان در کشورهای در حال توسعه آمریکای لاتین، جنوب آسیا و کشورهای آفریقایی زندگی می‌کنند. این گروه از کودکان از جمله محرومترین و آسیب پذیرترین گروه‌های جامعه هستند که از سوء تغذیه، بیماری‌های جسمی و روانی، آزار جنسی و خشونت رنج می‌برند. از دهه ۱۹۷۰ به بعد به دلیل طرح مسائل مشترک کودکان در سطح جهانی و توجه بیشتر به مسائل مبتلا به کودکان از قبیل افزایش آمارهای سوء رفتار نسبت به کودکان در خانواده و جامعه پدیده جدیدی تحت عنوان کودکان کار، کودکان خیابانی و کودکان رها شده ظاهر شد. این کودکان سبک زندگی ویژه خود را داشتند و ارتباط ناپیوسته و گسسته‌ای هم با خانواده و نهادها و مؤسسات جایگزین خانواده داشته‌اند. در ایران نیز از چند دهه قبل معضل کودکان خیابانی و کودکان کار نظر صاحب نظران رشته‌های علوم اجتماعی را به خود جلب کرده است لازم به ذکر است طیف گسترده‌ای از این کودکان در مکانهای مختلف مشغول به کار هستند و تنها برخی از آنها هنگام کار در خیابان دیده می‌شوند که بیشتر نظر مردم را جلب کرده است.

واقعیت زندگی این گروه از کودکان غیر قابل انکار است. این مقاله می‌کوشد تا چهره واقعی این پدیده را بیش از پیش آشکار سازد و به تحلیل علمی این پدیده بپردازد.





●●● بر اساس ماده ۳۲  
کنوانسیون حقوق کودک  
دولتها باید حق کودک  
را در برخورداری از  
حمایت در برابر استثمار  
اقتصادی به رسمیت  
بشناسند. کارهایی که  
مزاحم آموزش، بهداشت،  
تحول اجتماعی، اخلاقی،  
فیزیکی، روحی و ذهنی  
کودکان است و به آن  
آسیب می‌رساند، ممنوع  
اعلام شده است ●●●

گذاشته‌اند:

۱. با پایین آمدن نرخ رشد زاد و ولد در کشورهای پیشرفته و سالخوردگی هرم جمعیتی ارزش حفظ جمعیت جایگزین و تربیت کودکان مورد توجه قرار گرفت.

۲. تغییر در ساختار خانواده به شکل هسته‌ای، یکی از دلایل توجه بیشتر به کودکان بود؛ زیرا خانواده محدود به پدر و مادر و فرزندان گردید.

۳. تلاش دولتمردان و جامعه‌شناسان برای برنامه‌ریزی‌های اجتماعی و اقتصادی برای حفظ نظم و آینده‌نگری در برنامه‌های بلند مدت باعث شد کودکان بعنوان یک نیروی جایگزین مورد توجه بیشتری واقع شوند.

۴. رشد بالای جمعیت جوان کشورهای در حال توسعه و نگرانی درباره کنترل جمعیت و توسعه این کشورها باعث شد به کودکان توجه بیشتری شود.

در این میان انسانی‌تر شدن رفتار بشر نسبت به قرون گذشته نیز بی‌تأثیر نبوده‌است. تمام این عوامل باعث شد که کنوانسیون حقوق کودکان در سال ۱۹۵۹ تهیه و تنظیم شود و از آن تاریخ به بعد کار کودکان بعنوان معضل اجتماعی تعریف گردید. بر اساس ماده ۳۲ کنوانسیون حقوق کودک دولتها باید حق کودک را در برخورداری از حمایت در برابر استثمار اقتصادی به رسمیت بشناسند. کارهایی که مزاحم آموزش، بهداشت، تحول اجتماعی، اخلاقی، فیزیکی، روحی و ذهنی کودکان است و به آن آسیب می‌رساند، ممنوع اعلام شده‌است.

### تیپولوژی کودکان کار و کودکان خیابانی

از دیدگاه یونیسف جمعیت بین ۰ تا ۱۸ سال در کنوانسیون‌های جهانی بعنوان کودک تعریف شده‌است. کودکان کار به همه کودکان زیر ۱۸ سال که به منظور کسب درآمد برای تأمین معاش خود و خانواده به ناگزیر وارد بازار کار شده‌اند اطلاق می‌شود. این کودکان به دو

زیرا بدون شناخت علل بروز این پدیده نمی‌توان با آن مبارزه کرد. این گروه از جامعه از جمله محرومترین گروه‌ها هستند که نمی‌توانند از خود در مقابل مشکلات پیشروی خود دفاع کنند. به همین دلیل لازم است این پدیده بیش از پیش از سوی صاحب‌نظران مورد مطالعه، نقادی و تحلیل قرار گیرد تا بتوانیم با آن مبارزه کنیم و تا حد توان از گسترش آن جلوگیری نماییم. هر چند این مقاله بر مبنای روش بررسی اسنادی و نه پژوهش میدانی تنظیم شده اما کوشیده‌ایم در تشریح نظرات خود، از یافته‌های پژوهشی سایر محققان استفاده نمایم.

### کودکی و حقوق کودک

توجه به دوران کودکی بعنوان یکی از مراحل رشد در زندگی محصول شرایط مدرن است. تا دوران قرون وسطی اساساً مفهوم کودکی وجود نداشت. این بدین معنی نیست که کودکان مورد غفلت قرار می‌گرفتند یا رها می‌شدند. بلکه منظور این است که توجه به کودک به معنای آگاهی از طبیعت خاص کودکی که او را از بزرگسالان و یا جوانان متمایز سازد، وجود نداشت. این فقدان تعریف از طبیعت خاص کودکی به همه حوزه‌های عمل اجتماعی از قبیل بازیها، حرفه‌ها و جنگها سرایت کرده بود؛ تا آغاز قرن بیستم در بریتانیا و بیشتر کشورهای غربی کودکان در سنی که اکنون خیلی زود به نظر می‌رسد، به کار گمارده می‌شدند. این اندیشه که کودکان حقوق مشخصی دارند و این عقیده که استفاده از کار کودک از نظر اخلاقی زنده‌است، پدیده کاملاً جدیدی است. (گیدنز، ۱۳۷۹)

دلایل متعددی را می‌توان برای مورد توجه واقع شدن کودکی مطرح کرد؛ اولین توجه بعد از جنگ جهانی دوم بوجود آمد. زیرا حین جنگ سوءاستفاده‌های بی‌شماری از کودکان صورت گرفت که در نهایت در سال ۱۹۸۴ در منشور حقوق بشر به حقوق کودکان نیز اشاره شد. اما دلایل اقتصادی و اجتماعی که بر این موضوع تأثیر

●●● از کودکان در  
مشاغلی چون جمع آوری  
زباله، فروش مواد مخدر،  
کار در کارگاه های  
آجرپزی و بلورسازی،  
تکدی گری در قالب  
آدامس فروشی، فال و  
دعا استفاده می شود.  
از سوی دیگر دختران،  
بیشتر در کارگاه های  
خانگی از جمله فرش  
به کار گمارده  
می شوند ●●●

گروه تقسیم می شوند:

● الف: کودکانی که در خیابان زندگی می کنند و هیچگونه ارتباطی با خانواده خود ندارند.  
● ب: کودکانی که در خیابان زندگی می کنند و تا حدودی ارتباط خود را با خانواده حفظ کرده اند.  
● ج: کودکانی که با خانواده خود زندگی می کنند و در خیابان به کار می پردازند در بسیاری از موارد مسکن این قبیل خانواده ها آلودگی های واقع در پیاده رو یا حلی آبادهاست.

برای گروه کوچکی از کودکان خیابانی، خیابان به منزله خانه است. آنها در خیابان بی سرپناه و غذا هستند و دیگر افراد خیابان برای آنها حکم خانواده را پیدا کرده اند. این گروه از کودکان یا سرپرستی ندارند و یا در صورت داشتن خانواده به دلایل مختلف زندگی در خیابان را امنتر از زندگی در خانواده می دانند.

کودکان رها شده، طرد شده و کودکان فراری نیز گاهی بعنوان گروه مجزا در نظر گرفته می شوند. اما به دلیل اینکه راه بازگشتی ندارند، در مدت کوتاهی به کودکان خیابان مبدل می شوند. بسیاری از این کودکان کارتن خوابند. در مطالعه درباره کودکان خیابانی تهران این گروه به دو دسته عمده ساکن و مهاجر تقسیم شده اند.

گروه مهاجران بیش از ۶۵ درصد از آمار کودکان خیابانی تهران را تشکیل می دهند. کودکان خیابانی از لحاظ گذران امور شامل یکی از شش گروه ذیل می شوند:

- ۱) کارگران خیابانی دارای مشاغل واقعی.
- ۲) کارگران خیابانی دارای مشاغل کاذب.
- ۳) ولگردان تلکه گیر و باج گیر.
- ۴) متکدیان.
- ۵) گروه بزهکاران.

عموم این کودکان در یک نگاه کلی در آستانه آسیب پذیری و اعمال ضد اجتماعی قرار دارند؛ بسیاری از آنها در معرض برخی از آسیبها بوده و به خاطر اعمال مجرمانه با پلیس درگیر شده و سرانجام به زندان و یا کانونهای اصلاح و تربیت راه یافته اند.

#### ۶) کودکان پارک و کودکان کلوپ.

این گروه از کودکان شامل افرادی هستند که به منابع اقتصادی خانواده دسترسی دارند و با استفاده از همین منابع در پارکها و کلوپهای مختلف با

الف: کودکانی که کمتر از پانزده سال سن دارند و طبق قانون کار، کار کردن برای آنان ممنوع است.  
ب: کودکانی که پانزده تا هجده سال سن دارند و بر اساس قانون کار طبق شرایط خاص (ساعت کار کم، کار سبک و ...) کار می کنند. (یونیسف ۱۳۸۱)

به دلیل منع قانونی بکارگیری و اشتغال کودکان، مشاغل مربوط به کار کودکان و نوع مشاغل سیاه با حداقل مهارت فیزیکی حداقل مزد، بیشترین بهره کشی از نظر حجم کار، فشردگی میزان کار، نوع کار و سختی و زیان آوری آن وجود دارد. همچنین در شرایط ناامن با کمترین ایمنی در برابر حوادث کار و بدترین وضعیت بهداشتی کار کودکان صورت می گیرد. آمار دقیقی از کودکان کار در دسترس نیست؛ اکثر آمارها هم به دوره گردهای شهری که در خیابان پرسه می زنند، محدود می شود در حالی که تعداد زیادی از این کودکان در کارگاه های آشکار و مخفی اطراف شهر مشغول به کار هستند. معمولاً از کودکان در مشاغلی چون جمع آوری زباله، فروش مواد مخدر، کار در کارگاه های آجرپزی و بلورسازی، تکدی گری در قالب آدامس فروشی، فال و دعا استفاده می شود. از سوی دیگر دختران، بیشتر در کارگاه های خانگی از جمله فرش به کار گمارده می شوند.

اشتغال به کار کودکان را می توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

۱. اشکال آشکار: اشتغال به کار کودکان شامل کار در خیابانها، مزارع، کارگاه های در معرض دید مانند انواع و اقسام کارگاه های مکانیکی، تراشکاری، نجاری و ...

۲. اقسام پنهان: اشتغال به کار کودکان شامل کار در کارگاه های زیرزمینی (کارگاه های خیاطی، بسته بندی، کفش دوزی، کارگاه های جیر و چرم) کارگاه های خانگی و کارگاه های قالی بافی.

#### کودکان خیابانی

کودکان خیابانی شامل کودکانی هستند که تمام و یا قسمت اعظم وقت خود را در خیابان سپری می کنند.

این کودکان به سه گروه تقسیم می شوند:









## کار کودک منفعه!!

و مؤسسات عمومی چون شهرداری ها خدمات اجتماعی و سازمانهای اجتماعی به این امور پرداخته اند، اما هنوز نتوانسته اند کارآمد شوند. در ایران بویژه از دهه ۱۳۷۰ پدیدهٔ کودکان خیابانی در شهرهای بزرگ ایران بوجود آمد. در واکنش به این آسیب سازمانها و نهادهای دولتی و غیردولتی مختلف اقدام به اجرای مجموعه‌ای از برنامه‌ها و سیاستها نموده‌اند؛ از جمله معاونت اجتماعی شهرداری تهران با تأسیس مراکز ماند خانۀ سبز (برای پسران) و خانۀ ریحانه (برای دختران) اقدام به نگهداری و حمایت از کودکان فراری و خیابانی نمود. این مراکز هم اکنون تعطیل شده‌اند اما با آیین‌نامهٔ سازماندهی کودکان خیابانی در هیأت وزیران در سال ۱۳۸۲ سازمانهای دولتی مختلف به طور مستقیم در سازماندهی و حمایت از کودکان خیابانی مسؤولیت پذیرفته‌اند؛ به طوری که براساس این آیین‌نامه سازمان بهزیستی کشور متولی اصلی ساماندهی کودکان خیابانی است که با همکاری سازمانهای مختلف از قبیل شهرداریها، نیروی انتظامی، دادگستری، وزارت بهداشت و درمان، آموزش و پرورش باید به شناسایی، جذب و ساماندهی کودکان خیابانی بپردازند. بدیهی است توانایی حل مشکلات این دسته از سازمانها برای حل مشکلات کودکان خیابانی نمی‌تواند جوابگوی کاملی برای حل معضلات باشد و باید مردم به طور گسترده در این جریان درگیر شوند. حساس کردن مردم به این مسأله و توجه به نهاد خانواده و مسایل تربیتی آن از سوی رسانه‌های گروهی و یا برنامه‌های درسی دانش آموزان و دانشجویان می‌تواند در این زمینه مؤثر باشد.

خوشونت‌های دیگری قرار می‌گیرند. بی‌پناه و سرگردان و آوارهٔ خیابان‌ها بوده و با مشکلات زیاد به زندگی خود ادامه می‌دهند و در صورت ناامن بودن خانواده راه بازگشت به آن را مسدود دیده، جذب باندهای منحرف گردیده روند و اجتماعی شدن انحرافی را آغاز می‌کنند. (آقابگلویی، ۱۳۸۳، اعزازی، ۱۳۸۳)

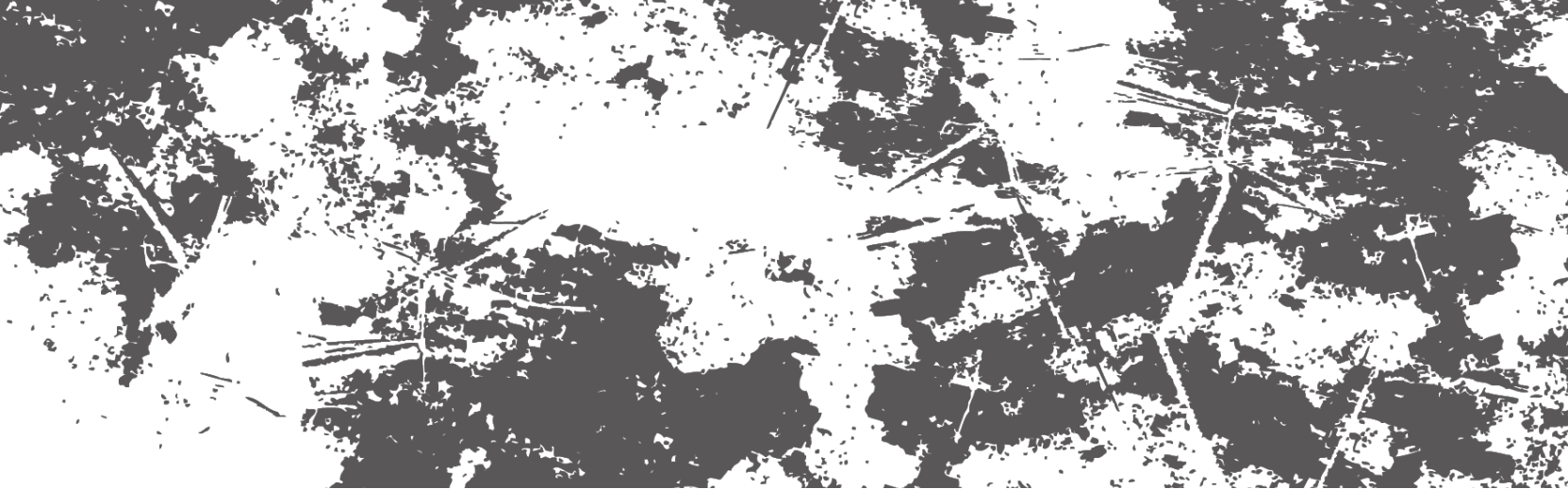
**۳. فقر فرهنگی:** وجود باورهای فرهنگی غلط که کار کودکان را توجیه می‌کنند، در کار کودکان بی‌تأثیر نیست. به طور مثال خرده فرهنگی در جامعه وجود دارد که بر مبنای آن کار کودک توجیه شده و تحت عنوان اقتصاد اخلاقی نام گرفته است. اقتصاد اخلاقی کار کودک را تحت عنوانی مثل غیرتمندی قرار می‌دهد و این موضوع را که خانواده به کار کودک احتیاج دارد و کودک در قبال خانواده مسؤولیت دارد، توجیه می‌کند.

**۴. سودجویی کارفرمایان:** از نظر صاحبان مشاغل، کودکان امتیازهایی نسبت به بزرگترها دارند. کودکان درازای انجام کار معین دستمزد ارزانتری دارند، مطیع‌ترند و با تقاضاهای نوسانی بازار کار همسازی بیشتری دارند و هر زمان می‌توان آنها را اخراج کرد. کودکان نمی‌توانند عضو اتحادیه‌ها باشند؛ آنها اعتصاب نمی‌کنند؛ آنها را می‌توان به صورت فصلی استخدام کرد؛ و می‌توان از شمول نظام تأمین اجتماعی خارجشان کرد و ده‌ها امتیاز دیگر....

**۵. ضعف سیستمهای جایگزین:** در صورت ناتوانی خانواده در ارتباط با کودک در صورتی که خانواده نتواند نیازهای کودک را برآورده کند، هیچ‌گونه سیستم حمایتی قانونی جدی و قوی برای دفاع از حقوق کودکان به صورت کارآمد وجود ندارد. برخی از سازمانها

●●● از نظر صاحبان مشاغل، کودکان امتیازهایی نسبت به بزرگترها دارند. کودکان درازای انجام کار معین دستمزد ارزانتری دارند، مطیع‌ترند و با تقاضاهای نوسانی بازار کار همسازی بیشتری دارند و هر زمان می‌توان آنها را اخراج کرد. کودکان نمی‌توانند عضو اتحادیه‌ها باشند؛ آنها اعتصاب نمی‌کنند؛ آنها را می‌توان به صورت فصلی استخدام کرد؛ و می‌توان از شمول نظام تأمین اجتماعی خارجشان کرد و ده‌ها امتیاز دیگر... ●●●





●●● بر طبق آمارنامه داخلی یونیسف ۱۱ درصد کودکان ایرانی کم وزن هستند و دچار سوء تغذیه. این کودکان همچنین از کم خوابی نیز به شدت رنج می‌برند، چرا که اکثر ساعات خود را در حال کار، آنهم در محیط آلوده به سر می‌برند که باعث بی حالی آنها می‌گردد. از سوی دیگر شرایط سخت و طاقت فرسای این نوع زندگی، عدم امنیت جنسی و جسمی به شدت این کودکان را تهدید می‌کند ●●●

از این کودکان بعد از شکستهای مکرر در تحصیل از تحصیل بازمانده‌اند.

۴. **تجربه خشونت و آزار جنسی:** بسیاری از این کودکان در یک فضای پرتنش خانوادگی که یا پدر معتاد بوده و یا نسبت به مادر و فرزندان خشونت اعمال می‌کرده زندگی کرده‌اند. این دسته از کودکان آزار جسمی و جنسی شدیدی را از سوی اعضای خانواده تجربه کرده‌بودند. در تحقیقی که بر روی ۲۲۴۰ نفر از نوجوان دبیرستانی ایران انجام شده است، ۶۰ درصد کودکان اعلام کرده‌بودند که آزار دیده‌اند. ۶۱ درصد آنها آزار جسمی، ۳۳ درصد آزار روانی، ۶/۶ درصد آزار جنسی را تجربه کرده‌بودند. در ۲۲ درصد موارد آزارگر عضو خانواده، ۳۱ درصد خویشاوندان نزدیک و ۱۶ درصد آشنای خانوادگی بوده‌اند. (مدنی، ۱۳۸۲)

۵. **مشکلات رفتاری و اجتماعی:** به دلیل تجربه محیطهای ناخوشایند و پرتنش، بسیاری از کودکان دچار اضطراب شدید، افسردگی، گوشه‌گیری، پرخاشگری و انواع رفتارهای ضد اجتماعی شده‌اند. در تحقیقی ۸۷ کودک خیابانی ساکن منطقه ۱۲ شهر تهران مورد بررسی قرار گرفتند. از این گروه که میانگین سنی شان ۱۱ سال بود این آمار به دست آمد. ۱۶/۱ درصد سیگار مصرف می‌کرده و ۹/۱ درصد مصرف مواد مخدر داشته‌اند. در ضمن افکار خودکشی در ۵/۷ درصد کودکان به اثبات رسیده‌است. ۱۰/۵ درصد کودکان نیز افسردگی داشته‌اند.

در تحقیقی دیگر روی ۱۰۳ کودک خیابانی ساکن در میدان شوش این نتایج به دست آمد، میانگین سنی این کودکان ۱۰ سال و میانگین سالهای تحصیل ۵/۶ سال بوده است. ۲۰/۹ درصد این کودکان مورد سوء استفاده جنسی قرار گرفته‌اند، ۴۰ درصد پسران و ۸۰ درصد دختران از افسردگی رنج می‌برده‌اند. ۵/۸ درصد کودکان سابقه خالکوبی ۱۸/۴ درصد سابقه ابتلا به یرقان (زردی) ۱۴/۶ درصد سابقه اعتیاد در خانواده را تأیید کرده‌اند. (سایت کودکان خیابانی ایران)

### مشکلات کودکان کار و کودکان خیابانی

کودکان کار و کودکان خیابانی به دلیل ماهیت زندگی خود در معرض آسیبهای جسمانی و روانی گوناگونی هستند. بسیاری از نیازهای حیاتی این دسته از کودکان برآورده نشده است. که آثار دراز مدتی در طول زندگی آنها برجای می‌گذارد، که به مهمترین آنها می‌پردازیم. ۱. **مسایل بهداشتی:** عمومیتترین اختلالات در بین کودکان کار و خیابان سوء تغذیه، بیماریهای پوستی، عفونتهای تنفسی، اختلالات تنفسی، اختلالات فیزیکی مزمن، تغییر شکل اندامهای بدن، کاهش شاخصهای رشد (قد و وزن) هستند.

بر طبق یک تحقیق گروه مددکاری بر روی تعداد زیادی از کودکان خیابانی جنوب شهر تهران ۶۶ درصد کودکان به بیماریهای عفونت انگلی روده‌ای، ۱۰ درصد عفونتهای ادراری، ۹۶ درصد پوسیدگی دندان و بیماریهای لثه و ۲۴ درصد به عفونتهای پوستی مبتلا بوده‌اند.

نتیجه آزمایش ایدز و هیپاتیت C در تمامی کودکان مورد مطالعه منفی بوده، اما ۱۷/۴ درصد کودکان به هیپاتیت B مبتلا بوده‌اند. بر طبق آمارنامه داخلی یونیسف ۱۱ درصد کودکان ایرانی کم وزن هستند و دچار سوء تغذیه. این کودکان همچنین از کم خوابی نیز به شدت رنج می‌برند، چرا که اکثر ساعات خود را در حال کار، آنهم در محیط آلوده به سر می‌برند که باعث بی حالی آنها می‌گردد. از سوی دیگر شرایط سخت و طاقت فرسای این نوع زندگی، عدم امنیت جنسی و جسمی به شدت این کودکان را تهدید می‌کند.

۲. **گرسنگی و سوء تغذیه:** سوء تغذیه مهمترین عامل بیماری کودکان کار و خیابان است. این کودکان به دلیل محرومیت از مواد مغذی و ویتامینها مشکل کم وزنی و سوء تغذیه دارند. بر طبق آمارنامه داخلی یونیسف ۱۱ درصد از کودکان ایرانی کم وزن هستند و دچار سوء تغذیه.

۳. **مشکل در ادامه تحصیل:** فقط یک سوم کودکان کار و خیابان در کلاس درس حاضر می‌شوند و نیمی



## نتیجه گیری

معضل کودکان کار و خیابانی معضلی جهانی است. آمارهای رسمی و غیررسمی حاکی از عمق فاجعه است؛ بویژه اینکه این کودکان پس از ورود به دنیای کار و خیابان در معرض آسیبهای اجتماعی قرار گرفته، دچار انواع مشکلات جسمی، روحی و روانی گردیده‌اند. از همه مهمتر از رشد انسانی و اجتماعی مطلوب که حق هر انسان است باز مانده‌اند. مطالعات نشان می‌دهند اکثریت این کودکان متعلق به خانواده‌های فقیر محروم و از هم‌گسیخته‌اند. این کودکان قربانیان خاموش خشونت در خانواده و در جامعه‌اند. نهادهای حقوقی و قانونی نیز هنوز راه طولانی برای رسیدگی و نجات این دسته از کودکان در پیش رو دارند. وجود نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی، بحران در خانواده، فقر فرهنگی، ساختار نهادینه شده خشونت در جامعه، سودجویی کارفرمایان، همه و همه از جمله عوامل مؤثر بر پیدایش و شدت بخشی به این پدیده است. اگر بخواهیم این معضل را برطرف کرده و یا حداقل از شدت آن بکاهیم، لازم است کلیه مسؤلیت و مردم و نهادهای فرهنگی فکری جامعه، سعی در حل این مسأله اجتماعی روبه رشد کنند. کودکان، آینده‌سازان یک کشورند؛ آنها در کمال معصومیت و بی‌گناهی ناخواسته درگیر مسایلی شده‌اند که نتایج آن به کل زندگی آنها آسیب جدی وارد می‌کند و آنها را از چرخه یک زندگی مطلوب و سالم خارج می‌سازد. این کودکان با ورود به دنیای بیرحم و خشونت بار خیابان درگیر زندگی اجتماعی خاصی می‌شوند و چاره‌ای جز پیوستن به گروه‌های منحرف برای ادامه حیات و زنده ماندن ندارند. این کودکان برای بقا می‌جنگند، بدون اینکه یار و یآوری داشته باشند. بی‌رحمی و خشونت و بی‌تفاوتی جامعه از آنها افرادی سرخورده، تحقیر شده، افسرده و بیمار می‌سازد، که در بزرگسالی نیز زندگی بهتری در انتظارشان نیست. آنها در تله فقر و انحراف تا آخر عمر گرفتارند و این زنجیره شیطانی تا آخر عمر آنها را رها نمی‌کند. کودکی که اکنون کارتن خواب است فردا چه آینده‌ای خواهد داشت؟

## منابع

۱. آقابگلویی، عباس - آقاخانی، کامران (۱۳۸۳). «بررسی پدیده همسر آزاری در شهر تهران در سال ۱۳۷۹». مجموعه مقالات آسیبهای اجتماعی ایران، انجمن جامعه شناسی ایران.
۲. اعزازی، شهلا (۱۳۸۳). «خشونت خانوادگی - خشونت اجتماعی». مجموع مقالات آسیبهای اجتماعی ایران، انجمن جامعه شناسی ایران.
۳. جانقلی، مصطفی (۱۳۸۳). «بررسی وضعیت کودکان خیابانی». مجموعه مقالات آسیبهای اجتماعی ایران، انجمن جامعه شناسی ایران.
۴. شیخاوندی، داور (۱۳۷۳). «جامعه‌شناسی انحراف نشر مردنیز».
۵. گیدنز، آنتونی (۱۳۷۳). «جامعه‌شناسی». ترجمه صبوری کاشانی، نشر نی.
۶. مدنی، سعید (۱۳۸۲). «کودک آزاری در ایران» نشر اکنون.
۷. مجیدی، فریبرز (۱۳۷۸). «وضعیت کودکان جهان سال ۲۰۰۰». صندوق کودکان سازمان ملل متحد یونیسف در جمهوری اسلامی.
۸. یونیسف (۱۳۸۱). «کودکان خیابانی در بمبئی و کلکته مروری» بر چند پروژه برای کودکان خیابانی.

## راهکارها

- برخی از راهکارهایی که می‌توانند به نوعی به حل مسأله کمک کنند، در زیر پیشنهاد می‌شود.
۱. حمایت‌های قانونی صریح و روشن و قاطعانه از حقوق جامعه کودکان و زنان در صورت هرگونه تعرض به آن.
  ۲. استفاده از نیروهای مردمی و انجمنهای داوطلبانه برای جذب و بازپروری این گروه از کودکان.
  ۳. تشویق زوجهای بدون فرزند برای سرپرستی اینگونه کودکان.
  ۴. استفاده از طرح پدرخوانده و مادرخوانده برای این دسته از کودکان، برای حمایت عاطفی و مالی و تربیتی آنها.
  ۵. تقویت نهاد خانواده و ترویج فرهنگ عشق، مودت و محبت از طریق نهادهای فرهنگی بویژه صدا و سیما. لازم به ذکر است سینمای ایران به جای توجه به خشونت در فیلمهای خود بهتر است به مسایل و معضلات اجتماعی و ترویج فرهنگ گفتگو، محبت و همکاری در میان مردم اقدام کند.
  ۶. طراحی و تدوین برنامه‌های گسترده برای آموزش مردم در ارتباط والدین با یکدیگر و والدین و کودکان با استفاده از روان شناسان و جامعه‌شناسان.
  ۷. آموزش مهارتهای ارتباطی و تقویت هوش عاطفی بویژه در مواد درسی مدارس و دانشگاه.
  ۸. استفاده از روان شناسان و مددکاران اجتماعی برای آگاه‌سازی مردم از نحوه تربیت و آموزش فرزندان در مراکزهای پزشکی و بهداشتی.
  ۹. مبارزه با فرهنگ خشونت، کودک آزاری و زن آزاری به هر شکل از طریق جراید و صدا و سیما و ...
  ۱۰. تدوین برنامه‌های مشخص و هدفمند برای شناسایی و حل مشکلات کودکان خیابانی از سوی نهادهای مسؤول.
  ۱۱. اصلاح ساختار اقتصادی و کاهش نابرابری‌های اجتماعی از سوی دولت و تلاش برای کاهش آن.

9. www. Khawaran.com

10. www. Sid.ir

11. www. Street children.com

12. www. Iran street children.com

13. www. Labour children.com



# اندکی تفکر

محمد رحیم اخوت

نویسنده و پژوهشگر ادبی



کارخانه زاینده رود در کنار رودخانه زاینده رود و پل فردوسی  
چندماه قبل از تخریب (عکس از مهندسان پلشیر)

نمایشگاهی با عنوان «نمایشگاه میراث معماری صنعتی معاصر استان اصفهان»، که به همت «اداره کل میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری استان اصفهان - معاونت میراث فرهنگی»، در مردادماه ۱۳۸۹ «در مکان تاریخی باغ چهلستون» برگزار شد، داغ کهنه‌یی را در دل من تازه کرد. در بروشور این نمایشگاه نوشته‌اند:

«اسناد پیش رو، نمایش بخشی از ثروت عظیمی است که در نتیجه ندانم کاری و تنها در ازای سود حاصل از واسطه‌گری سوداگرانه که هیچ نتیجه‌ای جز تراکم بی‌رویه و نتایج حاصل از آن برای شهر تاریخی به بار نیاورده، بر باد رفته است.»

بناهای ارزشمند کارخانجات نساجی اصفهان، نشانگر آغاز طلیعه صنعت نو در این شهر تاریخی بوده که با توجه به معماری خاص آن، از قابلیت تبدیل به کاربری‌های متعدد مورد نیاز شهر امروز برخوردار بوده‌اند.

«هنوز خاطره کارخانه زاینده‌رود که با وقار کنار زاینده‌رود آرمیده بود و با اندکی تفکر می‌توانست یکی از جذاب‌ترین مراکز تاریخی - فرهنگی شهر امروز را شکل دهد و به توده‌ای درهم تنیده از معماری بی‌هویت که منظر زاینده‌رود را خدشه‌دار نموده تبدیل گشته، ذهن ناباور شهروندان را رها نکرده و همچون تخریب کاخ آینه‌خانه برای همیشه در خاطره تاریخی شهر ثبت گردیده است.»

چیزی که داغ دل مرا - بعنوان یکی از «شهروندان» - تازه کرد، همین اشاره به «خاطره کارخانه زاینده‌رود» است که اکنون «توده‌ای درهم تنیده» از ساختمان‌های بلند به جای آن نشسته، بلکه قد برافراشته؛ و با وقاحتی که انگار روز به روز بیشتر می‌شود، به شهروندانی چون من و نویسنده آن بروشور دهن کجی می‌کند.

زمانی که ساختمانهای کم‌نظیر، بلکه بی‌نظیر کارخانه زاینده‌رود «باوقار کنار زاینده‌رود آرمیده» و هنوز به خاطره‌ها نپیوسته بود، اما اجل دور سرش

●●● اتفاقاً

خراب کنندگان آن  
ساختمان های ارزشمند  
و «باوقار» و سازندگان  
این ساختمان های  
«درهم تنیده از معماری  
بی هویت»، هم کارشان را  
خوب بلدند، هم فکرشان  
خوب کار می کند.

نشانه اش هم اینکه  
بهترین مکان را برای  
«واسطه گری سوداگرانه»  
خود یافته اند. اما

چیزی که در تفکر آنها  
جایی ندارد؛ و گویا از  
مقوله های فراموش شده  
است، مصالح عمومی و  
مباحث فرهنگی است.

«توده ای درهم تنیده  
از معماری بی هویت»  
فعلی، - برخلاف گفته  
نویسنده بروشور -

چندان بی هویت  
هم نیست. هویتش  
همان «واسطه گری

سوداگرانه» است که  
نویسنده به آن اشاره  
کرده است ●●●

پرپر می کرد، مقاله یی نوشتیم (در ماهنامه «دانش نما») مبتنی بر ارزش های تاریخی و معماری آن کارخانه؛ و قابلیت آن برای کاربری های مورد نیاز شهر امروز، بویژه فضاهای فرهنگی مثل تئاتر شهر یا یک مجموعه فضاهای نمایش فیلم و تئاتر.

در آن زمان، «مهندسان مشاور پلشیر» پروژه یی در دست مطالعه و طراحی داشت بعنوان «تئاتر شهر». بخشی از مطالعات آن پروژه، به مکان یابی و «جانمایی» «تئاتر شهر» اختصاص داشت؛ که نهایتاً کارخانه زاینده رود را برای این منظور (سالنهای نمایش فیلم و تئاتر و مجموعه فضاهای تجاری - فرهنگی متناسب با آن) پیشنهاد کردیم. معرفی ساختمانهای هنوز موجود آن کارخانه و اشاره به ارزشها و قابلیت های معماری آن، و تأکید بر ضرورت نگهداری و تغییر کاربری بنا و فضای آن اثر ارزشمند، همراه با تصویرهایی که از آن گرفتیم (و گویا آخرین عکسهایی است که از آن بناهای تخریب شده باقی است)، باعث شد که ساختمانها را به سرعت خراب و زمین کارخانه را برای اجرای «مجموعه های مسکونی» باب بازار مهیا کنند. دوستم موسوی فریدنی به طعنه می گفت: «عجب قلم مؤثری!». آری؛ یک باردیگر ثابت شد که سهل ترین و قطعی ترین راه حل هر مسأله، حذف صورت مسأله است.

نویسنده بروشور نمایشگاه می گوید: «با اندکی تفکر» می توانستند کارخانه زاینده رود سابق را به «یکی از جذاب ترین مراکز تاریخی - فرهنگی شهر امروز» تبدیل کنند. اما چیزی که باعث شد آن «بناهای ارزشمند» و آن «ثروت عظیم» بر باد برود و به جای آن «توده ای درهم تنیده» از ساختمانهای حجیم و متراکم بنشینند و «منظر زاینده رود را خدشه دار کنند»، «ندانم کاری» و نبود «اندکی تفکر» نیست. اتفاقاً خراب کنندگان آن ساختمانهای ارزشمند و «باوقار» و سازندگان این ساختمانهای «درهم تنیده از معماری بی هویت»، هم کارشان را خوب بلدند، هم فکرشان خوب کار می کند. نشانه اش هم اینکه بهترین مکان را برای «واسطه گری سوداگرانه» خود یافته اند. اما چیزی که در تفکر آنها جایی ندارد؛ و گویا از مقوله های فراموش شده است، مصالح

عمومی و مباحث فرهنگی است. «توده ای درهم تنیده از معماری بی هویت» فعلی، - برخلاف گفته نویسنده بروشور - چندان بی هویت هم نیست. هویتش همان «واسطه گری سوداگرانه» است که نویسنده به آن اشاره کرده است. وقتی هدف منظور مجریان این گونه پروژه ها سود شخصی یا سود گروهی خاص باشد، تفکر و کاردانی آنها نیز در جهت تحقق آن کار می کند؛ و هیچ عاملی دیگری - از جمله مصالح عمومی و مسائل شهری و مباحث فرهنگی و هویت تاریخی و مقوله هایی از این دست - و حتی ضوابط و مقررات قانونی و طرحهای مصوب شهری، نمی تواند مانع تحقق اهداف کارفرما شود. در واقع، «بر باد و مه و خورشید و فلک در کارند» تا حضرات نانی به کف آورند و به غفلت دوستداران میراث فرهنگی افسوس بخورند.

نویسنده بروشور، به «تخریب کاخ آیینخانه» اشاره کرده و اینکه فقط اسمی از آن «در خاطره تاریخی شهر» مانده است. اما خراب کنندگان آن کاخ ظاهراً به فروش مصالح ساختمانی آن می اندیشیدند؛ نه به اینکه نامی از آن «برای همیشه در خاطره تاریخی شهر» می ماند یا نمی ماند. دنباله روهای آنها هم، زمانی که دست به تخریب کارخانه زاینده رود زدند، فقط به «سود حاصل از واسطه گری سوداگرانه» خویش می اندیشیدند، نه چیز دیگری.

تفکر «واسطه گری سوداگرانه» هم - به هر حال - نوعی از تفکر است؛ و تا زمانی که این نوع تفکر بر جامعه حاکم باشد، در روی همین پاشنه می گردد؛ و آثار ارزشمند تاریخی، مثل کاخ آیینخانه و حمام خسروآقا و باغهای عصر صفوی و کارخانه های عصر پهلوی، که سود مالی چندان برای واسطه گران سوداگر ندارند، محکوم به نابودی اند.

شهروندان هم چاره یی ندارند جز اینکه دلشان را فقط به خاطره یی خوش کنند که «برای همیشه در خاطره تاریخی شهر ثبت گردیده است».

شنبه ۱۶ مردادماه ۱۳۸۹  
اصفهان



بچ

شماره ۲۲ / صفحه ۲۰

کارخانه زاینده رود در کنار رودخانه زاینده رود و پل فردوسی  
چندماه قبل از تخریب (عکس از مهندس پلشیر)



# پروازی فراسوی ابرها به یاد کاظم برگ‌نیسی

سید حسین رضوی برقی

بسیار گزیده می‌شود گاه به گاه، پشت دست  
که چیست قصهٔ پُراز راز و رمز مرگ؟  
آن همه رنج کشیدن و امید بستنِ روزاروز  
آن همه امید و شادی و شور آشکار و نهان  
از چه رو بدل می‌شود، ناگهان به هیچ؟  
چيست این دهلیزِ پیچ‌پیچِ پرسشهای بی‌شمار؟  
چيست پاسخ آن همه تردیدهای فشارندهٔ ذهن؟  
به همه چیز، رنگ پیری و مرگ زده می‌شود، دیرازود  
نه همه چیز سراب بوده، سراب اندر سراب؟

شاید، باید زبانِ حال ما امروزیان با دوستان، همان اندرزی باشد که  
سهراب سپهری به ما داده است: «در ابعاد این عصرِ خاموش، من از طعمِ  
تصنیف در متنِ ادراکِ یک کوچه تنهاترم... بیا تا زندگی را بدزدیم و  
میان دو دیدار تقسیم کنیم». دیدارم را با او تقسیم کرده بودم. افسوس  
که خوش درخشیده بود، اما دولت مستعجل بود. شاید قدرش ندانسته  
بودیم، چون در کمتر کسی، یاری می‌دید. به تعبیر حافظانه اش، دریغ و  
درد که تا این زمان ندانسته بودم که کیمیایِ سعادت، رفیق بود رفیق.  
رفت و مولوی وار سر به بالین نهاد و خواست ره‌ایش کنیم. دردی نداشت  
غیر مُردن، کان را دوايي نبود. گاه با خودم می‌گویم: «انگار بختِ ما  
نیست، خوشی‌های منهایِ ناخوشی. انگار یک روز بی‌اندوه، زیر آسمان  
خدا پیدا نمی‌شود. چه اندازه باید نشست و دید مرگِ دوست؟ خونِ  
دلی خورده بودم و گلی حاصل کرده بودم که ناگهان سیل فنا، نقشِ اَمَلَم  
را باطل کرد. او به کشف و شهود رسیده بود. در عالم معنا سیر می‌کرد.  
گاه به گاه از مکاشفات و تجربه‌های معنوی اش برایمان می‌گفت و بارها  
یادمان آورد: «آدم‌ها، یادشون رفته می‌میرن.» آمیزه‌ای بود از استواری



زنده یاد کاظم برگ‌نیسی



استاد کاظم

برگ‌نیسی (۱۳۳۵-)

۱۳۸۹، ادیب و

پژوهشگری فرزانه

در زمانه بود که در

شناخت و نقد متون

نظم و نثر به ویژه عربی

و فارسی، کارنامه‌ای

پربار داشت و به ترازوی

فرازینه رسیده بود. او

تباری بحرینی داشت. از

خاندان آل‌عصفور بود.

