

چرخ

سال یازدهم، شماره ۳۶، بهار ۱۳۹۴ - قیمت: ۱۲۰۰۰ تومان

■ ابتدای تصوّف در اصفهان و پیوند آن با زبان پارسی

■ خرّقه‌سوزی در آرمانشهرزندان

■ هزینه‌ها و هوده‌های دموکراسی

■ اقتصاد سیاسی واردات

■ از مصرباستان تا شاهنامه

■ ضیافت اجتماعی عشق

■ در بزم‌های وقوعی عهد شاه طهماسب

■ غَنَّتْ و سَمِين دربارهٔ أَفْصَحِ الْمُتَشَكِّمِين

■ بازگو از نجد و از یاران نجد

■ افول و انحطاط تمدن‌ها

■ از دیدگاه امام علی (ع)

■ همان به که با کینه داد آوریم

■ بحران زیست‌محیطی

■ تالاب گاوخونی

■ جهان‌های مُوازی

■ داستان و نقد داستان



با آثار و گفتاری از:

مظفر احمدی دستگردی، محمدرحیم اخوت

محمود امیدسالار، سید محمدعلی ایازی،

نصرالله پورجوادی، جويا جهانبخش،

سعید خاقانی، اصغر دادبه،

محسن رنایی، مجید زهتاب،

عبدالحسین ساسان، خدیجه شریعی،

لطف‌الله ضیائی، محمود نتوحی رودمعجنی،

حسین ملایی، مهدی نوریان

مدیرمسئول: حسین ملایی
 جانشین مدیرمسئول: دکتر ابراهیم جعفری
 سردبیر: مجید زهتاب

شورای نویسندگان: دکتر نعمت‌الله اکبری، دکتر سید ابراهیم جعفری،
 جويا جهانبخش، سید محمود حسینی، دکتر سید محسن دوازده‌امامی،
 دکتر محسن زبانی، مجید زهتاب، دکتر عبدالحسین ساسان،
 دکتر مصطفی عمادزاده، دکتر محمدرضا نصر، دکتر گلپرنصری
 همکاران و همراهان این شماره: ابراهیم احمدی، مظفر احمدی،
 احمد انصاری‌پور، مرضیه کوچک‌زاده، آرزو کیوان،
 نگار گودرزی، شادی یساولیان

مدیر اجرایی: حشمت‌الله انتخابی

مدیر داخلی: محبوبه جعفری

نمونه‌خوان: بهجت قریشی‌نژاد

طراح و صفحه‌آرا: مجتبی مجلسی، حشمت‌الله انتخابی

عکس: پیام انتخابی، محمدرضا رزمجو

آماده‌سازی و نظارت فنی چاپ: نقش مانا

تلفن: ۰۳۱۳۶۲۵۷۰۹۹ - شماره: ۰۳۱۳۶۲۵۷۱۳۱

لیتوگرافی: آرمان / چاپ جلد: ملت / چاپ متن: فرزندگان / صحافی: امین

بها: ۱۲۰۰۰ تومان

مقالات ارسالی به فصلنامه بازگردانده نمی‌شوند.

فصلنامه در ویرایش مطالب آزاد است.

نقل مطلب با ذکر مأخذ بلامانع است.

آرای نویسندگان لزوماً دیدگاه فصلنامه نیست.

نشانی دفتر فصلنامه: اصفهان. خیابان شیخ بهایی.

مقابل گز مظفری. ساختمان ۲۷۵. طبقه دوم. واحد ۱۱

آدرس سایت دریچه: <http://darichejournal.com>

آدرس ایمیل: Dariche.magazine@gmail.com

تلفن و شماره: ۰۳۱۳۲۳۳۳۸۹۱



دریچه

فصلنامه فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی

سال یازدهم، شماره ۳۶، بهار ۱۳۹۴

	عبدالحسین ساسان هزینه‌ها و هوده‌های دموکراسی	۵		حسین ملایی سرمقاله ما انسانیم	۳
	سید محمدعلی ایازی افول و انحطاط تمدن‌ها از دیدگاه امام علی (ع)	۲۵		محسن رنایی اقتصاد سیاسی واردات	۱۲
	نصرالله پورجوادی ابتدای تصوّف در اصفهان و پیوند آن با زبان پارسی	۳۴		سعید خاقانی جهان‌های مُوازی	۲۹
	لطف‌الله ضیائی بحران زیست محیطی تالاب گاوخونی	۵۱		اصغر دادبه خرقه‌سوزی در آرمانشهر رندان	۴۱
	محمود فتوحی رودمعینی ضیافت اجتماعی عشق در بزم‌های وقوعی عهد شاه طهماسب	۶۳		محمود امیدسالار از مصر باستان تا شاهنامه لزوم احتیاط در مطالعات تطبیقی	۵۵
	جویا جهانبخش عَتَّ و سَمِين دربارهُ أَفْصَحُ الْمُتَكَلِّمِينَ قسمت ششم	۸۱		مجید زهتاب بازگو از نجد و از یاران نجد گفت‌وگو با دکتر مهدی نوریان / قسمت ششم	۷۳
	خدیجه شریعتی داستان زخم	۹۶		مظفر احمدی دستگردی همان به که با کینه داد آوریم	۹۰
	مجید زهتاب چه بی‌نشاط بهاری که بی‌رخ تو رسید	۱۰۲		محمد رحیم اخوت نقد داستان نقل شیرین و روشن یک نشست	۱۰۰

ما انسانی

حسین مالایی

مدیرمسئول

مقاله



امام علی(ع) در نامه‌ای به فرزند خود می‌فرماید: «مبادا از اینکه می‌بینی اهل دنیا این چنین به دنیا دل بسته‌اند و وحشیانه به دنیا هجوم آورده و فزون طلبی پیشه کرده‌اند، تو نیز فریب بخوری و روش آنان را در پیش بگیری، زیرا خداوند تو را از احوال دنیا خبر داده و دنیا نیز وصف خود را با تو بازگفته و زشتی‌های خود را به تو نموده است.

همانا اهل دنیا سگان بانگ‌زن و درندگان هاری هستند که به جان یکدیگر افتاده‌اند، یکی از دیگری بدش می‌آید، عزیز ذلیل را می‌خورد و کبیر صغیر را پاره می‌کند.

دنیا چشمشان را کور کرده و روی آنان را از قبله هدایت برگردانده است، این گمراهان غرق در حیرت‌اند و غوطه‌ور در نعمت‌های این جهانی، دنیا را می‌پرستند و آن را به منزله خدای خود برگرفته‌اند و سرگرم بازی دنیا شده‌اند و در این بازیگری‌ها به ماورای این جهان هیچ توجه و التفاتی ندارند.»

این عبارات، انسان‌شناسی امام علی(ع) را به صریح‌ترین وجهی روشن می‌کند، انسان‌شناسی‌یی که هم به او در ناکامی‌های سیاسی تسلی می‌دهد و هم سیاست این جهانی را برای او معنا می‌کند. خود را و فرزندش را و هم ستم‌رسیدگان تاریخ را تسکین و تسلی می‌دهد که مبادا پیشرفت‌های پاره‌ای از طمع‌ورزان و دنیاپرستان، آتش حسرت را در دلتان برافروزد و شما را تلخکام و ملول سازد. به آنان به چشم مشتی جانور درنده بنگرید که عشق طعمه، چشمشان را کور و پنجه‌هایشان را برای همدیگر تیز کرده است. همیشه چنین بوده است و جهان را در اصل، همین



یعنی، این نیست که ببینی و نپسندی و دندان روی جگر بگذاری. «گذشت» یعنی، بدانی که امکان نداشت چنین نشود، اگر بدانی که با موجوداتی روبه‌رو هستی که مقتضای انسانی‌شان خطاکاری است، آنگاه اهل گذشت خواهی شد.

خداوند نسبت به ما اهل گذشت است. زیرا ما را می‌شناسد و می‌داند که چگونه مخلوقی هستیم، او انتظار گزافی از مخلوقات خود ندارد. هر کس که بداند آدمی چگونه موجودی است، از این صفت خدایی پیروی خواهد کرد. امام در جایی دیگر می‌فرماید، هیچ‌گاه به عقوبت خشنود مباش و در خشمی که می‌توانی خود را از آن برهانی مشتاب. یعنی، وقتی عذری برای خطا کاری پیدا شد، آن را مقدم بدار و اگر مفری برای عقوبت کسی باشد به آن تمسک جو.

این مبنای حکومت امام علی(ع) بوده است و خود او هم به مردم به منزله آدمیانی خطاکار و معذور و اهل غفلت (آن هم غفلت غیرمذموم) و مستحق عفو می‌نگریسته است. هر کس دیگری نیز چنین تصویری از مردم دارد، این چنین رفتار انسانی‌بی با آنها خواهد داشت. رفتار انسانی یعنی رفتاری مناسب با وضع واقعی انسان، و همه سخن بر سر وضع واقعی انسان است. آیا فرشته است؟ جانور است؟ عاقل است؟ غافل است؟... تصویر مولا علی(ع) از انسان این است:

جانوران غافل، ولی معذور و محترم، نکته مهم این است که اگر آدمیان را علی‌العموم عاقل بدانیم شرط خرد سختگیری با آنهاست، ولی اگر جاهل و مفتون و معذور بدانیم، شرط عقل و انصاف، ترحم بر آنهاست.

خدایا این شیوه اداره امور را بر ما و مسؤولان و حاکمان ما ارزانی دار که خلق از آن بهره‌مند گردد.

جانوران اداره می‌کنند و بر چنین آوردگاه حیوانی و پلشتی، حسرت خوردن شرط خرد نیست. فرزندش حسین(ع) همچنین بینشی داشت و می‌گفت: **الناس عبید الدنیا...** مردم بنده دنیا هستند و دین لقلقه زبان‌شان است و تا آنجا که معیشت‌شان می‌گردد دم از دین می‌زنند و همین که پای امتحان پیش آید دینداران کاستی می‌گیرند (**تحف‌العقول**) این را وی نه از سر شکایت که به منزله بیان یک واقعیت می‌گفت و حقیقتاً که واقعیت همین است و هرکه آن را به درستی بداند زندگی آرامی خواهد داشت.

امام علی(ع) وقتی مالک را برای حکومت به مصر می‌فرستد، برای حُسن تنظیم روابط به او توصیه‌هایی می‌کند و در مورد آدمیان اطلاعات دیگری هم در اختیار مالک می‌گذارد.

«دلت را از رحمت بر رعیت خود پر کن، به آنها لطف و محبت داشته باش، مثل یک درنده هار با آنان رفتار مکن که خوردنشان را غنیمت شماری، زیرا مردم دو دسته‌اند، یا همکیش تو هستند یا همنوع تو.» (**تهج‌البلاغه**، نامه ۵۳)

این مردمی که زیردست تو هستند، اینها را بشناس، اینها بسیار خطا خواهند کرد و به آفات بسیار گرفتار خواهند آمد، و عمداً یا سهواً بدی خواهند کرد.

از این رو تو، از بخشش و گذشت خود چندان به آنان بده که می‌خواهی خدا به تو بدهد و از جامعه‌ای که آفت‌پذیر و پراشتباه است هر روز باید انتظار مشکل، جنایت، گناه و کاستی تازه‌ای را داشت؛ بنابراین در مجموعه انسانی باید اهل گذشت باشی.

این گذشت در اینجا یک گذشت صرفاً اخلاقی نیست.

خداوند نسبت به ما اهل گذشت است. زیرا ما را می‌شناسد و می‌داند که چگونه مخلوقی هستیم، او انتظار گزافی از مخلوقات خود ندارد. هر کس که بداند آدمی چگونه موجودی است، از این صفت خدایی پیروی خواهد کرد.

هزینه‌ها و

هدهای دموکراسی

دکتر عبدالحسین ساسان

عضو هیأت علمی گروه اقتصاد دانشگاه اصفهان

مقاله ۲

آنچه پیش از این آمد

پیش از این در شماره ۳۳-۳۴ همین فصلنامه مقاله‌ای منتشر شد، با عنوان «عوام یعنی چه؟ خواص یعنی چه؟». در آن مقاله گفته شد که این دو اصطلاح بسیار قدیمی است، ولی هنوز هم تعریف جامع و مانعی برای آنها ارائه نشده است. شاید به این دلیل که این دو واژه در طول زمان معانی متفاوتی داشته‌اند. گاهی بر پایه اصل و نسب، گاهی بر خورداری از دانش یا هنر، و سرانجام گاهی بر اساس نوع شغل، افراد را به دو گروه عوام یا خواص تقسیم می‌کردند. گفته شد که این گروه‌بندی‌ها پایگاه مستند و قابل دفاعی ندارند. دلایل این مدعا در مقاله مزبور ارائه شده است.

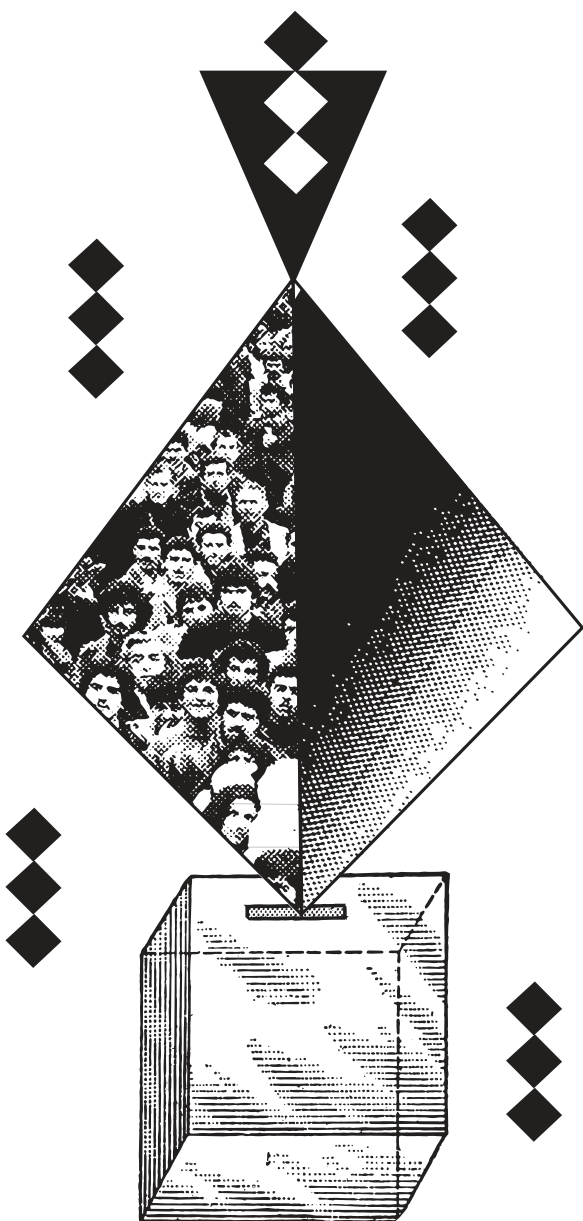
اصولاً مفهوم عوام و خواص را صرفاً نمی‌توان مطلق تلقی کرد. در حقیقت هم مفهوم عوام و هم خواص گاهی نسبی و گاهی مطلق است.

در معنای مطلق می‌توان گفت هرکس فاقد سواد، تحصیلات، و هوش در سطح متعارف باشد، (احتمالاً ضریب هوشی ۹۰-۸۵ کمتر از متعارف است) یک فرد عامی است. متقابلاً هرکس از سواد، تحصیلات، و ضریب هوشی بالاتر از ۹۰ برخوردار باشد در شمار خواص قرار می‌گیرد، یعنی یک انسان خاص است.

ولی مفهوم خواص و عوام از دیدگاه نسبی کاملاً با آنچه گفته شد متفاوت است. بدین معنا که در هر زمینه‌ای از زمینه‌های علمی، فلسفی، هنری، و فنی صرفاً متخصصان همان زمینه جزء خواص به شمار می‌آیند. و دیگران، حتی برجسته‌ترین دانشمندان، فیلسوفان، هنرمندان، و فن‌سالاران (تکنوکرات‌ها) هم در آن مورد عامی هستند.

اکنون یک پرسش بنیادین پدیدار می‌شود. پرسش این است که آیا صفت عوام یا خواص بودن مربوط به افراد است، یا شامل رده‌های گوناگون اجتماعی، مانند روستا، شهر، کشور، یا منطقه نیز می‌شود؟ پاسخ به این پرسش نیز از دیدگاه مطلق و نسبی تفاوت دارد.

از دیدگاه مطلق می‌توان گفت هر اجتماعی، اعم از روستا، شهر، یا کشور که میانگین ضریب هوشی آنها کوچک باشد (احتمالاً کمتر از ضریب هوشی ۹۰) یک



نیست، بلکه معلول کمبود سرمایه‌گذاری‌های انسانی است، که به عوامی ماندن جامعه انجامیده است. جامعه‌ای که اکثریت اعضای آن عوامی باشند در حال نمی‌تواند از حکومت ناشایستگان در امان بماند. دوم اینکه حتی در کشورهای پیشرفته صنعتی اکثریت مردم را نمی‌توان خواص دانست. به‌ویژه در مفهوم نسبی آن، یعنی کسانی که بتوانند وعده و وعیدهای نامزدهای انتخابات در همه سطوح محلی، ناحیه‌ای، و کشوری را ژرف‌کاو کنند، نقاط ضعف و نقاط قوت آنها را بشناسند و از پیچیدگی‌ها و پیامدهای زنجیره‌ای آنها سرداروند. بنابراین قاعدتاً باید راهکارهایی وجود داشته باشد که بتوان از تأثیرات ناگوار آرای عوام، هم به معنای مطلق و هم به معنای نسبی، در امان ماند. مثلاً تحزب یکی از راهکارهای کاهش اثرات سوء رأی‌دهندگان عوامی در همه جوامع به‌ویژه در کشورهای است که سطح سواد، آگاهی، تحصیلات، هوش و عقلانیت اکثریت مردم پایین است.

سازمان‌های مردم‌نهاد (سمن‌ها) و رسانه‌های آزاد مردم‌نهاد نیز در شمار راهکارهای اصلاح عوام‌زدگی در جوامع عوامی است. از دیدگاه تاریخ توسعه و پیشرفت اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی همین راهکارها بود که اکثریت عوامی، بی‌سواد، کم‌هوش، و بی‌خرد اروپا را در قرن شانزدهم و هفدهم دگرگون کرد و آنان را به قدرت رسانید. به‌ویژه پدیده عظیمی که «روشنگری» نامیده می‌شود نقش مهمی در تبدیل جوامع عامی به جوامع پیشرفته داشته است.

روشنگری به قدری اهمیت داشته است که اگر گفته شود همه دستاوردهای تمدن بشری معلول روشنگری بوده است، سخن‌گرافی نیست. به همین دلیل نوشتار مستقلی در اهمیت روشنگری و نقش آن در هدایت آرای ویرانگر و زاینبار عوام‌الناس ارائه خواهد شد. پس از آگاهی از اهمیت روشنگری، انسان متقاعد می‌شود که زیربنای دموکراسی سواد، هوش، و تحصیلات اکثریت مردم نیست. چون دموکراسی ابزاری برای اعتلای جامعه به پیشرفت‌های اجتماعی، علمی، و دانش فنی است. نه آنکه پیشرفته بودن جامعه ابزار رسیدن به دموکراسی باشد. بنابراین می‌توان گفت لازمه استقرار و استمرار دموکراسی این نیست که اکثریت افراد جامعه خواص باشند و عوام در اقلیت قرار گیرند. بلکه لازمه دموکراسی آن است که جامعه از تعداد مورد نیاز روشنگران برجسته برخوردار باشد. در هر جامعه‌ای که دموکراسی موفق به حل مشکلات مردم مانند آلودگی‌های زیست‌محیطی (بوم‌زیستی)، بیکاری، تورم، اعتیاد، طلاق، فساد، فحشاء و فقر عمومی نشود، علت آن را باید در نبودن زیربنای دموکراسی، یعنی روشنگران بزرگ، احزاب، سازمان‌های مردم‌نهاد، و رسانه‌های آزاد مردم‌نهاد دانست. اگر روشنگران برجسته و آگاه در جامعه‌ای ظاهر نشوند، حتی وجود سازمان‌ها و رسانه‌ها نیز بی‌فایده است. تا جایی که ممکن است احزاب، سمن‌ها، و رسانه‌ها نیز به نمایندگان عوام تبدیل شوند و سیاستمداران نیز تظاهر به عوامی‌گری کنند. این پدیده را «عوام‌نمایی» نامیده‌ام که معمولاً با اصطلاحات دیگری مانند «ریا» و «سالوس» نیز وجوه اشتراک دارد.

ریا و سالوس معمولاً در مورد رهبران اجتماعی به کار می‌رود. ولی «عوام‌نمایی»

جامعه عامی به‌شمار می‌رود. بدیهی است که هر جامعه عامی (یا عوامی) نیز افراد بسیار هوشمند، دانشمند، و متخصص دارد. ولی چون شمار آنها در قیاس با افراد عامی ناچیز است کل جامعه را به یک جامعه عامی تبدیل می‌کند. ولی از دیدگاه نسبی هیچ‌گاه دیده نشده است که شهر یا کشوری در گروه عوام یا خواص طبقه‌بندی شود. زیرا اگر مثلاً بخواهیم از دیدگاه علمی یا دانش فنی کشورها را طبقه‌بندی کنیم، از اصطلاحات دیگری مانند توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته استفاده می‌کنیم. در زمینه اجتماعی، فرهنگی، و سیاسی نیز نمی‌توان هیچ کشور یا جامعه‌ای را عوام و دیگری را خواص نامید. زیرا تفاوت‌های اجتماعی-سیاسی نیز با همان اصطلاحات توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته تبیین می‌شوند و با اصطلاحات دیگری مانند جامعه دموکراتیک و جامعه غیر دموکراتیک. اکنون هنگام آن است که بکوشیم برای یک پرسش رایج در میان اندیشمندان علوم اجتماعی پاسخی بیابیم. پرسش این است که آیا یک جامعه عامی (یا عوامی) می‌تواند به یک جامعه دموکراتیک تبدیل شود. یا به دیگر سخن، آیا دموکراسی صرفاً برای مردم با سواد، تحصیلکرده و باهوش سودمند است یا حتی برای جوامعی که اکثریت آنها عوامی هستند می‌تواند سودمند باشد.

کسانی که اعتقاد دارند دموکراسی به درد کشورهای توسعه‌نیافته نمی‌خورد، استدلال می‌کنند که دموکراسی «خوب» ولی بسیار گران و پرهزینه است. کسانی هم هستند که می‌گویند هر نوع نظام حکومتی گران و پرهزینه است، و این اختصاص به دموکراسی ندارد. انسان اگر منصف و بی‌طرف باشد، احساس می‌کند که این هر دو دیدگاه بخشی از حقیقت را بیان می‌کنند. ولی نمی‌توان با اعتراف به این واقعیت آسوده‌خاطر شد، و چنین پنداشت که پاسخ آن پرسش بنیادین به دست آمده است. زیرا این پاسخ دوپهلوی تکلیف هیچ‌کس را روشن نمی‌کند که بالاخره باید از استقرار و استمرار دموکراسی در کشور خود پشتیبانی کند یا نه. از این‌رو این بحث شایسته آن است که تا هنگام به دست آمدن پاسخ دقیق و دارای قابلیت اجرایی پیگیری شود. برای این منظور باید هم هزینه‌ها و هم منافع یا هوده‌های دموکراسی بررسی شود.

هزینه‌های دموکراسی

الف - بزرگترین و سنگین‌ترین هزینه‌ای که برای دموکراسی شمرده می‌شود این است که اگر در جامعه‌ای عوام دارای اکثریت باشند، نمی‌توان انتظار داشت که به نمایندگان فرهیخته، دانشمند، کارآمد، کاردان، و شایسته رأی دهند. بنابراین دموکراسی در جوامعی که عوامی باشند به حاکمیت مدیران ضعیف و واپس‌مانده می‌انجامد. این ایراد بسیار جدی و شایسته دقت است. ولی ضمن جدی گرفتن این انتقاد باید در کنار آن به دو نکته دیگر هم توجه داشت. نخست اینکه در جوامع عوام‌زده یا عوامی نه فقط دموکراسی موجب رسیدن مدیران عامی به حکومت می‌شود، بلکه هر نوع نظام حکومتی دیگر نیز به حاکمیت چنین مدیرانی می‌انجامد. بنابراین حکومت ناشایستگان (Bad Governance) معلول دموکراسی

در جوامع عوامزده
یا عوامی نه فقط
دموکراسی موجب
رسیدن مدیران عامی
به حکومت می‌شود،
بلکه هر نوع نظام
حکومتی دیگر نیز
به حاکمیت چنین
مدیرانی می‌انجامد.
بنابراین حکومت
ناشایستگان معلول
دموکراسی نیست،
بلکه معلول کمبود
سرمایه‌گذاری‌های
انسانی است، که به
عوامی ماندن جامعه
انجامیده است.

هزینه‌های انتخابات و سایر هزینه‌های دموکراسی همانند همه پدیده‌های اقتصادی و اجتماعی دیگر لازم و ضروری است. به این ترتیب می‌توان از این واقعیت که دموکراسی یک نیک‌آیند پرهزینه است، چنین نتیجه‌گیری کرد که باید راهکارهای به حداقل رساندن هزینه‌های دموکراسی را کشف کرد و به اجرا گذاشت. نه اینکه دموکراسی برای کشورهای فقیر مناسب نیست. چرا که کشورهای فقیر نیز برای بیرون رفتن از بن‌بست فقر راهی بجز استقرار و استمرار دموکراسی ندارند.

ج- تاکنون از دو گروه هزینه برای دموکراسی سخن رفت. نخست از هزینه‌های ناملموس سخن به میان رفت. به این معنا که دموکراسی هزینه سنگین حاکمیت سیاستمداران و مدیران ناکارآمد را به جامعه تحمیل می‌کند، اگر اکثریت مردم آن جامعه بی‌سواد، کم‌سواد و کم‌هوش باشند. دومین گروه تلویحاً ناظر بر هزینه‌های سرمایه‌گذاری بوده، به این معنا که گفته شد دموکراسی یک نیک‌آیند لوکس و تجملی است. زیرا بسیار گران و پرهزینه تمام می‌شود. پاسخ‌های ارائه شده احتمالاً ما را متقاعد کرد که این دو هزینه در قیاس با هوده‌ها یا منابع دموکراسی چندان زیاد نیست.

سومین گروه از فهرست هزینه‌های دموکراسی را می‌توان هزینه‌های اداری نامید. این گروه از هزینه‌ها خود به دو بخش مستقیم و غیرمستقیم تقسیم می‌شود. معمولاً ارقام مربوط به هر دو بخش در بودجه‌های سالانه کشورهای دارای انتخابات ثبت می‌شود. هزینه‌های اداری مستقیم شامل هزینه‌های برگزاری انتخابات، حقوق و مزایای اعضای شوراهای روستا، شهر، استان (یا ریاست)، کشور، کارکنان و مشاوران این سازمان‌ها، و نیز پرداخت‌های انتقالی بخش عمومی به سازمان‌های مردم‌نهاد (سمن‌ها)، احزاب، و رسانه‌های آزاد مردم‌نهاد است. ولی بخشی از هزینه‌های اداری که برای فعالیت سازمان‌ها و نهادهای انتخاباتی به‌کار می‌رود، در بودجه سازمان‌هایی ثبت شده که جنبه اجرایی دارند. مانند هزینه‌های انتظامی، حراست، و حفاظت از نمایندگان شوراها، تأسیسات، و فضاهای شوراها و نهادهای قانونگذاری و نظارتی. همچنین ممکن است هزینه‌های خدمات شهری مورد نیاز این گونه نهادها در بودجه سازمان‌های اجرایی مانند شهرداری‌ها منعکس شده باشد.

می‌توان پذیرفت که این هزینه‌ها آن قدر هست که بهانه جویی به دست مخالفان دموکراسی بدهد تا آن را بیهوده بدانند و از نظریه دیکتاتور مصلح پشتیبانی کنند. واقعیت این

توسط سیاستمداران و رهبران سیاسی انجام می‌شود. هدف از عوام‌نمایی جلب آرای اکثریت عوام، یا کسب پشتیبانی اکثریت عوام در جوامع عامی است. روشن است که پدیده نابودکننده عوام‌نمایی را نیز نمی‌توان به عنوان نقطه ضعف دموکراسی - یا هزینه دموکراسی - قلمداد کرد. در واقع عوام‌نمایی از نبود سرمایه‌گذاری مکفی در توسعه انسانی، مانند بهداشت روانی، بهداشت تنی، و آموزش سرچشمه می‌گیرد و بر اثر نداشتن زیربنای دموکراسی تقویت می‌شود. اکنون به سراغ دومین هزینه دموکراسی می‌رویم.

ب - دومین نقطه ضعفی که برای دموکراسی گفته شده آن است که این پدیده لوکس و تجملی است. این هزینه با این دشواری، به کشورهای توسعه‌نیافته اختصاص ندارد، بلکه در مورد هر دو گروه کشورهای توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته درستی دارد. حتی شاید در کشورهای توسعه‌یافته رقابت شدیدتر و هزینه دموکراسی روزبه‌روز سنگین‌تر می‌شود. بخشی از هزینه دموکراسی، که هزینه‌های اداری و مستقیم برگزاری انتخابات است، عدد خوبی از این واقعیت به دست می‌دهد. مثلاً هزینه برگزاری انتخابات کنگره و ریاست جمهوری آمریکا در سال ۲۰۱۲ معادل ۶۲۸۵۵۵۷۲۲۳ دلار بوده است^۱ قیمت ریالی دلار در آن سال متغیر بود، ولی برای مدت مدیدی بالاتر از ۴۲۰۰۰ ریال باقی ماند. اگر میانگین واقعی نرخ دلار در بازارهای رسمی و غیر رسمی معادل ۳۸۰۰۰ ریال بوده باشد، هزینه مزبور به واحد پول ایران بالغ بر ۲۳۸۸۵۱ میلیارد ریال بوده که به تنهایی از مجموع درآمدهای اختصاصی وزارتخانه‌ها و مؤسسات دولتی کشور ما در سال ۱۳۹۱ که حدود ۲۰۱۴۷۸ میلیارد ریال بوده بیشتر است.

روند افزایش مستمر هزینه انتخابات، به‌ویژه در کشورهای پیشرفته‌تر، بسیاری را به این نتیجه‌گیری رسانده که دموکراسی یک «نیک‌آیند لوکس» یا یک پدیده تجملی است. سپس با استناد به این نتیجه‌گیری گفته می‌شود که پدیده‌های تجملی برای کشورهای فقیر مناسب نیست. این ایراد یکسویه است. اگر هوده‌ها (منافع) انتخابات و دموکراسی را در کنار این هزینه‌ها قرار دهیم، ممکن است داوری ما تغییر کند. هنگامی که چنین کاری انجام شد درمی‌یابیم که دموکراسی یک نیک‌آیند گران است، ولی بیشتر از هرگونه سرمایه‌گذاری دیگری سودآور می‌باشد. با این حال کاهش

1. Source: The Stanford Daily, April 24, 2014, politics(or) Moneytics

ساعاتی را نیز صرف تفکر درباره برنامه‌ها و مقایسه میان نامزدهای مختلف و برنامه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی آنها بنمایند. روشن است که ارزش این اوقات نیز جزء هزینه‌های آشکار انتخابات و دموکراسی است. هزینه‌های رفت‌وآمد به حوزه‌های رأی‌گیری، اوقات صرف شده، و هزینه‌های مخاطرات مترتب بر هرگونه فعالیت انتخاباتی نیز جزء هزینه‌های آشکار اجتماعی است.

بخش پنهان هزینه‌های اجتماعی نیز کم نیست، زیرا طیف گسترده‌ای از هزینه فرصت‌های از دست رفته را در برمی‌گیرد. مثلاً پزشکی که به دلیل مسؤولیت انسانی، اخلاقی، و اجتماعی در دوران انتخابات همه اوقات فراغت را صرف پیگیری و تجزیه و تحلیل برنامه‌های انتخاباتی کرده، ممکن است از مطالعه چندین مقاله جدید علمی چشم‌پوشی کرده باشد. همین مقدار وقتی که برای سردرآوردن از برنامه‌های انتخاباتی نامزدهای مختلف مصروف شده ممکن است او را از کاروان شتابان پیشرفت علمی در زمینه تخصصی وی که مورد نیاز بیماران بسیاری بوده باز داشته باشد. بنابراین همین فرصت از دست رفته برای بیماران وی هزینه سنگینی به بار می‌آورد.

سرانجام به پنجمین گروه از هزینه‌های دموکراسی و انتخابات می‌رسیم که پاسخ بسیاری از پرسش‌های جدی و مهم در مورد سودمند بودن یا بیهوده بودن دموکراسی برای کشورهای توسعه‌نیافته، و جوامع عوام‌زده را برآیند روشن خواهد کرد.

تاکنون چهار گروه از هزینه‌های مترتب بر دموکراسی و انتخابات را بررسی کرده‌ایم، که همه آنها از کیسه مردم بیرون می‌روند. برای جلب تمرکز و یادآوری مکرر، عناوین این چهار گروه را بازنگری می‌کنیم:

الف - انتخاب نمایندگان و مدیران ناکارآمد، عوام، یا عوام‌نما و تحمیل هزینه سنگین مدیریت آنها بر جامعه

ب - لوکس بودن و تجملی بودن و ناتوانی کشورهای فقیر برای پرداخت این هزینه سنگین

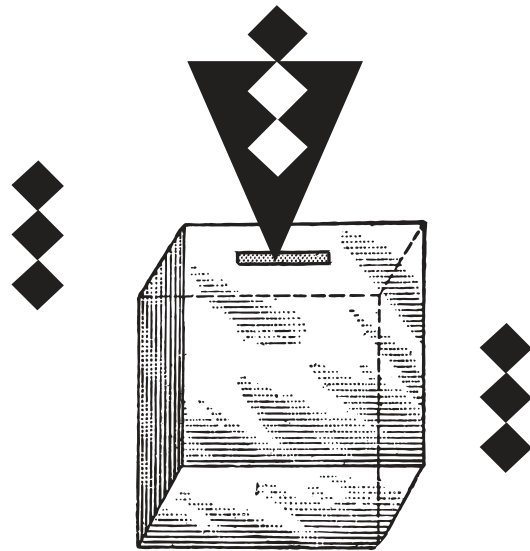
ج - سنگین بودن هزینه‌های اداری انتخابات و حقوق و مزایای نمایندگان

د - سنگین بودن هزینه‌های اجتماعی مانند وقت و سرمایه‌ای که مردم صرف می‌کنند.

و سرانجام پنجمین و آخرین گروه هزینه‌های دموکراسی، که آن را هزینه‌های روشننگری نامیده‌ایم، هم‌اکنون مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

هزینه‌های روشننگری

خواه کشوری عوامی باشد، یا نباشد، و خواه که توسعه‌یافته باشد یا نباشد، واقعیت این است که انتخابات، که ابزار استقرار دموکراسی است، مستلزم طرح برنامه‌های اجتماعی، فرهنگی، و اقتصادی از طرف نامزدهای گوناگون و یا احزاب و جناح‌های سیاسی موجود در کشور است. به بیان دیگر هنگام انتخابات چه در کشورهای پیشرفته و چه در کشورهای عقب‌مانده گفتمان اقتصادی - اجتماعی بر همه گفتمان‌های دیگر چیره می‌شود. این گفتمان‌ها



است که حکومت‌های دیکتاتوری از تحمل چنین هزینه سنگینی معاف هستند. ولی نباید فراموش کرد که انسان‌ها بیش از بیماری‌های تنی دچار بیماری‌های روانی می‌شوند و دیکتاتورهای مصلح یا دیکتاتورهای صالح شوربختانه بیش از سایر انسان‌ها در معرض این خطر قرار دارند.

اگر بتوان هزینه ابتلای دیکتاتورهای مصلح و صالحی مانند نادرشاه افشار و آغامحمدخان قاجار به بیماری‌های روانی به‌ویژه جنون قدرت، بدبینی، افسردگی و خشونت‌گرایی را ارزیابی کرد، بدون تردید حتی مخالفان دموکراسی نیز متقاعد خواهند شد که تحمل هزینه‌های دموکراسی توجیه اقتصادی دارد. با وجود آنکه هزینه‌های دموکراسی دارای توجیه اقتصادی است، باید هرچه می‌توان این هزینه‌ها را تا حد اقل ممکن کاهش داد. در حقیقت رسالت دانش اقتصاد نیز این است که هزینه‌ها را به حداقل، و هوده‌ها (منابع) را به حداکثر ممکن برساند.

هزینه‌های دموکراسی به همین سه گروه منحصر نمی‌شود. ممکن است هزینه‌های اجتماعی، که هم‌اکنون مورد بررسی قرار می‌گیرد، حتی از هزینه‌های اداری نیز بیشتر باشد.

د - چهارمین گروه از هزینه‌های دموکراسی را هزینه‌های اجتماعی تشکیل می‌دهد. هزینه‌های اجتماعی یا هزینه‌های مردمی توسط خانواده‌ها، بنگاه‌های غیردولتی، و سمن‌ها انجام می‌شود. هیچ‌یک از این هزینه‌ها در بودجه عمومی کشور یا بودجه سازمان‌های بخش عمومی ثبت نمی‌شوند.

گروه هزینه‌های اجتماعی به دو بخش آشکار و پنهان تقسیم می‌شوند. هزینه‌های آشکار شامل کمک‌های نقدی یا جنسی است که خانواده‌ها، بنگاه‌ها، و سمن‌ها به ستادهای انتخاباتی نامزدهای مورد علاقه خود می‌پردازند. همچنین ارزش اوقاتی که شهروندان برای پیگیری اخبار انتخابات و بررسی برنامه‌های احزاب و شخصیت‌ها در رسانه‌های گروهی، اجتماعات تبلیغاتی، و یا گفت‌وگو در مجالس خصوصی صرف می‌کنند؛ افزون بر آن افراد ممکن است

**روشنگری
وقت‌گیرترین،
نقش‌آفرین‌ترین،
و پرمخاطره‌ترین
کاری است که
خواص به رایگان و
بدون چشمداشت
به هرگونه پاداش
مادی یا حیثیتی،
صرفاً برای سعادت
عوام جامعه خویش
انجام می‌دهند. زیرا
سرنوشت عوام و
خواص در بلندمدت
کاملاً شبیه یکدیگر
است. هم عوام و هم
خواص در یک کشتی
نشسته، و جان آنها
به دست چند ملوان
سپرده شده است.**

به‌طور انفرادی هم از خویشتن دفع سرّ و برای خویش جذب خیر کنند. اگر خواص صرفاً به کسب درآمد یا انجام فعالیت‌های علمی محض بپردازند، قطعاً از مخاطرات سیاسی با منشأ درون مرزی دور می‌مانند، و هیچ سهمی از هزینه‌های سنگین اجتماعی و هزینه‌های روشنگری را نیز نمی‌پردازند. رفتار آن بخش از خواص که بخشی از اوقات گرانبها و نیروهای فکری و جسمی خود را صرف روشنگری می‌کنند و مخاطرات شدید آن را تحمل می‌نمایند، صرفاً با واژه عشق توجیه‌پذیر است. عشق به انسان‌ها، عشق به فرودستان، عشق به توده‌های عوام و محروم، یا عشق به یک آرمان که یاور فرودستان تلقی می‌شود.

دموکراسی ادای دین خواص هر جامعه نسبت به عوام جامعه خویش است. دموکراسی گرانبهاترین کمکی است که خواص می‌توانند به‌عنوان نیکوکاری در حق عوام جامعه انجام دهند. زیرا دموکراسی آرمان نیست، اعتقاد نیست، حتی آیین هم نیست. بلکه صرفاً راهکار شناسایی و گزینش بهترین مدیران برای هر یک از مناصب اجتماعی است. بنابراین محصول دموکراسی علی‌القاعده چیزی نیست جز اشتغال بیشتر، درآمد بیشتر، سطح قیمت‌های ارزان‌تر، فقر کمتر، پریشانی کمتر، اعتیاد کمتر، طلاق کمتر، و آلودگی‌های بوم‌زیستی کمتر، اگر جامعه‌ای دچار چنین گرفتاری‌هایی باشد علی‌القاعده یا فاقد دموکراسی است، یا دموکراسی آن ظاهری است و یا خواص آن جامعه از پرداخت هزینه‌های سنگین و کمرشکن روشنگری شانه خالی کرده‌اند.

هزینه‌های روشنگری نیز به دو بخش آشکار و پنهان تقسیم می‌شوند. بخش آشکار هزینه‌های روشنگری از مجموع ارزش اوقات دانشمندان دانش‌های اجتماعی برای نوشتن مقاله، انجام سخنرانی، و تماس‌های رو در رو با مردم تشکیل می‌شود، که با یک هدف مشخص انجام می‌گردد. هدف روشنگران آن است که با تلاش و کوشش خود عملکرد گذشته و پیامدهای برنامه‌های پیشنهادی هر یک از نامزدها را هم برای عوام و هم برای خواص نسبی تشریح و تبیین کنند، تا اکثریت عوام وعده‌های غیرعملی یا حتی خطرناک را که ظاهر دلفریبی دارند باور نکنند، و به سیاستمداران عوام‌فریب رأی ندهند. زیرانتخاب شدن چند فرد عوام‌فریب برای مسؤولیت‌های قانونگذاری یا مسؤولیت‌های اجرایی فرایند طبیعی تکامل تاریخی را متوقف می‌کند، و یا حتی عقربه‌های تکامل را به عقب برمی‌گرداند.

ظاهری ساده و باطنی بسیار پیچیده و دشوار دارند. حقیقت این است که بر این موضوعات هیچ‌کس احاطه کامل ندارد. برنامه‌های بهداشتی و درمانی را باید با نظر متخصصان همین رشته‌ها ارزیابی کرد. برنامه‌های صنعتی را باید با نظر مدیران برجسته صنعتی شناسایی کرد. برنامه‌های روابط خارجی و دیپلماسی را برخلاف ظاهر ساده‌ای که دارند فقط باید دانشمندان و استادان علوم سیاسی ارزیابی کنند. و سرانجام برنامه‌های اقتصادی احزاب، جناح‌ها یا نامزدهای مختلف، صرفاً در مباحثات میان اقتصاددانان قابل سنجش و داوری است. به این ترتیب هر انتخاباتی یک جریان قوی از بحث و گفت‌وگو و مبادله آراء و نظرات را برمی‌انگیزد، که در هیچ زمان دیگری نظیر آن‌را نمی‌توان یافت. این جریان بحث و گفت‌وگو و مبادله آراء روشنگری نام دارد، و هزینه سنگینی که به‌صورت صرف وقت پدید می‌آید، و پیامدهای سیاسی و اقتصادی این موضع‌گیری‌ها بر سرنوشت هر یک از روشنگران را می‌توان «هزینه روشنگری» نامگذاری کرد.

روشنگری وقت‌گیرترین، نقش‌آفرین‌ترین، و پرمخاطره‌ترین کاری است که خواص به رایگان و بدون چشمداشت به هرگونه پاداش مادی یا حیثیتی، صرفاً برای سعادت عوام جامعه خویش انجام می‌دهند. زیرا سرنوشت عوام و خواص در بلندمدت کاملاً شبیه یکدیگر است. هم عوام و هم خواص در یک کشتی نشسته، و جان آنها به دست چند ملوان سپرده شده است.

گفته شد که تفاوت قابل اندازه‌گیری عوام و خواص در ضریب هوشی (IQ) و شاخص توسعه انسانی (HDI) آنهاست. ولی مهم‌تر از این دو مشخصه، این است که عوام دارای «عقل کوتاه‌مدت» و «عقل انفرادی» و خواص افزون بر آن دارای «عقل بلندمدت» و «عقل اجتماعی» هم هستند. به همین دلیل است که در تاریخ هیچ کشوری دیده نشده است که دموکراسی در فهرست مطالبات عوام قرار گرفته باشد. واقعیت این است که دموکراسی در صدر فهرست مطالبات خواص قرار دارد، در حالی که معمولاً حتی در انتهای فهرست مطالبات عوام نیز دیده نمی‌شود. به همین دلیل است که می‌توان گفت دموکراسی هدیه‌ای از سوی خواص به عوام تلقی می‌شود.

هرجا دموکراسی وجود دارد محصول روشنگری، فداکاری، شکیبایی، صرف وقت و صرف نیروهای خواص بوده است، در حالی که بیشترین منافع دموکراسی عاید عوام یا توده‌های محروم این کشورها شده است. زیرا خواص معمولاً می‌توانند



تاریخ توسعه اقتصادی - اجتماعی نمی‌توان یافت که یک فصل بزرگ از آن به زندگی‌نامه روشنگران بزرگ اختصاص نیافته باشد.

اکنون پس از فراغت از بررسی پاره‌ای از هزینه‌های دموکراسی و انتخابات هنگام آن فرا رسیده است که پاره‌ای از هوده‌ها یا منافع دموکراسی نیز مورد گفت‌وگو قرار گیرد. زیرا نه معایب و هزینه‌ها به تنهایی گویای واقعیت است، و نه محاسن و هوده‌ها. تنها با بررسی و ارزیابی هزینه‌ها و هوده‌ها در کنار هم می‌توان به یک داوری منصفانه نایل شد.

هوده‌ها یا منافع دموکراسی

این کاملاً درست است که دموکراسی هزینه‌های بسیار سنگینی دارد. درست است که دموکراسی یک نیک‌آیند بسیار گران ارزیابی می‌شود، و سرانجام کاملاً درست است که بخش بزرگی از هزینه‌های دموکراسی را دانشمندان و کارشناسان دانش‌های اجتماعی، دانشگاهیان، فرهنگیان، و روزنامه‌نگاران می‌پردازند، در حالی که بخش بزرگی از هوده‌های دموکراسی نصیب عوام یا کسانی می‌شود که بدون کمک‌های دیگران نمی‌توانند گلیم خود را از آب بیرون بکشند. ولی در مقابل این هزینه‌ها، تمامی مردم - حتی مخالفان سرسخت دموکراسی - از هوده‌های آن بهره‌مند می‌شوند. حتی مخالفان دموکراسی و دشمنان قسم‌خورده آن تنها هنگامی از ثروت، موقعیت اجتماعی، و شهرتی که به دست آورده‌اند، در کمال آرامش و بدون اضطراب لذت خواهند برد که کشور آنها در سطح جهان به عنوان یک کشور دموکراتیک شناخته شود. پاره‌ای از هوده‌های دموکراسی به شرح زیر است:

الف - دموکراسی یک «دانشگاه سراسری»، و انتخابات یک «دانشگاه موسمی» است. درست است که استقرار دموکراسی در هر کشوری مستلزم وجود شخصیت‌های نابغه، باهوش، و برخوردار از شاخص توسعه انسانی بالایی است که فرایند روشنگری را به‌طور مستمر، خستگی‌ناپذیر، و در طول چندین نسل به پیش می‌برند، ولی هنگامی که دموکراسی برقرار شد، همچون یک دانشگاه عظیم و کارآمد شهروندان را آگاهتر، و دست‌کم هوش عاطفی و هوش اجتماعی آنها را افزونتر می‌کند. حتی ممکن است از طریق افزایش اشتغال و بالا بردن سطح رفاه شهروندان هوش ابزاری یا IQ آنها را نیز بهبود بخشد.

افزون بر دانشگاه دایمی و سراسری دموکراسی، انتخابات نیز یک دانشگاه موسمی و بسیار کارآمد است. در فرایند انتخابات سطح عقلانیت بسیاری از شهروندان از سطح «خرد انفرادی» فراتر می‌رود و به سطح «خرد گروهی» ارتقا می‌یابد. حتی اگر انتخابات بسیار گرم و رقابت‌ها جدی باشد ممکن است به سطح «خرد اجتماعی» نیز نایل شود.

هیچ سازمان، هیچ نهاد، و هیچ آموزگاری نمی‌تواند «خرد کوتاه‌مدت» را همچون انتخابات به خرد «میان‌مدت»، «خرد بلندمدت» و حتی «خرد مآل‌اندیشی» اعتلاء دهد.

دلیل اینکه مردم کشورهای پیشرفته شکیباتر، دوراندیش‌تر، و میهن‌پرست هستند، تفاوت نژادی آنها با دیگران نیست. تفاوت آن است که شهروندان

روشنگران راه سخت و ناهمواری در پیش دارند. زیرا ناگزیر هستند عقل کوتاه‌مدت را که در عوام بسیار قوی است به عقل میان‌مدت، عقل بلندمدت و عقل مآل‌اندیش تبدیل کنند، و گرنه قطعاً عوام به نامزدهایی رأی می‌دهند که منافع فوری یا بسیار کوتاه‌مدت آنها را تأمین می‌نمایند.

کار بسیار سخت‌تر و پیچیده‌تری که روشنگران در پیش رو دارند آن است که سطح عقلانیت انفرادی را که در عوام بسیار قوی است به سطوح پیشرفته‌تر، یعنی عقل گروهی، عقل اجتماعی، و حتی عقل جهانی ارتقاء دهند.

این کارهای دشوار و پیچیده که آنها را هزینه‌های آشکار روشنگری خواندیم به اندازه کافی سنگین و توان‌فرساست. با وجود این شوربختانه در کشورهای در حال گذار و یا غیرپیشرفته بخش پنهان هزینه‌های روشنگری مطلقاً قابل چشم‌پوشی نیست. این بخش شامل هزینه‌های تضییقات شغلی، جلوگیری از رشد و ارتقای حرفه‌ای، محرومیت از امتیازات و پاداش‌ها، و یا حتی اعمال مجازات‌های اداری و قضایی است که پس از برگزاری هر انتخاباتی متوجه فعالان عرصه روشنگری می‌شود.

روشن است که هزینه‌های روشنگری، که به نسبت افزایش جمعیت عوام در هر کشوری افزایش می‌یابد، یکی از سنگین‌ترین گروه‌های هزینه‌ای در دموکراسی است. بخش اعظم این هزینه بر دوش دانشمندان و کارشناسان علوم اجتماعی، فعالان حزبی، داوطلبان، اعضاء و هواداران سازمان‌های مردم‌نهاد (سمن‌ها)، و به‌ویژه روزنامه‌نگاران قرار دارد. این هزینه به این دلیل اثربخش‌ترین هزینه دموکراسی است که به آرای شمار بزرگی از شهروندان بی‌تفاوت و یا دارای خرد کوتاه‌مدت و انفرادی جهت می‌دهد. و «خرد به‌گزینی» را در آنان ایجاد یا تقویت می‌کند.