پدرانش، نخست به عراق

کوچیده بودند و سرانجام

پدر بزرگش در خرمشهر

ساکن شد

فردوسی شور مولانا، دردِ دینی غزالی، تزویرگری  
حافظ شیرازی و خردِ سعدی شیرین-سخن.

استاد کاظم برگ‌نیسی (۱۳۳۵-۱۳۸۹)، ادیب و  
پژوهشگری فرزانه در زمانه بود که در شناخت و نقد  
متون نظم و نثر به ویژه عربی و فارسی، کارنامه‌ای پربار  
داشت و به ترازوی فرازینه رسیده بود. او تباری بحرینی  
داشت. از خاندان آل‌عصفور بود. پدرانش، نخست به عراق  
کوچیده بودند و سرانجام پدر بزرگش در خرمشهر ساکن  
شد. برگ‌نیسی، تحصیلات ابتدایی را تا پایان دبیرستان  
در همان شهر گذراند، اما همزمان برای کمک به پدرش  
در به دوش کشیدن بار هزینه‌های خانواده پُر جمعیتشان،  
به شغل‌های گوناگونی روی آورد. بعدها این کمک کردن به  
خانواده در دانشگاه نیز ادامه یافت و برخی از نیازهای آنها  
را مرتفع می‌کرد. چون شاگرد ممتاز رشته ریاضی بود،  
در نخستین کنکور، در سال ۱۳۵۴ در رشته الکترونیک  
دانشگاه پلی‌تکنیک تهران پذیرفته شد. برگ‌نیسی به  
معنی واقعی کلمه، روشنفکر دیندار بود، به همین سبب  
پیش از انقلاب برای فعالیت‌های سیاسی - مذهبی‌اش به  
زندان افتاد.

پس از انقلاب و با تعطیلی دانشگاهها، سرانجام برای  
همیشه، سیاست و رشته مهندسی را رها کرد و به  
مطالعات و پژوهش‌های ژرف در علوم انسانی روی آورد،  
همان شوق قلبی‌اش که از کودکی بدان انس داشت.  
شیفته ادبیات به معنی عام بود. می‌گفت در پانزده  
سالگی چند بار دیوان شمس تبریزی را کاملاً خوانده  
بوده است. بارها در نوجوانی‌اش کلیات سعدی را از آغاز تا  
پایان، دوره کرده بود. یادآور می‌شد که از همان دوران، به  
اقتفای غزلیات سعدی، غزلهایی می‌سروده است. پس از  
فاصله‌گیری از رشته تحصیلی‌اش، مدتی در دایرةالمعارف  
بزرگ اسلامی و چندی در مرکز نشر دانشگاهی مشغول  
به کار بود، اما به شرایط خاص اجتماعی حاکم، به ویژه  
اداری تن در نمی‌داد. مدتی در مؤسسه فرهنگ معاصر،  
طرح تدوین فرهنگ عربی - فارسی‌اش را پی گرفت که  
هنوز کار چاپ و انتشار آن به پایان نرسیده است.

در سالیان پایانی عمر، نشر فکر روز، آخرین جایی بود  
که در آنجا مشغول به کار بود. اساسی‌ترین مجموعه  
نوشتاری‌اش که «کتابخانه زبان و ادبیات فارسی» است،  
در همانجا پی افکنده شد. برآیند آن، انتشار شماری از  
متون اصلی زبان فارسی، شامل شرح دیوان حافظ، شرح  
غزلیات سعدی با دو ویراست اول و دوم، تحقیق رباعیات  
خیام به همراه ترجمه فیتز جرالد و شرح رباعیات، شرح  
شاهنامه، تصحیح مثنوی معنوی و غزلیات شمس  
تبریزی بود. هدف او در این مجموعه، تبدیل متون  
فارسی به کتابهایی بود که هر کس در هر نقطه‌ای از  
ایران یا جهان، با کمترین آموزه‌های زبان فارسی بتواند  
از آنها بهره‌گیری کند، کلمات، حرکت‌گذاری می‌شدند. معنی  
آنها در همان جمله یا بیت به دست داده می‌شد. یکبار  
دیگر بیت معنی می‌شد. اگر اصطلاح یا ضرب‌المثل یا  
بخش عربی در آن بود، به فارسی ترجمه می‌شد.

کارنامه عمر کاظم برگ‌نیسی، ابعاد گوناگونی داشت.  
آنچه در آینده، نام او را بیشتر بر سر زبانها خواهد  
انداخت، فراهم داشت عوامل متعدد مینش، بینش، دانش  
و پژوهش بود که در کنار هم قرار گرفتن آنها در وجود  
یک تن، بسیار دشوار است. سخت، شوق دریافتن داشت.  
عطش بی‌پایانی برای خوانش متون کهن و معاصر نظم  
و نثر عربی، فارسی، انگلیسی، فرانسه و آلمانی داشت.  
ذهنی ریاضی بر اندیشه‌اش حاکم بود. میان آموزه‌ها  
و زندگی‌اش، کمترین فاصله افتاده بود. نمی‌خواند تا  
صرفاً بفهمد، می‌خواند تا نگاهش به زندگی را پیوسته  
تغییر دهد و جهان‌بینی‌اش ارتقا یابد. بر سر باورهایش،  
معامله نمی‌کرد. می‌توانست با بسیاری مؤسسات علمی  
و فرهنگی همکاری داشته باشد و دستمزدهای کلان  
بگیرد، اما چنین نکرد. هرگز تن به ترک دیار نداد. بارها  
تأکید می‌کرد رنج و مشقت ایران‌نشینی را بر غربت غرب  
و تحقیرهای غربیان ترجیح می‌دهد. به حدی به بالا  
رفتن از قلّه کمال شوق داشت که هر سختی را تحمل  
می‌کرد. تن به ناروایی‌های اخلاقی نمی‌داد. بارها به من  
می‌گفت: هرگز جوانی نکرده‌ام. آغاز تا پایان زندگی‌اش،

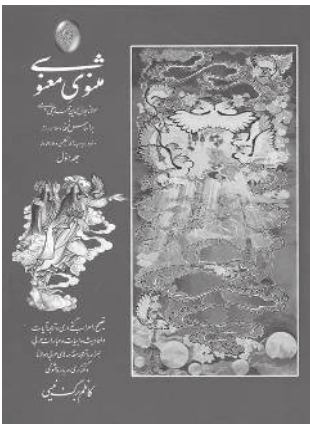


●●● از ده سالگی اش  
تا پایان عمر، روزی نبوده  
است که دست کم چهار  
ساعت مطالعه نکرده  
باشد. در زندگی، خواندن  
برایش جوهر بود و نوشتن  
عَرَض. به تعبیر محمدعلی  
مقدم فر - مدیر نشر  
فکر روز - در گفتگویی  
خصوصی، «کاظم  
برگ‌نیسی از نوشتن زجر  
می‌کشید» ●●●

بود. دامنه کتابخوانی‌اش در پهنه علوم مختلف و به‌ویژه نظم و نثر فارسی و عربی کهن و معاصر، زبان‌شناسی، فلسفه، تاریخ و جامعه‌شناسی بود. می‌گفت در ادب جاهلی و آغاز اسلام، متنی نبوده است که نخوانده باشم. قواعد ریاضی به‌ویژه هندسی بر ذهنش چیرگی داشت. بالطبع اندیشه و نوشته‌ها و گفتارش، آشفتگی شاعرانه نداشت. خوانده‌ها و شنیده‌هایش را به خوبی هضم کرده بود و از برآیندشان، استنتاجی منطقی داشت. هنرش، تبدیل هزاران برگ خوانده به موجزترین و استوارترین جملات بود. بیانش دلکش بود. تا حد امکان می‌کوشید در کارهای علمی، از پیش‌داوری و فرافکنی پرهیز کند. با این همه، آرمان‌گرا بود و کارش را همراه در معرض لغزش می‌دید. وسواسی به‌غایت داشت. بنابراین، بررسی و تحقیقاتش بر پایه‌ای محکم استوار شده بود. برگ‌نیسی به تعبیر خودش، بر خویش آسان نمی‌گرفت. برای نمونه، هنگامی که دوستی از یکی از ترجمه‌هایش که یک متن ادبی از عربی به فارسی بود، خُرده‌ای گرفت؛ طی دست کم، ده سال پایان عمر، نه تنها آن را منتشر نکرد، بلکه در همان موضوع، هیچ نوشته‌ای را به چاپ نسپرد. برای پی‌جویی تعبیر قرآنی «خُسْبُ مُسْتَدَه» در سوره منافقون، از زبان خودش شنیدم که طی سیزده سال، مداوماً منابع گوناگون را بازبینی کرده است. چنین بود درباره‌ی واژه «امر» و «هل‌البیت» در قرآن که این سه تحقیق، هرگز تا زمان مرگش برای انتشار آماده نشد. به همین سبب، روا نمی‌داشت تا صدها متن را از نظر نگذرانند، و در آن موضوع، چیرگی همه‌سویه و اشراف پیدا نکند، دست به قلم بزند. چنین شد که طی نه سال پایانی عمرش با وجود اینکه بیش از ده طرح نوشتاری مشترک داشتیم، رضا نداد و روا نداشت از میان آن همه، یک برگ مقاله یا گزارش، برای چاپ به کسی یا مؤسسه‌ای سپرده شود، چه رسد به اینکه اجازه انتشارش را صادر کند. بسا کارها که جز با جواز او، آغازش را ممکن نمی‌دانستیم، به‌ویژه در زمینه متون خطی کهن عربی. آری این برگ‌نیسی بود که دل اقدام به کارهای دشوار را می‌داد.

پذیرش رنجهایی بود که تحمل یکی از آنها نیز برای بسیاری کسان، دشوار است.  
خانه و کتابخانه‌اش در آغاز جنگ ایران و عراق، کاملاً از میان رفت. بار خانواده‌ای بزرگ را در زمینه اقتصادی، تربیتی، اخلاقی و اجتماعی به دوش کشید. پدر و مادرش تا پایان عمر، با او زیر یک سقف زندگی می‌کردند و وظیفه انسانی‌اش را نسبت به ایشان به انجام رساند. خواهران و برادرانش را سامان داد. فراتر از آن، تا پایان عمر پیگیر مشکلات خواهرزادگان و برادرزادگان بود. اما آنچه در کوتاه‌ترین زمانها از آن غافل نمی‌شد، خواندن بود. گاه می‌گفت سه روز متوالی تن به خواب نداده است تا بتواند متنی را به پایان برد. چند بار برایم نقل کرد که از ده سالگی‌اش تا پایان عمر، روزی نبوده است که دست کم چهار ساعت مطالعه نکرده باشد. در زندگی، خواندن برایش جوهر بود و نوشتن عَرَض. به تعبیر محمدعلی مقدم فر - مدیر نشر فکر روز - در گفتگویی خصوصی، «کاظم برگ‌نیسی از نوشتن زجر می‌کشید». به تعبیر من چون نوشتن رقیبی برای خواندنش بود. شیفتگی فراوان او برای صرفه‌جویی وقت، سبب شده بود که شخصی منزوی و به تعبیر برخی، گریزان از اجتماع شناخته شود. در کمتر مجلس و مراسمی دوستانه یا فرهنگی حاضر می‌شد. کمتر کسی را چون او دیده بودم که در اتلاف وقت، بخل شدید داشته باشد.  
از این‌روست که می‌توان گفت به راهبری فرزانه تبدیل شده بود که تجربه‌های گوناگونی را پشت سر گذارده بود. برای خانواده و دوستانش، چونان آفتابی بود که تاریکی‌ها را روشن می‌کرد، دلگرمی‌ها می‌داد. آنگاه که سخن می‌گفت، گفتارش «قولاً سدیداً» بود. طی چهل و چهار سال، بسی نوشته‌های گوناگون خوانده بود. نسبت به بسیاری هم‌ردگانش، دانسته‌های فراوانی داشت. قولش، حجت علمی شده بود. دایرة‌المعارفی بود که بی‌اعراق برای حل مشکلات تحقیق و تصحیح و ترجمه در حوزه علوم انسانی، از دیگران بی‌نیازت می‌کرد. در کمیت و کیفیت مطالعاتش، گوی سبقت از رُقا ربوده





زنده یاد کاظم برگ نیسی و خانواده

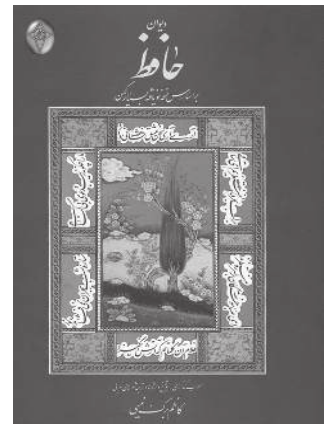
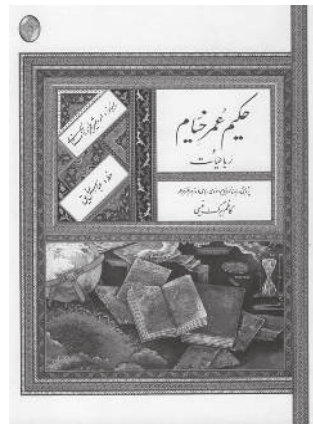
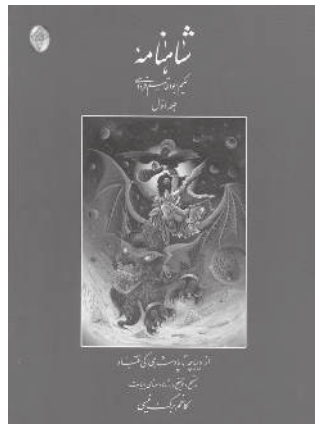
●●● آنان که می‌خواهند  
با ذهن و زبان حافظ  
شیرازی، خیام نیشابوری،  
فردوسی طوسی و  
سعدی شیرازی آشنا  
شوند و در فضای زمان  
و مکان و نگاهشان قرار  
گیرند، ناگزیرند به آثار  
کاظم برگ نیسی نظر  
افکنند. راست آن است  
که او خواهد توانست،  
شوق و عشق به زبان  
و ادب فارسی را در  
دل خوانندگان آثارش  
برانگیزد ●●●

محققان، نماد تحقیق و به ویژه عربی‌دانی بود، در سی و چند سالگی برگ نیسی، او را فاضل درجه اول ادبیات عربی شمرده بود. دکتر احمد مهدوی دامغانی - استاد زبان و ادبیات فارسی و عربی در دانشگاه هاروارد - پس از خواندن تحقیق رباعیات خیام، در نامه خردادماه ۱۳۸۸ که خطاب به نگارنده نوشته بود، یادآور شده: «برگ نیسی، کتاب ننوخته است، دایرةالمعارف نوشته است». دکتر احسان یارشاطر - ایران‌شناس و سرپرست ایرانیکا - در نامه ۱۳۷۸ که به کریم امامی نوشته بود، برگ نیسی را یکی از ده تنی شمرده بود که باید در ایران از وجودش استفاده شود. شادروانان دکتر هوشنگ اعلم و دکتر محمدمامین ریاحی، هر دو شوق دیدارش را داشتند و امید بسته بودند که او را از نزدیک ببینند و با او ارتباط داشته باشند. نگارنده، عامل پیونددهنده شماری استادان با برگ نیسی بود.

آنان که می‌خواهند با ذهن و زبان حافظ شیرازی، خیام نیشابوری، فردوسی طوسی و سعدی شیرازی آشنا شوند و در فضای زمان و مکان و نگاهشان قرار گیرند، ناگزیرند به آثار کاظم برگ نیسی نظر افکنند. راست آن است که او خواهد توانست، شوق و عشق به زبان و ادب فارسی را در دل خوانندگان آثارش برانگیزد. یادش شاد که همیشه می‌گفت من هنگام کار با متون کهن، روزها و شبها و هفته‌ها با خالق آنها زندگی می‌کنم. انتشار یکی از آثارش، به معنی پایان ارتباط او با آن موضوع نبود. برای نمونه، طی سه سال گذشته در اندیشه ویراستن و افزودن شرح تازه غزلیات حافظ شیرازی بود، ولی از آن میان یک برگ آن را نیز به ناشر ارائه نداد که باز هم از خود اوست که می‌گفت هر چند سال طول بکشد، تا متنی برایم دلچسب و دلنشین نباشد، به ناشر نخواهم سپرد. این نکته، سبب دلخوری‌های فراوانی از او شده بود. در ماههای پایانی عمرش، یادداشتی چند صفحه‌ای از او خواسته بودم که انجاشم نزدیک به شش ماه، به درازا کشید. متنی تحقیقی نبود، بلکه یادداشتی ذهنی و دوستانه بود.

بارها به او یادآور می‌شدم که آثار کمتر مترجمی را از مترجمان عربی به پارسی، از گذشته تا امروز دلچسب یافته‌ام که همانند تو، شیوه درست ترجمه را رعایت کرده باشد. منتقد بیشتر فرهنگ‌نویسان کهن عربی - فارسی بود که آثارشان نمی‌تواند کاربرد امروزی داشته باشد. برای نمونه، هرگاه می‌خواست قصیده یا غزلی را به فارسی برگرداند، تا کاملاً در فضای ذهن شاعر قرار نمی‌گرفت، به ترجمه آن اقدام نمی‌کرد. گاه یک بیت را از نه تا شانزده حالت، ترجمه می‌کرد و آنها را زیر هم می‌نوشت. آنگاه طی ماههای بعد، از میانشان بهترینش را انتخاب می‌کرد یا ترکیبی از چند بیت را به عنوان نمونه نهایی برمی‌گزید. چنین شد که طی دو سال اخیر، ترجمه‌اش از قصیده برده، به درازا کشید و پایان نیافت. امیدوارم به همان شیوه که کار را انجام داده است، منتشر شود تا پژوهشگران، شیوه او را در بازگردان شعر دریابند. شهید الله، کسی را در زبان و ادب عربی، چون او نیافته‌ام: چه ایرانیان درون کشوری و چه برون کشوری معاصر. کم نیستند ادیبان و عربی‌دانانی که مفاهیم عربی را درمی‌یابند، اما نمی‌توانند لطف و فضای متن، زمان و ذهن شاعر عرب را به فارسی‌زبانان انتقال دهند. حقیقت آن است که کاری سخت دشوار است. گاه، این برگ نیسی بود که به متن عربی رونق و بها می‌بخشید. روزی به او گفتم: متن عربی کتاب پیش‌درآمدی بر شعر عربی آدونیس را دیده‌ام، اما ترجمه فارسی‌ات از اصل عربی‌اش، دلنشین‌تر است. روزی برایم گفت در سال ۱۳۸۴ که آدونیس - قلّه شعر معاصر عربی - به ایران آمد، به او گفتم: تو نتوانسته‌ای شعرت را به هم‌زبانان تفهیم کنی، اما من آن را به فارسی‌زبانان آموزانیده‌ام. شماری از استادان زبان عربی دانشگاه نیز به این نکته که برگ نیسی گفته بود، شهادت داده‌اند. زمانی که آدونیس به ایران آمده بود تا در فرهنگسرای نیاوران سخنرانی کند، گفته بود: اگر برگ نیسی حرفهایم را به فارسی بازگردان نکند، سخن نخواهم گفت.

شادروان عباس زریاب خویی که در نظر بسیاری از



●●● «... کاش آدمی سنگ بودی»، این آرزو که از زبانِ تمیم بن مُقْبِل بازگو شده، کلیدِ فهمِ انسانِ عرب در روزگار جاهلیت است. این آرزو به بُرجی می‌ماند که جغرافیایِ روح او را در چشم‌اندازِ ما می‌گستراند. چنین آرزویی، از دیدگاه منفی، احساسِ انسانِ عرب را آشکار می‌کند، این احساس که زندگی پوشالی و زودشکن است. زندگی، به تعبیرِ افوه اودی «جامه‌ای است عاریتی» که به گفتهٔ کعب بن سعد غنوی، «مرگ آن را تباه کرده است»؛ مرگی که «در جانِ آدمی چنان جریان دارد» که خورشید در آسمانِ آدمی «محکوم به پوسیدن و فناست» و گورِ «خانهٔ آدمی است، «خانهٔ واقعی» او. بنابراین، شادکامی راستینی در کار نیست. و ما همه حق داریم هم‌آواز با عدی بن زید عبادی بپرسیم: «زندگان رهسپار به سوی مرگ، از شادکامی چه نصیبی توانند برد؟» آرزوی تمیم بن مُقْبِل، از دیدگاه مثبت، سودای غلبه بر زودشکنی و مرگ را نشان می‌دهد؛ زیرا شاعر عرب در جریانِ کشفِ خویشتن، بیهودگی جهان را کشف می‌کند؛ جهانی که اگرچه بیهوده است، اما به هر حال سرنوشت وی در گرو آن است. بدینسان، خود او در تنهاییِ دوگانه‌ای برمی‌بالد: با موضوعِ تأملِ خویش - جهانِ خارج - پیوندی ندارد، و هر چه در این تأمل پیشتر می‌رود، بیشتر پی می‌برد که چه مُغاکِ ژرفی میان او و جهانِ خارج دهان گشوده است. هنگامی که آدمی به جداییِ خود از اشیاء پیرامون پی می‌برد، نقصِ خود، و در نتیجه، عطشِ خود را به کمال درمی‌یابد؛ کمالی که تنها در جهانِ خارج تحققِ تواند یافت. او در «بودن» با اشیاء سهیم است، با این همه، احساس می‌کند که به گونه‌ای

گذرا زندگی می‌کند. از اینجاست که درد می‌کشد، درد کسی که سرانجام جز تسلیمِ کاری نمی‌تواند. او هم بیرون از جهان است و هم بیرون از خود: افسرده‌ای است گوشه‌گیر، چشم به راه، بی‌قرار، دل به دریازن، و آرزومند آنکه زمان و مرگ و تغییر را مقهور خود کند؛ آرزومند سنگ شدن است.

خوانش مقالات قرآنی‌اش، تحسین پژوهشگران را برخواهد انگیخت و حسرتِ فقدان دانشمندی چون او را بر دلِ خوانندگان خواهد نهاد. این همه، برآیند عمری تلاش و رنجِ خستگی‌ناپذیر و تکاپوی فراوان بود. چه شبهایی را که شاهد بودم به شوق خواندن متنی که به دستش رسیده بود، به بامداد می‌رساند. خانواده‌اش نیز بسی به یاد دارند که تا سحرگاه بیدار می‌مانده است تا کتابهای تازه رسیده را همان شب به پایان برساند. نوشتن برایش، فرعِ خواندن بود. تردید ندارم اگر مشکلات معیشتی نبود، تن به کتاب‌نویسی نمی‌داد. بارها به او یادآور شدم: این لطف خداوند بوده است تا چیزی بنویسی. می‌گفتم: شاید رازی نهفته بوده است که ناگزیر به نوشتن باشی تا دیگران نیز از حس و حال ذهنی‌ات بهره‌مند شوند.

عشق به آگاهی راه، در پس نوشته‌هایش می‌توان یافت. آثارش را باید بارها و بارها خواند و یک بار و شاید چند بار خواندن نیز کافی نیست تا رشتهٔ کلامش به آسانی در دستان خوانندگان قرار گیرد. در دنیای ذهنی‌اش، دامن‌کشان می‌رود و دیگران را جز چشیدن زهر تنهایی، نصیبی نیست.

شیفتهٔ محمد غزالی بود و آرزو می‌کرد روزی، احیاء علوم‌الدین او را فارسی‌گردان کند. هفته پیش از مرگش، دربارهٔ محمد غزالی با هم سخن می‌گفتم. به او گفتم: امیدوارم پس از پایان‌دهی طرحهای نواندیشانهٔ دینی‌ات، غزالی روزگار ما باشی! گفت: خدا کند این چنین شود. افزودم: کاظم! همسن و سال غزالی شده‌ای. گفت: پنجاه و چهار ساله‌ام و غزالی پنجاه و پنج ساله بوده است.

تارهای دل خوانندگان با خوانشِ ترجمهٔ دیوان مهیار دمشقی و پیش‌درآمدی بر شعر عربی به لرزه درمی‌آید و نوشته‌هایی که از زیر دستش بیرون آمده، به راستی انسان را در برابر تصویرهای زیبایی قرار می‌دهد. برای آشنایی خوانندگان این مقاله با نشر کاظم برگ‌نیسی، بخشی از مقدمهٔ پیش‌درآمدی بر شعر عربی، نقل می‌شود:

«... کاش آدمی سنگ بودی»، این آرزو که از زبانِ تمیم بن مُقْبِل بازگو شده، کلیدِ فهمِ انسانِ عرب در روزگار جاهلیت است. این آرزو به بُرجی می‌ماند که جغرافیایِ روح او را در چشم‌اندازِ ما می‌گستراند. چنین آرزویی، از دیدگاه منفی، احساسِ انسانِ عرب را آشکار می‌کند، این احساس که زندگی پوشالی و زودشکن است. زندگی، به تعبیرِ افوه اودی «جامه‌ای است عاریتی» که به گفتهٔ کعب بن سعد غنوی، «مرگ آن را تباه کرده است»؛ مرگی که «در جانِ آدمی چنان جریان دارد» که خورشید در آسمانِ آدمی «محکوم به پوسیدن و فناست» و گورِ «خانهٔ آدمی است، «خانهٔ واقعی» او. بنابراین، شادکامی راستینی در کار نیست. و ما همه حق داریم هم‌آواز با عدی بن زید عبادی بپرسیم: «زندگان رهسپار به سوی مرگ، از شادکامی چه نصیبی توانند برد؟» آرزوی تمیم بن مُقْبِل، از دیدگاه مثبت، سودای غلبه بر زودشکنی و مرگ را نشان می‌دهد؛ زیرا شاعر عرب در جریانِ کشفِ خویشتن، بیهودگی جهان را کشف می‌کند؛ جهانی که اگرچه بیهوده است، اما به هر حال سرنوشت وی در گرو آن است. بدینسان، خود او در تنهاییِ دوگانه‌ای برمی‌بالد: با موضوعِ تأملِ خویش - جهانِ خارج - پیوندی ندارد، و هر چه در این تأمل پیشتر می‌رود، بیشتر پی می‌برد که چه مُغاکِ ژرفی میان او و جهانِ خارج دهان گشوده است. هنگامی که آدمی به جداییِ خود از اشیاء پیرامون پی می‌برد، نقصِ خود، و در نتیجه، عطشِ خود را به کمال درمی‌یابد؛ کمالی که تنها در جهانِ خارج تحققِ تواند یافت. او در «بودن» با اشیاء سهیم است، با این همه، احساس می‌کند که به گونه‌ای



●●● گویی مرگش

را پیش‌بینی کرده بود.

همسرش، پس از مرگ

وی، روی میز کارش،

نوشته‌ای یافت که

برگ‌نیزی، ساعتی پیش

از این رخداد، نوشته

بود. متنی است سخت

تأمل‌برانگیز. عنوانش را با

قلم سرخ «ارتفاع زندگی»

گذاشته بود. مرگش،

فروافتادن جسم از ارتفاع

زندگی خاکی و پرواز در

ارتفاع زندگی افلاکی بود

●●●

گفتم: شاید به شمار خورشیدی، پنجاه و چهار ساله باشی، اما به شمار سال قمری، پنجاه و پنج ساله‌ای. سکوت کرد. اما دست کم، همسن غزالی بود که جهان خاک را ترک گفت.

باز، چند روز پیش از مرگش بود که در اندیشه ترجمه فصول آغازین الفصول بقراط از زبان عربی بودم و ترجمه متن فارسی‌اش را برایش می‌خواندم. شنید و پذیرفت، اما به دلش نجسیده بود و گفت بگذار، سر فرصت بازبینی خواهیم کرد. دریغ آن جمله‌ها که بوی فراق می‌داد، به حقیقت پیوست: «العمر قصیر، و الصنعة طویل، و الوقت ضیق، و التجربة خطر، و القضاء عسر». (عمر، کوتاه است. دانش، بسیار است. وقت، تنگ است. آزمودن، پر خطر است و داوری، دشوار است). اکنون به یاد دوستی‌هایش، اشک حسرت فرومی‌بارم و پشت دست می‌گزم. عمرش کوتاه بود. دانشش بسیار بود. وقتش تنگ آمد و آزمونی پر خطر را پشت سر گذاشت و داوری درباره‌اش دشوار است. چند روز پیش از پایان ترجمه قصیده برده که در زبان عربی، شاهکاری درباره پیامبر شمرده می‌شود، سانحه ناگهانی و تراژیک سقوط از ارتفاع در محل کارش - در هشتگرد جدید کرج - برایش رخ داد. روزهایی بعد، در چهارشنبه ۱۳۸۹/۴/۳۰ از جمع دوستان و دوستانانش جدا افتاد. گویی مرگش را پیش‌بینی کرده بود. همسرش، پس از مرگ وی، روی میز کارش، نوشته‌ای یافت که برگ‌نیزی، ساعتی پیش از این رخداد، نوشته بود. متنی است سخت تأمل‌برانگیز. عنوانش را با قلم سرخ «ارتفاع زندگی» گذاشته بود. مرگش، فروافتادن جسم از ارتفاع زندگی خاکی و پرواز در ارتفاع زندگی افلاکی بود. با خون سرخش آمیخته شد تا پیشگویی‌اش، درست از کار درآمده باشد:

«درست در همان لحظه / ساعتی از روز که برف و

باران به شدت می‌بارد

و آسمان از فرط تراکم ابرها، به رنگ سرب / سیاه درآمده است،

در سطحی بالاتر از ابرها، آفتاب تابان در نهایت روشنی و گرما می‌درخشد.

این منظره را خلبان می‌تواند مشاهده کند،

به شرط آنکه در ارتفاعی بالاتر از ابرها پرواز کند.

در عالم معنا چه؟

که به خورشید رسیدیم و غبار آخر شد؟  
برای رسیدن به آن هوای صاف و آسمان آبی و درخشندگی آفتاب،

باید در سطحی/ارتفاعی بالاتر از ابرها پرواز کرد.

رسیدن به صافی درون، آرامش و احساس آفتاب درون و روشنی و گرمایش، باید در ارتفاعی بالاتر از ابرهای اندوه و غم و غصه و آشفتگی و پریشانی و نومیدی و بی‌تابی و بی‌صبری زندگی کرد.

آرامش و صبر و ثبات و یقین در ارتفاع آفتاب منظر/خورشیدبین ممکن است،

تا انسان در چه ارتفاعی زندگی کند / پرواز کند.

عبور از ابرهای غم و ظلمت شب تار و افق سربی، ممکن است

به شرط زندگی در ارتفاع فراابری.

این حس را که انسان گهگاه در زندگی تجربه می‌کند، به شکلی سخت زودگذر،

اگر بتواند آن را در خود استمرار دهد و پایدار کند،

چه اتفاق باشکوهی می‌افتد!

آری! این اتفاق باشکوه، برایش افتاد تا بتواند حس زندگی در ارتفاع فراابری را در خود استمرار دهد و پایدار کند. این همه اوصافی که درباره او گفته‌ام، شاید از نگاه برخی، گزافه‌گویی باشد. اما حقیقت، همان است که یاد شد. امیدوارم گذشت زمان به ما نشان دهد که اغراقی در کار نبوده است. روزی که فردوسی، سعدی و حافظ شیرازی، جهان خاک را ترک کردند، برای خانواده، دوستان و همشهریان و عالمان همروزگارشان، تصوّرش دشوار بود که باور کنند نمونه آنها دیگر پدیدار نخواهد شد. نفس انسانی، گوهری است پربها و یگانه که نسخه دومی ندارد. هرکس، در شرایط ویژه‌ای از زمان و مکان و خانواده به دنیا می‌آید و تلاش‌هایش در گذر عمر، سبب می‌شود به شخصیتی تبدیل شود که منحصر به فرد است. اکنون به پشت سر نگاه کنیم، آیا شاهنامه‌سرای دیگری هم‌تراز یا فراتر از فردوسی در زبان فارسی پدید آمده است؟ پس از حافظ، غزل‌سرای فراتر از او به ادبیات فارسی افزوده شده است؟ به تعبیر یکی از دوستانم، هر کس بکوشد شبیه دیگری شود شکست خواهد خورد. پرونده پیدایش هم‌تای نمونه کاظم برگ‌نیزی بسته شد. والسلام.

بج

# هدفمندی یارانه‌ها

## در تئوری، سیاست‌گذاری و اجرا

نرگس نجفی / فرید دهقانی

کارشناس ارشد اقتصاد، وزارت رفاه و تأمین اجتماعی، دفتر هدفمند نمودن یارانه‌ها  
کارشناس ارشد اقتصاد، مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی

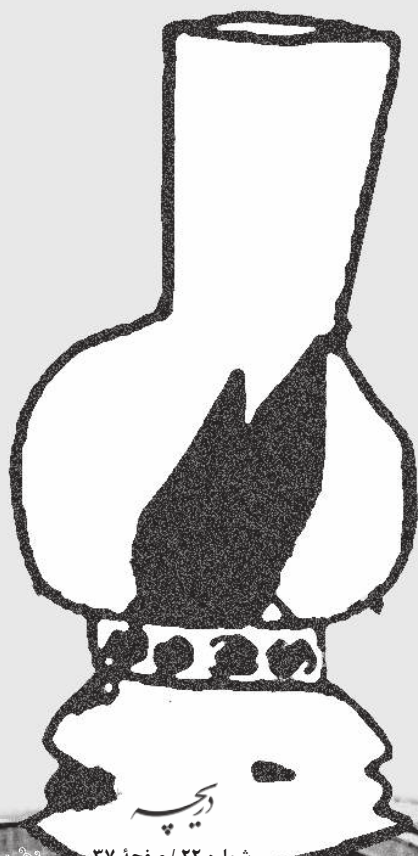
### چکیده

یکی از روشهای دخالت دولت در سیستم اقتصادی که با هدف بهبود توزیع درآمد و کاهش فاصله طبقاتی صورت می‌گیرد، پرداخت یارانه عام (همگانی) است که تاکنون به دلیل سهولت در اجرا توسط بسیاری از دولتها به کار گرفته شده است. اما تجربه کشورهای مختلف به کارگیرنده این روش حمایتی نشان داده که استفاده از این روش نمی‌تواند در بلندمدت منجر به برقراری عدالت و بهبود توزیع درآمد در کشور شود. از این رو اغلب دولتهای مزبور به دنبال مشکلاتی که ضمن بکارگیری این روش بروز نموده، سیاست اصلاح روش پرداخت عام یارانه را در پیش گرفته‌اند. اما اصلاح قیمت کالاهای مشمول یارانه و هدفمند نمودن یارانه‌ها در هر کشور مستلزم تأمین یک سری پیش‌شرطها و الزامات است که در صورت عدم تأمین آنها امکان دستیابی حداکثری به اهداف برنامه میسر نخواهد بود.

در مقاله حاضر که با هدف تبیین ابعاد هدفمندسازی یارانه‌ها در تئوری، سیاست‌گذاری و اجرا تهیه شده، سه موضوع کلی مبانی تئوریک پرداخت یارانه عام و هدفمندسازی آن، بررسی سوابق موضوع هدفمندسازی یارانه‌ها در قوانین و مقررات موجود در کشور و نیز الزامات اجرای قانون هدفمند کردن یارانه‌ها در ایران مورد بحث و بررسی واقع شده است.

### مقدمه

به لحاظ نظری، چون تصمیمات اقتصادی نمی‌توانند به‌طور کامل واقعیتها و رفتارهای اقتصادی را پیش‌بینی کنند، همواره بین آنچه اتفاق می‌افتد با آنچه که تصمیم گرفته شده است، فاصله‌ای وجود دارد. از این رو دولتها به منظور کاهش آثار نامطلوب این فاصله، ناگزیر به



### ●●● مفهوم تور ایمنی در واقع

مبتنی بر کاهش شدت فقر از طریق باز توزیع منابع در کشور می باشد، به این ترتیب که از طرفی به خانوارها کمک می کند که برای آینده خود سرمایه گذاری کنند و ریسکهای احتمالی را مدیریت نمایند و از طرف دیگر به دولت‌ها در اتخاذ تصمیمهای مناسب در حوزه اقتصاد کلان، تجارت، کار و بسیاری از بخشهای دیگر کمک می نماید ●●●

دخالت در سیستم اقتصادی هستند. یکی از ابزارهای دخالت دولت در اقتصاد، حمایت‌های اجتماعی است که استفاده از انواع یارانه از آن جمله است. به طور کلی شاید بتوان مهم‌ترین دلیل پرداخت یارانه توسط دولت‌ها را حمایت از اقشار آسیب‌پذیر ذکر کرد. در چنین شرایطی فرض بر این است که یارانه‌ها سبب متعادل شدن نظام توزیع درآمد و در نتیجه ایجاد تعادل در مصرف دهکهای پایین درآمدی خواهد شد. اما در این بین توجه به این نکته ضروریست که پرداخت یارانه‌های عام (همگانی)<sup>۱</sup>، نه تنها دولت را به اهداف مترتب بر سیاست پرداخت یارانه اعم از بهبود توزیع درآمد و کاهش فاصله طبقاتی نخواهد رساند، بلکه باعث بروز مشکلات دیگری نیز در سیستم اقتصادی خواهد شد. از جمله این مشکلات می‌توان به عدم تخصیص کارآمد منابع، افزایش مصرف، افزایش اتلاف منابع، قاچاق و بروز مفسد اقتصادی و کاهش کارایی در اقتصاد اشاره نمود. از این رو اغلب کشورها به هدفمندسازی یارانه‌ها روی آورده‌اند. در برنامه هدفمندسازی یارانه‌ها هدف این است که دولت با هدفمندسازی یارانه‌های آشکار و نهان منابع حاصل از این سیاست را به صورت هدفمند در اختیار گروه‌های هدف قرار دهد.

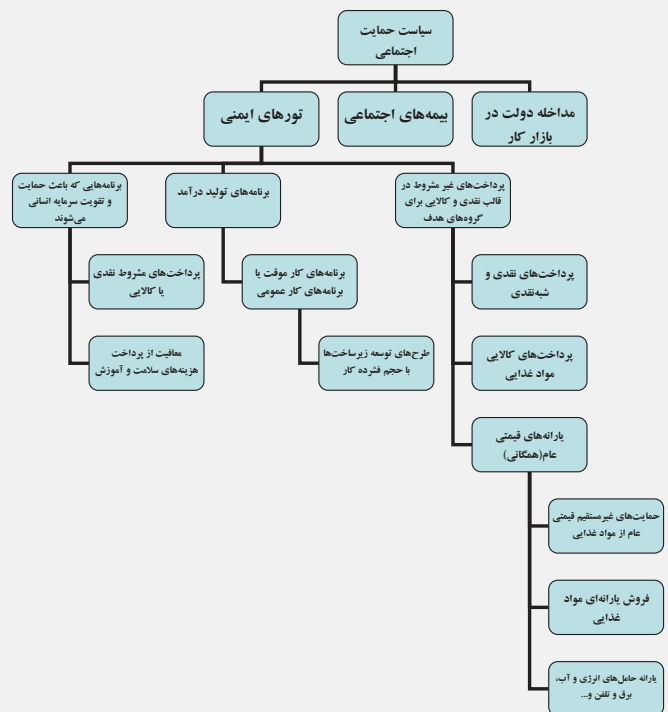
در این مقاله تلاش بر این است که ضمن ارائه مبانی نظری اعطای یارانه در دنیا، ضرورت‌های هدفمندسازی یارانه‌ها با نگاهی به سیر تکاملی آن در اسناد بالادستی و قوانین و مقررات موجود در کشور مورد بررسی قرار گیرد. در ادامه نیز در همین راستا به بررسی قانون هدفمند کردن یارانه‌ها و الزامات اجرایی کردن آن در کشور خواهیم پرداخت.

### مبانی نظری یارانه و هدفمندسازی آن

بر اساس مبانی نظری موجود در حوزه حمایت اجتماعی، سیاست پرداخت یارانه عام (همگانی) یکی از انواع برنامه‌های تور ایمنی است که با هدف عمده توزیع مجدد درآمد در راستای حمایت از اقشار آسیب‌پذیر طراحی شده است. پیش از ورود به بحث یارانه عام (همگانی) به طور خاص لازم است آشنایی اجمالی با مفهوم حمایت اجتماعی و نیز تور ایمنی داشته باشیم.

حمایت اجتماعی<sup>۲</sup> بعنوان یکی از ابزارهای کلاسیک مبارزه با فقر، در ساده‌ترین تعریف عبارتست از اقدامات دولتی<sup>۳</sup> با هدف حمایت درآمدی از افراد یک جامعه. هدف کلی از اعمال سیاست حمایت اجتماعی، حمایت از افراد فقیر و توانمندسازی آنها از طریق افزایش دارایی‌ها و ظرفیتهای اجتماعی و ارتقای نهادهای ادغام‌کننده<sup>۴</sup> در نظام اجتماعی و در نتیجه افزایش فرصتهای در دسترس این افراد است تا بدین ترتیب امنیت معیشت آنها تضمین شود.<sup>۵</sup> به طور کلی حوزه‌های سنتی حمایت اجتماعی عبارتند از: مداخله دولت در بازار کار، بیمه‌های اجتماعی و تورهای ایمنی. نمودار شماره (۱) نشان‌دهنده انواع برنامه‌های سیاست حمایت اجتماعی در دنیاست.

نمودار شماره (۱) - انواع برنامه‌های سیاست حمایت اجتماعی





## ●●● اعطای یارانه

عام یکی از مهم‌ترین

اشکال برنامه‌های تور

ایمنی است که بسیاری

از کشورها از جمله ایران

به منظور بهبود توزیع

درآمد و نیز حمایت از

افشار آسیب‌پذیر از آن

استفاده می‌کنند ●●●

اساسی(بنیادی)<sup>۹</sup> می‌شوند که مهمترین اشکال آن عبارتند از:

پرداختهای مشروط<sup>۱۰</sup>؛ پرداختهایی در قالب نقدی یا کالایی به خانواده‌های فقیر با شرط بکارگیری پرداختها در مواردی مثل آموزش یا بهداشت.

معافیت از پرداخت هزینه‌های سلامت و آموزش<sup>۱۱</sup>؛ مکانیزمهایی برای حصول اطمینان از دسترسی به خدمات عمومی اساسی<sup>۱۲</sup> از قبیل معافیت از پرداخت هزینه خدمات و مراقبتهای بهداشتی، پته‌های آموزشی یا بورسیه تحصیلی.

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که اعطای یارانه عام یکی از مهم‌ترین اشکال برنامه‌های تور ایمنی است که بسیاری از کشورها از جمله ایران به منظور بهبود توزیع درآمد و نیز حمایت از افشار آسیب‌پذیر از آن استفاده می‌کنند. بر اساس مطالعه‌ای که توسط بانک جهانی<sup>۱۳</sup> صورت گرفته به‌طور کلی می‌توان مزایا و معایب بکارگیری سیاست مزبور(اعطای یارانه عام) را به شرح زیر خلاصه نمود:

### مزایا:

- بسته به نوع مکانیزم پرداخت، هزینه‌های اجرایی بالقوه پایینی دارند.

- در صورت وجود ساختار بازاریابی مناسب، این روش می‌تواند به سرعت پس از وقوع یک بحران در سطح گسترده اجرا شود.

### معایب:

- بالا بودن درصد خطای قرار گرفتن افراد غیر فقیر در دامنه شمول برنامه بسته به الگوی مصرف کالاها.

- اغلب به سمت خانوارهای شهری تورش دارد.

- باعث برهم زدن الگوی مصرف و قیمت کالاهای مشمول می‌شود.

- پس از اجرای چنین برنامه‌هایی، تغییر و یا حذف آنها به سادگی امکان‌پذیر نمی‌باشد.

با توجه به مزایا و معایب گفته شده، دولتهای بکارگیرنده سیاست اعطای یارانه عام ناگزیر باید یکی از راه‌های زیر را برای ادامه مسیر در پیش بگیرند:

- هدفمندسازی یارانه‌ها با هدف قرار دادن خانوارهای فقیر.

- ادامه دادن طرح با یک بودجه معقول.

بررسی تجربه کشورهای به کارگیرنده سیاست مزبور نشان می‌دهد که پرداخت یارانه عام به صورت

تور ایمنی نقش عمده‌ای در سیاستهای توسعه در همه کشورهای ایفا می‌کند. مفهوم تور ایمنی در واقع مبتنی بر کاهش شدت فقر از طریق بازتوزیع منابع در کشور می‌باشد، به این ترتیب که از طرفی به خانوارها کمک می‌کند که برای آینده خود سرمایه‌گذاری کنند و ریسکهای احتمالی را مدیریت نمایند و از طرف دیگر به دولتها در اتخاذ تصمیمهای مناسب در حوزه اقتصاد کلان، تجارت، کار و بسیاری از بخشهای دیگر کمک می‌نماید.

اغلب کشورها تاکنون به فراخور محیط اقتصادی- اجتماعی خود، روشهایی را برای دخالت دولت در اقتصاد به منظور کاهش فقر در کشور و اعمال حمایتهای اجتماعی در قالب تور ایمنی طراحی و اجرا نموده‌اند. به‌طور کلی می‌توان روشهای اجرایی تور ایمنی را در سه گروه عمده دسته‌بندی نمود:

**الف- برنامه‌هایی که پرداختهای غیر مشروطی را در قالب نقدی و کالایی برای گروه‌های هدف تأمین می‌کنند که مهمترین انواع آن عبارتند از:**

پرداختهای نقدی و شبه‌نقدی(vouchers، کوپن، کارت خرید و موارد مشابه)؛ مثل مساعدت‌های اجتماعی نیاز محور، مستمری‌های غیرمشارکتی<sup>۶</sup> و مستمری‌های از کار افتادگی، کمک‌هزینه‌های خانواده و بنهای غذایی.

پرداختهای کالایی مواد غذایی؛ مثل اعطای مواد غذایی هدفمند و یا جیره‌های غذایی، سایر برنامه‌های غذا محور، مکملهای غذایی مادران و کودکان و نیز برنامه‌های تغذیه مدارس.

یارانه‌های عام(همگانی)؛ یارانه‌های مواد غذایی، انرژی، مسکن و صنایع همگانی(مثل برق و تلفن).

### ب- برنامه‌های تولید درآمد:

تمرکز عمده این نوع برنامه‌ها که مشتمل بر برنامه‌های کار موقت<sup>۷</sup> یا برنامه‌های کار عمومی<sup>۸</sup> است، تأمین مشاغلی برای فقراست که نیاز به مهارت بالا ندارند(مثل کارهای ساختمانی یا تعمیراتی) و دستمزدی که بابت اینگونه فعالیتها به افراد داده می‌شود، عمدتاً در قالب پول نقد و یا مواد غذایی می‌باشد.

**ج- برنامه‌هایی که باعث حمایت و تقویت سرمایه انسانی و نیز دسترسی به خدمات**

●●● در حیطة سیاستهای فقرزدایی، بهترین راه حلی که اغلب مورد بحث و بررسی قرار می گیرد، شناسایی اقشار فقیر جامعه و سپس هدایت منافع حاصله از برنامه هدفمندسازی به سمت این قشر می باشد. بر این اساس هدفمندی به تعیین کسانی که واجد شرایط دریافت برنامه ها و کمکهای اجتماعی هستند یا نیستند اطلاق می شود ●●●

غیرهدفمند در کنار موضوعاتی چون محدودیت منابع و نیز رشد جمعیت و بالطبع افزایش تقاضا برای خدمات عمومی و زیربنایی، رفته رفته مشکلات دولت را در تأمین منابع مالی جهت ادامه بکارگیری این سیاست دامن خواهد زد و درعین حال منجر به مصرف بی رویه کالاهای یارانه ای، خروج کالاهای یارانه ای از سیستم توزیع (فساد)، انحراف در سرمایه گذاری و ایجاد انحصار و جلوگیری از رقابت پذیری و ... خواهد شد. از این رو دولتها به منظور اجتناب از شدت یافتن مشکلات گفته شده ناگزیرند که برنامه ای را برای هدفمند کردن پرداخت یارانه ها متناسب با شرایط اقتصادی-اجتماعی کشور خود طراحی و اجرا نمایند.

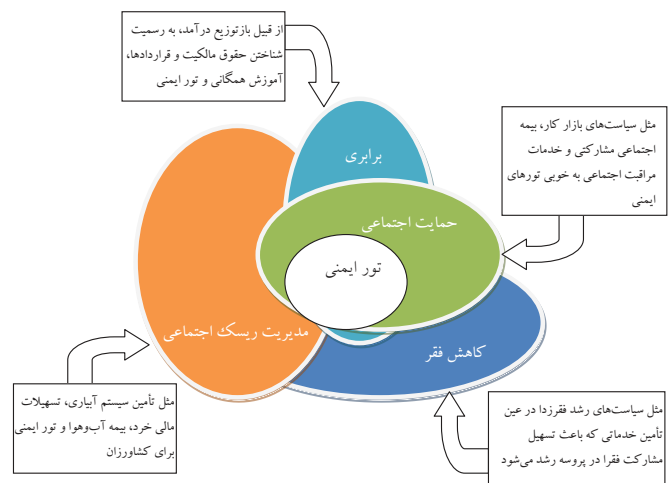
اما منظور از هدفمندسازی چیست؟ در حیطة سیاستهای فقرزدایی، بهترین راه حلی که اغلب مورد بحث و بررسی قرار می گیرد، شناسایی اقشار فقیر جامعه و سپس هدایت منافع حاصله از برنامه هدفمندسازی به سمت این قشر می باشد. بر این اساس هدفمندی به تعیین کسانی که واجد شرایط دریافت برنامه ها و کمکهای اجتماعی هستند یا نیستند اطلاق می شود. در واقع هدفمندی بر این ایده استوار است که بعضی از گروهها باید برای دریافت برنامه های اجتماعی از سایر گروهها جدا شوند.

نکته قابل توجه اینکه اجرای برنامه هدفمندسازی یارانه ها همانند هر برنامه اقتصادی-اجتماعی دیگر در کنار مزایایی که می تواند برای دولت و گروه های هدف در بر داشته باشد، معایبی نیز دارد. لذا دولتها برای کاهش شدت آثار منفی اجرای برنامه مزبور ناگزیرند که از میان برنامه های مختلف تور ایمنی (ر.ک نمودار شماره ۱)، به انتخاب برخی از برنامه های حمایت اجتماعی تکمیلی در کنار برنامه هدفمندسازی یارانه ها بپردازند.

اما قدر مسلم، تور ایمنی همواره پاسخ کامل و بسنده ای برای کاهش فقر یا مدیریت ریسک نمی باشد. از این رو طراحی و بکارگیری تور ایمنی در هر کشور باید متناسب با محیط اقتصادی، سیاسی و اجتماعی آن کشور صورت گیرد و به منظور تعدیل کاستی های آن در هر کشور می توان از ابزارهای موجود چون بیمه های اجتماعی و یا سایر سیاستهای حمایت اجتماعی و سیاستهای کاهش فقر استفاده نمود. بنابراین با در نظر گرفتن این واقعیت که هیچ دستورالعملی به تنهایی همه شرایط و مشکلات را پوشش نمی دهد، لازم است که ترکیبی از برنامه های حمایتی در رابطه با کاهش فقر شدید، فقر زودگذر و موقتی و نیز برنامه های حمایتی مرتبط با گروه های آسیب پذیر بکار گرفته شود تا تور ایمنی از حداکثر کارایی لازم برخوردار شود. نمودار شماره (۲) نشان دهنده شرایطی است که یک تور ایمنی می تواند از حداکثر کارایی برخوردار باشد:

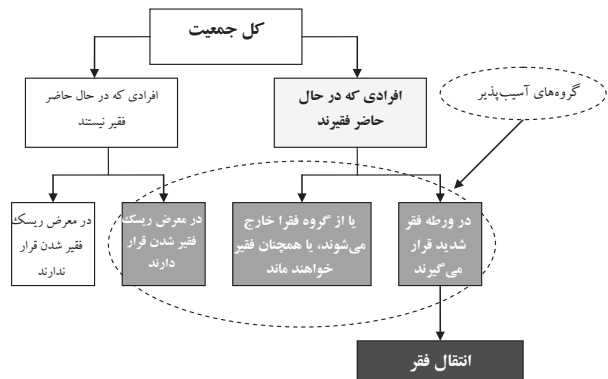
نکته دیگری که سیاست گذار در حین طراحی برنامه متناسب تور ایمنی جهت کنترل و مدیریت آثار سوء احتمالی ناشی از اجرای هدفمندسازی یارانه ها باید مد نظر داشته باشد این است که چه

نمودار شماره (۲) - شرایط برقراری حداکثر کارایی تور ایمنی



Source: Grosh, Margaret & Carlo del Ninno, Emil Tesliuc and Azedine Ouerghi, "For Protection & Promotion, The Design & Implementation of Effective Safety Nets", World Bank, 2008.

نمودار شماره (۳) - طبقه بندی گروه های جمعیتی در صورت اجرای هدفمندسازی یارانه ها



Source: Grosh, Margaret & Carlo del Ninno, Emil Tesliuc and Azedine Ouerghi, "For Protection & Promotion, The Design & Implementation of Effective Safety Nets", World Bank, 2008.

گروه‌هایی از مردم در صورت اجرای برنامه فوق‌الذکر در زمرهٔ اقشار آسیب‌پذیر قرار می‌گیرند و به علاوه اینکه دولت چگونه می‌تواند به بهترین نحو آنها را در برابر ریسک‌های احتمالی آتی حمایت نماید. نمودار شماره (۳) به روشنی بیانگر وضعیت قرار گرفتن اقشار مختلف مردم جامعه در زمرهٔ گروه‌های آسیب‌پذیر می‌باشد. بنابر دسته‌بندی اقشار مختلف در نمودار مزبور، ضروریست که سیاست‌گذار متناسب با وضعیت هریک از این گروه‌ها ضمن اجرای برنامه هدفمندسازی، برنامه‌های حمایتی و جبرانی مقتضی را طراحی و اجرا نماید.

نکتهٔ حائز اهمیت بعدی در رابطه با بکارگیری برنامه‌های حمایتی و جبرانی تور ایمنی ضمن اجرای برنامه هدفمندسازی یارانه‌ها این است که چنین برنامه‌هایی که با هدف اقتصادی-سیاسی موقت طراحی می‌شوند عمدتاً به دلیل بزرگی حجم برنامه‌ها امکان تداوم در آینده را ندارند و از این رو لازم است که سیاست‌گذاران از همان ابتدا دورهٔ زمانی مشخصی را برای اجرای آنها در نظر بگیرند و در مقطع زمانی معینی برنامه را به اتمام برسانند. البته در این بین، برنامه‌هایی که تمرکز بیشتری بر مسألهٔ فقر دارند ممکن است پایایی بیشتری داشته باشند و از این رو لازم است که در طراحی برنامهٔ اجرایی آنها موضوع تداومشان در نظر گرفته شود. حتی اگر شروع این برنامه‌ها با سرعت صورت گیرد هم برای اجرای بهینهٔ آنها به دورهٔ زمانی مناسبی برای توسعه نهادی و اصلاح روشها نیاز می‌باشد.

### مسیر طراحی برنامهٔ هدفمندسازی یارانه‌ها در ایران از گذشته تاکنون

با نگاهی به وضعیت پرداخت یارانه در کشور ملاحظه می‌شود که یارانه‌ها در اقتصاد ایران حجم بالایی از بودجه دولت (و حتی تولید ناخالص داخلی) را به خود اختصاص می‌دهند. به طوری که نسبت یارانه‌های مستقیم به تولید ناخالص داخلی از ۱/۵۸ در سال ۱۳۸۰ به ۲/۹۷ در سال ۱۳۸۶، نسبت یارانه‌های انرژی به تولید ناخالص داخلی از ۷/۶ در سال ۱۳۸۰ به ۲۵/۹ در سال ۱۳۸۶ و سهم کل یارانه‌ها از تولید ناخالص داخلی از ۹/۲ در سال ۱۳۸۰ به ۲۸/۹ در سال ۱۳۸۶ افزایش یافته است. همچنین نسبت یارانه‌های انرژی به مخارج جاری دولت از ۵۰/۲ در سال ۱۳۸۰ به ۱۲۷ در سال ۱۳۸۶ افزایش یافته که در این

نسبت، یارانه‌های پنهان نیز محاسبه شده است. در تحلیل آمار عنوان شده باید توجه داشت که بخش عمده‌ای از یارانه‌ها در اقتصاد ایران، به یارانه‌های پنهان حامل‌های انرژی اختصاص دارد. بعنوان مثال نسبت یارانهٔ حامل‌های انرژی به تولید ناخالص داخلی در اقتصاد ایران طی دوره ۸۶-۱۳۸۰ به طور متوسط معادل ۱۶/۴ درصد بوده که عمده‌ترین دلیل این امر، تعمیق شکاف میان قیمت‌های داخلی و خارجی انرژی طی دورهٔ مورد بررسی است.

طبق این بررسی شکاف میان قیمت انرژی در داخل و خارج، طی دوران ۸۶-۱۳۸۰ به شدت فزاینده بوده است؛ به گونه‌ای که، در پایان سال ۱۳۸۶ نسبت قیمت انرژی در خارج به قیمت داخلی آن به بیش از ۹ برابر رسیده است. بدیهی است تداوم روند مزبور با تأثیرات نامطلوبی که بر بودجهٔ دولت بر جای می‌گذارد، زمینه‌ساز بروز مشکلات گسترده در اقتصاد کشور است. **به طور کلی می‌توان آثار اقتصادی-اجتماعی منفی پرداخت یارانهٔ عام در کشور را به شرح زیر دسته بندی نمود:**

- افزایش هزینه‌های دولت و ایجاد کسری بودجه.
- افزایش مصرف و در نتیجه افزایش واردات انرژی و کاهش صادرات که نهایتاً منجر به افزایش کسری تراز پرداختها خواهد شد. از دیگر آثار افزایش مصرف حامل‌های انرژی مشمول یارانه آثار زیان بار زیست‌محیطی استفاده از این حاملهاست.
- کاهش رقابت‌پذیری و عدم وجود انگیزه برای کاهش هزینه‌های تولید.
- کاهش بازده سرمایه‌گذاری و در نتیجه کاهش انگیزهٔ سرمایه‌گذاری جدید و تداوم استفاده از تکنولوژی‌های فرسوده.
- اعمال قیمت‌های سقف و کف پایین‌تر از قیمت بازار که خود باعث کمبود و اعمال سهمیه‌بندی خواهد شد.
- پایین بودن سهم خانوارهای فقیر از مصرف حامل‌های انرژی و در نتیجه بهره‌مندی کمتر آنها از یارانه‌های مزبور.
- افزایش قاچاق سوخت.

با توجه به مطالب فوق‌الذکر، سیاست‌گذاران و برنامه‌ریزان اقتصادی کشور مدتهاست که بر اجتناب‌ناپذیر بودن طراحی و اجرای برنامهٔ هدفمندسازی یارانه‌ها در ایران تأکید

●●● یارانه‌ها در اقتصاد ایران حجم بالایی از بودجهٔ دولت (و حتی تولید ناخالص داخلی) را به خود اختصاص می‌دهند. به طوری که نسبت یارانه‌های مستقیم به تولید ناخالص داخلی از ۱/۵۸ در سال ۱۳۸۰ به ۲/۹۷ در سال ۱۳۸۶، نسبت یارانه‌های انرژی به تولید ناخالص داخلی از ۷/۶ در سال ۱۳۸۰ به ۲۵/۹ در سال ۱۳۸۶ و سهم کل یارانه‌ها از تولید ناخالص داخلی از ۹/۲ در سال ۱۳۸۰ به ۲۸/۹ در سال ۱۳۸۶ افزایش یافته است. همچنین نسبت یارانهٔ حامل‌های انرژی به مخارج جاری دولت از ۵۰/۲ در سال ۱۳۸۰ به ۱۲۷ در سال ۱۳۸۶ افزایش یافته که در این نسبت، یارانه‌های پنهان نیز محاسبه شده است





●●● بررسی قوانین و مقررات موجود در کشور نشان می‌دهد که ایده هدفمندسازی یارانه‌ها در ایران ایده جدیدی نیست و دولت‌های گذشته نیز کم‌وبیش به این موضوع توجه داشته‌اند که نمود آن در قوانین و مقررات مصوب در سالهای گذشته به روشنی قابل ملاحظه است ●●●

بررسی قوانین و مقررات موجود در کشور نشان می‌دهد که ایده هدفمندسازی یارانه‌ها در ایران ایده جدیدی نیست و دولت‌های گذشته نیز کم‌وبیش به این موضوع توجه داشته‌اند که نمود آن در قوانین و مقررات مصوب در سالهای گذشته به روشنی قابل ملاحظه است. اما به دلایل مختلف اجرای برنامه مزبور در کشور تاکنون به تعویق افتاده است. در این بخش از مقاله مروری اجمالی خواهیم داشت بر اسناد، قوانین و مقرراتی که به روشنی بر موضوع هدفمندسازی یارانه‌ها تأکید داشته‌اند.

**بند «۴» سیاستهای کلی قانون برنامه اول توسعه:** تغییر سیستم سهمیه‌بندی کالاهای اساسی به نحوی که یارانه‌های پرداخت شده در چارچوب نظام تأمین اجتماعی کشور به تدریج و تنها متوجه افراد کم‌درآمد جامعه شود.

می‌ورزند. در این راستا هرچه دولت در اجرای برنامه مزبور مصمم‌تر اقدام نماید، با احتمال بیشتری می‌توان انتظار کاهش دامنه آثار منفی گفته شده و دستیابی به اهداف مترتب بر هدفمندسازی را داشت. البته در این بین توجه به این نکته ضروریست که صرف اقدام جهت هدفمندسازی یارانه‌ها کافی نیست و اجرای بهینه این برنامه منوط به تأمین پیش‌شرطها و نیز اقدامات جانبی لازم در این زمینه است. از جمله این اقدامات جانبی می‌توان به مواردی چون در نظر گرفتن بهترین زمان ممکن به لحاظ اقتصادی-اجتماعی<sup>۱۴</sup> جهت اجرای برنامه هدفمندسازی، بهبودی هدفمندی، در نظر گرفتن آثار اجتماعی و لحاظ تدابیری جهت کاهش تبعات منفی اجتماعی، استفاده مناسب از پس‌اندازهای مالی در بخشهای اجتماعی و نیز تعیین نرخ تعرفه مناسب اشاره نمود. در بند ۴ مقاله حاضر به تفصیل راجع به تأمین پیش‌شرطهای اجرای برنامه هدفمندسازی بحث خواهد شد.

**بخش سیاستهای عمومی قانون برنامه دوم توسعه:** ادامه سیاست پرداخت یارانه برای کالاهای اساسی و دارو در عین تقویت نظام تأمین اجتماعی،

**بررسی اسناد بالادستی و قوانین و مقررات موجود در راستای هدفمندسازی یارانه‌ها**

جدول شماره (۱) - محورهای اصلی قانون هدفمند کردن یارانه‌ها

۱. اصلاح قیمت‌ها	
اصلاح تدریجی قیمت حامل‌های انرژی در طی سالهای برنامه پنجم توسعه بر اساس قیمت‌های فوب خلیج فارس	بند «الف» ماده «۱»
اصلاح تدریجی قیمت فروش داخلی گاز طبیعی در طی سالهای برنامه پنجم توسعه بر اساس حداقل هفتاد و پنج درصد (۷۵درصد) متوسط قیمت گاز طبیعی صادراتی	بند «ب» ماده «۱»
اصلاح تدریجی قیمت فروش برق در طی سالهای برنامه پنجم توسعه بر اساس قیمت تمام‌شده آن	بند «ج» ماده «۱»
اصلاح تدریجی قیمت آب در طی سالهای برنامه پنجم توسعه بر اساس قیمت تمام‌شده آن	بند «الف» ماده «۳»
اصلاح تدریجی کارمزد خدمات جمع‌آوری و دفع فاضلاب در طی سالهای برنامه پنجم توسعه براساس مجموع هزینه‌های نگهداری و بهره‌برداری شبکه پس از کسر ارزش ذاتی فاضلاب تحویلی و کمک‌های دولت در بودجه سنواتی (مربوط به سیاست‌های تشویقی)	بند «ب» ماده «۳»
هدفمند کردن تدریجی یارانه گندم، برنج، روغن، شیر، شکر، خدمات پستی، خدمات هواپیمایی و خدمات ریلی (مسافری) در طی سالهای برنامه پنجم توسعه	ماده «۴»
۲. بازتوزیع منابع آزادشده	
بازتوزیع ۵۰ درصد از منابع آزاد شده بین خانوارها در قالب دو برنامه کلی:	
۱. پرداخت نقدی و غیر نقدی	ماده «۷»
۲. اجراء نظام جامع تأمین اجتماعی برای جامعه هدف	
بازتوزیع ۳۰ درصد از منابع آزاد شده جهت جبران فعالیتهای اقتصادی	ماده «۸»
بازتوزیع ۲۰ درصد از منابع آزاد شده به منظور جبران آثار آن بر اعتبارات هزینه‌ای و تملک دارایی‌های سرمایه‌ای دولت	ماده «۱۱»
۳. سازوکار مالی و اجرایی	
ایجاد سازمانی با ماهیت شرکت دولتی به نام سازمان هدفمندسازی یارانه‌ها	ماده «۱۵»

بیمه و امداد و برقراری و تأمین کمکهای مستقیم در موارد لازم.

مواد «۳۶»، «۴۶»، «۴۷»، «۱۹۶»، «۱۹۷» و ماده واحده اصلاحیه مواد «۴۶» و «۴۷» قانون برنامه سوم توسعه: ادامه سیاست پرداخت یارانه کالاهای اساسی شامل گندم، روغن نباتی، قند و شکر، پنیر، دارو و شیر خشک با حفظ نظام کالابری از نظر تعداد، مقدار وزنی و قیمت آن مطابق برنامه دوم.

ماده «۳» اصلاحی، ماده «۹۵» و بند «ز» ماده «۱۰۴» قانون برنامه چهارم توسعه: به ترتیب راجع به ضرورت هدفمندی یارانه انرژی، دستورالعمل‌هایی در جهت هدفمندی و شناسایی گروه‌های هدف و پرداخت یارانه فرهنگ به مصرف‌کننده. بند «۱۶» سیاستهای کلی نظام: دگرگونی در نظام پرداخت یارانه‌ها و پرداختهای انتقالی دولت و شفاف‌سازی یارانه‌های پنهان و نیز اجرای همزمان سیاستهای جبرانی و تقویت نظام جامع تأمین اجتماعی و حمایت از اقشار محروم.

مواد «۴»، «۶»، «۷» و «۱۰» قانون ساختار نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی: ساماندهی و مدیریت اجرایی نظام هدفمند کردن یارانه‌ها و جهت‌دهی آن به سوی افراد و خانواده‌های نیازمند با رویکرد خودکفایی و اشتغال در چارچوب قانون و سیاستهای کلی نظام.

ماده «۳» و ماده «۵» آیین‌نامه چتر ایمنی رفاه اجتماعی: محول نمودن وظیفه شناسایی گروه‌های هدف به وزارت رفاه و تأمین اجتماعی.

بند «۴» ماده «۱»، مواد «۶»، «۷»، «۸»، «۹» و «۱۰» سند کاهش فقر و هدفمند کردن یارانه‌ها: کاهش خطای نوع اول در برنامه هدفمندسازی یارانه‌ها، تبیین اهداف، منابع و مصارف هدفمندسازی یارانه‌ها و نیز ارائه دستورالعمل‌هایی برای ایجاد بانک اطلاعاتی در راستای هدفمندسازی و همچنین بررسی آثار هدفمندی.

### قانون هدفمند کردن یارانه‌ها

نظر به ضرورت اجرای برنامه هدفمندسازی یارانه‌ها علیرغم برنامه‌های پیش‌بینی‌شده در قانون برنامه‌های توسعه سنوات قبل، دولت در سال ۱۳۸۶ ضمن تشکیل شورای راهبردی اقتصادی، اصلاح نظام یارانه‌ها را بعنوان یکی از ۷ بند اصلی طرح تحول اقتصادی، در دستور کار خود قرار داد. در همین راستا لایحه‌ای تحت

عنوان «لایحه هدفمند کردن یارانه‌ها» تهیه و جهت طی مراحل قانونی تصویب به مجلس ارائه کرد. این لایحه که پس از انجام برخی تغییرات توسط مجلس در زمستان سال جاری به تصویب نهایی رسید و شکل قانونی به خود گرفت مشتمل بر سه محور کلی به ترتیب زیر است (جزئیات به شرح جدول شماره ۱):

۱. اصلاح قیمت‌ها.
۲. بازتوزیع منابع آزادشده.
۳. سازوکار مالی و اجرایی.

### الزامات اجرایی شدن قانون هدفمند کردن یارانه‌ها

چنانکه پیش‌تر نیز گفته شد برنامه پرداخت یارانه عام یکی از انواع برنامه‌های تور ایمنی است که کشورهای مختلف به‌ویژه کشورهای نفتی به جهت سهولت اجرا، از این روش جهت حمایت از اقشار آسیب‌پذیر و نیز بهبود توزیع درآمد استفاده می‌کنند. اما تجربه نشان داده است که ادامه روند پرداخت یارانه عام، دولت‌ها را با مشکلات معتنابهی مواجه کرده که همین امر منجر به تصمیم بسیاری از دولت‌ها بر اجرای برنامه هدفمندسازی یارانه‌ها شده است. اما از آنجایی که تصمیم مزبور به مثابه یک تغییر و اصلاح اقتصادی-اجتماعی است، قطعاً در کنار آثار مثبت مد نظر سیاست‌گذار، آثار و تبعات منفی نیز در پی خواهد داشت. از این رو دولت‌هایی که اقدام به هدفمندسازی یارانه در کشور خود کرده‌اند، برنامه‌های پیش‌نیاز و تکمیلی متناسبی را نیز جهت افزایش کارایی برنامه مزبور و کاهش آثار و تبعات منفی احتمالی اجرای آن طراحی و اجرا نموده‌اند. بنابراین به منظور دستیابی حداکثری به اهداف برنامه هدفمندسازی یارانه‌ها در ایران، ضروریست که دولت پیش‌شرط‌هایی را جهت اجرای برنامه مزبور در کشور تأمین و تضمین نماید. از جمله مهم‌ترین امور و برنامه‌هایی که می‌توان بعنوان الزامات اجرای قانون هدفمند کردن یارانه‌ها در کشور به آنها اشاره کرد عبارتند از:

### التزام دولت به تدوین بودجه‌های سالیانه با استفاده از نظام بودجه‌نویسی GFS.

در نظام بودجه‌نویسی GFS<sup>۱۵</sup> اعتبارات هزینه‌ای بر حسب امور-فصول به صورت متقاطع طبقه‌بندی می‌شوند، که در نهایت در قالب برنامه‌ها ظاهر می‌گردند. در این روش کل هزینه‌های دولت،

●●● از آنجایی که تصمیم مزبور به مثابه یک تغییر و اصلاح اقتصادی-اجتماعی است، قطعاً در کنار آثار مثبت مد نظر سیاست‌گذار، آثار و تبعات منفی نیز در پی خواهد داشت. از این رو دولت‌هایی که اقدام به هدفمندسازی یارانه در کشور خود کرده‌اند، برنامه‌های پیش‌نیاز و تکمیلی متناسبی را نیز جهت افزایش کارایی برنامه مزبور و کاهش آثار و تبعات منفی احتمالی اجرای آن طراحی و اجرا نموده‌اند ●●●





●●● یکی از مؤلفه‌های مهم در کارآمدی اجرای هر برنامه، اجرای آن برنامه در شرایط مناسب زمانی (هم به لحاظ اقتصادی-اجتماعی و هم به لحاظ سیاسی) است. از جمله این شرایط محیطی می‌توان به فصل خوب برداشت، رشد بالای تولید ناخالص داخلی، ثبات مالی، کاهش فقر، پایین بودن قیمت‌های بین‌المللی و ... اشاره نمود. قطعاً در وضعیتی که محیط اقتصادی-اجتماعی برای اجرای یک برنامه اصلاحی فراهم باشد به دلیل وجود آستانه تحمل بالاتر اجتماعی در پذیرش آثار و تبعات منفی برنامه مزبور، دستیابی به اهداف آن برنامه نیز با سهولت بیشتری برای دولت امکان پذیر می‌شود ●●●

بچ

به امور عمومی (مشمول بر ۵ فصل)، امور دفاعی و امنیتی (مشمول بر ۲ فصل)، امور اجتماعی و فرهنگی (مشمول بر ۵ فصل) و امور اقتصادی (مشمول بر ۹ فصل) تفکیک می‌گردد. در صورتی که این شکل از بودجه‌نویسی به‌طور دقیق در کشور رعایت شود، در هریک از امور فوق به‌صورت متقاطع نشان داده می‌شود که اجزای اعتبارات هزینه‌ای چگونه است. این اجزاء شامل جبران خدمات کارکنان، استفاده از کالاها و خدمات، مصرف سرمایه ثابت، هزینه‌های اموال و دارایی، یارانه، کمک بلاعوض، رفاه اجتماعی و سایر هزینه‌ها<sup>۱۶</sup> است.

در ایران علیرغم اینکه بر اساس قانون برنامه چهارم توسعه می‌بایست از ابتدای سال اول برنامه، طبقه‌بندی وظیفه‌ای (عملیاتی) هزینه‌ها در نگارش بودجه‌های سالیانه لحاظ می‌شد، اما تنها در سال ۱۳۸۴ به مرحله اجرا درآمد. اما در سال‌های بعد با توجه به سیاست دولت مبنی بر آزاد بودن وزارتخانه‌ها در نوع هزینه کردن خود، به بکارگیری این روش توجهی نشد. این در حالیست که در صورت بکارگیری این روش مزبور در نگارش بودجه‌های سالیانه، امکان احصاء شفاف و دقیق موارد مشمول یارانه در بودجه تا حدود زیادی فراهم خواهد شد و در اینصورت است که دولت می‌تواند با دقت و صحت بیشتری جهت هدفمندسازی یارانه‌ها برنامه‌ریزی نماید.

#### در نظر گرفتن زمان مناسب برای اجرای برنامه هدفمندسازی یارانه‌ها

یکی از مؤلفه‌های مهم در کارآمدی اجرای هر برنامه، اجرای آن برنامه در شرایط مناسب زمانی (هم به لحاظ اقتصادی-اجتماعی و هم به لحاظ سیاسی) است. از جمله این شرایط محیطی می‌توان به فصل خوب برداشت، رشد بالای تولید ناخالص داخلی، ثبات مالی، کاهش فقر، پایین بودن قیمت‌های بین‌المللی و ... اشاره نمود. قطعاً در وضعیتی که محیط اقتصادی-اجتماعی

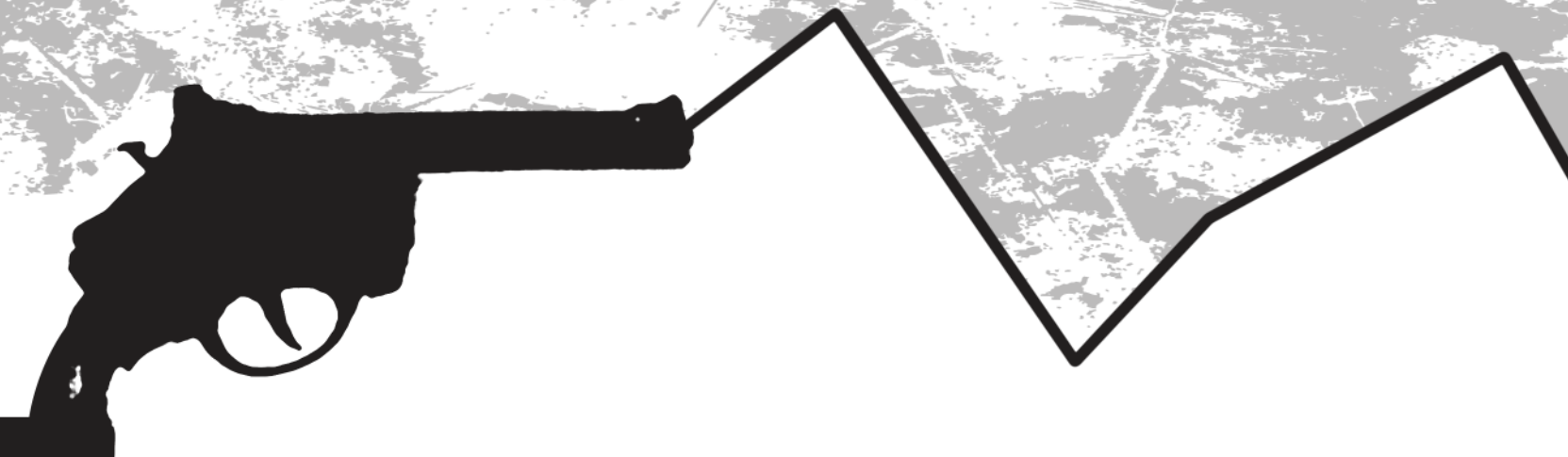
برای اجرای یک برنامه اصلاحی فراهم باشد به دلیل وجود آستانه تحمل بالاتر اجتماعی در پذیرش آثار و تبعات منفی برنامه مزبور، دستیابی به اهداف آن برنامه نیز با سهولت بیشتری برای دولت امکان پذیر می‌شود.

#### اجرای اصلاحات قیمتی تدریجی

انجام اصلاحات قیمتی به‌صورت تدریجی باعث کاهش آثار تورمی برنامه هدفمندسازی و بالطبع افزایش تحمل‌پذیری آن در سطح جامعه خواهد شد که خوشبختانه دولت و مجلس با درک صحیحی از این موضوع، برنامه اصلاح تدریجی قیمت‌ها را در قانون هدفمند کردن یارانه‌ها لحاظ کرده‌اند، به نحوی که مقرر شده است قیمت حامل‌های انرژی و کالاهای اساسی به تدریج تا پایان برنامه پنجساله پنجم توسعه اصلاح شود.

#### طراحی و برنامه‌ریزی جهت اجرای برنامه‌های جبرانی مناسب

قدر مسلم یکی از آثار و تبعات منفی انتظاری اجرای برنامه هدفمندسازی یارانه‌ها، افزایش تورم در سطح جامعه است. از این رو دولت‌هایی که اقدام به هدفمندسازی یارانه‌ها و به تبع آن اصلاح قیمت کالاهای مشمول یارانه نموده‌اند، در صدر اقدامات خود توجه ویژه‌ای به جبران اقشار آسیب‌پذیر و حفظ قدرت خرید آنها داشته‌اند. این برنامه‌ها که به منظور کاهش آسیب‌پذیری اقشار مختلف در کشورهای مختلف به اجرا درآمده‌اند، همگی در زمره برنامه‌های تور ایمنی دسته‌بندی می‌شوند. نکته حائز اهمیت اینکه کشورهای مختلف هریک به فراخور محیط اقتصادی-اجتماعی خود، اقدام به طراحی و اجرای برنامه‌های جبرانی مقتضی نموده‌اند. لذا نمی‌توان تنها به صرف موفقیت‌آمیز بودن اجرای یک برنامه جبرانی در کشوری خاص، عیناً همان روش را به منظور جبران گروه‌های آسیب‌پذیر در ایران نیز بکار گرفت.



●●● با توجه به اینکه  
اجرای هر برنامه اصلاحی  
در کشور در کنار آثار  
مثبتی که می‌تواند  
داشته باشد، تبعات  
منفی احتمالی نیز  
در پی خواهد داشت،  
دولتهای اجرا کننده  
چنین اصلاحاتی به  
فراخور شرایط اقتصادی  
اجتماعی کشور خود  
اقدام به طراحی و اجرای  
برنامه‌های حمایتی  
مقتضی نموده‌اند تا از  
شدت فشار وارد بر  
گروههای آسیب‌پذیر  
در حین اجرای برنامه  
اصلاحی مورد نظر بکاهند



دهد. در همین راستا توجه به سرمایه‌گذاری در توسعه نیروی انسانی از قبیل بهبود آموزش، خدمات بهداشتی و زیرساختهایی که فقرا را هدف قرار می‌دهند، ضروری به نظر می‌رسد.