سخت‌ترین بخش از مسؤلیت روشنگران آن است که به جمعیت بی‌تفاوت یا خاموش تفهیم نمایند که در یک جامعه عوامی رأی ندادن، دقیقاً به منزله رأی دادن به عوام است. زیرا تعداد محدودی از آرای جمعیت خواص که می‌تواند وزن آرای عوام را کاهش دهد به جای آنکه وارد صندوق‌های آراء شود به تاریخانه تاریخ ریخته می‌شود. در جوامع عوام‌زده، رأی ندادن خواص و احتراز آنان از روشنگری عامل اصلی پیروزی‌های مقطعی عوام و عوام‌نماهاست. هنگامی که عوام چندین پیروزی مقطعی پیاپی به دست می‌آورند دیگر ریا، سالوس، و عوام‌نمایی نهادینه می‌شود، و کار برای روشنگران نسل مابعد دشوارتر و پرهزینه‌تر خواهد گردید.

الگوی توسعه کشورهای توسعه‌یافته همانند یکدیگر نیست. ولی علی‌رغم تفاوت‌های معنی‌داری که میان الگوهای توسعه پایدار وجود دارد، همه آنها در داشتن سه عنصر شباهت دارند. این سه عنصر عبارت‌اند از کارآفرینان (به‌ویژه کارآفرینان اجتماعی)، روشنگران (به‌ویژه روشنگران انگاره‌ها) و سرانجام نهادسازان (به‌ویژه سازندگان و مروجان نهاد دموکراسی). به همین دلیل است که همه کشورهای توسعه‌یافته یک بازه زمانی از تاریخ خود را به نام عصر روشنگری نامگذاری کرده‌اند. روشنگری گذرگاه توسعه و پیشرفت است. هیچ کتابی در



سخت‌ترین بخش از
مسئولیت روشن‌گران
آن است که به جمعیت
بی‌تفاوت یا خاموش
تفهیم نمایند که در
یک جامعه عوامی
رأی ندادن، دقیقاً
به منزله رأی دادن
به عوام است. زیرا
تعداد محدودی از آرای
جمعیت خواص که
می‌تواند وزن آرای عوام
را کاهش دهد به جای
آنکه وارد صندوق‌های
آراء شود به تاریخانه
تاریخ ریخته می‌شود.
در جوامع عوام‌زده،
رأی ندادن خواص
و احتراز آنان از
روشنگری عامل اصلی
پیروزی‌های مقطعی
عوام و عوام‌نماهاست.

بود، گویای آن است که هزینه اداره کشورها به روش‌های غیردموکراتیک معادل ارزش همه دارایی‌های آن کشورهاست. کشتار ددمنشانه مردم این کشورها، نابودی طبقه متوسط که گرانیهاترین سرمایه ملت‌ها است، و ایجاد شدن آن به چندین دهه پیشرفت و سرمایه‌گذاری آموزشی و بهداشتی نیاز دارد، بخشی از پیامدهای سقوط قهرآمیز حکومت‌ها است. بنابراین دموکراسی باهوده‌ترین موهبتی است که بشر در اختیار دارد. زیرا تنها دموکراسی می‌تواند از سقوط ناگهانی و یا قهرآمیز حکومت جلوگیری کند و پیامدهای فاجعه‌بار آن را صرفه‌جویی نماید. هر جا انقلابی رخ داده است، ضرورتاً حکومت آن دیکتاتوری یا غیردموکراتیک بوده است. چرا که دموکراسی پادزهر انقلابات است.

هـ- این واقعیت که دموکراسی ثبات و بقای حکومت‌ها را بیمه می‌کند، پیامدهای چندگانه‌ای دارد. نخست آنکه مدیران سیاسی و دولتمردان را عاقبت به خیر می‌کند. هنگامی که تاریخ کشورهای غیردموکراتیک را با کشورهای دموکراتیک مقایسه کنیم، تفاوت در سرنوشت دولتمردان و خانواده‌های آنان کاملاً چشمگیر است.

در نظام‌های دیکتاتوری این صرفاً مسؤولان و دولتمردان نیستند که از داشتن یک زندگی طبیعی و متعارف در پایان خدمت خود محروم‌اند. بلکه مردم عادی نیز چشم‌انداز روشن و امنی برای خود نمی‌بینند. دومین پیامد، به تفاوت در رفتارهای بازرگانان و صاحبان صنایع و سرمایه‌گذاران باز می‌گردد. در کشورهای استبدادی اینان هیچ‌گاه همه تخم مرغ‌های خود را در زنبیل سرمایه‌گذاری در سرزمین خویش نمی‌گذارند. فقدان چشم‌انداز امن و آینده روشن این گروه را از سرمایه‌گذاری و پیشبرد کشور خود باز می‌دارد؛ در حالی که کشورهای دموکراتیک نه تنها سرمایه‌های ملی خود را حفظ می‌کنند، بلکه سرمایه‌های مالی و انسانی کشورهای غیردموکراتیک را هم جذب می‌نمایند. و - دموکراسی خود به خود آرمان و آیین نیست. ولی هیچ تضادی هم با هیچ یک از آرمان‌ها و آیین‌ها ندارد. بلکه به هر جامعه‌ای که وارد شود به پایداری و ثبات ارزش‌های آن جامعه، به‌ویژه دین، آیین، فرهنگ باستانی و ارزش‌های ملی آن یاری می‌رساند. ساز و کاری که دموکراسی از طریق آن فرهنگ‌ها و مذاهب بشر را حفظ می‌کند، نیاز به بحث مستقلاً دارد. ولی به کوتاهی می‌توان گفت دموکراسی هوادار کثرت فرهنگی و حفظ تنوع ارزش‌ها است. از این‌رو همواره به‌عنوان مدافع ارزش‌های دینی و فرهنگی جوامع دموکراتیک عمل کرده است.

کشورهای پیشرفته، همگی فارغ‌التحصیلان دانشگاه دایمی و سراسری دموکراسی و دانشگاه موسمی انتخابات هستند. بنابراین می‌توان گفت نباید همه هزینه‌های دموکراسی را به پای خود دموکراسی نوشت. زیرا یک دموکراسی واقعی - نه نمایشی - سرمایه‌گذاری در تأسیس دانشگاه نیز هست.

ب - دموکراسی یک پیمان اجتماعی میان شهروندان با مجموعه‌ای از خدمتکاران به نام هیأت حاکمه است. در حقیقت دموکراسی یک قرارداد کار است. مبتنی بر اینکه مردم مالیات بپردازند، و هیأت حاکمه با نهایت صرفه‌جویی و امانت، آن را صرفاً در زمینه مصالح همگانی مصرف کند. شوربختانه حکومت‌هایی که از منابع غیرمالیاتی، مانند درآمد ناشی از فروش منابع طبیعی برخوردارند، این قرارداد کار تلویحی را امضا نمی‌کنند. زیرا به مشارکت مالی مردم در تأمین هزینه‌های خود نیازی ندارند. به همین دلیل است که حکومت آنها خصایص یک پیمان اجتماعی را ندارد.

نقص نظری مبانی دموکراسی این نیست که در جوامع عوام‌زده قابلیت اجرا ندارد. زیرا این نقیصه را روشن‌گران می‌توانند برطرف کنند. نقص واقعی نظریه دموکراسی آن است که اگر حکومت‌ها از مالیات پرداختی مردم بی‌نیاز باشند، نیازی به درستکار بودن و امین بودن احساس نمی‌کنند. در این صورت بقای حاکمیت منوط به درستکاری، کارایی، و کسب رضایت اکثریت شهروندان نخواهد بود، بلکه وجود درآمد ناشی از فروش منابع طبیعی حداقل برای دوره‌های میان‌مدت کفایت خواهد کرد.

ج - در کشورهایی که مردم وجود دموکراسی را باور داشته باشند، همه دشواری‌های اجتماعی به منزله مشکل خود مردم ارزیابی می‌شود، نه مشکل حاکمیت. در حالی که در کشورهای غیردموکراتیک هر مشکلی که پدیدار شود مشکل حکومت خواهد بود. حتی حل مشکلات ناشی از بلایای طبیعی و حوادث ناگهانی را شهروندان از حکومت انتظار دارند.

د - دموکراسی تمامی حکومت‌ها را تضمین می‌کند. هیچ‌گاه در هیچ یک از کشورهای دموکراتیک دیده نشده است که حاکمیت با شورش‌های مردمی، جنگ‌های داخلی و انقلابات خونین روبه‌رو شود. اگرچه در این‌گونه کشورها نیز اعتراضات مردمی به فراوانی دیده می‌شود، ولی این اعتراضات به ویرانی کامل کشور و نابودی زیرساخت‌های صنعت و کشاورزی نمی‌انجامد. رویدادهای سال‌های اخیر در کشورهای خاورمیانه از جمله عراق، لیبی، مصر و سوریه که به ویرانی گسترده زیرساخت‌هایی انجامید که در طول چندین دهه ساخته شده

اقتصاد سیاسی واردات

دکتر محسن رنانی

دانشیار گروه اقتصاد دانشگاه اصفهان

مقالات

دریچه: در پاییز و زمستان ۱۳۹۲ سلسله نشست‌هایی با عنوان «مسأله‌شناسی واردات» در کمیسیون مدیریت واردات در «اتاق بازرگانی، صنایع، معادن و کشاورزی ایران» برگزار شد که در این نشست‌ها دکتر محسن رنانی (دانشیار اقتصاد دانشگاه اصفهان و نویسنده کتابهای «چرخه‌های افول اخلاق و اقتصاد» و «اقتصاد سیاسی مناقشه اتمی ایران» که اخیراً هم کتاب «عقلانیت نا به‌روال» با ترجمه او به بازار آمده است)، به کالبدشکافی ساختارها و فرایندهای واردات در ایران پرداخت. نخستین این نشست‌ها در نهم مهرماه ۱۳۹۲ با عنوان «اقتصاد سیاسی واردات» برگزار شد. متن پیش رو، بخش‌های گزیده این سخنرانی است. دریچه بدین وسیله از کمیسیون محترم مدیریت واردات اتاق بازرگانی، صنایع، معادن و کشاورزی ایران که این متن را در اختیار ما قرار داده است سپاسگزاری می‌کند.

مقدمه

اقتصاد سیاسی واردات به منزله فلسفه واردات است، همچون فلسفه هنر، فلسفه علم و فلسفه دین. در واقع فلسفه هر چیزی درباره چرایی و چیستی و هدف غایی آن مسأله صحبت می‌کند. وقتی از درون یک دین به آن نگاه شود، روش‌ها، محدودیت‌ها و آیین‌های آن بیان می‌شود، اما هنگامی که بیرون از دین ایستاده و در مورد فلسفه دین و چیستی آن صحبت می‌شود، مثلاً دین آرامش‌بخش است و یک سکینه قلبی ایجاد می‌کند، و اگر خواسته شود که یک دین سکینه و آرامش‌توده‌ای را داشته باشد، باید از چه جنسی باشد و آداب مذهبی آن چگونه باشد، این بیانی از فلسفه دین است، در مورد فلسفه علم و هنر نیز چنین است.



همیشه گمان بر
این بوده که واردات
مانع رشد اقتصاد
ملی است. اولین بار
اقتصاددانان
«مرکانتلیست» یا
«سوداگران» در قرن ۱۶
میلادی مطرح کردند
که قوام و قدرت یک
اقتصاد به توانایی
آن در جذب طلا و
نقره به داخل کشور
بستگی دارد. بر این
اساس در آن زمان این
تلقی وجود داشت که
کشوری ثروتمند است
که بتواند ذخایر فلزات
گرانقیمت بیشتری
داشته باشد.

اقتصاد کشور هماهنگ نمود. داشتن یک بخش وارداتی قوی، مؤثر و توسعه‌گرا مستلزم داشتن یک الگوی اقتصاد سیاسی واردات توسعه‌گرا و پویا است. این الگو را باید طراحی کرد تا واردات هم بتواند نقش توسعه‌خواهانه خود را ایفا نماید.

خطای تاریخی در مورد واردات

در تاریخ علم اقتصاد، یک نگاه تاریخی ۴۰۰ ساله درباره واردات شکل گرفته است که از قرن ۱۶ و ۱۷ میلادی شروع شد، بعد هم در قرن نوزدهم «مکتب تاریخی آلمان»، البته به درستی، به آن دامن زد و سپس در نیمه دوم قرن بیستم بحث‌های اقتصاد توسعه، آن را تقویت کرد. آن خطای تاریخی این است که همیشه گمان بر این بوده که واردات مانع رشد اقتصاد ملی است. اولین بار اقتصاددانان «مرکانتلیست» یا «سوداگران» در قرن ۱۶ میلادی مطرح کردند که قوام و قدرت یک اقتصاد به توانایی آن در جذب طلا و نقره به داخل کشور بستگی دارد. بر این اساس در آن زمان این تلقی وجود داشت که کشوری ثروتمند است که بتواند ذخایر فلزات گرانقیمت بیشتری داشته باشد. ثروت اقتصادی یعنی طلا و نقره، و برای اینکه بتوان ثروت ملی را توسعه داده و طلا و نقره بیشتری وارد کشور نمود باید صادرات را تشویق و تقویت کرد. بر این اساس در آن زمان مقرر گردید واردات کالاهای ساخته شده ممنوع شود و فقط واردات مواد اولیه و ورود نیروی کار آزاد باشد. این سیاستی بود که بیش از یک قرن در کشورهای بزرگ اروپایی رایج بود. در این شرایط و در حالی که حجم طلا و نقره و معادن موجود در آن کشورها محدود بود، همه به دنبال واردات بیشتر طلا و نقره بودند. طبیعی است که این نظام در نقطه‌ای به بن‌بست می‌رسد، چرا که اگر همه کشورها خواهان آن باشند که طلا و نقره را وارد کنند و فقط صادرکننده کالاهای مصنوع باشند، بنابراین هیچ کشوری کالاهای ساخته شده دیگران را نخواهد خرید، و در نتیجه صادرات کالا متوقف می‌شود، در این صورت دیگر نیازی به واردات مواد اولیه هم نیست و کل تجارت متوقف می‌گردد. وقتی چیزی صادر نشد چیزی هم وارد نمی‌شود و بنابراین طلا و نقره‌ای هم رد و بدل نمی‌شود و اقتصاد به بن‌بست می‌رسد. البته در عمل کشورهایی که دارای مواد خام و طبیعی ارزان یا دارای ذخایر یا معادن طلا و نقره بودند مواد خود را صادر می‌کردند و در مقابل هم کالاهای ساخته شده وارد می‌کردند. اما این ساختار در بلندمدت دوام نمی‌آورد و این اتفاق رخ داد.

به این ترتیب، اگر درباره واردات صحبت می‌شود، یعنی باید کالایی بیاید و کالایی برود، اما فلسفه واردات و اقتصاد سیاسی واردات بیرون می‌ایستد و بیان می‌دارد: «جایگاه واردات کجا است؟» و «در نظام اقتصادی باید چه سهمی داشته باشد؟»، «رفتارها در این زمینه باید چگونه باشد؟» و «در طول ۱۰ تا ۲۰ سال، نسل به نسل واردات باید چه تغییراتی بکند؟»، «اگر فناوری تغییر کند، واردات باید چه تغییری داشته باشد؟»، «اگر مزیت‌ها تغییر کنند، واردات باید چه رفتاری داشته باشد؟»، «نظام و الگوی تولید اگر تغییر کند واردات باید چگونه تغییر کند؟» و «واردات چگونه می‌تواند فرایند توسعه کشور را ارتقا و سرعت بخشد؟» و همچنین به موضوعات دیگری از این نوع می‌پردازد. پس فلسفه واردات که آن را «اقتصاد سیاسی واردات» نامیده‌ایم، بیرون می‌ایستد و مشخص می‌کند، جایگاه واردات کجا قرار دارد و در یک نظام اقتصادی پویا با اجزای دیگر اقتصاد باید چه نسبتی داشته باشد.

بر این اساس نقشه اقتصادی ایران را ترسیم نموده و مشخص می‌کنیم که جایگاه واردات در این نقشه کجا است و آیا در جای خود قرار دارد یا نه؟ اگر در جای خود قرار ندارد، مشکل چیست؟ و اینکه رابطه واردات با نظام سیاسی چیست؟ آیا مقوم نظام سیاسی است؟ تضعیف‌کننده آن است؟ آیا استبدادآور است؟ آیا دموکراسی‌آور است؟ در ساختار اقتصادی و سیاسی موجود، افزایش واردات به رقابت و دموکراسی اقتصادی می‌انجامد یا به انحصار؟ و در نهایت اینکه اگر ساختار کنونی واردات موجب افزایش انحصارات دولتی می‌شود، به بروز استبداد سیاسی می‌انجامد یا خیر؟ آیا نظام کنونی واردات، محصول یک نظام سیاسی «ویژه‌بر» (رانت‌خوار) است یا خود این نظام واردات موجب توسعه رانت‌خواهی و ویژه‌بری می‌شود؟ همه این موارد در اقتصاد سیاسی واردات قابل بحث است. پس هنگامی که از اقتصاد سیاسی واردات صحبت می‌شود، منظور مباحثی از این دست است که خارج از دایره واردات به آن می‌نگرد و درباره واردات و مناسبات آن با نظام اقتصادی و سیاسی بحث می‌کند.

بدون توجه به فلسفه هر موضوع، هویت موضوع را نمی‌توان شناسایی و مدیریت کرد و مسیر موضوع را در بلندمدت پیش‌بینی و هدایت نمود. اگر اقتصاد سیاسی واردات در کشوری شناخته و تدوین نشده باشد و الگویی برای آن طراحی نشده باشد، در بلندمدت نمی‌توان مسیر واردات کشور را پیش‌بینی و مدیریت کرد و نمی‌توان واردات و صادرات را با ساختار کلان

پیروان نظریه
«جایگزینی واردات»
معتقدند که باید
«امپریالیسم» را
شکست داد و به
سمت خودکفایی رفت
و برای خودکفایی نیز
باید راهبرد «جایگزینی
واردات» در پیش
گرفته شود. تقریباً اکثر
کشورهایی که با این
راهبرد آغاز به کار کردند
و ادامه دادند، شکست
خوردند.

اقتصادهای توسعه‌گرا
اقتصادهایی هستند
که در اقتصاد جهانی
ادغام می‌شوند، و
برای ادغام در اقتصاد
جهانی نیز دو بال
لازم است، صادرات و
واردات. بنابراین یک
دوره که صادرات رشد
می‌کند، باید دوره بعد
واردات رشد کند.

بعدها - در میانه قرن هجدهم میلادی - تفکر اقتصادی «طبیعیون» یا «فیزیوکرات‌ها» شکل گرفت که منشأ ثروت ملی را زمین و کشاورزی می‌دانست و دیگر بخش‌ها را طفیلی بخش کشاورزی و غیرمولد می‌دید. این دیدگاه دوام چندانی نیاورد و در نیمه دوم قرن هجدهم، آدام اسمیت ظهور کرد و نظام اقتصادی بازارمحور را که امروز به آن «اقتصاد کلاسیک» یا «اقتصاد لیبرال» گفته می‌شود، معرفی نمود. با وجود گذشت نزدیک به دو قرن و نیم، همچنان علم اقتصاد در سیطره این اندیشه است.

اوایل قرن بیستم فردریک لیست اقتصاددان آلمانی مطرح کرد که نظریه آزادی اقتصادی و تجارت آزاد را انگلیسی‌ها طراحی کردند، چرا که آنها قدرت غالب هستند و قصد دارند که از طریق تشویق تجارت آزاد کالاهای مصنوع خود را به دیگر کشورها صادر کنند. وی همچنین استدلال نمود که انگلستان اقتصاد بزرگی است و تولیدکننده مصنوعات است و طبیعی است که با گسترش تفکر تجارت آزاد، صادرات خود را افزایش می‌دهد و کشورهای دیگر تبدیل به واردکننده می‌شوند و روز به روز بر قدرت انگلستان افزوده می‌شود؛ بنابراین تفکر اقتصاد بازار در خدمت اقتصاد انگلستان است. فردریک لیست بیان می‌کند که نظریه لیبرال‌ها برای اقتصاد آزاد هنگامی مناسب است که همه دنیا کشوری واحد باشد، و این نظریه بیشتر به کار دنیای تک‌کشوری می‌آید. یک نظام سیاسی در داخل یک نظام سیاسی مناسب است که تجارت آزاد را تشویق نماید، ولی اگر بخواهید بین کشورها تبلیغ کنید چه کسی برنده است؟ انگلستان. آلمان هم با وجود اینکه نسبت به بقیه پیشرفته است باز هم در نهایت بازنده می‌شود.

نظریه فردریک لیست درست است، اما برای زمانی که نه اقتصاد، نه بازارها، نه تنوع کالاها، نه الگوی مصرف و نه فناوری هیچ‌کدام به گستردگی امروز نبود، پیوندهای اندام‌واری که علم و فناوری امروز با هم دارند و تا این حد یکپارچه شده‌اند در آن زمان وجود نداشت. در آن زمان کشورها از نظر علمی به صورت مستقل رشد می‌کردند، رابطه اقتصاد و فناوری نیز چنین بود، به طور مثال فناوری در انگلستان به اعتبار و اعتماد ژاپن رشد نمی‌یافت و تکیه بر آزمایشگاه‌های آلمان وجود نداشت. اما امروزه یک فناوری یکپارچه وجود دارد و نمی‌توان این نظریه فردریک لیست را در زمان حاضر بیان نمود، بنابراین در آن زمان این نظریه درست و قابل دفاع بود، ولی الان این‌گونه نیست.

در اواسط قرن بیستم «اقتصاد توسعه» پدیدار گشت. هنگامی که انقلاب‌های رهایی‌بخش در کشورهای در حال توسعه شروع شد، مبارزه با استعمار و بحث‌های خودکفایی نیز آغاز گردید و این تفکر شکل گرفت که کشورهای در حال توسعه باید با الگوهای بومی به سمت توسعه‌یافتگی حرکت کنند، و اقتصاد توسعه به‌عنوان یک گرایش توسعه مطرح شد و از دل آن نظریه «جایگزینی واردات» یعنی بحث خودکفایی شکل گرفت. پیروان نظریه «جایگزینی واردات» معتقدند که باید «امپریالیسم» را شکست داد و به سمت خودکفایی رفت و برای خودکفایی نیز باید راهبرد «جایگزینی واردات» در پیش گرفته شود. تقریباً اکثر کشورهایی که با این راهبرد آغاز به کار کردند و ادامه دادند، شکست خوردند. برخی کشورها نیز بعد از دوره کوتاهی برای جلوگیری از شکست به «راهبرد توسعه صادرات» متوسل شدند. راهبرد جایگزینی واردات ممکن است در یک دوره کوتاه به علت تنگناهای سرمایه‌گذاری، عقب‌ماندگی فناوری، وابستگی و کوچک بودن بازار و پایین بودن قدرت خرید، کارگشا باشد، ولی در بلندمدت کشورهایی که این راهبرد را دنبال کردند، شکست خوردند. راهبرد جایگزینی واردات اگر به همبستگی با اقتصاد جهانی منجر نشود به توسعه نیز نمی‌انجامد.

از اوایل دهه ۱۹۸۰، اقتصاد دنیا وارد مرحله جدیدی شد و ابزارها، روش‌ها و فناوری‌های اطلاعاتی شروع به گسترده شدن نمود و نظام‌های ارتباطی یکپارچه گشته‌اند. در دنیای امروز، راهبرد جایگزینی واردات و محدودیت تجارت جواب نمی‌دهد، بنابراین مسأله مبارزه با واردات و بد قدم بودن، تأثیر منفی گذاشتن یا مانع رشد بودن واردات مسأله‌ای است که به تاریخ پیوسته است. اقتصادهای توسعه‌گرا اقتصادهایی هستند که در اقتصاد جهانی ادغام می‌شوند، و برای ادغام در اقتصاد جهانی نیز دو بال لازم است، صادرات و واردات. بنابراین یک دوره که صادرات رشد می‌کند، باید دوره بعد واردات رشد کند. این خطا اوایل انقلاب در ایران نیز شکل گرفت و کشور به سمت راهبرد جایگزینی واردات حرکت کرد و زمان زیادی طول کشید تا اینکه بعد از جنگ به سمت استراتژی توسعه صادرات روی آورد. در همین اصطلاح راهبرد توسعه صادرات، نوعی مبارزه پنهان با واردات نهفته است و باز هم توجه بیشتر به صادرات است. اما راهبرد پیروز امروز راهبرد ادغام است.

در این میان این سؤال ممکن است پیش آید که آیا ایران

اینکه واردات پیامد منفی برای توسعه دارد یا نه بستگی به رابطه واردات با بقیه اجزای اقتصاد دارد، و به تنهایی واردات هیچ پیامد مثبت یا منفی ندارد. باید توجه داشت که توسعه واردات باید به نفع توسعه کشور باشد.

نکرده است. مشارکت زنان در این ۳۰ سال تغییری نکرده است. به طور مثال اگرچه در ایران بین ۶۰ تا ۷۰ درصد فارغ‌التحصیلان دانشگاهها زنان هستند، ولی مشارکت زنان که در سال ۱۳۵۷ حدود ۱۲ درصد بوده است، اکنون ۱۴ تا ۱۶ درصد است، هرچند آمار دقیقی وجود ندارد، اما برآورد می‌شود این نسبت بیشتر از ۱۶ تا ۱۷ درصد نباشد. رشد طبقه متوسط نیز متأسفانه طی ۱۰ سال گذشته تحلیل رفته است. رشد شهرنشینی نیز به جای رشد خوشه‌ای یا کهکشانی دارای یک رشد زنجیره‌ای بوده است.

۲. حوزه فکری و فرهنگی: توسعه در حوزه فکری و فرهنگی دو موتور دارد؛ گسترش عقلانیت و افزایش فرهنگ مدارا، یعنی کاهش تعصب، کاهش خرافات و...، هنگامی که فرهنگ مدارا افزایش پیدا کند عقلانیت نیز ارتقا پیدا می‌کند.

۳. حوزه اقتصادی: یکی از موتورهای توسعه اقتصادی سرمایه‌گذاری‌های بلندمدت یا بنگاه‌های دراز دامن است. امروز در ژاپن ۱۰۰ هزار بنگاه وجود دارد که عمر بنگاه از عمر مؤسس آن بیشتر است، اما در ایران فقط ۷ تا ۸ بنگاه بزرگ معروف وجود داشت که آنها نیز در چند سال گذشته تعطیل شدند. برندسازی یعنی بنگاهی که عمر بنگاه از عمر مؤسس آن بیشتر می‌شود. بنگاهی که به برند برسد، تضمین می‌کند که عمر بنگاه از عمر مؤسس بیشتر بشود. یکی دیگر از موتورهای توسعه اقتصادی تولید کارآفرینانه یعنی تولید همراه با خلاقیت و نوآوری، و توسعه تجارت است. برای توسعه تجارت هم باید صادرات را گسترش داد و هم با گسترش واردات رقابت را بر همه بخش‌ها تحمیل نمود. بنابراین یکی از موتورهای توسعه در حوزه اقتصاد، توسعه تجارت است و در تجارت هم با دو بال صادرات و واردات باید حرکت کرد.

۴. حوزه سیاسی: در این زمینه دو موتور باید روشن شود؛ قانونگرایی مقامات و دوری نظامیان از اقتصاد و سیاست.

«نورث» برنده نوبل سال ۱۹۹۳ اقتصاد، ۳۰ سال روی سابقه رشد ملت‌ها مطالعه کرده است. وی بیان می‌کند که هیچ جامعه‌ای توسعه یافته نمی‌شود، مگر اینکه حداقل این سه شرط را تضمین کرده باشد: ۱. قانونگرایی مقامات، یعنی مقامات در هر سطحی قانون برایشان مقدس باشد، ۲. دوری نظامیان از سیاست و اقتصاد، ۳. وجود تعداد زیادی از بنگاههایی با عمر طولانی که علامت رسوب سرمایه، رسوب کارآفرینی و ثبات است.

باید به اقتصاد و تجارت جهانی بپیوندید یا نه؟ این سؤال همانند آن است که پرسیده شود آیا انسان باید بالغ شود یا نه، بلوغ را خدا خواهد داد، کمی زودتر یا کمی دیرتر، فقط می‌توان آن را مقداری به تعویق انداخت تا با مدیریت کردن اثر منفی آن را از بین برد، ولی بلوغ باید رخ دهد و رخ می‌دهد. ادغام هم رخ خواهد داد، اما ممکن است با کژسلیکی ادغامی که باید ۲۰ ساله رخ دهد، ۴۰ سال به طول بینجامد. کما اینکه الان ایران حدود ۲۰ سال از دوره‌ای که باید وارد ادغام شود عقب است. کشور چین از هنگامی که برای ادغام در اقتصاد جهانی تصمیم گرفت و واقعاً همه چیز را اصلاح نمود، ۱۰ سال طول کشید.

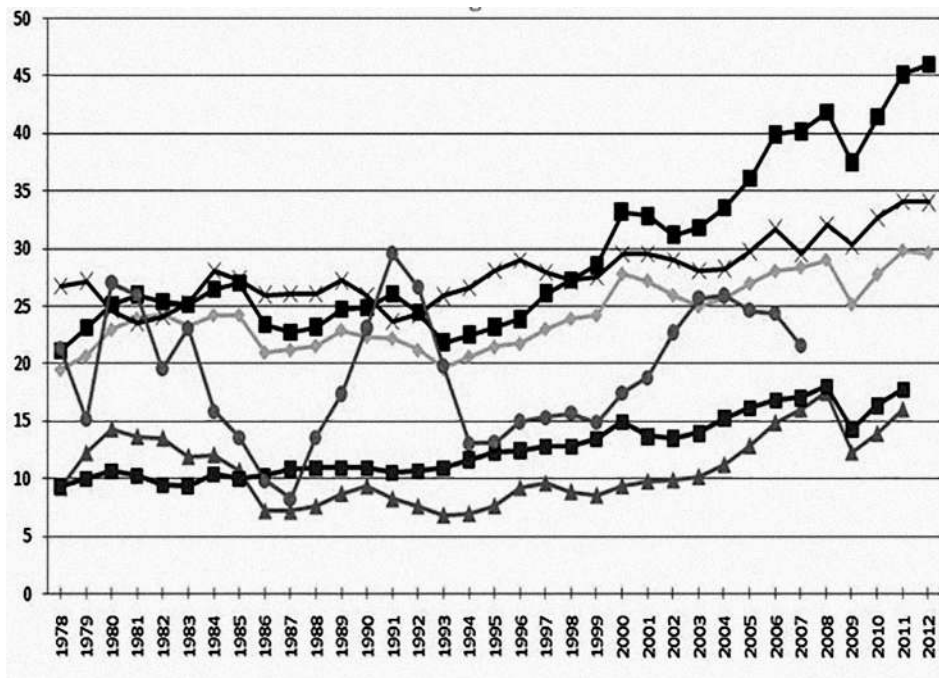
نقش واردات در اقتصاد

سؤال اصلی این است که آیا واردات مذموم است؟ ماهیت خود واردات مذموم نیست. اینکه واردات پیامد منفی برای توسعه دارد یا نه بستگی به رابطه واردات با بقیه اجزای اقتصاد دارد، و به تنهایی واردات هیچ پیامد مثبت یا منفی ندارد. باید توجه داشت که توسعه واردات باید به نفع توسعه کشور باشد. نمی‌توان صرفاً با توجه به سهم وارداتی کشور، داوری مثبت یا منفی نمود. قضاوت مثبت یا منفی راجع به واردات و هر موضوع دیگری مانند سیاست‌های پولی، سیاست‌های مالی و... به تنهایی درست نیست. برای قضاوت باید پیامدها و ساختارهایی که شکل گرفته‌اند را داوری نمود. مطالعات متعدد در ۲۰ سال اخیر نشان می‌دهد که واردات هم در کشورهای توسعه یافته و هم در کشورهای در حال توسعه موجب جهش رشد اقتصادی شده است - برخی مطالعات نشان می‌دهند که در بعضی کشورها اثر واردات بر رشد اقتصادی نامشخص است که احتمالاً این موضوع به ساختار واردات این کشورها برمی‌گردد - بنابراین در دنیای مدرن واردات جزو ابزارهای رشد است.

موتورهای توسعه

برای توسعه کشور، باید موتور توسعه در چهار زمینه روشن باشد. اگر این موتورها همزمان با هم روشن شوند توسعه متوازی رخ خواهد داد؛

۱. حوزه اجتماعی: رشد باسوادی، مشارکت زنان، رشد طبقه متوسط و رشد شهرنشینی. در ایران نسبت باسوادی به‌گونه گسترده‌ای رشد کرده است، ولی مشارکت زنان تغییری



نمودار ۱. واردات کالاها و خدمات به صورت درصدی از GDP

آلمان
انگلستان
فرانسه
ایران
آمریکا
ژاپن

توسعه در حوزه فکری و فرهنگی دو موتور دارد؛ گسترش عقلانیت و افزایش فرهنگ مدارا، یعنی کاهش تعصب، کاهش خرافات و...، هنگامی که فرهنگ مدارا افزایش پیدا کند عقلانیت نیز ارتقا پیدا می‌کند.

ایتالیا. براساس آمار سال ۲۰۱۲ از نظر میزان واردات، ایران در جایگاه ۴۰ دنیا قرار داشته است.

هیچ قاعده‌ای وجود ندارد که نشان دهد که در کشورهای توسعه یافته سهم واردات کم یا زیاد است. براساس این آمار سهم واردات ژاپن در سال ۲۰۱۳ بین ۲۰ تا ۲۵ درصد تولید ناخالص داخلی آن برآورد می‌شود، و در آمریکا سهم واردات از تولید ناخالص داخلی حدود ۲۸ درصد تخمین زده می‌شود. از سوی دیگر در آلمان این نسبت در سال ۲۰۱۳ حدود ۵۰ درصد برآورد می‌گردد. بنابراین در کشورهای توسعه یافته‌ای که در اقتصاد جهانی ادغام شدند، از ژاپن با حدود ۲۰ درصد نسبت واردات به تولید ناخالص داخلی وجود دارد تا آلمان با نسبت حدود ۵۰ درصد. بنابراین نمی‌توان نتیجه گرفت که واردات پایین خوب است. واردات هنگامی خوب است که متناسب با ساختار اقتصاد باشد، و پیوندهای منسجمی با ساخت اقتصاد داشته باشد، در آلمان ۵۰ درصد واردات خوب است، در ژاپن ۲۰ درصد. حال اگر نسبت واردات به تولید ناخالص داخلی را برای ایران در سال ۲۰۱۳ برآورد نماییم، حدود ۱۰ درصد می‌شود، در سال‌های اخیر در بالاترین حالت این نسبت حدود ۲۱ درصد بوده است، بنابراین واردات ایران کم قلمداد شده و رتبه ایران در میزان واردات پایین است. نکته مهم این است که با توجه به نمودار ۱، سهم واردات در کشورهای توسعه یافته رو به افزایش بوده است.

مروری بر آمار و ارقام واردات و صادرات در سطح جهان

در این بخش آمار و ارقام مربوط به سهم واردات و صادرات واردات در تعدادی از کشورهای جهان مرور می‌گردد. بزرگترین واردکنندگان جهان در سال ۲۰۱۳ را می‌توان در جدول ۱ مشاهده نمود؛ آمریکا، چین، آلمان، فرانسه، انگلستان، ژاپن،

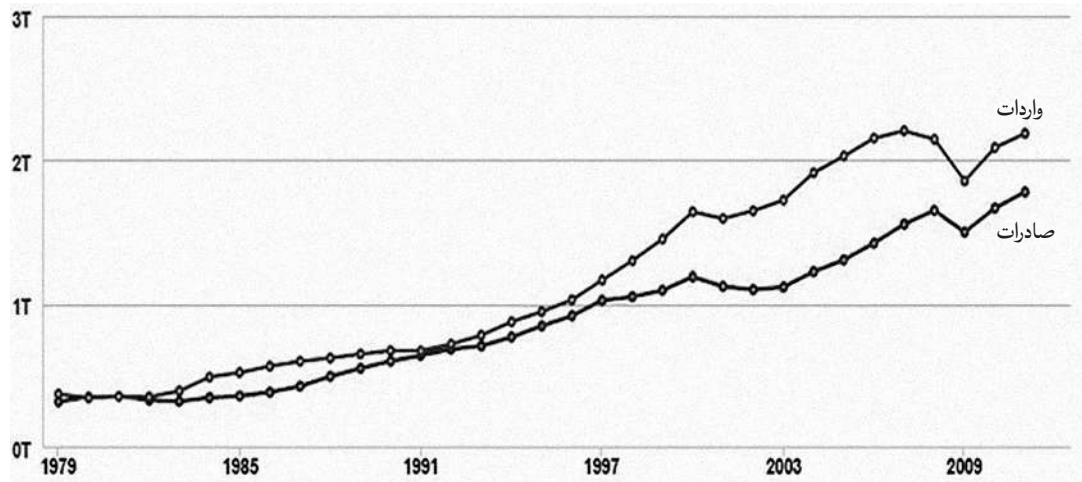
جدول ۱- بزرگترین واردکنندگان جهان در سال ۲۰۱۳

رتبه	کشور	تولید ناخالص داخلی (۲۰۱۲) (میلیارد دلار جاری)	ارزش واردات (میلیارد دلار) (۷ ماهه نخست ۲۰۱۳)	نسبت واردات به تولید ناخالص داخلی*
۱	ایالات متحده	۱۵۶۸۵	۲۳۱۴	٪۱۵
۲	چین	۸۳۵۸	۱۷۴۳	٪۲۱
۳	آلمان	۳۴۰۰	۱۳۳۹	٪۳۹
۴	ژاپن	۵۹۶۰	۷۹۴/۷	٪۱۳
۵	فرانسه	۲۶۱۳	۶۸۴/۶	٪۲۶
۶	انگلستان	۲۴۳۵	۶۵۴/۹	٪۲۷
۷	ایتالیا	۲۰۱۳	۵۴۱/۲	٪۲۷
**۴۰	ایران	۵۴۹	۲۵/۷	٪۵

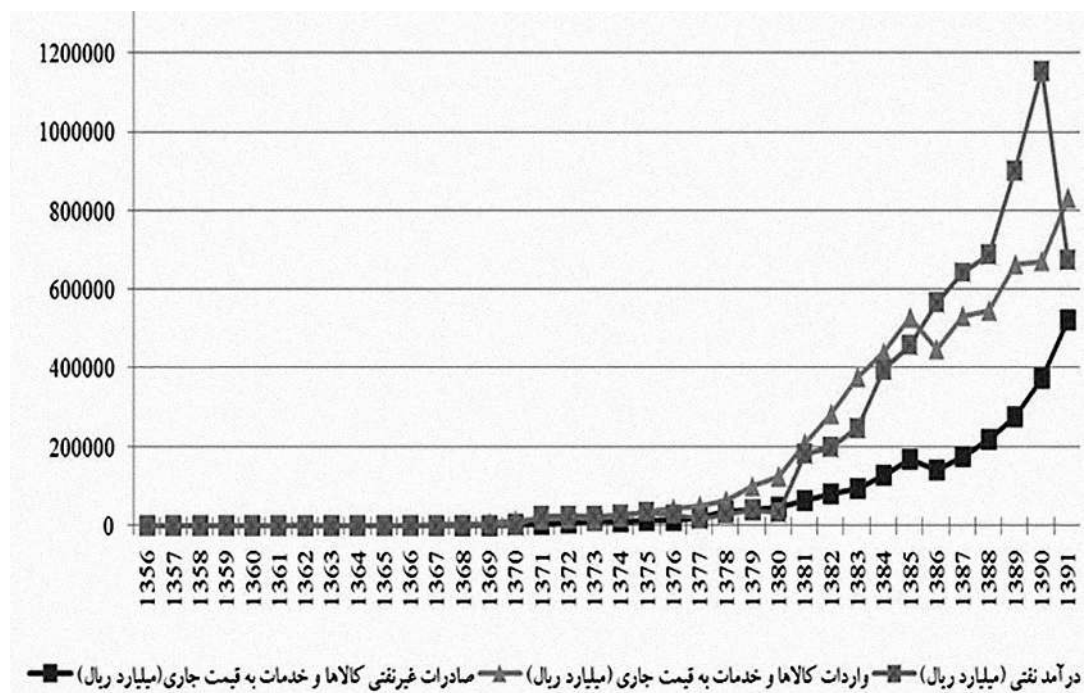
* ارقام این ستون از تقسیم ستون چهارم بر ستون سوم به دست آمده است.

** رتبه ایران از نظر واردات در سال ۲۰۱۲.

اگرچه در ایران بین ۶۰ تا ۷۰ درصد فارغ التحصیلان دانشگاهها زنان هستند، ولی مشارکت زنان که در سال ۱۳۵۷ حدود ۱۲ درصد بوده است، اکنون ۱۴ تا ۱۶ درصد است، هرچند آمار دقیقی وجود ندارد، اما برآورد می شود این نسبت بیشتر از ۱۶ تا ۱۷ درصد نباشد.



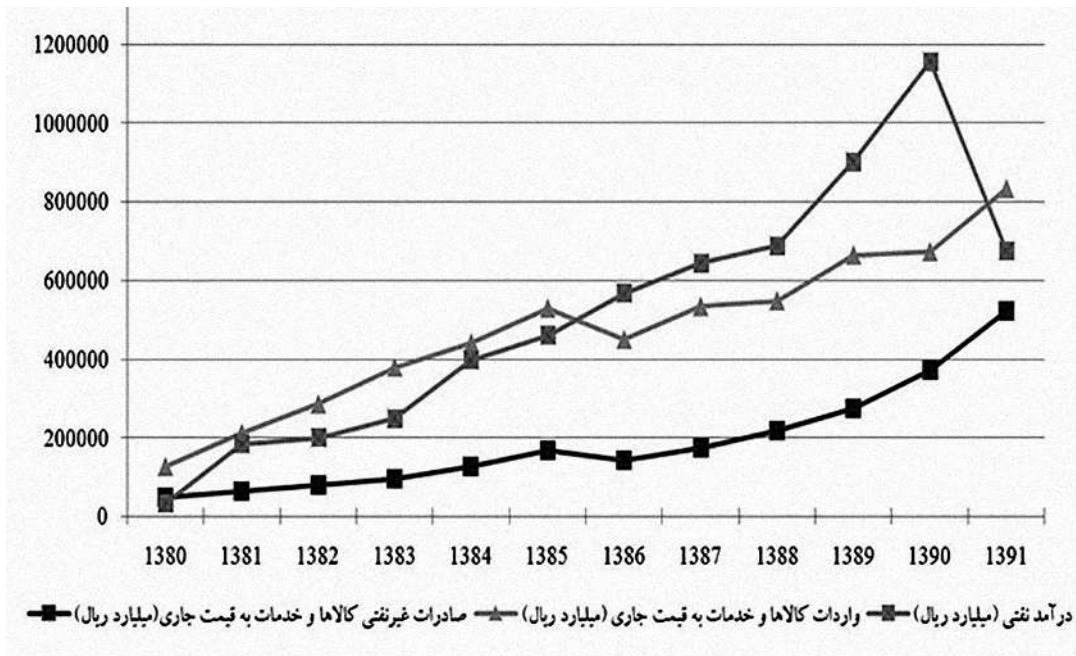
نمودار ۲. میزان واردات و صادرات کالاها و خدمات ایالات متحده به قیمت ثابت ۲۰۰۵ (تریلیون دلار)



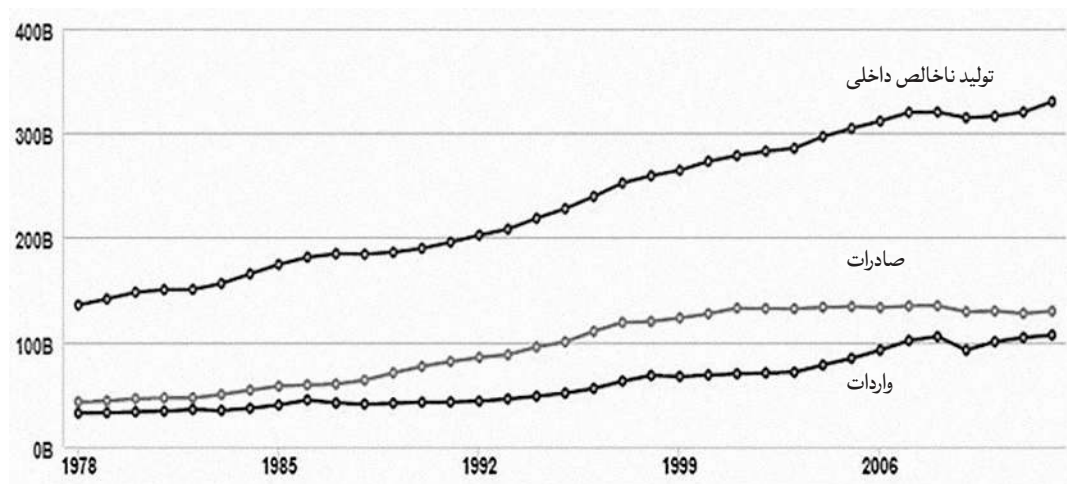
نمودار ۳. درآمدهای نفتی، صادرات و واردات در ایران (۹۱-۱۳۶۸)

میزان واردات و صادرات، مالیاتی است که ایالات متحده از بقیه دنیا می گیرد. به عبارت دیگر چون دلار ایالات متحده پول بین المللی است، این کشور با چاپ دلار و فروش آن به بقیه دنیا از آنها مالیات دریافت می کند. این نشان دهنده اقتدار آمریکا است. اقتدار آمریکا از جنگ افزایش نیست، و از اینجا شروع می شود. بنابراین واردات حتی می تواند برای دوران بلندمدتی بیش از صادرات باشد و مشکل خاصی رخ ندهد.

همان طور که مشخص است سهم واردات به طور منظم در همه کشورهای برجسته، آنهایی که بالاترین میزان واردات دنیا را دارند، در حال افزایش بوده است. پس از منظر عدد مطلق واردات و سهم در GDP نمی توان در مورد خوب یا بد بودن واردات قضاوت کرد. به طور مثال برای حدود سی سال، همواره واردات آمریکا بیش از صادراتش بوده است (نمودار ۲). در میان کشورهای توسعه یافته فقط آمریکا است که می تواند چنین روندی را داشته باشد، در واقع فاصله میان



نمودار ۴. درآمد های نفتی، صادرات و واردات در ایران (۱۳۸۰-۹۱)



نمودار ۵. تولید ناخالص داخلی، صادرات و واردات کالا و خدمات تراز به قیمت ثابت سال ۲۰۰۵ (میلیارد دلار)

دولت آقای هاشمی رفسنجانی هر دو حوزه را تقویت کرد، هم صنعت و هم تجارت را، یعنی سرمایه داری تجاری و صنعتی را با هم تقویت نمود. آقای خاتمی به سرمایه داری صنعتی بیشتر توجه داشت و به سرمایه داری تجاری کمتر توجه نمود. بیشترین توجه دولت آقای احمدی نژاد به سرمایه داری تجاری بود، منتها سرمایه داری انحصارگرایانه.

نگاهی به اقتصاد ایران و ساختار تجاری آن

پس به طور کلی از جنبه بزرگی اقتصاد، رتبه ایران خوب است، اما به لحاظ توسعه یافتگی و شاخص توسعه انسانی (HDI) ایران در رتبه ۷۶ دنیا قرار دارد. با توجه به بزرگی اقتصاد ایران، قاعدتاً باید به لحاظ توسعه یافتگی هم در جایگاه بین ۲۰ تا ۳۰ قرار می گرفت، پس اقتصاد رشد داشته، اما شاخص های توسعه پایین است. اما رتبه ایران در تجارت جهانی چیست؟ حدود ۱۴۰. یعنی ایران فعلاً با ادغام در اقتصاد جهانی بسیار فاصله دارد. بنابراین باید تجارت، واردات و صادرات را گسترش دهد تا به جایگاه لازم و مطلوب برسد.

در این قسمت ساختار اقتصاد ایران و جایگاه آن از نظر شاخص های تجارت جهانی مرور می شود. رتبه ایران در اقتصاد جهانی در سال های مختلف وابسته به نرخ دلار بوده است. وقتی یک مرتبه نرخ دلار از ۱۱۰۰ تومان به بیش از ۳۰۰۰ تومان می رسد، ارزش تولید ناخالص داخلی به دلار هم تغییر می کند. در هر صورت طبق آمار موجود طی سالهای ۸۹ تا ۹۲ اقتصاد ایران از رتبه ۱۷ دنیا به رتبه ۲۲ سقوط کرده است، بنابراین شاید علت این کاهش رتبه، تغییرات نرخ ارز باشد.

حال سؤال این است که اثر این تغییر جناح‌های سیاسی، شوک‌های نفتی، تغییر سیاست‌های وارداتی دولت یا نظام‌های تجاری، و سیاست‌های پوپولیستی در حوزه واردات چگونه است؟ این عوامل موجب می‌شوند که فضای کسب‌وکار در حوزه واردات و در حوزه تولید از حالت مخاطره‌ریسک به حالت «عدم اطمینان» سوق یابد.

درآمد نفت بالا بوده، قیمت دلار پایین می‌آید یا ثابت می‌ماند، در همان زمان به خاطر افزایش درآمدهای نفت، اقتصاد رونق پیدا کرده و تورم به وجود آمده است، بنابراین واردات نسبت به قیمت‌های داخلی ارزان شده و گسترش یافته است. علت دیگر بی‌ثباتی واردات این است که در دوره‌های پردرآمد، دولت‌ها از سیاست‌های تجاری خود عدول کرده‌اند. به محض اینکه درآمد دولت بالا رفته بخشی از محدودیت‌های وارداتی حذف شده و برخی مجوزها صادر شده است. پس دولت هم عامل بعدی بی‌ثباتی است. عامل سوم هم از «ادوار سیاسی» است. معمولاً دولت‌ها تمایل دارند در دوره‌هایی که درآمد نفتی‌شان بالاست، در حوزه‌هایی که جامعه با تنگنارویه‌رواست گشایش ایجاد کنند، به‌ویژه در ادوار نزدیک به انتخابات تمایل دارند برای جذب آرا، سیاست‌های «پوپولیستی» اجرا کنند. در ایران هم ادوار سیاسی اقتصاد وجود دارد، در زمان‌های نزدیک به انتخابات دولت‌ها سیاست‌های پوپولیستی را رواج می‌دهند، هزینه‌ها را بالا می‌برند و دولت بعدی از هزینه‌هایی که روی دست وی مانده مواجه می‌شود. حالا در ایران هرگاه دوره‌های افزایش درآمد نفت با دوره‌های انتخابات منطبق شده این مسائل شدت بیشتری یافته است. متأسفانه طی سالهای ۱۳۹۰ و ۱۳۹۱ کشور دچار این مسأله شده که دولت دنبال اجرای سیاست‌های پوپولیستی بوده، و از طرفی درآمدهای سرسام‌آوری هم داشته است و این دو همزمان بوده‌اند. بنابراین سوء استفاده سیاسی - حرکت دولت به سمت سیاست‌های پوپولیستی و ادوار سیاسی - عامل سومی بوده که واردات را دچار نوسان و بی‌ثباتی کرده است. عامل چهارم نیز به نظام سیاسی دوقطبی ایران برمی‌گردد. در جوامع دوقطبی مانند ایران احزاب یا جناح‌ها قطبی هستند و از هم فاصله دارند و سیاست‌هایشان ضد هم است. سیاست یک حزب مبارزه با واردات است و سیاست حزب دیگر توسعه واردات است. یک حزب به دنبال ارتباطات سیاسی خود با صنعتگران است و آن دیگری به دنبال ارتباطات سیاسی با تجار است. به طور مثال دولت آقای هاشمی رفسنجانی هر دو حوزه را تقویت کرد، هم صنعت و هم تجارت را، یعنی سرمایه‌داری تجاری و صنعتی را با هم تقویت نمود. آقای خاتمی به سرمایه‌داری صنعتی بیشتر توجه داشت و به سرمایه‌داری تجاری کمتر توجه نمود. بیشترین توجه دولت آقای احمدی‌نژاد به سرمایه‌داری تجاری بود، منتها سرمایه‌داری انحصارگرایانه، یعنی امتیازات خاص به گروه‌های خاص و قدرت‌های خاص. در هر صورت در دولت نهم و دهم آنچه که توسعه پیدا کرد یک نوع گرایش شدید به واردات بود.

حال سؤال این است. مشکل نظام وارداتی ایران کجاست؟ مسأله چیست؟ تا اینجا مشخص شد که حجم واردات مسأله‌ای نیست و فعلاً واردات باید صورت بگیرد، حتی اگر درآمد نفت نادیده گرفته شود، واردات ایران هنوز واردات مطلوبی نیست. در یک الگوی سالم اقتصادی، باید شرایط به‌گونه‌ای باشد که سهم واردات به‌طور نسبی در تولید ملی ثابت باشد یا با یک روند خیلی تدریجی و کند افزایش پیدا کند، نکته دیگر آنکه باید رشد واردات با سایر بخش‌های اقتصاد متناسب باشد، و ساختار نباید دائماً به هم بریزد، و در نهایت اینکه واردات باید متناسب با رشد صادرات غیرنفتی رشد کند. اگر این سه ویژگی رعایت شود، می‌توان گفت که رشد واردات مناسب است.

مشکل عمده در ایران این بوده که واردات تحت تأثیر یک منشأ شوکی به نام «درآمد نفت» دائماً قبض و بسط پیدا می‌کند، یعنی اگر بررسی شود، می‌توان مشاهده نمود که همواره واردات از درآمد نفت تبعیت می‌کند (نمودار ۳). صادرات یک روند رشد یکنواخت دارد اما واردات همواره دنباله‌رو درآمد نفت است. نمودار شماره ۴، همان نمودار شماره ۳ است، اما در دوره (۱۳۸۰-۹۱)، به این علت که بتوان فاصله میان منحنی‌ها را مشخص‌تر نشان داد.

در نمودار ۵ می‌توان تولید ناخالص ملی، واردات و صادرات نروژ را مشاهده نمود. واردات و صادرات در نروژ روند صعودی یکنواخت داشته‌اند و تناسب‌ها در هر دو بخش تقریباً رعایت شده است و تنش چندانی مشاهده نمی‌شود. نروژ نیز مانند ایران یک کشور صاحب نفت است، درآمدهای نفتی نروژ هم مانند ایران بالا و پایین می‌رود، اما همان‌طور که مشخص است واردات نروژ تابع درآمدهای نفتی آن نیست، بلکه تابع ساختار اقتصادی‌اش است.

حال اگر دوباره به نمودار ۱ دقت شود می‌توان مشاهده نمود، علی‌رغم آنکه در کشورهای توسعه‌یافته نسبت واردات به تولید ناخالص داخلی روند با ثباتی دارد، اما در ایران این نسبت نوسان زیادی دارد. معضل واردات ایران این است که شوک‌های درآمد نفت، ساختار واردات را دائماً دگرگون می‌کند و آثار مختلفی را بر بخش‌های اقتصادی ایران می‌گذارد. بنابراین بی‌ثباتی نسبت واردات به تولید ناخالص داخلی و وابستگی واردات به درآمدهای نفتی است که مسأله است، نه بزرگ بودن واردات. اشکالی ندارد واردات بزرگ باشد، اما روند آن باید با ثبات باشد.

علت این بی‌ثباتی‌ها چیست؟ در دوره‌های پردرآمد، وقتی



فضای اطمینان معمولاً در فضاهای دوستانه وجود دارد و در فضاهایی است که اطلاعات عوامل کامل است، در حالی که در بازار و کسب و کار، اطلاعات افراد کامل نیست. بنابراین در عموم محیط‌های کسب و کار، فضا، فضای مخاطره است. یعنی اینکه عوامل می‌دانند که با متغیرهایی مواجه هستند که احتمال سود و زیان وجود دارد.

در بازار و کسب و کار، اطلاعات افراد کامل نیست. بنابراین در عموم محیط‌های کسب و کار، فضا، فضای مخاطره است. یعنی اینکه عوامل می‌دانند که با متغیرهایی مواجه هستند که احتمال سود و زیان وجود دارد. متغیرهایی هستند که ممکن است سود را از میزان پیش‌بینی شده، پایین‌تر یا بالاتر ببرند. اما این متغیرهای خطر قابل پیش‌بینی هستند، خطر قابل شناسایی است و میزان احتمال وقوع آن نیز مشخص است. برای محاسبه مخاطره سرمایه‌گذاری، یک ضریب مخاطره هم وارد محاسبات می‌گردد، بنابراین میزان مخاطره و هزینه‌های آن قابل محاسبه است و می‌توان با انواع روش‌ها مانند بیمه، مخاطرات را پوشش داد و مخاطره خلی در کسب و کار ایجاد نمی‌کند. به طور مثال اگر مخاطره یک فعالیت در ایران ۲۰ درصد و در کره ۵ درصد باشد، این مزیتی برای تاجر کره‌ای ایجاد می‌کند، ولی خلی در کسب و کار تاجر ایرانی ندارد و وی می‌تواند برای این میزان مخاطره راهکاری بیندیشد، چون آن را شناخته است، مثلاً قیمت را در ایران ۲۰ درصد بالا می‌برد.

فضای عدم اطمینان: حالتی است که در آن نه خطر قابل شناسایی است و نه احتمال آن. به طور مثال ممکن است تصور شود که یک خیابان امن است و قصد عبور از آن را دارد اما یک مرتبه حیواناتی از یک سمت خیابان به سمت دیگر فرار می‌کنند و فرد با آنها تصادف می‌کند، اگر اولین بار است که فرد از این خیابان عبور می‌کند، با عدم اطمینان‌هایی مواجه است، یعنی این موضوع برای وی نه قابل پیش‌بینی بود و نه میزان خطر را می‌دانست. در فضای عدم اطمینان دو حادثه رخ می‌دهد: یا حرکت عوامل متوقف می‌شود، یا به راه‌های انحرافی می‌روند.

جاده‌ای را در نظر بگیرید که راننده در اول آن ایستاده است، اگر جاده اصلاً مه‌آلود نباشد، تا افق ۱۰ کیلومتر قابل دیدن است، این فضای اطمینان است، جاده و هوا مناسب و همه چیز مشخص است و رانندگی در آن مطمئن است. اگر جاده یک کمی مه‌آلود باشد، مخاطره‌آمیز است، و با سرعت بالا نباید رانندگی کرد. اگر جاده به‌گونه‌ای مه‌آلود باشد که بیشتر از جلوی اتومبیل قابل مشاهده نباشد، این عدم اطمینان است، و نمی‌توان احتمال داد که اگر حرکت کرد، چه اتفاقی خواهد افتاد - وقوع تصادف، سقوط در دره و... قابل تشخیص نیست - بنابراین راننده کاملاً توقف خواهد کرد و وارد جاده نمی‌شود یا از مسیر انحرافی دیگری - اگر وجود داشته باشد - استفاده می‌کند. حاصل عدم اطمینان

بنابراین از آنجایی که جابه‌جایی گروه‌های قدرت در ایران قطبی است، یک مرتبه سیاست‌های واردات تغییر می‌کند، ترکیب واردات و توزیع قدرت به هم می‌ریزد و این موضوع عامل دیگری است که در ایران حوزه واردات و الگوی واردات را بی‌ثبات می‌کند و دائماً عدم تعادل‌ها را به وجود می‌آورد.

بنابراین آنچه که در واردات مخرب است، بی‌ثباتی روند واردات، تبعیت از درآمدهای نفتی و قطبی بودن دولت‌ها در ایران، به معنی جابه‌جا شدن شدید جناح‌های سیاسی یا ساختار سیاسی کشور است.

حال سؤال این است که اثر این تغییر جناح‌های سیاسی، شوک‌های نفتی، تغییر سیاست‌های وارداتی دولت یا نظام‌های تجاری، و سیاست‌های پولی‌بستی در حوزه واردات چگونه است؟ این عوامل موجب می‌شوند که فضای کسب و کار در حوزه واردات و در حوزه تولید از حالت مخاطره (ریسک) به حالت «عدم اطمینان» سوق یابد.

انواع محیط‌های کسب و کار

محیط کسب و کار سه حالت دارد. فضای اطمینان، فضای مخاطره و فضای عدم اطمینان

فضای اطمینان: فضایی است که در آن عوامل اقتصادی احساس زیان، خطر و عدم اطمینان نمی‌کنند. به طور مثال اگر فردی اتومبیلی را از فردی که سالها با وی دوست بوده، خریداری کند و معامله آنها به راحتی به صورت شفاهی انجام پذیرد، و مبلغ قرارداد به سادگی مثلاً از طریق کارت به کارت انتقال یابد، در این مبادله فضای اطمینان وجود دارد و دو طرف هیچ خطری احساس نمی‌کنند، البته مخاطراتی ممکن است وجود داشته باشد، اما به علت ناچیز بودن آنها احساس نمی‌کنند. این را فضای اطمینان می‌نامند، و مقوله‌ای به نام «هزینه مبادله» در آن وجود ندارد. هزینه مبادله یعنی هزینه‌هایی که نباید باشد، اما هست. به طور خلاصه هزینه‌های ناشی از کسب اطلاعات، چانه‌زنی، نظارت و اجرای قراردادها در هنگام مبادله. هرچه در اقتصادی هزینه مبادله بیشتر باشد، مانند میدان مینی است که مین‌های بیشتری در آن بکارند.

فضای مخاطره: همان محیط عادی فعالیت اقتصادی است. همه محیط‌های اقتصادی با مخاطره مواجه هستند. فضای اطمینان معمولاً در فضاهای دوستانه وجود دارد و در فضاهایی است که اطلاعات عوامل کامل است، در حالی که



بنابراین مشکل واردات کشور این است که دولت با بی ثبات کردن فضای کسب و کار، علاوه بر اینکه هزینه مبادله و مخاطره فعالیت‌ها را در این حوزه بالا برده، آن را به سمت فضای عدم اطمینان سوق داده است. حوزه واردات به شدت در تهاجم بی ثباتی‌هایی است که حوزه سیاست تولید کرده، و این وضعیت باید ساماندهی شود.

بی‌ثباتی و نامطمئن بودن فضای کسب و کار و ضعف شاخص‌های نهادی

برای سنجش وضعیت تجارت خارجی، شاخص‌های مختلفی وجود دارد، در این بخش چند شاخص عمده بررسی می‌شود. شاخص تجارت فرامرزی: این شاخص یکی از شاخص‌های دهگانه کسب و کار است، این شاخص با استفاده از مجموعه‌ای از زیرشاخص‌های کمی مانند اینکه چه تعداد روز برای انجام فرایند صادرات و واردات صرف شده است، چه میزان اسناد و مدارک برای صادرات و واردات مورد نیاز است و میزان هزینه صرف شده برای صادرات و واردات چقدر است، اندازه گرفته می‌شود.

شاخص سهولت کسب و کار: این شاخص به بررسی موضوعاتی از این دست می‌پردازد؛ شرایط شروع کسب و کار چگونه است؟ مجوزها برای دریافت کسب و کار چه فرایندهایی را باید طی کنند؟ ثبت مالکیت چگونه انجام می‌گیرد؟ دریافت اعتبارات چه میزان تسهیل شده است؟ چقدر از سهامداران حمایت می‌شود؟ شیوه‌های پرداخت مالیات چگونه است؟ وضعیت تجارت فرامرزی چگونه است؟ از چه انرژی‌هایی بهره‌برداری می‌شود، و نحوه بهره‌برداری چگونه است؟ چقدر قراردادهای الزام‌آور است؟ اینها شاخص‌های فضای کسب و کار از نظر بانک جهانی است.

شاخص لجستیک تجاری: این شاخص به این موضوع می‌پردازد که برای اینکه تجارت بتواند به خوبی انجام پذیرد، بخشی حمایت‌های نهادی و لجستیک باید انجام گیرد. مؤلفه اصلی لجستیک شامل موارد زیر است: فرایند ترخیص گمرکی چقدر کارآمد است؟ زیرساخت‌های تجارت و حمل و نقل چقدر آماده و مهیا است؟ سهولت حمل و نقل با قیمت‌های رقابتی چقدر امکان‌پذیر است؟ ظرفیت و کیفیت خدمات برای صادرات و واردات به چه میزان مناسب است؟ ردیابی و ردگیری محموله‌ها به لحاظ اطلاعاتی چقدر قابل پیگیری است؟ میزان تحویل به موقع محموله‌ها چگونه است؟

در جدول ۲، وضعیت شاخص‌های نهادی برای ایران و طیف مختلفی از کشورها - توسعه یافته، در حال توسعه و عقب‌مانده - مقایسه شده است.

رتبه ایران در اقتصاد جهانی ۲۲ است، در واقع با نرخ‌های ارزی جدید رتبه ایران ۲۲ و در سال‌های اخیر این رتبه ۱۷ بوده است. اما رتبه ایران در شاخص توسعه انسانی ۷۶ است و باید به حدود ۲۰ برسد. در شاخص عملکردی لجستیک رتبه ایران

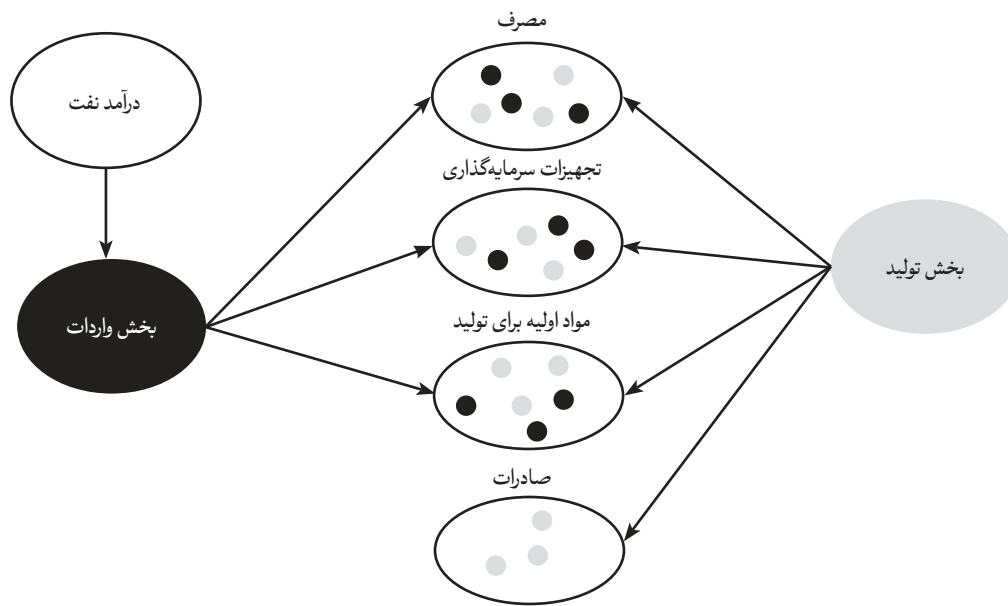
توقف، خروج از بازار، یا راه‌های انحرافی است. ممکن است کاری کند که درجه‌ای از اطمینان را کسب کند؛ مثلاً در جاده مه‌آلود صبر کند یک تریلر که آمد و رد شد، پشت سر آن حرکت کند. در بازار نیز عوامل به دنبال مقامات حرکت می‌کنند که این نیز نوعی عدم اطمینان است. بنابراین در عدم اطمینان، توقف یا راه‌های انحرافی یا در حمایت کسی حرکت کردن، رخ می‌دهد و گرنه باید از بازار خارج شد.

اقتصاد ایران را همانند نمودار ۶ با دو بخش عمده تولید و واردات در نظر بگیرید، قسمتی از تولیدات به بخش مصرف و قسمتی دیگر به سوی بخش صادرات روانه می‌شود. مصرف از تولید داخل (نقاط روشن) و از واردات (نقاط تیره) تأمین می‌شود. از طرف دیگر در سرمایه‌گذاری، بخشی از سرمایه‌گذاری از تولید داخل (نقاط روشن) و بخشی دیگر از واردات (نقاط تیره) تأمین می‌گردد، که منظور تجهیزات سرمایه‌ای است، در سمت تولید نیز بخشی از مواد اولیه تولید از داخل (نقاط روشن) و بخشی از واردات (نقاط تیره) تأمین می‌شود.

فرض کنید که واردات به یکی از عللی که مطرح شد، بی‌ثبات گردد، این بی‌ثباتی در واردات بر اجزای نظام اقتصادی اثر می‌گذارد. به طور مثال در دوره‌هایی که درآمد نفت بالا باشد و هنگامی که سیاست‌های پوپولیستی یا ادوار سیاسی وجود دارد، تسلط بخش واردات نسبت به تولید داخلی بر نظام اقتصادی بیشتر می‌شود و قسمت اعظم نیازهای این نظام از سمت واردات تأمین می‌گردد (نمودار ۷)، به عبارت دیگر نسبتی از مصرف، تجهیزات سرمایه‌ای و مواد اولیه که از داخل تأمین می‌شود، کمتر شده و اکنون بیشتر از واردات تأمین می‌گردند.

بنابراین بی‌ثباتی واردات بر بخش تولید نیز اثرگذار است. بی‌تعدالی‌ها و ناطمینانی‌های واردات به بخش تولید هم منتقل می‌شود. بی‌ثبات بودن الگوی واردات، مشکل ایران است و این مشکل دائماً مصرف، تولید و سرمایه‌گذاری را بی‌ثبات می‌کند، زیرا حوزه‌هایی که تاکنون به تولید داخل بستگی داشتند به سمت واردات می‌روند، و دوباره در برخی دوره‌ها که درآمدهای نفتی کاهش می‌یابد این حوزه‌ها مجبور می‌شوند به سمت تولید داخل انتقال یابند.

بنابراین بی‌تعدالی‌های نداشتن‌های واردات به بخش تولید نیز انتقال می‌یابد، بخش واردات از طریق تولید بر صادرات نیز اثر می‌گذارد، یعنی تأثیر با واسطه بر صادرات دارد.



نمودار ۰۶. روابط بخش‌ها در اقتصاد ایران

فضای حاکم بر اقتصاد ایران فضای عدم اطمینان است و فضای مخاطره نیست. مثلاً مشخص نیست که با تغییر دولت، فضای چگونه خواهد شد و چه تغییراتی صورت می‌گیرد، در این میان عوامل اقتصادی ترجیح می‌دهند صبر پیشه کنند و منتظر آینده بمانند.

۷۸ بوده که نسبت به ایران بسیار بهتر است. رتبه شاخص کسب‌وکار ۷۱ است، یعنی جایگاه ترکیه دو برابر بهتر از ایران (۱۴۵) است و رتبه رقابت‌پذیری آن نیز ۴۴ است که این نیز خیلی از ایران بهتر است.

پیامدهای گسترش عدم اطمینان واردات

بررسی شاخص‌ها نشان می‌دهد که مشکلاتی در ساختار تجارت ایران وجود دارد، لجستیک تجارت جهانی وضعیت ایران مناسب نیست، یعنی هزینه مبادله زیاد است (مشکلات ساختار گمرک)، و بنابراین عوامل اقتصادی در بحث تجارت داخلی به‌ویژه واردات سه راه بیشتر ندارند یا از بازی واردات خارج شوند، یا تحت حمایت یک قدرت پنهان یا مقامات قرار گیرند و یا از راه‌های فرعی وارد بازی شوند.

فضای حاکم بر اقتصاد ایران فضای عدم اطمینان است و فضای مخاطره نیست. مثلاً مشخص نیست که با تغییر دولت، فضای چگونه خواهد شد و چه تغییراتی صورت می‌گیرد، در این میان عوامل اقتصادی ترجیح می‌دهند صبر پیشه کنند و منتظر آینده بمانند. به‌طور مثال در زمان حال فضای کسب‌وکار کشور بسیار متأثر از تحریم‌های بین‌المللی بوده و همچنان منتظر نتایج مذاکرات است، حتی اگر مذاکرات هم انجام شود باز مشخص نیست که چه اتفاقی روی خواهد داد. ممکن است فضای بهبود یابد، اما همچنان فضای عدم اطمینان از بین نمی‌رود.

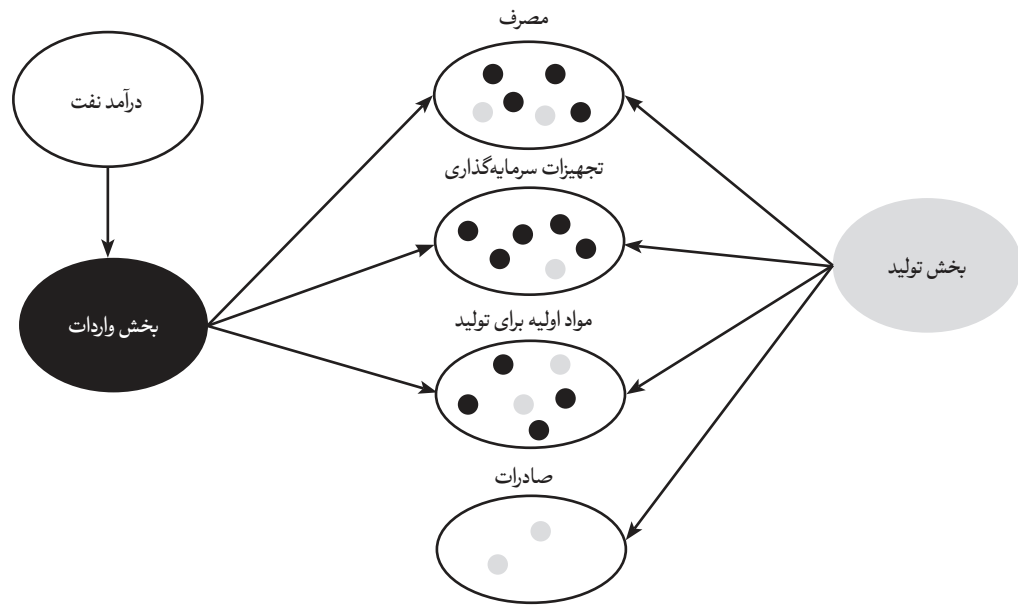
۱۱۲ است. یعنی تجارت به لحاظ لجستیک حمایت جدی ندارد. از نظر شاخص تجارت فرامرزی ایران در جایگاه ۱۴۳ قرار دارد که این خیلی پایین است. رتبه سهولت کسب و کار ایران ۱۴۵ و رقابت‌پذیری جهانی آن ۸۲ است.

حال به‌طور مثال عملکرد آلمان را بررسی می‌کنیم؛ رتبه اقتصاد جهانی ۵، شاخص توسعه انسانی ۵، عملکرد لجستیک ۴، رتبه تجارت فرامرزی ۱۳، سهولت کسب‌وکار ۲۰، و شاخص رقابت‌پذیری آن ۴ است، و همان‌گونه که مشهود است شاخص‌های اقتصادی، توسعه‌ای و تجاری آن به هم نزدیک است.

حال کشوری مانند عربستان را در نظر می‌گیریم؛ رتبه عربستان در اقتصاد جهانی نزدیک به ایران است یعنی ۱۹، اما شاخص توسعه انسانی این کشور ۵۷ و از ایران بهتر است. رتبه حمایت از لجستیک تجارتش ۳۷ است که بسیار مناسب است و فاصله چندانی با رتبه اقتصاد آن (۱۹) ندارد، تجارت فرامرزی ۳۶ و سهولت کسب‌وکار ۲۲ است، دقیقاً نزدیک به رتبه اقتصادی و رقابت‌پذیری جهانی ۲۰ است.

در اینجا برای مقایسه بهتر وضعیت ایران، کشور ترکیه را در نظر می‌گیریم که به لحاظ جمعیتی و تولید ناخالص داخلی نزدیک به ایران است و وسعت جغرافیایی آن در حدود یک سوم ایران است. ترکیه در اقتصاد جهانی در جایگاه ۱۶ قرار دارد، توسعه انسانی رتبه ۹۰ که پایین است، اما شاخص لجستیک واردات آن ۲۷ است، رتبه تجارت فرامرزی ترکیه

وقتی بخش واردات در ایران بیشتر بررسی می‌شود، می‌توان دریافت که بخشی از مشکلات و بی‌اطمینانی به خاطر ورود برخی نهادهاست. مثلاً بعضی نهادهای خاص با مجوزهای ویژه، وارد فضای واردات شده و کالاهایی وارد می‌کنند که برای بازیگر عادی، یعنی بخش خصوصی عادی، واردات پرخطر و قاچاق محسوب می‌شود و همین امر موجب بی‌ثباتی و عدم اطمینان بیشتر می‌شود.



نمودار ۷. روابط بخش‌ها در اقتصاد ایران در حالت تسلط واردات

یکی دیگر از راه‌های فرعی در فضای عدم اطمینان، ایجاد امتیاز یا ایجاد انحصار است، حال این انحصار یا نتیجه امتیازات ویژه است که همان رانت جویی و گروه هم‌سود است، یا نتیجه تبانی است. بنابراین با وجود فضای عدم اطمینان بازیگر اقتصادی برای اینکه بتواند خود را حفظ نماید باید از راه‌های فرعی حرکت کند و احتمال فساد و تبانی زیاد می‌شود. اگر گاهی به مسأله واردات نقد می‌شود، به این دلیل نیست که میزان واردات ممکن است زیاد باشد که نیست و همچنین به این علت هم نیست که شاید واردات به تولید آسیب برساند، بلکه به دلیل تغییرات سیاست‌های وارداتی است که برای تولید آسیب دارد. در این میان تمام اجزای حکومت، به معنای دولت و ملت، مثلاً یک فرمانده نظامی یا یک وزیر و یا یک امام جمعه، می‌تواند در آشوب کردن فضای کسب‌وکار مؤثر باشد. تفاوتی ندارد که چه کسی فضای کسب‌وکار را برهم زده است، زیرا مسأله این است که وقتی فضای کسب‌وکار آشوب‌ناک است، بازیگر اقتصادی چاره‌ای ندارد و فقط می‌خواهد خود را حفظ کند.

وقتی بخش واردات در ایران بیشتر بررسی می‌شود، می‌توان دریافت که بخشی از مشکلات و بی‌اطمینانی به خاطر ورود برخی نهادهاست. مثلاً بعضی نهادهای خاص با مجوزهای ویژه، وارد فضای واردات شده و کالاهایی وارد می‌کنند که برای بازیگر عادی، یعنی بخش خصوصی عادی، واردات پرخطر و قاچاق محسوب می‌شود و ابهام دارد، و همین امر موجب بی‌ثباتی و

عدم اطمینان در حوزه واردات بیش از صادرات است. دولت‌ها همواره صادرات را حمایت می‌کنند، ولی واردات تحت تأثیر شعارها و سلیقه‌های دولت‌هاست. وقتی فضای عدم اطمینان به وجود می‌آید، آن سه راه‌حل به کار می‌آید؛ توقف و خروج از بازی یا راه‌های فرعی یعنی اینکه در حمایت یک قدرت سیاسی یا یک نهاد حرکت کردن. در نتیجه عوامل به سمت تشکیل گروه هم‌سود (interest group) می‌روند، یعنی اینکه به صورت رسمی یا غیررسمی گروهی تشکیل می‌دهند تا بتوانند چانه‌زنی کنند و فشار بیاورند و مجوزهای ویژه دریافت کنند؛ به عبارت دیگر فضای بازی به سمت یک فضای پشت‌پرده‌ای می‌رود.

گروه‌های هم‌سود می‌توانند به سمت «رانت جویی» روند. رانت جویی لزوماً همراه با فساد نیست، رانت جویی یعنی تغییر قانون یا تغییر تفسیر قانون به طریق قانونی، به عبارت دیگر رانت جویی تلاش‌هایی است برای گرفتن امتیازات ویژه از طریق قانونی هرچند ممکن است اخلاقی نباشد. اگر کار غیرقانونی صورت پذیرد فساد است. در کنار رانت جویی راهکار دیگری به نام مذاکرات قانونی یا «لابی کردن» وجود دارد که در تمام مجالس قانونگذاری دنیا رایج است.

بنابراین هنگامی که فضای عدم اطمینان حاکم است، عوامل اقتصادی برای چانه‌زنی می‌توانند یا گروه هم‌سود رسمی تشکیل دهند، به طور مثال اتاق بازرگانی ایران یک گروه هم‌سود شفاف، آشکار، رسمی و قانونی است، یا می‌توانند یک گروه هم‌سود غیررسمی تشکیل دهند.

جدول ۲. شاخص‌های اقتصادی و تجاری کشورهای منتخب

کشور	رتبه در اقتصاد جهانی (۲۰۱۲)	رتبه در شاخص توسعه انسانی HDI	شاخص عملکرد لجستیک	شاخص تجارت فرامرزی (۲۰۱۲)	شاخص سهولت کسب و کار (۲۰۱۲)	شاخص رقابت پذیری جهانی (۲۰۱۳)
ایران	۲۲	۷۶	۱۱۲	۱۴۳	۱۴۵	۸۲
نروژ	۴۵	۱	۲۲	۲۱	۶	۱۱
آلمان	۵	۵	۴	۱۳	۲۰	۴
برزیل	۷	۸۵	۴۵	۱۲۳	۱۳۰	۵۶
کره جنوبی	۱۲	۱۲	۲۱	۳	۸	۲۵
مالزی	۲۹	۶۴	۳۹	۱۱	۱۲	۲۴
ترکیه	۱۶	۹۰	۲۷	۷۸	۷۱	۴۴
افغانستان	۱۰۷	۱۷۵	۱۳۵	۱۷۸	۱۶۸	-
کنگو	۱۰۹	۱۴۲	۱۴۹	۱۸۱	۱۸۳	-
سوئد	۲۱	۸	۱۳	۸	۲۸	۶
چین	۲	۱۰۱	۲۶	۶۸	۹۱	۲۹
امارات متحده	۳۲	۴۱	۱۷	۵	۲۶	۱۹
عربستان	۱۹	۵۷	۳۷	۳۶	۲۲	۲۰

مشکل واردات کشور این است که دولت با بی ثبات کردن فضای کسب و کار، علاوه بر اینکه هزینه مبادله و مخاطره فعالیت‌ها را در این حوزه بالا برده، آن را به سمت فضای عدم اطمینان سوق داده است. حوزه واردات به شدت در تهاجم بی ثباتی‌هایی است که حوزه سیاست تولید کرده، و این وضعیت باید ساماندهی شود.

عدم اطمینان بیشتر می‌شود. بنابراین یکی از مشکلات واردات این است که به طور پنهانی یا آشکارا و خارج از بخش خصوصی برخی انحصارات شکل گرفته‌اند و فضای بازی بخش خصوصی را تنگ کرده است. بنابراین بخش خصوصی برای زنده ماندن، برای اینکه بتواند تداوم فعالیت بدهد چاره‌ای ندارد که به سمت بعضی از راه‌های انحرافی حرکت بکند.

بنابراین می‌توان به طور خلاصه مشکلات مطرح شده ناشی از عدم اطمینان در حوزه واردات را چنین بیان کرد:

۱. تشکیل گروه‌های هم سود و فشار (برای کسب مجوزهای خاص)
۲. رانت جویی (تغییر یا تأویل قانون به سود گروه خاص)
۳. ایجاد انحصار
۴. تلاش برای نزدیک شدن به مقامات (فساد مقامات و فساد در نهادهای مرتبط با واردات)
۵. ورود نهادهای دولتی خاص به واردات (نهادهایی که توان گریز از عدم اطمینان‌ها را دارند)

جمع بندی و پیشنهاد

بنابراین مشکل واردات کشور این است که دولت با بی ثبات کردن فضای کسب و کار، علاوه بر اینکه هزینه مبادله و مخاطره

فعالیت‌ها را در این حوزه بالا برده، آن را به سمت فضای عدم اطمینان سوق داده است. حوزه واردات به شدت در تهاجم بی ثباتی‌هایی است که حوزه سیاست تولید کرده، و این وضعیت باید ساماندهی شود.

برای ساماندهی این وضعیت نیز باید:

۱. الگوی اقتصاد سیاسی واردات طراحی شود، یعنی اصول اصلی الگوی واردات تدوین گردد. این نیازمند یک همکاری جدی و تنگاتنگ میان بخش خصوصی، واردکنندگان، اتاق بازرگانی و دولت است تا نظام الگوی اقتصادی - سیاسی واردات و فلسفه نظام وارداتی طراحی شود.
۲. یک الگوی با ثبات و متناسب با ساختار اقتصاد ایران برای واردات تدوین شود، تا هر دولتی نتواند یک نظام وارداتی خاص طراحی کند.
۳. نظام وارداتی چنان طراحی شود که واردات متأثر از درآمدهای نفتی نباشد. یعنی دولت موظف شود، در دوره‌های پردرآمدی سیاست‌های تجاری خود را برهم نزند.
۴. ثبات نسبی سیاست‌های دولت در حوزه واردات و بهبود فضای کسب و کار و ارتقای شاخص‌های لجستیک در حوزه واردات.

افول و انحطاط تمدن‌ها

از دیدگاه امام علی (ع)

دکتر سید محمدعلی ایازی

پژوهشگر حوزه دین

مقالات

متن ویراسته سخنرانی حجت‌الاسلام والمسلمین دکتر سید محمدعلی ایازی که به همت مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره) نمایندگی استان اصفهان، با همکاری کانون حسنات در تاریخ پنجشنبه ۱۳۹۳/۹/۲۷ در محل نگارستان حضرت امام خمینی (ره) برگزار گردید.^۱

مقدمه

امروز شرایط خاصی بر جامعه اسلامی ما حاکم است. همواره جوامع از افراط‌ها و تفریط‌ها و تحجرگرایی دینی رنج برده که نمونه اخیر آن رفتارهای تندروانه جریان‌های مذهبی در میان پیروان عقاید و مذاهب است. حرکت داعش در جهان اسلام یکی از نگرانی‌های ما است و برخی از جریان‌های مذهبی شیعی که به اسم ولایت با توهین به مقدسات عقاید دیگران همراه است، در این سوی نگرانی می‌توان مشاهده کرد. بدون تردید این دو جریان در تشدید نزاع‌های مذهبی مؤثر بوده و به تقابل و رویارویی بیشتر انجامیده است. در تاریخ اسلام، جامعه اسلامی از بدو تشکیل حکومت اسلامی در مدینه از این جریان انحرافی به دور نبوده و در دوره‌های مختلف تاریخ اسلام شاهد فراز و فرود این جریان هستیم، به‌ویژه در دوره معاصر ایران جریان تحجر به سوی ریشه‌دارتر و تنومندتر شدن در حرکت است. در این گفتار تأکید بر نوعی از تحجر دینی و عوامل انحطاط است که نگاه سطحی و ظاهرگرایانه و سلفی به دین و مذهب دارد و هیچ تحول و نوآوری و حتی تحول مبتنی بر اصول را بر نمی‌تابد. این جریان در تاریخ تشیع سابقه داشته، یکی در دوره صفویه که منجر به جریان اخباریگری گردید و امروز که به شکل دیگری رشد و نضج گرفته است.

تحجر از جمله جریان‌های مخالف با تفکر و نهضت امام



تجبر از جمله جریان‌های مخالف با تفکر و نهضت امام خمینی (ره) به شمار می‌رود؛ از این رو امام به موازات حرکت سیاسی اش، با صراحت و جدیت بیشتر به مبارزه و مقابله با جریان تجبرگرایی برخاست. این رویکرد امام در برخورد با تجبر پس از پیروزی انقلاب افزایش یافت و به ویژه در اواخر عمرش در پیام تاریخی منشور روحانیت درباره این جریان فرمودند: «خون دلی که پدر پیرتان از این دسته متحجر خورده است، هرگز از فشارها و سختی‌های دیگران، نخورده است». به همین دلیل ایشان که یکی از این کانون‌ها را حوزه‌های دینی می‌داند در سخنانی اشاره می‌کند که یکی از معضلات عمده در باب احیای دین و اندیشه اسلامی، وجود تجبرگرایان و مقدس‌نماهاست. امام خمینی در گوشزد کردن خطر این افراد برای دین و نظام، این چنین می‌فرماید: «امروز عده‌ای با ژست مقدس‌مآبی چنان تیشه به ریشه دین و انقلاب و نظام می‌زنند که گویی وظیفه‌ای غیر از این ندارند. خطر تجبرگرایان و مقدس‌نمایان احق در حوزه‌های علمیه کم نیست.»

با این مقدمه به سراغ موضوع اصلی خودم بروم. یکی از مباحث مطرح در حوزه فلسفه تاریخ، شناسایی افول و سقوط و انحطاط دولت‌ها و قوانین حاکم بر آنها است. این موضوع در قرآن کریم و برخی منابع حدیثی مطرح شده است. یکی از این منابع حدیثی که به گستردگی این موضوع در آن بیان شده، کتاب *نهج البلاغه* سید رضی گردآوری شده از سخنان امیرمؤمنان (ع) است، که گسترده‌ترین مباحث افول و سقوط جوامع و حکومت‌ها را از نگاه امام علی (ع) نقل کرده است. این روایات که در قالب خطبه‌ها و نامه‌های آن حضرت نقل شده، برخی به صورت کلی و برخی شرایط و احوال دوران آن حضرت و هشدار برای برگشت به جاهلیت و ارتجاع است. این شناسایی از طریق علائمی است که جامعه ستم‌زده را از جامعه عدل محور و آزاد و آباد جدا می‌کند. بررسی این نکات کمک می‌کند که آنها را در جوامع معاصر شناسایی کرده و برای تعیین علائم به کلمات آن حضرت به عنوان قانونی تاریخی استناد و مراجعه کنیم. این علائم برخی بیان‌کننده نشانه‌های انحطاط و برخی توصیف و تحلیل مسائل مرتبط با حکومت از اخلاقیات و ارزش‌های حاکم بر چنین جوامعی است که نظام جوامع استبدادی و ستم‌زده را تشکیل می‌دهد.

۱. نشانه‌های انحطاط جامعه

نخستین پرسش این است که مهمترین علامت انحطاط یک نظام چیست و چگونه می‌شود که جامعه به سمت اضمحلال پیش می‌رود و رفتار حاکمان سازنده چنین وضعیتی است. امام

علی در سخنی به دو ویژگی اشاره و می‌فرماید: *يَسْتَدِلُّ عَلَى ادبَارِ الدُّوَلِ بِأَرْبَعٍ: تَضْيِيعُ الْأَصُولِ وَ التَّمَشُّكُ بِالْفُرُوعِ وَ تَقْدِيمُ الْأَرَادِلِ وَ تَأْخِيرُ الْأَفَاضِلِ*.^۲ (نامه ۵۳).

چهار چیز، نشانه انحطاط دولت‌ها است، ضایع کردن اصول؛ چسبیدن به فروع؛ مقدم داشتن افراد فرومایه و پست؛ کنار زدن افراد با فضیلت.

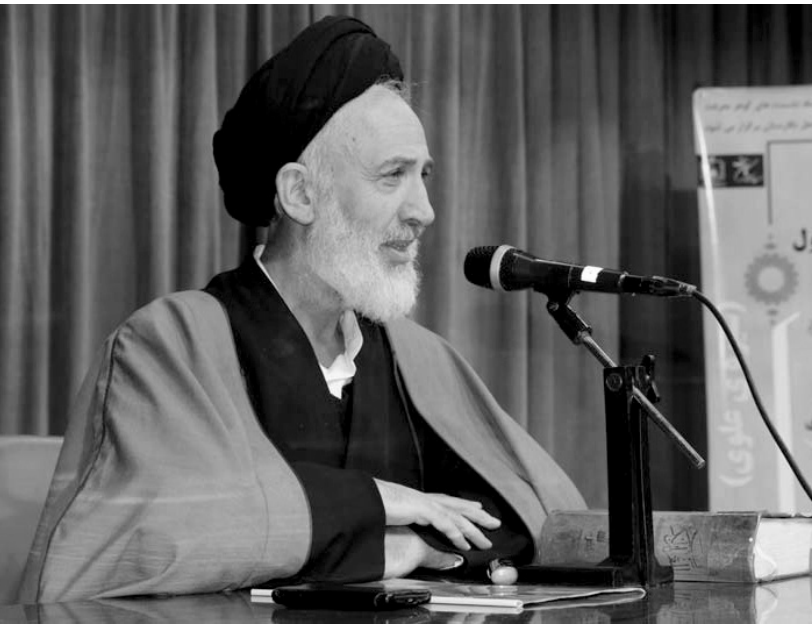
منظور از ضایع کردن اصول و چسبیدن به فروع، چیست؟ نخستین مفهوم آن ترجیح و سرگرم شدن و تکیه بیش از اندازه به ظواهر، شعائر و مسائل غیربنیادی و فراموش کردن ارزش‌ها است. جایگزینی شریعت به جای اخلاق. در مدیریت و برنامه‌ریزی به جای تکیه بر کارهای اصلی و بنیادی در اقتصاد، روی آوردن به کارهای صوری و ترویج اقتصاد تکدی‌پروری به جای رونق تولید.

نمونه دیگر تشدید اختلاف‌های مذهبی است. بعد از جنگ‌های صلیبی، غربی‌ها برای جلوگیری از قدرت مجدد مسلمانان و گسترش اسلام در قلب اروپا، بهترین چاره را تقسیم امپراتوری اسلام به کشورهای متعدد دیدند. استعمار نو نیز با همین روش ملی‌گرایی و امروز با دعوی شیعه و سنی در بین کشورهای اسلامی، آنها را بدین تلقیات پوچ و واهی واداشته و با ایجاد درگیری‌های مذهبی در بین مسلمین، آنها را از توجه به حرکت خزنه در غارت و تاراج سرزمین‌های اسلامی منحرف کردند.

منظور از تقدیم الأرادل و تأخیر الأفاضل، چیست؟ شاید این فراز روشن‌تر باشد و جمله‌ای دیگر در توصیف امام بیانگر وجهی دیگر از این کلام است که می‌فرماید: *عالمه مُلْجَمٌ وَ جاهله مُكْرَمٌ*.^۳

امام در اشاره به نوعی از تحول ارزش‌های اجتماعی و نشان دادن نمونه دیگر نشانه‌های انحطاط می‌فرماید: *إِنَّمَا النَّاسُ إِنَّمَا قَدْ أَضْبَحْنَا فِي دَهْرٍ عَنُودٍ وَ زَمَنٍ كَنُودٍ يَعُدُّ فِيهِ الْمُحْسِنُ مُسِيئًا وَ يَزْدَادُ الظَّالِمُ فِيهِ عُنُودًا لَا تَنْتَفِعُ بِمَا عَلِمْنَا وَ لَا نَسْأَلُ عَمَّا جَهِلْنَا وَ لَا نَتَخَوَّفُ قَارِعَةً حَتَّى تَحُلَّ بِنَا*.^۴ ای مردم، در روزگاری کینه‌توز، و پر از ناسپاسی و کفران نعمت‌ها، صبح کرده‌ایم، که نیکوکار، بدکار به شمار می‌آید، و ستمگر بر تجاوز و سرکشی خود می‌افزاید، نه از آنچه می‌دانیم بهره می‌گیریم، و نه از آنچه نمی‌دانیم، می‌پرسیم، و نه از هیچ حادثه مهمی تا به ما فرود نیاید، می‌ترسیم.

این بیان حضرت چهره‌ای دیگر از جامعه آفت‌زده و نظام از هم گسیخته استبدادی است.



فَلَا تُكَلِّمُونِي بِمَا تُكَلِّمُ بِهِ الْجَبَابِرَةَ، وَلَا تَتَحَفَّظُوا مِنِّي بِمَا يَتَحَفَّظُ بِهِ عِنْدَ أَهْلِ الْبَادِرَةِ، وَلَا تُخَالِطُونِي بِالْمُصَانَعَةِ، وَلَا تَنْظُنُّوا بِي اسْتِثْقَالًا فِي حَقِّي قَبِيلِي، وَلَا الْيَمَاسَ إِعْظَامَ لِنَفْسِي، فَإِنَّهُ مِنَ اسْتِثْقَالِ الْحَقِّ أَنْ يُقَالَ لَهُ، أَوْ الْعَدْلُ أَنْ يُعْرَضَ عَلَيْهِ كَانِ الْعَمَلُ بِهِمَا أَثْقَلَ عَلَيْهِ، فَلَا تَكْفُوا عَن مَقَالَةِ بَحْتِي أَوْ مَشُورَةَ بَعْدَلٍ.^۹

آن سان که با جباران سخن می‌گویند، با من سخن مگویید و از من پنهان مدارید آنچه را از مردم خشمگین، به هنگام خشمشان پنهان می‌دارند. نیز به چاپلوسی و تملق با من آمیزش مکنید.

۴. ذلت و خواری برای همراهی‌کنندگان

در مسیر حرکت امام (علیه‌السلام) به شام در جنگ صفین، عده‌ای از دهقانان شهر انبار به امام (علیه‌السلام) برخورد کردند، از اسبان و اشتران خود پیاده شدند و پیشاپیش آن حضرت می‌دویدند.

حضرت فرمود: چرا چنین می‌کنید؟ گفتند: این کار در فرهنگ و عادت ما، برای بزرگداشت و احترام فرمانروایان است. حضرت فرمود: وَاللَّهِ مَا يَنْتَفِعُ بِهَذَا أَمْرًاؤُكُمْ وَإِنَّكُمْ لَتَشْفُونَ عَلَيَّ أَنْفُسِكُمْ فِي دُنْيَاكُمْ وَتَشْفُونَ بِهِ فِي آخِرَتِكُمْ وَمَا أَخْسَرَ الْمَشَقَّةَ وَرَاءَهَا الْعِقَابُ وَأَرْبَحَ الدَّعَةَ مَعَهَا الْأَمَانُ مِنَ النَّارِ. به خدا سوگند که امیران شما از این کار سودی نبردند، و شما در دنیا با آن، خود را به زحمت می‌افکنید و در آخرت، دچار رنج و زحمت می‌گردید، و چه زیان‌بار است رنجی که عذاب در پی آن باشد، و چه سودمند است آسایشی که با آن، امان از آتش جهنم باشد.

۵. هدف وسیله را توجیه نمی‌کند

برای حفظ نظام و حکومت خود، به هر وسیله‌ای از آن جمله دروغ و تهمت دست بزند و یا دستور شکنجه و آزار شهروندان را بدهد، یا اعتراف‌های دروغین از آنان بگیرد. این نوع از بیانات امام هم خود گونه‌ای از تعلیم ارزش هاست: أَمَا مَرُوءِي أَنْ أَطْلُبَ النَّصْرَ بِالْجَوْرِ فِيمَنْ وُلِّيْتُ عَلَيْهِ! وَاللَّهِ لَا أَطُورُ بِهِ مَا

۲. حق در برابر مسؤولیت

یکی از مباحث مهم ضرورت پاسخگویی حکومت در برابر حق حکومت است. امام در این زمینه می‌فرماید: فَالْحَقُّ ... لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ، وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ، وَلَوْ كَانَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْرِيَ لَهُ وَلَا يَجْرِيَ عَلَيْهِ.^۵ حق به نفع کسی جریان نمی‌یابد جز اینکه در مقابل برایش «مسؤولیتی» به وجود می‌آورد. و حق بر زبان کسی جاری نمی‌شود جز اینکه به همان اندازه به سود او جریان می‌یابد.

۳. حق انتقاد شهروندان

امیر مؤمنان از حق شهروندان از نصیحت حاکمان سخن می‌گوید و این نکته را با بیان حق مردم در بیان نظرات خود بیان می‌کند: فَلَا تَكْفُوا عَن مَقَالَةٍ بِحَقِّهَا وَمَشُورَةٍ بَعْدَلٍ فَإِنَّ يَلْسَنَتِي نَفْسِي فَوَقَّانَ أَخْطِيءُ وَلَا أَمُنُ ذَلِكَ مِنْ فَعْلِي إِلَّا أَنْ يَكْفِي اللّٰهُمَّ نَفْسِي مَا هُوَ أَمْلَكُ بِهِ مِيتِي؟^۶ «پس، از گفتن سخن حق یا مشورت عدالت‌آمیز خودداری نکنید؛ زیرا من خوبش را مافوق آنکه اشتباه کنم نمی‌دانم و از آن در کارهایم ایمن نیستم، مگر اینکه خدا مرا در کار نفس کفایت کند که از من بر آن تواناتر است.