#### نتیجه‌گیری

برنامه‌های سیاست حمایت اجتماعی در دنیا از دامنه گسترده‌ای برخوردار است و کشورهای مختلف به فراخور موقعیت و شرایط اقتصادی-اجتماعی خود، طیفی از برنامه‌های مزبور را جهت حمایت از اقشار و گروه‌های آسیب‌پذیر مورد استفاده قرار داده‌اند. بررسی تجربه کشورهای مختلف در این رابطه نشان می‌دهد که بسیاری از دولتها به منظور دستیابی به حداکثر کارایی و عدالت در اجرای برنامه‌های مزبور، در طی زمان اقدام به اعمال برخی اصلاحات در برنامه‌های موجود تور ایمنی در کشور خود نموده‌اند. از جمله این برنامه‌ها، برنامه پرداخت یارانه عام (همگانی) است که به دلیل سهولت در اجرا، توسط بسیاری از کشورها-بویژه کشورهای متکی به درآمدهای نفتی- بکار گرفته شده است. اما با توجه به بروز مشکلاتی نظیر عدم تخصیص کارآمد منابع، افزایش مصرف، افزایش اتلاف منابع، قاچاق و بروز مفسدات اقتصادی و کاهش کارایی در اقتصاد در نتیجه پرداخت یارانه عام، عمدتاً ادامه روند پرداخت یارانه عام برای دولتها میسر نبوده و لاجرم اجرای برنامه هدفمندسازی یارانه‌ها را در پیش گرفته‌اند. با توجه به اینکه اجرای هر برنامه اصلاحی در کشور در کنار آثار مثبتی که می‌تواند داشته باشد، تبعات منفی احتمالی نیز در پی خواهد داشت، دولتهای اجرا کننده چنین اصلاحاتی به فراخور شرایط اقتصادی اجتماعی کشور خود اقدام به طراحی و اجرای برنامه‌های حمایتی مقتضی نموده‌اند تا از شدت فشار وارد بر گروههای آسیب‌پذیر در حین اجرای برنامه اصلاحی مورد نظر بکاهند. اما تذکر این نکته ضروریست که لزوماً همه

از این رو بنابر مطالعات صورت گرفته در کارگروه تحولات اقتصادی که نتایج آن به روشنی در متن قانون هدفمند کردن یارانه‌ها تصریح شده است، مقرر شده که جبران خانوارها به سه طریق پرداختهای نقدی، غیرنقدی و نیز استفاده از ظرفیتهای سیاستهای رفاه و تأمین اجتماعی صورت پذیرد. اما در اینجا توجه به این نکته ضروریست که اولاً مفهوم پرداخت نقدی در دنیا با آنچه که در حال حاضر در کشور ما مطرح است تا حدود بسیار زیادی متفاوت است.<sup>۱۷</sup> بنابراین صرف بکارگیری برنامه‌های پرداخت نقدی در اغلب کشورها جهت جبران خانوارها نمی‌تواند دلیل موجهی جهت بکارگیری این روش در ایران باشد. از سوی دیگر مشکلاتی که اجرای برنامه پرداخت مستقیم نقدی در پی دارد (اعم از بکارگیری منابع توسط خانوارها در مسیری غیر از مسیر مطلوب برنامه هدفمندی و در نتیجه انحراف از اهداف برنامه، کاهش میل به کار کردن در بین ذینفعان، وابستگی مردم به اینگونه پرداختها و ...) می‌تواند زمینه‌ساز بروز مشکلات دیگری در سیستم اقتصادی کشور باشد. بنابراین لازم است که دولت با احتیاط بیشتری برنامه پرداخت نقدی را در پیش بگیرد. به علاوه با توجه به اینکه قانون‌گذار در قانون هدفمند کردن یارانه‌ها، دست دولت را در بکارگیری ظرفیتهای و پتانسیلهای سیاستهای رفاهی و تأمین اجتماعی باز گذاشته، دولت خود را ملزم به اختصاص سهم بیشتری از منابع آزادشده جهت اجرای قانون نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی کند و در عین حال برنامه‌های حمایتی متناسبی را برای حمایت از افراد و گروههایی که در فقر شدید به سر می‌برند طراحی و اجرا نماید. به عبارت دیگر بازنگری در برنامه‌های تور ایمنی موجود در کشور و تلاش جهت تکمیل و تصحیح این برنامه‌ها به منظور تدوین «استراتژی جامع کاهش فقر در کشور»، جزو الزامات مهمی است که دولت باید جهت اجرای بهینه قانون هدفمند کردن یارانه‌ها در دستور کار خود قرار



●●● استراتژی جامع کاهش فقر در کشور، جزو الزامات مهمی است که دولت باید جهت اجرای بهینه قانون هدفمند کردن یارانه‌ها در دستور کار خود قرار دهد. در همین راستا توجه به سرمایه‌گذاری در توسعه نیروی انسانی از قبیل بهبود آموزش، خدمات بهداشتی و زیرساختهایی که فقرا را هدف قرار می‌دهند، ضروری به نظر می‌رسد

●●●

کشورهای اجرا کننده برنامه هدفمندسازی یارانه‌ها در اجرای برنامه مزبور به‌طور کامل به اهداف مترتب بر اجرای برنامه دست نیافته‌اند. علت این امر تا حدود بسیار زیادی به نحوه اجرای برنامه هدفمندسازی و برنامه‌های حمایتی مکمل و نیز چگونگی کنترل و نظارت بر مراحل اجرای آن بر می‌گردد. به عبارت دیگر می‌توان گفت در اجرای برنامه هدفمندسازی یارانه‌ها نیز همانند هر برنامه اصلاحی دیگری، داشتن نگاه استراتژیک و همه‌جانبه سیاست‌گذار در برنامه‌ریزی‌ها می‌تواند تضمین‌کننده موفقیت اجرای برنامه مزبور باشد.

از این رو حال که در کشور عزم جدی برای اجرای برنامه هدفمندسازی یارانه‌ها شکل گرفته، ضروریست که جهت دستیابی حداکثری به اهداف این برنامه، اقدامات اساسی زیر در کشور انجام پذیرد:

- ایجاد صراحت و شفافیت در محاسبه میزان

#### پی نوشت

- 1 - Universal Subsidies
- 2 - Social Protection
- 3 - Public Measures
- 4 - Inclusive Institutions
- 5 - برای مطالعه بیشتر راجع به سیاست‌های حمایت اجتماعی و رویکردهای جدید به این مسئله در دنیا مراجعه شود به: "معینی، محمدرضا، مدیریت ریسک اجتماعی رویکرد جدید بانک جهانی به مسأله حمایت اجتماعی، مجله مجلس و پژوهش، شماره ۳۳، ویژه‌نامه نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی، ۱۳۸۱، صص ۵۰-۲۷.
- 6 - Noncontributory Pensions
- 7 - workfare
- 8 - Public Works Programs
- 9 - Basic Services
- 10 - Conditional Transfers
- 11 - Fee Waivers for Health & Education
- 12 - Essential Public Services
- 13 - Grosh, Margaret & Carlo del Ninno, Emil Tesliuc and Azedine Ouerghi, "For Protection & Promotion, The Design & Implementation of Effective Safety Nets", World Bank, 2008.
- ۱۴ - بعنوان مثال فصل خوب برداشت، رشد بالای تولید ناخالص داخلی، ثبات مالی، کاهش فقر و پایین بودن قیمت‌های بین‌المللی
- 15 - Government Finance Statistics(GFS)
- ۱۶ - فرزب، علیرضا، نظام نوین بودجه‌ریزی در ایران، انتشارات شرکت تعاونی کارآفرینان فرهنگ و هنر، سال ۱۳۸۴، صص ۷۶-۷۷.
- ۱۷ - به نحوی که بنابر تعریف، پرداخت‌های نقدی شامل برخی از انواع "مستمری‌ها"، "بیمه‌های بیکاری"، "مساعده‌های اجتماعی"، "پرداخت‌های مختلف به معلولان و افراد ناتوان" و "بیمه بازنشستگی" است و لذا ملاحظه می‌شود که منظور از پرداخت‌های نقدی الزاماً پرداخت پول نقد به افراد و خانوارها نیست.

یارانه‌های پرداختی در بودجه‌های سالیانه از طریق بکارگیری روش بودجه‌ریزی عملیاتی.

- در نظر گرفتن زمان مناسب برای اجرای برنامه هدفمندسازی یارانه‌ها.

- اجرای اصلاحات قیمتی تدریجی (که با درک درست قانون‌گذار از این مؤلفه، در قانون هدفمند کردن یارانه‌ها نیز لحاظ شده است).

- طراحی و برنامه‌ریزی جهت اجرای برنامه‌های جبرانی مناسب ضمن تعیین دوره زمانی اجرای هر یک از برنامه‌ها و الزام دولت به اجرای برنامه در دوره زمانی تعیین شده.

- استفاده از ظرفیتهای قانونی موجود- بویژه در حوزه سیاست‌های رفاه و تأمین اجتماعی- در تدوین و اجرای برنامه‌های جبرانی و حمایتی.

- تهیه و تدوین «استراتژی جامع کاهش فقر در کشور».

#### منابع

- آیین‌نامه چتر ایمنی رفاه اجتماعی.
- فرزب، علیرضا، نظام نوین بودجه‌ریزی در ایران، انتشارات شرکت تعاونی کارآفرینان فرهنگ و هنر، سال ۱۳۸۴.
- قانون برنامه اول توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ج.ا.ا.
- قانون برنامه دوم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ج.ا.ا.
- قانون برنامه سوم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ج.ا.ا.
- قانون برنامه چهارم توسعه اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی ج.ا.ا.
- قانون ساختار نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی.
- قانون هدفمند کردن یارانه‌ها.
- معینی، محمدرضا، مدیریت ریسک اجتماعی رویکرد جدید بانک جهانی به مسأله حمایت اجتماعی، مجله مجلس و پژوهش، شماره ۳۳، ویژه‌نامه نظام جامع رفاه و تأمین اجتماعی، ۱۳۸۱.
- Grosh, Margaret & Carlo del Ninno, Emil Tesliuc and Azedine Ouerghi, "For Protection & Promotion, The Design & Implementation of Effective Safety Nets", World Bank, 2008.

# حکام دوره صامت اصفهان

بخش پایانی

دکتر حسین مسجدی

عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور اصفهان

## حکام دوره صامت

ترکیب «دوره صامت» از این رو عنوان شد که در اصفهان شناسی، اطلاعات مکتوب، از دوره میانی قاجار به قبل، یک مرتبه کاهش محسوسی می یابد. در این آیام، نه روزنامه‌ای وجود دارد، نه یادداشت روزانه نویسی هست و نه تاریخ‌نگاری‌های جزو پردازانه دوره‌های بعد. از این رو، از هر دوره‌ای، آنچه که در دست است چیزی نیست جز کلیات، و در مورد اصفهان مخلوط و در لحظاتی مبهم و مشوش. ذکر این نکته نیز لازم است که بررسی تاریخ هر اقلیمی، بدون شناخت و احاطه بر حکومت‌های آن غیر ممکن است. از این جهت دوره فتحعلی شاهی برگزیده شد تا اندکی از ابهامات و کاستی‌های اصفهان تدارک گردد. این مقاله، نخست، در یک مجله تخصصی و محدود دانشگاهی در شمارگان سیصد عدد چاپ شد که حدود نیمی از آن بیشتر در دسترس ارباب معرفت قرار نگرفت! اکنون پس از یک دهه، با رفع برخی از ابهامات و اشتباهات، مبسوط تر تقدیم می شود. چنان که می آید، به دلیل همین سکوت و کسری منابع و تخلیط مورخان درجه یک و دو، عمر حاکمی تا حدود یک قرن و نیم به درازا می کشد و در واقع سه نفر، یک نفر می شوند.

...به نظر می‌رسد، اصفهان، در دوران حکومت ده ساله سیف‌الدوله، یک بار دیگر رنگ آرامش و آبادی نسبی را به خود دید و برخی از خرابی‌های آشوب‌های داخلی و خارجی پیشین آباد شد. او خود وقتی از اصفهان یاد می‌کرد، نوشت: «باغ هشت‌بهشت، به کلی مخروبه و مهجور بود. عمارت را تعمیر کلی کرده و باغ را درخت نشاندم، صورت آبادی یافت».<sup>۳۰</sup>

«اکثر از بیوتات اطراف عمارت اشرف، از بناهای راقم حروف است».<sup>۳۱</sup>







●●● به نظر می‌رسد،  
اصفهان، در دوران  
حکومت ده ساله  
سیف الدوله، یک بار دیگر  
رنگ آرامش و آبادی نسبی  
را به خود دید و برخی از  
خرابی‌های آشوب‌های  
داخلی و خارجی پیشین  
آباد شد. او خود وقتی  
از اصفهان یاد می‌کرد،  
نوشت: «باغ هشت‌بهشت،  
به کلی مخروبه و مهجور  
بود. عمارت را تعمیر کلی  
کرده و باغ را درخت  
نشاندم، صورت آبادی

یافت ●●●

این مجموعه، بین تالارطویله و توحیدخانه، تالار اشرف و چهل‌ستون، حدوداً در محل فعلی استانداری اصفهان قرار داشته‌است. چنان‌که از تذکره وفا برمی‌آید، اشعار سردر و اطراف کوشک، همه سروده وفا و به خط دلکش محمدباقر سمسوری بوده است.<sup>۳۵</sup> شاید این کاخ همان عمارت خورشید است که «به سردر آن آفتاب کامل می‌تابید»<sup>۳۶</sup> و بخشی از آن با نام بیمارستان خورشید (یا علی اصغر «ع») فعلاً موجود است. از منابع ایرانی، چندان چیزی بیش از این نمی‌توان دریافت که خود بسی مغتنم است و از این اندک نمی‌توان تصویری از موقعیت عمارت و اطراف آن در ذهن مرتسم کرد. اما یکی از گردش‌گران خارجی که از این مجموعه، آگاهانه دیدن کرده، اوژن فلاندن - سیاح و هنرمند برجسته فرانسوی - است که در همان سال‌ها به مدت یک سال از ایران و به ویژه، اصفهان دیدن کرد و در مرتبه دوم بازدید از اصفهان در سال ۱۸۴۱ میلادی، مقارن حکومت معتمدالدوله منوچهرخان هم این عمارت را مشاهده کرده و در سفرنامه خود چنین گوید:

«باغ کوچکش از انواع گل‌ها و ریاحین مستور است. از فواره حوضش، آب، پیوسته فوران [دارد]

تعمیر کلیسای وانک و تعیین مقرری روزانه، برای مصارف آن جا نیز از اقدامات مهم بود که برای به دست آوردن دل دردمند ارمنه جلفا از جفاهای رعب‌آور قبل و احتمالاً زمینه‌سازی برای بازگشت «مسیحیان فراری به هند و بغداد» انجام داد.<sup>۳۲</sup> دیگر شاهکار معماری با اشرف و دستور او، عمارت سرپوشیده یا به قول وفا، «کاخ عشرت» است که چون مع‌الاسف هیچ بخشی از آن باقی نمانده، حتی عموماً در منابع کلیات آن هم ثبت نشده است. اما از همین اشاره‌های اندک این‌جا و آن‌جا، می‌توان حدس زد که چه گوهر ذی‌قیمتی به راحتی در اثر کینه بی‌امان ظل‌السلطان مسعودمیرزا از صفحه مصفای اصفهان، پاک شد. سیف‌الدوله با ساختن این عمارت مجلل، در نهان، آهنگ هم‌چشمی با بناهای باشکوه صفوی را با مقیاس کوچک‌تر داشت. البته اصل این بنا به قرائن گوناگون، صفوی است.<sup>۳۳</sup> اما سیف‌الدوله، آن را به تمام، به خویش نسبت می‌دهد و جزو آثار خود، برمی‌شمارد: «عمارت خلوت سرپوشیده و باغ چسبیده به آن به نام خلدبرین و سردر میدان و پشت این باغ به نام چهارحوض با حجاری‌ها و آینه‌کاری‌های ممتاز، درهای خاتم بسیار اعلا و قصر کنار آن به نام قصر منظر<sup>۳۴</sup>...».



●●● سیف‌الدوله از  
 زمره کثیری از اولاد  
 فتحعلی‌شاه که دائم بر  
 سر حکومت بلاد گوناگون  
 یا جانشینی پدر به چالش  
 و رقابت درمی آمدند،  
 نبود. شاید او بیشتر،  
 به آبادی، امنیت نسبی،  
 رفاه، شعر، موسیقی و  
 نقاشی می‌اندیشید. اما  
 جو لوطی‌زده اصفهان  
 آن روزگار از یک سو  
 و شرارت‌های برخی از  
 اقوام بختیاری از سوی  
 دیگر، تدریجاً نیمه دوم  
 حکومت ده ساله سلطان  
 محمد میرزا سیف‌الدوله  
 را خردخرد به سمت  
 آشفتگی سوق داد. در  
 این اواخر، شاهزاده  
 آزاده جز به شعر و شراب  
 نمی‌اندیشید ●●●

این توصیف نه رؤیا بود، نه بخشی از خواب‌های بغدادی هزارویک‌شب. بلکه گوشه‌ای از وصف عمارت سرپوشیده بود. فلاندن با تأسف و تحسّر ابراز می‌کند که در اثر شهوت‌رانی‌های پی‌درپی و خوش‌گذرانی‌هایی که در آن شده، در روزگار او به جای شاهزاده «با سلیقه و خوش‌قریحه» قاجار، «غلامی پیر و خشن» در آن نشسته و از آن‌جا برای مجازات مجرمان سود می‌برد! منظورش از این غلام، منوچهرخان معتمدالدوله است. غیر از فلاندن، میرزا حسین تحویلدار هم از آن عمارت دیدن کرده، می‌گوید:

«خلوت سرپوشیده و حیاط آن به انضمام باغ دوروی متصله به خلوت سرپوشیده موسومه به باغ کاج که اسمی است بامسمی... و حیاطش چنان مرغوب است که قطع نظر از سایر عمارات عالیه فرسوده، سال‌هاست نشیمن‌گاه و محل سلام عام حکام عظام گردیده»<sup>۳۸</sup>.

محمد مهدی ارباب نیز که در همان سال‌های تألیف کتاب تحویلدار، به توصیف اصفهان پرداخته در مورد این کاخ می‌گوید: «کمال خوش‌نمایی را دارد و هیچ عمارتی به این طراوت نبوده و نیست»<sup>۳۹</sup>. گفتنی است سخن ارباب در باب بیرونی آن بناست و تازه به قول او: «حال،

و به لطافت هوا و زیبایی باغ می‌افزاید. فرش باغ از سنگ مرمر سفید شفاف است که مانند آینه می‌درخشید، سپس قدم به قدم در حالی که از زیبایی باغ، لطافت هوا، قشنگی آب که در حوض تلؤلؤ می‌کرد(؟) و ما را شیفته و دل‌باخته می‌گردانید، پیش رفتیم. سرانجام به قصر رسیدیم. از تماشای آن، سخت مات و مبهوت شده، چشمانمان خیره گشتند. اشعه آفتاب به اندک از قطعات شیشه‌های الوان که به شکل گل‌ها درآورده‌اند، وارد تالار می‌شود. یا به ملایمت پیش می‌رود. نقاشی‌هایش قابل توجه [است] و چنان انسان را تنبل می‌کند که هرکسی مایل است چند ساعتی را در روی تخت‌هایش بلمد. می‌شود گفت این قصر آن قدر دل‌فریب است که عاشقان اگر بدان آیند، به کلی معشوق خود را فراموش می‌کنند. دور حوضش، هفده مجسمه مرمری برپا و پیوسته، آب به رویشان می‌ریزد. چهار ستون کوچک به این مجسمه‌ها متصل است که از طلا و جواهرات نفیس است. بر روی سطوح پهنشان، ظروف بلوری (جای گلدان) قرار داده‌اند. خلاصه، نقاشی‌های روح‌افزا، حجاری‌های دل‌فریب، میناکاری‌های قشنگ و صدها آئینه، این بنای کوچک را برپا ساخته‌اند»<sup>۳۷</sup>.



●●● از شواهد جسته  
گریخته تاریخ پیداست  
که تعلل و تردیدهای  
سیف الدوله، همگی  
محصول اضطراب و  
اغتشاش زمانه نبوده است  
و او از لحاظ شخصیت،  
اهل جسارت و تهوّر و  
آزمون نبود. بنابراین  
حتی در اواخر دهه  
حکومتش در اصفهان نیز  
در برابر سیاست بازیها و  
دغل کاریهای افرادی چون  
عبدالله خان امین الدوله  
قرار گرفت ●●●

وضع آن را تغییر داده، آن تالار و اُرسی آینه را خراب و درهای متعارف حال بر آن گذارده‌اند.<sup>۴۰</sup> لکن گوید ظلّ السلطان بر آینه‌کاری آن افزوده و آن را مقرّ حکومت خود ساخته است.

به جز سیف‌الدوله، فلاندن هم معتقد است که بنا را در محل خرابه‌های صفوی ساخته‌اند و اصل عمارت از سیف‌الدوله است. البته، نه سخن جهان‌گردی که فقط یکی دو ماه در اصفهان بوده و گاهی به مسموعات بسنده می‌کرده می‌تواند قاطعیّت داشته باشد و نه حتی در این باب تصدیق سیف‌الدوله در سفرنامه. بلکه، همان‌گونه که اشاره شد، برخی برآنند که بنا، صفوی‌الاصل است و شاهزاده آن را تعمیر اساسی کرده‌است.<sup>۴۱</sup> تخریب آن هم می‌تواند مؤید این قول باشد، به شرط آن که مشمول خواست ناصرالدین‌شاه نباشد که در خفا امر به مسعودمیرزا می‌کرده است.

از دیگر آثار سیف‌الدوله در اصفهان ساخت عمارت و باغ و حمام‌خواجه‌ها<sup>۴۲</sup> در پشت عمارت تالار طویله و نیز عمارت تکیه و باغ خسروخانی<sup>۴۳</sup> و باغ رشک جهان پشت مسجد شاه<sup>۴۴</sup> است نیز تکیه مرحوم شیخ محمدتقی (تکیه مادر شاهزاده) است.<sup>۴۵</sup>

در سال ۱۲۴۹ ق که فتحعلی شاه، در اندوه از دست دادن عباس میرزا عزادار بود، برای ترمیم روحیه، همزمان با عید غدیر، عروسی مفصلی برای محمدمیرزا سیف‌الدوله ترتیب داد و عقال تأهل را بر پای این جوان نهاد.<sup>۴۶</sup> وصف طول و تفصیل این مجلس رویایی و پرهزینه را باید از قلم جیمز بیلی فریزر<sup>۴۷</sup> خواند که او را به یاد جشن‌ها و بزم‌های افسانه‌ای هارون‌الرّشید انداخته است.

به هر حال به نظر می‌رسد که سیف‌الدوله از زمره کثیری از اولاد فتحعلی شاه که دائم بر سر حکومت بلاد گوناگون یا جانشینی پدر به چالش و رقابت درمی‌آمدند، نبود. شاید او بیشتر، به آبادی، امنیت نسبی، رفاه، شعر، موسیقی و نقاشی می‌اندیشید. اما جوّ لوطی‌زده اصفهان آن روزگار از یک سو و شرارت‌های برخی از اقوام بختیاری از سوی دیگر، تدریجاً نیمه دوم حکومت ده ساله سلطان محمدمیرزا سیف‌الدوله را خردخرد به سمت آشفتنگی سوق داد. در این اواخر، شاهزاده آزاده جز به شعر و شراب نمی‌اندیشید و در تفرّج‌هایش می‌سرود:

هر چشمه شیرین که از آن، آب برآید  
ای کاش شود تلخ و می‌ناب برآید<sup>۴۸</sup>

آسودگی خیال و عشرت بیش از حدّ، شاهزاده را از حساب و کتاب حکومتی بازداشت. این گریز از حساب و کتاب، به سرعت نظم شهر را در سایر مجاری امور نیز مختل کرد و «تا چند ماه در اصفهان، فتنه و آشوب بوده

و او از عهده دفع آن بر نمی‌آمد»<sup>۴۹</sup>. مالیات سنگینی که باید برای ارسال سالانه به تهران می‌پرداخت، رفته‌رفته مصروف ادامه ساخت عمارت‌ها و عشرت کرد و از پرداخت به خزانه دارالخلافه تن زد. حسین‌علی میرزا نیز مالیات شیراز را نپرداخته بود و کم‌کم ممکن بود بسیاری از حاکمان اطراف هم از پرداخت آن ابا کنند.

غارت‌گران بختیاری نیز از این آب گل‌آلود سود برده، در سال ۱۲۵۰ ق به سرقت کالاهای بازرگانان بسنده نکردند؛ بلکه اموال شاهی را هم که از اصفهان به تهران حمل می‌شد، به تاراج بردند. به این ترتیب راه‌ها بسیار ناامن شد و حتی مادر سیف‌الدوله «تاج‌الدوله، هنگام عزیمت به اصفهان در ماه اوت ۱۸۳۴ میلادی [مطابق با ۱۲۵۰ ق] از ترس راهزنان، مسافرت خود را متوقف کرد و در روستای کوچک قرود [قهرود] سکن کرد»<sup>۵۰</sup>. سیف‌الدوله هم یکی از سرداران ارمنی خود را با یک فوج قشون فرستاد و او را به اصفهان آورد. محمد مهدی ارباب بر آن است که عده‌ای از این اشرار، «موجود شده زمان او»<sup>۵۱</sup> - یعنی سیف‌الدوله - بودند.

گستاخی‌های والی و نیز اشرار، موجب جوشان شدن دریای خشم خاقانی فتحعلی شاه شد و در ماه شوال سال ۱۲۵۰ ق با سی هزار سپاهی به طرف اصفهان حرکت کرد. این دومین مسافرت پادشاه به اصفهان بود و سیف‌الدوله که مرعوب او شده بود، همه طلا و نقره و زینت‌آلات خود و خانواده‌اش را ذوب کرد و سکه زد و با ورود لشکر شاهی به اصفهان و فرود آمدن شاه به کاخ سعادت‌آباد، مالیات خود را پرداخت. بقیه حکام هم یکی‌یکی متابعت کردند. سپس مقبول فتحعلی شاه واقع گردید و همراه اللهیارخان آصف‌الدوله، مأمور نظم بختیاری‌ها شد. اما زمانه به شاه وفا نکرد و در کاخ‌های هفت دست سیف‌الدوله، زندگی را بدرود گفت.

با مرگ فتحعلی شاه و پایان یافتن حکومت سی و هشت سال و نیمه او، پس از دو روز خبر مفارقت شاه، به سرعت به سرتاسر ایران رفت و مملکت را یک‌باره، تشویش و اضطراب فراگرفت. بسیاری از فرزندان خاقان، داعیه سلطنت داشتند و حاضر نبودند حکومت را به ولیعهد جوان شاه یا رقیبان واگذارند. در تهران نیز علیشاه ظل السلطان، تخت سلطنت را تصاحب کرد و حتی با شتاب، سکه به نام خود زد! در داخل اصفهان نیز هرج و مرج از بقیه شهرها بیشتر بود. با وجود آن که لُران لُنبان، تار و مار شده بودند و محله آن‌ها به حکم شاهی با خاک یکسان گشته بود و لُران بیدآباد نیز تحت سیطره سید شفتی بودند<sup>۵۲</sup>، اما به قول تحویلدار «از این نوع (لوطی‌های زبردست خون‌خوار و اشرار شارب‌الخمیر

●●● سیف‌الدوله رقیب  
بی‌خطری برای محمدشاه  
بود. اما به تهران نرفته  
بود و این، تردید و  
ناخوشایندی او را مانند  
بسیاری از شاهزادگان  
دیگر نسبت به شاه جوان  
آشکار می‌کرد. اما دوباره  
با تغییر رأی، عریضه و  
«پیشکش لایق» برای شاه  
جوان فرستاد و در اصفهان  
نیز سگه و خطبه را به نام  
محمدشاه کرد ●●●

و تصرف حکومت کرد<sup>۵۸</sup> - پیغامی هم برای سیف‌الدوله فرستاد که «از چه روی، جا در چهارمحال کرده‌ای؟ می‌توانی برخیز و طریق شهر گیر و کار شهر را به نظام کن!» سیف‌الدوله برگشت و در سعادت‌آباد اصفهان، نامه‌ای برای امین‌الدوله فرستاد که «اگر تو با من، از در صدق بودی و مرا به اصفهان، از روی نیرنگ، طلب نکردی، اینک شاهزاده سلیمان میرزا را به چه اندیشه در سرای خویش مهمان پذیری؟». امین‌الدوله پس از توجیه اعمال خود، در پشت قرآن، برای سیف‌الدوله قسم یاد کرد که «هرگز از در خیانت بیرون نشود»<sup>۵۹</sup>

سیف‌الدوله به کاخ برگشت. اما امین‌الدوله، در مقام وزارتش، دوباره بر او مسلط شد. از او خواست که یا وی را به حال خویش رها سازد یا حرفی روی حرف امین‌الدوله نزند. سیف‌الدوله نیز منفعلانه پیمان بست که «از سرای درونی کمتر بیرون شود. و در هیچ امر داخل نگردد!». این اتفاق درست در آخرین روزهای حکومت این شاهزاده در اصفهان رخ می‌دهد.

آنگاه امین‌الدوله به خاطر نظم موقت اصفهان، برای سید شفتی و میر محمد مهدی امام جمعه و بعضی عالمان دیگر پیغام داد که مفسدان و اشرار را پناه ندهند و بلکه مجازات کنند و برانند. ظاهراً جمعی از آنها نیز بعضی از اشرار را «مأخوذ» کردند. سپس محمدعلی خان اصفهانی از طرف امین‌الدوله برخی از آنان را دستگیر کرد. عبدالله خان امین‌الدوله، سیف‌الدوله را وادار ساخت که دستور دهد از دستگیرشدگان، در میدان نقش جهان، یک دست و یک پا قطع کردند تا بلوا و آشوب اصفهان بخوابد و سیف‌الدوله را آسوده سازد. اما خود امین‌الدوله - که برخی از عالمان روزگارش او را با علی بن یقظین مقایسه کرده‌اند! - پنهانی شجاع السلطنه را تحریک می‌کرد که به اصفهان بیاید و آن‌جا را برای تصاحب سلطنت جهت خاندان فرمانفرما، تسخیر سازد.<sup>۶۰</sup>

از آن سو، محمدشاه که آن زمان در مقام ولیعهدی در تبریز به سر می‌برد و بسیار جوان بود، با تدابیر فوق‌العاده قائم‌مقام، فوراً وارد تهران شد و همه مدعیان را بر سر جای خود نشانید و آرام و بدون خون‌ریزی، تاج را به چنگ آورد. این تدبیرها پس از تاج‌گذاری نیز ادامه یافت و اصفهان را نیز شامل شد. البته سیف‌الدوله رقیب بی‌خطری برای محمدشاه بود. اما به تهران نرفته بود و این، تردید و ناخوشایندی او را مانند بسیاری از شاهزادگان دیگر نسبت به شاه جوان آشکار می‌کرد. اما دوباره با تغییر رأی، عریضه و «پیشکش لایق» برای شاه جوان فرستاد و در اصفهان نیز سگه و خطبه را به نام محمدشاه کرد! قائم‌مقام نیز صلاح بر آن دید که او با

غماز قمارباز و لاطی و زانی و دزد، اصفهان، بسیار بی‌شمار داشته، بیشتر باعث خرابی ولایت هم همین الواط بودند<sup>۶۱</sup>. اشرار سیچان و سعادت‌آباد در جنوب اصفهان به سرکردگی آحسین سیچانی و از سوی دیگر، رمضان باباقلی چملانی و ابوالقاسم بلنده از شمال شهر سربرداشتند و شهر را بدتر از قبل، در آشوب فروبردند. سیف‌الدوله نیز جنازه پدر را برای تدفین به مقبره اختصاصی او در قم فرستاد و «برادر کوچک خود - مغول میرزا- را بر ترک اسب نشانند و با دو سوار، شبانه به اردوی سردار ارمنی خود که برای گردآوری آذوقه، به بروجن رفته بود، به آن نواحی گریخت.<sup>۶۲</sup> اما این فرار، ظاهر قضیه بود. او سردرگم شده بود که با مدعیان سلطنت چه کند و بیشتر به جانبداری از «رکن‌الدوله» به سمت بختیاری رفت. از این رو، «جمعیتی نیز به همراه او آمدند»<sup>۶۳</sup>

به ظاهر، در این آشفته‌بازار وحشت‌بار اصفهان، تنها، محله‌هایی مانند بیدآباد - زیر سایه سید شفتی - در امان بود و گرچه در بسیاری از محال شهر به‌ویژه جلفا، هر شب و روز خانه‌ها غارت می‌شد و نفوس متعدّد، از دم تیغ شرارت می‌گذشتند. سیف‌الدوله پس از چند روز، با توهم یاد شده، در پناه سردار ارمنی خود - داوید ساگینیان - و سه‌هزار و پانصد سرباز سواره و پیاده، برای سرکوب اشرار وارد اصفهان شدند و موقتاً رمضان چملانی و الواط اطراف او را پراکنده ساختند.

علیشاه ظل‌السلطان که گفته شد تاج شاهی را در تهران از آن خود کرده بود، بسیاری از اموال خزانه را برای مطیع ساختن سرداران و وزرا، به آن‌ها بذل و بخشش کرد. نوکران او، همه اموال تاج‌الدوله - مادر سیف‌الدوله - را نیز غارت و مصادره کردند. سیف‌الدوله نیز ابتدا از وحشت به فوج ابواب جمعی مالیورخان رفت و پناه گرفت<sup>۶۴</sup>. و از آنجا با تغییر شگفت‌انگیز رأی به علیشاه متمایل شد و حتی «عریضه و بارخانه به خدمت فرستاد»<sup>۶۵</sup> آصف‌الدوله - برادر دیگرش - هم به تهران رفت و در قم ماند.

به هر حال، از شواهد جسته‌گریخته تاریخ پیداست که تعلل و تردیدهای سیف‌الدوله، همگی محصول اضطراب و اغتشاش زمانه نبوده است و او از لحاظ شخصیت، اهل جسارت و تهوّر و آزمون نبود. بنابراین حتی در اواخر دهه حکومتش در اصفهان نیز در برابر سیاست بازی‌ها و دغل‌کاری‌های افرادی چون عبدالله خان امین‌الدوله قرار گرفت.

امین‌الدوله در حالی که محرمانه، برای هرکس می‌توانست پیک فرستاد و او را تحریک به خلع ولیعهد





●●● در سال ۱۲۶۴ق

ناصرالدین شاه به اریکه قدرت تکیه زد و با این جابه‌جایی قدرت، وضع سیف‌الدوله، رفته رفته اندکی بهتر شد و زندگی آسوده‌ای را برای خود در انزوای عتبات ترتیب داد. اما از سویی به ظاهر روحیه شاهزاده جوان با سکنای دائمی در هوای گرم نجف سازگار نبود. از سوی دیگر معارضان در دربار، برای املاک او در تهران، در دسرهایی را ایجاد می‌کردند. اما تاج‌الدوله بیشتر، رغبت به ماندن داشت، از این رو سیف‌الدوله، به بهانه دیدار از بغداد، مادر را ترک کرد و به پایتخت افسانه‌ای عباسیان پای گذارد. تصویر مبهم عشق‌بازی‌های او در بغداد را می‌توان در مثنوی «سیف‌الرسائل» او جستجو کرد ●●●

مادرش به تهران برود. نامه نگاری‌های قائم‌مقام از زبان محمدشاه، خطاب به تاج‌الدوله طاووس‌خانم در تواریخ مضبوط است. این دست‌خط‌ها را به وسیله میرزا رحیم - معتبرترین عمله خلوت- به اصفهان می‌فرستادند. در یکی از آنها می‌گوید:

«والده مکرمه، نهایت شوق را به ملاقات شما دارم. با کمال احترام می‌باید به دارالخلافة بیایید»<sup>۶۱</sup>. خسروخان گرجی را نیز با پنج هزار نفر با نیت مخفی دستگیری او و مادرش به اصفهان گسیل داشتند و او نیز به مأموریت عمل کرد.<sup>۶۲</sup> شاهزاده و مادر هم علی‌رغم میل باطنی، به سرعت به تهران رفتند. به پاس این اطاعت و عدم مقاومت، همه اموال و اثاث سوگلی خاقان به او برگردانده شد و محترمانه، آن‌ها را برای تحت نظر داشتن به «عمارت چشمه» فرستادند. حبس شاهانه مدت دو - سه‌سالی به طول انجامید. تاج‌الدوله بالاخره این وضع را تاب نیاورد و در سال چهارم از محمدشاه اجازه خواست و به عتبات رفت.<sup>۶۳</sup> در این مدت به سیف‌الدوله به چشم مغضوبان نگریسته می‌شد. این حالت بیشتر از شاه، از طرف حاجی میرزا آقاسی بود که بلافاصله به جای قائم‌مقام نشسته، بر تمام امور جاری مملکت حکم می‌راند. دقیقاً معلوم نیست او به چه دلیل با سیف‌الدوله، دشمنی می‌ورزید. اما این انزوا به ظاهر، مطابق میل شاهزاده معزول شده بود. او همراه شاهزاده‌ای دیگر، روزها در خیمه میان باغ عمارت، به شعر و هنرهای مستظرفه می‌پرداخت. اوژن فلاندن چند ماه پس از دیدارش از بنای عمارت سرپوشیده، به آرزوی خود می‌رسد و سیف‌الدوله را در تهران ملاقات می‌کند:

«با دو نفر شاهزاده بسیار دوست گشتم؛ یکی از آن‌ها شاهزاده سیف‌الدوله میرزاست که چندی پیش بیگ‌بیبگی اصفهان را داشت و خلوت سرپوشیده را که شرحش رفت، ساخته. دیگری خسرومیرزا است که با سیف‌الدوله، دوست صمیمی بود. این دو شاهزاده والامقام، پرعاطفه و بزرگوار، از زمره بزرگان و رجال ایران به شمار می‌روند. عاشق شعر و نقاشی‌اند و مدام به نقاشی و شعرسرای می‌شغول‌اند. چنان با هم رفیق گشتیم که هر روز، مدتی را با هم به سر می‌بردیم. در حق من از هیچ‌گونه خدمت دریغ نداشتند... بیشتر، به زیر خیمه بزرگ که در باغی زده شده بود، رفته، دور میزی جمع می‌شدیم. هر کس کاری می‌کرد، گاهی از اروپا و زمانی از ایران و مدتی از موسیقی و شعر صحبت می‌شد. عده‌ای نقاشی می‌کردند. بعضی از شاهنامه، گلستان سعدی و غزلیات حافظ صحبت می‌داشتند. سیف‌الدوله و خسرومیرزا، بیشتر نقاشی می‌کردند و گل‌ها و

حیواناتی ترسیم می‌نمودند. به علاوه، صنعت دیگری هم داشتند که مرا سخت به تعجب گذاشتند. روزی مقداری سنگ‌های کوچک نرم از جنس عقیق یا سماق نشان دادند که رویش را تصاویری از حیوانات یا نهال تراشیده بودند... بعد رویش را با ماده‌ای می‌پوشانیدند. من دانستم که در اثر اسیدسولفوریک، قسمت‌های برهنه سنگ‌خورده می‌شود و نقش اصلی برجسته می‌شود. شاهزاده سیف‌الدوله در اثر رفاقت، صفحه‌ای از نقاشی ایرانی به من نشان داد. در آن، تصویر فتحعلی‌شاه - پدر شاه حاضر- مرسم گشته. این تابلو یکی از شاهکارهای پرقیمت ایرانی است و می‌توانم بگویم هیچ اروپایی نیست، منکر قلمش گردد.<sup>۶۴</sup>»

شاید، رفته‌رفته، نظر شاه و به خصوص صدراعظم نسبت به شاهزاده، ملایم‌تر شد چون زمانی که محمدشاه قاجار، عزم گرگان و حضور در نبرد هرات را داشت، سیف‌الدوله نیز با منصب میرینجی، در کمال عزت همراه ایشان گردید.<sup>۶۵</sup> لشکر شاهی در نوزده ربیع‌الثانی ۱۲۵۳ق از نگرستان تهران حرکت کرد و روز بیست و سوم شعبان همان سال، به اردوگاه حاشیه هرات رسید. این جنگ، مفتضحانه به ضرر ایران خاتمه یافت و ایرانیان چند بار فریب انگلیسی‌ها را خوردند که تفصیل آن، در تواریخ مضبوط است.<sup>۶۶</sup> اما آن‌چه که از سیف‌الدوله در این نبرد پیداست همان نقش حاشیه‌ای است. او روزها در زمین‌های اطراف لشکرگاه، تفرج می‌کرد و ظاهراً، در یکی از این گردش‌ها، توانست با توجه به یکی از دو دغدغه اصلی حاجی میرزا آقاسی یعنی قنات و توپ‌سازی، کمک شایانی به توپ‌های حاجی بکند. میرزا فتاح‌خان گرمودی می‌نویسد:

«از عجایب وقایع ایام محاصره و جنگ هرات، این‌که روزی شاهزاده محمدمیرزا، سنگ سفید و بسیار سختی در یکی از قبرستان‌های هرات پیدا کرد و به خیال افتاد از آن سنگ، گلوله توپ بسازد و دستور داد حجاران و سنگ‌تراشان ساختند و در توپ به کار بردند. مانند گلوله فلزی، بسیار سخت و کاری و مفید بود و مقادیر زیادی از آن سنگ‌ها را برای گلوله ساختند»<sup>۶۷</sup>. شاید شاهزاده بدین شکل توانست بیشتر خود را مطرح کند و محمدشاه نیز در نبرد آخرین هرات، به او فرمان داد به سنگر محمدولی‌خان تنکابنی برود و با او همکاری کند و قوت قلب آن سردار باشد.<sup>۶۸</sup>

به هر حال، جنگ، سودی برای ایرانیان جز آشکارتر شدن بیشتر حیل انگلیسی و مأموران او نداشت و معلوم نیست که شاهزاده ساده‌دل، در این میان، چه کرد و چه آبی به آسیاب انگلیسیان ریخت که در بازگشت، پس از



گذشت چندی از محمدشاه تقاضا کرد به او نیز اجازه دهند چون مادرش به عتبات برود و مجاور شود. و متعاقب آن - ظاهراً مخفیانه - گریخت و به عراق رفت.<sup>۶۹</sup> در عراق، مادرش ساکن نجف شده بود. او نیز در آنجا زمین‌های وسیعی را خریداری کرد و مسکن و مأوا و مقبره خانوادگی ساخت و تا مرگ محمدشاه به برگشتن نیندیشید. در سال ۱۲۶۴ق ناصرالدین‌شاه به اریکه قدرت تکیه زد و با این جابه‌جایی قدرت، وضع سیف‌الدوله، رفته رفته اندکی بهتر شد و زندگی آسوده‌ای را برای خود در انزوای عتبات ترتیب داد. اما از سویی به ظاهر روحیه شاهزاده جوان با سکنا دائمی در هوای گرم نجف سازگار نبود. ازسوی دیگر معارضان در دربار، برای املاک او در تهران، مدرسه‌هایی را ایجاد می‌کردند. اما تاج‌الدوله بیشتر، رغبت به ماندن داشت، از این رو سیف‌الدوله، به بهانه دیدار از بغداد، مادر را ترک کرد و به پایتخت افسانه‌ای عباسیان پای گذارد. تصویر مبهم عشق‌بازی‌های او در بغداد را می‌توان در مثنوی «سیف‌الرسائل» او جستجو کرد. حبیب یغمایی، این مثنوی را شاهکار شاهزاده می‌داند.<sup>۷۰</sup> این مثنوی ظاهراً با این بیت پایان می‌پذیرد:

چون داشت ز پی، همی جدایی

ای کاش نبـــــــود آشنایی

البته بعدها نیز گه‌گاه خاطره زیبارویان بغدادی به سراغ او می‌آمد.<sup>۷۱</sup> ذوق غزل ساز او، بیش از پیش شکوفا شده بود و در سال ۱۲۷۱ق یک نسخه منقح از دیوان خود را به خط خود، تدوین کرد. هدایت، ابیات دیوان او را «قریب بیست هزار بیت غزلیات، قطعات و ترکیبات و ترجیعات» می‌داند.<sup>۷۲</sup> درست است که سلطان «همه اشعار و آثار خود را به نظر یغما می‌رسانده و او هم تصحیح می‌کرده»<sup>۷۳</sup>، اما همین نسخه ۱۲۷۱ را که در مقدمه به خط خود، به میرزا اسماعیل هنر - فرزند ارشد یغما - تقدیم کرده و در کتابخانه یغما موجود بوده است، میرزای هنر از میان آن، هر چه به خیال خود از یغما تشخیص داد تا هفتاد و دو غزل، به قول رضاعلی خان هدایت، به دو معنی، یغما کرد و به نام پدر به طبع رسانید.<sup>۷۴</sup> آن‌چنان که اعتراف خود یغما را نیز مبتنی بر خلط شعرش با دیگران سبب شد.<sup>۷۵</sup> مطلع یکی از غزل‌های سلطان در مجموعه آثار یغما این است:

نام از سنبل آشفته دلدار مبر

مایه صبر مرا بر سر این کار مبر

به هر حال، این ترده‌های چندین ساله، در نواحی بین‌النهرین نتوانست سالی چند بیش، او را خشنود و ساکن سازد. پس در سال ۱۲۷۹ق در چهارم شعبان، از راه گیلان و شیروان، مسافرت بزرگ خود را شروع کرد و از شهرهای بزرگ اسلامی مانند استانبول، قیروان، حمص، حلب، اسکندریه، شامات، درباربکر، موصل و مکه دیدار کرد.