امام خطاب به فرمانروای مصر (مالک اشتر نخعی) ضمن ارائه راهکارهای رسیدن جامعه به سعادت و کرامت، سفارش می‌کند که: وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَعْمَالَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَحَقُّ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّا نَظِيرٌ لَكَ فِي الْخَلْقِ؛ مهربانی با مردم را شعار (پوشش) دل خویش قرار ده، و با همه دوست و مهربان باش. مبدا هرگز، چونان حیوان درنده‌ای باشی که خوردن آنان را غنیمت دانی، زیرا مردم دو دسته‌اند: دسته‌ای برادر دینی تو، و دسته دیگر همانند تو در آفرینش می‌باشند.^۷

امام (علیه‌السلام) می‌فرماید: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا قَدْ أَصْبَحْنَا فِي دَهْرٍ عُنُودٍ وَ زَمَنٍ كُنُودٍ يَعْدُ فِيهِ الْمُحْسِنُ مُسِيئًا وَ يَزْدَادُ الظَّالِمُ فِيهِ عُنُودًا لَا تَنْتَفِعُ بِمَا عَلِمْنَا وَ لَا تَسْأَلُ عَمَّا جَهَلْنَا وَ لَا تَتَحَوَّفُ قَارِعَةً حَتَّى تَحُلَّ بِنَا. ای مردم، در روزگاری کینه‌توز، و پر از ناسپاسی و کفران نعمت‌ها، صبح کرده‌ایم، که نیکوکار، بدکار به شمار می‌آید، و ستمگر بر تجاوز و سرکشی خود می‌افزاید، نه از آنچه می‌دانیم بهره می‌گیریم، و نه از آنچه نمی‌دانیم، می‌پرسیم، و نه از هیچ حادثه مهمی تا به ما فرود نیاید، می‌ترسیم.^۸

از آنجا که گاه انحراف جامعه از اصول صحیح اخلاقی سبب دگرگون شدن ارزش‌ها می‌شود، تا آنجا که عوام‌فریبی و بازی با کلمات و نیرنگ را نوعی ذکاوت و هوشیاری می‌شمرند و پایبند بودن به عهد و پیمان و تأکید بر ارزش‌ها را ساده‌لوحی می‌انگارند، امام علیه‌السلام در ادامه این سخن چنین می‌فرماید: «ما در زمانی زندگی می‌کنیم که غالب اهلس خیانت و پیمان‌شکنی را کیاست و عقل می‌شمارند، و جاهلان بی‌خبر این‌گونه افراد را مدیر و مدبّر می‌خوانند. آری نظام ارزشی جامعه که معیاری است برای سنجش نیکی‌ها و بدی‌ها اگر واژگون گردد، ظهور چنین پدیده‌هایی در آنجا دور از انتظار نیست، معروف منکر می‌شود، و منکر معروف.



۸. تأثیرگذاری حکومت در رفتار دینی

نکته دیگری که بسیار قابل توجه است، شکل‌گیری اخلاق و رفتار اخلاق دینی در چنین جوامع است. اگر در چنین جامعه‌ای گریز از دین و یا انحطاط اخلاقی وجود دارد، آینه حکومت است، زیرا در نگاه آن امام، حکام تأثیرگذار در رفتار دینی هستند و مردم دین خود را از حکومت‌ها می‌گیرند: الناس علی دین ملوکهم. به دلیل موقعیت و نقش ویژه‌ای که حکومت در فرهنگ‌سازی و سیاست اقتصادی دارند، خصوصیتی نمادین پیدا کرده و الگویی برای حرکت مردم می‌شوند، این بیان امام (علیه‌السلام) بسیار قابل تأمل است: «أَمَّا النَّاسُ مَعَ الْمُلُوكِ»^{۱۳} مردم با پادشاهان همراه هستند. الگوگیری مردم نه تنها به دلیل ویژگی نمادین حکام، بلکه ناشی از خصلت فایده‌گرایی و تبعیت عموم آدمیان است که به دنبال جلب منافع خود، حرکت اجتماعی و موضع‌گیری‌هایشان را تنظیم می‌نمایند. بنابراین، قهرام مردم آنجا می‌روند که قدرت تصمیم‌گیری و تأثیرگذاری متمرکز باشد. به همین دلیل، حضرت امیر (علیه‌السلام) بر حساسیت انتخاب رهبر صالح و خطرات حکومت جور تأکید می‌کنند و تأثیر شگرف تغییرات حکومتی بر ارزش‌های جامعه را گوشزد می‌نمایند و می‌فرمایند: «إِذَا تَغَيَّرَ السُّلْطَانُ تَغَيَّرَ الزَّمَانُ» چون اندیشه اصلاحی شکل گرفت و یا خود سلطان به تغییرات بازگردد، زمانه دگرگون شود. معنای این سخن این است که وقتی شیوه رفتار زمامدار جامعه تغییر کرد، و یا نظام سیاسی دگرگون شد، ارزش‌های جامعه چنان دچار تحول می‌شود که گویا زمانه تغییر کرده است.

البته معنای این سخن تنها جنبه سلبی آن نیست، بلکه ارزش و اهمیت حاکم عادل مورد توجه و تمجید امام قرار گرفته و به برتری او در میان خلق خدا اشاره شده است: «فَاعْلَمْ أَنَّ أَفْضَلَ عِبَادِ اللَّهِ أَمَامٌ عَادِلٌ هُدًى وَ هَدًى... وَأَنَّ سَرَّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ أَمَامٌ جَائِزٌ ضَلَّ بِهِ،»^[۱۴] بدان که فاضل‌ترین بندگان خدا پیشوایی است دادگر، هدایت شده و راهبر... و بدترین مردم نزد خدا پیشوایی است ستمگر، خود گمراه و موجب گمراهی.

پی‌نوشت

۱. سخنرانی در نگارستان امام خمینی اصفهان در شب جمعه ۲۷/۹/۹۳
۲. نهج البلاغه، نامه ۵۳، خطاب به مالک اشتر.
۳. همان،
۴. همان، خطبه ۳۲.
۵. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۶.
۶. همان خطبه ۲۱۶.
۷. نهج البلاغه، نامه ۵۳.
۸. خطبه ۳۲
۹. نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲
۱۰. همان، خطبه ۱۲۶
۱۱. همان، نامه ۵۳
۱۲. خطبه ۱۳
۱۳. نهج البلاغه، خطبه ۲۱۰
۱۴. خطبه ۱۶۴

سَمَرٌ سَمِيرٌ وَمَا أَمْجَمٌ فِي السَّمَاءِ نَجْمًا! لَوْ كَانَ الْمَالُ لِي لَسَوَّيْتُ بَيْنَهُمْ، فَكَيْفَؤُا إِنَّمَا الْمَالُ مَالُ اللَّهِ لَهُمْ.^{۱۰} آیا به من دستور می‌دهید که برای پیروزی خود، از جور و ستم، در حق کسانی که بر آنها حکومت می‌کنم استمداد جویم!؟

به خدا سوگند تا عمر من باقی، و شب و روز برقرار، و ستارگان آسمان در پی هم طلوع و غروب می‌کنند، هرگز به چنین کاری دست نمی‌زنم. در این بیان امام ترک انجام کار به هر قیمت به معنای پایبندی به رعایت ارزش‌هاست.

۶. شیوه برخورد با مردم و به‌ویژه مخالفان

شیوه برخورد با مردم در نامه پنجاه و سوم نهج البلاغه آمده است که در زیر بخش‌هایی از آن مطرح می‌شود.

وَأَشْعِرْ قَلْبَكَ الرَّحْمَةَ لِلرَّعِيَّةِ، وَالْمَحَبَّةَ لَهُمْ، وَاللُّطْفَ بِهِمْ، وَلَا تَكُونَنَّ عَلَيْهِمْ سَبْعًا ضَارِيًا تَغْتَنِمُ أَعْلَهُمْ، فَإِنَّهُمْ صِنْفَانِ: إِمَّا أَحُّ لَكَ فِي الدِّينِ، وَإِمَّا نَظِيرُ لَكَ فِي الْخَلْقِ...^{۱۱}

قلب خویش را نسبت به ملت خود مملو از رحمت و محبت و لطف کن، و مانند حیوان درنده‌ای نسبت به آنان مباش که خوردن آنان را غنیمت شماری! زیرا آنها دو گروه بیش نیستند، یا برادران دینی تواند، و یا انسان‌هایی همسان در خلقت.

و جالب آنکه امام به کارگزاران خود هشدار می‌دهد که مبدا به ستم کردن روی آورید و بگویید من مأمور و معذورم، زیرا هیچ کس در پیشگاه خدا معذور نیست. وَلَا تَقُولَنَّ: إِنِّي مُؤَمَّرٌ مُرْفَاطَعٌ... مگو من مأمورم (و بر اوضاع مسلط هستم)، امر می‌کنم و باید اطاعت شود.

وَلَا يَكُونَنَّ الْمُحْسِنُ وَالْمُسِيءُ عِنْدَكَ بِمَنْزِلَةِ سَوَاءٍ فَإِنَّ فِي ذَلِكَ تَرْهِيْدًا لِأَهْلِ الْإِحْسَانِ فِي الْإِحْسَانِ وَ تَدْرِيْبًا لِأَهْلِ الْإِسَاءَةِ عَلَى الْإِسَاءَةِ وَ أَلْزِمَ كَلَامَهُمْ مَا أَلْزَمَ نَفْسَهُ

نبایستی نیکوکار و بدکار در پیشگاه تو برابر و یکسان باشند؛ زیرا این نگرش، نیرومندترین عامل در بی‌تفاوتی نیکوکاران نسبت به نیکوکاری و تشویق بدکاران نسبت به بدکاری است؛ و هر کدام را مطابق کارش پاداش ده!

۷. آثار و نتایج انحطاط

استبداد و بی‌عدالتی و ستم در جامعه آثاری بر جای می‌گذارد و جامعه منحط را نمایان می‌سازد. عقب‌ماندگی و بی‌فرهنگی و خرابی و روزمرگی یکی از نشانه‌های چنین جوامعی است. ظاهرگرایی و بی‌توجهی به اخلاق نمونه دیگر چنین جوامع استبدادی و نظامی‌گری و قلدرمآبی است. وقتی میان این کشورها و کشورهای دیگر مقایسه می‌شود، روشن می‌گردد که چگونه این بی‌تدبیری آثار گوناگونی را برجای می‌گذارد که امام (علیه‌السلام) مطرح می‌کند: أَخْلَاقُكُمْ دِقَاقٌ وَ عَهْدُكُمْ شِقَاقٌ، وَ دِينُكُمْ نِفَاقٌ، وَ مَا وَ اَكُم زُعَاقٌ... بِأَلَدِكُمْ أَنْتُمْ بِأَلَدِ اللَّهِ تَرْبِيَةٌ أَقْرَبُهَا مِنَ الْمَاءِ وَ أَبْعَدُهَا مِنَ السَّمَاءِ.^{۱۲}

اخلاق و ارزش‌ها به سوی انحطاط پیش رفته و عهد و پیمان و وعده و وعید جایگاهی ندارد و دینداری به دورویی و تظاهر و ریا کشیده شده است. جایگاهتان پلشت... و شهرهای شما دارای کثیف‌ترین زمین در شهرهای خداوندی است، نزدیکترین شهر به آب و دورترین آنها از آسمان، در این بیانات هم امام ویژگی‌های محیط زندگی را در کنار رفتار نامناسب اعراب یادآور می‌شوند.

جهان‌های معماری

دکتر سعید خاقانی

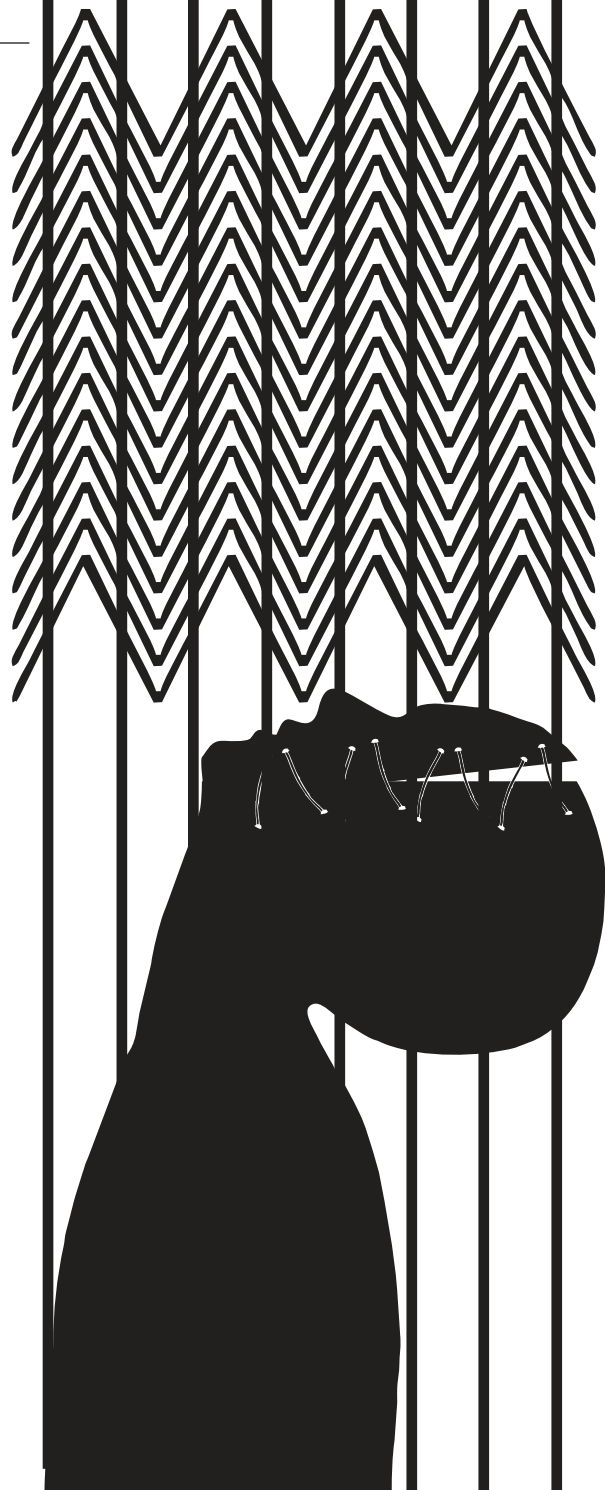
عضو هیأت علمی گروه معماری

دانشگاه شاهرود

مقاله ۲

هر فرهنگ در یک حوزه سمبولیک زیست می‌کند.^۱ حوزه سمبولیک، حوزه زبانی و معنایی است که هر چند مرتبط، اما فراتر از بعد سخت‌افزاری فرهنگ‌ها وجود دارد. این حوزه سمبولیک، زبان ارتباط با جهان واقعیت و درجه کنترل ما انسانها بر دنیای اطرافمان است. هنر، فلسفه، دین و علم در یک نگاه کلی، و لباس پوشیدن، برنامه‌های تلویزیونی و شکل معماری همه در چارچوب این فضا شکل می‌گیرد. اما شکل رابطه این دو، یعنی بُعد سخت‌افزاری و نرم‌افزاری فرهنگ‌ها کدام است؟ واقعیت این است که این دو بر هم منطبق نیستند، یعنی جهانی که به حوزه برداشت‌ها و آرزوهای ما از جهان تعلق دارد و جهانی که دست در ساخت آن برده‌ایم، حتی ماهیتاً، تابع‌النعل بالنعل یکدیگر نیستند؛ هر چند ایده‌آل‌های ما در شکل دادن واقعیت دنیای ما نقش دارند و از آن سو، توانایی‌های سخت‌افزاری ما، دامنه و شکل آمال‌مان را مشخص می‌کند. شکل رابطه‌ای که این دو جهان دارند، نشان‌دهنده نگرش ما به جهان هستند.

تفسیرهای آشنایی در این زمینه وجود دارد. خوانش اُرتدکس مارکسیسم، یا همان نظریه روبنا، زیربنا، یک رابطه یک‌طرفه از پایین به بالا بین این دو قایل است، یعنی زیربنای جامعه، روبنا یا همان حوزه سمبولیک جامعه را شکل می‌دهد. هر چند که چپ جدید این تفسیر مکانیکی را رد می‌کند و استقلال برای حوزه روبنا قایل می‌شد.^۲ سرمایه‌داری لیبرال در



۱. حوزه (Field) در ادبیات بوردیو (Bourdieu) جایی است که عوامل اجتماعی و جایگاه اجتماعی‌شان در آن قرار دارد. در اینجا، واژه سمبولیک نیز به معنای کل حوزه معناشناختی و زبان‌شناختی یک فرهنگ، و نه سمبل به معنای نشانه است.

۲. برای شناخت چپ جدید یا مارکسیسم فرهنگی و دیگر گرایش‌های مارکسیسم رجوع کنید به: بشیریه، حسین. تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: اندیشه‌های مارکسیستی (تهران: فی، ۱۳۹۱).

این رابطه دوطرفه را در حوزه فرهنگ رایج امروز ایران می‌توان دید. وضعیتی که در اینجا دیده می‌شود، همزیستی دو جهان متفاوت به موازات هم است. دانشگاه و به‌ویژه حوزه علوم انسانی، و حوزه فرهنگ به معنای تولیداتی که در حوزه‌ای بالاتر و بیرون از بافت زندگی روزمره اتفاق می‌افتد، در عین خواست تغییر جهان ما در ظاهر، صرف مباحثی است که در یک جهان بسته و با فاصله از واقعیت شکل می‌گیرد.

حوزه تخیل و پیشرفت، یک نگاه خطی بین جهان تصورات و جهان تصویرش برقرار می‌کند، یعنی مسیری مخالف نگاه کمونیستی. حوزه علم پیش‌برنده کیفیت زندگی، و تبلیغات و صنعت فرهنگ تهییج‌کننده خیال سازنده این دنیاست، یعنی موتور حرکت‌دهنده واقعیت سخت‌افزاری جهان است. اما در جامعه امروز ایران این رابطه به چه شکل است؟ چه رابطه‌ای بین حوزه به اصطلاح فرهنگی و واقعیت جامعه نهفته است؟ بین متون هنر در دانشگاه‌های ما و واقعیت هنر در جامعه، و یا متون معماری در مجله‌ها و دانشکده‌های ما و واقعیت معماری شهرهایمان چه رابطه‌ای نهفته است؟ آیا صرفاً این تطبیق نداشتن دو جهان، تفاوت ایده‌آل‌ها و اجزای ناقص آنها در واقعیت است؟ هر چند قایل به این نیستم که این رابطه همه جا یکسان و همگن است، سخن این نوشته این است که شکل ویژه‌ای از ارتباط بین این دو جهان در جامعه امروز ایران برقرار است.

ایرج میرزا تصویری در یکی از شعرهای خود ارائه می‌دهد که به تفسیر این رابطه کمک می‌کند. ایرج مرد زیرکی بود و نگاه جامعه‌شناختی نافذی داشت، هر چند این نگاه پشت زبان و مضمون خاص شعرا و - اگرچه این دو از هم جدا نیستند و اغلب طنزی سیاه را به نمایش می‌گذارد - گم شده است. ایرج در «عارف‌نامه» اش حکایتی مسأله‌دار را مطرح می‌کند و به نظر نویسنده، این وضعیت فراتر از مسخره کردن الگوهای اخلاقی درون جامعه آن روز است. در این شعر، ایرج داستان زنی را حکایت می‌کند که در حین رضا دادن به عمل جنسی در اتاق درون دالان خانه، حجاب خود را محکم نگه می‌دارد. توصیه ایرج در انتهای این حکایت در نقد این تناقض این چنین است:

چو زن تعلیم دید و دانش آموخت
رواق جان به نور دانش افروخت
به هیچ افسون ز عصمت بر نگرود
به دریا گر بیفتد تر نگرود^۱

ایرج شاید می‌خواهد بی‌ارزشی صورت ظاهر را، و ضرورتاً اخلاقی درونی را نشان دهد. اما به نظر نویسنده، ایرج هر چند ناخودآگاه، لزوم حضور همزمان دو جهان موازی را نشان می‌دهد. هم‌کناری این دو ضد بی‌معنا نیست. نگاه داشتن حجاب ترفندی است برای فرار از عذاب وجدان از عملی که این زن بدان تن داده است. در کلامی دیگر، این پایبندی در

ظاهر است که این بی‌اخلاقی درونی را قابل تحمل ساخته است. این نشان‌دهنده شکل رابطه اجتماعی ظریفی از درستی‌ها در جهت جهانی نادرست است. وضعیت ارائه شده یک وضعیت جهانشمول است. این هم‌کناری دو وضعی متضاد به چه معناست؟ این دیالکتیکی از دو وضعیت متضاد را نشان می‌دهد، بدون اینکه به کنشی بینجامد، یعنی یک رابطه ایستای دوطرفه و وابسته به هم. موجودیت هر دوی این وضعیت متضاد به یکدیگر وابسته است.

نمونه‌های این موارد زیاد است. مثال آشنای این وضعیت رابطه بین سرمایه‌داری و بخشندگی است. دستگاهی که خود باعث خانمان‌سوزی بسیاری شده است، حال در نقش بخشنده به همین بیچارگان ظاهر می‌شود. این شکل رابطه، همان‌گونه که در اخلاق مسیحی توسط نیچه و بخشندگی در دنیای امروز توسط ژیزک معرفی شده است، یک رابطه درونی و دوطرفه است.^۲ در حوزه دینی این رابطه دوطرفه بین گناه و توبه اتفاق می‌افتد. فردی که در طول سال، انسان نه چندان مؤمن و درستکاری بوده است، در رمضان و محرم یک دوره کوتاه بازگشت به ایمان و نیکوکاری را می‌گذراند و این یک آرامش روح است. این همیشه نه بازگشتی منطقی در جهت عوض کردن رویه کلی فرد، که بازگشتی مقطعی است و تضمینی است برای ادامه روند عادی زندگی در همان شکل گذشته آن. خلئی که درون یکی از دنیاهاست، دیگری را به وجود می‌آورد و وجود دیگری، آرامشی است برای ادامه حیات اولی به همان شکل. این جهان دومی، ایدئولوژی در معنایی است که ژیزک تعریف می‌کند، یعنی حوزه‌ای که تضمین‌کننده ادامه حیات وضع موجود است.^۳ ایدئولوژی آن چیزی است که یک وضعیت خاص را به‌عنوان یک وضعیت طبیعی عرضه می‌کند. شاید مثالی به روشن کردن این وضعیت کمک کند. فرض کنید که من کاسب نه چندان با انصافی باشم که صندوقچه صدقاتی دارم که هر روز پولی درون آن می‌اندازم و این کار به من می‌گوید که تو انسان خیلی بدی هم نیستی، و آرامشی به من عرضه می‌کند که بی آن شاید امکان

۲. رجوع کنید به:

Zizek, S. The Sublime Object of Ideology (London, Verso, 2009).

۳. ایدئولوژی اینجا متفاوت از ایدئولوژی مارکسیستی به معنای آگاهی کاذب است. ژیزک ایدئولوژی را یک فانتزی ناخودآگاه می‌داند که ساختاردهنده واقعیت است. در

این زمینه رجوع کنید به:

Zizek, S. Mapping Ideology (London: Verso, 2012).

۱. رجوع کنید به دیوان کامل ایرج میرزا، عارف‌نامه.



صحبت‌های دربارهٔ
موسیقی سنتی، در باب
معانی و مفهوم آن و
ضرورت گسترش آن،
اغلب بدون برنامه و
الگوی عملی در جهت
اشاعه و همراه کردن
آن در بطن زندگی
روزمره، صرفاً جهانی
جدا از جهان روزمره
مصرف موسیقی در
جامعهٔ ماست که خود
الگوها و خواست‌های
خود را البته در این
وضعیت بی‌برنامه و رها
شده دنبال می‌کند.

و وضعیت منفی (Negation) آن و از این دو سنتزی هم‌این و هم‌آن، و نه‌این و نه‌آن بیرون می‌آید و همین موتور محرکهٔ تاریخ است.^۲ موضع منفی، تناقض عینیت یافتهٔ وضعیت ساده و بسیطی است که در این کشمکش، وضعیتی استعلایی از درون آن بیرون می‌آید. به‌طور مثال، در برابر مفهوم بسیط وحدت، کثرت جهان واقعی شکل می‌گیرد و از درون این دو، مفهوم وحدت در کثرت بیرون می‌آید که یک مفهوم متعالی از جمع این دو است. اما وضعیت مورد اشاره در اینجا، نه یک تنش درونی بین دو وضعیت ذهنی و عینی، بسیط و پیچیده، که بیشتر به دو کفهٔ یک ترازو شبیه است، که تضاد و فاصله‌شان ضامن تعادل این وضعیت است، وضعیت به‌ظاهر متعادلی که بی‌هر کدام امکان‌پذیر نبود. نکته در اینجا است که سوی ایدئولوژیک، سوی دیگر را به‌عنوان وضعیت طبیعی عرضه می‌کند. قرار نیست وضعیتی بیرون از این شکل بگیرد. این رابطهٔ دوطرفه را در حوزهٔ فرهنگ رایج امروز ایران می‌توان دید. وضعیتی که در اینجا دیده می‌شود، همزیستی دو جهان متفاوت به موازات هم است. دانشگاه و به‌ویژه حوزهٔ علوم انسانی، و حوزهٔ فرهنگ به معنای تولیداتی که در حوزه‌ای بالاتر و بیرون از بافت زندگی روزمره اتفاق می‌افتد^۳، در عین خواست تغییر جهان ما در ظاهر، صرف مباحثی است که در یک جهان بسته و با فاصله از واقعیت شکل می‌گیرد. به همان شکل که در رابطه‌های دوطرفی بالا صحبت کردیم، بسیاری از مباحث فرهنگی در جامعهٔ ما نه در جهت تغییر واقعیت، که غسل تعمیدی بر واقعیت موجود و صدقه‌ای است برای حذف عذاب وجدان و ادامهٔ بقای وضع موجود.

مثال‌های این رابطه را بسیار می‌توان جست. صحبت‌های دربارهٔ موسیقی سنتی، در باب معانی و مفهوم آن و ضرورت گسترش آن، اغلب بدون برنامه و الگوی عملی در جهت اشاعه و همراه کردن آن در بطن زندگی روزمره، صرفاً جهانی جدا از جهان روزمرهٔ مصرف موسیقی در جامعهٔ ماست که خود الگوها و خواست‌های خود را البته در این وضعیت بی‌برنامه و رها شده دنبال می‌کند. در اینجا نه شناخت واقعیت موسیقی در جهان واقعی و نظم و استعلایی آن در نظر است و نه همگانی کردن و واقعیت‌پذیر کردن آنچه به شکل ایده‌آل مطرح می‌شود.

۲. کتابهای عمومی بسیاری در جهت شناخت فلسفهٔ هگل وجود دارد. به‌عنوان یک مقدمه رجوع کنید به: سینگر، پ. هگل. ترجمهٔ عزت‌الله فولادوند (تهران: طرح نو، ۱۳۹۰).

۳. در مورد تعاریف فرهنگ رجوع کنید به: آشوری، داریوش. تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ (تهران: آگه، ۱۳۹۳).

ادامهٔ زندگی بدین شکل نبود. در اینجا فرد خواستار درستی کل نیست، بلکه با این صدقه، می‌خواهد آب پاکی بر نادرستی کل بریزد. این بدان معناست که بعضی خوبی‌ها، غسل تعمیدی جزئی بر بدی‌های کلی ماست تا به همان شکل بمانند. از این دست ایدئولوژی‌ها در جهان ما زیاد است. لب کلام این نوشته هم این است که این رابطهٔ ایدئولوژیک، بین حوزهٔ فرهنگی امروز ایران و واقعیت جامعه برقرار است.

از دیدگاه نظری این رابطه چند ویژگی دارد. اول آنکه این یک رابطهٔ نامتقارن است. یکی واقعیت جهان و دیگری بخش ایدئولوژیک کوچکی است که تنها ضامن ادامهٔ حیات واقعیت به همین شکل است. بخشندگی در جهان سرمایه‌داری بخش ناچیزی را شامل می‌شود، و دورهٔ بازگشت دینداری فصل کوتاهی در زندگی عادی انسان به ظاهر توبه‌کار است. یکی بُعد واقعی و اصلی زندگی و دیگری بخش کوچک و ایدئولوژیک آن است. باتای (Bataille) این وضعیت را به شکل رابطهٔ تابو و شکستن آن نشان می‌دهد که این دو به شکل نامتقارن وابستهٔ هم هستند و شکستن تابو، باعث زایل شدن آن نمی‌گردد.^۱ ویژگی دوم، وابستگی بین این دو است، بدین معنا که یکی بدون دیگری امکان‌پذیر نیست. این یک اصل مهم در این شکل از رابطه است. سرمایه‌داری بدون مفهوم بخشش وجدان راحتی نخواهد داشت و امکان ادامهٔ آرام زندگی، و بخشندگی بدون سرمایهٔ نامتقارن سرمایه‌داری، که پولدار و فقیر را شکل می‌دهد، امکان‌پذیر نبود. گناهکار بدون توبه عذاب وجدان داشت و توبهٔ بی‌گناه معنا نداشت. سومین جنبه این است که همچون دیالکتیک هگلی، نمی‌باید انتظار سنتزی بیرون از این وضعیت را داشت که در آن این تضاد به یک برآیند همگن برسد. تنش بین این دو وضعیت در یک فاصله نگاه داشته می‌شود تا هر دو به همین شکل بمانند. بخشندگی در دنیای سرمایه‌داری ایده‌آلی نیست که بخواهد کل نظام سرمایه‌داری را به سمت الگویی اخلاقی‌تر و عادلانه‌تر بکشاند، بلکه نمایشی است تا واقعیت بی‌اخلاق و ناعادلانهٔ آن به همین شکل ادامه پیدا کند. نامتقارن بودن، وابستگی و عدم سنتزی بیرون از این وضعیت از ویژگی‌های این رابطهٔ دوطرفه است.

برخلاف این شکل از رابطهٔ دو امر متضاد، دیالکتیک هگلی بر پایهٔ تنش بین دو قطب شکل می‌گیرد، یعنی بین تز

1. D. Hollier, Against Architecture: The Writings of Georges Bataille, trans. B. Wing. Cambridge, MA: MIT Press, 1989 (p. 114).

اگر حوزه سمبولیک
یک فرهنگ را شبکه‌ای
زبانی و معنایی بدانیم
که به متعلقان آن
امکان ارتباط با جهان
و کنترل آن را می‌دهد،
این جهان ایدئولوژیک
موازی، دروغی است که
تنها امکان همزیستی
در جهان تلخ واقعیت
را می‌دهد و نه امکان
رویاری و در دست
گرفتن آن را.

در اینجا توافقی نانوشته بین دو جهان متضاد دیده می‌شود. اغلب نظریه‌های هنر که در دانشکده‌های امروز ایران تدریس می‌شود، یا تاریخ نظریه‌های غربی است یا اشاعه دیدگاه‌های سنت‌گرا در باب ارزش هنرهای سنتی ایران است. از آن سو، واقعیت هنر و جایگاه واقعی آن در زندگی روزمره زندگی امروزی ایرانی‌هاست که به دست بازار و خواست‌های واکاوی نشده‌ای سپرده شده است و زندگی کج‌دار و مریز خود را بدون متولی و برنامه مشخص جدا از جدل‌های دانشگاهی و دایره بسته اهالی هنر طی می‌کند. هر چند در این بین دو خواست درست وجود دارد، یکی شناخت خواست‌ها و جایگاه واقعی هنر در جریان زندگی امروز و نظم و استعلائی آن، و دیگری نگاه عملگرایانه در باب مسیریایی که بتواند ایده‌آل‌ها و مباحث دانشگاهی را واقعیت‌پذیر کند، اما اصل این جهان، حرکت موازی دو جهان مستقل در کنار هم و بی‌ارتباط درونی با هم است: یکی واقعیت رها شده هنر در جامعه، و دیگر مباحث بسته دانشگاهی که گوینده و مخاطب آن یکی است. واقعیت این است که این دو بی‌هیچ خواست درونی تغییر یکدیگر، ضامن بقای هر دو به این شکل بسته و ناقص هستند.

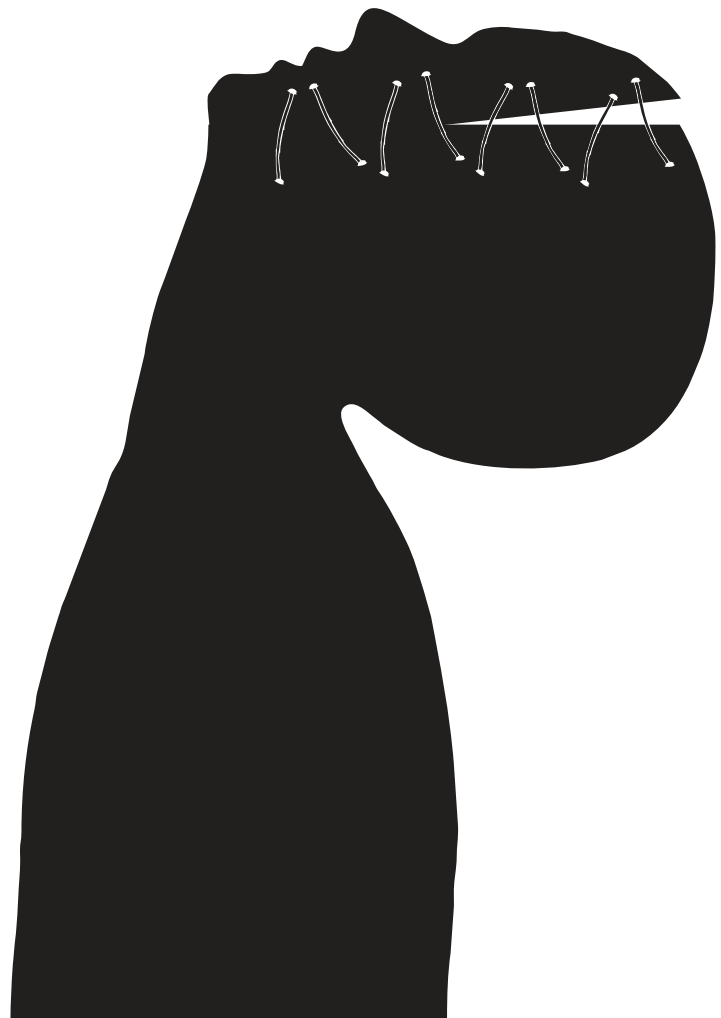
قابطه بخش نظری مربوط به معماری ایران را ذکر ارزش‌های معماری سنتی ایران به خود اختصاص داده است.^۱ یک دستگاه زبانی و معنایی که درون خود مباحثی را شکل می‌دهد. موازی با این جهان، جهان به اصطلاح بساز و بفروشی معماری امروز در شهرهای ایران است. این زیستن در دو جهان کاملاً متفاوت است و این دانشجوی معماری است که عبور از آن دو جزیره جدا افتاده را بعینه حس می‌کند. وضعیت مشابه این در تاریخ معماری غرب هم دیده می‌شد. بازرسان بهداشت و مهندسان سازه کسانی بودند که در نبود نظریات کاربردی معماران، معماری جدید غرب را شکل دادند. جایی که معماران در مورد سبک درست فلان ساختمان و شکل ستون و طاق بناها صحبت می‌کردند و اینکه شهر دایره‌ای زیباتر است یا شهر ستاره‌ای، این بازرسان بهداشت بودند که با روبه‌رو شدن با واقعیت شهرهای صنعتی مثل منچستر و لیورپول به این نتیجه رسیدند که مناطق صنعتی می‌بایست از مناطق مسکونی جدا شود، شهرها باید فاضلاب داشته باشد، از هم جدا باشند، و اینکه ساختمان‌های سفید و ساده، شهر زیباتری می‌سازند. وقتی که هنوز کارخانه‌ها و ایستگاه‌های قطار با سنگ و ملات ساخته می‌شد، این مهندسان سازه بودند که ساختمان‌های فلزی را باب کردند و به شیوه ساخت دکورهای بیهوده بر واقعیت روز معماری انتقاد کردند.^۲

اینجا با دو جهان مستقل روبه‌رو هستیم. درون یکی، زبانی بسته می‌بینید که معنایش از درون دستگاه معنایی خودش بیرون می‌آید. این یک گفتمان بسته بیرون از واقعیت جامعه است که منطق و زبان خود را از دایره بسته نشانه‌ای خود می‌گیرد. نه مخاطب این زبان و گفتمان، جهان بیرون است و نه امتداد عملی برای تغییر واقعیت دارد. در اینجا صحبت از ایده‌آل‌ها به یک آیین بدل می‌شود که صرف صحبت کردن از آنها کافی است. در اینجا ایده‌آل‌ها تبدیل به یک سری شی (Fetish) می‌شوند و اگر هم کسی پیدا شود که معنای واقعی آنها را بجوید و قصد تغییر واقعیت را داشته باشد، آرامش خواب این جهان را برهم می‌زند. کسانی هم در این حوزه قلم می‌زنند و داد تظلم سر می‌دهند

۱. متون سنت‌گرایانی همچون شتون، بزرگه‌ارت، گنون و به‌ویژه نصر متون حاکم در دانشکده‌های هنر و معماری ایران است. برای نمونه رجوع کنید به: نصر، سیدحسین.

هنر و معنویت/ اسلامی. ترجمه رحیم قاسمیان (تهران: حکمت، ۱۳۹۲).

۲. رجوع کنید به: گیدنون، ز قضا، زمان و معماری: رشد یک سنت جدید. ترجمه منوچهر مزینی (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۹۲).





اغلب نظریه‌های هنر
که در دانشکده‌های
امروز ایران تدریس
می‌شود، یا تاریخ
نظریه‌های غربی است
یا اشاعه دیدگاه‌های
سنت‌گرا در باب
ارزش‌های هنرهای
سنتی ایران است. از
آن سو، واقعیت هنر و
جایگاه واقعی آن در
زندگی روزمره زندگی
امروزی ایرانی‌هاست
که به دست بازار و
خواست‌های واکاوی
نشده‌ای سپرده شده
است و زندگی کج‌دار
و مریض خود را بدون
متولی و برنامه مشخص
جدا از جدل‌های
دانشگاهی و دایره
بسته اهالی هنر طی
می‌کند.

این بدان معنی نیست که جهان واقعی بی‌هنجار است، بلکه نیاز به درک و پذیرش ساز و کار آن به‌عنوان روندی بیرون از الگوهای ذهنی ماست. راه درست برخورد با واقعیت می‌باید از طریق «علم واقعیت» باشد و نه خواست ذهنی ما از آن. با شناخت این علم، جهان ایدئولوژیک می‌باید به نیرویی درونی و نه بیرونی، به‌عنوان موتور محرکی برای شکل دادن، تغییر و استعلای واقعیت عمل کند. در مباحث مربوط به شهرسازی، شهر اسلامی آن‌سان که در ذهن بسیاری از اهالی دانشگاهی است، دنیایی ذهنی است که شمایل و کارکرد ایده‌آل‌ش را از دریچه ذهن آفرینندگانش جسته، و از آن سو شهر واقعی ایرانی-اسلامی به خود به‌عنوان چیزی غلط و گم‌کرده راه واگذاشته می‌شود. یک نگاه درست، می‌باید به شناخت و پذیرش این شهر واقعی و تغییر آن به سمت و سوی درست از درون بپردازد و نه ساخت جهانی زیبا از درستی‌ها اما ذهنی. شاید این امر آنقدر واضح به نظر برسد که فراموش شود در بسیاری از امور، همچون هنر، خانواده، زن، اقتصاد، جامعه و نظیر آن، از یک سو به دنبال یک الگوی ذهنی درست می‌گردیم و از سوی دیگر واقعیت بیرونی این امور به خود رها شده است. این گفته به معنای دست کشیدن از ایده‌آل‌ها نیست، بلکه درونی کردن آنها در جهان واقعی و شکل دادن یک رابطه دیالکتیکی درست بین ایده‌ها و واقعیت برای تغییر واقعی جهان است.

اگر زن داستان ایرج حجاب‌اش را فرو می‌گذاشت، درد بی‌اخلاقی مطلق، امانش را می‌برید. از آن سو پند زهد نیز در گوش واقعیت او نمی‌رفت؛ پند زهد در اینجا همان نگاه ایدئولوژیک است که واقعیت غریزه را نادیده می‌انگارد. راه اخلاقی برون‌رفت از این وضعیت، همان‌طور که ایرج در نظر داشت، بینش و شناخت درست است. جهان واقعیت و جهان ایدئولوژیک نیز می‌باید به یک شناخت بینجامد، تا نه در خیال زیبا اما ذهنی و غیرواقعی ایدئولوژی گم شود، و نه در ابتدال واقعیت بی‌شناخت و ولنگار، به حال خود رها شود. درستی گاهی دریچه اطمینان‌بخش جهان غلط است و به همین دلیل گناهکارتر از آن. درستی آنگاه درست است که به ساختار و واقعیت درست بینجامد و نه فقط ایده‌آلی در خود و برای خود^۲ بیرون از واقعیت، چرا که ممکن است تنها سوپاپ اطمینانی برای ماشین غلط زندگی گردد.

که اغلب خود را از واقعیت به خاطر سخیف دانستنش بیرون کشیده‌اند. از یک سو، جهانی ایدئولوژیک است که دست خود را به تضادها و امیال معمول جهان واقعی آلوده نمی‌کند و از آن سو، واقعیتی است که به خود رها شده و ساز و کار خود را می‌جوید. جهان ایدئولوژیک، هر چند قصد درونی تغییر واقعیت را ندارد، آن را صاحب ارزش نمی‌داند و نگاهی رو به پایین بدان دارد. در این شرایط، واقعیت نیز رسم کنار همزیستی با این جهان را می‌آموزد، اما سر در کار خویش می‌گیرد. این دو همچون دو کفه ترازو به تغییر دیگری واکنش نشان می‌دهد. هرگاه جهان ایدئولوژیک بزرگتر می‌گردد و حتی قصد دست‌اندازی به واقعیت را پیدا می‌کند، جهان واقعی کنار می‌کشد، زیرزمینی‌تر می‌شود و رسم‌های نوبی برای دور زدن و پیدا کردن مسیر خود پیدا می‌کند. از آن سو، وقتی واقعیت عوض می‌شود و مسائل‌اش تغییر می‌کند، جهان ایدئولوژیک از تیغ انتقادش می‌کاهد، زبانش را تغییر می‌دهد و شیوه‌ای نو از برخورد پیدا می‌کند.^۱ این دو، دو جهان موازی با سازوکار خود اما وابسته به همدیگر هستند و تا جایی که مرزهای خود را بشناسند، به زندگی کج‌دار و مریز اما متعادل خود ادامه می‌دهند.

اما حقیقت آن است که این جهان درستی نیست. در این شرایط، هرچه می‌گذرد، جهان ایدئولوژیک بیشتر و بیشتر خالی و فقیر می‌شود و جهان واقعی بدون شناخت و منطق درست، رو به قهقرا می‌گذارد. اگر حوزه سمبولیک یک فرهنگ را شبکه‌ای زبانی و معنایی بدانیم که به متعلقان آن امکان ارتباط با جهان و کنترل آن را می‌دهد، این جهان ایدئولوژیک موازی، دروغی است که تنها امکان همزیستی در جهان تلخ واقعیت را می‌دهد و نه امکان رویارویی و در دست گرفتن آن را. جهان فرهنگی امروز ایران یک زبان بسته است که در چارچوب بسته معناشناختی و زبان‌شناختی خود مانده است، در حالی که واقعیت جریان رها شده خود را دنبال می‌کند، یعنی یک نوع ولنگاری بی‌منطق. راه برون‌رفت از این بن‌بست چند چیز است. اول آنکه جهان ایدئولوژیک جایگاه واقعیت را به‌عنوان امر واقعی و مستقل بپذیرد. جهان ایدئولوژیک یک جهان ذهنی است و ساز و کار خود را از انتظام درونی خود می‌جوید، اما جهان واقعی نه چندان یک‌دست و همگن است و نه مطابق با این الگوی ذهنی است.

۱. همین کشمکش را، یکی عقب‌نشینی خواست نامشروع مرد در برابر زبان تند زن، و دیگری نرمش زن در برابر پیشروی مرد را، در حکایت ایرج میرزا هم می‌توان دید.

۲. در تفکر هگلی «for itself» و «in itself».

ابتدای تصوف در اصفهان و پیوند آن با زبان پارسی

دکتر نصرالله پورجوادی

عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی

حلاج بود ولی بعداً میانه ایشان به هم خورد،^۴ شش سال قبل از این که خرقة تهی کند از طریق شیراز به اصفهان آمد و مدتی هم در آنجا به دستگیری از طالبان پرداخت و مجلس سماع دائر کرد. آمدن عمرو به اصفهان بی ارتباط با پرداخت بدهکاریهای او توسط علی سهل نبوده است. ظاهراً علی سهل از صوفیان متمکن بوده و این قدر ثروت داشت که بتواند بدهی‌های عمرو مکی را که بالغ بر سی هزار درهم می‌شد بپردازد.^۵ شاید به همین دلیل بوده که حلاج، چنان که بعداً خواهیم دید، علی سهل را «بازاری» خوانده است.

در سال ۳۰۳ نیز ابوطالب خزر ج بن علی بغدادی، یکی دیگر از اصحاب جنید، به اصفهان آمد^۶ و با وجود این که ابن خفیف شیرازی توصیه او را به علی سهل کرده بود به دلالتی مورد استقبال او

داستان ملاقات علی بن سهل و حلاج
علی بن سهل نخستین شیخ بزرگ تصوف در اصفهان است. البته، وی نخستین صوفی اصفهانی به‌شمار نمی‌آید. عنوان نخستین صوفی در اصفهان به استاد علی سهل یعنی محمد بن یوسف بنا (ف. ۲۸۶) داده شده است و صوفیان بعدی اصفهان با واسطه یا بی‌واسطه از شاگردان وی بودند.^۱ علی سهل با مشایخ صوفی در بغداد مرتبط بوده و با جنید بغدادی نیز مکاتباتی داشته که برخی از آنها باقی مانده است. این نامه‌ها البته به زبان تازی است^۲ ولی زبان علی سهل برای تعلیم تصوف هم عربی بوده است و هم پارسی. درباره پارسی‌گوئی علی سهل داستانی هست که به آمدن حسین بن منصور حلاج به اصفهان و گفتگوی او با علی سهل مربوط می‌شود.

داستان گفتگوی علی سهل و حلاج یکی از داستانهای تاریخی جالب توجه در تصوف است. اصفهان در زمان علی سهل یکی از شهرهای مورد توجه صوفیان بغداد بود و چندین شیخ بغدادی در اواخر قرن سوم و اوائل قرن چهارم از اصفهان دیدن کرده‌اند و هر کس هم که به اصفهان می‌آمد قاعدتاً بر علی سهل وارد می‌شد. عمرو بن عثمان مکی (ف. ۲۹۷)^۳ که از یاران جنید بود و زمانی استاد

۱. درباره محمد بن یوسف بنا، بنگرید به مقاله نگارنده «بنا، محمد» در دانشنامه جهان اسلام، ج ۴، ص ۲۲۵۶.

۲. هجویری درکشف/الحجوب (تصحیح عابدی، تهران ۱۳۸۵، ص ۵۱۷) بخشی از نامه‌ای را به پارسی آورده و احتمالاً خود وی آن را از عربی ترجمه کرده است.

۳. ابوعبدالرحمان سلمی تاریخ درگذشت عمرو بن عثمان مکی را هم ۲۹۱

اصفهان یکی از نخستین شهرهائی است که عابدان و زاهدان آن از قرن سوم به تصوف روی آوردند، تصوفی که سخت تحت تأثیر مذهب اهل حدیث و پیروان احمد بن حنبل بود. همان طور که در شهرهای دیگر، به خصوص شهرهای خراسان، صوفیه از عوامل گسترش زبان پارسی به شمار می‌آمدند، در اصفهان نیز صوفیان ابائی نداشتند که به زبان مادری خود که پارسی بود تکلم کنند و حتی در کتابهای خود از کلمات و جملات پارسی استفاده کنند. البته نقش تصوف در گسترش زبان پارسی در خراسان به مراتب مؤثرتر از اصفهان بود، و صوفیان خراسان حتی از نیمه دوم قرن چهارم و اوائل قرن پنجم دست به نوشتن کتاب و رساله به زبان پارسی زدند و مجالس صوفیانه خود را به پارسی برگزار کردند، در حالی که در اصفهان نوشتن رساله و کتاب به زبان پارسی مدتها بعد از خراسان آغاز شد و مجالس درس صوفیانه هم ظاهراً به زبان عربی بوده است. با همه این احوال، پارسی‌گوئی در میان مشایخ صوفی یا علمای متمایل به تصوف غیر مرسوم نبود. قرائنی هست که نشان می‌دهد که مشایخ اصفهانی در قرنهای سوم و چهارم نیز از زبان پارسی استفاده می‌کردند. این مطلب را به خصوص از داستان ملاقات و گفتگوی دو تن از مشایخ بنام تصوف، یکی علی بن سهل اصفهانی (ف. ۳۰۷) و دیگر حسین بن منصور حلاج (مقتول ۳۰۹)، می‌توان استنباط کرد.

ذکر کرده و هم ۲۹۷ طبقات/الصوفیه، تصحیح شریبه قاهره ۱۹۹۷، ص ۲۰۱ و گفته است که اولی صحیح‌تر است ولی خطیب بغدادی دومی را صحیح می‌داند به دلیل این که ابوالشیخ تاریخ ورود عمرو را به اصفهان در سال ۲۹۶ ذکر کرده است. و البته حق با خطیب بغدادی است.

۴. ماسینیون می‌نویسد که حلاج به دست عمرو بن عثمان مکی به تصوف مشرف شد و از دست او خرقة پوشید (مصائب، ترجمه انگلیسی هربرت میسون، ج ۱، برینستون ۱۹۸۲، ص ۷۲). دستگیری و تشرف به فقر و تصوف، به قول ماسینیون در نیمه دوم قرن سوم متداول شد و حلاج و شبلی از نخستین کسانی بودند که مشرف شدند.

۵. ابوعبدالرحمان سلمی، طبقات‌الصوفیه، ص ۲۲۳ (قصده عمرو بن عثمان المکی فی دین کان علیه بمکه فکتب بدیونه سفاتج یعنی سفته‌ها) الی مکه و لم یعلمه بذالک و هو ثلاثون الف درهم)

۶. خطیب بغدادی، تاریخ مدینه‌السلام (بغداد)، تصحیح بشار عواد معروف، بیروت ۲۰۰۱، ج ۹، ص ۳۰۵.



آرامگاه علی بن سهل در اصفهان

به مشاهده می‌رسد. در تصوف عاشقانه نوحلاجی مشاهده را «وصال» خوانده‌اند و هلاک شدن را «حقیقت وصال»^۵. حلاج در اینجا برای استغراق و هلاک شدن لفظ «اصطلام» را به کار می‌برد که مترادف با «طمس» است.^۶ از نظر وی بعد از اصطلام یا هلاک شدن مقام دیگری است که آن را «صحو» یا هشیاری می‌نامد و می‌گوید که میان اصطلام و صحو، یا هلاک شدن و باز هوشیار شدن، هفتصد پله دیگر است.

حلاج البته به نکته عرفانی عمیقی اشاره کرده است. سخن او از یک نظر شبیه به سخن بایزید است و از نظر دیگر با آن فرق دارد. شباهت و نزدیکی سخن وی به سخن بایزید از این لحاظ است که او نیز معرفت را هلاک شدن یا غرقه شدن در دریا می‌داند، و چه بسا علی سهل نیز تا اینجا با او موافق بوده است. ولی سخن حلاج با سخن بایزید فرق دارد، از این نظر که بایزید هلاک شدن را نهایت معرفت دانسته است، در حالی که حلاج به درجاتی بالاتر نیز قائل شده است.