این سال‌ها در عین تفرج، تصویری از درگیری شاهزاده‌ای ناراضی و تقریباً متمرد و خطاکار را در خود دارد. او مانند برخی دیگر از شاهزاده‌های ناخشنود از شاه و اطرافیان، دائماً در سفر و حسرت به سر می‌برد. هولاکومیرزای قاجار برادرزاده سیف‌الدوله، در نوشته خود، به گوشه‌ای از این ناراحتی‌ها اشاره دارد. او ذیل سه بیت شعر (در صفحه ۲۳۵) تذکره خرابات، شرحی خطاب به عم خویش سیف‌الدوله به قلم آورده، می‌نویسد: «به یاد شما، آن سه شعر را گفتم و در بالای کاغذ نوشتم. به خاطر آمد که چون فردا انشاءالله، بنای مجلد کردن خرابات است، بلی خرابات که مجلد شد، خراب و خراباتیان را حفاظی پدید خواهد آمد... این چند کلمه را به یاد عموجانم نوشتم. آوخ که:

این جا فراق جانان، آن‌جا جزای عصیان

آسایش دو گیتی بر ما حرام کردند



●●● در این میان  
 پر واضح نیست که  
 سیف الدوله به پشتوانه  
 این بیمه نامه کامل و زیر  
 پرچم انگلیس، آزادانه  
 در ایران چه می کند  
 که در مکاتبات قاجاری  
 به شرارت، انتشارات  
 اخبار ضاره، ایجاد  
 مفسده، فتنه گری در  
 پایتخت و کاغذپرانی  
 تعبیر می شود. همه این  
 اتهامات باعث می شود  
 که حکم تبعید او به بغداد  
 صادر شود ●●●

چه توان کرد.<sup>۷۶</sup> از این گونه عبارت‌ها می توان اضطراب و پریشانی هر دو را فهمید که سلطان سیف الدوله نیز چون هولاکومیرزای قاجار آن سال‌ها را در انزوا، دلهره و تزلزل به سر می کرد. در ضمن، از جای جای تذکره‌های مصطفی خراب و خرابات، می توان علاقه محمدمیرزا و هولاکومیرزا را به هم درک کرد. مثلاً در جایی می نویسد: «فی دارالسلطنه قسطنطنیه مسوده شد در حالت خوشی، ای جای خالی عموجان من، سنه ۱۲۵۶».

بیشترین آثار به جای مانده از سیف الدوله نیز متعلق به این سفرهاست. به جز سفرنامه یا به قول خودش «دلیل المسافین»، کتاب «ملوک الکلام» و مثنوی‌های «تحفه العراقرین» یا «تحفه الحرمین» ارمغان این گردش‌هاست. در این سال‌ها دوبار به حج رفت و معروف به «حاجی سیف الدوله» شد. مجمع الفصحاى هدایت که در موضوع شرح حال سیف الدوله، مفصل‌ترین منابع است، به همین جا سرگذشت او را رها می کند. ولی هیچ کدام از این منابع، کوچکترین اشاره‌ای به دلایل پنهان آشفتگی و آوارگی او ندارد. اما از برخی از مراسلات رجال دربار قاجار، به طور ضمنی پیداست که همسرش در تهران از این سال‌های دوری به ناخوشی دق مبتلا شده است و تجویز اطبا، حضور سیف الدوله را در تهران، ضروری می نماید. از این رو متوسل به دامن ناصرالدین شاه می شوند و از او، دستخط امانی را برایش می گیرند تا از حفظ جان‌ش مطمئن باشد و او بالاخره می تواند برگردد.<sup>۷۸</sup>

او پس از بازگشت، چند سالی را در تهران و حرم ناصری، ژنرال حضور همایون بود و جزو سرتیپان اول، نام او، ثبت بود و ظاهراً احترامش را داشتند.<sup>۷۹</sup> به هر حال، منابع تاریخی به طرز مشکوکی، این سال‌ها را در باب او به سکوت گذرانده‌اند. اما از مجموع اشاره‌ها دریافت می گردد که سیف الدوله، به دلایل متعدّد از جمله در معرض مصادره و تعرض قرار گرفتن املاکش که در جنب بیوت سلطنتی است و نیز چالش‌ها و شاید مسائل در سینه مانده جنگ هرات، بیشتر به دامن امن و پرتدلیس انگلیس کشیده می شود. او، به ظاهر، در ایامی که یکی دوبار، از طرف دربار، واسطه مذاکره بین دولتین ایران و انگلیس می گردد، زمینه‌های پناهندگی به سفارت بریتانیا را فراهم می کند و بگفتا نامه تبعه شدن آن جا را از سفارت دریافت می کند. این اقدام حتی افرادی چون میرزا آقاخان نوری را نیز آشفته و خشمگین می سازد و بارها به تبعیت او اعتراض می کنند.<sup>۸۰</sup>

در این میان پر واضح نیست که سیف الدوله به پشتوانه این بیمه نامه کامل و زیر پرچم انگلیس، آزادانه در ایران

چه می کند که در مکاتبات قاجاری به شرارت، انتشارات اخبار ضاره، ایجاد مفسده، فتنه گری در پایتخت و کاغذپرانی تعبیر می شود.<sup>۸۱</sup> همه این اتهامات باعث می شود که حکم تبعید او به بغداد صادر شود.<sup>۸۲</sup> دربار قاجار، از آن به خود می پیچید که حاجی سیف الدوله با وجود این که حدود بیست سال، در دربار ناصرالدین شاه موجب و مراحم گرفت و در کمال تأمین، زیست، چرا چنین روی به سفارت انگلیس آورد و دربار را به دستخطی از آن جا فروخت؟ تنفر از حاجی به حدی رسیده بود که دولت ایران حاضر نبود او حتی یک ساعت بیشتر در ایران بماند.<sup>۸۳</sup> و یک بار دیگر «روی» او را ببینند.<sup>۸۴</sup> اما مأمین حاجی در این میان او را تنها نگذارد و شارژ دفر را برانگیخت تا رقعهای به وساطت، به وزیر امور خارجه ایران بنویسد تا سفر سیف الدوله و چند نفر دیگر را به بغداد تسهیل کند. آنها روز شنبه ۴ جمادی الثانی ۱۲۷۳ به بغداد رفتند و در سفارت خانه فرانسه مستقر شدند.<sup>۸۵</sup> اما طعم راحت تبعگی به دهان حاجی مزه کرده بود و از استیونس (stevens) -مأمور سیاسی انگلیس - خواهش کرد مسائل ملکی او را در تهران پیگیری کند.<sup>۸۶</sup> و حتی پس از چند ماه - به رغم میل دربار و مخالفت‌های مکرر میرزا آقاخان نوری، با وساطت مستر مور، مشروط به ابطال تبعگی انگلیس به ایران برگشت. وزیر مختار گستاخ نیز به دولت می نویسد: «هر ضرر و خسارت که به شخص و مال او برسد، بی احترامی به دولت انگلیس است.»<sup>۸۷</sup> سپس دوباره به گردش خود در داخل ایران ادامه داد و به مشهد رفت و از شهرهای در راه و اصفهان و کاشان دیدن کرد. بیست و دوم شوال ۱۲۸۴ از کاشان دوباره عازم تهران شد.<sup>۸۸</sup> دو سال بعد، رد او را به بهانه گرمی هوا در قزوین می یابیم.<sup>۸۹</sup> او در بیست و چهارم ذی الحجه ۱۲۸۸ ق مقارن بیست و پنجمین سال سلطنت ناصرالدین شاه، طی حکمی از سوی پادشاه، به سمت تولیت آستان قدس مفتخر گردید.<sup>۹۰</sup>

برخی مانند بامداد، تولیت را به سیف الدوله دیگر نسبت می دهند. در حالی که به قطع و یقین مربوط به همین سلطان محمدمیرزاست. در دفاتر آستان قدس نیز نام او پس از میرزا ابوالقاسم معین الملک و قبل از میرزا سعیدخان انصاری معروف به مؤتمن الملک ثبت شده و خدمات او نیز به اشاره، مضبوط است. او دستور داد که کتابخانه آستان را توسعه دهند و قفسه‌های زیادی را در ابعاد متناسب با چوب کاج بسازند و شیشه ببندازند. چوب کاج مخصوص را از قصبه قدمگاه آوردند تا از آسیب موریانه و پوسیدگی حاصل از گذشت زمانه مصون بماند.<sup>۹۱</sup>

●●● سلطان باید  
هفت سال بعد یعنی  
۱۲۹۹ق وفات یافته باشد،  
چون اولاً در این سال  
لقب سیف‌الدوله به  
برادرزاده او اعطا گردید،  
و معمولاً این القاب  
پس از مرگ یکی به  
دیگری اعطا می‌شد،  
مانند لقب معتمدالدوله  
که پس از مرگ نشاط،  
به منوچهرخان گرجی  
داده شد. یا همین  
لقب سیف‌الدوله  
پس از درگذشت  
برادرزاده محمد میرزا  
- عبدالحمید میرزا - به  
امیرخان جلیل‌الدوله  
اعطا گردید ●●●

ارائه کرده، مقدمه کوتاه عجیبی نیز نوشته است و آسمان را به ریسمان بافته که؛ «با وجود این گونه شباهت‌های شبهه‌برانگیز، دلایل محکم‌تری وجود دارد دال بر این که نویسنده سفرنامه حاضر، نوه فتحعلی‌شاه است نه فرزند او.<sup>۹۹</sup>» در حالی که حتی از نشان دادن یکی از این «دلایل محکم» هم ناتوان است یا دریغ ورزیده است. اما در مقابل به گفته خود او، دلایل محکم و بسیار در خود همین سفرنامه، به این ادعای واهی تردید و تزلزل وارد می‌کند. برخی از آن‌ها چنین است:

- ۱ - عبارت «پس از سفر هرات...» (ص ۱۹)
- ۲ - «۱۲۷۹ هجری، شوق زیارت حرمین الشریفین...» (ص ۱۹) مقایسه شود با گفته هدایت که شروع سفر را برای سلطان محمد میرزا ۱۲۷۹ می‌داند.<sup>۱۰۰</sup>
- ۳ - تضادش با حاجی میرزا آغاسی در سفرنامه: «حاجی... از رود کرج، نه‌ری به شهر آورد. بسیار کار خوبی بود. چون همه کارهای آن مرحوم نقش بر آب بود. با این که این، عمل بزرگ به جایی بود، دوام نکرد و بعد از چندی متروک شد.» (ص ۲۳)
- ۴ - «راقم حروف در عهد پدر بزرگوار خود - خاقان مرحوم - مدت ده سال، مأمور به خدمات دولتی اصفهان و جمیع طوایف بختیاری بودم...» (ص ۳۵۹)
- ۵ - انتساب تعمیر بناهای هشت‌بهشت و اشرف به خود. (ص ۳۶۴ و ص ۳۶۵)
- ۶ - درباره تکیه‌ای که در اصفهان امروز به «مادر شاهزاده» معروف است و مربوط به دایه سیف‌الدوله محمد میرزا است، می‌گوید: «از بناهای راقم حروف، موسوم به تکیه والده.» (ص ۳۶۷)

- ۷ - تصریح به علت و بیان شروع مأموریتش در اصفهان تحت عنوان «تعذی حاجی‌هاشم‌خان.» (ص ۳۶۹)
- ۸ - ساخت عمارت‌های مختلف و نیز سرپوشیده. (ص ۳۶۴ و ص ۳۶۵ و ص ۳۶۹ و ص ۳۷۱ و ص ۳۷۲).
- ۹ - سیف‌الدوله دوم به تصریح عموم منابع، مردی شقی و ظالم بوده که از سال ۱۳۰۵ تا سال ۱۳۰۸ ق حاکم ملایر و تویسرکان و نهاوند شده و به علت ستم بی‌حد به اهالی، معزول و زندانی، و بعد با پرداخت رشوه آزاد شد. به جز او سیف‌الله میرزا - حاکم سمنان - از روی نخوت، یغمای پیرمرد را به محل حکومت خود می‌خواند و چون شاعر او را می‌شناخته، از رفتن سرباز می‌زند. او هم می‌فرستد یغما را با چوب، تنبیه کنند و جریمه بگیرند.<sup>۱۰۱</sup> در حالی که این خلیقات در هیچ منبعی به سیف‌الدوله اول نسبت داده نشده و وی تا آخر عمر و حتی پس از مرگ یغما، ارادت خاضعانه خود را به او حفظ کرد و او را «استاد» خطاب می‌نمود.<sup>۱۰۲</sup> ناگفته

از خدمات دیگر او در آستان قدس، «تنقیه قنوات، تعمیر مزارع، توسعه کشیک‌خانه، ایجاد عمارت متولی در باغ آصف‌الدوله، مفروش کردن برخی قسمت‌های حرم به سنگ مرمر، وقف قنادیل متعدد طلا و نقره و کشف معدن مرمر سفید در پایین ولایت» است.<sup>۱۰۳</sup> سیف‌الدوله در سال ۱۲۹۰ ق که مأموریتش در آستان قدس به اتمام رسید، به تهران برگشت و در سال ۱۲۹۲ ق برای سفر ناصرالدین‌شاه به مازندران، «ملتزم رکاب بود».<sup>۱۰۴</sup> این آخرین سفر اوست که سفرنامه را نیز با وصف - به قول خودش - «این جهنم سبز» پایان می‌دهد و دیگر هیچ خبری از او در منابع به چشم نمی‌خورد.

سلطان باید هفت سال بعد یعنی ۱۲۹۹ ق وفات یافته باشد، چون اولاً در این سال لقب سیف‌الدوله به برادرزاده او اعطا گردید، و معمولاً این القاب پس از مرگ یکی به دیگری اعطا می‌شد، مانند لقب معتمدالدوله که پس از مرگ نشاط، به منوچهرخان گرجی داده شد. یا همین لقب سیف‌الدوله پس از درگذشت برادرزاده محمد میرزا - عبدالحمید میرزا - به امیرخان جلیل‌الدوله اعطا گردید.<sup>۱۰۴</sup> سلطان عبدالحمید در سال ۱۲۹۹ ق ملقب به سیف‌الدوله شد. پس باید حدوداً همین ایام، سیف‌الدوله محمد میرزا وفات یافته باشد. ثانیاً از این سال به بعد، مطلقاً هیچ نشانی از محمد میرزا در مآخذ نیست. جسد او را به احتمال زیاد بنا بر وصیت، به آرامگاه خانوادگی‌شان در نجف منتقل کردند و به خاک سپردند.<sup>۱۰۵</sup> در پایان به معرفی و نقد آرای کسانی که در موضوع مانحن‌فیه در منابع متأخر، به اشتباه افتاده‌اند، می‌پردازیم: نخست مرحوم مصاحبی (عبرت نایینی) که در ابتدای این گفتار ذکر شد.

دوم مرحوم مهدی بامداد در تألیف ممتع و مفضل خود، ذیل احوال عبدالحمید میرزا سیف‌الدوله گوید که؛ «در ربیع‌الثانی ۱۲۸۹ ق به جای میرزا ابوالقاسم معین‌الملک که چند ماه قبل فوت کرده بود، نیابت تولیت آستان قدس را عهده‌دار شده»<sup>۱۰۶</sup> در حالی که سیف‌الدوله دوم، اساساً این شغل را متولی نشده است. در ضمن، تاریخ ۱۲۸۹ نیز برای تولیت سیف‌الدوله خطاست. این تاریخ ۱۲۸۸ است و شاید مؤلف تاریخ آستان قدس نیز از نوشته بامداد این خطا را تکرار کرده است.<sup>۱۰۷</sup> بامداد در جای دیگر نیز می‌گوید «محمد میرزا (سیف‌الدوله اول) پس از عزل از اصفهان با اجازه شاه، به بغداد رفت و مقیم شد»<sup>۱۰۸</sup> که مطابق آن چه گفته شد، اقامت دائم صحت ندارد.

سوم علی‌اکبر خداپرست مصحح و شارح سفرنامه سیف‌الدوله است که نه تنها پانویسی‌های بعضاً مغلوط و گاهی با ترک شرح واجبات و در عوض، بسط بدیهیات



سال تحریر این فرخنده کتاب، به حکومت ملایر و توپسرکان مقرر گشت<sup>۱۱۱</sup>. سپس تعدادی از اشعارش را آورده است. یکی دیگر نیز جیمز بیلی فریزر است که پیش از این ذکری از او به میان آمد. او با وجود آن که در مقدمات و مراسم عروسی سیف الدوله حضور داشته، در سفرنامه ممتّع خود، چند بار او را سیف الملک می‌خواند که خطاست.<sup>۱۱۲</sup>

اما در مرتبه شاعری سلطان، شعر او روان و دلنشین است و تأثیر سبک غزلیات طرز عراقی به ویژه، سعدی در آن به وضوح دیده می‌شود:

منم آن شکار زخمی که فتاده‌ام به بندت  
اگرم ز پاداری نکشم سراز کمندت  
\*\*\*

جز یک نظر بدو نتوانم از آن که نیست  
امکان بازگشتن از آن رخ، نگاه را  
محتمل است - به جز هفتاد و نه غزلی که از سلطان به یغما رفته است - مقداری از اشعار یغما و غزلیات به باد رفته وفای زواره‌ای نیز در دیوان سیف الدوله وارد شده باشد. به غیر از آثار یادشده، غزلیات هجوی سلطان را نیز حدود چهار هزار بیت شمرده‌اند و حبیب یغمایی می‌گوید: «باقریه» یا قصاید باقری نام داشته است.<sup>۱۱۳</sup>

تذکره بزم خاقان نیز مشتمل بر یک بزم و پنج انجمن است. بزم آن - شامل بیست مجلس - همان کتاب مشهور «انیس‌العشاق» شرف‌الدین‌رامی است (متوفای ۷۹۵ق) که یک بار در هند و بارهای دیگر به اهتمام استاد فقید عباس اقبال در ایران به طبع رسید و وصف‌نامه جزء جزء سرتاپای معشوق است و سیف الدوله، شرح حال خود را به آن افزوده و آن را به خود نسبت داده است.<sup>۱۱۴</sup> این قرینه، احتمال حبّ انتقال را در وجود سیف الدوله، در ذهن آدمی تقویت می‌کند؛ چون برخی از ابنیه نیز اصلاً و اساساً ساخته پیش از او بوده و او به خود نسبت می‌دهد. با این فرض، وجود غزلیات وفا و یغما در دیوان سلطان نیز قدری به ثبوت نزدیک‌تر می‌گردد.

از منابع قدیم، تذکره گلشن محمود نیز از سیف الدوله یاد کرده<sup>۱۱۵</sup>. البته سلطان در زمان تألیف آن (۱۲۳۶ق) نوجوان بوده است. همچنین نام او در میان شعرای «تذکره خطی شعرای قم»، تألیف میرزا علی‌اکبر فیض‌قمی (متولی مقبره فتحعلی‌شاه) نیز دیده می‌شود.<sup>۱۱۶</sup>

نماند محمد گلبن هم گذرا و مختصر به اشتباه خداپرست اشاره کرده است.<sup>۱۱۷</sup>

چهارم حبیب یغمایی که در زندگی‌نامه او، از همراهی‌اش در جنگ هرات با محمدشاه ذکری به میان نیآورده است.

پنجم جورج پ. چرچیل که در فرهنگ خود، مدخلی برای او ندارد و پیداست او نیز او را با یکی دیگر از «سیوف قاجاری» خلط کرده است. البته ذیل سلطان عبدالحمیدمیرزا، او را نایب آستان قدس در سال ۱۸۸۰ ق می‌داند.<sup>۱۱۸</sup>

ششم منزوی که او را فرزند چهل و چهارمین فتحعلی‌شاه می‌شمارد.<sup>۱۱۹</sup>

هفتم سیدعلی آل داوود<sup>۱۲۰</sup> با وجود آن که یغما در یکی از منشأتش گوید: «بیست سال افزون، به همین روش با سرکار سیف‌الدوله که بی‌ساخته‌ترین بزرگان و آشنایان است، راه رفته‌ام...»<sup>۱۲۱</sup> و جای دیگر، مذکور است که سیف‌الدوله در معالجه «باد سرخ» یغما کوشیده است.<sup>۱۲۲</sup> اما مصحح در تعلیقات، کاملاً دو سیف‌الدوله را مخلوط کرده و می‌گوید: «وی پسر چهل و دوم فتحعلی‌شاه بود. دختر وی به نام تاج‌الدوله، زن ناصرالدین‌شاه شد و در سال ۱۳۵۲ از جانب محمدشاه، حاکم سمنان شد»<sup>۱۲۳</sup>.

در جایی که بسیاری از منابع متأخر، از جمله موارد ذکرشده، در مورد سیف‌الدوله، اشتباه کرده‌اند، جادارد از مرحوم معلم حبیب‌آبادی یاد شود که با وجود قلت منابع، در آنچه نوشته سعی بر صحت و استناد دقیق داشته است. معلم در این باب می‌نویسد:

«... در سنه ۱۲۸۸ متولی مشهد مقدس شده و تا ۱۲۹۰ بدان برقرار بوده، از جمله تألیفاتش، ملوک‌الکلام در علوم مختلفه به نظم و نثر و عربی و فارسی و غیره است... او غیر از سیف‌الله میرزا، پسر دیگر فتحعلی‌شاه است که مادرش خازن‌الدوله گل بدن خانم گرجی و تولدش، سه‌شنبه ۱۴ رجب ۱۲۲۹ می‌باشد و او را اشتباهاً در بعضی جاها سیف‌الدوله میرزا نیز نوشته‌اند. دختر سیف‌الدوله - تاج‌الدوله - زن ناصرالدین‌شاه است و دختر سیف‌الدوله میرزا، مهرارفع شاعره است»<sup>۱۲۴</sup>.

اما از منابع متقدم فقط دو نفر به اشتباه افتاده‌اند یکی میرزا ابراهیم‌خان مدایح‌نگار تفرشی است که ذیل نام محمدمیرزا سیف‌الدوله می‌نویسد: «پدر بزرگوارش ملک‌زاده اعظم... عضدالدوله که از اعمام عظام شاهنشاه است... پس از تحصیل... به شرف آجودان خلوتی حضور همایون مشرف شد و در

پی نوشت

۳۰. مقایسه شود با معتمدالدوله گرجی در حکومت اصفهان (۱۲۶۳-۱۲۵۶) که این حریم را شکست. رک: دوبد، بارون: سفرنامه لرستان و خوزستان، ص ۴۲
۳۱. سفرنامه سیفالدوله، ص ۳۶۴.
۳۲. پیشین، ص ۳۶۵.
۳۳. پیشین، ص ۳۶۹.
۳۴. مثلاً رک: دیوان سروش، ج ۱، ص ۶۶، حاشیه ۳ و نیز ارجاع ۲۷ همین گفتار.
۳۵. سفرنامه سیفالدوله، ص ۳۷۲.
۳۶. تاریخ اصفهان، بخش هنر و هنرمندان، ص ۳۷-۱۳۶.
۳۷. رجال و مشاهیر اصفهان، ص ۱۳۸.
۳۸. سفرنامه اوزن فلاندن، صص ۴-۲۰.
۳۹. جغرافیای اصفهان، ص ۲۲.
۴۰. نصف جهان، ص ۳۶.
۴۱. پیشین، همان صفحه.
۴۲. رک: همایی، استاد جلال‌الدین: مقدمه دیوان طرب، ص ۲۶۵ (جالب این جاست که استاد در جای دیگر، این عمارت را صدریه میخوانند و آن را در اصل ساخته حاج محمد حسین خان صدر اصفهانی میدانند! رک: تاریخ اصفهان، ج ۳، صص ۲۰-۴۱۹ و نیز: تذکره مآثرالباقریه، ص ۳۸۳، یادداشت ۳۰۵).
۴۳. البته انتساب کامل حمام خواجهها به سیفالدوله هم شاید پایه‌ای نداشته باشد، چون محمدمهدی ارباب آن را صفوی می‌داند که زیر خاک پنهان شده بود و سیفالدوله فقط آن را پیدا کرد و کاملاً بیرون کشید و راه انداخت. نصف جهان، ص ۸۰.
۴۴. سفرنامه سیفالدوله، ص ۳۷۱.
۴۵. همان، ص ۳۷۲.
۴۶. نصف جهان، ص ۴۶.
۴۷. روضه‌الصفای ناصری، ج ۱، صص ۷-۷۶ و تاریخ منتظم ناصری، ج ۳، ص ۱۶۱۸.
۴۸. سفرنامه فریزر، صص ۲۰۲-۱۹۷.
۴۹. بزم خاقان، به نقل از تاریخ تذکرة‌های فارسی، ج ۱، ص ۹۹.
۵۰. نصف جهان، ص ۲۸۱.
۵۱. تاریخ جلفای اصفهان، ص ۳۳۰.
۵۲. نصف جهان، ص ۲۸۱.
۵۳. ایضا رک: ناسخ‌التواریخ، ج ۲، ص ۳۴۱.
۵۴. جغرافیای اصفهان، صص ۸۸-۸۷ و نیز ص ۱۳۰.
۵۵. تاریخ جلفای اصفهان، ص ۳۳۱.
۵۶. سفرنامه رضا قلی میرزا، ص ۲۰.
۵۷. روضه‌الصفای ج ۱، ص ۹۵ و ص ۱۳۸.
۵۸. سفرنامه رضاقلی میرزا، ص ۲۰.
۵۹. برای مضمون برخی از این پیغامها رک: ناسخ‌التواریخ، ج ۲، صص ۸۷-۱۸۴.
۶۰. پیشین، صص ۸۵-۱۸۴.
۶۱. ناسخ‌التواریخ، ج ۲، ص ۱۸۵ و نیز روضه‌الصفای، ج ۱، ص ۱۵۶ (مرحوم مهدوی نیز او را «از مردان خیر و خدمتگزار و متدین و حقاً خیرالظلمه» لقب داده اند! رک: مهدوی، مصلح‌الدین: بیان المفخر، ج ۱، ص ۱۸۳).
۶۲. هفت پادشاه، ج ۱، ص ۲۴۵.
۶۳. سفرنامه رضا قلی میرزا، صص ۱-۲۰.
۶۴. تاریخ عضدی، ص ۵۶.
۶۵. سفرنامه فلاندن، ص ۳۴۴.
۶۶. مجمع‌الفصحا، ج ۱، ص ۶۰.
۶۷. از جمله رک: ناسخ‌التواریخ، ج ۲، صص ۳-۵۱ و سفرنامه چهار فصل، ص ۵۶۴ به بعد.
۶۸. سفرنامه چهار فصل، ص ۵۸۵ نیز: ناسخ‌التواریخ، ج ۲، ص ۳۰۶.
۶۹. پیشین، ص ۵۸۷.
۷۰. رک: مجموعه اسناد و مدارک فرخ‌خان امین‌الدوله، ج ۱، صص ۲۶-۱۲۵.
۷۱. «سلطان محمدمیرزا...»، مجله یغما، ج ۱، ص ۴۴۷.
۷۲. سفرنامه سیف‌الدوله، ص ۲۲۱.
۷۳. مجمع‌الفصحا، ج ۱، ص ۶۰ و نیز: رجال و مشاهیر اصفهان، ص ۳۰۰.
۷۴. مجموعه آثای یغما، ج ۱، ص ۳۱.
۷۵. مجمع‌الفصحا، ج ۱، ص ۳۱ و یادداشت‌هایی در حاشیه مجمع‌الفصحا، ص ۲۵ و تاریخ تذکرة‌های فارسی، ج ۱، ص ۱۰۰ و نیز: رجال و مشاهیر اصفهان، ص ۳۰۰.
۷۶. مکتب بازگشت، صص ۳۰-۳۰۰ ایضا «نامه سلطان محمد میرزا سیف‌الدوله به اسماعیل هنر و پاسخ آن»، مجله یغما، ج ۱، صص ۷۹-۴۷۳ (جناب، حتی برخی از اشعار قائلی را نیز از او میدانند!).
۷۷. رک: تاریخ تذکرة‌های فارسی، ج ۱، صص ۷۸-۴۸۷.
۷۸. پیشین، همان صفحه.
۷۹. مجموعه اسناد و مدارک فرخ‌خان امین‌الدوله، صص ۲۶-۱۲۵.
۸۰. تاریخ منتظم ناصری، ص ۲۰۷۱.
۸۱. مجموعه اسناد و مدارک فرخ‌خان امین‌الدوله، ج ۱، صص ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۸، ۳۲۰ و ج ۲، ص ۸۲.
۸۲. پیشین، ج ۱، ص ۲۶۶، ۳۰۸، ۳۷۷ و ج ۲، ص ۸۳، ۲۲۲.
۸۳. پیشین، ج ۲، ص ۸۵.
۸۴. پیشین، ج ۲، ص ۸۳.
۸۵. پیشین، ج ۲، ص ۱۳۶.
۸۶. پیشین، ج ۲، صص ۹۰-۸۹.
۸۷. پیشین، ج ۱، صص ۲۶-۱۲۵.
۸۸. پیشین، ج ۲، ص ۲۲۶.
۸۹. سفرنامه سیف‌الدوله، ص ۳۲۶.
۹۰. پیشین، ص ۳۸۳.
۹۱. تاریخ منتظم ناصری، ص ۱۹۲۸ و نیز سفرنامه، ص ۳۸۶ و همچنین مطلع الشمس، ج ۲، ص ۳۷۷ و نیز: رجال دوره قاجاریه، ص ۲۵۹.
۹۲. فهرست کتابخانه آستان قدس رضوی، ج ۱، مقدمه، ص، پاورقی ۳.
۹۳. سفرنامه سیف‌الدوله، صص ۸۷-۳۸۶.
۹۴. پیشین، ص ۳۸۹.
۹۵. شرح حال رجال ایران، ج ۲، ص ۱۰۲، پاورقی.
۹۶. رک: تاریخ عضدی، ص ۱۵۶.
۹۷. شرح حال رجال ایران، ج ۲، ص ۱۰۰.
۹۸. تاریخ آستان قدس، ص ۲۳۱.
۹۹. شرح حال رجال ایران، ج ۲، ص ۱۰۳.
۱۰۰. مقدمه سفرنامه سیف‌الدوله، ص سوم.
۱۰۱. مجمع‌الفصحا، ج ۱، ص ۶۰.
۱۰۲. رک: مجموعه آثار یغما، ج ۱، صص ۱۳-۱۲.
۱۰۳. رک: سفرنامه سیف‌الدوله، ص ۳۸۸.
۱۰۴. کیهان فرهنگی، سال ۳ ش ۴، تیر ۱۳۶۵، ص ۳۸.
۱۰۵. فرهنگ رجال قاجار، ص ۱۰۰.
۱۰۶. فهرست نسخه‌های خطی فارسی، ج ۳، ص ۲۳۵۵.
۱۰۷. مجموعه آثار یغما، ج ۱، صص ۱۳-۱۲ و ج ۲، ص ۳۷۲.
۱۰۸. پیشین، ج ۲، ص ۲۱۲.
۱۰۹. پیشین، ص ۲۳.
۱۱۰. پیشین، ص ۳۷۳.
۱۱۱. مکارم الآثار، ج ۳، صص ۵۲-۸۵۱.
۱۱۲. تذکره انجمن ناصری، صص ۶۵-۱۵۹ در اصل اثر، تصاویر سیاه‌قلم صاحبان تراجم نیز به قلم ابوتراب غفاری آمده است. رک: تاریخ تذکرة‌های فارسی، ج ۱، ص ۷۲.
۱۱۳. رک: سفرنامه فریزر، صفحات ۱۷۶، ۱۸۴ و ۱۹۰.
۱۱۴. سلطان محمدمیرزا...، پیشین، ص ۴۶۳.
۱۱۵. رک: تاریخ تذکرة‌های فارسی، ج ۱، صص ۱۰۰-۹۳.
۱۱۶. رک: پیشین، ج ۲، ص ۶-۶۵.
۱۱۷. فغان دل، مقدمه، ص ۳۲، به نقل از تذکره خطی شعرای قم.







مهدي ملكي



خوشم که عمر گرانیامه را تباه نکردم  
بجز شراب نخوردم، بجز گناه نکردم

به غیر تاک نشانان نشان کس نگرفتم  
به غیر ساقی مجلس به کس نگاه نکردم

به جز ضیافت مستی، به جز پیاله پرستی  
خدا گواه نرفتم، خدا گواه نکردم

اگر چه توبه نمودم، ولی چو خواه نبودم  
که صبر تا شب عید و هلال ماه نکردم

به جرم دامن پاکم اگر به بند فتادم  
برادرانه کسی را فرو به چاه نکردم

هزار بار اگر مست آب رز شدم اما  
برای مرتبه ای آب زیر کاه نکردم

سیاه مست شدم، لیک دل سیاه نبودم  
به زهد روز کسی را شب سیاه نکردم

اگر نماز شکستم، به پای جام نشستم  
قسم به عالم مستی که اشتباه نکردم



پنجه در خاک عزادار زند باد بهاری  
کای سیه بخت برای من آواره چه داری؟

نفسم سوخته از هرم کویری که گذشتم  
پای تاول زده دارم، چه نسیمی؟ چه بهاری؟

گل در اندیشه شومی است که روید به چه خاکی  
تاک امسال ندارد بجز از تخم خماری

خرمنی سوخته از خنجر صد آینه دارد  
فرودینی که پر است از نفس تیر تتاری

عَلَم سوز و عزا گشته کنون دار درختان  
گیسوی خویش رها کرده و آشفته به زاری

ندمد سبزه در این دشت بجز از سر حسرت  
چه فروخته بهاری! چه دل آشفته دیاری!

سر این قصه دراز است بیا برف زمستان  
تا ببوسم قدم غصه پیراری و پاری





چه زمهریر کفن نصیبی، عجب زمستان بی اجاقی  
نه باغ شعری، نه رود سازی، نه ناله ای نه دلی، دماغی

قضا سیاهی، قدر تباهی، دریچه دیده راهی  
ترانه هامان، قصیده هامان، غم شکستی، غم فراقی

نه سوز مهری، نه آه ماهی، نه چشم هیچ عاشقی به راهی  
چه حاصل است از بخیل گیتی، به جز کسوفی، به جز محافی

تمام پرچین که تا نباید، که تا نشاید، گذار رنگی  
مسیر عطری خدانکرده بیفتد آنسوی کوچه باغی

چه بوستانی؟ چه گل ستانی؟ زغن ستانی لجن ستانی  
نه پرده گوشمان به نقش خوشی به غیر از غریو زاغی

نه باغ تن را تب بهاری، شکوه شولای اعتباری  
نه دشت دل را در این هیاهو سمند نوزین اشتیاقی

کجاست بانگی طنین مستی به گرده این سکوت وحشت  
نه همنواز دریده نایی، نه اتحادی، نه اتفاقی

نه زیر و رومان، نه آبرومان، نه دست یاری به سمت و سومان  
نصیبمان از ازل چنین شد؛ گسسته فرشی، شکسته طاقی

چه حاصلت از حضور خورشید عالم آرا در این سیاهی  
نه کور سوی شکسته شمعی، که ماهتابی، که چلچراغی

چه حاصلت از مژه گشودن و یا شنودن در این شبستان  
به غیر آواز شوم جغدی به غیر بال و پر کلاغی



به ماضی و به بعیدش گذار افتاده است  
دلی که تشنه یک حال ساده ساده است

دلی که تشنه یک بوسه از لب دریاست  
نگاه کن که در این راه اول جاده است

بهای دفتر ما هیچ بود، باد نوشت  
که هیچ، دست یکی هیچ تر در افتاده است

چقدر از تو سرودن بهانه می خواهد  
چقدر پیچ و خم جانفزاد در این جاده است

تمام ثانیه ها از دحام تردیدند  
بدون تو دم آخر همیشه آماده است

پرنده گی کن و برگرد تا هوا خوب است  
کیبوترم دل من قدری آسمان زاده است

به گرد هیچ مپیچان مرا غزل به غزل  
که هر که بار غمش کمتر است آزاده است



# زاهدایمن مشو از بازی غیرت زنهار که ره از صومعه تا دیرمغان این همه نیست

دکتر مهدی نوریان

عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان

گلپر نصری

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی

در غزل مشهور حافظ، با سرآغاز «حاصل کارگه کون و مکان این همه نیست» بیت هفتم، براساس طبع زنده یادان قزوینی و غنی، چنین است:

زاهد ایمن مشو از بازی غیرت زنهار  
که ره از صومعه تا دیرمغان این همه نیست<sup>۱</sup>

در نگاه نخست، تحصیل معنای بیت، آسان می‌نماید؛ زیرا برای به دست آوردن نثر دستوری آن، نیاز به دستکاری کردن اجزای کلام نیست و در ظاهر، فروبستگی معنایی هم ندارد. معنای شعر، در نظر اول همان است که استاد خطیب رهبر نوشته است:

«هان ای پارسا! از نقش غیرت و بازی رشک ایزدی که تو را در غرور زهد می‌بیند و بدان سبب از عبادتگاه تو را به کوی مغان باده فروش می‌کشاند، خود را در امان مینداز؛ درضمن، تلمیحی به شیخ صنعان دارد که پس از گزاردن پنجاه حج به غرور طاعت گرفتار آمد و به دختر ترسایی دل باخت و از حرم، رخت به خانه خمار کشید.»<sup>۲</sup>

و یا آنچه استاد بهاءالدین خرمشاهی نوشته است:

«ای زاهد مغرور که بیهوده از عافیت و حُسن عاقبت خود مطمئنی، از غیرت الهی که جز عمل خالص را نمی‌پذیرد، بیندیش و بدان که چه بسا تقدیر الهی تو را از صومعه - که این همه خوب و مقدس می‌شماریش - به دیر مغان - که این همه آلوده و نامقدسش می‌انگاری - بکشاند. حاصل اینکه: این همه مغرور و درعین حال ریاکار مباحث و از احباط عمل بترس. در اینجا طبق مشرب زاهد است که صومعه را نیک و دیر مغان را منفی می‌انگارد و گرنه چنان که می‌دانیم، نظر خود حافظ عکس این است.»<sup>۳</sup>

با تأیید این معنا، یک مشکل همچنان باقی است: اینکه چرا غیرت حق، زاهد مغرور به عمل خویش را که بر تقوا تکیه زده است، از صومعه (=خانقاه) به دیر مغان می‌اندازد. درست است که این، در نفس خود، از نظر زاهد که دیر مغان را ناپاک می‌انگارد، به مثابه عقوبت است و او

بچ  
حافظ





●●● چرا غیرتِ حق،  
 زاهدِ مغرور به عملِ  
 خویش را که بر تقوا  
 تکیه زده است، از صومعه  
 (= خانقاه) به دیر مغان  
 می اندازد. درست است  
 که این، در نفسِ خود، از  
 نظر زاهد که دیر مغان  
 را ناپاک می انگارد، به  
 مثابه عقوبت است و او  
 را ناخوش می آید، اما در  
 این میان نقش غیرتِ حق  
 چیست ●●●

زاهد به عبادتِ خود غرّه مشو زیرا محبوب، عاشق مغرور  
 و متکبر را نمی پسندد و امکان دارد بر اثر وسوسه غیرت،  
 تو را بیگانه تلقی کند و از خود براند و از جایگاه ایمان، به  
 دیر مغان که جایِ رندانِ تبهکار است، بیندازد. فاصله میان  
 معبد مسلمین تا دیر مغان، بسیار نیست. به اندک خطایی  
 که از تو سر بزند، سرنوشتت وارونه می شود و به تعبیر  
 محسوس «ره از صومعه تا دیر مغان این همه نیست». اینک  
 محلی که عبادتگاه ساخته شده، با دیر مغان فاصله  
 چندانی ندارد.<sup>۵</sup>

استاد محمد استعلامی نیز بر این نظر است که:

«غیرت، غیرتِ حق است که گاه حاصل سعی و عمل  
 و عبادت را - خاصه در مورد زاهد ریاکار- به روی او  
 می کوبد و آزادگان دیر مغان را به بارگاه عنایت خود  
 می پذیرد، یا دست کم هردو را یکسان می پذیرد و  
 می بینیم که «روز حشر عنان بر عنان روند تسبیح شیخ  
 و خرقة رند شرابخوار.»<sup>۶</sup>

اما معنای پیشنهادی ما چیز دیگری است که شاید به  
 صواب نزدیکتر باشد. برای دریافت معنای بیت، باید نخست  
 از در یادآوری، درباب معنای غیرت توضیحی بدهیم؛

#### غیرت

غیرت در لغت، غیرسوزی و ناخوش داشتنِ شرکتِ غیر  
 است در آنچه «حقِ خود» محسوب می شود؛ خواه این  
 حق مفروض، مال و مکتب و جاه و منزلت باشد، خواه زن  
 و فرزند و ناموس، یا زیستگاه و زادبوم و بویژه معشوق.

اما مقصود از غیرت در این بیت، غیرتِ حق، آن هم  
 در مقام معشوقی و نازنینی است؛ توضیح سخن آنکه:  
 خداوند- در ذات خود- هم عاشق است و هم معشوق؛  
 زیرا به حکم آیه (يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ) نخست، خداوند بود  
 که صلاهی محبت در داد و بر زیبایی خویش (انسان که  
 آینه جمال اوست) عاشق گشت و دانه عشق ورزی و  
 معشوق طلبی را در کشتگاه دل بندگان افکند و بدین گونه  
 «آدم خاکی را سبقت محبت آموخت.» سررشته فتنه این  
 حدیث به تعبیر نجم رازی، از اشارت (فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ)  
 برخاسته است. خداوند دوست داشت که او را بشناسند و  
 از پی آن، دوست بدارند یعنی می خواست که معشوق و  
 جانانه باشد، پس دست در کار خلق زد. زیرا هر معشوقی،  
 «ناگزرانِ عاشق» است؛ یعنی لامحاله باید دل ربوده و  
 خواهانی داشته باشد تا نام معشوقی بر او راست بیاید.

غیرت معشوقی، زفت و قوی پنجه است. یعنی اگر  
 عاشق، غیری به جای دوست بگزیند، حمیت معشوقی  
 این دوبینی را بر نمی تابد. این ابیات از مثنوی در تفسیر و  
 بیان غیرتِ حق، روشننگر است:

جمله عالم زان غیور آمد که حق  
 بُرد در غیرت برین عالم سبق

را ناخوش می آید، اما در این میان نقش غیرتِ حق  
 چیست؟ غیرتِ خداوند، «شرکت سوز» است و هر چیز را  
 که در میانه، حائل باشد از سر راه برمی دارد تا بنده تنها  
 او را بپرستد؛ همچنان که یعقوب را به سبب دوستداری  
 فرزند و عشق گذشته از حد به یوسف، به بلای هجران  
 دچار ساخت تا میان او و پیامبرش، غیر درنگنجد و  
 یعقوب تنها «صمدپرست» باشد؛ زیرا:

می فرورد آتش غیرت مدام  
 عشق یوسف هست بر عالم حرام

حکایت از این قرار است:

چون جدا افتاد یوسف از پدر  
 گشت یعقوب از فراقش بی بصر  
 موج می زد بحر خون در دیدگانش  
 نام یوسف مانده دائم در زفانش  
 جبرئیل آمد که «گر هرگز دگر  
 بر زفان تو کند یوسف گذر  
 محو گردانیم نامت بعد از این  
 از میان انبیا و مرسلین»  
 چون درآمد امرش از حق آن زمان  
 گشت محوش نام یوسف از زفان<sup>۴</sup>

حال در نظر آوریم: غیرتِ حق، هر حجابی را میان حق و  
 بنده می سوزاند تا بنده حق پرست باشد. این غیرت، زاهد  
 را که فریفته عمل خویش است، برای تنبیه و گوشمال به  
 دیر مغان افکنده است. اگر سخن حافظ طبق مشرب زاهد  
 باشد که دیر مغان در نظرش، جایگاه لابلایان بی پروا و  
 غافل از حق است، پس اینجا نقضِ غرض شده است؛ زیرا  
 غیرتِ حق زاهد را از راه عبادت، دور کرده است؛ زاهد که  
 در شأن رندان، ظن بد می بُرد، حال، ناخواسته به میانه  
 آنان در افتاده است. ظاهراً این تفسیر از کلام حافظ، با  
 «سابقه لطف ازل» و محبتِ حق نسبت به بندگانش - که  
 حتی اگر گنهکار باشند، باز مستحق کرامتند - چندان  
 سازگار نیست.

استنباط شارحی دیگر از بیتِ منظور، چنین است:

«زاهد از بازی غیرت آسوده خاطر مباش؛ زیرا از عبادتگاه  
 تا دیر مغان راه بسیاری نیست... عشق نوعی انحصار طلبی  
 بوجود می آورد که عاشق نمی خواهد غیری در آن شریک  
 باشد، اما اخطار به زاهد که از بازی غیرت ایمن مباش، از  
 این نظرگاه است که تو با غرور و خودبینی برای معشوق،  
 غیر تلقی می شوی، زیرا خودبینی تو امکان اتحاد عاشق  
 و معشوق را از میان برده؛ چنین است که احتمال دارد  
 معشوق تو را به مثابه غیر و بیگانه بازی دهد و از خود  
 براند. صومعه را عبادتگاه مسلمین و نماد ایمان و دیر مغان  
 را معبدِ مجوسان و نماد کفر و فساد در نظر گرفته، می گوید





حال در نظر آوریم:  
غیرت حق، هر  
حجابی را میان حق  
و بنده می سوزاند  
تا بنده حق پرست  
باشد. این غیرت،  
زاهد را که فریفته  
عمل خویش  
است، برای تنبیه  
و گوشمال به دیر  
مغان افکنده است



...شاه را غیرت بود بر هر که او  
بو گزیند بعد از آنکه دید رو  
غیرت حق بر مثل گندم بود  
گاه خرمن غیرت مردم بود  
اصل غیرتها بدانید از اله  
آن خلقان فرع حق بی اشتباه<sup>۷</sup>  
نشان غیرت حق را در این ابیات از حافظ هم می توان دید:

بلبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد  
باد غیرت به صدش خار پریشان دل کرد<sup>۸</sup>  
جلوه ای کرد رخت دید ملک عشق نداشت  
عین آتش شد ازین غیرت و بر آدم زد<sup>۹</sup>  
عقل می خواست کزان شعله چراغ افروزد  
برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد<sup>۱۰</sup>  
برق غیرت چو چنین می جهداز مکمن غیب  
تو بفرما که من سوخته خرمن چه کنم<sup>۱۱</sup>

نسبت کردن غیرت به خدای تعالی، به این حدیث  
مستند است: (أَتَعْجِبُونَ مِنْ غَيْرَةِ سَعْدٍ فَوَاللَّهِ لَأَنَا أَعْيَبُ مِنْهُ  
وَ اللَّهُ أَعْيَبُ مِنِّي: مگر شما از غیورِ سعد [این عبادۀ]  
عجب دارید؟ به خدا که من از او رشکین ترم و خدا از من  
رشکناک تر است.)<sup>۱۲</sup>

#### معنای بیت

آنچه در بیت محل بحث، دریای غیرت حق را به  
جوش می آورد، عبادت پرستی زاهد گران جان است؛  
زاهد عبادت پرست در صومعه نشسته و تمام فکر و  
همتش، مصروف خودش است، به جای آنکه وجهه  
نظرش خدا باشد. غیرت حق بر نمی تابد که بنده اش جز

او را عبادت کند؛ بنابراین زاهد را از خانقاه به دیر مغان  
می برد تا دیگر چیزی غیر از او را نپرستد. حافظ خطاب  
به زاهد می گوید: از بازی غیرت حق ایمن منشین زیرا  
ممکن است غیرت حق، تو را از عبادتخانه ای که به  
پرستش و عمل خویش غره ات کرده، به درآورد و به  
دیر مغان ببرد تا دیگر بر تقوای خود تکیه نکنی و  
عبادت پرست نباشی و تنها خدا را بپرستی.

به یادمان باشد که از نگاه حافظ، بدترین نوع بت پرستی،  
خودپرستی است، و رها شدن از آن، تنها با می پرستی  
ممکن است:

به می پرستی از آن نقش خودزدم بر آب  
که تا خراب کنم نقش خود پرستیدن<sup>۱۳</sup>

صومعه، جایگاه خودپرستی، و دیر مغان، محل  
می پرستی است و غیرت حق چون نمی پذیرد که  
بنده اش در بت پرستی که همان خودپرستی است بماند،  
سرانجام او را از صومعه به دیر مغان خواهد برد؛ حافظ  
در این بیت رو به زاهد می گوید: صومعه تو و عجب و  
خودپرستی تو باعث شرک تو شده است؛ (كُلُّ مَا شَغَلَكَ  
عَنْ رَبِّكَ فَهُوَ صَنْمُكَ\*\*) بنابراین غیرت حق، این بت تو  
را خواهد شکست و تو را از صومعه به دیر مغان خواهد  
آورد که جایگاه توحید و نور خداست. بدین گونه مشکل  
برخی ابیات دیگر حافظ گشوده می شود؛ مانند این ابیات:

ز کوی میکده دوشش به دوش می بردند  
امام شهر که سجاده می کشید به دوش<sup>۱۴</sup>  
امام خواجه که بودش سر نماز دراز  
به خون دختر رز خرقة را قصارت کرد<sup>۱۵</sup>

#### منابع

- ۱- احادیث مثنوی، بدیع الزمان فروزانفر، تهران: امیرکبیر، ۱۳۴۷.
- ۲- حافظ نامه، بهاءالدین خرمشاهی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
- ۳- درس حافظ (نقد و شرح غزلیهای حافظ)، محمد استعلامی، تهران: سخن، ۱۳۸۲.
- ۴- دیوان خاقانی شروانی، به کوشش ضیاءالدین سجادی، تهران، زوار، ۱۳۸۲، چاپ هفتم.
- ۵- دیوان غزلیات حافظ، به تصحیح محمد قزوینی - قاسم غنی، به اهتمام عبدالکریم جریزه دار، تهران: اساطیر، ۱۳۶۸، چاپ دوم.
- ۶- دیوان غزلیات حافظ، با معنی واژه ها و شرح ابیات و...، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی علیشاه، تابستان ۱۳۷۹، چاپ بیست و هشتم.
- ۷- شرح غزلیهای حافظ، حسینعلی هروی، تهران: نشر نو، ۱۳۶۷.
- ۸- مثنوی معنوی، جلال الدین محمد مولوی، به همت رینولد الین نیکلسون، تهران: مولی، ۱۳۷۰.
- ۹- منطق الطیر، عطار نیشابوری، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، ۱۳۸۳، چاپ اول.

#### پی نوشت

- \* ظاهراً صورت صحیح این واژه چنین است. خاقانی گوید:  
ناگزران دل است نوبت غم داشتن  
جبهت آمال را داغ عدم داشتن  
\*\* هرآن چیز که تو را از حق بازدارد و به خویش مشغول دارد،  
آن بت توست.  
۱- دیوان حافظ، چ قزوینی/ ۱۳۳.  
۲- دیوان حافظ با شرح خطیب رهبر/ ۱۰۵.  
۳- حافظ نامه، ج ۱/ ۳۸۳.  
۴- منطق الطیر/ ۱۲۲.  
۵- شرح غزلیهای حافظ، ج ۱/ ۳۴۳-۳۴۴.  
۶- درس حافظ، ج ۱/ ۲۵۶.  
۷- مثنوی، دفتر اول، ب ۱۷۶۳ و ۱۷۷۰ و ۱۷۷۱ و ۱۷۷۲.  
۸- دیوان حافظ/ ۱۶۴.  
۹- همان/ ۱۷۶.  
۱۰- همان جا.  
۱۱- همان/ ۲۸۰.  
۱۲- احادیث مثنوی/ ۱۸.  
۱۳- دیوان حافظ/ ۳۰۸.  
۱۴- همان/ ۲۴۴.  
۱۵- همان/ ۱۶۴.





# بی خوابی

خدیجه شریعتی

نویسنده

با سبز شدن چراغ، از چهارراه رد می‌شویم. می‌ایستد. عادتشان است. حتی اگر مسافری نباشد، به این امید که یکی از آن دورها شاید بیاید، می‌ایستند. اما این بار یکی هست. کارتن کوچکی دستش گرفته که دورش چسبهای مخصوص مقوا چسبانده‌اند؛ و با دست دیگر پنجاهی پاره‌ای را می‌اندازد توی صندوق صدقات، مقصدش را نمی‌فهمم؛ اما مسیرش حتماً به ما نمی‌خورد که صدای گاز ماشین بلند می‌شود. وقتی رد می‌شویم، می‌بینم کارتن پر است از بسته‌های اسکانس که با نخ بسته‌اند. بین بسته‌ها کاغذ گذاشته‌اند. انگار همه‌اش پانصدی و هزاری است. برمی‌گردم دوباره نگاه کنم، می‌رود و سوار یک تاکسی دیگر می‌شود.

برمی‌گردم نگاه می‌کنم به زن بغل دستی‌ام. زیر مقنعه سیاه که تا کمرش می‌رسد، موهای طلایی است که تا روی شانه شلال شده است. چشمم را می‌مالم پشت چیزها را هم می‌بینم. با نگاه می‌روم طرف خیابان، پیرمرد گدای کنار خیابان، در آن گرما که شمشادها را سوزانده، زیر پالتو کت بلندی به تن دارد. جیب باد کرده‌اش مملو از اسکانس‌های مجاله است. چشمانم را می‌بندم و سعی می‌کنم تمرکز کنم تا دعاهایی را به یاد بیاورم. چار قل یا آیه‌الکرسی.

حس می‌کنم وارد یک کاخ زیبا اما متروک قرن نوزده شده‌ام. هم شیفته زیبایی‌های آنجا هستم، هم می‌ترسم از یک گوشه دراکولا پیدا شود.

دیشب، تمام شب، چیزی روی بدنم می‌خزید. چند بار دست بردم آن را بگیرم؛ اما به سرعت جا عوض می‌کرد. صورتم گر می‌گرفت و یک نقطه می‌سوخت. «خاریدن» اصطلاح بهتری است. مثل وقتی که قبل از پریود، اول زیر پوست می‌خارد، بعد هم یک دانه شبیه پشه‌گزیدگی بیرون می‌زند و فردا یک جوش بزرگ می‌شود و باید منتظر رسیدنش شوم تا یک قلّه سفید پیدا کند و گاه آنقدر نوک و نیش بزند تا بین دو ناخن شست و اشاره فشارش بدهم و یک فتیله سفید بکشم بیرون و خوشحال باشم که ریشه‌اش کنده شده است.



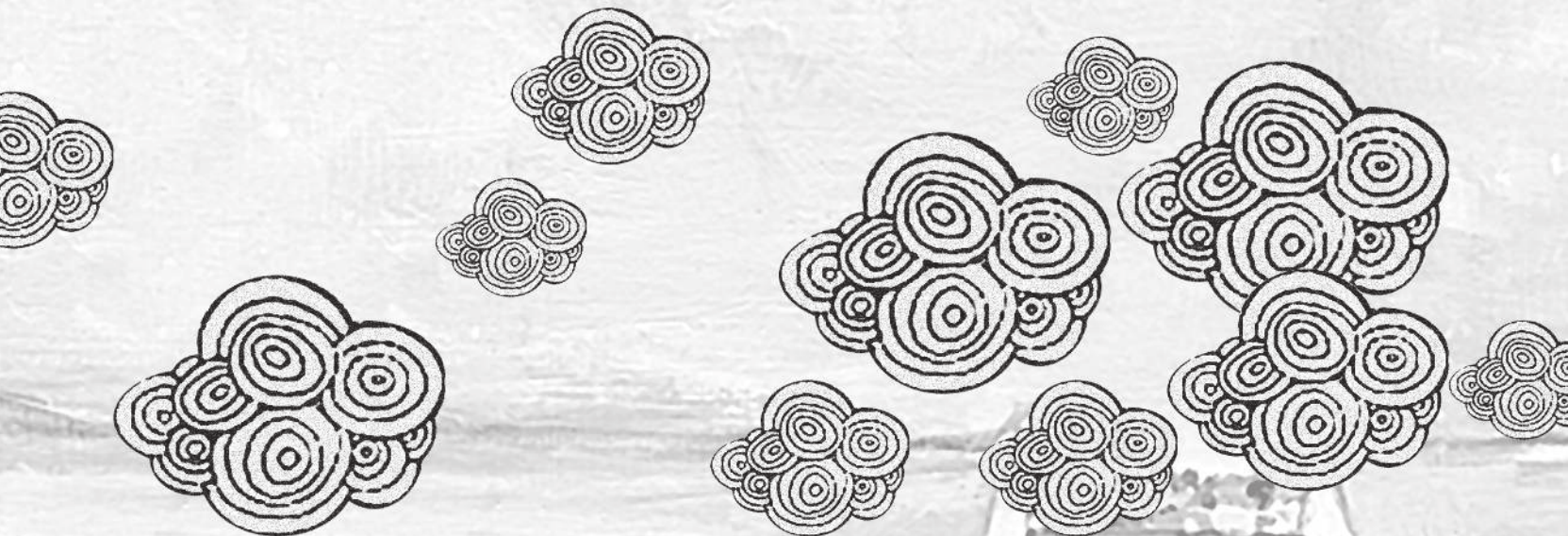


فکر می‌کردم هوا گرم است که لپ‌ها گر می‌گیرند. هنوز تا یائسگی خیلی مانده. خوابم می‌برد؛ اما نمی‌دانم چند دقیقه بعد با خارش همراه با سوزش و گر گرفتگی، می‌پریم بالا فقط صورت نبود. از آرنج تا مچ راست را می‌خاراندم. بی‌فایده. می‌پریدم از جا. این بار کنار قوزک پا بود. بعد کنار لیم. بهمن بیشتر روزها از بی‌خوابی شب قبل شکایت می‌کند؛ اما دیشب هرچه «لااله الا الله» و «لعنت به شیطان» می‌گفتم، نه تنها بیدار نمی‌شد، خروپفش بالاتر هم می‌رفت، بعد از هفده، هژده سال، اولین بار بود خروپفش را می‌شنیدم.

روی تخت نشستم. نور مهتاب نوار پهنی از فرش پاتختی را روشن کرده بود. قرمز چرکی که کلاسور و چند تا از داستان‌ها و به قول استاد «طرح» هام روی آن پخش و بلا بود. از همان فاصله هم خطش را در ذهنم می‌دیدم که «خانم محترم! نوشته‌های شما عمق ندارد. از پوستش که بگذریم، بلافاصله به کف می‌رسیم. خواننده باید زیر پوست داستان لایه‌های دیگری را حس کند...»

چی خورده بودم؟ گاهی خوردن ماهی به خارشم می‌انداخت؛ اما نه این قدر. غذای غیرعادی؟ شکلات؟ گاهی یکی دو تا می‌خورم. دیروز هم یکی - دو تا خورده بودم. تازه یکی دو تا که نمی‌تواند آدم را این جور ناکار کند. به راهنمایی نوار روشن مهتاب راه افتادم. مثل بیشتر وقتها میز اتو وسط اتاق بود. یک بار نشد اتو را جمع کن! وقتی اتو کردن لباس‌های شوهرت را به عهده خودت بگذاری، بهتر از این هم نمی‌شود. از کنارش رد شدم. کف پا سر خورد روی یک دسته کاغذ که از نوار نور بیرون بود. دو لا شدم. همان نوشته‌ای بود که استاد گفته بود «داستان نیست». برداشتم هل‌اش دادم زیر تخت. نمی‌خواستم بهمن نظر استاد را بخواند و بگوید: «من هم از اول همین را می‌گفتم». وقتی می‌گوید «چه اجباری داری به نوشتن؟»، دلم می‌خواهد سرم را به دیوار بکوبم.

موقع رد شدن از جلو حمام، صدای سرامیک لق در خانه پیچید. ایستادم، گوش تیز کردم. وقتی صدای دیگری نیامد، به راهم ادامه دادم. بیش از نصف هال مهتابی رنگ بود؛ اما توی آشپزخانه ناچار کلید لامپ را زدم. قبل از این که بوی یاس



رازی از خطرناک‌ترین نوع توهم بترساندم، یادم آمد که مال گلدان توی بالکن است که با دادن کود جدید، فصل‌ها را از یاد برده و بی‌وقفه گل می‌دهد. «توهم بویایی نشانه توهم مغزی است». این را از بهمن شنیده‌ام؛ یا جایی خوانده‌ام؟

سطل داروها را در آوردم و وارونه کردم روی میز. فی‌فول‌ها که دکتر برای کم‌خونی‌ام داده بود. تنها کپسولی که توی آن را می‌توان دید. پر از دانه‌های رنگی ریز. آدم هوس می‌کند درش را باز کند و با آنها تیل‌بازی کند. حتماً اگر کسی داستانشان را بنویسد، به قول استاد، می‌شود «یک داستان درست و حسابی». آنتی‌اسیدها و آسپرین‌ها افتادند روی سر و کله هم. اینها تو و بیرونشان یکیست. چه داستان بی‌مزه‌ای دارند! ضد حساسیت می‌خواستم، نبود. وقتی روی زبان می‌گذاری شیرین است. یک



لحظه دیر قورت بدهی، دهانت تلخ می‌شود. آنها چه داستانی دارند؟ از سرماخوردگی‌ها که جلدشان طلائی متالیک است و مثل داستان‌های پرفروش چشمک می‌زنند، یکی درآوردم. بهم می‌گفت ضدحساسیت‌اش فقط به کار گرفتگی بینی می‌خورد. اما آرزو کردم، ماده محرکش، هر چه که می‌خواهد باشد، روی این خارش شبانه اثر کند. مثل هر بار که داستانم را به دست «استاد» می‌دهم و آرزو می‌کنم، بگوید: «داستان است.»

خارش هجوم می‌آورد. از رستنگاه مو. انگار مورچه‌ای آنجا راه می‌رود. از آن مورچه زردی‌ها که وقتی بچه بودیم می‌کشتیم‌شان چون برای شمر آب می‌بردند. بعد می‌آمد تا بناگوش و گردن. آنجا را دور می‌زد و می‌رسید به آنکه از آن طرف شروع کرده و در حال پیش‌روی بود. بعد، دوتایی دست به یکی می‌کردند و توی سینه و شکم و رانها و سر تا پای بدن می‌دویدند.

بیش از هم کشیدگی ساق پا ذق می‌زد. خارش اما به حدی بود که بیقرارم می‌کرد. بیقرار، یعنی حال خودت را نمی‌فهمی. احساس کسالت و گاه افسردگی می‌کنی. نمی‌دانی درد از کجاست؟ فقط می‌دانی روی پا بند نیستی. مثل وقتی داستانت را به دست استاد داده‌ای و هنوز نظرت را نگفته‌است. خواستم قرصها را جمع کنم. هر زنی این کار را می‌کند. حالا جمع نمی‌کردم، صبح رو شاخش بود. عمداً جمع نکردم تا بهمین که بلند می‌شود بفهمد شب بدی را گذرانده‌ام، گرچه بعید بود، بفهمد. تنها چیزی که برایش مهم است، زود بیدار شدنم است.

همان‌طور که گردنم را می‌خاراندم، با یک لیوان آب ولرم شیر که نزدیک بود برگردانم، قرص مانده در گلو را قورت دادم پایین. یخ‌ساز سر و صدا می‌کرد اگر می‌خواستم از آن استفاده کنم. یادم باشد برای این جور مواقع یک پارچ آب بگذارم توی یخچال. زبانم تلخ بود، مثل زبان استاد بعد از خواندن داستان‌هام.

ساق پا را خاراندم. صدای اره کردن درختی تنومند در سکوت جنگل، در فضا پیچید. خاراندن پشت هم مکافاتی بود. دستم نمی‌رسید. از چاک سینه می‌پریدم به فاصله بین انگشت شست پا و بغلی‌اش. از پشت گردن به آرنج. فرصت سر خاراندن نداشتم. می‌ترسیدم فردا سر تا پا جوش شوم. قبل از خواب رفته بودم زیر دوش؛ اما مغز کله‌ام پُر شپش بود. پنج صبح بود؛ هشت باید سرکار حاضر باشم. بی‌خود منتظر کمک آن یک ذره قرص بودم. «نکنند از بی‌خوابی چرت می‌زنم؟». زنی که از خیابان رد می‌شود زیر مانتو یک شکم

برآمده دارد با خطوط شعاعی کمرنگ‌تر از دور و بر آن؛ که از ناف به اطراف کشیده شده‌است. رگهای آبی روی آن دیده می‌شود. سینه بند سیاه، توان پوشاندن تمام سینه‌ها را ندارد. زن حامله، دست دختر کوچکی را به دست گرفته که موهای کنار شکم اوست. رکابی و دامن کوتاه سفید به تن دارد. پوست زیر آن سفید است. جاهای برهنه، عکس کتابهای زیست‌شناسی و آناتومی را تداعی می‌کند. همیشه خوشحال بودم روی این ماهیچه‌ها را پوست می‌پوشاند. رگهای سرخ بین ماهیچه‌ها مخطط. ماهیچه‌های لب قلوهای. هزار تا عضله دارد این یک ذره صورت. دانشجو که بودم، یکی از سخت‌ترین درسها بود، یاد گرفتنش. آن وقت این حس ریزبینی به دردم می‌خورد. با صدای گاز به راننده نگاه می‌کنم که زیر لب چیزی می‌گوید. نمی‌شنوم. از رگ گردن برجسته‌اش حدس می‌زنم فحش می‌دهد. یک لحظه برمی‌گردم عقب و عضلات دور چشم‌هایش منقبض می‌شود.

برگشتم روی تخت. خوابم نمی‌برد. گوسفند نشمردم. بچه که نیستم! به نوشته‌هام فکر کردم. حدود صدتاست. بیشترش نصفه نیمه است. یک لحظه وسوسه شدم بروم سراغ کامپیوتر و تایپ کنم. کار نکرده‌ام آنقدر دارم که تمام شب بی‌خوابی‌هام

بیدار شدی؟». از طعنه‌اش عصبانی شدم و نپرسیدم: «چرا پیژامه نپوشیدی؟»

یعنی به خاطر آن خارشهای عصبی بود؟ جای ناخنها حتماً روی صورت هم هست.

«مردم پوشیده قشنگ‌تراند و قابل تحمل‌تر». رو برمی‌گردانم از پیرزنی که دستش را به طرفم دراز می‌کند؛ اما صدایش را تا چند قدم پس از پیاده شدن از تاکسی هم می‌شنوم:

– بیا سر کتاب برات واز کنم. بگم چی بی‌خوابت کرده؟  
«نکند بقیه هم مرا می‌بینند؟ زیر و بالا و پشت و روم را؟».

همیشه دلم می‌خواست قدرت پیشگویی داشته‌م. اما چه فایده که ببینی توی جیب پسر جوانی که از روبه‌رو می‌آید، یک کاغذ هست که کنار قلب تیر خورده‌اش نوشته: «یاسی! بی‌خواب توأم. ساعت هفت بیا...». آدرس زیر «تا»ی کاغذ پنهان شده. می‌خواندمش هم به دردم نمی‌خورد. من نه یاسی‌ام نه پدر و مادرش.

در اساطیر «اورمزدا» وقایع را قبل از وقوع می‌دانسته؛ اما «اهریمن» پس از آن. فکر می‌کنم این قدرت من، اگر قدرت حسابش کنیم، جز در دسر چیزی ندارد.

پناه بر خدا! یعنی این یک پاداش برای ریاضت بی‌خوابی یک شبه من است؟ آن خارش غیرقابل تحمل؟ «توهم» اگر باشد، بد علامتی است. مثل روان‌پزشها. خدا کند نباشد. حتماً بعدش فکر می‌کنم توی غذام سم ریخته‌اند؛ یا از سیاره‌های دیگر برام پیغام می‌فرستند. مگر چند روز پیش نبود که پس از باز کردن قفل مرکزی، رفتم نشستم صندلی عقب، منتظر؟ درست مثل راوی سلاح‌خانه «وونه‌گات». چند لحظه که گذشت، وقتی ماشین حرکت نکرد، نگاهی به دور و برم کردم و خوشحال از اینکه کسی ندیده، پریدم پشت فرمان. جالب این‌که من فقط وقتی عقب می‌نشینم که سوار تاکسی شوم!

به بهمن بگویم یا نه؟ اگر بدتر شدم، یا یک کار غیرعادی کردم، مثلاً بی‌لباس رفتم تو خیابان، یا به یکی فحش‌های رکیک دادم، چی؟ همیشه فکر می‌کردم یک کمی عدم تعادل بد نیست! مثل سزان، یا یکی دیگر؟ چه فرقی می‌کند؟ می‌رفت تو خودش و تا پرده نقاشی‌اش تمام نمی‌شد، به حال عادی برمی‌گشت. اما مثل ون‌گوگ دوست ندارم. لاله گوشم را می‌خارنم. لبخندی به لبم می‌نشیند.

پشت سر مردی عصا به دست از خیابان رد می‌شوم. مارک پیراهنش بالا و پایین می‌رود. سعی می‌کنم بخوانم: رونایی یا رویایی یا رویایی. شاید هم رویایی. نقطه حرف وسط پیدا نیست.

اصفهان، شهریور ۱۳۸۸

را پر کند. اگر نمی‌خواستم صبح بروم سرکار، اشکالی نداشت. تیزی بالای قوزک را خاراندم. ناخنم گیر کرد روی رد بریدگی. بد جایی است. یک لحظه غافل شوم خودش را می‌دهد دم تیغ. چه خارش! خدا را شکر دلمه روی آن کنده نشد.

کاش برمی‌گشتم خانه! می‌ترسم سرکار آنقدر هاج و واج نگاه کنم، یا از خجالت سرم را زیر بیندازم، که تابلو شوم. اگر بی‌اختیار بخندم چی؟ با این روحیه، محال است پا توی شهر لختی‌ها بگذارم.

هر بار محل کارم عوض می‌شد، یک هفته نشده، عادت می‌کردم. حالا دو ماه گذشته، اما دیروز فکر می‌کردم کاش برمی‌گشتم جای قبلی‌ام. با اینکه راهم دورتر می‌شود. با آدم‌هایی کار می‌کنم که جواب سلامم را نداده شروع می‌کنند: «شنیدید خانم جورابچی که می‌گه باباش خان بوده و هفت تا ده داشته، جاروکش دادگاه بود و جاسوسی می‌کرده. خدا عالمه. اما شنیده‌ام به این شرط گذاشتنش سر کار که گزارش بده.»

– آقای فروتن یک مودماریه که نگو. نبینید اینقدر جلو روتون دولا و راست می‌شه. یک دقه دیر کنین راپورت می‌ده. هی کمکش کنید! مرتیکه شیرهای! چشمش کور، نکشه.

همان‌طور که سرم به کار خودم گرم است می‌شنوم خانم جورابچی با خانم صفایی پیچ‌پیچ و غش‌غش می‌کنند. کاتالوگهای لوازم آرایش را ورق می‌زنند. صفایی که پاش را می‌گذارد بیرون، جورابچی شروع می‌کند:

– به ننه من غریبم بازی‌بازی این زنیکه صفایی گوش ندین‌ها. شنیدم یک دفتر داره، اسم کتابهایی را که می‌خونین توش می‌نویسه. والا غیبتش نباشه. محض خاطر خودتون می‌گم. به تون گیر بده. شما تازه واردین. یک وقت از رو سادگی اسم یا شغل شوهرشو نپرسین این‌که گاهی شبها می‌آد خونه‌ش صیغه‌ایه. فامیلش با بچه‌هاش یکی نیست. فکر کردین این خط چشم و خط لب رو چرا ساخته؟ خیلی کارا دیگه‌م کرده. بدبخته. آره. اما، خب، خدا از دل بنده‌هاش خبر داره. فقط من و شما خبر نداریم.

می‌دانم اینها جلو دیگران هم غیبت مرا می‌کنند. یک جورهایی افسرده شده‌ام. به هر کس اعتماد می‌کنم بعد از مدتی سلب می‌شود. نمی‌دانم کی راست می‌گوید کی دروغ؟ دیشب، قبل از خواب، دعا کردم بتوانم پشت این قیافه‌ها را ببینم؛ همان‌طور که پشت چیزها را می‌بینم.

هشت صبح از خواب بیدار شدم. سه ساعت خوابیده بودم. پس قرصک بی‌تأثیر هم نبوده. راحت بیدار شدم. بهمن گفت: – چه عجب! ساعت خواب!

هر ساعتی بیدار شوم همین را می‌گوید. یعنی «بالاخره



# کاری ندارد جز نوشتن!

محمد رحیم اخوت

نویسنده و پژوهشگر ادبی

داستان «بی‌خوابی» را در جمعی از دوستان اهل قلم خواندم. هیچ کدام آن را نپسندیدند. من اما آن را داستان خوبی می‌دانم. ایرادهای دوستان - تا آنجا که من فهمیدم و به یادم مانده - این‌هاست: - روایت پریشان است؛ و معلوم نیست راوی این‌ها را برای چه کسی می‌گوید؟

- این گفته‌های بریده بریده، داستانی را نمی‌سازد. - نه روند ماجرا مشخص است، نه روند روایت. - داستان - به قول گلشیری - قصه می‌خواهد. اینجا هیچ قصه‌یی در کار نیست.

- در داستان باید وضعیتی باشد که تغییر کند؛ و در آخر داستان با وضعیتی تازه روبه‌رو شویم. در این نوشته چنین تغییری را نمی‌بینیم. - خسته‌کننده و درهم برهم است. هیچ کدام از آدم‌ها ساخته نشده‌اند. - آنجا که زن از وضعیت جسمی‌اش حرف می‌زند، مشمئزکننده است. - کاراکتر راوی مشخص نیست. معلوم نیست مذهبی‌ست؟ اهل اساطیر است؟ اهل هنر است؟ روان‌شناس است؟ یا اصلاً یک آدم روانی است؟ - این «استاد، استاد» بدجوری توی ذوق می‌زند.

من البته هیچ کدام از این ایرادها را وارد نمی‌دانم. فکر می‌کنم اگر داستان و وضعیت روایت و راوی را بفهمیم، ساختار و ربط و پیوندهای خودش را دارد.

داستان حکایت زنی است با ذهنی پریشان؛ که میان حال و هوای به اصطلاح «مذهبی» (احتمالاً ناشی از تربیت خانوادگی‌اش در کودکی و جوانی) و مطالعات گوناگون و متنوع‌اش در زمینه‌های مختلف (اساطیر، هنر و ادبیات) سرگردان است؛ و به همین علت، شکل ظاهری روایتش هم پاره پاره و به ظاهر نامنسجم است. مزیت عمده داستان هم همین انطباق و تناسب شیوه روایت با روحیه راوی است. اما اگر بتوانیم از این ظاهر درهم برهم بگذریم و به کنه داستان پی ببریم، هم روایت روند مشخص خود را دارد، هم ماجراها.



●●● با آن سابقه و

احوال، بعد از یک شب بی خوابی و کلافگی، صبح از خانه می آید بیرون؛ و با تاکسی می رود به محل کارش (که آنجا را دوست ندارد). آنجا می نشیند و داستانش را، به شکل یک روایت شخصی، می نویسد. طبعاً زیاد هم در قید ربط و پیوند «منطقی!» آن نیست. او می نویسد، چون نیاز دارد به نوشتن، نوشتن به عنوان نوعی درمان یا تسکین (این هم یکی از مزایای داستان است) ●●●

علت یا علل روحیهٔ پریشان راوی، علاوه بر عوامل پنهانی - مثل شک به باورهای پیشین و رسیدن به دریافتهای تازه‌تری از اساطیر و هنر و رمان و داستانهای نویسندگانی مثل وونه‌گات و زندگی‌نامه‌های کسانی مثل سزان و ون‌گوگ و فیلم دراکولا و غیره - چند چیز است: یکی ترس از یائسگی. دوم میل به داستان‌نویسی و - درعین حال - توفیق نیافتن در آن. سوم نوعی وسواس و ترس از روان‌پریشی (یادمان باشد که خودش چند بار به این موضوع اشاره می‌کند: قضیهٔ باز کردن قفل مرکزی اتومبیل و رفتن و نشستن در صندلی عقب و «توهم بویایی» و...). چهارم نوعی آگاهی مضاعف یا توهم یا تخیل؛ که خیال می‌کند زیر چیزها را، یا آنچه را پشت پوشش‌هاست، می‌بیند. پنجم موقعیت شغلی و محل کار جدید، که دلخواه او نیست.

او، به نظر من، نه روان‌پریش است، نه روان‌شناس. او همسر یک روان‌شناس یا روان‌پزشک است («این را از بهمن شنیده‌ام؛ یا جایی خوانده‌ام؟») که - جسته‌گریخته - چیزهایی از روان‌شناسی و روان‌پزشکی به گوشش خورده؛ یا درباره‌اش خوانده‌است (مثل همان «توهم بو» که «نشانهٔ تومور مغزی است»).

تمام این‌ها باعث می‌شود که این روایِ بخصوص، در این موقعیت بخصوص، به نوعی پریشانی و وسواس دچار شود؛ که ماجرای مورچه‌ها و داستانهای ناتمام و «دیدن» پشت چیزها، تصویر زیبا و گویایی‌ست از آن. ضمن این که زندگی در جامعه‌ی پریشان احوال و دورو - که به کوتاهی، اما به خوبی، مصور شده - تشدیدکنندهٔ این وضعیت هم هست. این پریشانی، ممکن است مقدمهٔ «روان‌پریشی» هم باشد؛ اما با آن متفاوت است. راوی پریشان است؛ اما «روان‌پریش» نیست هنوز. دلواپس است. همین پریشانی و دلواپسی هم او را به نوشتن واداشته است (چیزی که من به آن می‌گویم «چراییِ روایت»).

بنابراین، در پشت این روایت پاره پاره و بظاهر پریشان یا نامنسجم، هر چیزی در جای خودش قرار دارد. هم در ماجرا، هم در روایت:

در این داستان، سه موقعیت یا فضای مشخص داریم که عبارتند از: خانه و آن شب بیخوابی / راه میان خانه تا محل کار و تاکسی و خیابان / محل کار؛ که می‌تواند محل نوشتن داستان هم باشد.

به عبارت روشنتر: راوی، با آن سابقه و احوال، بعد از یک شب بیخوابی و کلافگی، صبح از خانه می‌آید بیرون؛ و با تاکسی می‌رود به محل کارش (که آنجا را دوست ندارد). آنجا می‌نشیند و داستانش را، به شکل یک روایت شخصی، می‌نویسد. طبعاً زیاد هم در قید ربط و پیوند «منطقی!» آن نیست. او می‌نویسد، چون نیاز دارد به نوشتن، نوشتن

بعنوان نوعی درمان یا تسکین (این هم یکی از مزایای داستان است).

پیچیدگی صنعت داستان - که ابدأ تصنعی نیست - از ضمیر ناهشیار راوی سرچشمه گرفته‌است. این هم، در حدّ خود، یکی از مزیت‌های داستان است. زیرا فرق است میان صنعت (تکنیک)ی که از دل داستان و «وضعیت روایت» می‌روید، با صنعتگری و تصنعی که بیشتر به کار فریب خواننده و «توآوری!»‌های باب روز می‌آید. چیزی که می‌توان آن را «تکنیک‌زدگی» یا «صنعت‌فروشی» نامید. چیزی که انگیزه‌اش بیشتر خودنمایی است؛ تا رخنه به لایه‌های زیرین زندگی فردی و اجتماعی.

در این داستان از شور و احساسات فردی و اندیشه‌های اجتماعی و زیبایی‌نثر و لحن‌های رنگارنگ و توصیف‌های درخشان خبری نیست؛ اما دلواپسی‌ها و دلهره‌های یک زن در آستانهٔ یائسگی، صادقانه و بی‌تکلف بیان شده‌است. زنی در خانه‌یی که مثل «یک کاخ زیبا اما متروک قرن نوزدهمی» ترسناک است. «استاد» می‌تواند تجسمی از کنت دراکولای این کاخ باشد.

عبارت کوتاه "وقتی می‌گوید «چه اجباری داری به نوشتن؟» دلم می‌خواهد سرم را به دیوار بکوبم"، به اندازهٔ کافی گویا هست. راستی چه اجباری داریم به نوشتن؟ این را باید از کسی پرسید که در این دنیای زیبا و ترسناک که فقط نواری از نور مهتاب آن را روشن می‌کند، کاری ندارد جز نوشتن. آنهم در دنیایی که فقط «آنتی‌اسیدها و آسپرین‌ها [...] تو و بیرون‌شان یکی‌ست».