۵. نک. نصرالله پورجوادی، *کرشمه عشق*، فرهنگ نشر نو، تهران ۱۳۹۳، ص ۶-۵۴.

۶. نک. ابونصر سراج، *اللمع*، تصحیح نیکلسون، لایدن ۱۹۱۴، ص ۳-۳۷۲ (اصطلام)؛ نعت غلبه *تُرِدُ عَلِيَّ الْعُقُولِ فَيَسْتَلِمُهَا بِقُوَّةِ سُلْطَانِهِ* و قهره. قال بعضهم: قلوب ممتحنه و قلوب مصطلمة وإن وقع الاصطلام فهو ذهابه و طمسه.

بگفت و گفت که: هر چند زودتر از این شهر برو که عوام شهر عظیم جاهلند و در علی سهل بغایت معتقد باشند، مبادا که ترا بکشند. حسین هم در حال از شهر بیرون رفت و آوازه چنان داد که به شیراز می‌روم. پس به راه آذربایجان برفت.^۳

در این داستان به نکته‌هائی عرفانی و تاریخی و اجتماعی اشاره شده است. نکته عرفانی آن این است که علی بن سهل در مجلس صوفیانه خود درباره معرفت سخن می‌گفته است و معرفت یکی از مهمترین بحثهای عرفانی در قرن سوم است و بسیاری از مشایخ بزرگ صوفی در این خصوص سخن گفته‌اند. برخی از مشایخ نیز با هم بر سر همین موضوع اختلاف داشته‌اند. مثلاً بایزید بسطامی از سخنی که سهل تستری درباره معرفت گفته بود خرده گرفته و گفته بود که سهل در ساحل دریا ایستاده است، در حالی که من در دریا غرق شده‌ام.^۴ ساحل دریا را مرتبه علم دانسته‌اند و غرقه شدن در دریا را معرفت. بایزید علم را به سهل نسبت داده و معرفت را به خود. برخی از صوفیه معتقد بودند که عارف قبل از هلاک شدن در دریا

۳. ابوالحسن دیلمی، *سیرت شیخ کبیر ابوعبدالله ابن خفیف شیرازی*، ترجمه رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی، تصحیح آتماری شیمیل، چاپ افسس، تهران ۱۳۶۳، ص ۹۸۹.

۴. درباره این جمله بایزید و تفسیر آن، نک. نصرالله پورجوادی، *دریای معرفت*، باب اول (زیرچاپ)

قرار نگرفت.^۱ علت آن شاید این بوده که ابوطالب خزر ج ظاهر «ظریفی» نداشته است. وقتی به شیراز آمد بیمار بود و ابن خفیف برایش شبی شانزده هفده بار لگن می‌گذاشت.^۲ بعداً هم وقتی به همدان رفت در و دیوار خانقاهش را سیاه کرد. بعید نیست که علی سهل از این نوع خلیقات خوشش نمی‌آمده است.

علی سهل از آمدن حلاج به اصفهان نیز خرسند نبوده است. داستان ملاقات این دو را منابع مختلف ثبت کرده‌اند. یکی از قدیم‌ترین آنها *اخبار الحلاج* است و دیگر *سیرت ابن خفیف* به قلم ابوالحسن دیلمی (زنده در اواخر قرن چهارم). منبع اخیر نسبتاً مفصلتر است و در ضمن از زبان کسی است که حلاج را در زندان بغداد ملاقات کرده است. اصل کتاب دیلمی که به عربی بوده پیدا نشده است، ولی خوشبختانه ترجمه‌ای پارسی از این اثر به قلم رکن‌الدین یحیی بن جنید شیرازی در دست است و ما داستان مزبور را از روی همین ترجمه در اینجا نقل می‌کنیم:

شیخ (ابوعبدالله ابن خفیف) حکایت کرد (ره) که حسین منصور حلاج به صفاهان آمد و علی سهل حاضر بود و حسین بر منبر رفت و به علی سهل چنین گفت: ای بازاری، شاید که (یعنی آیا شایسته است که) سخن معرفت‌گوئی و من زنده باشم و (در حالی که) میان (مقام) صحو و اصطلام هفتصد درجه هست که بوی یکی به دماغ تو نرسیده است. (و صحو و اصطلام از جمله اصطلاح صوفیان است. اصطلام آن باشد که مرد مستغرق عالم غیب شود و صحو آن باشد که از آن استغراق باز هوش آید). علی سهل در جواب گفت که: هر آن شهری که مسلمانان درش باشند امثال تو در آن شهرها نکنند که باشد. و این سخن به زبان پارسی بگفت و حسین خود فهم نکرد که وی خود زبان پارسی ندانستی و به زیر آمد و برفت. عوام صفاهان چون از علی سهل این سخن بشنیدند قصد کردند که حسین را به قتل آورند. شخصی این حال با حسین

۱. ابوالحسن دیلمی، *سیرت ابن خفیف*، ترجمه ابن جنید، تصحیح آتماری شیمیل، چاپ افسس تهران ۱۳۶۳، ص ۱۶۸.

۲. دیلمی، *سیرت*، ص ۱۶۷.

خویش داده است. او شخصاً در دوران نوجوانی همراه پدرش جعفر بن حیّان بارها به دیدن محمد بن یوسف بنا، نخستین صوفی اصفهانی در قرن سوم (ف. ۲۸۶) رفته است. در معرفی ابن شیخ صوفی، ابوالشیخ می‌نویسد که وی چندین رساله یا کتاب در علم تصوف تصنیف کرده بود و او خود برخی از آنها را دیده و سماع کرده بود. یکی از این رساله‌ها درباره‌ی مقام صبر بوده است. هیچ‌یک از این آثار متأسفانه پیدا نشده است ولی ابوالشیخ یکی از سخنان محمدبن یوسف را که درباره‌ی روان‌شناسی عرفانی است نقل کرده است.

بنا به گزارش ابوالشیخ، دل‌های اهل معرفت، از نظر محمد بن یوسف بنا، چهار قسم است یا به عبارت دیگر دل‌ها دارای چهار منزل است که عبارتند از: (۱) قلب مع‌الله، (۲) قلب فی ملک‌الله، (۳) قلب فی‌التمییز، (۴) قلب فی‌المکابدة. هر یک از این دل‌ها را نشانه‌ایست. نشانه‌ی دلی که با خداست و از برکت معیت بهره‌مند است مناجات است و مشغول بودن به (ذکر) خدا. نشانه‌ی دلی که در ملک خداست گاه در یاد بهشت است و گاه در یاد دوزخ و گاه در یاد صراط و حساب و میزان. نشانه‌ی دلی که در تمییز است قدرت تشخیص حلال و حرام و درک صفا و اخلاص است. و سرانجام نشانه‌ی دل دردمند آن است که خوف فقر را از شیطان می‌داند و سعی می‌کند که کسب و درآمد خود را سالم نگاه دارد. بنا از صوفیانی بود که به کسب اعتقاد داشتند، مانند ملامتیان خراسان. چهار منزلی را که وی ذکر می‌کند منازل عاقلان هم می‌خواند. وی به قلب پنجمی هم قائل می‌شود که آن را قلبی می‌داند که شیطان آن را بلعیده است.

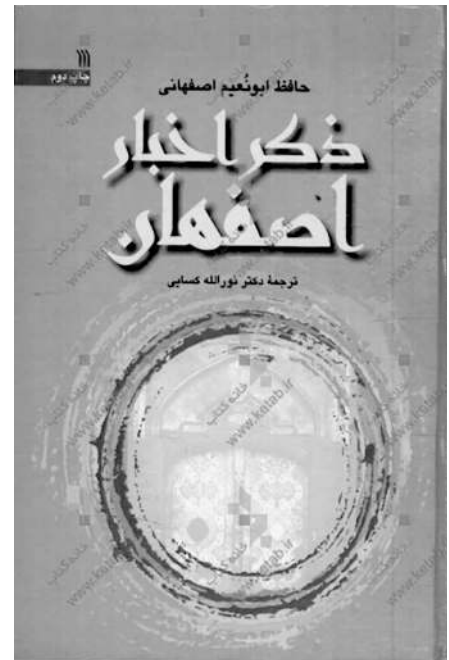
یکی دیگر از گزارش‌های صوفیانه‌ی ابوالشیخ در کتاب *طبقات‌المحدثین*، گزارش او درباره‌ی سفر عمرو بن عثمان مکی به اصفهان است که قبلاً بدان اشاره کردیم. تاریخ ورود عمرو بن عثمان به اصفهان را ابوالشیخ سال ۲۹۱ ذکر کرده است^۳ و در این سال سلمی در *طبقات‌الصوفیه* دو تاریخ برای سال وفات عمرو ذکر می‌کند. یکی سال ۲۹۱ است و دیگری ۲۹۷ و اظهار می‌کند که اولی صحیح‌تر است ولی با توجه به این که ابوالشیخ سال ۲۹۱ را سال آمدن عمرو به اصفهان ذکر کرده است سال ۲۹۷ را باید صحیح دانست

کرده بود و حلاج هم سخنان او را شنیده و فهمیده بود. ولی بعد، شیخ اصفهان برای این که عوام بفهمند و برای حلاج مزاحمت ایجاد کنند و احیاناً او را به قتل برسانند، سخن خود را به زبان عامه‌ی مردم یعنی پارسی بیان کرده است. همین داستان نشان می‌دهد که در زمان سهل یعنی در نیمه‌ی دوم قرن سوم زبان مردم اصفهان پارسی بوده و مشایخ صوفی اگر می‌خواستند عموم مردم سخن ایشان را بفهمند به زبان پارسی تکلم می‌کردند.

زبان پارسی در کتابهای اصفهانیان

دلالت و قرائن دیگری هست که نشان می‌دهد که در اصفهان مشایخ صوفی در قرن چهارم از زبان پارسی یا یکی از گویش‌های آن استفاده می‌کردند. این دلالت و قرائن را در کتاب *طبقات‌المحدثین باصبهان والواردین علیها* به قلم ابو محمد عبدالله بن جعفر بن حیّان (۲۷۴-۳۶۹) معروف به «ابی‌الشیخ» یا «ابوالشیخ»^۲ و همچنین در کتاب *ذکر اخبار الاصبهان* ابونعیم اصفهانی (ف. ۴۲۸) که متأثر از کتاب ابوشیخ بوده است می‌توان ملاحظه کرد. ابوشیخ را معمولاً یکی از علما و محدثان اصفهان به شمار آورده‌اند، ولی در عین حال او با تصوف نیز مرتبط بوده و در مجالس صوفیه شرکت می‌کرده و از مجالست ایشان نیز بهره‌مند می‌شده است. ابومنصور معمر اصفهانی (ف. ۴۱۸) که مهم‌ترین صوفی اصفهانی در قرن چهارم است و همچنین ابونعیم اصفهانی صاحب *حلیه‌الاولیاء و ذکر اخبار الاصبهان* از وی به عنوان یکی از مشایخ خود نام برده‌اند. وی در کتاب *طبقات‌المحدثین* از بسیاری از صوفیان، به خصوص صوفیان اصفهانی، یاد کرده است. در واقع کتاب او یکی از منابع درجه اول درباره‌ی تاریخ تصوف اصفهان است.

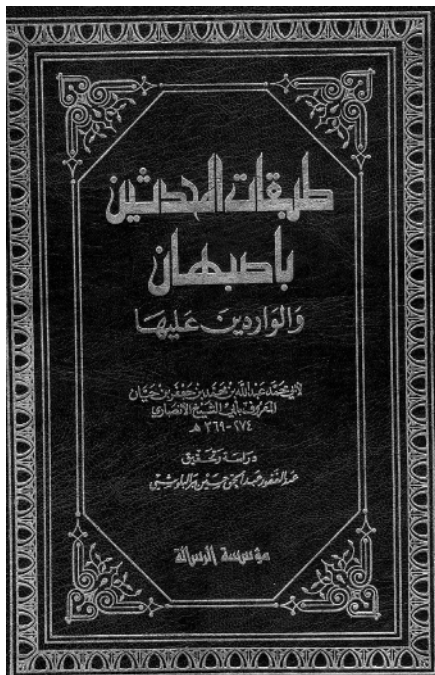
یکی از ارزش‌های کم‌نظیر کتاب ابوالشیخ از لحاظ تاریخ تصوف گزارش‌هایی است که وی درباره‌ی ملاقاتها و تجربه‌های شخصی خود با صوفیان عصر ۲. این کتاب ابوالشیخ دو بار تصحیح و چاپ شده است، یک بار به تصحیح عبدالغفور البلوشی، در دو جلد، (بیروت ۱۹۸۷) و بار دیگر به تصحیح‌البنادری و سید کسروی حسن (بیروت ۱۹۸۹). هر دو چاپ را نگارنده در مجله‌ی نشر دانش، س ۹، ش ۶؛ و نشر دانش، سال ۱۰، ش ۱) معرفی کرده است.



علی بن سهل از سخن حلاج خوشش نمی‌آید. نه فقط به این دلیل که حلاج او را «بازاری» خوانده است، بلکه همچنین به دلیل این که او شاید حتی معرفت را غرقه شدن در دریا هم ندانسته است. به هر تقدیر، کاری که علی بن سهل می‌کند تکفیر کردن حلاج است. او را متهّم به زندقه می‌کند، یعنی او را یکی از کسانی می‌خواند که از لحاظ عقاید به ادیان پیش از اسلام (معمولاً مانوی) تعلق داشتند و کافر بودند.^۱

برخورد علی بن سهل با حلاج بسیار غیر دوستانه است و حتی می‌توان گفت دور از جوانمردی است. اتهام زندیقی در زمان علی سهل و حلاج اتهام خطرناکی بود و چه بسا اگر دوستان حلاج او را فراری نداده بودند مردم او را می‌کشتند. نکته‌ای که از لحاظ تاریخ زبان پارسی قابل توجه است این است که علی سهل اتهام خود را به پارسی می‌گوید. چرا؟ ظاهراً او مجلس عرفانی خود را به زبان عربی برگزار

۱. برداشت صوفیه از زندیق را هجویری در *درکشف‌المحجوب* (ص ۵۹۰) چنین بیان کرده است: «زندقه پارسی است معرب، و به زبان عجم زند تاویل باشد و بدان سبب ایشان مران تفسیر کتاب خود زند و یازند خوانند. چون خواستند اهل لغت که انبای محوس را که با بابک و افشین نامی کنند زندیق نام کردند به حکم آن که می‌گفتند که هر چیزی که این مسلمانان می‌گویند تاویل است که ظاهر حکم آن را نقص کند». درباره‌ی زندقه و متهّم شدن صوفیه به زندقه، نک. ماسینیون، *مصائب حلاج*، ترجمه‌ی ضیاء‌الدین دهشیری، تهران ۱۳۶۲، ص ۲۰۰ تا ۲۰۷.



جانب جوان بیمار ابراز می‌شود و شیخ درخواست او را اجابت می‌کند. ظاهراً در میان جماعتی که شیخ با خود می‌برده است قوالی هم بوده است. چه بسا شیخ به طور معمول با خود قوال می‌برده تا اگر موقعیت مناسبی دست داد سماع کند. اشعاری که قوال می‌خواند عربی بوده است نه پارسی. در اواخر قرن سوم هنوز خواندن اشعار پارسی در مجالس صوفیان متداول نشده بوده است. به هر حال عمرو مکی عرب‌زبان بوده و نمی‌توان از او انتظار داشت که قوالش اشعار پارسی بخواند. اصلاً در آن زمان شعر پارسی عرفانی سروده نشده بود. سرودن شعر پارسی توسط مشایخ جبال بیش از یک قرن بعد آغاز شد، آن هم نه در اصفهان بلکه در همدان، توسط بابا طاهر. بنابراین، اگر علی سهل نیز در اصفهان مجالس سماع دائر می‌کرده است اشعاری که می‌خوانده‌اند عربی بوده است نه پارسی. شاید هم رسم سماع در اصفهان توسط عمرو مکی آغاز شده باشد. شعری که قوال عرب‌زبان عمرو مکی می‌خواند عرفانی نیست. اساساً اشعار عرفانی به زبان عربی بعد از اشخاصی مانند شبلی و حلاج در قرن چهارم متداول شدند. در مجالس سماعی که در قرن سوم برگزار می‌شده ظاهراً اشعار غیرعرفانی (نیز) می‌خواندند، مانند شعری که قوال عمرو مکی خوانده است. این شعر زبان حال

اشاره کرده است. دربارهٔ عمرو به ما می‌گوید که سفر وی به اصفهان کوتاه نبوده است. وی مدتی در اصفهان به سر می‌برده و از طالبان دستگیری کرده است. همان‌طور که قبلاً گفتیم، عمرو بن عثمان یکی از صوفیانی بوده که دستگیری و تشرف^۳ را در نیمهٔ دوم قرن سوم باب کرده و در اصفهان نیز ظاهراً او این مراسم را اجرا می‌کرده است. جوانی که به وی علاقه‌مند شده و دیدن او می‌رفته است یکی از طالبان بوده است. مراسم صوفیانه دیگری که عمرو در اصفهان اجرا می‌کرده مراسم سماع بوده است. در مدتی که وی در اصفهان به سر می‌برده مانند صوفیان بغدادی مجلس سماع دائر می‌کرده و قوالی با خود داشته که هر جا که شیخ مناسب می‌دیده می‌خوانده است.

هجویری پیش از این که داستان عمرو و مجلس سماع او را شرح دهد جمله‌ای نقل می‌کند از عمرو دربارهٔ وجد، موضوعی که دقیقاً با موضوع سماع مرتبط بوده است. می‌گوید: «لایقع علی کیفیت الوجد عبارة، لانه سزالله عند المؤمنین» (عبارت بر کیفیت وجد دوستان نیستند، از آنچه آن سرّ حق آیت به نزدیک مؤمنان). عمرو در اینجا نکته‌ای را به زبان آورده است که دیگران هم کم و بیش بدان اشاره کرده‌اند و آن این است که «یافت» را نمی‌توان با الفاظ و کلمات شرح داد. وجد که به پارسی «یافت» یا «یافتن» بوده است شناخت است اما نه شناخت مفهومی. اولین مرحلهٔ آن شهود است که بدان «وصال» هم می‌گویند و بالاتر از آن هلاک یا فناست. نه شهود را می‌توان به عبارت در آورد و نه فنا و هلاک را. این حالات برای کسانی که ایمان داشتند در حین سماع پیدا می‌شده است و حقیقت آن در سرّ شخص پدید می‌آمده است. وقتی شناختی به سرّ تعلق داشت چه‌گونه می‌توان آن را به عبارت در آورد؟ فقط درجه‌ای از یافت را می‌توان به اشارت بیان کرد.

در داستان فوق به وجود قوال، به اصطلاح امروز «خواننده» و به تعبیر قدما «گوینده»، تصریح شده است، اما نمی‌دانیم که آیا سازی هم این خواننده را همراهی می‌کرده است یا نه. تقاضای سماع از

علی بن سهل (ف. ۳۰۷) هنوز در قید حیات بود و در اصفهان به سر می‌برد. ابوالشیخ در مجالس عمرو مکی شرکت می‌کرد و مسائل خود را از وی سؤال می‌کرد و مکی نیز به آنها پاسخ می‌داد. ابوالشیخ برخی از این یادداشت‌ها را در کتاب خود نقل کرده است. مثلاً یکی از آنها دربارهٔ توبه است. یکی دیگر دربارهٔ وجه تسمیه صوفی است. صوفی از نظر مکی کسی است که به دنیا پشت کرده و دنبال اعمالی است که به درد آخرت او می‌خورد. از لحاظ ظاهری نیز لباس صوفی پیراهن یا خرقهٔ پشمین است.

دربارهٔ سفر عمرو بن عثمان مکی به اصفهان ابوعبدالرحمان سلمی نشاپوری داستانی آورده^۱ که علی بن عثمان هجویری آن را به پارسی برگردانده است. در این داستان موضوع سماع صوفیانه و مراسم و اجرای سماع در اصفهان مطرح شده است. این داستان از لحاظ تاریخ تصوف به طور کلی و تاریخ سماع در اصفهان مهم است و ما ابتدا گزارش هجویری را نقل و سپس آن را توضیح می‌دهیم.

گویند که چون عمرو به اصفهان آمد حدثی (یعنی پسر جوانی) به صحبت وی پیوست و پدر مانع وی بود از صحبت عمرو. تا بیمار شد و مدتی برآمد. روزی شیخ برخاست و با جماعتی فقرا به عیادت وی شد. حدث به شیخ اشارت کرد تا قوال را بگوید تا بیتی بخواند. عمرو قوال را گفت: برخوان.

مالی مرضت فلک یعدنی عائد

منکم و یمرض عبدکم فأعود

بیمار چون بشنید برخاست و بنشست و لهب و سلطان بیماری وی کمتر شد. گفت: زدن.

و أشد من مرضی علی صدودکم

و صدود عبدکم علی شدید

بیمار برخاست و نالانی از او کم شد. و پدر وی را به صحبت عمرو مسلم گرداند و آن اندیشه که می‌بودش اندر دل از آن توبه کرد. و آن حدث یکی از بزرگان طریقت شد.^۲

حکایت فوق به چندین نکته هم دربارهٔ عمرو بن عثمان و هم دربارهٔ اوضاع اجتماعی اصفهان

۱. سلمی، طبقات الصوفیه، تصحیح شریبه، ص ۲۰۴، ۵.

۲. هجویری، کشف المحجوب، تصحیح عابدی، تهران ۱۳۸۵، ص ۲۱۲.

3. Initiation

کلمات و عبارات پارسی در کتاب ابوالشیخ

یکی از فوائد قابل توجه کتاب ابوالشیخ کلمات و عباراتی است که وی به پارسی آورده است. از جمله مواردی که ابوالشیخ از زبان پارسی به عنوان زبان اصفهان یاد می‌کند شرح حال سلمان پارسی است که ابوالشیخ از همان ابتدا بر پارسی بودن او تأکید می‌کند. از نظر او افتخار اصفهانیان همین بس که صحابی همچون سلمان اهل شهر ایشان بود. پارسی‌گوئی سلمان از اینجاست که ایرانیان از او سؤال می‌کنند که جزیه چیست؟ و او در پاسخ به زبان پارسی می‌گوید: «درم و خاکت به سر».^۲ این سؤال و جواب را ابونعیم اصفهانی نیز در کتاب ذکر اخبار اصفهان به صورتی کاملتر نقل کرده است. می‌نویسد که سپاهی به سرکردگی سلمان به یکی از قصرهای ایران در منطقه فارس حمله کرد. و وقتی بر ایرانیان مسلط شدند از آنان خواستند که به عربها جزیه دهند، همان طور که قرآن فرموده است: «حتی يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ.» (توبه، آیه ۲۹) و چون از او می‌پرسند که جزیه چیست؟ می‌گوید: «درم و خاکت به سر»^۳ یعنی درم را بپردازید در کمال سرافکنندگی و خاکساری، نه با سربلندی.

علما و محدثان و صوفیانی که ابوالشیخ از ایشان یاد کرده است ظاهراً در مجالس علمی خود به عربی سخن می‌گفتند، ولی آنهایی که اصفهانی بودند با یکدیگر به زبان محلی خود، یعنی یکی از گویشهای پارسی، حرف می‌زدند. ابوالشیخ که اصفهانی اصیل بود و زبانش هم پارسی بود به کسانی که در میان عربی‌گوئی پارسی‌گوئی هم می‌کردند توجه داشت. مواردی هست که او تأکید می‌کند که مطلبی که گفته شده است به پارسی بوده است. مثلاً در ضمن یادی که از عبدالله بن جعفر بن احمد (۳۴۶-۲۴۸) می‌کند می‌نویسد که وی وقتی در حال مرگ بود، به اطرافیان خود گفت: «هذا ملک الموت، قد جاء»، این فرشته مرگ است که دارد می‌آید. و سپس ابوالشیخ می‌گوید که عبدالله جعفر به زبان پارسی به فرشته مرگ خطاب کرد («قال بالفارسیه»): «جانم را بگیر،



آرامگاه شیخ ابوسعود رازی و مقبره حافظ ابونعیم اصفهانی

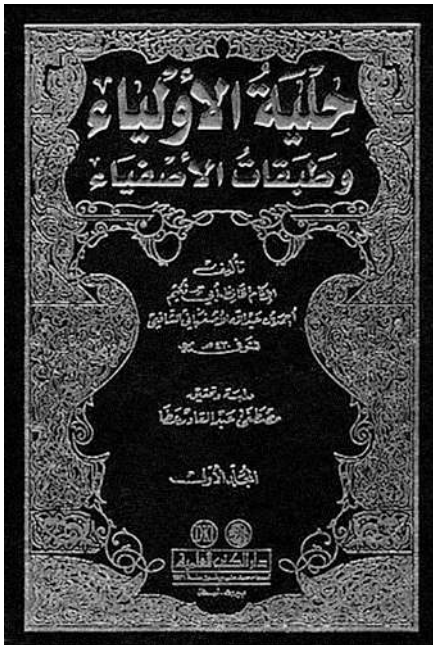
قرن سوم نیز مردم اصفهان به طور کلی نظر خوشی نسبت صوفیه نداشتند. آخرین جمله‌ای که در داستان هجویری آمده است می‌گوید که آن جوان یکی از بزرگان اهل طریقت شد. نام این شخص ذکر نشده است. در روایت سلمی آمده است که این جوان برخاست و همراه شیخ و یارانش رفت. بعد از مجلس، بنا به گزارش سلمی، از شیخ سؤال می‌کنند که چه شد که آن جوان حالش خوب شد و با آن جماعت رفت. عمرو در پاسخ می‌گوید: «اگر اشاره قبل از سماع باشد از بالاست و اندکی از آن باعث شفا می‌شود، ولی اگر بعد از سماع باشد از پائین است و اندکی از آن سبب هلاک می‌گردد.»^۱

بیماری است که به نحوی شکایت می‌کند و می‌گوید وقتی من مریض می‌شوم هیچ یک از شما به عیادت من نمی‌آید در حالی که وقتی برده شما مریض می‌شود من به عیادتش می‌شتابم. در بیت دوم بیمار ادامه می‌دهد و می‌گوید که بی‌اعتنائی شما برای من سخت است و همچنین بی‌اعتنائی برده شما. جوان بیمار از شنیدن این ابیات بهبودی حاصل می‌کند. در واقع با این داستان هجویری می‌خواهد بگوید که سماع موسیقی خاصیت درمانی دارد. همان طور که ابیات لزوماً جنبه عرفانی نداشت نتیجه‌ای هم که از کل داستان گرفته می‌شود عرفانی نیست. فقط برای پدر آن جوان معلوم می‌شود که در کار صوفیان حقیقتی هست. برخورد پدر جوان در ابتدا و مخالفت او با معاشرت پسرش با اهل تصوف نشان می‌دهد که حتی در اواخر

۲. ابوالشیخ، طبقات، تصحیح البلوشی، ج ۱، ص ۲۳۶.

۳. ابونعیم اصفهانی، ذکر اخبار اصفهان، ج ۱، ص ۵۵.

۱. سلمی، پیشگفته، ص ۲۰۵.



صحیح است و قرائت دوم اصلاً مفهوم نیست.

ترجمه فوق، همان طور که گفتیم، در ضمن تذکره عبدالرحمن بن یوسف نقل شده است. جمله پاریسی دیگری در ضمن همین تذکره و به روایت عبدالرحمن بن یوسف اخوه نقل شده که از لحاظ تاریخ کلام بسیار با اهمیت است. عبدالرحمن بن یوسف از قول عثمان بن زائده و او از قول عبدالعزیز بن ابی رواد گفته‌اند: (در چاپ بلوشی: ^۴) «آن اکرموا بهشت ار دهندم مسیر خواهیم».

(یا در چاپ البنداری: ^۵) «بان کرمه ابهشت ار دهندم منیز خواهیم». این جمله پاریسی را ابونعیم اصفهانی نیز در کتاب *ذکر اخبار اصفهان* ^۶ و نیز در *حلیة الاولیاء* نقل کرده است. ^۷ نزدیک‌ترین قرائت به اصل جمله چنین است: «هان، اگر مرا بهشت دهندم (یا به بهشت راه دهندم) مه (= من) نیز خواهیم».

این جمله ظاهراً به این معنی است که اگر بهشت را به من بدهند من نیز آن را خواهم، همان طور که دیگران می‌خواهند. ولی این معنی درست نیست. لفظ «نیز» در این جمله به معنای «دیگر» یا «باز هم بیشتر» است. ^۸ گوینده می‌خواهد بگوید که اگر مرا به بهشت ببرند من در آنجا چیزی زیاده خواهم خواست. به نعمتهای بهشتی بسنده نمی‌کنم. بلکه به موهبتی که در بالای بهشت است چشم خواهم دوخت. این جمله در واقع همان معنایی را می‌گوید که در آیه «لذین احسنوا الحسنی و زیاده» (یونس، ۲۶) آمده است. لفظ «نیز» در واقع ترجمه لفظ «زیاده» در قرآن است. مفسران عموماً «حسنی» را در آیه فوق همان بهشت دانسته‌اند، اما در مورد «زیاده» در میان ایشان اختلاف است. برخی زیادت را اشاره به دنیا دانسته‌اند. اما احمد بن حنبل ^۴. هماغنا.

۵. هماغنا. این جمله را ابونعیم اصفهانی نیز در *ذکر اخبار اصفهان* (ج ۲، ص ۱۰۸) آورده است.

۶. ج ۲، ص ۱۰۸.

۷. ابونعیم اصفهانی، *حلیة الاولیاء*، ج ۲، بیروت ۱۹۶۷، ص ۸، ۱۹۰ (بدین صورت: «فان کرهه الهب أردهعه منی حاهم»)

۸. توجه مرا به این معنی حرف «نیز» دوستم آقای دکتر مهدی نوریان جلب کرد. از ایشان به خاطر خواندن مقاله قبل از چاپ و تذکر چند نکته مهم تشکرمی کنم.

آن چنان که جان مردی را که نود سال گفته است اشهد ان لا اله الا الله، و ان محمد رسول الله می‌گیری.» (اقبض روحی کما تقبض روح رجل یقول تسعین سنة اشهد ان لا اله الا الله و ان محمداً رسول الله.)^۱ تأکید ابوالشیخ بر این که عبدالله جعفر در هنگام رفتن از دنیا با فرشته‌ای که آمده است جان او را بگیرد به زبان پاریسی سخن می‌گوید با معنی و درخور تأمل است. ابوالشیخ اصل جمله را که به پاریسی بوده نیاورده، بلکه آن را به عربی برگردانده است. چرا؟ به دلیل این که این جمله از نظر زبانی چیز مهمی نیست. آنچه مهم است حال شخصی است که در حال نزع است. محدثی که یک عمر به عربی حدیث شنیده و قرآن خوانده و درس آموخته و درس داده، وقتی در آستانه عالم جان می‌ایستد و می‌خواهد با فرشته تکلم کند، نه به زبان عربی بلکه به زبان پاریسی سخن می‌گوید. پاریسی برای او زبان جان اوست، زبانی است که به وسیله آن با فرشتگان عالم ملکوت سخن می‌گوید. ابوالشیخ احتمالاً به همین معنی توجه داشته وقتی از زبان راوی داستان، ابوجعفر خیاط، تأکید می‌کند که عبدالله وقتی می‌خواست با فرشته راز و نیاز کند به پاریسی سخن گفت.

ابوالشیخ در کتاب خود دو آیه از قرآن را نیز به پاریسی برگردانده است که از قدیم‌ترین ترجمه‌های قرآن به پاریسی است. یکی از این ترجمه‌ها از عبدالواحد بن زید است، به روایت عبدالرحمن بن یوسف اخوه (ف ۱۲۰). آیه‌ای که ترجمه کرده است از سوره بيس است (آیه ۵۹) که می‌فرماید: «و امتازوا اليوم ایها المجرمون». خطاب به مجرمان (بدکاران یا مردمان بدکار) که از آنها خواسته شده است که امروز حساب خود را از دیگران جدا نمایند. ترجمه پاریسی آن به تصحیح عبدالغفور بلوشی (بلوچی)^۲ بدین صورت است: «باید (امروز؟) مردمان بدکاران از میان ا نیکان برآیند» و به تصحیح البنداری و کسروی حسن بدین صورت: «ما من مردامان ادباکاران ارضان اسکان ما ان».^۳ قرائت اول البته

۱. ابوالشیخ، *طبقات*، تصحیح البنداری و کسروی حسن، ج ۴، ص ۳۶۲.

۲. ابوالشیخ، *طبقات*، تصحیح البلوشی، ج ۲، ص ۲۵.

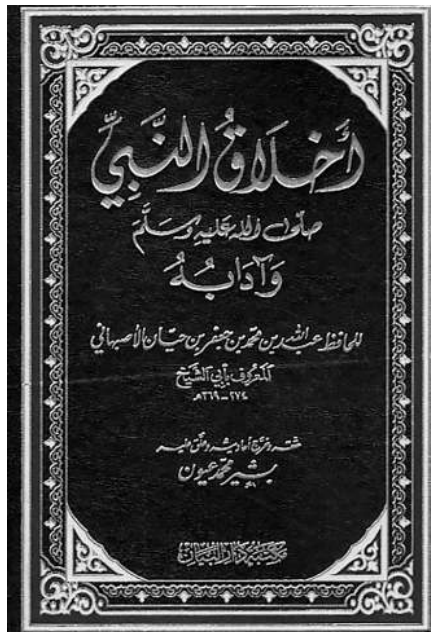
۳. همان، تصحیح البنداری و کسروی حسن، ج ۲، ص ۱۷۳.

پیروان اهل حدیث او معتقد بودند که منظور از «زیادت» در این آیه و همچنین منظور از «مزید» در آیه «و لدینا مزید» رؤیت پروردگار است که به حکم آیه «وجوه یومئذ ناضره الی ربها ناظره» (القیامه، ۲۲ و ۲۳) و حدیث «انکم سترون ربکم کما ترون هذا القمر» به مؤمنان در روز قیامت دست خواهد داد.^۹ در جمله پاریسی که ابوالشیخ از قول عبدالعزیز بن ابی رواد نقل کرده است لفظ «دیگر» به معنای «زیادت» است، اما معلوم نیست که گوینده چه برداشتی از لفظ زیادت داشته است. خود ابوالشیخ که اهل حدیث و پیرو احمد بن حنبل بوده بی‌شک به رؤیت پروردگار در آخرت معتقد بوده است و لذا وی «زیادت» و «دیگر» را همان دیدار پروردگار در بالای بهشت می‌دانسته است. اما عبدالعزیز بن ابی رواد یکی از تابعین بوده و در قرن اول زندگی می‌کرده و بعید است که در آن زمان موضوع رویت پروردگار را مطرح کرده باشد. وانگهی عبدالعزیز اصلاً در اصفهان نبوده است و معلوم نیست که آیا پاریسی می‌دانسته است یا نه. این جمله را حتی به عثمان بن ابی زائده نیز نمی‌توان نسبت داد چه عثمان از تبع تابعین بود و او نیز اصفهانی نبود. احتمالاً جمله

۹. برای توضیح در این باره، نک. نصرالله بوجوادی، *رؤیت ماه در آسمان*، تهران ۱۳۷۵، باب پنجم، ص ۱۶۳ تا ۱۷۵.

ذکر من تکلمه بالفارسیه» آورده و در آن احادیثی به روایت ابوهریره نقل کرده که بنا بر آنها پیغمبر اندکی پارسی می دانسته است. یکی از این احادیث مربوط به روزی است که ابوهریره دل درد گرفته بود و از درد می نالید. پیغمبر وقتی او را می بیند می پرسند: «یا اباهریره اشکنب درد؟» ابوهریره نیز به پارسی جواب می دهد و می گوید: «آری».^۵

داستان پارسی سخن گفتن پیغمبر را احمد بن حنبل قبلاً در مسند خود نقل کرده است و بدین ترتیب کار را برای ابوالشیح آسان کرده است. در جامعه ای که زیر سلطه اهل حدیث است و از نظر ایشان هر کاری که انسان انجام می دهد باید مبتنی بر سنت باشد، سخن گفتن به زبانی غیر از عربی نیز باید مستند شرعی داشته باشد. لذا ابوالشیح و نویسندگان دیگری همچون ابونعیم اصفهانی با نقل داستان پارسی گوئی پیغمبر (ص) در واقع می خواستند عمل خود را توجیه کنند. نویسندگان اهل حدیث و صوفیان حنبلی اصفهان وقتی در کوچه و بازار و با زن و فرزند به زبان پارسی سخن می گفتند باید نشان می دادند که پارسی گوئی عملی است شرعی و مطابق سنت. خراسانیان البته در این مورد پیشرو بودند. آنها نه تنها در کوچه و بازار به پارسی سخن می گفتند، بلکه مجالس صوفیانه خود را هم به پارسی برگزار می کردند و علاوه بر اینها به فارسی هم کتاب دینی می نوشتند. کتاب شرح تعرف را ابواسماعیل مستملی بخاری حدوداً در اوائل قرن پنجم به زبان پارسی نوشت و این کتاب خود یکی از مهمترین کتابهایی است که درباره تصوف قدیم (کلاسیک) نوشته شده است. ما نمی دانیم که صوفیه در قرنهای سوم و چهارم و پنجم در اصفهان به چه زبان مجلس می گفتند. زبان علمی عربی بود ولی مجلس گفتن برای عوام به زبان عربی نمی تواند چندان فایده ای داشته باشد. علمای اصفهان در پارسی نویسی نیز چند قرن عقب تر از خراسانیان بودند. با همه این احوال علمای اصفهان و به خصوص صوفیه زبان پارسی را همواره به عنوان زبانی دینی برای خود حفظ کردند.



قاضی اصفهان عبدالله بن خالد نقل کرده است. این قاضی شخصی را در دادگاه محکوم می کند و آن شخص به قاضی می گوید: «ایها القاضی، از خدا بترس!». قاضی با شنیدن این جمله با دست به سر خویش می زند و می گوید: «قاضی خاکش به سر، قاضی خاکش به سر».^۴ همین حکایت را صوفی اصفهانی ابونعیم نیز در کتاب *ذکر اخبار اصفهان* آورده و ظاهراً مأخذ وی کتاب استادش ابوالشیح بوده است. نقل کلمات پارسی در کتاب ابوالشیح تصادفی نیست. وی در عصری در اصفهان زندگی می کرد که زبان پارسی صرفاً در حد زبانی محلی بود. زبانی بود که عامه مردم در کوچه و بازار به آن تکلم می کردند، چنان که علی سهل وقتی می خواست مردم عوام را علیه حلاج بشوارد به پارسی او را «زندیق» خواند. علمای اصفهان در قرن پنجم و ششم همه به زبان عربی می نوشتند. ابومنصور معمر اصفهانی (ف. ۴۱۸) که بزرگترین نویسنده صوفی در اصفهان بود یک کلمه پارسی هم در آثار خود به کار نبرده است. در چنین حال و هوایی است که ابوالشیح در کتاب دینی خود جملات پارسی را در دهان محدثان می گذارد. اهمیتی که وی برای زبان پارسی که زبان مادری او بوده قائل شده به حدی است که در کتاب دیگر خود *اخلاق النبی و آدابیه* فصلی را با عنوان «ما

در اصل به عربی بوده و عبدالرحمن بن یوسف اخوه آن را به پارسی برگردانده و برای عبدالرحمن بن عمر رسته (ف. ۲۵۰) روایت کرده است. با همه این احوال این جمله پارسی جزو قدیم ترین جمله های پارسی است که در کتابهای ابوالشیح و سپس ابونعیم اصفهانی ثبت شده است.

آیه دیگر از سوره بقره است (۱۷۷) که می فرماید: «والموفون بعهدهم إذا عاهدوا». شبیان بن زکریا در ترجمه این آیه گفته است: «پیمانی که کرده بدی به راست داری».^۱ این ترجمه را ابوالشیح از یوسف بن محمد المؤمن و او از محمد بن عاصم و او از ابوسفیان صالح بن مهران اصفهانی شنیده است و این راویان هر سه ترجمه را که در قرن دوم شده است مانند حدیث برای یکدیگر روایت کرده اند. خوشبختانه ابوالشیح این ترجمه را حفظ کرده است، در حالی که ابونعیم اصفهانی که ذکر شبیان بن زکریا را از ابوالشیح شنیده و در کتاب *ذکر اخبار اصفهان* نقل کرده این ترجمه را نیاورده است.

ابوالشیح گاهی کلمات و عبارات پارسی را که از نظر او جالب است عیناً به پارسی نقل کرده است. وی در ضمن شرح حال عبدالعزیز الماجشون می نویسد که او اصفهانی بود و عادت داشت که وقتی می خواست از کسی احوال پرسی کند، می گفت: «چونی؟ چونی؟».^۲ در ضمن شرح احوال عبدالعزیز الدراوردی نیز می نویسد که وقتی می خواست به کسی تعارف کند تا به خانه او برود، می گفت: «اندرون». قرائت نسخه بدل «اندرود» است و ممکن است هر دو تصحیف باشد و اصل کلمه «اندرآ» باشد.^۳ لقب او نیز ممکن است «اندر آوردی» باشد که مردم از روی همین کلمه «اندرآ» یا «اندرآورد» آن را ساخته اند.

ابوالشیح دو جمله پارسی نیز در ضمن شرح حال

۱. همان، تصحیح بلوشی، ج ۲، ص ۴۲ (مصحح بلوشی که مدعی است فارسی هم می داند، عبارت را بدین صورت آورده است: «پیمانی که کرده بدی بر است داری».)

۲. ابوالشیح، طبقات، ج ۱، ص ۴۱۲.

۳. لقب «الدراوردی» ممکن است از کلمه «اندروردی» یا «اندرآوردی» که به معنای شلواری است گرفته شده باشد. (نک. حسین لسان، «بحثی درباره زبان دری»، *مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران*، س ۲۱، ش ۴، ص ۱۴۰.)

۵. ابوالشیح، *اخلاق النبی و آدابیه*، قاهره ۱۹۷۲، ص ۲۵۵.

۴. ابوالشیح، *طبقات*، چاپ البلوشی، ج ۲، ص ۲۴۵.

خرقه سوزی در

آرمانشهر رندان

دکتر اصغر دادبه

مدیر بخش ادبیات مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی

مقاله ۲

تقدیم به: بزرگمردی که آثار محققانه بی مانند و ارجمند او هم گواه دانایی و خردمندی حکیمانه اوست، هم حاکی از عشق او به فرهنگ ایران،
تقدیم به: استاد دکتر فتح الله مجتباتی

درآمد

خرقه سوختن و خرقه سوزی از جمله تعبیرات بحث انگیز در شعر حافظ است. معمولاً شارحان شعر خواجه در شرح و تفسیر بیت دشوار و بحث آفرین:

ماجرای کم کن و باز آ که مرا مردم چشم
خرقه از سربه در آورد و به شکرانه بسوخت

(۱۷/۷)

از خرقه سوختن سخن گفته اند و نظر خود را در باب این تعبیر بیان داشته اند. اما حکایت همچنان باقی است، چرا که غالب نظریه های ابراز شده برداشتی است ذوقی-عقلی از همین بیت «ماجرای کم کن...»؛ این نظریه ها، چنانکه خواهیم دید، نه از دیدگاه عقل، دقیق و درست می نمایند، نه نقل آنها را تأیید می کند. در این میان یک دو نظریه هم هست نزدیک به حقیقت، اما مبهم و مجمل.

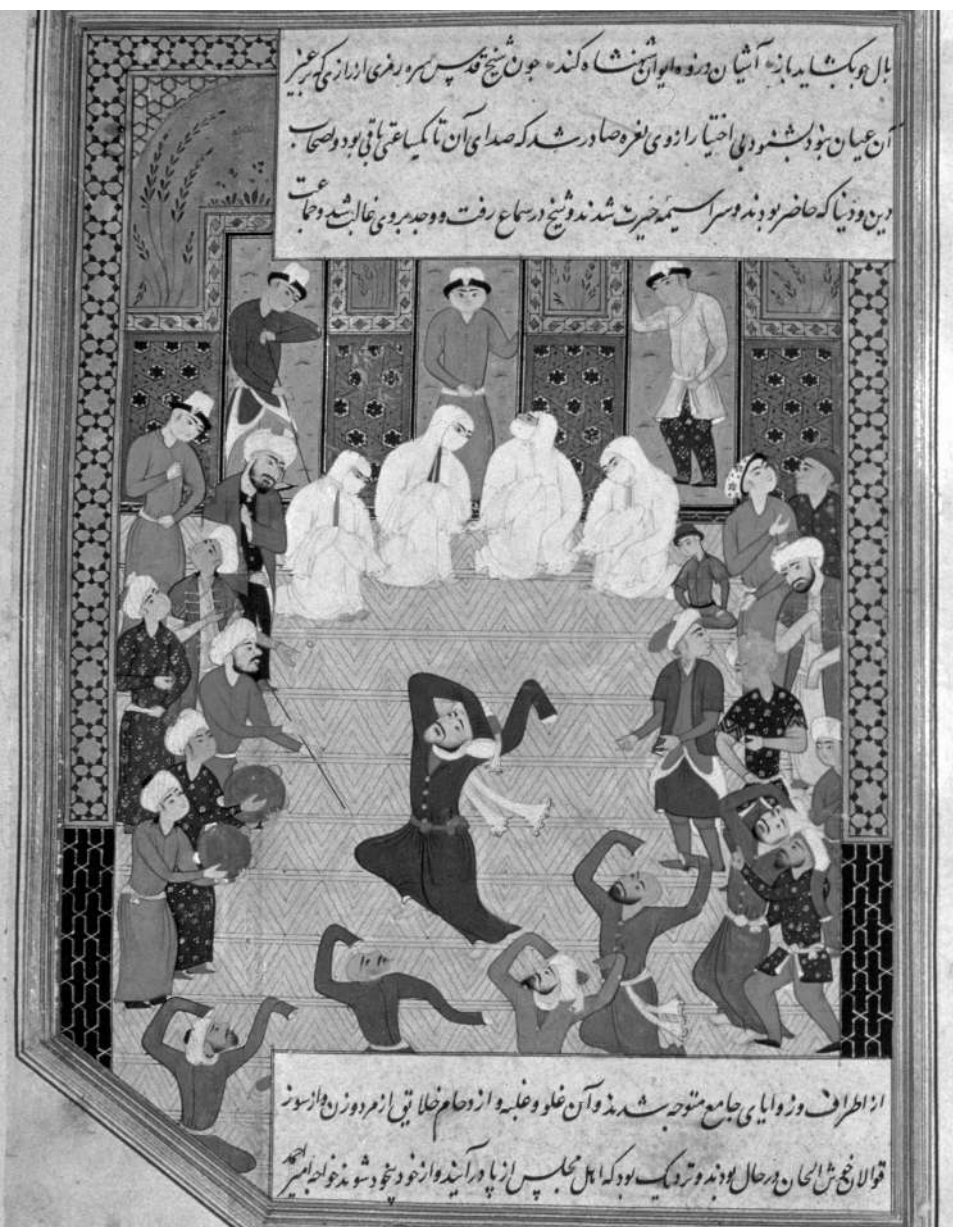
تا گفته ها را از نظر بگذرانیم و به محک نقد آشنا سازیم و آنگاه نظر خود را بازگویم، مقاله را به چهار بخش تقسیم می کنیم:

بخش اول) نگاهی به نظریه ها

بخش دوم) نظریه ها در ترازوی نقد

بخش سوم) تحلیل علمی - منطقی موضوع

بخش چهارم) ذیل (شرح ابیات)





بخش اول) نگاهی به نظریه‌ها و تنظیم آنها

نظریه‌های اظهارشده در باب خرقه‌سوزی را می‌توان به دو گروه تقسیم کرد: نظریه‌هایی که بر بنیاد آنها خرقه‌سوزی رسمی از جمله رسوم صوفیانه به شمار می‌آید، مثل رسم ماجرا کردن، یا آیین سماع، و نظریه‌هایی که بر طبق آنها خرقه‌سوزی نه رسمی صوفیانه، بلکه تعبیری مجازی محسوب می‌شود؛ گرچه پردازندگان به این نظریه‌ها خود بدین معنا تصریح نکرده‌اند.

۱. خرقه‌سوزی، رسمی صوفیانه

تأمل در نظریه‌های نظریه‌پردازانی که خرقه‌سوزی را رسمی صوفیانه می‌دانند، روشن می‌سازد که خرقه‌سوزی به قصد تحقق یکی از هدف‌های چهارگانه صورت می‌گرفته است.

الف) شکر و شوق

یعنی که خرقه را به نشانه شکر یا از فرط شوق می‌سوزانند. از قدما سودی و دارابی، و از معاصران، مرحوم علامه دهخدا و مرحوم استاد همایی پیرو این نظریه‌اند. چنانکه سودی تصریح می‌کند «سوختن خرقه، که رسمی است ایرانی، به شکرانه رفع کدورت میان دو دوست صورت می‌گرفته»^۱ و دارابی می‌گوید: «طریقه فارسیان این بوده که هرگاه خواستندی که شکرایی به جای آورند، یا از سفر می‌آمده‌اند، خرقه را از سر به درمی‌آوردند و به شکرانه سلامت سفر می‌سوخته‌اند.»^۲ استاد همایی هم ضمن بیان این معنا که «خرقه‌سوزی، شاید، مأخوذ بوده است از رسم قدیم قربان کردن که سابقه آن به عرب پیش از اسلام می‌رسد»، با قید احتمال، رسم را نه ایرانی، بلکه عربی می‌داند و چنین اظهار نظر می‌کنند که: «خرقه‌سوختن در میان فقرای اهل تصوف رسمی بوده است نظیر صدقه دادن؛ یعنی اگر بلایی رفع می‌شده، یا خبر خوش بسیار مهمی می‌رسیده، یکی از اصحاب یا شیخ، خرقه خود را به رسم صدقه و شکر می‌سوزانده است، مثل اسپندسوزی و نظایر آن.»^۳

ب) ترک مقام ارشاد

استاد مرحوم سعید نفیسی خرقه‌سوختن را رسمی می‌داند که با هدف ترک مقام ارشاد انجام می‌شده است. استاد می‌نویسد: «گاه مرشد کوچکتر در برابر مرشد بزرگتر خرقه خود را می‌سوزاند و بدین ترتیب در برابر او مقام ارشاد را ترک می‌گفت.»^۴

ج) کیفر دادن

دکتر محسن کیانی بر آن است که سوزاندن خرقه با هدف کیفر دادن صوفی خطاکار صورت می‌گرفته است؛ بدین ترتیب که «اگر مریدی حرمت جامه درویشی را رعایت نمی‌کرد، بنا به دستور شیخ، خرقه او را از تنش بیرون آورده و در آتش می‌سوزانند.»^۵

د) تاوان گناه و قبول توبه

استاد فقید دکتر محمدامین ریاحی خرقه‌سوختن را نشانه تاوان گناه و شکرانه توبه از گناه و آن را رسمی صوفیانه می‌داند: «این بیت معنی ساده و روشنی دارد. شاعر خطاب به معشوق به خشم رفته از عاشق بریده می‌گوید: گله‌گزاری را بس کن و به نزد من بازگرد زیرا که چشم من که گناهکار اصلی بود (به گناه عاشق شدن یا نگرستن به خوب رویی دیگر)، گناه خود را به گردن گرفت و از آن استغفار کرد و (به رسم صوفیان و جوانمردان) خرقه رنگین خود را از سر خود بیرون آورد و آن را به نشانه تاوان گناه و به شکرانه توبه از گناه و به شکرانه آشتی با تو سوخت...»^۶

۲. خرقه‌سوزی، تعبیری مجازی

برخی از محققان در تفسیر خرقه‌سوختن به گونه‌ای سخن گفته‌اند که می‌توان از سوی آنان اعلام داشت: خرقه‌سوزی، رسمی صوفیانه نیست، رسمی که بر طبق آن خرقه را در آتش بسوزانند؛ بلکه تعبیری است مجازی یا کنایی. در باب معنی این تعبیر، بر روی هم سه نظر اظهار شده است:

الف) سوختن چشم = کور شدن

دارابی، همان جا که از رسم خرقه‌سوختن فارسیان سخن می‌گوید، با نگرشی عرفانی بر بیت «ماجرا کم کن...» می‌افزاید: «چشم من در انتظار دیدار ماند و مثل اینکه هفت پرده چشم را از سر بیرون آورده، به شکرانه دیدار سوزانیدم»^۷ و علامه دهخدا چنین اظهار نظر می‌کند که: «شاید در زمان حافظ سوختن چشم کنایه از کور شدن از بسیاری انتظار بوده است»^۸ آنگاه به دو بیت از حافظ استشهد می‌کند که در آنها از «سوختن چشم» و «سوختن چشم از انتظار» سخن رفته است، و در پایان چنین اظهار نظر می‌کند که: «لذا با این تعبیر، معنی شعر «ماجرا کم کن...» این است که: مرا بیش از این منتظر مگذار که مردم چشم من به شکرانه دیدار تو، بر طبق رسم صوفیان خرقه را یعنی سپیدی خود را بسوزانید، یعنی از کثرت انتظار خشک و کور شد.»^۹ از مجموعه سخنان دارابی و علامه دهخدا می‌توان چنین استنباط کرد که دارابی تقریباً آشکارا و علامه دهخدا به گونه‌ای نهفته و با واسطه، خرقه‌سوختن را با توجه به بیت «ماجرا کم کن» به چشم پیوند داده‌اند و آن را به «سوختن چشم از کثرت انتظار و کور شدن آن» تفسیر کرده‌اند.

ب) ترک روی و ریا

مرحوم دکتر غنی بر آن است که «خرقه از سر به درآوردن، در اصطلاح صوفیان یعنی ترک روی و ریا کردن و به شکرانه بسوخت (= بسوختن)» تأکید همین معناست.^{۱۰} استاد بهاء‌الدین خرمشاهی هم ضمن تصریح بدین معنا که نظریه دکتر غنی «تا حدی مستقیم و معنی دار است» در واقع نظریه دکتر غنی را

۶. ریاحی، گلگشت... ۳۲۳.

۷. دارابی، لطیفه غیبی، ۷۹.

۸. دهخدا، لغت‌نامه، ماده «خرقه‌سوختن» و «خرقه‌سوزی» متن و حواشی.

۹. همان.

۱۰. غنی، یادداشت‌ها... ۱۳۲.

۱. سودی، شرح بر حافظ، ۱۵۸/۱ (مشخصات کامل در فهرست منابع آمده است).

۲. دارابی، لطیفه غیبی، ۷۹-۷۸.

۳. دهخدا، به نقل از یوسفی، تعلیقات بوستان، شرح بیت ۱۷۰۲.

۴. نفیسی، در مکتب استاد، ۱۵۱۷.

۵. کیانی، تاریخ خانقاه، ۴۴۹-۴۴۸.

را مورد نقادی قرار می‌دهیم که بر بنیاد آنها خرقة‌سوزی تعبیری است مجازی یا کنایی.^۸

۱. نقادی خرقة‌سوزی، رسمی صوفیانه

نظریه‌هایی که اعلام می‌دارند «خرقة‌سوزی رسمی است صوفیانه»، نه نقلاً قابل دفاع‌اند، نه عقلاً. مراد از این سخن آن است که نه سندی در آثار صوفیان می‌توان بر تأیید و اثبات این نظریه یافت، که خرقة‌سوزی رسمی است صوفیانه، نه با معیارهای خردمندانه و با برهان‌های عقلی و عقلایی می‌توان آن را اثبات کرد.

پردازندگان این نظریه آرای خود را تحت تأثیر بیت بحث‌انگیز «ماجرا کم کن...» اظهار داشته‌اند؛ چرا که این نظریه‌ها جمله در تفسیر همین بیت بیان شده است. تعریف و تفسیرهایی هم که به دست داده‌اند خالی از تعبیر «به شکرانه بسوخت» نیست.

برای آنکه روشن شود و اثبات گردد که چنین رسمی در کار نبوده است، موضوع را از دو دیدگاه نقلی و عقلی مورد نقادی قرار می‌دهیم:

الف) از دیدگاه نقلی

هیچ سند و مدرک و مأخذی در دست نیست که وجود و رواج رسم خرقة‌سوختن را در میان صوفیان تأیید کند. مؤلفان صوفی در برخی از آثار خود از آداب و رسوم صوفیانه بحث کرده‌اند؛ از آداب سفر و حضر، از آداب خوردن و نوشیدن و پوشیدن و... تا آداب سماع، یعنی که کوچکترین تا بزرگترین رسم و آداب از نظر آنها دور نمانده است.^۹ اگر خرقة‌سوزی رسمی از رسوم صوفیان و ادبی از آداب آنان می‌بود، آیا نمی‌بایست ضمن آداب و رسوم صوفیانه از آن سخن می‌رفت؟ آخر رسم خلال کردن دندان مهمتر است یا رسم خرقة‌سوختن؟... تا آنجا که نگارنده جست‌وجو کرده است، فقط در یک منبع از سوزاندن خرقة، و نه خرقة‌سوزی، به‌عنوان یک رسم سخن رفته است، در کتاب *اسرارالاولیاء*، گفتار فریدالدین شکرگنج: «... آینده‌ای بیامد و روی بر زمین آورده عرض داشت کرد: فلان مرد که مریدی از مریدان شماس است، در میان اهل دنیا و صحبت ایشان بیشتر می‌باشد. آن بزرگ چون این بشنید بر فرود فرمود که او را پیش من طلب کنید. چون آن مرید را طلبیدند، آن بزرگ فرمود که لباس گلیم و صوف از او بستانند و آتش کرده بودند، فرمود که بسوزید، بسوختند و به چشم سرخ جانب او دید. فرمود که او را بیرون کنید که هنوز لایق صوف نشده است. بعد از آن فرمود که: ای درویش، این، لباس انبیا و اولیاست...»^{۱۰}

مؤلف *تاریخ خانقاه*، چنانکه در بحث نقل نظریه‌ها مطرح شد، خرقة‌سوختن را کیفر دادن صوفی ناهل، از طریق سوزاندن خرقة وی به امر شیخ، تفسیر

تأیید می‌کند و به توضیحات خود ضمن نقد و نفی نظریه‌هایی که بر طبق آنها خرقة‌سوزی رسمی صوفیانه به شمار می‌آید، به تصحیح و تکمیل آن می‌پردازد.^۱ زنده‌یاد استاد دکتر زریاب‌خوئی در این زمینه بر دو نکته تأکید ورزیده‌اند: یکی، «ترک خرقة به‌عنوان جامه ریا و رفتن به خانه خمار و به رمز، خانه صفا و یکرنگی و از خود بیرون آمدن و مست شدن و به کنار نهادن روی و ریای خلق»؛ دوم، نسبت دادن خرقة‌سوزی به مردم چشم، بدان سبب که مردم چشم ظاهربین و جهان‌بین است، نه جان‌بین و درون‌نگر، که نکته نخست، در طریق صواب است.^۲

استاد فقید دکتر منوچهر مرتضوی نیز در ضمیمه کتاب *مکتب حافظ* با اشاره به اینکه «هنوز سندی در خصوص خرقة در آوردن و به شکرانه سوختن در میان صوفیان به دست نیامده است»^۳ نظری شبیه به نظر مرحوم دکتر غنی ابراز می‌کند: «... مقصود از به شکرانه سوختن خرقة، مفهوم مکرر در دیوان خواجه یعنی سوختن خرقة و دلق و مرقع و خرقة پشمینه به‌عنوان آتش زدن به علامت ریا و نفاق و رعونت و توبه از فسق و فساد پنهان و اصلاح و تصفیة راه و روش و خلق و خوی خویشتن است.»^۴

ج) اشک ریختن

استاد مرحوم سعید نفیسی بر آن است که «به شکرانه سوختن مردم چشم، اشاره به اشک ریختن چشم است؛ زیرا اشک سوزانی که از چشم بیرون می‌ریزد مانند خرقة‌ای است که چشم از خود جدا کرده باشد.»^۵

د) رفع حجاب غیریت

به نظر استاد دکتر فتح‌الله مجتبیایی خرقة‌سوختن تعبیری کنایی است و آن عبارت از «رفع حجاب غیریت و دوگانگی و برآمدن به مقام وصل و اتحاد»^۶ خواهد بود.

ه) جدا شدن از مقام و حالت پیشین

استاد دکتر شفیعی‌کدکنی در تعلیقات خود بر کتاب *اسرارالتوحید* می‌نویسد: «خرقة‌سوختن به معنی جدا شدن از مقام یا حالت پیشین است، یعنی به هیچ روی، سر بازگشتن به حالت پیشین را ندارم.»^۷

بخش دوم) نظریه‌ها در ترازوی نقد

از آنجا که نظریه‌ها را به دو بخش تقسیم کردیم، در بحث از نقادی نظریه‌ها نیز به همان ترتیب عمل می‌کنیم، یعنی نخست به نقادی نظریه‌هایی می‌پردازیم که بر طبق آنها خرقة‌سوزی رسمی صوفیانه شمرده می‌شود، و سپس نظریه‌هایی

۱. خرمشاهی، *حافظ‌نامه*، ۱/۱۸۵۱۸۴.

۲. زریاب، *آئینه جام*، ۲۵۰.

۳. مرتضوی، *مکتب حافظ*، ۵۶۵.

۴. همان، ۵۶۸.

۵. نفیسی، *در مکتب استاد*، ۱۷.

۶. مجتبیایی، *شرح شکن زلف*، ۱۷۶۱۸۹.

۷. شفیعی‌کدکنی، *تعلیقات*، ۲/۴۷۰۴۶۹.

۸. بیان این معنا که نظریه‌های بزرگانی چون علامه دهخدا، استاد همای و استاد سعید نفیسی ناصواب است و دور از حقیقت، یک بحث علمی است و ناصواب بودن نظریه‌های این بزرگان هم به هیچ روی از عظمت آنها نمی‌کاهد. اگر آنان تلاش نوززیده بودند و نظریه‌های صواب و ناصواب اظهار نداشته بودند، ما امروز البته باز هم به‌طور نسبی، به حقیقت امر راه نمی‌بردیم. دانش و تحقیق رو به کمال می‌رود. ما خود نیز بسیار خطا می‌کنیم، خطایی که اگر امروز روشن نشود، فردا روشن خواهد شد.

۹. به‌عنوان نمونه نک: باخرزی، اوراد، ... سراسرائر.

۱۰. بابا فرید شکرگنج، *اسرارالاولیاء*، ۳۸.

نظریه‌هایی که اعلام می‌دارند «خرقه‌سوزی رسمی است صوفیانه»، نه نقلاً قابل دفاع‌اند، نه عقلاً. مراد از این سخن آن است که نه سندی در آثار صوفیان می‌توان بر تأیید و اثبات این نظریه یافت، که خرقه‌سوزی رسمی است صوفیانه، نه با معیارهای خردمندان و با برهان‌های عقلی و عقلایی می‌توان آن را اثبات کرد.

اگر خرقه‌سوزی رسمی از رسوم صوفیان و ادبی از آداب آنان می‌بود، آیا نمی‌بایست ضمن آداب و رسوم صوفیانه از آن سخن می‌رفت؟

می‌کند، و با نقل مطالب کتاب *اسرارالاولیاء*، نظریه خود را استوار می‌دارد؛ یعنی که اگر دیگران در تأیید خرقه‌سوزی به عنوان رسمی از رسوم صوفیان به بیت معروف حافظ، «ماجرای کم کن و بازآ...» استناد کرده‌اند و بر بنیاد این بیت، خرقه‌سوزی را یک رسم صوفیانه دانسته‌اند، مؤلف *تاریخ خانقاه* - که البته او نیز تحت تأثیر بیت حافظ بوده است و در اندیشه روشن ساختن معنای آن، به مطالب کتاب *اسرارالاولیاء* استناد کرده تا خرقه‌سوزی را به عنوان یک رسم به اثبات رساند.^۱

اما سخت بعید است که بتوان مطالب کتاب *اسرارالاولیاء* را مؤید خرقه‌سوزی به عنوان یک رسم صوفیانه به شمار آورد؛ چرا که:

اولاً، رسم همانا آیین و روش است؛ یعنی قاعده‌ای است کلی که در زمان خاص، طی تشریفات خاص، به صورت فردی یا جمعی تکرار شود و به عمل درآید، مثل رسم ماجرا کردن در میان صوفیان، چنین است آیین‌های ملی و دینی (جشن نوروز یا جشن مبعث)، که جمله رسم محسوب می‌شود، زیرا در زمان خاص و با رعایت تشریفات خاص تکرار می‌گردد. این سخنان بدان معناست که رسم، یک استثنا نیست. در حالی که مطالب *اسرارالاولیاء* حکایت‌گر سخت‌گیری شیخ است و شدت خشم او در جریان بازستاندن خرقه از خرقه‌پوشی ناهل و به اصطلاح «برکشیدن خرقه» از او، که چشمان شیخ از شدت خشم سرخ بوده و به تعبیر نویسنده *اسرارالاولیاء*، «به چشم سرخ جانب او (صوفی مغضوب) می‌دیده» و در این حالت دستور می‌دهد تا خرقه برکشیده از تن صوفی نگون‌بخت مغضوب را در آتشی که صوفیان احتمالاً برای پختن غذا افروخته بودند بسوزانند. اگر آینده (= شخصی که از راه آمده بود و به شیخ گزارش می‌داد) به شیخ گفته بود فلان مرید شما در رعایت آداب صوفیانه مخلصانه کوشاست، پیداست که شیخ به جای ستاندن خرقه از او خرقه‌ای دیگر، فی‌المثل خرقه تبرک هم به‌عنوان جایزه به او می‌داد.

ثانیاً، چنانکه اشارت رفت، اگر سوزاندن خرقه رسمی از رسوم و ادبی از آداب می‌بود، بی‌گمان، مثل دیگر رسوم و دیگر آداب، در کتب صوفیانه ثبت و ضبط می‌شد و بحث از آن، آن هم در حد یک اشاره به کتاب *اسرارالاولیاء*، که در شمار کتب درجه اول صوفیانه هم نیست، محدود نمی‌گشت. البته مندرجات این کتاب نیز از یک اتفاق خبر می‌دهد، نه از یک رسم.

ثالثاً، مجازات و اخراج صوفی ناهل از جرگه صوفیان با «برکشیدن خرقه» و «بازستاندن خرقه» از او که مکرر در متون صوفیانه از آن بحث شده و بدان اشارت رفته است^۲ صورت می‌گیرد. در این متون هرگز از سوختن خرقه پس از برکشیدن آن از تن صوفی سخن نرفته است.

رابعاً، خرقه‌سوزی، به تعبیر نویسنده دانشمند کتاب *تاریخ خانقاه*، به عنوان رسمی ناظر بر تنبیه انضباطی صوفیان، با نظریه دیگر محققان (سودی، دارابی، علامه دهخدا و استاد همایی...) مغایرت دارد؛ چرا که بر طبق نظریه این بزرگواران، رسم خرقه‌سوزی همانا سوزاندن خرقه به نشانه شکر یا شوق است. نیک پیداست که این تفسیر برخاسته از تأمل در بیت «ماجرای کم کن و بازآ...» است، و آن تفسیر حاصل برداشت نویسنده از مفاد مندرجات *اسرارالاولیاء* است. باری نتیجه نهایی نگرش از دیدگاه نقلی، چنانکه در آغاز نیز گفته آمد، آن است که: در متون صوفیه از خرقه‌سوزی به عنوان رسمی از رسوم و ادبی از آداب سخن در میان نیامده است.

ب) از دیدگاه عقلی

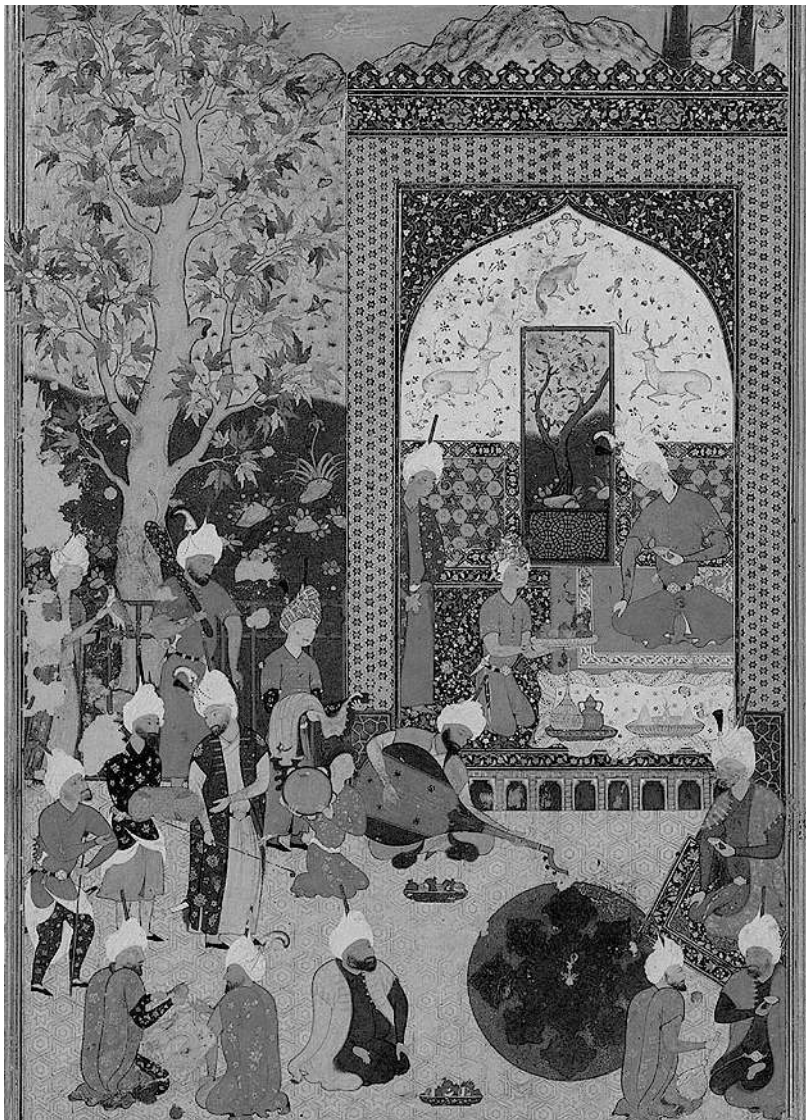
از چشم خرد و بر طبق معیارهای خردمندان، خرقه‌سوزی رسمی از رسوم صوفیان نمی‌تواند بود و ادله عقلی، مثبت این مدعاست که: صوفیان خرقه را نمی‌سوزانده‌اند. به نظر نگارنده، از جمله ادله‌ای که می‌توان اقامه کرد، همانا سه دلیل است: دلیل تقدس، دلیل ضد رسم (مخالفت با شرع)، دلیل عدم استمرار.

۱) **دلیل تقدس** - خرقه از دیدگاه صوفیانه مقدس است و بدان سبب که هیچ چیز مقدس را نمی‌سوزانند، به ناگزیر خرقه را نیز نخواهند سوزاند. تقدس خرقه در نظر صوفیان تا بدان پایه است که آن را نمی‌فروشند و خرید و فروش آن را حرام می‌دانند. در رسم ماجرا کردن آمده است که: هرچه جز خرقه در میان نهاده می‌شد،^۳ آن را به بازار می‌بردند و می‌فروختند و صرف صوفیان می‌کردند، اما خرقه را به هیچ روی نمی‌فروختند. باخرزی می‌نویسد: «و اگر آنچه در میان آمده است خرقه‌ها

۲. به عنوان نمونه نک: محمد منور، *اسرارالتوحید*، ۶۵۶۶. «حکایت خرقه برکشیدن قشیری از صوفی مفتون خواجه اسماعیل دقّاق».

۳. در رسم ماجرا کردن که همانا رسمی بود برای رفع کدورت حاصل آمده میان دو درویش و زیر نظر شیخ و با حضور درویشان انجام می‌گرفت. پس از رفع کدورت، «چیزی از دنیاوی» در میان می‌نهادند تا گناه را به گردن آن اندازند و بگویند که: مثلاً مال دنیا یا فلان چیز دنیایی مقصّر است، نه درویشان، و این همان چیزی بود که به بازار می‌بردند و می‌فروختند و خرج صوفیان می‌کردند. گاه خرقه در میان می‌نهادند و گناه را به گردن خرقه می‌انداختند، که در این صورت فروختنی نبود...

۱. کیانی، *تاریخ خانقاه*، ۴۴۹، ۴۴۸.



باشد به هیچ وجه آن خرقه‌ها را به بازار نبرند که آن خرقه‌ها حکم خرقه مشایخ دارد، جهت آنک نظر مشایخ به آن خرقه‌ها رسیده باشد و آن خرقه‌ها تا به رسول‌الله (ص) مسلسل باشد... و اگر خرقه‌ها را به رضای جمع، کسی خرد و چیزی در میان نهد و آن خرقه‌ها را باز به درویشان برساند، شاید [شایسته است] و جوانمردی باشد و پسندیده افتد.^۱ این خریدن خرقه به رضای جمع هم که همراه بود با دعوتی و مهمانی دادنی، در واقع عملکردی بود با هدف حفظ تقدس و احترام خرقه و جلوگیری از بردن آن به بازار و فروختن. بدین معنا هم در متون صوفیه مکرراً اشاره شده است، چنانکه در حکایتی از کتاب *اسرارالتوحید*، پس از توصیف یک مجلس سماع و بی‌خودی‌های به بار آمده از آن و خرقه انداختن‌ها (به اصطلاح: طرح خرقه) در حالت بی‌خودی، می‌خوانیم: «... خلق، به یک بار به فریاد آمدند و من بی‌هوش و از دست رفته، شیخ مرا گفت: تو را این قدر بس باشد. حالت‌ها رفت و خرقه‌ها انداختند. پدرم خرقه‌ها را به دعوتی باز خرید.»^۲

آیا چیزی را که به سبب مقدس بودن و محترم شمردن نفروشد، می‌سوزانند؟! ممکن است به نظر آید که خرقه صوفی صافی مقدس است، و نه خرقه ناهلان. پاسخ آن است که: اولاً، آنچه از دیدگاهی و در مکتبی مقدس است، همواره مقدس خواهد بود، حتی اگر در اختیار ناهل قرار گیرد؛ فی‌المثل قرآن، اگر نزد کافران هم باشد، قرآن است و مقدس. از این دیدگاه است که خرقه را از ناهل باز می‌ستانند؛ باز می‌ستانند تا امر مقدس را از نامقدس جدا سازند. ثانیاً، سوختنی بودن خرقه از دیدگاه مخالفان خرقه‌پوشی، حکایتی دیگر است. حتی اگر، فی‌المثل، این سوختن به صورت یک رسم و آیین درآید و از نظر و نظریه فراتر رود و به عمل پیوندد، باز هم رسم صوفیانه به شمار نمی‌آید و در زمره آداب صوفیان نیست؛ بلکه رسمی خواهد بود و ادبی در مکتبی دیگر و در مذهبی دیگر.

۲) دلیل ضد رسم (مخالفت با شرع) - از داستان شیخ سمعان (= صنعان) در *منطق‌الطیر عطار* و دلدادگی او به دختر ترسا و ماجراهایی که بر او گذشت، می‌توان دریافت که خرقه‌سوزی، نه تنها رسمی صوفیانه نیست، بلکه رسمی است ضد آن، که همانا تقدس خرقه و محترم داشتن آن رسمی است صوفیانه. دختر ترسا از شیخ می‌خواهد تا چهار عمل انجام دهد: سجده کردن بت، سوزاندن قرآن، نوشیدن باده و ترک ایمان (اسلام).

گفت دختر گرتوهستی مرد کار

چار کارت کرد باید اختیار

سجده کن پیش بت و قرآن بسوز

خمر نوش و دیده را ایمان بدوز^۳

و چون شیخ جمله را انجام می‌دهد، او را مست، به سوی دیر می‌برند تا زنار بربندد و خرقه بسوزاند؛ یعنی که آن «چار کار»، مقدمه زنار بستن و خرقه سوختن است:

شیخ را بردند سوی دیر، مست

بعد از آن گفتند تا زنار بست

شیخ چون در حلقه زنار شد

خرقه آتش در زد و در کار شد^۴

۳. عطار، *منطق‌الطیر*، ۷۵.

۴. همان، ۷۷.

۱. باخرزی، *اوراد...*، ۲۵۶.

۲. محمد مؤنر، *اسرارالتوحید*، به اهتمام دکتر ذبیح‌الله صفا، ۶۸.

بخشی از آداب و رسوم صوفیانه همچنان برجاست و همچنان در خانقاهها و در گردهمایی‌های صوفیانه برگزار می‌شود، مثل آداب سماع، و بخشی از این آداب، گرچه به سبب دگرگون شدن اوضاع و احوال اجتماعی و تغییر یافتن شرایط زندگی، به ظاهر، اجرا نمی‌گردد، اما فراموش هم نشده است... اگر خرقه‌سوزی رسمی از رسوم صوفیان می‌بود، آیا نمی‌بایست به عنوان یک رسم یا همچنان مستمر باشد.

اگر آن چار کار و این دو کار (زئار بستن، خرقه‌سوختن) جزء آیین مسلمانی بود و در شمار رسوم صوفیانه، آیا دختر ترسا از شیخ می‌خواست تا بدان‌ها دست یازد؟ و ترسایانی که می‌دیدند شیخ با انجام دادن آن چار کار، ره ایشان گزیده، او را برای بستن زئار و سوختن خرقه به دیر می‌بردند؟^۱ در بیتی از یک غزل عطار هم «ترسابچه لولی» که «همچون بت روحانی» است و شخصیتی است جانشین «دختر ترسا» در داستان شیخ سماع، اعلام می‌کند که وصل او منوط به «خرقه سوختن» و «قبله گرداندن (سجده کردن بت)» است:

گروصل منت باید ای پیرموقع پوش
هم خرقه بسوزانی، هم قبله بگردانی^۲

یعنی که «خرقه‌سوختن» و «قبله گرداندن» را یک حکم است، یعنی که هر دو خلاف شرع است و خلاف آداب و رسوم صوفیانه که به قول هجویری «دین، اصل است و تصوف، نتیجه و فرع»^۳ و به گفته عزالدین محمود کاشانی «اقوال و افعال صوفی همه موزون بود به میزان شرع».^۴

۳) دلیل عدم استمرار - بخشی از آداب و رسوم صوفیانه همچنان برجاست و همچنان در خانقاهها و در گردهمایی‌های صوفیانه برگزار می‌شود، مثل آداب سماع، و بخشی از این آداب، گرچه به سبب دگرگون شدن اوضاع و احوال اجتماعی و تغییر یافتن شرایط زندگی، به ظاهر، اجرا نمی‌گردد، اما فراموش هم نشده است. فی‌المثل، دیگر صوفیان در ملاء عام خرقه نمی‌پوشند، اما بحث از خرقه‌پوشی و آداب آن همچنان باقی است و همچنان از انواع خرقه چون خرقه تبرک و خرقه ولایت و... و از رنگ‌های خرقه سخن در میان است. اگر خرقه‌سوزی رسمی از رسوم صوفیان می‌بود، آیا نمی‌بایست به عنوان یک رسم یا همچنان مستمر باشد، یا به روشنی و یقین، و نه با احتمال و گمان و بدون ذکر مأخذ و سند، از آن سخن رود؟

۲. نقادان خرقه‌سوزی به عنوان تعبیری مجازی

نظریه‌هایی که بر طبق آنها خرقه‌سوزی تعبیری کنایی است، نظریه‌هایی است در طریق صواب، چرا که خواهیم دید که تعبیر خرقه‌سوزی نه یک تعبیر حقیقی، که تعبیری است مجازی با معنایی کنایی.

در نظریه مرحوم دکتر غنی، این تفسیر که «خرقه از سر

به درآوردن» به معنی «ترک روی و ریا کردن است»، صواب نیست؛ که خرقه را بدان سبب از سر به درمی‌آوردند که جلوی آن بسته بود و جز آنکه از سر به در آورند راهی نداشت، خواه آن کس که خرقه را از سر به درمی‌آورد صوفی‌ای بود صافی، یا پشمینه‌پوشی بود مرانی و بی‌خبر از عشق و صفا، مگر آنکه مراد از «خرقه از سر برآوردن»، ترک خرقه (= خرقه ریایی) باشد و «ترک خرقه» هم تعبیری کنایی به شمار آید که لازم معنای آن «ترک روی و ریا کردن» است و به «شکرانه سوختن خرقه» هم تأکید بر «ترک روی و ریا» محسوب شود.

بخش نخست نظریه استاد زریاب، مبنی بر اینکه خرقه‌سوزی، ترک ریا و «به کنار نهادن روی و ریای خلق» است، صواب محسوب می‌شود، اما بخش دوم یا نکته دوم، یعنی نسبت دادن خرقه‌سوزی به مردمک چشم به سبب ظاهرینی آن^۵، دست‌کم به طور مستقیم به موضوع مربوط نیست و چنانکه خواهیم دید این انتساب سببی دیگر دارد.

نظریه استاد بهاء‌الدین خرمشاهی هم به طریق اولی صواب است. در نظریه ایشان نکته‌ای یا اشاره‌ای هست بس مهم و آن نکته یا اشاره آن است که: «خرقه‌سوزی از لوازم رندی است».^۶ نظریه استاد دکتر شفیعی‌کدکنی هم حاوی نکته‌ای مهم است که جایگاه آن در بخش سوم مقاله مشخص خواهد شد. اما نظریه دارابی و علامه دهخدا مبنی بر اینکه خرقه‌سوختن، خشک شدن چشم است، یا به تصریح علامه دهخدا خرقه‌سوختن چشم، خشک شدن چشم است، نظریه‌هایی صواب به شمار نمی‌آیند از آن‌رو که اساساً در بیت «ماجر کم کن...»، خرقه، خرقه چشم نیست و چشم، خرقه‌پوش محسوب نمی‌شود تا بتوان از «خرقه‌سوختن چشم» سخن گفت. چنین است نظریه استاد مرحوم سعید نفیسی که «خرقه از سر به درآوردن و به شکرانه سوختن مردم چشم» را «اشاره به اشک ریختن چشم» تفسیر کرده‌اند!

و چنین است که در ترازوی نقد، آن همه نظریه وزنی نتوانند آورد و تنها چهار نظریه صواب می‌نمایند، یا در طریق صواب‌اند؛ این نظریه‌ها که:

خرقه‌سوختن، ترک روی و ریا کردن است.

خرقه‌سوختن، از لوازم رندی است.

خرقه‌سوختن، رفع حجاب غیریت است.

خرقه‌سوختن، جدا شدن از مقام و حالت پیشین است.

۵. زریاب، آئینه جام، ۳۵۰.

۶. خرمشاهی، حافظ‌نامه، ۱۸۵/۱.

۱. محقق گرانایه، بهاء‌الدین خرمشاهی، با استناد بدین معانی نتیجه می‌گیرد که: «خرقه سوزاندن عملی است خلاف و حاکی از ترک اولای شرعی» (حافظ‌نامه، ۱۸۴/۱).

۲. عطار، دیوان، غزل شماره ۸۲۲.

۳. هجویری، کشف‌الحجوب، ۳۳۴.

۴. عزالدین کاشانی، مصباح‌الهدایه، ۳۵۶....



بخش سوم) تحلیل علمی - منطقی موضوع

تعبیر خرقه سوزی یا خرقه سوختن را از سه دیدگاه می توان مورد توجه و مطالعه قرار داد:

از دیدگاه دانش بیان

از دیدگاه سیر و سلوک معنوی

از دیدگاه رندی (طنز و انتقاد اجتماعی)

در شعر حافظ، غیر از تعبیر خرقه سوزی یا خرقه سوختن، دو تعبیر دیگر نیز هست که حکم خرقه سوزی بر آنها صدق می کند. این دو تعبیر عبارت اند از:

شستن خرقه با باده

دور انداختن خرقه

بدین ترتیب خواننده در شعر حافظ با سه تعبیر رندانه در باب خرقه روبه رو است، از آن رو که خواجه رندان، سه حکم رندانه در باب خرقه صادر کرده است. گرچه تنها یک حکم از این احکام، یعنی حکم خرقه سوزی است که همواره بر زبان ها می رود و مورد بحث و بررسی قرار می گیرد، اما این سه حکم یکسان اند و متوجه یک هدف و مکمل یکدیگر:

حکم اول) خرقه، سوختنی یعنی سوزاندنی است = تعبیر خرقه سوختن

نمونه ۱)

نقد صوفی نه همه صافی بی غش باشد
ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد

(۱۵۹/۱)

نمونه ۲)

در خرقه چو آتش زدی ای عارف سالک
جهدی کن و سر حلقه رندان جهان باش

(۲۷۲/۳)

این حکم مجموعاً یازده بار، ضمن یازده بیت، در باب خرقه و دیگر جامه های صوفیانه یعنی دلق و مرقع صادر شده است.

حکم دوم) خرقه، با شراب شستنی است = تعبیر شستن خرقه با آب می، یا با آب خرابات، و یا با می

نمونه ۱)

کنون به آب می لعل خرقه می شویم
نصیبه ازل از خود نمی توان انداخت

(۱۶/۹)

نمونه ۲)

ساقی بیار آبی از چشمه خرابات
تا خرقه ها بشویم از عجب خانقاهی

(۴۸۹/۹)

این حکم مجموعاً هفت بار، ضمن هفت بیت، صادر شده است که چهار مورد آن آشکار است و سه مورد نهفته است و ایهام آمیز.

حکم سوم) خرقه، دور انداختنی است = تعبیر انداختن خرقه، یا دور انداختن خرقه

نمونه ۱)

حافظ، این خرقه بینداز، مگر جان ببری
کآتش از خرقه سالوس و کرامت برخاست

(۲۱/۷)

نمونه ۲)

آتش زهد و ریا خرمن دین خواهد سوخت
حافظ، این خرقه پشمینه بینداز و برو

(۴۰۷/۸)

این حکم محدود است به همین دو مورد.

بدیهی است که در هر دو مورد، حکم نخست، یعنی حکم سوختنی بودن خرقه نیز به گونه ای ایهام آمیز صادر شده است. در هر سه حکم بدین معنا تصریح شده و بر این معنا تأکید گردیده که به هر حال خرقه شایسته پوشیدن نیست.

احکام سه گانه را - چنانکه گفته آمد - از سه دیدگاه می توان نگریست و از سه دیدگاه می توان مورد مطالعه و بحث و بررسی قرار داد:

۱. از دیدگاه دانش بیان

از دیدگاه دانش بیان، احکام سه گانه حافظ در باب خرقه، کنایه یا تعبیر کنایی به شمار می آیند و در طبقه بندی کنایه، از نوع «کنایه از فعل (= حال)» محسوب می شوند، چرا که هر یک مصدری است مرکب، یا جمله ای است که لازم معنای آن اراده شده است؛ درست مثل «دست کفچه کردن» که مراد «گدایی کردن» است. از آن رو که لازمه گدایی کردن، دست کفچه کردن است...^۱ به یاد آوریم که کنایه، تعبیری است بیانگر دو معنا، معنای ظاهری (اصلی)، و معنای باطنی (مجازی). گرچه مراد گوینده، همواره، معنای باطنی (مجازی) است، اما: اولاً، دو تصویر از هر تعبیر کنایی پیش چشم می آید و به ذهن متبادر می گردد، یکی تصویر معنی

۱. رک: کتب بیان، مبحث کنایه.

راستی را اگر بتوان
بر اساس بینی از حافظ
(ماجرا کم کن...)
استدلال کرد که:
خرقه سوزی رسم و
آیینی صوفیانه است،
چرا نتوان فی المثل
بر بنیاد بیت «کنون
به آب می لعل خرقه
می شویم...» استدلال
کرد که: «خرقه با
باده شستن» نیز
رسم و آیینی است
صوفیانه؟! و چرا نتوان
به استناد تعبیرهایی
چون «حافظ، این
خرقه پشمینه بینداز
و برو»، دلیل آورد که:
«دور انداختن خرقه»
هم طی تشریفات
و بر طبق رسمی از
رسوم صوفیانه صورت
می گرفته است!؟



از سوی دیگر، در عرف رندی و در فرهنگ رندانه حافظ، خرقة ملازم ریا و سالوس و تزویر است، از آن رو که زهد از دیدگاه حافظ، یعنی ریا و سالوس و تزویر، و زاهد یعنی ریاکار نیرنگ باز سالوس و این بدان سبب است که به گواهی تاریخ تصوف، جریان زهد (تصوف زاهدان)، به تدریج از صفا و یکرنگی دور شد.

ظاهری، دوم، تصویر معنی باطنی، ثانیاً، بدان سبب که در کنایه، همانند استعاره، قرینه صارفه و معینه در کار نیست تا ذهن را از معنای اصلی منصرف سازد و به معنای مجازی راهبر شود، کار بازشناسی و تشخیص، سخت دشوار می‌گردد و نه تنها آنان که با لطایف و ظرایف سخن پارسی آشنایی کامل ندارند راه خطا می‌پویند، که گاه، اهل فن نیز در معرض اشتباه قرار می‌گیرند، چنانکه در مورد تعبیر کنایی «خرقه سوختن»، راه خطا پوییده‌اند و به اشتباه در افتاده‌اند و آن‌سان که گفته آمد، از رسم و آیین خرقة سوزی سخن گفته‌اند؛ همان رسم و همان آیین که نه مورد قبول عقل است، نه مورد تأیید نقل و راستی را اگر بتوان بر اساس بی‌تی از حافظ (ماجرا کم کن...) استدلال کرد که: خرقة سوزی رسم و آیینی صوفیانه است، چرا نتوان فی‌المثل بر بنیاد بیت «کنون به آب می لعل خرقة می‌شویم...» استدلال کرد که: «خرقه با باده شستن» نیز رسم و آیینی است صوفیانه؟! و چرا نتوان به استناد تعبیرهایی چون «حافظ، این خرقة پشمینه بینداز و برو»، دلیل آورد که: «دور انداختن خرقة» هم طی تشریفات و بر طبق رسمی از رسوم صوفیانه صورت می‌گرفته است؟! آخر وقتی هر سه حکم با یک نگرش و با یک هدف صادر شده، اگر یکی از آنها رسم محسوب شود، آن دو نیز باید از جمله رسوم به شمار آیند و اگر آن دو در شمار رسوم و آداب نباشند، به ناگزیر، آن یک حکم نیز در زمره رسوم و آداب نخواهد بود. این، حکم خرد است و حکم منطقی... و چنین است که به مدد حکم «شستنی بودن خرقة با باده»، و حکم «دور انداختنی بودن خرقة» که بی‌گمان دو تعبیر کنایی است، و نه دو رسم از رسوم صوفیانه می‌توان بدین نتیجه رسید که خرقة سوزی نیز رسمی از رسوم صوفیانه نبوده است؛ چرا که «مستوجب آتش بودن خرقة» حکایتی است و آن را بر طبق یک رسم در آتش سوزاندن، حکایتی دیگر، که «ی» در سه تعبیر «سوختنی»، «شستنی» و «دورانداختنی»، به قول علمای دستور زبان فارسی، «ی لیاقت» است و بیانگر شایستگی و لیاقت، بیانگر این معانی که: خرقة سزاوار دور انداختن است و شایسته آن است تا آن را به «آب می» (= باده = شراب = آب چشمه خرابات) بشویند، بشویند تا رنگ ریا از آن زدوده شود. کنایه از اینکه باید با می و بی خودی، ریای ناشی از زهد را از میان برد؛

گرچه با دلق ملمع، می گلگون عیب است
مکنم عیب کز او رنگ ریا می‌شویم

(۳۸۰/۵)

بشویند تا از «عجب خانقاهی» پاک شود، عجب و تکبر مسندسازی که یکسره از صفا دور شده‌اند و اگر قرار باشد از آن عجب و تکبر پاک گردند، جز رو نهادن به خرابات (میخانه) و دل به عشق و مستی سپردن راهی ندارند:

ساقی بیار آبی از چشمه خرابات
تا خرقة‌ها بشویم از عجب خانقاهی

(۴۸۹/۹)

و بشویند تا بوی دورنگی از خرقة صوفی بی‌صفا و از نقش آن، که تکه‌ها و وصله‌های رنگارنگ (دلق ملّمع) است، زدوده شود و به برکت عشق و مستی، یکرنگی جایگزین آن گردد:

بوی یکرنگی از این نقش نمی‌آید، خیز
دلق آلوده صوفی به می ناب بشوی

(۴۸۵/۲)

دور انداختن و سوزاندن خرقة نیز بیانگر همین معانی و حکایت‌گر همین نکته‌هاست و نیک پیدا است که این معانی، جمله، تعبیرهایی کنایی است...

لازم معنی

با توجه بدین اصل که در کنایه، لازم معنی مراد است و دلالت تعبیرهای کنایی بر معانی آنها دلالت التزام^۱ به شمار می‌آید، یعنی دلالت لفظ، یا دلالت تعبیر بر لازم معانی آن، اینک می‌توان پرسید که: لازم معنای احکام سه‌گانه مورد بحث، یعنی لازم معنای سه تعبیر کنایی «خرقة سوختن»، «خرقة با باده شستن» و «خرقة دور انداختن» چیست؟ پاسخ آن است که: از یک سو خرقة در عرف صوفیان و در فرهنگ خانقاهیان، ملازم زهد است و خرقة پوش، زاهد به شمار می‌آید، از آن رو که تصوف اسلامی به گواهی تاریخ، با زهد آغاز شد و صوفیان همان زاهدان بودند و خرقة، لباس زهد و جامه رسمی زاهدان محسوب می‌شد. ترکیب خرقة زهد که در

۱. در کتب منطق، دلالت لفظ بر معنا را سه‌گونه دانسته‌اند:

الف) دلالت مطابقه: یعنی دلالت لفظ بر تمام معنا، مثل اینکه بگویم «کتاب» و مراد ما «تمام اجزای کتاب (کل کتاب) باشد. چنین است در جمله: «کتاب گلستان را از کتابخانه بیاورد».

ب) دلالت تضمن: یعنی دلالت لفظ بر جزئی از معنای آن. مثل دلالت «کتاب» بر «جلد کتاب» چنین است وقتی. فی‌المثل. بجه جلد کتاب را پاره می‌کند و ما با عصبانیت می‌گوییم: بجه کتابم را پاره کرد».

ج) دلالت التزام: یعنی دلالت لفظ بر لازم معنای آن، چنانکه وقتی می‌گوییم: «فلان کس رستم است». مقصود ما این است که «شجاع و پهلوان است»؛ یا وقتی می‌گوییم: «فلان کس حاتم است»، مراد ما این است که «بخشنده است»؛ زیرا در فرهنگ ما رستم، نماد پهلوانی است و حاتم، نماد بخشندگی... چنین است که لازم معنا از فرهنگ و عرف و عادت یک ملت به بار می‌آید، چنانکه یک فرنگی نه معنی «پهلوانی» را از لفظ «رستم» درمی‌یابد، نه معنی «بخشنده» را از لفظ «حاتم».



قطع نظر از آنان که
بر زهد پای فشردند و
به عشق نپیوستند،
از دیدگاه پیوستگان
به عشق و محبت،
عشق، کمال به شمار
آمد و فراتر از زهد قرار
گرفت...
یعنی که تصوف، مرحله
مقدماتی و متوسط
مکتب شهودی شمرده
شد و عرفان، مرحله
عالی آن.

به مدد این دو لازم معناست که می‌توان به تعبیرها، یا به احکام سه‌گانه مورد بحث، از دو دیدگاه دیگر نگریست و دو تفسیر دیگر که در جنب تفسیر بیانی تعبیرهای سه‌گانه، تفسیر دوم و سوم این تعبیرهاست نیز به دست داد: از دیدگاه سیر و سلوک معنوی، از دیدگاه رندی (طنز و انتقاد اجتماعی).

۲. از دیدگاه سیر و سلوک معنوی

نگاهی به تاریخ تصوف و عرفان، روشنگر این معناست که چون عشق، از اواخر سده دوم هجری قمری، وارد تصوف شد و محبت به زهد پیوست، قطع نظر از آنان که بر زهد پای فشردند و به عشق نپیوستند، از دیدگاه پیوستگان به عشق و محبت، عشق، کمال به شمار آمد و فراتر از زهد قرار گرفت. از این دیدگاه، صوفی، زاهد خوانده شد و به سان عالم و عابد، در صف طفلان راه نشست و عارف به عشق پیوسته از زهد رسته، مرد مردان و سالک کامل محسوب گردید:

عالم و عابد و صوفی همه طفلان رهند
مرد اگر هست بجز عارف ربّانی نیست^۳

یعنی که تصوف، مرحله مقدماتی و متوسط مکتب شهودی شمرده شد و عرفان، مرحله عالی آن. بر بنیاد این نگرش، آن سالک «سودها می‌کند» و به کمال می‌رسد که «به عزم مرحله عشق قدم پیش نهد» و از مرحله زهد در گذرد؛ از صحو زاهدانه بگسلد و به سکر عاشقانه بپیوندد:

به عزم مرحله عشق پیش نه قدمی
که سودها کنی ار این سفر توانی کرد

(۱۴۳/۵)

چرا که از دیدگاه اهل عشق، تا سالک به مرحله بی‌خودی، که حاصل عشق و مستی است، نرسد؛ به حقیقت واصل نمی‌گردد، که باخودی و صحو برخاسته از بی‌عشقی، بزرگترین حجاب راه است و به تعبیر مولانا:

آن نفسی که با خودی یار کناره می‌کند
وان نفسی که بی‌خودی باده یار آیدت^۴

حرکت شیخ صنعان، همانا سیر از زهد به عشق است و حرکت از صحو (باخودی) به سکر (بی‌خودی)، و سیر از کعبه (نماد زهد) به خرابات روم (نماد عشق)... با توجه بدین معانی و با عنایت بدین مبانی است که نفی خرقه و ترک خرقه، معنی نفی زهد و ترک زهد می‌دهد و چنین است که «خرقه سوختن»، «خرقه شستن با باده»، و «دور انداختن

اصطلاح دستور زبان فارسی، اضافه اقتزانی است، بیانگر همین تلازم و همین پیوند و همین ارتباط است:

خرقه زهد مرا آب خرابات ببرد
خانه عقل مرا آتش میخانه بسوخت

(۱۷/۵)

خرقه زهد و جام می گرچه نه درخور هم‌اند
این همه نقش می‌زنم از جهت رضای تو

(۴۱۱/۵)

از سوی دیگر، در عرف رندی و در فرهنگ رندانه حافظ، خرقه ملازم ریا و سالوس و تزویر است، از آن رو که زهد از دیدگاه حافظ، یعنی ریا و سالوس و تزویر، و زاهد یعنی ریاکار نیرنگ باز سالوس و این بدان سبب است که به گواهی تاریخ تصوف، جریان زهد (تصوف زاهدان)، به تدریج از صفا و یکرنگی دور شد و در عصر حافظ از صوفی جز دام‌گستری حقه باز که حتی با نیرنگ‌بازترین نیرنگ‌بازان، یعنی با فلک حقه باز، نیرنگ می‌بازد و بنیاد مکر می‌کند، باقی نماند، و زاهد، که همان صوفی است و روزی و روزگاری خداجویی بود پشت به دنیا کرده، به مغروری خودبین که بویی از عشق و صفا نبرده است بدل شد، از خانقاه، آن پایگاه یکرنگی و برادری و صفا، مرکز دروغ و دغل و مردم‌فریبی و سودجویی و مسندسازی و دنیاپرستی ساخته شد و مجالس و عطا آن، ابزار فریفتن ساده‌دلان گردید:

مرغ زیرک به در خانقه اکنون نپرد

که نهاده‌ست به هر مجلس وعظی دامی

(۴۶۷/۴)

و سرانجام خرقه، آن جامه زهد و صفا و برادری، به جامه ریا و تزویر و مردم‌فریبی مبدل گردید و صوفیان مصداق سخن شیخ اجل قرار گرفتند که فرمود: «پیش از این طایفه‌ای در جهان بودند به صورت پریشان و به معنی جمع. اکنون جماعتی هستند به صورت جمع و به معنی پریشان»^۱ چنین بود که خرقه، از آن روزگار که جامه تقوی و پرهیز و زهد راستین بود، تا بدان‌گاه که پرده‌ای شد که ریاکاران خانقاه بر سر صد عیب نهان می‌پوشیدند،^۲ دو لازم معنی یافت و به دلالت التزام، بر دو معنا، یعنی بر دو لازم معنا، دلالت کرد:

۱. زهد = زهد واقعی

۲. ریا = زهد ریا

۱. سعدی، کلیات، ۱۰۳.

۲. اشاره است بدین بیت خواجه:

خرقه پوشی من از غایت دینداری نیست

پرده‌ای بر سر صد عیب نهان می‌پوشم (۳۴۰/۷)

۳. سعدی، کلیات، ۱۰۳.

۴. مولوی، کلیات شمس تبریزی، ۱۶۵.