اگر بپذیریم که «داستان» مثل هر هنر دیگری - برای سرگرمی و گذران اوقات فراغت نیست، اگر بپذیریم که «داستان» فقط طرح یک معما و پاسخی به آن نیست، اگر بپذیریم که نوشتن داستان راهی‌ست برای رخنه به لایه‌های زیرین زندگی، می‌توانیم بفهمیم که - دست کم برای نویسنده‌اش - چقدر حیاتی است. آنوقت اگر «استاد» مدام بگوید این‌ها «داستان نیست» و «عمق ندارد»؛ و حتی همسری که «هفده، هژده سال» با تو زندگی کرده بگوید «چه اجباری داری به نوشتن؟»، طبعاً آدم می‌خواهد سرش را به دیوار بکوبد. با این حال، راوی - مثل هر آدم دیگری - در جست‌وجوی همدلی و تسلی است - بخصوص از جانب همسرش (بهمن باید «بفهمد» شب بدی را گذرانده‌ام). شاید انگیزهٔ نوشتن، برای کسی که در این دنیای زیبا و ترسناک کاری ندارد جز نوشتن، از همین نیاز به همدلی و تسلی سرچشمه می‌گیرد؟

اصفهان

دوشنبه ۱۱ مرداد ۱۳۸۹

بج



# انی لا کتم من علمی جواهره ...

جویا جهانبخش

نویسنده و پژوهشگر

در بعضِ دیوان‌هایی که از اشعارِ منسوب به اهل بیت - عَلَیْهِمُ السَّلَام - فراهم ساخته‌اند، این چهار بیت به حضرت امام زین‌العابدین علی بن‌الحسین - عَلَیْهِمُ السَّلَام - نسبت داده شده است:

إِنِّي لَأَكْتُمُ مِنْ عِلْمِي جَوَاهِرَهُ  
كَيْلَا يَرَى الْحَقُّ ذُو جَهْلٍ فَيَفْتِنَنَا  
وَ قَدْ تَقَدَّمَ فِي هَذَا أَبُو حَسَنِ  
إِلَى الْحُسَيْنِ وَ أَوْصَى قَبْلَهُ الْحَسَنًا  
وَ رَبِّ جَوْهَرِ عِلْمٍ لَوْ أَبُوحَ بِهِ  
لَقِيلَ لِي: أَنْتَ مِمَّنْ يَعْبُدُ الْوَتْنَا!  
وَ لَأَسْتَحِلَّ رِجَالَ مُسْلِمُونَ دَمِي  
يَرُونَ أَقْبَحَ مَا يَأْتُونَهُ حَسَنًا!

(یعنی: من همانا که گوهرهای دانش خود را نهان می‌دارم؛ مبدا که نادانی حق را ببیند (و به واسطه آنکه ظرفیت و تحمل آن را ندارد)، به فتنه افتد!)

أبو الحسن (علی - علیه السلام) پیش از این در این باره به حسین (علیه السلام) و قبل از آن، به حسن (علیه السلام) سفارش کرده است. (ای بسا گوهر دانشی که اگر آن را برملا کنم، هر آینه مرا گویند که: تو از بت‌پرستانی! و مردانی مسلمان خون مرا حلال شمارند! (در این حال است که) زشت‌ترین کاری را که بدان دست می‌یازند، نیکو می‌پندارند!)

در بعضِ مؤلفاتِ متأخرِ شیعه به مناسبتِ یادکردِ اسرار و حقایقِ بلندی که نزد اهل بیت - علیه السلام - بوده است و نیز در تبیینِ مقامِ رازدانی و رازپوشیِ شعرِ گواهیِ جُسته یا مثال زده‌اند و به جزم یا تردید قائلش را امام زین‌العابدین - علیه السلام - دانسته‌اند، بی‌آنکه تفحصی



### ●●● بررسی سبکی و

محتوایی آن اگرچه به پاسخی قطعی در این باره نمی‌انجامد، پیوسته ذهن را بدین حقیقت متوجه می‌دارد که این سروده و این گونه ادعاها بیش از آنکه به زبان و بیان کتاب‌هایی چون صحیفه سجادیّه و دیگر یادگارهای تراثی موثوقِ اهل بیت - علیه السلام - بماند، یادآورِ گفتمانِ صوفیانهٔ امثالِ حُسَینِ بنِ منصورِ حلاج و شطح‌گویان و هنجارشکنانِ بلند پرواز جهانِ تصوّف است ●●●



رجب

کافی در نسبت به امام - علیه السلام - صورت داده باشند.<sup>۲</sup> فراتر از این گاهی، این بیتها، راست، در تمهید زمینه‌هایی برای موجه دانستن برخی جهت‌گیریهای غیرمتعارف عقیدتی و تلقی تلویحی آن‌گرایشها و معتقدات به مثابت اسرار امامان - علیهم السلام - مورد استشهاد قرار گرفته است<sup>۳</sup>، یعنی در همان راستایی که غلوگرایانی چونان حافظ رجب بررسی هم از اینگونه منقولات استقبال می‌کردند.<sup>۴</sup>

یکی از کسانی که در این راستا بدین سروده گواهی‌جسته است، بصراحت این پرسش را در میان می‌آورد که: «آیا چه مطلبی است که اگر امام - علیه السلام - یا غیر امام آن را اظهار کند، مسلمانهای عامی او را متهم به کفر و بُت‌پرستی می‌کنند؟»<sup>۵</sup> و پس از توضیحاتی دراز دامن می‌نویسد: «هرچه دقت و بررسی و تفکر شود غیر از این به دست نمی‌آید که آن مطالب عبارت است از تفوه و تکلم به مقام ولایت و سلطنت آنان [چهارده معصوم - علیهم السلام -] و عهده‌داری امور آفرینش از خلقت و تربیت و تعلیم و رزق و احیاء و اِماتة و هرگونه دخل و تصرف در کشور وجود به اذن و امضای خدای متعال که شمه‌ای از کیفیت سلطنت مزبور در حدیث نورانیت خلاصه شده.»<sup>۶</sup>

بر بنیاد این دیدگاه، آن گوهرهای دانش که نمی‌باید نزد ناهلان برملا گردد، چیزی است که از سنخ همان مدعیات غالبانه‌ای که در خبر موسوم به نورانیت مجال طرح یافته.<sup>۸</sup>

حق این است که چنان سخن مجملی حتی اگر بی‌هیچ شبهه سخن امام معصوم نیز باشد، اولاً چون سررشتهٔ روشنی از آن اسرار مگو به دست نداده است، در حمایت از فلان عقیدهٔ خاص، قابل احتجاج نیست، و ثانیاً، تفسیر آن به نحوی که با محکّماتِ آیین و عقیدت، ناسازگار افتد و با تراثِ موثوقِ اهل بیت - علیهم السلام - موافقت نداشته باشد، به هیچ روی روان نیست.

اصل اینک آموزه‌های دینی، لایه‌هایی بس ژرفتر از آنچه همگان درمی‌یابند دارند، و اولیای دین مبین، حاملان حقایق و اسراری‌اند که همه کس را تاب دریافت و نگاهداری آن نیست، سخنی است درست و مقبول؛ لیک این هم به همان درستی است که این اسرار سینئهٔ رازدانا و آن لایه‌های ژرف حقیقت، بی‌گمان نمی‌باید از سنخ معارف و مطالبی باشد که با محکّماتِ عقلانی و وحیانی در تعارض قرار می‌گیرد.

اگر کتاب و سنت و شاگردان مکتب کتاب و سنت، آموزهٔ کلیسایی «تثلیث» را سخت مورد انتقاد قرار می‌دهند و تأویل و تحویل این «تثلیث» را به «توحید»

ناب بر نمی‌تابند، درست با تکیه بر ناسازی چنین تأویل و تحویلی با «محکّماتِ عقلی (و نقلی) است؛ ورنه مدعی خود کلیسایان این است که این «تثلیث» عین «توحید» است، ولی چگونگی این عینیت از مقولهٔ راز و رمزهای ایمانی است و به «طورِ ورايِ عقل» بازمی‌گردد!

تن دادن به امکان تعارض و تصادم «طورِ ورايِ عقل» با «محکّماتِ عقلانی»، همان، و تن دادن ناگزیر به چنین مفسده‌های عقیدتی، همان!...

باور به «تثلیث» و مانند آن، اثمار نامبارکی است که بر شاخ این شجرِ گجسته می‌روید و حاشا که مسلمانی و خرد باوری را با این طریق و طریقت سر سازگاری باشد.

پُر دور نیفتیم: ابیات یاد شده مُجَمَل است و این و آن از ظن خود یار این بیتها شده‌اند. هرچند می‌توان، بر فرضِ صحتِ انتساب، و با توجه به قراین و شواهد متکی بر تراثِ موثوق، محاملِ معقول و مُحتمَلی برای این بیتها پیش نهاد<sup>۱۰</sup>، عجالهٔ پرسشی لازم‌تر و به تعبیر گذشتگان، کاری «فرضه‌تر» در پیش داریم؛ و آن، اینکه آیا براسستی این شعر از امام زین‌العابدین - علیه السلام - است یا نه؟

بررسی سبکی و محتوایی آن اگرچه به پاسخی قطعی در این باره نمی‌انجامد، پیوسته ذهن را بدین حقیقت متوجه می‌دارد که این سروده و اینگونه ادعاها بیش از آنکه به زبان و بیان کتابهایی چون صحیفهٔ سجادیّه و دیگر یادگارهای تراثی موثوقِ اهل بیت - علیه السلام - بماند، یادآورِ گفتمانِ صوفیانهٔ امثالِ حُسَینِ بنِ منصورِ حلاج و شطح‌گویان و هنجارشکنانِ بلند پرواز جهانِ تصوّف است.

از قضا، ابن ابی الحدید معتزلی این هرچهار بیت را در شرح نهج‌البلاغه‌اش آورده و از حُسَین بن منصور حلاج دانسته است.<sup>۱۱</sup> احتمالاً رنگ و روی شطح مابانهٔ شعر و دغدغه‌ای که از برای عدم افشای اسرار و اجتناب از عواقب آن در این سروده به چشم می‌خورد، باعث شده است تا آن را از حلاج بپندارند؛ لیک نسبت آن به حلاج هم استوار نیست و گویا منحصر است به شرح نهج‌البلاغهٔ ابن ابی الحدید.<sup>۱۲</sup>

آنچه نسبتِ شعرِ مورد بحث را به حضرت سیدالسادین - علیه السلام - بجد تضعیف - بل ای بسا: رد - می‌کند، بررسیِ سندی و مُستندی آن است؛ یعنی بررسی اینکه آیا «سند» معتبری برای نسبت این شعر به آن حضرت موجود است یا نه؟ یا: اینکه قدیمیترین متونی که «مُسند» نسبت این شعر به آن حضرت واقع می‌شوند، کدامند و آیا نسبتی که اِبراز می‌دارند قابل وثوق است



یا نه؟؛ یا: اینکه آیا «سند» و «مستند» دیگری در طرف مقابل وجود دارد که این شعر را از آن دیگری بشمارد؟ و بالاخره: اینکه در ترازوی ترجیح کدام قول و استناد سنگینی بیشتری خواهد داشت؟

حقیقت آن است که این بیتها در منابع اصلی و اصیل سیره و اخبار و احادیث شیعه نیامده است از همین روی نیز حتی در موسوعه جلیل علامه مولانا محمدباقر مجلسی - اعلی الله مقامه - یعنی کتاب پُراج بحار الانوار، نقل و روایت نشده است.<sup>۱۳</sup>

البته، مع الأسف، بسیار هم نبوده اند کسانی که دست کم با عنایت بدین بی پشتوانگی، در باب استنادها و استشهادهایی که بدین شعر شده است، تنبیه و تذییر کنند.

یکی از نادر کسانی که هم به ضعف روایت (سند و مستند) شعر یاد شده و هم به ضعف دلالت آن بر بعضی مقاصد و معانی ادعایی توجه کرده و توجه داده است، شیخ ابوالقاسم کازرونی است.

شیخ ابوالقاسم بن ابی حامد کازرونی، صاحب سلم السماوات، که از معاصران شیخ بهایی و متوغل در علوم حکمی و فنون عرفانی است، علی رغم هم خرقگی با کثیری از همروزگاران در گرایش به علوم غریبه<sup>۱۴</sup> و عدد اندیشی<sup>۱۵</sup> و مانند آن، واجد عرق خردگرایانه برجسته ای است که سبب شده بارها جلوه هایی ممتاز از خرد انتقادی و نقادی عقلانی - که در آن روزگار بدیع به نظر می رسد - در سخنان وی ملحوظ افتد. نگرش نقادانه کازرونی در باب کرامات<sup>۱۶</sup> و خطای جس<sup>۱۷</sup> و پایه و مایه ناقلان برخی غرائب<sup>۱۸</sup> و ملاحظاتی که در باب وحدت وجود و ناهمبستگی آن با شریعت<sup>۱۹</sup> مجال طرح داده است، و نیز آنچه در باب روش فهم قرآن و عدم ابتدای آن بر اعتبارات عدداندیشانه و مانند آن گفته،<sup>۲۰</sup> نمونه هایی از مظاهر سلوک محققانه وی در عرصه معارف است.

باری، این شیخ ابوالقاسم کازرونی، در «مرقوم سوم» سلم السماوات، آنجا که ملاحظاتی را درباره وحدت وجود به قلم آورده است، می نویسد:

«و نیز مثل این کلمات در شرایع انبیا - علیهم السلام - نبوده و مسموع نشده و از حضرات ائمه - علیهم السلام - و أبواب اربعه صاحب الزمان - علیه السلام - و مشایخ عظام امامیه که به ظهور کشف و کرامت و به محرمیت اسرار نبوت و ولایت مخصوص اند منقول نشده.

و آنچه از حضرت امام رابع علی زین العابدین - علیه السلام - نقل می نمایند که :

نظم:

إِنِّي لَأَكْتُمُ مِنْ عِلْمِي جَوَاهِرَهُ  
كِي لَا يَرَى الْحَقُّ ذَوْجَهُلَ فَيَفْتِنَا  
و قد تقدّم في هذا أبو حَسَن  
أبو الحُسَيْنِ و وَصَى قَبْلَهُ الحَسَنُ  
يَا رَبِّ جَوَاهِرِ عِلْمِ لَوْ أَوْحُ بِهِ  
لَقِيلَ لِي أَنْتَ مِمَّنْ يَعْبُدُ الوَثْنَا  
و اشارت به امثال این معانی می دارند، روایت و دلالت آن ضعیف است.<sup>۲۱</sup>

نکته سنجی اخیر کازرونی شایسته اعتنای فراوان است. کازرونی دیده است که کسانی از متصوفان و متفلسفان و... مدعیاتی را که فاقد پشتوانه ای استوار از نصوص شرعی و احیاناً ناسازگار با این نصوص است مطرح می سازند و با گواهی جستن بدین بیتها و مانند آن می کوشند تا آن مدعیات را از اسرار امامت و ولایت قلم دهند. او ناقدانه بدین نکته توجه می دهد که «روایت» و «دلالت» این شاهد «ضعیف» است. یعنی نه نسبت این سخن منظم به امام چهارم - علیه السلام - استوار است، و نه این سخن بروشنی بر مقصود مدعیان دلالت می کند؛ چه بر فرض صدور این کلام از امام سجاد - علیه السلام - باز دانسته نیست آن «گوهرهای دانش»<sup>۲۱</sup> (جوهر علم) که بر تافتنشان بسیار دشوار است، چه هستند.

دقتی که کازرونی در این مقام به خرج داده است - و هر چند شق القمر نکرده! - باز بر کثیری از همروزگاران در این باب پیشی جسته است، سزاوارتر این بود تا در آثار برخی از عالمان محدث و نکته سنج آن روزگار دیده شود که مع الأسف خود بی عنایت به ضعف دلالت و روایت یاد شده این سروده را مورد استشهاد قرار داده اند.

شیخ بهایی - اعلی الله مقامه - در یکی از گفتارهای کشکول خویش - که آشکارا به گفتمان صوفیانه تعلق فرا می نماید - دو بیت از شعر مورد گفتگو را در بحث از دو گزاره صوفیانه «إِنَّ سِرَّ الحَقِيقَةِ مِمَّا لَا يُمَكِّنُ أَنْ يُقَالَ»<sup>۲۲</sup> و «إِفْشَاءُ سِرِّ الرُّبُوبِيَّةِ كَفْرٌ»<sup>۲۳</sup> از قول امام زین العابدین - علیه السلام - آورده و مورد استشهاد قرار داده است.<sup>۲۴</sup>

صدرای شیرازی نیز به اعتبار آنکه نسبت این شعر به آن حضرت مشهور است، دو بیت آن را در مفاتیح الغیب از قول آن بزرگوار آورده است<sup>۲۵</sup>؛ و طرفه آنکه وی این شعر را در نزدیکی همان سخن شطح گونه جنید آورده که قاضی میرحسین میبیدی نیز - چنان که خواهد آمد - در کتابش درست پس از این شعر یاد کرده است.

●●● شیخ بهایی -

أَعْلَى اللَّهِ مَقَامَهُ - در یکی

از گفتارهای کشکول

خویش - که آشکارا به

گفتمان صوفیانه تعلق فرا

می نماید - دو بیت از شعر

مورد گفتگو را در بحث از

دو گزاره صوفیانه «إِنَّ سِرَّ

الحَقِيقَةِ مِمَّا لَا يُمَكِّنُ أَنْ

يُقَالَ» و «إِفْشَاءُ سِرِّ الرُّبُوبِيَّةِ

كَفْرٌ» از قول امام زین

العابدین - علیه السلام -

آورده و مورد استشهاد

قرار داده است ●●●





●● نیم‌نگاهی به

سیاههٔ مصادر و منابع

بالتسببه قدیمی که

شعر مورد بحث در آنها

آمده است، آشکارا نشان

می‌دهد که متون صوفیان

و آن هم صوفیان سنی،

علی‌الظاهر عمده‌ترین

منابعی هستند که

بویژه پیش از اختلاط

فراخ دامنۀ تفکر شیعی

با موارب صوفیه در

حدود سده‌های هشتم

و نهم هجری، شعر یاد

شده را با نسبت آن

به امام زین‌العابدین

- علیه‌السلام - در میان

اهل قبله انتشار داده‌اند

●●

فیض کاشانی در الأصول الأصیله‌اش این چهار بیت را به مناسبت بحث از تقیّه از قول امام زین‌العابدین - علیه‌السلام - آورده است.<sup>۳۶</sup> در کلمات مکنونه<sup>۳۷</sup> و رساله شرح صدر<sup>۳۸</sup> و فرة العیون<sup>۳۹</sup> نیز این شعر را درج کرده و از آن بزرگوار دانسته است.

در المَحَجَّة البیضاء<sup>۴۰</sup> با عبارت «و عن زین‌العابدین - علیه‌السلام - فی ابیات منسوبة إلیه»<sup>۴۱</sup> هر چهار بیت را آورده است؛ و در وافی<sup>۴۲</sup> تنها بیت نخست را، ولی با نسبت جزمی. در کلمات طریقه نیز<sup>۴۳</sup> هر چهار بیت را، و در رسالهٔ اعتدال هم<sup>۴۴</sup> که نامهٔ اوست به یکی از علمای خراسان - تنها یک بیت این سروده را، البته بی‌ذکر قائل و در ضمن کلام، مندرج گردانیده است.<sup>۴۵</sup>

اینگونه استشادهای بزرگان به چنین مآثورات ناستوار اگرچه در ظاهر، احیاناً صورت جزم به صدور دارد، گویا نه از این روی صورت بسته است.

به قول شادروان استاد کیوان سمیعی، «... أحادیث مرویه معمولاً دو قسم روایت می‌شوند: یکی آنکه ناقل نظر به صحت و سقم حدیث دارد و جهت این منظور راویان آن را ... جرح و تعدیل می‌کند. دیگر اینکه روایت کننده در این امور مسامحه می‌نماید و به طور مرسَل مطلبی را نقل می‌نماید که به عنوان حدیث شهرت یافته و دارای مضمون نیست که - اعم از اینکه حدیث باشد یا کلام بزرگان - منظورش را تأیید می‌کند و او همین تأیید را از آن می‌خواهد. این قسم روایت کردن حدیث در آنجا که بنای حکم شرعی بر آن نهاده نمی‌شود، بین علماء، حتی بین محدثین، معمول است و بسا مطلبی هست که به صورت حدیث مرسل و منقطع در کتب ادبی و ذوقی و عرفانی نقل می‌کنند در حالی که آنها را در کتب حدیث به نام حدیث روایت نمی‌کنند.»<sup>۴۶</sup>

مرحوم فیض از نمونه‌های برجستهٔ محدثانی است که احیاناً در کتابهای خود، خاصه آنجا که قلم هوای تفلّسّف و تصوّف در سر داشته است، در این طریق اخیرالذکر سلوک فرموده<sup>۴۷</sup> و گاه باشد که بلندای مقام او در تحقیقات حدیثی و بی‌توجهی به آنچه گذشت، امر بعضی مرویات نامعتبر وی را بر طلبهٔ علوم مشتبه سازد.

بنابراین، صرف اینکه ناقل مأثورهٔ مزبور، «دانشمندی» است که واجد «قدرت تحقیق» در اینگونه مسائل بوده، مجوزی برای اعتماد بر اینگونه مرویات نخواهد بود.<sup>۴۸</sup> بماند که گاه محدثان بزرگ و واجد تواناییهای فراوان تحقیق و تمحیص نیز در این عرصه پُرخطر به لغزشهای عظیم دچار آمده‌اند؛ و اگر بخواهیم قلم را درین وادی برانیم و شواهد و أمثلهٔ این مدعا را یکن

یکان برشماریم، «مثنوی هفتاد من کاغذ شود.» علی‌ای حال، در همان روزگار که شیخ ابوالقاسم کازرونی چنان مُتَفَطِنانه سخن گفته است، بزرگانی به مراتب نامی‌تر از او، سهلگیرانه آن بیتها را، از قول امام سجاد - علیه‌السلام - در آثار خود مسطور ساخته‌اند.

نیم‌نگاهی به سیاههٔ مصادر و منابع بالتسببه قدیمی که شعر مورد بحث در آنها آمده است، آشکارا نشان می‌دهد که متون صوفیان و آن هم صوفیان سنی، علی‌الظاهر عمده‌ترین منابعی هستند که بویژه پیش از اختلاط فراخ دامنۀ تفکر شیعی با موارب صوفیه در حدود سده‌های هشتم و نهم هجری، شعر یاد شده را با نسبت آن به امام زین‌العابدین - علیه‌السلام - در میان اهل قبله انتشار داده‌اند؛ و سپس، با تأثر گستردهٔ کثیری از مؤلفان شیعی از تصوّف عامی، خاصه در میان اهل تفلّسّف و عرفان، شاهد حضور فزایندهٔ آن شعر و نسبت در آثار شیعیان هستیم.

از قدیمی‌ترین جایها که می‌توان سراغی از این شعر و نسبت آن به امام زین‌العابدین - علیه‌السلام - یافت، میراث مکتوب غزالی طوسی است؛ یا به تعبیری دقیق‌تر، میراثی که به نام غزالی باز خوانده می‌شود.

در مقدمهٔ منهاج العابدین غزالی این شعر مورد استشهاد قرار گرفته و به حضرت امام زین‌العابدین - علیه‌السلام - نسبت داده شده است.<sup>۳۹</sup> با صرف نظر از گفتگوهایی که از دیرباز بر سر درستی یا نادرستی انتساب منهاج العابدین به ابوحامد غزالی در میان بوده و هست<sup>۴۰</sup>، در اینکه اثر یاد شده - از هر که باشد گو باش! - از همان روزگاران دور در شکل‌گیری فرهنگ صوفیانه سده‌های پسین مؤثر بوده است، تردیدی نباید داشت. پس به احتمال از عوامل رواج شعر مذکور و نسبت مزبور نیز بوده باشد.

نام بزرگ دیگری که با پدیدهٔ انتشار این شعر به نام حضرت سجاد - علیه‌السلام - همنشین است، نام محیی الدین ابن عربی است.

ابن عربی در همان اوایل الفتوحات المکیه دوبیت از این شعر را در بیان همین مقولهٔ کتمان اسرار - که در تصوّف رازآلود امثال او مقولهٔ بسیار آشنایی نیز هست - آورده، و به «الرّضی من حفّده علی بن أبی طالب - صلی الله علیه و سلم -» («رضی از نوادگان علی بن أبی طالب - که درود و سلام خدا بر او باد -») نسبت داده است.<sup>۴۱</sup>

اینکه مراد ابن عربی از این «الرّضی» که بوده است، جای تأمل دارد؛<sup>۴۲</sup> ولی همین ابن عربی پسان‌تر در باب سی‌ام فتوحات همان دو بیت را مورد استشهاد



قرار می‌دهد و آن را از قول «علی بن الحُسن بن علی بن ابی‌طالب زین‌العابدین - علیهم الصّلاة و السلام» نقل می‌کند. و البته این توضیح مهم را نیز می‌افزاید که «فلا أدري هل هما من قيله أو تمثّل بهما»<sup>۴۳</sup> (وآنگهی نمی‌دانم که این دو بیت سخن خود اوست یا به آنها تمثّل فرموده است.)

سید حیدر آملی، برجسته‌ترین شارح شیعی ابن عربی در عصر قدیم و یکی از مهمترین حلقه‌های اتصال تشیع و تصوف، در کتاب جامع الأسرار و منبع الأنوارش، اگرچه هر چهار بیت شعر مذکور را در بحث از «کتمان اسرار» از قول امام زین‌العابدین - علیه السلام - آورده<sup>۴۴</sup>، با به کار گرفتن تعبیر «فی آیات منسوبة إليه»<sup>۴۵</sup> عدم جزم و یقین خود را به صدور ابیات مذکور از امام - علیه‌السلام - و صحت نسبت یاد شده را فرانموده است.

قاضی میرحسین میبیدی - یزدی (ف: ۹۰۹ هـ - ق) شارح شافعی مذهب دیوان منسوب به امیرمؤمنان علی بن ابی‌طالب - علیه‌السلام - که عالمی متصوف و ابن عربی مآب است، در «فاتحة أولای»<sup>۴۶</sup> ی «فواتح سبعه» شرح یاد شده، هر چهار بیت را از قول امام زین‌العابدین - علیه‌السلام - در بیان رازدانی و رازپوشی اهل حقیقت آورده<sup>۴۷</sup>؛ درست پیش از این گفتار جنید که «لا یبلغ أحد درج الحقیقة، حتی یشهد فیهِ ألف صدیق بآنه زندق»<sup>۴۷</sup> !!! پیدا است که شعر مذکور را متعلق به چه گفتمانی یافته است!

پسان تر، در الإتحاف بحب الأشراف عبدالله بن محمد بن عامر شبرای شافعی (۱۰۹۲ - ۱۱۷۱ هـ - ق) و نور الأبصار فی مناقب آل النبی المختار مؤمن بن حسن مؤمن شبلنجی (۱۲۵۲ - پس از ۱۳۰۸ هـ - ق)، که متنهایی عامی و صوفیانه در مناقب اهل بیت‌اند نیز شاهد حضور این شعر و نسبت آن به امام زین‌العابدین - علیه‌السلام - هستیم. در الإتحاف هر چهار بیت آمده است<sup>۴۸</sup> و در نورالابصار تنها دو بیت آن، - علی‌الظاهر - به نقل از دُرر الأصداف فی مناقب الأشراف عبدالجواد شربینی.

احمد بن محمد بن عجبیه حسنی فاسی صوفی (۱۱۶۰ - ۱۲۲۴ هـ - ق)<sup>۴۹</sup> در شرحی که بر حکم ابن عطاء الله نوشته است، موسوم به ایفاظ الهمم، سه بیت از این سروده را آورده و به امام زین‌العابدین - علیه‌السلام - نسبت داده است<sup>۵۱</sup>.

آلوسی در تفسیر خویش هر چهار بیت را به امام زین‌العابدین - علیه‌السلام - نسبت داده و مضمون آنها را ناظر به «علم اسرار الهی و علم حقیقت» که «علم

وحدت وجود» نیز برحسب ادعای او جزو آن است، گرفته.<sup>۵۲</sup>

قندوزی حنفی (ف: ۱۲۹۴ هـ - ق) صوفی تمام عیاری که از غایت خوض در تصوف ابن عربی مآبانه و انس با بعضی متون نامعتبر به اخبار غالبانه نیز گرایشی غریب دارد (و مع الأسف گاه در استناد به او، در حوزه، بسیار گشاده‌دستی شده است)، این بیتها را در ینابیع الموده می‌آورد و از امام سجّاد - علیه‌السلام - می‌شمارد.<sup>۵۳</sup> هرچند قصد استقصای تام در میان نیست، نمی‌توان یادکرد ناقلان این سروده را به پایان برد بدون یادکردی دوباره از رجب بُرسی که در اوایل مقال نیز به اشارت یادی از وی رفت.

رجب بُرسی، غلوگرایی نامی سده هشتم هجری، در مشارق أنوار الیقین، دو بیت از این سروده را در مقام بیان قصور افهام از ادراک مرتبه امیرمؤمنان - علیه‌السلام - مورد استشهاد قرار داده و از حضرت علی بن الحسین - علیهما السلام - دانسته است.<sup>۵۴</sup>

باری، در برابر انبوه نقلهای بی سندی که آن هم عمدتاً - اگر نگوییم: بکلی - ریشه در تصوف و تسنن دارد، نقل مَعْنَعِنِ کهنی هست که علی‌الظاهر گوینده راستین آن بیتها را به ما می‌شناساند، و آن، نقل خطیب بغدادی (ابوبکر احمد بن علی بن ثابت ۳۹۲/ - ۴۶۳ هـ - ق) است.

خطیب بغدادی در تاریخ بغداد در گزارش احوال أبو عمرو کلثوم بن عمرو عتّابی آورده است:

«أخبرني أبو الحسن مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْوَاحِدِ، حَدَّثَنَا أَبُو الْفَضْلِ<sup>۵۵</sup> مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الشَّيْبَانِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنِي كَلْثُومُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ كَلْثُومِ التَّغْلِبِيِّ قَالَ: أَنْشَدَنِي أَبِي أَنَّ جَدَّهُ كَلْثُومُ بْنُ عَمْرٍو أَنْشَدَهُ لِنَفْسِهِ:

إِنِّي لِأَخْفَى مِنْ عِلْمِي جَوْاهِرُهُ  
كِي لَا يَرَى الْعِلْمُ دُوجَهْلَ فَيَفْتِنَنَا  
وَرَبِّ جَوْهَرِ عِلْمٍ لَوْ أُبُوحَ بِهِ  
لَقِيلَ لِي: أَنْتَ مَمَّنْ يُعْبَدُ الْوُثْنَا  
وَلَا سَتَحَلَّ رَجَالٌ دَيْنُونِ دَمِي  
يَرُونَ أَفْبَحَ مَا يَأْتُونَهُ حَسْنَا  
وَقَدْ تَقَدَّمَ فِي هَذَا أَبُو حَسَنِ  
أَوْصَى حُسَيْنًا بِمَا قَدْ خَبَرَ الْحَسَنًا»<sup>۵۶</sup>

با احتمال همین بیت «و قد تقدّم فی هذا أبو حَسَنِ / أَوْصَى حُسَيْنًا بِمَا قَدْ خَبَرَ الْحَسَنًا» باعث شده است بعضی خوانندگان این شعر، آن را از کلمات امام زین‌العابدین بپندارند، چرا که قائل، از سیر این سفارش در سلسله علی بن ابی‌طالب و حسن بن علی و حسین بن علی -

## ●● سید حیدر آملی،

برجسته ترین شارح

شیعی ابن عربی در عصر

قدیم و یکی از مهم ترین

حلقه های اتصال تشیع

و تصوف، در کتاب جامع

الأسرار و منبع الأنوارش،

اگرچه هر چهار بیت

شعر مذکور را در بحث

از «کتمان اسرار» از

قول امام زین‌العابدین

- علیه‌السلام - آورده، با

به کار گرفتن تعبیر «فی

آیات منسوبة إليه» عدم

جزم و یقین خود را به

صدور ابیات مذکور از

امام - علیه‌السلام - و

صحت نسبت یاد شده را

فرانموده است ●●





●●● بِاحْتِمَالِ هَمِين

بیت «و قد تقدّم فی هذا  
أبو حَسَنٍ / أوصی حَسیناً  
بما قد خَبَرَ الحَسَنَا»

باعث شده است بعضی

خوانندگان این شعر، آن را  
از کلمات امام زین العابدین  
پندارند، چرا که قائل،

از سیر این سفارش در

سلسله علی بن ابی طالب

و حسن بن علی

و حسین بن علی - صَلَوَاتُ

اللَّهِ عَلَیْهِم اَجْمَعین - یاد

می کند ●●●

صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَیْهِم اَجْمَعین - یاد می کند و چون بر حسب  
عادت نفر چهارم این سلسله، امام زین العابدین علی  
بن الحَسین - علیهما السلام - است، خواننده طبیعی  
دانسته است که گوینده این سخن و یادکرد سلسله وار،  
همان حلقه اخیر زنجیره، یعنی حضرت امام زین العابدین  
- علیه السلام - باشد.

از امیرمؤمنان علی بن ابی طالب - علیه السلام - منقول  
است که فرمود: «بَلِ اَنْذَمَجْتُ عَلَی مَكُونِ عَلِمَ لَوْ بُحْتُ  
بِه لِاضْطَرَبْتُمْ اَضْطِرَابَ الْاَرْضِیَّةِ فِی الطَّوِیِّ الْبَعِیْدَةِ!»

دور نیست اشتها این سخن به نام امیرمؤمنان علی  
- علیه السلام - به طور خاص و اشتها اهل بیت  
- علیهم السلام - به رازدانی و حمل اسرار وحی و شریعت  
مصطفوی، هم زمینه ساز گردیده باشد تا به سهو یا عمد  
آن سروده را نیز به ائمه اهل بیت - علیهم السلام -  
نسبت دهند.

اما این کثوم بن عمرو که بنا بر گزارش مُعَنَّعِ تاریخ  
بغداد، سراینده آن بیتهاست، کیست؟

أبو عمرو کثوم بن عمرو بن ایوب عتّابی تغلبی شامی  
(ف: ۲۰۸ یا ۲۲۰ هـ. ق) <sup>۵۸</sup> شاعر و ادیب و مترسّل  
برجسته معتزلی است که شیفته فرهنگ ایرانی بوده  
و زبان پهلوی آموخته و از کتابهای ایرانیان بهره های  
فراوان برمی گرفته. وی که همروزگار هارون و مأمون  
عباسی و معاشر و دوستدار برمکیان بوده است، گویا  
به خاطر گرایشهای عقیدتی اش و نیز به جهت برخی  
از مسائل فرهنگی و سیاسی دیگر، گاه در امان نبوده  
و حتی یک چند، به یمن گریخته است. عتّابی را که از  
بلند پایگان ادب عربی است به زندق نیز متهم داشته اند.  
آنسان که از بعضی گزارشهای ناظر به افعال و اقوال وی  
برمی آید، اگرچه در برخورد و مواجهه با کسان رعایت  
حُسنِ مُعَامَلَتِ می کرده است، <sup>۵۹</sup> از توده مردمان و جهل و  
کم خردی توده ها به رنج بوده و راه خود را از راه جماعت  
جدا می دیده. <sup>۶۰</sup> به اصطلاح امروز می توان گفت «مرد  
روشنفکری» بوده است که در عالم دغدغه های فرهنگی  
و روشنفکری خود سر می کرده. هرچند در شعر خود  
خلیفگان را مدح کرده و صله هم می ستانده، مرد  
دنیاطلبی نبوده است و گفته اند که به زهد می گراییده.

الغرض، چنین کسی که از حیث عقیدتی هم اهل  
اعتزال است و از دید تعلقات فرهنگی سخت دل بسته  
فرهنگ ایران باستانی و میراث های آن و از منظر سیاسی  
معاشر برمکیان، پیداست که در جامعه عربی عباسی،  
فی الجمله، و صله ناجوری است و مدارا با توده عوام و

اجتناب از فتنه گیری هاشان را بر خود فرض می شناسند.  
«إِنِّی لِأَكْتُمُ مِنْ عَلِمِی جَوَاهِرَهُ...»، در واقع، نجوایان  
روشنفکرانه چنین شخصیتی است که پسان تر صوفیان  
آن را بر محملی تازه می نشانند و مورد استقبال  
غلوگرایان نیز قرار می گیرد و آن را - خاصه از این  
روی که به نادرست به امام زین العابدین - علیه السلام -  
نیز نسبت داده شده و رنگی از حجیت دینی به خود  
گرفته است -، فعالانه در راستای اندیشه ها و گرایشها و  
استنباطهای خویش به گواهی می گیرند. <sup>۶۱</sup>

تعلق خاطر ویژه ای هم که عتّابی در این سروده به  
امیرمؤمنان علی - علیه السلام - و حَسَنین - عَلَیْهِمَا  
السَّلَام - نشان داده است، احتمالاً به همان گرایش  
اعتزالی او بازمی گردد. چه می دانیم که معتزله کیش  
خود را با متقدمان اهل بیت، بویژه با امام علی  
- علیه السلام -، سخت در پیوند می شمردند.

اگر مآذون باشیم که قوه حدس و خیال را در این میان  
بیشترک پر و بال دهیم، شاید این را هم بتوان حدس زد  
که عتّابی پهلوی دان دوستدار برامکه و فرهنگ ایرانی  
که اهل زهدورزی نیز بوده است، با احتمال، از جریانهای  
گنوسی ایرانی متأثر گردیده و مانند کثیری از گنوسیان،  
گرایشهای خاصی هم به اهل بیت - علیهم السلام -  
یافته است. <sup>۶۲</sup> البته این معنا، بنقد، حدس است و بس، و  
تنها بررسی و جستجوی شواهد در اخبار و اشعار عتّابی  
این حدس را تقویت یا تضعیف خواهد کرد.