رجایی بخارایی، احمدعلی. *فرهنگ اشعار حافظ*، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۵ و ۱۳۸۹.

ریاحی، محمدامین. *گلگشت در شعر و اندیشه حافظ*، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۷۴.

زریاب خوئی، عباس. *آئینه جام*، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۶۷.

سرمد، صادق. *دیوان اشعار*، بی نا، تهران، ۱۳۴۷.

سعدی، مصلح‌الدین. *کلیات*، به کوشش محمدعلی فروغی، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۵.

سودی، بُسنوی. *شرح بردیوان حافظ*، ترجمه عصمت ستارزاده، ۴ جلد، انتشارات نگاه، تهران، ۱۳۸۹.

عراقی، فخرالدین. *کلیات*، به کوشش سعید نفیسی، انتشارات سنایی، تهران، ۱۳۳۵.

عزالدین کاشانی. *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، به کوشش جلال‌الدین همایی، چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۲۳.

عطارنیشابوری، فریدالدین. *منطق‌الطیر*، به کوشش سید صادق گوهرین، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.

عطارنیشابوری، فریدالدین. *دیوان*، به کوشش تقی تفضلی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۲.

فرخی‌یزدی، *دیوان*، به کوشش حسین مکی، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۵۷.

فردوسی، ابوالقاسم. *شاهنامه*، بر پایه چاپ مسکو، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۸۴.

کیانی، محسن. *تاریخ خانقاه در ایران*، چاپ دوم، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۶۹ و ۱۳۸۰.

مجتبایی، فتح‌الله. *شرح شکن زلف*، بر حواشی دیوان حافظ، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۸۵.

محمدبن منصور. *اسرارالتوحید فی مقامات ابوسعید*، به کوشش دکتر ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۲۲ و ۱۳۴۸.

محمدبن منصور. *اسرارالتوحید فی مقامات ابوسعید*، به کوشش دکتر محمدرضا شفیعی‌کدکنی، چاپ اول، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۷.

مرتضوی، منوچهر. *مکتب حافظ*، انتشارات ستوده، تبریز، ۱۳۸۴.

مولوی. *کلیات شمس تبریزی*، با مقدمه علی دشتی و بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۰.

نفیسی، سعید. *در مکتب استاد*، به کوشش عبدالکریم جریزه‌دار، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۸۶.

هجویری، ابوالحسن علی بن عثمانی الجلابی الغزنوی. *کشف‌المحجوب*، به کوشش ژوکوفسکی، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۵۸.

یوسفی غلامحسین. *تعلیقات بر بوستان: بوستان سعدی (سعدی‌نامه)*، به کوشش غلامحسین یوسفی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۶۸.

خرقه» نیز کنایه از نفی زهد است و ترک زهد، که این امر مقدمه روی آوردن به عشق و مستی و رسیدن به کمال خواهد بود. بدین ترتیب تعبیرهای سه‌گانه «خرقه‌سوختن»، «خرقه شستن با باده» و «دور انداختن خرقه» بیانگر دو معناست، دو معنای مکمل یکدیگر، این دو معنا عبارت‌اند از: (۱) گسستن از زهد (ترک زهد) (۲) پیوستن به عشق (روی آوردن به عشق و مستی) معنای اول، یا جزء نخستین معنا (گسستن از زهد)، در دو تعبیر «خرقه‌سوختن» و «دور انداختن خرقه» آشکارتر است و معنای دوم در تعبیر «شستن خرقه با باده»، از آن‌رو که باده (می)، نماد عشق و مستی است؛ اما به هر حال هر سه تعبیر، هر دو معنا را بیان می‌دارند که آن گسستن، مقدمه این پیوستن است و تا سالک به ترک زهد نگوید و مقام زهد را پشت سر نهد، به مقام عشق و مستی نمی‌رسد؛ و چنین است که یکی از جنبه‌های فکری و معنایی ابیاتی که حافظ در آنها یکی از تعبیرهای سه‌گانه را به‌کار برده است، همانا سیر از زهد به عشق است و در شرح این ابیات باید به تلمیح بیت به نظریه سیر از زهد به عشق، یا سیر از صحو به سکر نیز توجه شود...

تفسیری که استاد دکتر شفیعی‌کدکنی از تعبیر خرقه‌سوختن به دست داده‌اند و آن را «جدا شدن از مقام و حالت پیشین» دانسته‌اند، با این تأکید که «به هیچ روی سر بازگشتن به حالت پیشین» در کار نیست، به نظر نگارنده منطبق است با سیر از زهد به عشق و نکاتی که در زمینه ترک زهد به قصد پیوستن به عشق مورد بحث و بررسی قرار گرفت؛ چرا که مقام و حالت پیشین سالک خرقه‌پوش، مقام زهد است و چون سالک به ترک این مقام گوید و به عشق پیوندد، بدیهی است که به هیچ روی سر بازگشتن به مقام پیشین نیست.

منابع

بابا فرید شکرگنج، *اسرارالاولیا*، به کوشش بدراسحاق، چاپ سنگی هند، ۱۲۹۸ق / ۱۸۸۱م.

باخری، سیف‌الدین سعیدبن مظفر. *اوراد الاحباب و فصوص‌الآداب*، به کوشش ایرج افشار، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۴۵ و ۱۳۵۸.

پرتو علوی، عبدالعلی. *بانگ جرس*، راهنمای مشکلات دیوان حافظ، خوارزمی، تهران، ۱۳۴۹.

حافظ، شمس‌الدین. *دیوان*، به کوشش محمد قزوینی، قاسم غنی، زوار، تهران، ۱۳۸۱.

خرمشاهی، بهاء‌الدین. *حافظ‌نامه*، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۹.

دادبه، اصغر. «استاد مرتضوی و کتاب مستطاب مکتب‌خانه»، *سابقه سرو سهری*، *یادنامه دکتر منوچهر مرتضوی*، به کوشش محمد طاهری خسروشاهی، انتشارات ستوده، تبریز، ۱۳۹۱.

دارابی شیرازی، محمدبن محمد. *لطیفه غیبی*، نشر احمدی، شیراز، ۱۳۵۷.

دهخدا. *لغت‌نامه*.

بحران زیست محیطی

تالاب گاوخونی

لطف الله ضیائی

عضو کمیته آب اتاق بازرگانی اصفهان

مقالات



آقای دکتر عیسی کلانتری دبیر کل خانه کشاورز کشور به مناسبت روز جهانی تالابها در جمع مردم و سازمانهای مردم نهاد دوستدار محیط زیست و کنشگران احیای تالاب گاوخونی در کنار این تالاب بین المللی حضور یافتند و به ایراد سخنرانی درباره بحران آب در کشور و حوضه زاینده رود پرداختند و به پرسشهای خبرنگاران پاسخ گفتند.

ضمن ارج نهادن به حضور ایشان در جمع دستداران محیط زیست و کنشگران اجتماعی احیای تالاب گاوخونی، در این نوشتار برآنیم برخی از فرازهای سخنرانی ایشان را که با واقعیتهای حوضه زاینده رود انطباق ندارد و یا نیاز به توضیح دارد، مورد بررسی قرار دهیم. با این امید که در آینده شاهد حمایتهای ایشان از تلاشها برای احیای زاینده رود و تالاب گاوخونی باشیم.

آقای دکتر کلانتری ضمن بیان وضعیت بحرانی آب در کشور گفته اند: «در این چند دهه با سوء استفاده از تکنولوژی و محدودیت های سیاسی بین المللی، منابع آب تاراج شده است... به همین علت باید سیاستها به سرعت اصلاح شود.»

پاسخ: این نخستین بار نیست که وضعیت بحرانی آب در کشور بیان می شود. پیشتر هم بارها از زبان کارشناسان مختلف داخلی و خارجی و حتی مسؤولان وزارت نیرو، نسبت به وضعیت خطیر آب در کشور هشدار داده شده است. وضعیت بحرانی و فاجعه باری که با فرونشست سراسری دشتها که از آن به زلزله خاموش تعبیر می شود، ابعاد نگران کننده و جبران ناپذیری پیدا کرده است.

۱. سیاستی که حامل های انرژی را برای پمپاژ آب سطحی و زیرزمینی، به ویژه برق کشاورزی را با قیمت های یارانه ای و تقریباً رایگان (۳ درصد قیمت واقعی) در اختیار کشاورزان قرار می دهد. پرداخت این یارانه عظیم که نتیجه آن تحویل برق برای پمپاژ منابع آب زیرزمینی در بخش کشاورزی تقریباً به قیمت رایگان است، عملاً به کارگیری مکانیسم های قیمتی و مشوق های مالی برای تشویق کشاورزان برای برداشت هرچه بیشتر ذخایر آب زیرزمینی کشور است.

۲. سیاست جاری کشور در خصوص پرداخت بلاعوض ۶۵ الی ۸۵ درصد هزینه احداث شبکه های نوین آبیاری تحت فشار به صورت کمک بلاعوض دولتی، اگر چه با هدف جلوگیری از هدررفت آب

اگرچه تکرار توصیف این فاجعه برای آگاهی بخش عمومی سودمند و چه بسا ضروری است، ولی برای آنکه در حد تکرار شرح فاجعه باقی نماند، لازم است ضمن ریشه یابی دقیق تر، راهکارهای عملی نیز برای برون رفت از بحران آب در کشور ارائه گردد. سخن ایشان که علت بحران را سوء استفاده از تکنولوژی و محدودیت های سیاسی بین المللی عنوان کرده اند، مبهم است و راهگشا نیست. چرا که سوء استفاده از تکنولوژی مشخص نمی کند مسؤول این سوء استفاده کیست و راهکار عملی کدام است. بحران آب در کشور و به ویژه بحران آب زیرزمینی ریشه در سیاست های جاری کشور در بخش کشاورزی دارد که تأثیرگذارترین آنها بر منابع آب عبارت اند از:

پاسخ:

۱. اگر منظور ایشان آن است که آب انتقال یافته از حوضه کارون برای تأمین نیازهای حوضه زاینده رود کفایت می‌کند، در پاسخ باید گفت خشک شدن رودخانه در چند سال پیاپی، تأمین نشدن حقابه زیست‌محیطی تالاب و عدم تحویل آب به کشاورزان حقابه‌دار، نابودی آبخوان‌ها و پدیده فرونشست سراسری زمین نشانه‌هایی هستند که ثابت می‌کند بحران کمبود آب در حوضه زاینده‌رود جدی است و حجم آب انتقالی نتوانسته است کمبودها را برطرف کند.

۲. اگر منظور ایشان آن است که حوضه کارون دیگر قابلیت آن را ندارد که حجم بیشتری از آب آن به حوضه زاینده‌رود منتقل شود، در آن صورت باید گفت بیش از ۱۲ میلیارد مترمکعب میانگین حجم سالانه آب مازاد بر مصرف خروجی از حوضه کارون (بهان سد - ۱۳۹۰) و نیز گزارش مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی درخصوص تخلیه ۴/۵ میلیارد متر مکعب زه‌آب فقط ۲۰۰ هزار هکتار کشت و صنعت‌های اطراف اهواز به حوضه‌های تبخیری در مرز عراق و از آنجا تخلیه به خلیج فارس نشانه‌هایی هستند که مؤید وجود آب مازاد بر مصارف در حوضه کارون است.

۳. توسعه سطح کشت آبی که در حوضه کارون در وسعت عظیم ۵۰۰ هزار هکتار با بهره‌برداری از بخشی از همین حجم آب مازاد بر مصارف برنامه‌ریزی شده است. رویکرد ملی ایجاب می‌کند برای نجات منطقه مرکزی کشور و حوضه زاینده‌رود انتقال ۳ درصد دیگر از منابع آب تجدیدپذیر حوضه کارون به حوضه زاینده‌رود در دستور کار قرار گیرد. رویکرد ملی نمی‌تواند نابودی منطقه مرکزی کشور را نادیده بگیرد و با نگرشی استانی صرفاً در پی به زیر کشت بردن اراضی بایر و موات از محل منابع آب تجدیدپذیر مازاد بر مصرف در حوضه کارون باشد.

۴. توزیع نامتوازن منابع آب در کشور و در زاگرس میانی واقعیتی مسلم است. از منابع آب تجدیدپذیر زاگرس میانی ۹۲ درصد در حوضه کارون و ۸

آب، موجب توسعه سطح کشت و کاهش تغذیه سفره‌های آب زیرزمینی شده است و می‌شود.

این دو سیاست محوری جاری در کشور که از دهه‌ها پیش در دست اجرا بوده است، همراه با طرح‌هایی همچون طرح طوبی که نتیجه عملی آن بارگذاری بیشتر بر منابع آب کشور بوده است و نیز مستقر شدن مدیریت استانی به جای مدیریت یکپارچه حوضه‌های آبریز، کشور را در چنین بحران عمیق و فراگیری فرو برده است.

راه برون‌رفت از روند بحران‌آفرین برداشت بی‌رویه از منابع آب زیرزمینی در کشور، تغییر سیاست‌های جاری کشور و حذف پرداخت یارانه به حامل‌های انرژی مورد مصرف در پمپاژ آب در بخش کشاورزی است.

حذف یارانه برق کشاورزی و محاسبه بهای برق کشاورزی به قیمت تمام شده، پمپاژ آب‌های ارزشمند و به تعبیر ایشان از ذخایر ۱۰۰ هزار ساله تا اعماق ۳۰۰ متری زمین و یا پمپاژ آب از منابع سطحی تا ارتفاع ۶۰۰ متری را غیر اقتصادی می‌کند. در پیش گرفتن چنین سیاستی میزان برداشت آب از سفره‌های آب زیرزمینی را کاهش می‌دهد و موجب می‌شود روند احیای آبخوان‌ها در کشور آغاز شود. تردید نیست چنین رویکردی الزاماً باید با دیگر سیاست‌های حمایتی جایگزین و اشتغال‌زایی همراه شود.

آقای دکتر کلانتری: «گاوخونی در شرق اصفهان قرار دارد و وزش باد از غرب به شرق است که اگر در غیر این صورت بود این منطقه باید تخلیه می‌شد.»
پاسخ:

حداقل در ۳ ماه از سال که اتفاقاً مصادف با ماههای پایانی تابستان است، جهت باد غالب از شرق به غرب است و بنابراین در صورت عدم احیای تالاب گاوخونی و تبدیل شدن آن به کانون تولید ریزگرد، شهر اصفهان و مناطق مرکزی کشور و حتی پایتخت در معرض ریزگردهای سمی خواهند گرفت.

آقای دکتر کلانتری: «در حوضه گاوخونی به اندازه کافی آب از سرشاخه‌های کارون منتقل شده است در نتیجه پتانسیلی برای انتقال آب وجود ندارد.»



صورت می‌گیرد، ولی در عمل آب صرفه‌جویی شده را که در روش‌های آبیاری سنتی بخشی از آن از طریق فرونشست عمقی تلفات آبیاری به مصرف تغذیه آبخوان‌ها می‌رسید، اکنون کشاورز برای توسعه سطح کشت و تبدیل اراضی آیش و دیم به کشت آبی مصرف می‌کند.

نتیجه آنکه سیاست توسعه شبکه‌های آبیاری تحت فشار به جای کاهش برداشت‌ها و مصارف

به کمتر بودن سرانه شرب اصفهان از سرانه کشوری عملاً قابلیت کاهش چندانی ندارد. بدین ترتیب جناب آقای دکتر کلانتری ملاحظه می‌فرمایند که از ۷۰۰ تا ۱۰۰۰ میلیون مترمکعب حجم آب قابل توزیع از سد زاینده‌رود پس از کسر شرب و صنعت عملاً ۲۳۰ تا ۵۳۰ میلیون مترمکعب باقی می‌ماند که می‌توان از صرفه جویی در مورد آن سخن گفت.

آقای دکتر کلانتری در پاسخ به خبرنگاری که وجود فضای سبز را برای مقابله با آلودگی صنایع ضروری دانسته گفته‌اند: «باید از کسانی پرسید که صنعت را به اصفهان آورده‌اند و آنها باید جواب بدهند. در واقع کارخانه‌ها باید جابه‌جا شوند.»

پاسخ:

۱. استقرار صنایع ملی در حوضه زاینده‌رود تصمیمی ملی بوده است که در رژیم گذشته با احداث ذوب آهن بنیان آن گذاشته شد و در جریان جنگ تحمیلی بنا به الزامات پدافند غیر عامل ادامه یافت و بنابراین کل نظام در برابر پیامدهای آن مسؤول است. ایشان تردید نداشته باشند مردم اصفهان و به ویژه فعالان زیست‌محیطی استان از جابه‌جایی صنایع استقبال می‌کنند، ولی آنچه مسلم است تا زمانی که صنایع ملی در حوضه مستقر هستند، ملزومات آن از جمله تأمین آب لازم برای مصرف

پاسخ:

۱. حجم آب ورودی به سد زاینده‌رود در سال‌های اخیر ۹۶۰ میلیون مترمکعب بوده است که با رقم ۱۸۰۰ میلیون مترمکعب مورد نظر ایشان تفاوت فاحش دارد. میانگین درازمدت حجم آب ورودی به سد از زاینده‌رود طبیعی در سالی با بارش نرمال ۸۴۵ میلیون مترمکعب است که این رقم در سال‌های اخیر در اثر توسعه برداشت‌ها در سر شاخه‌ها که ایشان نیز به درستی مطرح کرده‌اند، کاهش یافته است و در نتیجه این برداشت‌ها حجم آب ورودی به سد در محدوده ۷۳۷ میلیون مترمکعب تا ۱۲۰۰ میلیون مترمکعب است.

۲. آب انتقالی به یزد، کاشان، نطنز، نائین، بن‌بروجن مقادیر آبی است که عیناً از حوضه خارج می‌شوند و مشمول صرفه‌جویی مورد نظر ایشان نمی‌توانند باشد. حال با در نظر گرفتن رقم واقعی حجم آب ورودی به سد به میزان ۹۰۰ تا ۱۲۰۰ و کسر مقدار آب خروجی مذکور عملاً حجم باقیمانده رقمی بین ۷۰۰ تا ۱۰۰۰ میلیون مترمکعب خواهد بود که با رقم ۱۸۰۰ میلیون مترمکعب مورد نظر ایشان تفاوت بسیاری دارد. ضمن آنکه حدود ۴۷۰ میلیون مترمکعب از این حجم آب به شرب و صنعت اختصاص دارد که ۳۹۰ میلیون مترمکعب آن در شرب است که با توجه

درصد در حوضه زاینده‌رود جریان می‌یابد. این در شرایطی است که توزیع جمعیت در این دو حوضه به نسبت ۵۶ درصد در حوضه کارون و ۴۴ درصد در حوضه زاینده‌رود است. این عدم توازن منابع آب تجدیدپذیر در دو حوضه سبب شده است که حوضه کارون با آب مازاد بر مصارف و حوضه زاینده‌رود با کمبود آب مواجه باشد. انتقال مقادیر دیگری از آب مازاد بر مصارف حوضه کارون با رعایت معیارهای یونسکو برای نجات منطقه مرکزی کشور موضوع مهمی است که نباید از کنار آن گذشت.

جهت اطلاع ایشان باید گفت حجم آب انتقالی از حوضه کارون به حوضه زاینده‌رود، کمتر از ۳ درصد منابع آب تجدیدپذیر حوضه کارون است و رساندن حجم آب انتقالی حوضه زاینده‌رود تا سقف ۵ درصد منابع تجدیدپذیر حوضه کارون با رعایت معیارهای یونسکو ضمن نجات رودخانه زاینده‌رود و تالاب گاوخونی توسعه آتی در حوضه کارون را به مخاطره نخواهد انداخت.

آقای دکتر کلانتری: «۹۰۰ میلیون متر مکعب آب از کارون انتقال پیدا می‌کند.»

پاسخ: میانگین درازمدت انتقال آب کارون (تونل اول و دوم کوه‌زنگ) به زاینده‌رود ۴۶۱ میلیون مترمکعب که با احتساب ۸۶ میلیون مترمکعب آب انتقالی از چشمه‌لنگان میانگین حجم آب انتقالی از حوضه کارون در سه سال گذشته ۵۴۷ میلیون مترمکعب در سال می‌رسد، که در ۵ سال اخیر از این مقدار هم کمتر بوده است. به طور کلی میانگین حجم قابل انتقال از حوضه کارون در سال‌های با بارش میانگین، کمتر از ۷۰۰ میلیون مترمکعب در سال است و بنابراین رقم ۹۰۰ میلیون مترمکعب اعلامی ایشان با آمار هیچ‌گونه انطباقی ندارد.

آقای دکتر کلانتری: «یک میلیارد و ۸۰۰ میلیون متر مکعب آب از زیر دست سد زاینده‌رود تخلیه می‌شود که ۲۵ درصد آن ۴۰۰ میلیون مترمکعب می‌شود... با صرفه‌جویی ۲۵ درصدی هم تالاب طی مدت ۲ سال احیاء می‌شود و هم کشاورزان صاحب آب می‌شوند و در این صورت نیازی به انتقال آن نیست.»





کلانتری پاسخ روشنی به این پرسش دقیق و مهم خبرنگار در خصوص این بارگذاری غیرکارشناسی بر زاینده رود بحران زده نداده‌اند. آقای دکتر کلانتری در پاسخ به خبرنگار که استقرار صنایع آب‌بر در استان کویری یزد را مورد پرسش قرار داده بود، گفته‌اند: «این مجوزها برای کارخانه‌هایی است که آب بر نیستند.»

پاسخ:

متأسفانه برخلاف اظهار نظر ایشان صنایع آب‌بر در استان کویری یزد ایجاد شده و در حال گسترش است. در سال‌های اخیر تأسیس صنایع آب‌بر در استان کویری یزد از جمله صنایع فولاد آلیاژی، صنایع لاستیک، فولاد اردکان، فولاد میبد، فولاد یزد و صنایع گندله‌سازی و برنامه‌های در دست اقدام توسعه این صنایع آب‌بر، واقعیتی است که نمی‌توان انکار کرد.

در پایان بار دیگر ضمن ارج نهادن به کار آقای دکتر کلانتری به خاطر اهمیت دادن به تلاش کنشگران اجتماعی برای احیای تالاب گاوخونی، امید آن داریم ایشان با ورود به ابعاد بحران آب در حوضه زاینده‌رود و چرایی این بحران به‌جای ارائه آمارها و راهکارهایی غیر دقیق، غیر عملی و غیر منطبق بر شرایط واقعی حوضه (از جمله راهکار پیشنهادی ایشان که با صرفه‌جویی ۲۵ درصدی در بالادست حوضه بحران قابل رفع است)، به عنوان وظیفه‌ای ملی به یاری حوضه بحران زده زاینده‌رود همت گمارند.

جهانی هستند، در گرو تعدیل آب و هوای کویری و کاهش اختلاف زیاد دمای شب و روز است. فضای سبز در شهر اصفهان از دیرباز چنین نقشی را داشته است. ضمن آنکه همان‌گونه که ذکر شد فضای سبز کنونی شهر اصفهان بسیار کمتر از فضای سبز و مساحت باغ‌ها و کشتزارهای شهر اصفهان در دهه‌های پیش است. در حال حاضر آب مصرفی در فضای سبز شهر اصفهان کمتر از ۳ درصد منابع آب حوضه است. این در حالی است که حقایق قانونی شهر اصفهان مطابق طومار شیخ بهایی ۱۸ درصد از آبدهی زاینده‌رود طبیعی و بیش از ۲۷ درصد آبدهی تونل اول کوهرنگ است.

آقای دکتر کلانتری در پاسخ به خبرنگاری که صدور مجوز تأمین آب طرح بن-بروجن را مورد سؤال قرار داده بود گفته‌اند: «آن منطقه در حوضه کارون قرار دارد.»

پاسخ:

۱. اتفاقاً چون آن منطقه در حوضه کارون قرار دارد، پرسش مهم این است که چرا برای منطقه‌ای که در حوضه کارون قرار دارد تصمیم به تأمین آب از زاینده‌رود گرفته‌اند؟!

۲. آبرسانی به شهر بروجن و شهرها و روستاهای دیگر با طرح در دست اجرای انتقال آب از رودخانه سبزکوه برنامه‌ریزی شده بود. طرحی که به‌طور ثقلی آب سبزکوه را به بروجن و دیگر شهرها و روستاهای طرح منتقل می‌کرد. متأسفانه شاهد آن هستیم که مجوز انتقال آب زاینده‌رود با ۵۵۰ متر ارتفاع پمپاژ به جای طرح ثقلی قبلی صادر شده است. آقای دکتر

منابع و جمعیت شاغل در آن تکلیفی است که بر عهده نظام است.

۲. فضای سبز شهر اصفهان موضوعی نیست که بدون توجه به جهات حقوقی حقایق شهر اصفهان و پیشینه تاریخی شهر اصفهان به عنوان «باغ‌شهر» بتوان در مورد آن قضاوت کرد. در این خصوص توجه ایشان را به موارد زیر جلب می‌کند:

الف. در گذشته شهر اصفهان به صورت باغ‌شهر بوده است و در طول زمان با توسعه شهر از فضاهای سبز و باغات شهر کاسته شده است. در سال ۱۳۴۵ باغ‌ها و فضای سبز شهر اصفهان وسعتی بالغ بر ۱۵۰۰۰ هکتار داشته است. امروزه این وسعت کاهش یافته و به ۴۰۰۰ هکتار رسیده است.

ب. شهر اصفهان از قرن‌ها پیش از حقایق داران طومار شیخ بهایی بوده است. مطابق طومار شیخ بهایی ۶ سهم از ۳۳ سهم زاینده‌رود طبیعی و مطابق مصوبه هیأت وزیران در سال ۱۳۳۳، ۹ سهم از ۳۳ سهم آب الحاقی تونل اول کوهرنگ متعلق به شهر اصفهان است. کل حجم مصارف فضای سبز اصفهان در حال حاضر بسیار کمتر از میزان حقایق قانونی آن است.

۳. ایشان فضای سبز اصفهان را با ساری و رشت مقایسه کرده‌اند. در پاسخ باید گفت مقایسه شهر اصفهان که از همه سو در محاصره کویر قرار دارد با ساری و رشت که در سرزمینی سرسبز و در محاصره جنگل‌ها و سبزه‌زارها هستند، مقایسه درستی نیست. در این مقایسه ایشان به این واقعیت توجه نکرده‌اند که ادامه زندگی در شهر اصفهان و حفظ آثار تاریخی و کاشیکاری‌های آن که میراث ملی و

از مصر باستان تا شاهنامه

لزوم احتیاط در مطالعات تطبیقی

دکتر محمود امیدسالار

پژوهشگر و مصحح شاهنامه

مقاله ۲



داستان هفت‌خان اسفندیار یکی از ماجراهای دلچسب شاهنامه است. اما نفوذ این داستان در ادبیات شفاهی در قیاس با داستان‌های هفت‌خان رستم و رستم و سهراب و رستم و اسفندیار، که روایات شفاهی بسیار متعددی دارند، نسبتاً محدود است. یک بررسی اجمالی از داستان‌های حماسی شفاهی که به همت مرحوم انجوی شیرازی در سه مجلد به چاپ رسیده است، نشان می‌دهد که داستان هفت‌خان اسفندیار در ادب شفاهی ایران نفوذی نداشته است، در حالی که روایات متعددی از هفت‌خان رستم در این مجموعه موجود است. به همین قیاس، در طومار جامع نقالان که با عنوان هفت‌لشکر به چاپ رسیده است هم، با این که داستان کشته شدن اسفندیار به دست رستم با آب و تاب فراوان نقل شده، ذکری از هفت‌خان اسفندیار نیست (نگاه کنید به افشاری، مدائنی، صص ۴۷۹-۴۷۰). منظور ما در این مختصر بررسی یکی از بن‌مایه‌هایی است که در این داستان به کار رفته است. این بن‌مایه یا به قول فرنگی‌ها «Motif» از بن‌مایه‌هایی است که قدیم‌ترین صورت کتبی آن در ادب مصر باستان موجود است.

و اما پیش از ورود در اصل مطلب لازم است که تفاوت میان بن‌مایه (Motif) و نوع (Type) را در روایات داستانی متذکر شویم. بن‌مایه یک عنصر روایی (narrative element) است و معمولاً چندین بن‌مایه با کمک یکدیگر یک داستان یا قصه را تشکیل می‌دهند. مثلاً قصه «دختر ماه پیشونی» که نوع شماره 510A است، دارای بن‌مایه‌های گوناگون «نامادری بی‌رحم» (S31)؛ خاکسترنشینی قهرمان داستان (L52)؛ نادرستی در مقام قهرمان داستان (L55) و چندین بن‌مایه دیگر است. این بن‌مایه‌ها ممکن است در صدها قصه دیگر هم موجود باشند.

بود (نگاه کنید به Brunvand pp.179-181). مثال دیگر بن‌مایه پرنندگان سخنگو است که در قصص ایرانی بالای سر یا پایین پای قهرمان خفته می‌نشینند و با عبارت «خواهرجان!» جان خواهرجان» رازی را برای او آشکار می‌کنند (بن‌مایه شماره N452). این بن‌مایه هم در قصه‌های مختلفی که الزاماً با یکدیگر ارتباطی ندارند، مشترک است.

علت اینکه اشتراک در بن‌مایه‌ها دلیل بر خویشاوندی روایات نیست، این است که بن‌مایه‌ها عناصر سازنده داستان‌اند که در انواع بسیاری از داستان‌ها و قصص و حتی اساطیر وجود دارند. به عبارت دیگر، بن‌مایه‌ها درست مثل آجر و سیمان که عناصر سازنده ساختمان‌های امروزی هستند و صرف کاربرد آنها در چندین ساختمان دلیل بر اینکه این ساختمان‌ها معمار مشترکی داشته‌اند، یا ساختن آنها هدف مشترکی داشته نمی‌تواند بود. تأکید فقیر بر لزوم اعمال احتیاط در نتیجه‌گیری از شباهت‌های صوری میان داستان‌های ادبی یا عوامانه این است که در مطالعات شاهنامه‌شناسی، قضاوت‌های عجولانه در باب خویشاوندی داستان‌های پهلوانی ایرانی با روایات غربی، مخصوصاً آنچه که در ادب قدیم یونان موجود است، کم نیست. مثلاً به صرف وجود بن‌مایه «رویین‌تنی به غیر از در یک اندام» (بن‌مایه شماره Z311) داستان اسفندیار در شاهنامه با داستان آشیل در ایلیاد مرتبط دانسته شده و این دو روایت کاملاً مستقل خویشاوند شمرده شده‌اند (نگاه کنید به امیدسالار، ۱۳۸۱). وجود بن‌مایه‌های مشترک، به شرط وجود قرب جغرافیایی و فرهنگی یا وجود وسایل و طرق بسیار مشخص نقل و انتقال کالاهای فرهنگی میان دو یا چند قوم، اگر از مقوله آنچه که قدما «توارد» یعنی تشابهات تصادفی می‌نامیدند، نباشد؛ ممکن است که تأثیر متقابل را نشان دهد و به خودی خود دال بر وجود خویشاوندی بنیادین میان این بن‌مایه‌ها نمی‌تواند بود. درین موارد باید بسیار با ملاحظه و احتیاط پیش رفت و وجود بن‌مایه‌های مشترک را با خویشاوندی‌های بنیادین یا داشتن اصل واحد خلط نکرد.

و اما «نوع داستان» یا آنچه که فرنگی‌ها «Tale Type» می‌نامند، بر خلاف بن‌مایه، یک پدیده مرکب است، که معمولاً از اجتماع چندین بن‌مایه ساخته می‌شود.^۱ توجه به تفاوت بنیادین «بن‌مایه» با «نوع داستان» در مطالعات تطبیقی بسیار مهم است، زیرا بی‌توجهی بدان انسان را به بیراهه تواند

مثلاً بن‌مایه «نامادری بی‌رحم» در قصه‌های بی‌شماری موجود است و صرف وجود این بن‌مایه در دو قصه، دلیل بر ارتباط میان آن دو قصه نیست. مثال دیگر بن‌مایه اژدهاست که در فهرست بین‌المللی بن‌مایه‌ها با شماره B11 مشخص شده. این بن‌مایه در قصص عامیانه و در داستان ضحاک شاهنامه و در متون مذهبی اقوام قدیم هند و اروپایی و در ادب دینی بسیاری از اقوام آسیایی موجود است. اما بن‌مایه اژدها، در هرکدام از این روایات نقش مخصوصی دارد که با زمینه فرهنگی بروز آن روایت مرتبط است و صرف وجود آن در این روایات گوناگون، دلیل خویشاوندی آنها با یکدیگر نمی‌تواند



۱. البته برخی انواع داستانی بسیار ساده هم داریم که از یک بن‌مایه ساخته شده‌اند. نگاه کنید به Conrad, p. ۶۴۴.



علت اینکه اشتراک در بن‌مایه‌ها دلیل بر خویشاوندی روایات نیست، این است که بن‌مایه‌ها عناصر سازنده داستان‌اند که در انواع بسیاری از داستان‌ها و قصص و حتی اساطیر وجود دارند. به عبارت دیگر، بن‌مایه‌ها درست مثل آجر و سیمان که عناصر سازنده ساختمان‌های امروزی هستند و صرف کاربرد آنها در چندین ساختمان دلیل بر اینکه این ساختمان‌ها معمار مشترکی داشته‌اند، یا ساختن آنها هدف مشترکی داشته نمی‌تواند بود.

ارجاسپ چاره‌ای بجز فرار نمی‌بیند و با خواهران اسفندیار که در اسارت دارد، به توران می‌گریزد و سپاهش را بی‌سرپرست باقی می‌گذارد. تورانیان تسلیم می‌شوند و قرار می‌شود که اسفندیار برای پس گرفتن خواهران و کشیدن کین لهراسپ به توران بتازد و گرگسار هم برای نجات جان خودش موافقت می‌کند که اسفندیار را از طریق میان‌بری که هفت‌خان نام دارد، به رویین‌دز که مقّر ارجاسپ است ببرد (شاهنامه، ج پنجم، ص ۲۱۶، ب ۱۵۰۴).

اسفندیار به راهنمایی گرگسار با سپاه ایران از راه هفت‌خان به نزدیکی رویین‌دز می‌رسد و در آن اطراف اطراق می‌کند. این رویین‌دز، قلعه‌ای است که دستیابی به آن از طرق معمول نظامی مقدور نیست. گرگسار در وصف رویین‌دز چنین می‌گوید (همان، صص ۲۴۶-۲۴۵، ب ۳۰۹-۳۰۱):

و زآنجا به رویین‌دز آید سپاه
ببینی یکی نامور جایگاه
زمینش به کام نیاز اندرست
سریاره با مَه به راز اندرست
[نشد بامش از ابر بارنده، تر
که بُد بامش از ابر پزنده تر]
ز بیرون نیابد خورش چارپای
ز لشکر نماند سواری به جای
از ایران و توران اگر صد هزار
بیابند گردان خنجرگزار
نشینند صدسال گرد اندرش
همی تیرباران کنند از برش
فراوان همان‌ست و اندک همان
چو حلقه‌ست بر در پید بدگمان

اسفندیار بر سر تپه‌ای می‌شود و ساختار دفاعی رویین‌دز را شخصاً ملاحظه می‌کند (همان، ص ۲۵۵، ب ۴۳۳-۴۳۱). سپس به لشکرگاه می‌آید و به برادرش پشوتن می‌گوید که این دز را نمی‌توان با جنگ به دست آورد و تنها راه فتح آن حيله است. سپس اضافه می‌کند که قصد دارد در لباس بازرگانان وارد دز شود و پشوتن و سپاه ایران باید مواظب باشند تا اگر هنگام روز دودی از دز بلند شد، یا به شب بر دیوار دز آتشی به چشم خورد، بدانند که این کار اسفندیار است و به نزدیک دز بیابند (همان، صص ۲۵۸-۲۵۷). سپس کاروانی از صد شتر فراهم می‌آورد که بیست شتر بارشان درم و دینار و کالاهاى تجاری بوده و بر گرده هشتاد شتر دیگر هرکدام دو صندوق بار

کشاند. به طور کلی می‌توان گفت که اگر شباهت‌های میان دو داستان، شباهت‌هایی وسیع و متعدد و در جزئیات باشد، و از این گذشته، نه تنها بن‌مایه‌های این داستان‌ها، بلکه ترتیب و توالی بن‌مایه‌ها در آنها، به قدری شبیه به هم باشد که بتوان آن دو داستان را دو روایت از یک نوع داستانی دانست، آن وقت می‌توان سه احتمال را در نظر گرفت: (۱) این احتمال که این دو داستان از یک اصل منشعب شده‌اند، (۲) اینکه یکی از آنها از روی دیگری ساخته شده است، (۳) اینکه یکی از آنها صورت استقراضی دیگری است که از فرهنگی به فرهنگ دیگر سرایت کرده است (قس Brunvand, p.232). اما اگر وجوه تشابه میان دو حکایت در جزئیات نباشد و به معدودی از بن‌مایه‌های سازنده دو داستان محدود شود، نمی‌توان ادعا کرد که این داستان‌ها از یک اصل منشعب شده‌اند، یا یکی تقلیدی از دیگری است که از فرهنگی به فرهنگ دیگر سرایت کرده است. چنین ادعایی از احتیاط به دور خواهد بود. این مطلب را می‌توان با بررسی بن‌مایه‌هایی که هم در داستان هفت‌خان اسفندیار در شاهنامه وجود دارد و هم در یکی از داستان‌های مصر باستان به کار رفته است، نشان داد. در اینجا ما ابتدا خلاصه دو داستان ایرانی و مصری را نقل می‌کنیم و سپس وارد بحث می‌شویم.

خلاصه داستان فتح رویین‌دز

گه‌م پسر ارجاسپ تورانی به فرمان پدر، به ایران حمله می‌کند و وارد بلخ می‌شود و جد اسفندیار، لهراسپ را که از سلطنت استعفا داده و در بلخ به عبادت مشغول است، می‌کشد و روحانیون زردشتی را در آتشکده سر می‌برد، چنانکه از خون ایشان آتش در آتشکده می‌میرد. سپس دو دختر گشتاسپ، یعنی همای و به‌آفرید، خواهران اسفندیار را به اسارت می‌گیرد. خبر این وقایع به گشتاسپ می‌رسد و او سپاه ایران را به جنگ تورانیان می‌برد، اما چون اسفندیار که در آن زمان در گنبدان‌دز زندانی بوده، درین نبرد حضور نداشته، گشتاسپ از سپاه توران شکست می‌خورد و در کوهی پناه می‌گیرد. در این بین اسفندیار به کمک ایرانیان درمانده می‌رسد و تورانیان که از او بسیار می‌ترسند ابتدا قصد فرار می‌کنند، اما یکی از دلیران توران به نام گرگسار شاه توران را از فرار کردن منصرف می‌نماید و ارجاسپ تورانی فرماندهی سپاه خود را به او می‌سپارد. روز بعد، دو سپاه به هم می‌زنند و سواران بسیاری از دو طرف کشته می‌شوند و اسفندیار گرگسار را در نبرد تن به تن اسیر می‌کند.



پس از اینکه دگان اسفندیار به راه می‌افتد، خواهرانش همای و به‌آفرید که در رویین‌دز اسیر ارجاسپ بوده‌اند، نزد او می‌آیند تا بلکه از خانواده خود خبری یابند، اسفندیار ابتدا از ترس آشکار شدن رازش ایشان را از خود می‌راند، اما عاقبت بدیشان اعتماد می‌کند و خاطر جمع‌شان می‌سازد که روز آزادی نزدیک است (پنجم، صص ۲۶۴-۲۶۶). سپس نزد ارجاسپ می‌رود و به بهانه‌ای از او اجازه می‌گیرد که نامداران تورانیان را به بزم بخواند و بدو می‌گوید که چون منزلش کوچک است و جای پذیرایی ندارد، ناچار است که از مهمانانش بر سر باره دز که جای وسیعی است، پذیرایی کند. ارجاسپ موافقت می‌کند و حتی به اسفندیار اجازه می‌دهد که به مناسبت مهرگان بر باره دز آتش برافروزد. پس به فرمان اسفندیار هیزم فراوانی بر دیوار دز می‌کشند و آن را برای آتش‌افروزی آماده می‌کنند. سپس ایرانیان مردان ارجاسپ را در مهمانی‌یی که ترتیب داده بودند مست می‌کنند (همان، صص ۲۶۷-۲۶۸، ب ۵۸۶-۵۸۲).^۲ اسفندیار مطابق قراری که با برادرش گذاشته بوده، پس از مست شدن تورانیان بر فراز دیوار دز آتش عظیمی بر پای می‌کند و ایرانیان که آن دود و آتش را می‌بینند، سپاه به

۲. در این جا باید یادآوری کنم که دیوارهای قلعه‌های جنگی بزرگ در قدیم بسیار پهن بوده و جای جمع شدن سربازان و مدافعان بر فراز آنها مهیا بوده است. رویین‌دز هم از همین نوع باره‌های پهن داشته، زیرا فردوسی در وصف آن می‌گوید که برهنای دیوار او چهار سوار پهلو به پهلو می‌توانست رفت (ص ۲۵۵، ب ۴۳۳):

به پهنای دیوار او بر، سوار
برفتی برابر، برو بر، چهار

کرده بوده که در هر صندوق سربازی از نیروهای مورد اعتماد اسفندیار پنهان شده بوده است. بدین ترتیب اسفندیار صد و شصت مرد کاری از سپاهیان خودش را در بار شترها پنهان می‌کند و عنان اشتران را به دست بیست تن از جنگجویان دلاور که خود را به لباس ساربانان در آورده بودند، می‌سپارد که در مجموع با خود او، صد و شصت و یک مرد جنگی می‌شوند، و در این هیأت به سوی رویین‌دز می‌روند (همان، ص ۲۵۸، ب ۴۷۵-۴۶۷).

وقتی که به دز می‌رسند، ساکنان و نگهبانان قلعه کاروان را وارد دز می‌کنند و اسفندیار با هدایایی نزد ارجاسپ می‌رود و از او اجازه می‌گیرد که در دکانی در داخل دز قرار گیرد و تحت حمایت ارجاسپ، به کاسبی بپردازد (همان، ص ۲۶۰-۲۵۹، ب ۵۰۰-۴۸۴). اتفاق جالبی که در صحنه آوردن صندوق‌های حاوی جنگجویان ایرانی به داخل رویین‌دز رخ می‌دهد، این است که از یکی از تورانیانی که این صندوق‌ها را بر دوش خود حمل می‌کرده می‌پرسند در این صندوق چیست، و او پاسخ می‌دهد که این صندوق حاوی هلاک ماست، انگار می‌دانسته که محتوای صندوق به زودی به زندگی او خاتمه خواهد داد (ص ۲۶۱، ب ۵۰۶-۵۰۵):

یکی مرد بخرد بپرسید و گفت
که صندوق را چیست اندر نهفت؟
کشنده بدو گفت: ما هوش خویش
نهادیم ناچار بردوش خویش

البته خوانندگان فاضل این نشریه می‌دانند که «هوش» در بیت اخیر به معنی «مرگ و هلاک» است، نه «فهم» و «زیرکی» چنانکه در فارسی امروز به کار می‌بریم.^۱

۱. شاهد اینکه در داستان پادشاهی یزدگرد بزه گرنیزنگامی که شاه از موبدان می‌خواهد که زمان و مکان مرگش را به او بگویند، موبدان پاسخ می‌دهند که مرگ او در کنار چشمه سواتفاق خواهد افتاد (ششم، ص ۳۸۶، ب ۳۲۲):

چو بخت شهنشاه بد رو شود
از ایدر سوی چشمه سو شود
فراز آورد لشکر و بوق و کوس
به شادی نظاره شود سوی طوس
بر آن جایگه بر بود هوش اوی
چنین روز بگذشت بر گوش اوی

در داستان رستم و اسفندیار هم آمده است که پشتون جاماسپ حکیم را سرزنش می‌کند به این علت که به گشتاسپ گفته بوده که جان اسفندیار به دست رستم در زابلستان است و به این وسیله باعث مرگ او شده بوده است (پنجم، ص ۴۳۰، ب ۱۵۷۷):

تو گفتی که هوش یل اسفندیار
بود بر کف رستم نامدار

در مطالعات

شاهنامه‌شناسی،
قضایات‌های عجولانه
در باب خویشاوندی
داستان‌های پهلوانی
ایرانی با روایات
غربی، مخصوصاً
آنچه که در ادب قدیم
یونان موجود است،
کم نیست. مثلاً به
صرف وجود بن‌مایه
«رویین‌تنی به غیر از در
یک اندام» (بن‌مایه،
شماره ۳۱۱ Z) داستان
اسفندیار در شاهنامه با
داستان آشیل در ایلیاد
مرتبط دانسته شده
و این دو روایت کاملاً
مستقل خویشاوند
شمرده شده‌اند.



اگر وجه تشابه میان دو حکایت در جزئیات نباشد و به معدودی از بن‌مایه‌های سازنده دو داستان محدود شود، نمی‌توان ادعا کرد که این داستان‌ها از یک اصل منشعب شده‌اند، یا یکی تقلیدی از دیگری است که از فرهنگی به فرهنگ دیگر سرایت کرده است. چنین ادعایی از احتیاط به دور خواهد بود.

در داستان‌های اقوام مختلف بسیار است. این داستان‌ها الزاماً ارتباطی با یکدیگر ندارند، زیرا تبدیل لباس حیله ساده‌ایست که ممکن است به فکر بسیاری از قصه‌گوها برسد و از این جهت امکان دارد که مستقلاً در داستان‌های هر قوم و قبیله‌ای موجود باشد. به همین قیاس بن‌مایه فتح قلعه یا شهری با پنهان کردن جنگجویان در داخل نوعی محفظه و بار کردن آنها بر پشت حیوانات بارکش، و آوردن آنها به داخل قلعه یا شهر به بهانه ورود آذوقه یا کالا، در فهرست بین‌المللی بن‌مایه‌ها به شماره (K2357.15) موجود است. این بن‌مایه هم نسبتاً شایع است و معروفترین نوع آن آوردن جنگجویان یونانی که در یک اسب بزرگ چوبین مخفی شده‌اند به داخل شهر تروا است (K7541). بن‌مایه ورود به شهر در داخل اسب چوبین در اودیسه هُمَر (کتاب ۴، فقرات ۲۸۹-۲۷۱؛ کتاب ۸، فقرات ۵۱۵-۴۹۲؛ کتاب ۱۱، فقرات ۵۳۲-۵۲۳) نقل شده است.^۱ روایت شاهنامه از این بن‌مایه اندک اختلافی با انواع معمول آن دارد و آن اختلاف این است که اولاً صندوق‌ها را بر پشت اشتر به رویین دز می‌آورند و بعد هم ساکنان رویین دز آن صندوق‌ها را از پشت اشتران برمی‌گیرند و بردوش خودشان به منزلگاه اسفندیار حمل می‌کنند. ثانیاً اسفندیار ادعا می‌کند که محتوای صندوق‌ها کالای تجاری است نه آذوقه چنان که در انواع دیگر این بن‌مایه دیده می‌شود.

نزدیک قلعه می‌کشند و تورانیان که از آمدن سپاه ایران مطلع می‌شوند به دفاع برمی‌خیزند و جنگ میان طرفین در می‌گیرد. در این میان اسفندیار جنگجویانی را که در صندوق‌ها پنهان کرده بوده بیرون می‌آورد و آنها را مسلح و به سه گروه تقسیم می‌کند. یک گروه در میان دز به جنگ می‌ایستد، گروه دیگر به تسخیر دروازه دز فرستاده می‌شود و گروه سوم می‌رود که تورانیان مست دیشبی را پیدا کند و بکشد. خود اسفندیار هم با بیست جنگاور دلیر به طرف کاخ ارجاسپ می‌رود و خواهرانش را می‌یابد و ایشان را به محل اقامت خودش در دز می‌فرستد. سپس با ارجاسپ که از خواب جسته می‌جنگد و سرش را از تنش جدا می‌کند (همان، صص ۲۷۳-۲۶۴). آخر الامر خود با صدوشست مرد همراهش به لشکرگاه ایران باز می‌گردند و از پس یک جنگ سخت، سپاه توران را شکست می‌دهند. تورانیان تسلیم می‌شوند، اما اسفندیار که از ایشان بسیار خشمگین است، حتی پس از تسلیم، دستور می‌دهد که اسیران و زخمیان تورانی را بکشند (همان، صص ۲۸۰، ب ۷۳۷-۷۳۶):

سپهدار خونریز و بی داد بود

سپاهش به بیدادگر شاد بود

کسی را نداد از یلان زینهار

بکشند از آن خستگان بی شمار

بن‌مایه‌های لباس مبدل برای ورود به دز یا برج (K2357.10)*، یا شاه و یا شاهزاده‌ای که در لباس تاجران نزد دشمن می‌رود و دشمن از او پذیرایی می‌کند (K1812.4.2).

۱. داستان حیله یونانیان در ایلیاد ذکر نشده و فقط در اودیسه آمده است. بنگرید به حواشی فاضلانۀ فریزر بر کتابخانه آپولو و روس، ج ۲، صص ۲۳۷-۲۴۴.

علی‌رغم تشابه در بن‌مایه‌ها، اختلافاتی که میان داستان رویین دز و گزارش فتح چپا هست به قدری چشمگیر است که نمی‌توان این دو داستان را دو روایت مختلف از یک داستان واحد به شمار آورد. احتیاط در این باب مخصوصاً بدین خاطر لازم است که بن‌مایه پنهان کردن جنگجویان در صندوق و سبد فرهنگ‌های شمال آفریقا و خاور میانه شایع بوده است و از آن طریق به روایات هزار و یکشب نیز وارد شده است. نیز وارد شده است.