فرجام سخن را، به بازگفت خاطره گونه ای از قول استاد  
علامه ادیب موسوعی، سید عبدالستار حسنی بغدادی -  
دامت برکاته - ویژه می داریم که در کنار یادکرد گزارش  
تاریخ بغداد در انتساب شعر یاد شده به کثوم بن عمرو  
عتّابی، ذکر این خاطره گونه پرداخته است و گفته:

به یاد می آورم که استاد گرامی ما، شاکر حَسَن آل  
سعید، نقاش انتزاعی <sup>۶۳</sup> نامی که در میانه های دهه شصت  
میلادی در دبیرستان دولتی به ما تعلیم نقاشی می داد،  
سخت دل باخته دو بیت از این شعر بود، این مرد متدین  
که تمایلاتی صوفیانه داشت، چون می دانست در مساجد  
حضور می یابم و به مجالس علمای دین آمد و شد می کنم،  
از روی اعتماد به سخن من، روزی از من پرسید که صحت  
نسبت این دو بیت به امام زین العابدین - علیه السلام - تا  
چه پایه است؟ و من بداهه و بی تحقیق جواب دادم که این  
دو بیت از آن حضرت است! و بعدها به گزارش تاریخ بغداد  
بازخوردم... اکنون به خاطر سخنی که نه از روی علم بود  
به درگاه خدای متعال استغفار می کنم. <sup>۶۴</sup>

بج



## پی نوشتها

- ۱- دیوان اهل بیت - علیهم السلام - ، علی خیدر المؤید، ص ۴۷۸؛ و: ترجمه و شرح اشعار منسوب به فاطمه زهرا و امامان معصوم - علیهم السلام - از فرزندان آن حضرت، دکتر حسن عبدالهی، ص ۲۴۱؛
- و: روائع الاشعار من دیوان الأئمة الأطهار، محسن عقیل، ص ۴۵۷ (با ضبط «فرب» به جای «ورب» (در این مقاله زین پس، برای پرهیز از تطویل، به اختلاف‌های موجود در ضبط کلمات شعر مورد گفتگو - که بحثی ضبط پژوهانه است - توجه نخواهیم داد.)
- آقای دکتر حسن عبدالهی در ترجمه و شرح اشعار منسوب فاطمه زهرا و امامان معصوم - علیهم السلام - (ص ۲۴۱)، واپسین کلمه بیت نخست را «فَيْفَتْنَا» خوانده و در حاشیه توضیح داده‌اند: «فَيْفَتْنَا فلاناً: أوقعه في الفتنة: او را به فتنه انداخت.» لیک مناسب‌تر همان معنای لازم «ففتان» است - که در واژه‌نامه‌ها نیز آمده - و خوانش «فَيْفَتْنَا» به صیغه معلوم - که در دیوان اهل بیت - علیهم السلام - ص ۴۷۸ و بعضی مأخذ دیگر نیز همین گونه خوانده شده است.
- ۲- به تعبیر درست‌تر و روشن‌تر: از میان اجزای دانش خود، گوهرها (و بخش‌های ممتاز و نخبه) آن را نپان می‌دارم.
- ۳- نمونه راه، نگر: نَفَسَ الرَّحْمَنِ، ط. قیومی، ص ۲۲۷ و ۲۲۸؛ و شفاء الصدور ط. موحد ابطحی، ۷/۲۶۵؛ و: العلم و الحكمة في الكتاب السنة، ص ۳۲۸؛ و موسوعة العقائد الإسلامية ریشه‌ری، ۳/۳۵۵؛ و: تحفة المراد دارابی، ط. اکبری ساوی، ص ۱۷۲؛ و: موسوعة المصطفى و العترة - علیه و علیهم السلام -، الشاکری، ۱۳/۵۲۷ و ۵۲۸؛ و فیلسوف فرهنگ، به کوشش کلباسی آشتری، ص ۱۲۰ (مقاله آقای شهرام پازوکی)؛ و: رسائل مجدوبیة، ط. ناجی اصفهانی، ص ۲۵۳، مرأه الحق، ط. همو، ص ۹۱؛ و: زندگانی محمد - صلی الله علیه و آله -، ط. تبریز، ۱۰۲ (که مرحوم واعظ چرن‌دابی ضمن بحث از اینکه «بزرگان دین چرا در اطراف اکتشافات قرون اخیره کاملاً سخن نرانده‌اند؟» بدین شعر استشهاد کرده است.)
- ۴- نمونه راه، نگر: الغدير، ۷/۳۵؛ و الأسرار الفاطمية محمد فاضل المسعودی، ص ۵۱؛ و: حقیقه علم آل محمد - علیهم السلام - و جهاته، السید علی عاشور، ص ۱۴ و ۱۵.
- نیز، از برای برداشت و اشتباه‌گریب دیگری که آن هم در راستایی غیر متعارف است، نگر: ولایت نام‌های سلطانی شاه، ص ۲۰۷ و ۲۰۸.
- ۵- از برای استشهاد برسی بدین سروده، نگر: مشارق أنوار البقیین، ط. مازندرانی، ص ۳۹.
- ۶- امراء هستی، ص ۲۸۱.
- ۷- همان، ص ۲۸۳.
- ۸- به دیگر سخن، همان مدعیاتی که علامه مجلسی - طباب تراه - نیز به ناهمسازی آن با تراث موقوف اهل بیت - علیهم السلام - توجه کرده و توجه داده است.
- ۹- جالب توجه است آنجا که از گشایش راه ورود مفاهیم اجنبی به حریم با حرمت اندیشه اصیل اسلامی سخن می‌رود و تمسک به «مُجَمَلَات» چونان دستاویزی برای گشودن این راه قلمداد می‌گردد، در جهان اهل تسنن نیز (نگر: مجموع فتاوی ابن تیمیه، فصل «قول أبي الفرج بن الجوزي في الرد على الحنابلة» ) همین شعر مُجَمَل و بالخصوص استشهد غزالی و امثال او به «يا رَبِّ جَوْهَرِ عِلْمٍ لَوْ أُبُوْحَ بِهِ / لَقِيلَ لِي أَنْتَ مِمَّنْ يَعْبُدُ الْوُتُنَا / وَلَا سَتَحِلُّ رِجَالٌ مُسْلِمُونَ دَمِي / يَرَوْنَ أَقْبَحَ مَا يَأْتُونَهُ حَسَنًا» از دستاویزهای خروج از راست کیشی به قلم می‌رود؛ دستاویزهایی که با گواهی جستن به آنها، آنچه را «تحقیق» (حقیقت شناسی عرفانی) و «علوم أسرار» لقب داده و در عمل با گرایش به آن از جاده راست کیشی دور افتاده‌اند، موجه فرا می‌نمایند.
- ۱۰- أهدل (حسین بن عبدالرحمن حسینی) / ف: ۸۵۷ هـ. (ق) در کتاب کشف الغطاءش به عدم صحیح نسبت شعر یاد شده به امام سجاد - علیه السلام - اشاره کرده و بر فرض صحیح انتساب مضمون این سروده را ناظر به تقیة ناگزیر عمدتاً سیاسی در برابر نفاق و فتنه‌های ناشی از بنی امیه دانسته است (نگر: شرح دیوان الحلاج، ط. جَمَل، ص ۵۰۸)؛ نه عوالم خیال انگیز صوفیانه یا مدعیات وهم‌الود غالیانه (که آذهان

دیگران در تفسیر این شعر اغلب بدانها گراییده است!)

- ۱۱- نگر: شرح نهج البلاغة ابن أبي الحديد، ط. محمد ابوالفضل ابراهیم، ۲۲۲/۱۱.
- ۱۲- نیز سنج: شرح دیوان الحلاج، کامل مصطفی الشیبی، ص ۵۰۷ - ۵۰۹.
- ۱۳- نگر: معجم اشعار المعصومين - علیهم السلام - الواردة في بحار الأنوار فانظموه و ما أنشدوه، صص ۱۶۲ - ۱۷۳.
- ۱۴- نگر: سلم السماوات، چ نورانی، ص ۳۷ و ۳۸ و ۹۲ و ۱۰۵ به بعد و ۱۱۴ و ۱۲۹.
- ۱۵- نگر: همان، ص ۳۵ و ۳۶ و ۷۷.
- ۱۶- نگر: همان، صص ۸۸ - ۹۴.
- ۱۷- نگر: همان، ص ۹۱.
- ۱۸- نگر: همان، ص ۹۲.
- ۱۹- نگر: همان، صص ۹۸ - ۱۰۴.
- ۲۰- نگر: همان، ص ۳۵ و ۳۶.
- ۲۱- همان؛ ص ۱۰۱ و ۱۰۲؛ تأکید از ماست.
- ۲۲- یعنی: همانا راز حقیقت از آن چیزهاست که گفتن نتوان.
- ۲۳- یعنی: افشای راز ربوبیت، کفر است (/ به کفر می‌انجامد).
- ۲۴- نگر: الکشکول، ط. معلم، ۳/۱۰۵۵؛ و: ط. علمي، ۳/۲۲؛ و: افسست چ سنگی، ص ۳۷۶؛ و: نصیری، ۲/۱۴۹.
- دکتر کامل مصطفی شیبی در شرح دیوان الحلاج (ط. جَمَل، ص ۵۰۸) درباره آبیات چهارگانه مورد گفتگو نوشته است:
- «و نسبت... إلى علی بن الحسین الملقب بزین العابدین امام الشیعة الاثنی عشریة الرابع... و ذلك في كتب الصوفیة فقط، ولا یرد في كتب الشیعة المتمددة البتة... و من هنا لم ينسبها بهاءالدين العاملي، شيخ الإسلام في الدولة الصوفیة الشیعة إلى الإمام لما أوردھا في كتابه: الکشکول، ط. مصر ۱۲۸۸ هـ، ص ۴۰۵ می‌نویسم:
- چنان که از بازبردهای ما هویداست، در چهارچاپ کشکول که مورد مراجعه ما بوده است (و سواى طبع علمي، الباقي بالنسبه معتبر نیز هست)، به انتساب بیتهای به امام زین‌العابدین - علیه السلام - تصریح گردیده. هم اکنون طبع مصر را که طبع معتبری هم نیست در دسترس ندارم تا بدانم در آنجا، موافق ادعای دکتر شیبی، این تصریح هست یا نه. باری حتی اگر نباشد علی‌الظاهر باید به سقطواقع در آن طبع خاص راجع باشد، نه تفتنی که دکتر شیبی به مرحوم شیخ بهائی - رفَع الله دَرَجَتَه - نسبت داده است.
- ۲۵- نگر: ترجمه مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق، محمد خواجوی، ص ۱۹۵.
- ۲۶- نگر: الأصول الأصلية، ط. محدث ارموی، ص ۱۶۷.
- ۲۷- کلمات مکنونه، ط. عطاردی، ص ۸.
- ۲۸- نگر: ده رساله فیض، ص ۵۰.
- ۲۹- نگر: قرة العیون، ص ۳۳۶ (طبع منضم به الحاقی).
- ۳۰- نگر: المَحْجَة البيضاء، ط. غفاری، ۱/۶۵.
- ۳۱- یعنی: از حضرت زین‌العابدین - علیه السلام - طی ابیاتی که به آن حضرت منسوب است، منقول است..
- ۳۲- الوافی، ۱/۲۲۵.
- ۳۳- کلمات طریفه، ط. وجدانی (افست از روی چاپ سنگی)، ص ۶۷.
- ۳۴- نگر: ده رساله فیض، ص ۲۸۰.
- ۳۵- شادروان استاد سید جلال الدین محدث ارموی درهماش الأصول الأصلية (ص ۱۶۷) ناظر به چهار بیت مورد بحث، بس بسنده گرانه نوشته است:
- «نسبة الأشعار إلى السجاد (ع) مشهورة و فی غالب كتب المصنّف (ره) عنه مأثورة حتى أن الغزالي أيضاً نقلها عنه (ع) و نسبها إليه (ع) فی کتبه.»
- ۳۶- زندگانی سردار کلبلی، ص ۱۳۲.
- ۳۷- نگر: همان، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.
- نیز نگر: الرسالة العلیة، ص ۴۵۹ و ۴۶۰ (که در آن، زنده یاد محدث ارموی در باب وسعت مشرب مرحوم فیض در نقل بعض اخبار سازگار با



مشرب عرفان و تصوّف سخن گفته و او را از ابن ابی جمهور احسایی نیز «متسامح تر» قلم داده است. طرفه این است که مرحوم محدث آرموی، خود، در داوری در باب بعضی اخبار، خالی از تسامحی نیست؛ و این حکم او در باب فیض از ابن حیث بسیار شایان توجه می نماید.

درباره روش خاص فیض در نقل بعضی مآثورات کتابهای عرفانی اش، نیز نگر: کلمات مکنونه، ط. عطاردی، ص ۷۹.

۳۸ - سنج: زندگانی سردار کابلی، ص ۱۳۳.

۳۹ - نگر: منهاج العابدین، ص ۶۰ و ۶۱.

۴۰ - نگر: همان، ص ۱۲ و ۱۳ و ۴۵ و ۴۶.

۴۱ - نگر: الفتوحات المکیه، ط. دار صادر (چهار جلدی)، ۳۲/۱.

۴۲ - آقای خواجوی در ترجمه فتوحات مکیه (معارف، ۱ تا ۴؛ ص ۷۲) در این باره توضیحی ندادند.

نخستین احتمالی که به ذهن می رسد این است که مُراد، شریف «رضی» باشد که از سادات عالیقدر موسوی و فرزندان امیر مومنان علی - علیه السلام - بوده است. لیک در جای دیگر ندیده ایم که این سروده را به شریف رضی منسوب دارند.

احتمال دیگر آن است که مُراد، حضرت امام «رضا» علیه السلام باشد که در بسیاری از متون که البته اکثر قریب به اتفاقان از عامه - یعنی همکیشان ابن عربی - است، لقب آن حضرت را «الرضی» نوشته اند (نمونه را، نگر: شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید، ۳۴/۱؛ و: سیز اعلام النبلاء ذهبی، ۲۷۰/۶، ۳۴۳/۹، ۳۸۷ و ...) و بعید نیست میان «علی بن موسی» (الرضا / الرضی - علیه السلام) و «علی بن الحسین» ( زین العابدین - علیه السلام) / که شعر مورد بحث منسوب به ایشان گردیده است، در خاطر ابن عربی خلط شده باشد؛ والله اعلم.

۴۳ - الفتوحات المکیه، ط. دار صادر (چهار جلدی)، ۲۰۰/۱.

۴۴ - نگر: جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ۳۴ و ۳۵.

۴۵ - نگر: همان، ص ۲۴، یعنی: در ابیاتی که منسوب به اوست.

۴۶ - شرح دیوان منسوب به امیر المومنین، چ میراث مکتوب، ص ۱۶.

۴۷ - همان، ص ۱۷/۱، یعنی: هیچکس به پایه های حقیقت نمی رسد مگر آنکه هزار صدیق در حق او گواهی دهند که زندیق است.

۴۸ - نگر: الإتحاف بحب الأشراف، ط. غریبی، ص ۲۷۰.

۴۹ - نگر: نور الأبصار، ط. دار الفکر، ص ۱۵۶، و ط. غریبی، ۷۱/۲.

۵۰ - سنج: الأعلام زرکلی، ۲۴۵/۱؛ و معجم المؤلفین کتاله، ۱۶۳/۲؛ و معجم المطبوعات العربیة و العربیة، ۱۶۹/۱ و ۱۷۰.

۵۱ - نگر: إیقاظ الهمم فی شرح الحکم، چ دارالمعارف، باب ۸، ص ۱۸۸.

۵۲ - نگر: تفسیر الالوسی، ۱۹۰/۶.

وی در جای دیگر همان تفسیر ( ۱۲۴/۱۵) این نسبت و تفسیر ادعایی بیتها را از قول «الوجدیة من الصوفیة» می آورد و سخنانی می گوید که مورد بحث ما نیست.

نیز باز از برای این شعر در تفسیر الوسی، نگر: ۳۰۸/۱۵.

۵۳ - نگر: بنایع المودة، ط. أسوه، ۷۶/۱، و: ۱۳۵/۳ و ۲۰۳.

۵۴ - نگر: مشارق أنوار الیقین، ط. مازندرانی، ص ۳۹.

۵۵ - کذا فی الأصل.

در کتاب السید هبة الدین الحسینی الشهرستانی (ص ۲۲۴، هامش) در گفتاورد از تاریخ بغداد، «أبو المفضل» درج شده است که گویا همین نیز صحیح باشد.

۵۶ - تاریخ بغداد، ط. دارالکتب العلمیة (افست طبع قدیم)، ۴۸۹/۱۲.

۵۷ - نهج البلاغه، با ترجمه دکتر شهیدی، ص ۱۳ (استاد شهیدی مضمون این سخن بلند را در مقام ترجمانی چنین واگویی کرده است: «..اما چیزی می دانم که بر شما پوشیده است و گوشتان هرگز نبوشیده است اگر بگویم و بشنویید، به لرزه در می آید و دیگر به جای نمی آید، لرزیدن ریسمان در چاهی تِه آن ناپدید.»



۵۸ - درباره عتّابی نگر: الأغانی، ۱۲۲/۱۳ - ۱۳۹؛ و تاریخ الأدب العربی، شوقی ضیف، ۴۱۹/۳ - ۴۲۵؛ و راهنمای دانشوران، برقعی قمی، ۱۶/۲ و ۱۷؛ و الکتبی و الألقاب، ۴۶۳/۲؛ و تاریخ بغداد، ۴۸۸/۱۲ - ۴۹۲ (ش ۶۹۶)؛ و الفهرست ابن ندیم، ط. تجدید ص ۱۳۴ و ۱۳۵؛ و: الأعلام زرکلی، ۲۳۱/۵؛ و وفیات الأعیان ابن خلیکان، ط. احسان عباس، ۱۲۲/۴ - ۱۲۴ و الوافی بالوفیات صفدی، ۲۶۷/۲۴ - ۲۶۹ و فوات الوفيات کتبی، ۲۳۵/۲ - ۲۳۷.

۵۹ - «قیل للعتّابی: إنک تلقی العامة ببشر و تقریب: فقال: رفع ضغینة بأیسر مؤنة، و اکتساب إخوان بأهون مبدول»

(تاریخ بغداد، ۴۸۹/۱۲)

(حاصل معنا: عتّابی را گفتند: با عامه مردم به خوشرویی مواجه می شوی و گرم می گیری؛ گفت: از این راه با کمترین هزینه بدخواهیها را دور می سازم و با بذل پیش پا افتاده ترین چیزها برادرانی برای خود بحاصل می آورم.)

۶۰ - «...حَدَّثَنَا عثمان وَزَّاق، قال: رأيت العتّابی يأكل خبزاً على الطريق بباب الشام؛ - فَقُلْتُ لَهُ: وَيَحْك! أم تَسْتَحِي؟! - فَقَالَ: أَرَأَيْتَ لَوْ كُنَّا فِي دَارٍ فِيهَا بَقَرٌ أَأَكُنْتُ تَسْتَحِي وَتَحْتَشِمُ أَنْ تَأْكُلَ وَ هِيَ تَرَاك!؟

- فَقُلْتُ: لا فَقَالَ: فَأَصْبِرْ حَتَّى أَعْلَمَكَ أَنَّهُمْ بَقَر!

فَقَام فَوَعَطَ وَقَصَّ وَ دَعَا، حَتَّى كَثُرَ الزَّحَامُ عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ لَهُمْ: رَوَى لَنَا غَيْرُ وَاحِدٍ أَنَّهُ مَنْ بَلَغَ لِسَانَهُ أَرْبَعَةَ أَهْنِ لَمْ يَدْخُلِ النَّارَ! فَمَا بَقِيَ أَحَدٌ مِنْهُمْ إِلَّا وَ أُخْرِجَ لِسَانُهُ يَوْمَءَ بِهِ نَحْوُ أَرْبَعَةِ أَهْنِ وَ يَقْدِرُهُ حَتَّى يَبْلُغَهَا أَمْ لا!

فَلَمَّا تَفَرَّقُوا، قَالَ لِي العتّابی: أَلَمْ أُخْبِرْكَ أَنَّهُمْ بَقَرٌ!؟»

(الأغانی، ۱۲۸/۱۳)

(افزونه های درون قلاب از الوافی بالوفیات است)

(\*\*در اصل: «فقال» بنابر الوافی بالوفیات تصحیح شد)

(حاصل معنا: عثمان و زقاق از برای ما حکایت کرد و گفت: عتّابی را دیدیم که در باب الشام (= محلتی در سوی باختری بغداد) در میان راه به نان خوردن مشغول است. گفتمش: وای تو! خجالت نمی کشی؟! گفت: بگو بینم! اگر در سربای بودیم که گاو در آن بود، آیا تو خجالت می کشیدی و شرم می کردی که در حالی که گاو تو را می نگرند چیزی بخوری؟! - گفتم: نه. گفت: پس بشکيب تا تو را بياگاهانم که اينها همه گاواند! پس برخاست و به اندرز گفتن و داستانگویی پرداخت و مردمان را فراخواند تا انبوهی بر وی گرد آمدند. آنگاه ایشان را گفت، راویان متعدّد برای ما روایت کرده اند که هر کس زبانش به پره بینی اش برسد به دوزخ نمی رود!

این را که گفت، همگان بدون استثناء، زبانهایشان را از دهن بدر کرده به سوی پره بینی خویش می کشیدند و اندازه می گرفتند تا ببینند به آن می رسد یا نه!

پس چون جماعت پراکنده شدند، عتّابی مرا گفت: آیا تو را آگاهی ندادم که اینان همه گاواند؟!)

۶۱ - مُسْتَشْرِقِ بَاطِنِ گرای بلند آوازه، مأسوف علیّه، هانری کربن هم که شیفته اقوال و احوال باطن گرایان و عالی مآبان و صوفی منشان بود و از گونه های فکر شیعی نیز گونه ( / فرقة ) شیخی را پُر می پسندید، از کسانی است که این شعر را در راستای تصوّر و تصویر خویش از باطن گرایی شیعی مورد استشهد قرار داده است و البته گویا استنباط درستی هم از خود شعر نداشته.

نگارنده این سطور به متن اصلی کتاب تاریخ فلسفه اسلامی هانری کربن، دسترس و وقوف ندارد تا دریابد به روشنی دریافت او از این بیتها چه بوده است.

در ترجمه شادروان دکتر اسدالله مبشری از کتاب یاد شده ص ۵۸ ترجمه این بیتها چنین گزارش گردیده است:

«من گوهرهای معرفت خود را پنهان می دارم مبادا جاهلی با دیدن آن، ارزش ما را بشکند... پروردگار! اگر من مروری از عرفان خود آشکار کنم، مرا خواهند گفت که تو پرستنده اصنامی و مردمی از مسلمانان خون مرا حلال خواهند شمرد. زیباترین چیز را که به چنین مردمان عرضه شود، بس ناپسند می شمارند.»



در ترجمه آقای دکتر جواد طباطبایی (ص ۶۰) تنها به نقل نص عربی شعر، از ترجمه عربی کتاب، اکتفا رفته است او گویا دیگر نقل برداشت مولف، یا لاقول ترجمه مستقیم بیتها را از عربی، لازم ندیده اند!

مرحوم دکتر مَبْشَری در حواشی و تعلیقاتی که بر ترجمه خود افزوده است (ص ۳۴۲) ضمن آوردن نص عربی شعر، با ارائه ترجمه‌ای بر وفق خوانش صحیح بیتها، تلویحاً برداشت نادرست کُربن را به نقد کشیده است.

آقای دکتر عبدالکریم سروش هم در سخنرانی «جای علم و عالم در بینش اسلامی» که در شهریور ماه ۱۳۵۹ هـ. ش ایراد شده است، به نادرستی ترجمه کربن اشارت کرده و گفته است:

«این اشعار را هانری کُربن هم در تاریخ فلسفه اسلامی ذکر کرده و قدری غلط معنی کرده است به دلیل اینکه اصل عربی اش را ظاهراً غلط خوانده.» (انتقال به تعلیم و تربیت اسلامی، ۱۹۱/۱)

غریب است که آقای دکتر غلامرضا اعوانی در مقاله‌ای که به گردهمایی بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کُربن ارائه داشته است از توجه کُربن به شعر مورد بحث ما سخن رانده و دو بیت از این سروده را بعنوان «شعر منسوب به امام سجاد (ع) که ... انشاد فرمود [است]» یاد کرده و آنگاه به «تاریخ بغداد، ۱۲؛ ۴۸۷» ارجاع داده است! (نگر: زائر شرق، ص ۱۶) یعنی همان جایی که شعر مذکور نه بعنوان شعری از امام سجاد - علیه السلام - بل بعنوان سروده ابوعمر و عتّابی مسطور است! (آیا این بازبرد را دیگری مثلاً: مَدُون - در حالی که به اصل مُدَعَا بی التفات بوده است، بر مقاله ایشان نیفزوده است؟)

(این طرفه کاری نظیر نیز دارد. در حاشیه مرآة الحق مجذوبعلیشاه - ص ۹۱ - شعر مورد بحث را که در آنجا به امام سجاد - علیه السلام - نسبت داده شده است، با تنبیه به «اختلاف اندک»، در شرح نهج البلاغه [ابن ابی الحدید]... ۱/۲۲۲» نشانی داده اند؛ حال آنکه در آنجا از بُن، قائل ابن بیتهای حَسین بن منصور حلاج دانسته شده! چنان که گذشت. از ترجمه‌ای هم که در حاشیه ارائه شده است، برمی آید که خوانش طابع از بیت دوم باید مورد تجدیدنظر قرار گیرد.

۶۲ - بسیاری از ایرانیانی که در گروههای غلوگرا جای داشتند و نام و نشان و سرگذشتشان در ضمن اصناف غلاة رسمی بررسی می شود، میراث بر جریانهای گنوسی بودند.

۶۳ - اَبْسْتَرَه (abstrait).

۶۴ - نقل به مضمون از السید هیبة الدین الحُسینی الشَّهرستانی، ص ۲۲۳، هامش.

#### کتابنامه

- الإتحاف بِحَبِّ الأشراف: عبدالله بن محمد بن عامر الشَّبراولی الشافعی (۱۰۹۱ - ۱۱۷۲ هـ. ق) تحقیق: سامی الغیری، ط: ۱، قم: دارالکتاب الإسلامی، ۱۴۱۳ هـ. ق. الأسرار الفاطمیة: محمّدفاضل المسعودی، ط: ۱، قم: مؤسسه الزَّائر (و) لندن: رابطه الصداقة الإسلامیة، ۱۴۱۳ هـ. ق.

الأصول الأصبلیة: المولی محمد محسن الفیض القاسانی، عُنَى بِطَبْعِهِ و نَشْرِهِ و تصحیحه و التعلیق علیه: میر جلال الدین الحسینی الأرموی، طهران، ۱۳۹۰ هـ. ق/ ۱۳۴۹ هـ. ش.

- الأعلام: خیرالدین الزَّركلی، ط: ۵، بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۸۰ م. - الأغانی: أبو الفَرَج الأصفهانی (ف: ۳۵۶ هـ. ق) شَرْحُه و کَتَبَ هُوامُشُه: الذَّکُور یوسف الطویل، ج ۱۳، ط ۲، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۱۲ هـ. ق. (شایان یادآوری است که دسترس ما به معدودی از مآخذ عربی، از رهگذر نرم افزار «مکتبه أهل البيت - عليهم السلام» بوده است.

- الحقائق فی محاسن الأخلاق؛ الفیض الکاشانی، به همراه: فُرَّة العیون فی المعارف و الحکم از همو، و مصابح الأنظار، عُنَى بِتصحیحه و تحقیقه و تذیله: السید إبراهیم المیانجی، طهران، المکتبه الإسلامیة، ۱۳۷۸ هـ. ق.

- الرِّسالة العلیة فی الأحادیث النبویة: (شرح چهل حدیث نبوی)، کمال الدین حسین کاشفی بیهقی سبزواری، به تصحیح و تعلیق دکتر سید جلال الدین محدث (أرموی)، ج: ۱، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴ هـ. ش.

- السید هیبة الدین الحُسینی الشَّهرستانی: حیاته و نشاطه العلمی و اجتماعی (۱۳۰۱ - ۱۳۸۶ هـ. ق) السید عبدالستار الحسنی، ط: ۱، قم: سسه تراث الشیعة، ۱۴۲۹ هـ. ق/ ۱۳۸۷ هـ. ش.

- العلم و الحکمه فی الکتاب و السنّة: محمد الزَّیْشهری، ط: ۱، قم، دارالحدیث، ۱۳۷۶ هـ. ش.

- الغدیر فی الکتاب و السنّة و الأدب: عبدالحسین أحمد الأمنی النجفی، ج ۷، ط: ۳، بیروت: دارالکتب العَرَبی، ۱۳۸۷ هـ. ق.

- الفتوحات المکیة: محیی الدین أبو عبدالله محمد بن علی المعروف به: ابن عربی الحاتمی الطائی، ج ۴، بیروت: دار صادر.

- الفهرست، محمد بن اسحاق الندیم، تحقیق رضا تجدد.

- الکشکول: محمد بن الحسین بن عبدالصمد الحارثی العاملی المشهور به الشیخ البهائی، تحقیق: السید محمد السید حسین المعلم، تحقیق: السید محمد السید حسین المعلم، ج ۴، ط: ۱، قم: المکتبه الحیدریة، ۱۴۲۷ هـ. ق/ ۱۳۸۵ هـ. ش.

- الکشکول: بهاءالدین محمد العاملی، ج ۳، ط: ۳، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۲۰ هـ. ق.

- الکشکول: محمد بن الحسین بن عبدالصمد الحارثی العاملی المشهور به الشیخ البهائی، صححه و علق علیه: الحاج میرزا محمد صادق نصیری، ج ۲، قم موسسه مطبوعاتی دین / شرکت طبع و نشر قم، بی تا.

- الکشکول: کلیات کشکول شیخ بهائی.

- الکنی و الألقاب: الشیخ عباس القمی، ج ۳، طهران: مکتبه مصدر.

- المحجة البیضاء فی تهذیب الإحیاء: محمد بن المرتضی المدعو به مولى محسن (الفیض) الکاشانی (ف: ۱۰۹۱ هـ. ق) صححه و علق علیه: علی أكبر الغفاری، ج: ۱، ط: ۱، طهران: مکتبه الصدوق، ۱۳۳۹ هـ. ق.

- الوافی: کتاب الوافی.

- الوافی بالوفیات، الصَّفْدی، تحقیق: احمد الأرنؤوط و ترکی مصطفی، بیروت: داراحیاء التراث، ۱۴۲۰ هـ. ق.

- أمراء هستی (در حکومت چهارده معصوم - ص - بر جمیع موجودات)، سید أبو الفضل نبوی قمی، ج: ۲، تهران: انتشارات اسلامیة، ۱۳۸۱ هـ. ش.

- انتقال به تعلیم و تربیت اسلامی، محمد جواد باهنر و ... ج: ۱، تهران: نور - سیما، ۱۳۶۰ هـ. ش.

- إیقاظ الهمم فی شرح الحکم: أحمد بن محمد بن عجبیة الحسنی، تقدیم و مراجعة محمد أحمد حساب الله، قاهره: دارالمعارف، بی تا.

- تاریخ الادب العربی (ج ۳: العصر العباسی الأول) الذَّکُور شوقی ضیف، ط: ۲، قم: ذوی القربی، ۱۴۲۷ هـ. ق.

- تاریخ بغداد (أو: مدینة السلام): الخطیب البغدادی، ۲۱ مجلد (به همراه ذیول و فهارس) بیروت: دارالکتب العلمیة (افست طبع قدیم) بی تا.

- تاریخ فلسفه اسلامی: هانری کوربن (/ کُربن)، و با همکاری: سید حسین نصر و عثمانی، یحیی ترجمه دکتر اسدالله مبشری، ج: ۳، تهران، موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱ هـ. ش.

- تاریخ فلسفه اسلامی، هانری کوربن (/ کُربن) ترجمه جواد طباطبائی، ج ۱، تهران: انتشارات کورب (و) انجمن ایرانشناسی - فرانسه در ایران، ۱۳۷۳ هـ. ش.

- تحفته المراد: (شرح قصیده میر فندرسکی)، حکیم عباس شریف دارای، به ضمیمه شرح خلخالی و گیلانی، به اهتمام محمد حسین اکبری ساوی، با مقدمه سید جلال الدین، آشتیانی، ج: ۱، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ هـ. ش.

- ترجمه فتوحات مکیه: (معارف، باب ۱ تا ۴) ترجمه و تعلیق و



مقدمه: محمد خواجوی، ج: ۳، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۴، ه. ش ۱۴۲۶ ه. ق.

- ترجمه مفاتیح الغیب: صدر المتألهین شیرازی (ملاصدرا) ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، با مقدمه آیه الله عابدی شاهرودی، ج: ۱، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۳ ه. ش / ۱۴۰۴ ه. ق.

- ترجمه و شرح اشعار منسوب به فاطمه زهرا و امامان معصوم - علیهم السلام - از فرزندان آن حضرت، دکتر حسن عبداللهی، ج: ۱، قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۳ ه. ش.

- تفسیر الکووسی: ۳۰ ج.

- جامع الأسرار و منبع الأنوار: به همراه رساله نقد التّفود فی معرفة الوجود - سید خَیدر آملی، با تصحیح و مقدمه و فهرستهای هنری کرین (هانری کرین) و عثمان إسماعیل یحیی، تهران: قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۴۷ ه. ش / ۱۹۶۹ م.

- حقیقه علم آل محمد - علیهم السلام - وجهاته، السید علی عاشور.

- ده رساله: فیض کاشانی، به اهتمام رسول جعفریان، ج: ۱، اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمومنین علی - علیه السلام، ۱۳۷۱ ه. ش.

- دیوان اهل البيت - علیهم السلام - علی حیدر المویّد، ط: ۱، (بیروت)، دارالعلوم، ۱۴۲۲ ه. ق.

- راهنمای دانشوران در ضبط نامها، نسبها و نسبتها: سید علی اکبر بُرقعی قمی، مقدمه و پاوری از: سید محمدباقر بُرقعی، ج: ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۴ ه. ش.

- رسائل مجذوبیه: (مجموعه هفت رساله عرفانی)، محمدجعفر کیودر آهنگی (مجدوبعلیشاه) به اهتمام حامد ناجی اصفهانی، ج: ۱، تهران: انتشارات حقیقت، ۱۳۷۷ ه. ش.

- روائع الأشعار من دیوان الأئمة الأطهار (علیهم السلام): محسن عقیل ط: ۱، بیروت: دارالمحجّة البيضاء (و) دار الرسول الأکرم (ص)، ۱۴۲۱ ه. ق.

- زائر شرق (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کرین، گردآوری و تدوین، شهرام بازوکی، ج: ۱، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۵ ه. ش.

- زندگانی سردار کابل، (مشمتم بر حوادث افغانستان در قرن نوزدهم میلادی، و مباحث علمی، دینی، تاریخی، ادبی و اجتماعی، تراجم جماعتی از علماء و فضلا و شعراء)، کیوان، سمیعی، ج: ۱، تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۶۳ ه. ش.

- سُلّم السماوات، أبوالقاسم بن أبی حامد کازرونی (قرن ۱۰ و ۱۱ ه. ق) به تصحیح عبدالله نورانی، ج: ۱، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۶ ه. ش.

- سیر أعلام النبلاء، شمس الدین محمدبن أحمد بن عثمان الدّهّبی، تحقیق: شعیب الأرنؤوط و ط: ۹، بیروت: مؤسسة الرسالة ۱۴۱۳ ه. ق.

- شرح دیوان الحلاج: الدكتور کامل مصطفی الشّیبی، ط: ۲، کولونیا: منشورات الجمل، ۲۰۰۷ م.

- شرح دیوان منسوب به امیرالمومنین علی بن ابی طالب علیهما السلام: قاضی کمال الدین میرحسین بن معین الدّین میبیدی یزدی (ف ۹۰۹ ه. ق) مقدمه و تصحیح: حسن رحمانی و سید ابراهیم اشک شیرین، ج: ۱، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۷۹ ه. ش.

- شرح نهج البلاغه: ابن أبی الحدید، بتحقیق، محمد أبو الفضل إبراهیم، قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ ه. ق (افست از روی: ط: ۲، دار احیاء الکتب العربیة، ۱۳۸۷ ه. ق)

- شفاء الصدور فی شرح زیارة العاشور، حاج میرزا ابوالفضل طهرانی، به تحقیق و تحشیه سید علی موحد ابطحی، ج: ۲، ج: ۳، قم: ۱۴۰۹ ه. ق.

- فوات الوفیات، الکتبی، تحقیق: علی محمدبن یعوض الله دو عادل احمد عبدالوجود، ط: ۱، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۲۰۰۰ م.

- فیلسوف فرهنگ، (جشن نامه استاد دکتر رضا داوری اردکانی)، به کوشش حسین کلباسی آشتی، ج: ۱، تهران: موسسه پژوهشی

حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۷ ه. ش.

- قُرّة العیون الحقائق فی محاسن الأخلاق.

- کتاب الوافی، محمد محسن المشتهر، فیض الکاشانی، غنی بالتحقیق و التصحیح و التعلیق علیه و المقابله مع الأصل، ضیاء الدین الحُسینی العلامة اصفهانی، ج: ۱، ط: ۱، اصفهان، مکتبه الإمام امیرالمومنین علی - علیه السلام ۱۴۱۲ ه. ق / ۱۳۷۰ ه. ش.

- کلمات طریقه فی الأخلاق الإلهیة، المولی محسن فیض الکاشانی، (قم)، انتشارات وجدانی، بی تا (افست از روی چاپ سنگی)

- کلمات مکنونه من علوم أهل الحکمة و المعرفة، محمد محسن الملقب فیض الکاشانی، صححه و علّق علیه: عزیزالله العطاردی القوجانی، ج: ۲، تهران: موسسه انتشارات فراهانی، ۱۳۶۰ ه. ش.

- کلمات کشکول شیخ بهایی - علیه الرحمه - ، تهران: کتابفروشی ادبیه (افست از روی چاپ سنگی)

- مرآة الحق: حاج محمد جعفر کیودر آهنگی (مجدوبعلیشاه/ ف: ۱۲۳۸ ه. ق)، به اهتمام دکتر حامد ناجی اصفهانی، ج: ۱، تهران: انتشارات حقیقت، ۱۳۸۳ ه. ش.

- مشارق أنوار الیقین فی حقائق أسرار أميرالمومنین - علیه السلام - الحافظ رجب بن محمد بن رجب البُرسی الحلّی (ف: ح ۸۱۳ ه. ق) تحقیق: السید جمال السید عبدالغفار أشرف المازندرانی، ط: ۱، قم: انتشارات المکتبه الحیدریة، ۱۳۸۴ ه. ش / ۱۴۲۶ ه. ق.

- معجم اشعار المعصومین - علیهم السلام - الوارده فی بحار الأنوار: ما نظموه و ما أنشدوه، مرکز الأبحاث و الدراسات الإسلامیة، ط: ۱، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸ ه. ش / ۱۴۲۰ ه. ق.

- منهاج العابدین إلی جنة رب العالمین، أبو حامد محمدبن محمدغزالی، ترجمه عمر بن عبدالجبار سعدی ساوی، مقدمه و تصحیح و تعلیق از: أحمد شریعتی، ج: ۱، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵ ه. ش.

- موسوعة العقائد الإسلامیة فی الكتاب و السنة: محمد الزیشری، بمساعدة رضا برنجکار، تحقیق، مرکز بحوث دارالحديث، ج: ۲، ط: ۱، قم، دارالحديث، ۱۴۲۵ ه. ق، ۱۳۸۳ ه. ش.

- معجم المطبوعات العربیة و المعربیة: یوسف البان سرکیس، ج: ۲، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۱۰ ه. ق.

- موسوعة المصطفی و العتره (علیه و علیهم السلام)، حسین الشاکری، ج: ۱۳، ط: ۱، قم: الهادی، ۱۴۱۹ ه. ق.

- نفّس الرّحمن فی فضائل سلمان (رض): الحاج میرزا حسین النوری ف: ۱۳۲۰ ه. ق) تحقیق: جواد قیومی الجزه ای اصفهانی، ط: ۱، طهران، موسسه الآفاق، ۱۳۶۹ ه. ش / ۱۴۱۱ ه. ق.

- نور الأبصار فی مناقب آل النبی المختار - صلی الله علیه و آله و سلم - مؤمن بن حسن مؤمن الشبلنجی؛ و. بهامشه: إسعاف الرّاعبین فی سیره المصطفی، محمدبن علی الصّبان، (بیروت): دارالفکر، بی تا.

- نور الابصار فی مناقب آل النبی المختار - ص مؤمن بن حسن مؤمن الشبلنجی، تحقیق، سامی الغریب (الغراوی)، ج: ۲، ط: ۱، قم: ذوی القربی، ۱۳۸۴ ه. ش.

- نهج البلاغه، با ترجمه دکتر سید جعفر شهیدی، ج: ۳، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱ ه. ش.

- وفیات الأعیان و أبناء أبناء الزمان، ابن خلّکان، تحقیق: احسان عباس، بیروت: دارالتقافة.

- ولایت نامه، حاج ملا سلطان محمد گنابادی (سلطانعلی شاه) ج: ۲، نامش، تهران، انتشارات حقیقت، ۱۳۸۴ ه. ش.

- ینابیح المودّة لذوی القربی: سلیمان، بن إبراهیم القندوزی سَخَفی (۱۲۲۰ - ۱۲۹۴ ه. ق) تحقیق: سید علی جمال أشرف لَحسینی، ج: ۳، ط: ۱، قم و طهران، دارالاسوة، ۱۴۱۶ ه. ق.



# بُخارا

نشانی: تهران، صندوق پستی ۱۶۶-۱۵۶۵۵

تلفن سردبیر مجله بخارا: ۰۹۱۲ ۱۳۰۰۱۴۷

نمابر: ۸۸۹۳۹۶۲۳

نشانی تارنما: [www.bukhara-magazine.com](http://www.bukhara-magazine.com)

رایانامه: [dehbashi.ali@gmail.com](mailto:dehbashi.ali@gmail.com)

## بُخارا

شماره ۷۵، فروردین، تیر ۱۳۸۹، هفت هزار تومان

عبدالحسین آذنگ، محمد آصف فکرت، عبدالمحمد آبتی، ابرج افشار، محمدرضا باطنی، سیمین بهبهانی، بهرام بیضایی، ناصرالدین پروین، تقی پوزنامه‌داریان، ناصر تکمیل همایون، عبدالکریم تمناهروی، یاسمین ثقفی، مسعود جعفری، هاشم رجب‌زاده، بهاء‌الدین خرمشاهی، نسرین رحیمی، منوچهر ستوده، سیماسلطانی، افشین شاهرودی، دانیوش شایگان، محمدرضا شفیعی‌گدکنی، علی فردوسی، عزت‌الله فولادوند، محمدرضا قانون‌پرور، فرزانه فوجلو، محمد قهرمان، محمدکلین محمود متعالی، ترانه مسکوب، مینو مشیری، احمد یهودی دامغانی، فرشته مولوی، حسن میرعلیدینی، افشین وفایی و حورا باوری



دوما

دوماه یکبار  
به زبان فارسی

دوماه یکبار  
به زبان فارسی





خوانندگانی که مایل به دریافت مستمر و به موقع فصلنامه هستند می توانند با ارسال تصویر این فرم به جمع مشترکین پیوسته، ما را در ادامه راهی که در پیش داریم یاری کنند.

- در صورت تمایل به اشتراک فصلنامه دریچه لطفاً نکات زیر را در نظر داشته باشید:
۱. حق اشتراک را به حساب شماره ۰۱۰۱۲۶۶۳۳۷۰۰۷ بانک ملی به نام غلامحسین ملایی واریز نموده و اصل فیش بانکی را همراه با فرم تکمیل شده به نشانی فصلنامه دریچه ارسال دارید.
  ۲. حق اشتراک سالانه با احتساب هزینه پست سفارشی مبلغ ۱۰۰۰۰ تومان.

نشانی:  
اصفهان، خیابان چهارباغ، پاساژ کازرونی، ساختمان کانون حسنات  
تلفن: ۲۲۰۳۱۰۰ (۱۱ خط) / نمابر: ۲۲۰۲۹۷۳

www.daricheonline.com  
E-mail: dariche.magazine@yahoo.com  
dariche.magazine@gmail.com



نام خانوادگی.....

نام مؤسسه.....

حرفه.....

تحصیلات.....

سن.....

اشتراک از شماره..... تا شماره.....

تعداد مورد نیاز هر شماره..... نسخه.....

نشانی.....

کد پستی.....

صندوق پستی.....

تلفن.....

دورنگار.....