قدیم‌ترین صورت کتبی این بن‌مایه در یک پاپیروس مصری از دوران فراعنه، در باب سلطنت ثوتموس سوم (Thutmose III 1478-1447 B.C.) که از ۱۴۴۷ تا ۱۴۷۸ قبل از میلاد سلطنت می‌کرد، آمده است (Erman 1927, pp. 167-169; Simpson 1973, pp. 81-84). موضوع داستان مصری قضیه فتح شهر جُپا در فلسطین به‌دست سپاه مصر است، که تفصیل آن در پشت یک قطعه پاپیروس که به شماره ۵۰۰ در مجموعه پاپیروس‌های هریس (Papyrus Harris 500) در موزه بریتانیا محفوظ است، نوشته شده است (Peet ۱۹۲۵). این داستان تاکنون بارها ترجمه و چاپ شده است. خلاصه داستان را از مجلدی که در انتشارات دانشگاه ییل در سال ۲۰۰۳ به چاپ رسیده است، نقل می‌کنم (Simpson 2003, pp. 72-74):

شهر جُپا که امروز جفا نامیده می‌شود و در فلسطین قرار دارد، ابتدا تسلیم ثوتموس سوم، از فرمانروایان سلسله هژدهم فراعنه مصر باستان شده بود، اما پس از چندی از اطاعت او سر می‌پیچد. فرعون، یکی از سردارانش را که جهوتی نام داشته به فتح آن شهر می‌فرستد. اول داستان افتاده است اما از فحوای کلام چنین برمی‌آید که جهوتی با فرمانده شهر چپا در خارج از باره‌های شهر دیدار می‌کند و به او می‌گوید که قصد دارد که خود و خانواده‌اش به امیر چپا ملحق شوند. گویا در این دیدار سربازان گارد جُپا را هم مست می‌کند و در همین دیدار به حيله ضربتی بر سر فرمانده شهر زده او را بیهوش و دستگیر می‌کند. سپس دستور می‌دهد که دو بیست تن از سربازانش در دو بیست سبد پنهان شوند و پانصد تن دیگر از سربازان را مأمور آوردن آن سبدها به داخل شهر می‌کند و به آنها می‌گوید چون به داخل باره شهر رسیدید یارانتان را از سبدها بیرون بیاورید و تمام اهالی شهر را اسیر کنید. در این بین کسی را نزد عرابه‌ران فرمانده چپا می‌فرستد و به او می‌گوید برو و به ملکه شهر خبر بده که جهوتی با خانواده خودش به ما ملحق شده و این سبدهای کالا را به نشانه دوستی نسبت به شما به شهر فرستاده است. پس عرابه‌ران خبر به ملکه می‌برد و دروازه‌های شهر را بر روی حاملان آن دو بیست سبد می‌گشایند و اینها وارد شهر می‌شوند. سپس مطابق قرار قبلی شهر چپا را تسخیر می‌کنند و ساکنانش را به اسارت می‌گیرند.

در این داستان بن‌مایه‌های پنهان کردن جنگجویان در سبد و آوردن آنها به داخل شهر و مست کردن مدافعان چپا با آنچه که در داستان فتح رویین دز می‌بینیم شباهت دارد.

اما علی‌رغم تشابه در بن‌مایه‌ها، اختلافاتی که میان داستان رویین دز و گزارش فتح چپا هست به قدری چشمگیر است که نمی‌توان این دو داستان را دو روایت مختلف از یک داستان واحد به شمار آورد. احتیاط در این باب مخصوصاً بدین خاطر لازم است که بن‌مایه پنهان کردن جنگجویان در صندوق و سبد و یا محموله بار در فرهنگ‌های شمال آفریقا و خاور میانه شایع بوده است و حتی در قصه علی بابا و چهل دزد بغداد هم ادغام، و از آن طریق به روایات هزار و یکشب نیز وارد شده است (Basset, vol. 2, p. 301; El-Shamy, K753.2). حکایت شماره ۵۷). بنابراین هیچ بعید نیست که گزارش مصری در واقع نقل یک حادثه تاریخی باشد که وارد متون تاریخی مصر شده بوده است.

طبیعی است که زندگی شاهان و امرای مقتدر، بن‌مایه‌های مربوط به فرهنگ عوام را به خود می‌کشد و تاریخ وقایع زندگی ایشان به تدریج با افسانه و قصه در هم آمیخته می‌گردد. این واقعیتی است که در مورد شاهانی چون انوشیروان، بهرام گور، یعقوب لیث، محمود غزنوی، شاه عباس، و حتی ناصرالدین‌شاه و رضا شاه، در فرهنگ عوام نمونه‌هایی دارد. یکی از بهترین نمونه‌های داد و ستد میان فرهنگ عوام و تاریخ عبارت معروف «تفرقه‌بنداز و حکومت کن» است که جنبه ضرب‌المثل یافته و از این جهت جزو فرهنگ مردم محسوب می‌شود. بیشتر کسانی که با این عبارت آشنایی دارند می‌دانند که اختراع آن را به نخست‌وزیر مقتدر انگلستان، وینستون چرچیل (۱۸۷۴-۱۹۶۵/۱۲۹۱/۱۹۴۵-۱۳۸۴ ق) منسوب کرده‌اند. اما واقعیت این است که صورت کتبی این عبارت در متون یونانی (διαίρεικαὶ βασιλεύε) و لاتینی (divide et impera) آمده و ابداع آن به افراد متعددی از قبیل فیلیپ مقدونی (۳۸۲-۳۳۶ ق. م)، ژولیوس سزار (۱۰۰-۴۴ ق. م) و ماکیاولی (۱۴۶۹-۱۵۲۷/۱۵۲۳-۹۳۳ ق) نسبت داده شده است. مطلبی که جنبه فولکلوریک یا داستانی داشته باشد، ممکن است به افراد مختلفی که به سبب معروفیت یا اقتدار یا محبوبیت‌شان وارد فرهنگ عامه شده‌اند نسبت داده شود. از این گذشته، داد و ستد میان تاریخ و روایات داستانی سابقه‌درازی دارد و کسانی که با متون داستانی و تاریخی آشنا هستند، نمونه‌های بسیاری از این داد و ستد را دیده‌اند. روایتی مشابه بن‌مایه قدیمی آوردن جنگجویان در سبد یا صندوق به داخل شهر به منظور فتح آن، که سابقه صورت کتبی آن به هزاره دوم قبل از میلاد می‌کشد، در وقایع عصر فیلیپ دوم، امپراتور



فتح بردها با بن مایه‌ای
شبیبه به فتح رویین دژ

در اواخر سال ۱۵۸۹
یکی از فرماندهان
هلندی که علیه فیلیپ
می جنگید،... حيله‌ای
می اندیشد تا شهر بردها
را تصرف کند. در یکی از
کشتی‌های سوخت‌کش
مکانی را برای پنهان
شدن سربازان
جاسازی می‌کند و
هفتاد جنگجوی دلاور
را در اتاقی که زیر سطح
کشتی ساخته بوده
پنهان می‌کند و پس از
بار زدن سوخت مورد
نیاز بردها، به سوی آن
شهر می‌راند.

کشتی دریافت می‌کند، بسیار اهمال‌کار و به جزئیات دفاع از شهر بی‌توجه‌اند. این فرمانده که آدریان ون دن برگ (Adrian Vandenberg) نام داشته، حيله‌ای می‌اندیشد تا شهر بردها را تصرف کند. حيله او این بوده که در یکی از کشتی‌های سوخت‌کش مکانی را برای پنهان شدن سربازان جاسازی می‌کند و هفتاد جنگجوی دلاور را تحت فرماندهی افسری به نام هارآوگر (Harauguer) در اتاقی که زیر سطح کشتی ساخته بوده پنهان می‌کند و پس از بار زدن سوخت مورد نیاز بردها، به سوی آن شهر می‌راند. پس از ماجراهایی، چون کشتی به بندر بردها می‌رسد، مطابق معمول نگهبانان در بازرسی آن اهمال می‌کنند، ولی علی‌رغم اهمال‌کاری ایشان، ناخدای کشتی متوجه می‌شود که هنگام خالی کردن بار، ممکن است عملیه بندر متوجه بشوند که اتاقی در این کشتی برای حمل سرباز جاسازی شده است و برای اینکه مشتت باز نشود، همه ایشان را به شراب مهمان می‌کند. نگهبانان و عملیه بندر دعوت او را می‌پذیرند و مشغول میگساری می‌شوند و چون شب فرا می‌رسد، همه مست لایعقل به خواب می‌روند. در تاریکی شب هارآوگر با مردانش از کشتی خارج می‌شود و به نگهبانان حمله می‌کند و اختیار دروازه‌های شهر را در دست می‌گیرد. درین بین، مخالفان فیلیپ که از موفقیت جنگجویان اعزامی آگاه شده‌اند، سپاه به بردها می‌کشند و شهر را تسخیر می‌کنند (نگاه کنید به Watson 1779، ج ۳، صص ۱۵۷-۱۶۱).

درین که این قضیه، چه راست باشد و چه ساخته و پرداخته وقایع‌نگاران اروپای قرن شانزدهم یا هفدهم، در بن‌مایه‌های فتح

اسپانیا (۱۵۲۷-۱۵۹۸ / ۱۵۹۳-۱۰۰۷ ق) آمده است. فیلیپ دوم که به «محتاط» (el Prudente) معروف بود، بر منطقه وسیعی که شامل اسپانیا، پرتغال، ناپل، سیسیل، میلان و هفده استان مختلف مناطق شمالی اروپا بود فرمان می‌راند. فیلیپ به سبب ازدواجش با ماری اول (۱۵۵۴-۱۵۵۸)، دختر هنری هشتم (۱۴۹۱-۱۵۴۷) و خواهر الیزابت اول (۱۵۳۳-۱۶۰۳ / ۱۵۳۹-۱۰۱۱ ق) از مقتدرترین سلاطین اروپا محسوب می‌شد. ناگفته نماند که این ماری اول همان ملکه متعصب کاتولیکی است که چون در انگلستان بر تخت نشست، قتل عام شدیدی از پیروان مذاهب دیگر مخصوصاً پروتستان‌ها به راه انداخت و به همین دلیل به «ماری خونین» (Bloody Mary) معروف شد. در هر حال فیلیپ دوم گذشته از سرزمین‌های اروپایی بر مناطق وسیعی از آسیا و اقیانوسیه هم فرمان می‌راند و فی‌الواقع کشور فیلیپین که از مستعمرات او بود به اسم او نامیده شده است. حیطه فرمانفرمایی فیلیپ به حدی وسیع بود که عبارت معروف «امپراتوری بی که خورشید هرگز در آن غروب نمی‌کند» (The empire on which the sun never sets) که بعدها در مورد امپراتوری انگلستان، مخصوصاً در دوران فرمانروایی ملکه ویکتوریا (۱۸۱۹-۱۹۰۱ / ۱۲۳۴-۱۳۱۸ ق) به‌کار گرفته شد، ابتدا در مورد سرزمین‌های تحت فرمانروایی او به‌کار می‌رفت. در هر حال زمینه تاریخی روایتی که در باب جنگ‌های فیلیپ دوم آمده این است که در سال ۱۵۷۹ میلادی (۹۸۶ ق) تعدادی از سرزمین‌های شمالی اروپا علیه فیلیپ دوم متحد شدند و در معاهده مشترکی اعلام داشتند که دیگر او را فرمانفرمای خود نمی‌شمارند. جنگ‌های منتج از این سرکشی تا سال ۱۶۴۸ میلادی (۱۰۵۷ ق) که اسپانیا مجبور شد که استقلال هلند را به رسمیت بشمارد، ادامه یافت. در این جنگ‌ها که به جنگ‌های هشتاد ساله معروف‌اند، شکست‌ها و پیروزی‌های بسیار در هر دو طرف صورت گرفت. بن‌مایه وارد کردن سربازان در یکی از مواضع دفاعی دشمن به مخالفان فیلیپ نسبت داده شده و خلاصه ماجرا ازین قرار است.

در اواخر سال ۱۵۸۹ (۹۹۷ ه. ق) یکی از فرماندهان هلندی که علیه فیلیپ می‌جنگید، متوجه می‌شود که مدافعان اسپانیولی شهر بردها (Breda) که تمام سوخت خود را از طریق

۱. بیشتر کشورهای اروپایی در قرن هفدهم و هجدهم «کشور» شدند. پیش ازین دوران بسیاری از آنها شهرها یا مناطق بودند که تحت حکومت یکی از اشراف اداره می‌شد. اینکه برخی از متجددین طوطی‌وار عبارت «ناسیونالیسم یک پدیده قرن هجدهم/ نوزدهم اروپایی است» را نقل می‌کنند، معلول همین وضعیت تاریخی مخصوص اروپاست و به کشور ما که قریب سه هزار سال است که «کشور» است قابل تعمیم نیست.



Apollodorus. (1921). *The Library*. 2 volumes. Edited with an English translation by Sir James George Frazer. London/New York: William Heinemann and G.P. Putnam's Sons.

Basset, R. (1924). *Mille et Un Contes: Récits & Legendes Arabes*. 3 Vols. Paris: Maisonneuve Frères.

Brunwand, Jon. (1998). *The Study of American Folklore*. 4th edition, New York: Norton.

El-Shamy, Hasan (2004). *Types of the Folktale in the Arab World*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Conrad, JoAnn, "Motif," in *The Greenwood Encyclopedia of Folktales and Fairy Tales*. 3 volumes. Ed. Donald Haase, Westport, Connecticut: Greenwood Press, vol.2, pp.643-645.

Erman, Adolf. (1927). *The Literature of the Ancient Egyptians*, translated by Aylward M. Blackman, London: Methuen and Co.

Gardiner, A.H. (1932). "The Taking of Joppa," *Bibliotheca Aegyptiaca I (Late - Egyptian Stories)*, Bruxelles, pp. 82-85.

Goodwin, C.W. (1874). "Translation of a Fragment of an Historical Narrative Relating to the Reign of Tothmes III from a Papyrus in the British Museum," *Transactions of the Society of Biblical Archaeology*, vol.3, pt.1, pp.340 - 349.

Herodotus. (1921). *Herodotus with an English Translation* by A D. Godley, vol.II, London: William Heinemann.

Lefebvre, Gustave. (1949). *Romans et contes Égyptiens de l'époque pharaonique*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient.

Maspero, G. (1879). *Études Égyptiennes I*, Paris, pp.49 - 72.

Peet, T. Eric. (1925). "The Legend of Capture of Joppa and the Story of the Foredoomed Prince. Being a Translation of the Verso of Papyrus Harris 500," *The Journal of Egyptian Archaeology*. Vol. 11, no.3/4, pp.225-229.

Simpson, William Kelly, ed. (2003). *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*. 3rd edition, New Haven: Yale University Press.

شهر/ قلعه به دست سپاهسانی که در محفظه‌ای پنهان شده و به داخل شهر/ قلعه حمل شده‌اند، و نیز در بن مایه مست کردن مدافعان شهر/ قلعه، با حکایتی که از متون مصر باستان نقل کردیم و نیز با روایت فتح رویین دز در شاهنامه شباهت‌هایی دارد، تردیدی نمی‌توان داشت. سؤال این است که آیا می‌توان با استناد به این شباهت‌های صوری داستان فتح رویین دز و تسخیر جپا و پیروزی بر بندر بره‌دارا با هم خویشاوند دانست؟ به نظر نگارنده، با اینکه این‌گونه شباهت‌ها سرنخی به دست محقق می‌دهد تا با دنبال گرفتن آن به بررسی عمیق‌تر مطلب بپردازد، صرف وجود این تشابهات سطحی دلیل ارتباط روایات مختلف داستانی یا تاریخی نمی‌تواند بود. اما متأسفانه در مورد خویشاوندی روایاتی که در متون حماسی/ تاریخی ایرانی دیده می‌شود با آنچه که در منابع غربی یافت می‌گردد، برخی شتابکاری‌ها و استنتاجات عجولانه و سطحی در بعضی از مطالعات محققین نسل بنده به چشم می‌خورد که ان‌شالله نسل جوان محققان ایرانی، که نگارنده به استعداد و تیزهوشی و وسعت اطلاعاتشان هم اطمینان دارد و هم بسیار امیدوار است، در آینده از آن شتابکاری‌ها اجتناب خواهد کرد.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته

فهرست منابع

افشاری، مهران و مدائینی، مهدی. (۱۳۷۷). *هفت لشکر طومار جامع نقالان از کیومرث تا بهمن*. به تصحیح مهران افشاری، مهدی مدائینی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

امیدسالار، محمود. (۱۳۶۹). «دو حکایت هندی در متون یونانی و لاتینی و فارسی و عربی»، در *هفتاد مقاله: ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی*. به کوشش یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران: اساطیر، ج ۲، صص ۳۳۷-۳۴۶.

امیدسالار، محمود. (۱۳۸۱). «اسفندیار و آشیل»، در *جستارهای شاهنامه‌شناسی و مباحث ادبی*. تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، صص ۲۰۲-۲۱۳.

انجوی شیرازی، سید ابوالقاسم. (۱۳۶۳). *فردوسی‌نامه*. ۳ مجلد، تهران: علمی.

شاهنامه فردوسی، ۸ مجلد، به تصحیح جلال خالقی مطلق. تهران: بنیاد دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

اما متأسفانه در مورد خویشاوندی روایاتی که در متون حماسی/ تاریخی ایرانی دیده می‌شود با آنچه که در منابع غربی یافت می‌گردد، برخی شتابکاری‌ها و استنتاجات عجولانه و سطحی در بعضی از مطالعات محققین نسل بنده به چشم می‌خورد که ان‌شالله نسل جوان محققان ایرانی، که نگارنده به استعداد و تیزهوشی و وسعت اطلاعاتشان هم اطمینان دارد و هم بسیار امیدوار است، در آینده از آن شتابکاری‌ها اجتناب خواهد کرد.

ضيافت اجتماعي عشق در

بزم‌های وقوعی عهد شاه طهماسب

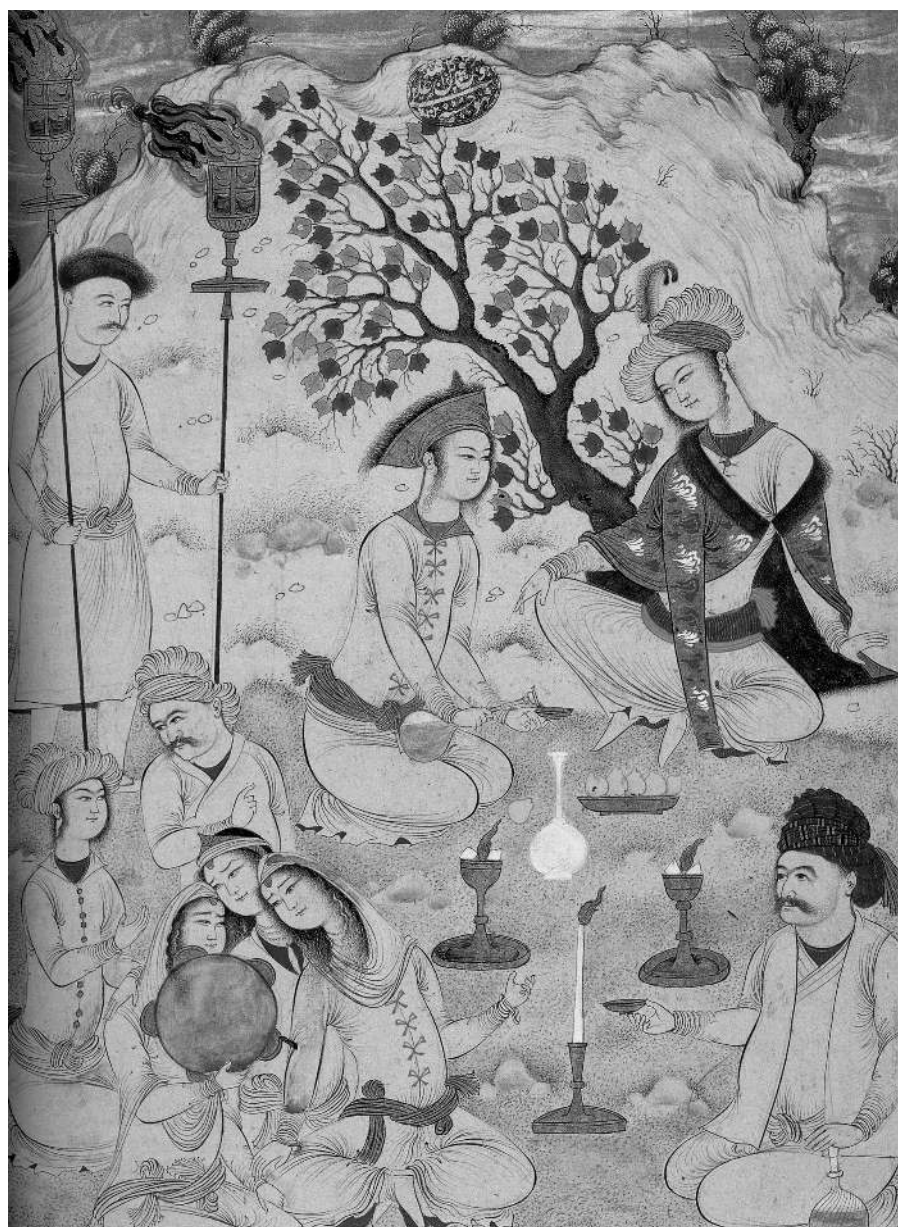
دکتر محمود فتوحی رودم‌عجني

استاد دانشگاه فردوسی و عضو فرهنگستان زبان و ادب فارسی

مقاله ۲

اشاره

بزم‌های ادبی از آیین‌ها و سنت‌های دیرپای ادبیات فارسی بوده که در دربار سلاطین برگزار می‌شده و نقش بسزایی در شکل‌گیری ذوق ادبی، سبک و جریان‌های ادبی دوران مختلف داشته است. در قرن دهم با ظهور صفویان رواج شعر در میان گروه‌های مختلف اجتماعی بیشتر شد و بزم‌های پررونق بسیار در شهرهای مختلف ایران از تبریز و قزوین و اصفهان و کاشان گرفته تا همدان و شیراز و یزد و کرمان و خراسان و ماوراءالنهر برگزار می‌شد. در آن بزم‌ها شاعران و دلدادگان وقوعی شرکت می‌کردند. از آنجا که در غزل‌های وقوعی از مجالس بزم و تجربه عشق‌بازی و مهرورزی در مجالس عمومی فراوان سخن رفته است، بررسی ماهیت این بزم‌ها برای بازشناسی ذوق، سبک و به‌ویژه محتوای تغزل وقوعی بسیار ضروری است. آنچه در غزل وقوعی بیان می‌شود شرح دیدارها، حالات و رفتارهای شاعران در رویارویی با دلبران در این محافل عمومی است. محتوای بزم به غزل وقوعی تشخیص ویژه در سنت غزل فارسی بخشیده است. در این جستار کوشیده‌ایم با استناد به ابیات خود شاعران، تصویری از فضای عمومی مجالس بزم و آداب و رسوم رایج در آن فراهم آوریم. محتوای این بخش را در ابیات برگزیده وقوعی در پایان مقاله می‌توانید بخوانید.





شاعران در بزم مهرورزی روزگار شاه طهماسب

یکی از آیین‌هایی که نام آن در دیوان‌های شاعران وقوعی آمده و در واقع بیشینه تجربه‌های عاشقانه وقوعی در آن مراسم صورت می‌گرفته است، بزم‌ها و مجالس دوستی و مهرورزی بوده است. مجلس بزم برای شاعر و وقوعی، مکان اصلی تجربه عاشقانه و آفرینش شعر و وقوعی است. تقی‌الدین کاشانی از آن با عنوان «مجالس مهرورزی و مودت اندوزی» یاد کرده است (خلاصه، کاشان، ۲۲۲). در غزل‌های شاعران عهد شاه اسماعیل و طهماسب صفوی مانند شهیدی قمی، میلی مشهدی، حضوری قمی، وحشی و محتشم توصیف‌های عینی و زنده از بزم‌ها و محافل انس و وقوعیان ثبت است.

بزم‌های ادبی در فرهنگ ایران، از آیین‌های سنتی دیرینه بوده است. از زمان رودکی به این سو توصیف این بزم‌ها در شعر تغزلی و مدحی فارسی تقریباً همزاد غزل و قصیده است. بزم‌های ادبی محل عرضه هنر و شکوفایی خلاقیت ادبی ایرانی‌ها بوده، حتی از بزم خلیفه نیز در شعر فارسی یاد شده است.^۱ برگزاری بزم شاهانه و سلطانی یا بزم‌های خاص سلطنتی در دربارها نقش عمده‌ای در رونق شعر و ادبیات داشته است.^۲ بزم‌های عارفان نیز متناسب با اهداف آنها برگزار می‌شده است. مجالس انس و مودت نیز از دیرباز در فرهنگ ایرانی پر رونق بوده است. کمتر دیوانی از دیوان‌های شعر فارسی است که در آن تعابیر «بزم عیش، بزم طرب، بزم عشرت، بزم رفیقان، بزم دلبران، بزم خوبان، بزم رندان» و مانند آن فراوان نباشد. اما

۱. نوبهاران خلیفه، بغداد / بزم عشرت به طرف دجله نهاد (جامی، هفت اورنگ)

در همه روی زمین به ز تو دارنده‌ای / بزم خلیفه ندید لشکر سلطان نداشت (خاقانی)

۲. تحقیق درباره بزم‌های ادبی و مجالس انس و نقش آنها در تکوین ذوق و حرکت‌های ادبی، به فهم بهتر مسائلی تاریخ ادبیات فارسی کمک خواهد کرد. ماهیت این بزم‌ها، کسانی که این بزم‌ها را شکل می‌دادند، محتوای آگاهی و ذوق ادبی حاکم بر این بزم‌ها، آداب و رسوم و موقعیت اجتماعی و ادبی شرکت‌کنندگان و... لازم است که بررسی شود. این بزم‌ها از زمره نهادهای حامی ادبیات است که بر شکل‌گیری ذوق، سبک، محتوا و شکل‌های ادبی مؤثر بوده است.

بزم‌های وقوعیان چه تفاوتی با بزم‌های پیشین دارد؟ بزم‌های وقوعیان عهد صفوی عمدتاً بزم محبت‌ورزی و مودت‌افزایی بوده است. حاضران در این بزم‌ها به یکدیگر توجه می‌کرده‌اند و نسبت به هم مهر و محبت می‌ورزیده‌اند.

محور اصلی بزم‌های وقوعیان مهرورزی است؛ اما بزم‌های شاهانه که در شعر فارسی از زمان رودکی رواج داشته است، غالباً ادبی و هنری بوده است. غزل وقوعی به لحاظ بیان حالات و سکنات عاشق در بزم‌های عمومی و در میان اجتماع مردم ممتاز است. بسیاری از این حالات و رفتارها خاص مجلس عمومی است و چنین کنش و واکنش‌هایی فقط در هنگام ملاقات عاشق و معشوق در میان جمع ظاهر می‌شود. عاشق و معشوق ممکن است در خلوت با هم دیدار داشته باشند، اما آنچه مهم است نوع رفتار آنها در میان جمع است. رویارویی عاشق و معشوق و دیدن یکدیگر در مجلس اگر به افشای عشق و ارتباط میان عاشق و معشوق بینجامد سبب شرمساری آنان در میان جمع می‌گردد.

نبود عشق خصوصی

در تغزل وقوعی چندان نشانی از لحظه‌های عشق خصوصی در خلوت نیست، بلکه همه جا وصف تجربه نگاه‌های عاشقانه در میان جمع، به‌ویژه در بزم‌های محبت‌اندوزی است. گویی معاشقه خصوصی جرمی نابخشودنی است و کسی جرأت بیان آن را ندارد. لسانی شیرازی گفته است که با بتان تنها نشستن عین بدنامی است و بهتر است که یار تنها وارد مجلس نشود:

با بتان تنها نشستن عین بدنامی بود
چون درآید یار اگر تنها نباشد بهتر است

(لسانی، ۳۵)

می‌زدن با خوبرویان سر به جای بد کشد
گر مراد بزم خوبان جا نباشد بهتر است

(لسانی، ۳۵)

در آداب عشق وقوعی، معشوق اگر عاشق را تنها در خلوت ببیند با او سخن نمی‌گوید و از او روی برمی‌تابد محتشم به روشنی این رسم را بیان کرده است:

چو با جمعی دچارم کرد از من صد سخن پرسد
چو تنها ببینم مهرسکوتش بردهن باشد
بتابد روی از من گر مراد خلوتی ببیند
کند روی سخن در من اگر در انجمن باشد
(محتشم، ۹۴۵)

تصویر زنده از مجلس بزم

شاعران تصویرهای زنده و واقعی از مجالس بزم محبت را وارد غزل وقوعی کرده‌اند. براساس غزلیات وقوعیان می‌توان تصویری روشن از جزئیات حالات عاشقان و محبوبان و رفتارهای آنها به دست داد؛ رفتارهایی مثل طرز نگاهها، جای نشستن در مجلس، شیوه نشستن، مناسبات میان افراد، جدال‌ها، قهرها و آشتی‌ها، آزار دادن عاشق، تحقیر و تکریم میهمانان و رفتارهایی از این دست که در غزل وقوع بسیار است. تفاوت دیگر بزم‌های وقوعی با بزم‌های ادبی درباری در این است که بزم وقوعیان بیشتر در میان عامه مردم و طبقه متوسط رایج است و منحصر به امیران، حاکمان، اشراف‌زادگان و طبقه خواص نیست. در بزم‌های طبقه متوسط جامعه که رفیقان و آشنایان و مردم عادی شرکت دارند و شاعران وقوع نیز در آنجا حضور می‌یابند، زندگی طبیعی جامعه نمود بیشتری دارد.

اغلب دیدارهای دلبران و دلباختگان وقوعی در بزم‌های محبت و مودت اتفاق می‌افتد. خوشایندترین تجربه‌های عاشقانه برای شاعران، توصیف عشق‌بازی در مجالس عمومی و بیان حالات عشق در رفتار اهل عشق در میان جمع است. حالات عارض بر عاشقان وقوعی اغلب هنگامی نمودار می‌شود که عاشق در میان جمع با معشوق خود روبه‌رو شود. از این رو است که شاعران عاشق عمدتاً حالات خود را در فضاهای عمومی، مجالس، بازار، بزم‌های نشاط و دیدارهای عمومی به شعر در می‌آورند. آنها از فاش شدن عشق بسیار می‌ترسند و این ترس برای شاعر هیجان‌انگیز است. همچنین اضطراب تماشای معشوق در میان جمع، نگاه دزدکی دور از چشم مجلسیان، تبادل اشارات و اداها و ایماها میان عاشق و معشوق، تفسیر اداها و فهم ایماهای عاشقانه، شاعر عاشق پیشه را به وجد



می‌آورد و برایش لحظه‌هایی آکنده از مضمون‌های ناب عاشقانه می‌سازد.

برای بررسی موضوع مجالس بزم وقوعی سه دیوان از شاعران وقوعی را بررسی کردیم. در دیوان میلی مشهدی جمعاً ۱۱۱ بار از بزم (۸۶ بار) و مجلس (۲۵ بار) سخن رفته است. در واقع در مجموع دیوان (۲۱۴ صفحه بخش اشعار) در ۵۱ درصد از صفحات دیوان موضوع بزم و مجلس عاشقانه مطرح است که بیشترین آن در بخش غزلیات است. در دیوان محتشم بزم ۱۴۷ بار و مجلس ۲۸ بار آمده است. در غزل‌های وحشی نیز از بزم ۸۰ بار و از مجلس ۴۵ بار یاد شده است. بسامد بالای گزارش از احوال شاعران در بزم‌ها نشان می‌دهد که رویدادهای عاطفی شعر وقوعی بیشتر در میان جمع و در خلال دیدارها در بزم‌های شاعرانه و مجالس مهرورزی رخ می‌دهد و همین حالات منشأ تجربه شعر وقوعیان است. غزل وقوعی غزل احوال شخصی در خلوت فردی نیست. شرح و گزارش واقعیتی است که در میان جمع رخ داده است.

در این مجال می‌کوشیم تا بر اساس اطلاعاتی که در غزل‌های شاعران آمده تصویری از کیفیت برگزاری بزم‌ها و رفتارها و کردارهای شرکت‌کنندگان در آن ارائه دهیم.

برگزارکننده بزم

بزم را معمولاً معشوق برقرار می‌کند. ضمیرهای شخصی که در شعرها به بزم و مجلس (بزمش و بزمتم، بزم او) اضافه شده نشان می‌دهد که بسیاری از بزم‌ها اختصاص به محبوب دارد. یعنی یا خود معشوق بزم را برگزار می‌کند و یا بزم را به خاطر او برگزار می‌کنند. در گونه اول محبوب از بزرگان و صاحب‌منصبان شهر است و از حسن صورت نیز برخوردار که حسن صورت و موقعیت وی منظور شاعران می‌شود. در گونه دوم بزم را به خاطر حضور نکورویی که مشتاقان بسیار داشته برگزار می‌کنند یا حضور آن زیبارو در بزمی بر رونق مجلس می‌افزاید. چنان که هلالی جغتایی (دیوان، ۸۵) گفته «آتشین روی من آرایش بزم‌ست امشب». بزم

زمان برگزاری مجلس

مجلس بزم معمولاً در شب برگزار می‌شده و تا سحرگاه ادامه داشته است. در طول شب حالات گونه‌گونی از تمکین تا اضطراب بر حاضران عارض می‌شده است. محتشم کاشانی (دیوان، ۸۸۱) آن حالات را به ترتیب در این بیت آورده است:
دور آخرد به بزم آتش که آن می‌خواره داشت
شام تمکین، نیم‌شب تسکین، سحرگاه اضطراب

فضای سرشار از حیا و ادب

به‌طور سنتی فضای بزم وقوعی، فضایی رسمی و آکنده از ادب و احترام است. در فضای رسمی معمولاً اضطراب‌ها و هیجان‌های افراد از حضور در برابر جمع بالا می‌گرفته است؛ به‌ویژه نگاه که دو نفر پنهانی به هم عشق بورزند. پس طبیعی است که این مجالس سرشار باشد از هیجان نگاه عاشق و معشوق به یکدیگر، نظربازی‌های پنهانی، ایما و اشارات، سخن سر بسته گفتن، نکته‌پردازی، نکته‌شکافی و حاضر جوابی. رقابت‌های عاشقانه و نکته‌اندازی‌ها سبب می‌شد تا افراد از هم برنجند.

معشوقان سرشناس، مخصوص عالی‌جنابان است و کوچه‌گردان ابتر بی‌کس و کار را در آن راه نیست. محتشم (رساله جلالیه، ص ۱۳۷۱) گفته است:
بزم آن مه محتشم مخصوص خاصان به که من
کوچه‌گردی ابترم، عالی‌جنابی نیستم

شاعران معمولی و متوسطان اجتماعی که راهی به محافل بزرگان و اعیان ندارند در میان گروه هم‌مطراز خود مجالس دوستانه و رفیقانه برگزار می‌کنند. در این مجالس نیز آیین مهرورزی و محبوبی رونق دارد و غزل‌های بسیاری حاصل دیدارها و عشق‌بازی‌ها در این مجالس است. درباره یکی از خانواده‌های اعیان که نسل اندر نسل در همدان مجالس ادبی برگزار می‌کرده‌اند و مورد احترام شاعران بوده‌اند چنین نوشته‌اند: «مولانا پنهانی از همدان و فرزند مرد آن ولایت خواجه میرم بیک کلاتراست، الحق خانواده خوبی هستند و ارباب فهم و اصحاب طبع را رعایت می‌کردند و شعرا اغلب در مجالس ایشان می‌بودند. مولانا لسانی علیه‌الرحمه می‌گفته که شراب خواجه میرم از آب دیگر اکابر و اشراف کلاتراست». (صادقی کتابدار، ۲۷۶).

فضا چنان نزاکت‌آمیز است که به‌اندک گوشه و کنایه‌ای افراد از هم می‌رنجد؛ اما به هیچ‌وجه رنجش خود را در میان جمع آشکار نمی‌کنند. کسی که می‌رنجد، خواه دل‌داده خواه دلبر، از مجلس بیرون می‌رود، بعد پشیمان می‌شود و نیمه‌شب به مجلس باز می‌گردد. گاه آماج سرزنش حریفان می‌شود. فضای بزم آنقدر رسمی است که عاشق و معشوق نمی‌توانند مستقیم به یکدیگر نگاه کنند. اگر با یکدیگر سخن بگویند حرف‌ها رسمی و متناسب با مسائل مجلس است. اما با این همه در هر شرایطی نگاهها اسرار درون را منتقل می‌کند. عاشق نگران است که مبادا در بزم از خود بیخود شود و از او رفتارهای سبک سرزند و معشوق پیش دیگران شرم‌منده شود.

از جمله حالات شایع در میان عاشقان وقوعی، شرمساری و حیاست. آنها از افشای عشق در میان جمع شرم دارند. حیا یک کنش اجتماعی و بین‌فردی است و نه خصوصی. حالتی است که در فضای سرشار از احترام و ادب روی می‌دهد. از این‌رو عشقی که آکنده از حالات و انفعالات شرمگینی و حیای اجتماعی باشد، از نوع عشق‌ها و روابط خلوت و فضاهای خصوصی نیست. شرمساری و حیا از واژه‌های پر بسامد در غزل وقوع است. هم معشوق هم عاشق هر دو سخت شرمساری می‌برند چه از یکدیگر و چه از مردم. شرم و خجالت و مشتقات آن حدود ۱۰۹ بار در ۳۰۵ غزل میلی آمده است. این بسامد خود شاهد وجود فضای رسمی و سرشار از ادب و احترام میان عاشق و معشوق و دیگران است. عشقی شرمگانه است و نه جسمانه و هرجایی. شرم و حیا چندان فضای مجلس بزم را رسمی و سنگین می‌کرده که گاه کسی را می‌طلبیده‌اند تا با شوخی و پرده‌داری آن فضای سنگین را بشکند. شاعری به نام میر نظام‌الدین هاشمی (نقل از خلاصه، بخش کاشان، ۲۸۳) گفته است:

ساقی آن پرده‌در شرم به مجلس آور
که مه من همگی شرم و حجاب است امشب

موقعیت معشوق در بزم

در بزم وقوعی، معشوق در کانون توجه همگان است. او که معمولاً از بزرگان است یا از خوبرویان مشهور، از موقعیتی عالی برخوردار است؛ بسیار سنگین و باوقار رفتار می‌کند. دعوت از مهمانان زیر نظر اوست، او در واقع مرکز مجلس است و همه جایگاه خود را در نسبت با وی تعیین می‌کنند. منتهای آرزوی عاشق دل‌باخته آن است که نزدیک محبوب بنشیند و یا در میان جمع مورد عنایت و التفات خاص دلبر قرار گیرد. اگر محبوب از حال او بپرسد عشقش به اوج می‌رسد. او حتی به گوشه چشم و التفات نهانی نیز خرسند است.

آداب نشستن در بزم

بزم همیشه شلوغ است و جا برای نشستن نیست. برای معشوق جای خاصی در نظر می‌گیرند و عاشقان بر سر نشستن در پهلوی وی یا رو به روی او رقابت دارند. بهترین بخت برای عاشق نشستن در کنار معشوق است تا بتواند با او درگوشی سخن‌های نهانی بگوید. معشوق به همه حاضران یکسان توجه می‌کند و به همه احترام می‌گذارد. کسی را مخصوص نمی‌گرداند. عاشق اگر جایی برای نشستن پیدا کند تا آخر مجلس بر نمی‌خیزد چون رقیب و حسود جای عاشق را در کنار معشوق می‌گیرند و فضا را بر او تنگ می‌کنند:

از بزم تو بیرون نهم پا که مبادا
تا آمدن اهل حسد جا نگذارند

(میلی مشهدی، ۷۴)

ما را ز بس آزار کنی پیش رقیبان
خیزیم ز بزم تو و ما را نگذارند

(میلی مشهدی، ۷۴)

گرچه گاه معشوق برای نشستن عاشق جای مخصوص باز می‌کند، اما عاشقان از بی‌تفاتی معشوق بسیار شکوه می‌کنند چون او در تمام مدت حضور در بزم به عاشق نگاه می‌کند. گاه عاشق را به بهانه‌هایی از بزم بیرون می‌کنند. مثلاً کسی را می‌فرستند که از بیرون او را صدا کند تا بیرون برود و احتمالاً نتواند به بزم برگردد.

پس از عمری که در بزم وصالش جای خود بینم
به عمدا کس فرستد تا کند آوازم از بیرون

(میلی، ۱۶۷)

چو مرا به بزم ببیند، ز میان کنار گیرد
عجب است کاین قدرها، ز من اعتبار گیرد

(میلی، ۷۳)

آداب ترک بزم

معشوق و عاشق معمولاً به دلایلی بزم را ترک می‌کنند. گاه معشوق به بهانه اینکه جای خود را به عاشق می‌دهد از مجلس بیرون می‌رود تا بر سنت عشق مجازی وقوعیان، عاشق را بیشتر بیازارد. کسانی نیز از بزم بیرون می‌مانند و معشوق برای دلجویی از آنها از مجلس بیرون می‌آید. عاشق از این کار او رنج بسیار می‌برد. معشوق در میان جمع در بزم عاشق را تحقیر می‌کند. او را می‌آزارد تا مجلس را ترک کند، اما رقیبان مانع از رفتن عاشق می‌شوند تا آزار بیشتری ببیند. گاه نیز عاشق از بزم بیرون می‌رود تا سبکسری اش موجب شرمساری معشوق نشود.

آداب نگاه کردن در بزم

بزم بر مدار نگاه و نظر می‌چرخد. عاشق باید در بزم چشم خود را نگاه بدارد و اگر مستقیماً به معشوق نگاهی بکند زیر بار یک عالم سرزنش و گناه می‌رود. اگر به معشوق نگاهی بکند باید به همه حاضران مجلس هم نگاه کند تا متهم به نظربازی نشود. با این حال در بزم نگاه دزدیده رواج داشته است. محتشم در غزلی (دیوان، ۱۰۷۸) تصویری کامل از آداب نگاه کردن در بزم آورده است:

امشب اندر بزم آن پرهیزفرما پادشاه

دیده را ضبط نگه کار است و دل را ضبط آه
از برای یک نگه بر روی آن عابد فریب

می‌توان رفتن به زیر بار یک عالم گناه

بسته چشم آن بت ز من اما کجا آن شوخ چشم

می‌تواند داشت خود را از نگه کردن نگاه

زان نگه قطع نظریه کز پی تقریب آن

بر رقیبان نیز یک یک بایش کردن نگاه



مه‌ار عاشق در بزم

ظاهراً در مجلس بزم نگاه مستقیم به معشوق آسان نبوده است. رقیبان مراقب بوده‌اند که کسی نظر به معشوق نیندازد. روبه‌رو یا در پهلویش عاشق، مراقبی می‌نشانده‌اند تا نگاه‌های عاشقان را مراقبت کند.

به مجلس کاش از من غیر می‌شد آنقدر غافل که یک ره بر مراد خویش روی یار می‌دیدم

(وحشی)

می‌کنم از یک نگه خاطر نشان صد سخن

مدعی در بزم او گریک زمان غافل شود

(حضوری. خطی)

محتشم می‌گوید که مدعی در مجلس بزم، عاشق را در کنار معشوق می‌نشانند تا عاشق نتواند روی معشوق را ببیند.

مدعی در مجلس جا می‌دهد پهلویش تو

تا شود آگاه اگر نگاه بینم سوی تو

(محتشم، ۱۰۷۷)

تا نیاید به میان حرف نمان و تو

غیر در بزم نشیند به میان من و تو

(میلی، ۱۳۳)

آداب سخن در مجلس

در مجلس به دو گونه سخن می‌گویند یکی «حرف نهانی» و دیگری «سخن مجلسی». هر دو تعبیر در غزل‌های وقوعی هست. حرف نهانی همان سخن درگوشی است. محب و محبوب در مجلس پهلویش هم می‌نشینند تا حرف نهانی بزنند. این یکی از عادات اهل بزم است. دو نفر که در کنار هم نشستند درگوشی حرف می‌زنند.

حرف پنهان گفتن از مجلس برافتد کاشکی

تا به این تقریب نشیند کسی پهلویش تو

(حالتی، نفایس‌المآثر)

سخن گفتن در خلوت آرزوی عاشق است.

امید دارد که در پایان مجلس فرصتی برای سخن نهانی گفتن دست دهد. اگر عاشق چنین فرصتی با معشوق بیابد لذت‌بخش‌ترین لحظه‌های زندگی را دریافته است. عاشق در خلال سخن گفتن با فرد هم‌زانی معشوق، نگاهی نیز به معشوق می‌کند.

افراد برای خوردن می‌از مجلس بیرون می‌رفته‌اند: به می‌خوردن مگر هر دم ز مجلس می‌رود بیرون که بس پرکاری امشب من در آن رفتار می‌فهمم (محتشم، ۱۰۳۸)

اگر معشوق با رقیب باده نوشیده باشد عاشق از شدت غیرت مجلس را ترک می‌گوید. شحنه معمولاً بزهکاران و مستان را از مجالس بزم بیرون می‌کشد تا آنها را تعزیر کند. گاه سخن از این است که عاشق را مست و خراب از بزم به خانه‌اش می‌برند. یا این که عاشق راه خانه خود را گم کرده و سر از خانه معشوق درمی‌آورد.

رقص مردانه

در مجلس بزم، مراسم رقص هم برگزار می‌شده، خیلی از حاضران از زیادی حیا و شرمگینی در مجلس پا به رقص نمی‌دهند. معمولاً حاضران به‌ویژه خوبان مجلس را به تکلف و گاه به زور به رقص می‌کشند. اما همان خجولان آنگاه که به رقص در می‌آیند غوغا می‌کنند. رقص‌ها عموماً مردانه است. محتشم با ایما و اشاره مجلس را چنان وصف کرده که گویی مردان نیرومند کمان دلبری را به زه کرده و تیر ناز به سوی عاشق می‌افکنند. معشوق گاه در رقص غضبناک شده، خنجر می‌کشد و بزم را به هم

اما تعبیر «سخن مجلسی» را محتشم کاشانی در غزلش آورده است. ظاهراً گونه‌ای از سخن گفتن بوده که ذوق‌انگیز بوده و اهل مجلس از آن لذت می‌برده‌اند. گاه مانع ذوق یافتن افراد می‌شده‌اند:

سخن مجلسی‌اش می‌کشد از ذوق مرا

چون زیم گرشنوم روزی از آن لب رازی

(محتشم، ۱۰۹۱)

ذوق کمتر می‌کنم آن مه چودشنامم دهد

تا نگردد واقف از کیفیت گفتار خود

(بدیعی، نفایس‌المآثر)

از آن در بزم، سویم هر زمان آن تندخو بیند

که از حیرت نیابم ای بدیعی ذوق گفتارش

(بدیعی، نفایس‌المآثر)

گاه معشوق با کنایه، اشاره و به تقریب عواطفش را نسبت به عاشق بیان می‌کند که سخت برای عاشق شوق‌انگیز است.

بزم خالی از باده

ظاهراً در مجلس وقوعی باده نمی‌گردانده‌اند، چون در غزل‌های وقوعی قرن دهم چندان سخن از باده و ملزوماتش مانند ساقی، جام، دور، قدح، پیاله، نقل و... به میان نمی‌آید. اما گویا برخی از اهل بزم در نهان باده می‌نوشیده‌اند. زیرا تصریح شده که برخی



می‌ریزد. در هنگامه رقص معشوق تیغ نگاه برعاشق می‌راند. این نگاه تیز برای عاشق بسیار لذت بخش است (نک ابیات گزیده بخش رقص).

بزم خاص و مهمانی پنهانی

معمولاً بزم‌هایی پنهان از چشم عاشق برگزار می‌شود و محبوب مخفیانه به مهمانی رقیب می‌رود. اما وقتی آن مهمانی فاش می‌شود، عاشق سخت می‌رنجد. عاشقی مثل میلی مشهدی خرسند است که معشوق، رفتن به بزم رقیبان را از او پنهان می‌کند زیرا این نشان آن است که او در نزد معشوق اعتباری پیدا کرده است. پس از پایان مجلس عمومی، معشوق با برخی از حضار طرح بزم خاص یا مجلس خصوصی می‌ریزد و با اشارات نهانی همدیگر را خبر می‌دهند به گونه‌ای که اغیار نفهمند. افراد را برای دعوت به بزمهای خاص، امتحان می‌کنند. بعد از خالی شدن مجلس و رفتن حریفان معمولاً محبوب دور از چشم دیگران حال عاشق را می‌پرسد. این لحظه نیز از لحظات ناب زندگی عشاق وقوعی است.

مهمان ناخوانده در بزم

کسی ناخوانده به مجلس بزم نمی‌رود. اگر برود بسیار خجالت می‌کشد و تا زمانی که از میان حاضران کسی را برای هم صحبتی پیدا نکند، رنج می‌برد. کسانی را که ناخوانده به بزم می‌آیند دورباش می‌دهند تا از بزم بیرون روند. وقتی عاشق ناخوانده به بزم بیاید معشوق از او رو برمی‌تابد. افراد ناشناس را برای دعوت به بزم، امتحان می‌کنند تا شایستگی ورود به بزم را داشته باشند. اگر عاشق ناخوانده به بزم برود محبوب نهان از وی غیر و رقیب را نیز دعوت می‌کند، گویا شرط است که مجلس بدون رقیبان نباید باشد:

به بزمش رفته‌ام ناخوانده و بینم هراسانش

نهان از من پی گیری فرستاده‌ست پنداری

(میلی، ۱۴۲)

رقیب در بزم

تصویری که در غزل‌های وقوع از مجالس بزم آمده نشان می‌دهد که همیشه در بزم غیری یا رقیبی

حضور دارد که مزاحم و موی دماغ عاشق است. عاشق به بزم نمی‌رود تا طعنه رقیب را نبیند و خوار نشود. او تحمل توجه معشوق به رقیب را ندارد. معشوق عاشق را به بزم می‌خواند ولی در بزم گرم صحبت با رقیبان می‌شود. بسا که در بزم میان رقیب و عاشق نزاع بر می‌خیزد و کار تا به آنجا می‌کشد که رقیب عاشق را از مجلس بیرون می‌کند. کوتاه سخن آن که محتوای بخش انبوهی از غزل‌های قرن ده که به نام مکتب وقوع شناخته می‌شود، گزارش بزم‌هایی از این دست است. این نوع غزل درست در زمانی مقبولیت تام و تمام داشت که جامعه ایران سخت درگیر نبردهای مذهبی میان شیعه و سنی بود. این نوع غزل هم در تبریز که مرکز حکومت صوفیان قزلباش بود رواج داشت و هم در هرات که پایگاه ازبک‌های سنی مذهب بود. غزلی کاملاً زمینی و سکولار که در میان گروه‌های اعتقادی با عقاید متضاد سروده و خوانده می‌شد. شاه و گدا و دانشمند و بیسواد و عالم دینی و شاعر لوند مشرب، همه به این شیوه شعر می‌سرودند. پرسش این است که چرا شعری چنین سکولار در آن شرایط در متن نزاع‌های ایدئولوژیک این‌گونه پرتطرفدار بود؟

گزیده چند غزل وقوعی در باب بزم

دقیق‌ترین تصویرها از رفتار و حالات اهل بزم و مجالس مهرورزی قرن نهم را از غزل‌های بزمی محتشم کاشانی می‌توان گرفت او رفتارهای اهل بزم را با جزئیات تصویر کرده است. از غزل‌های وی وضعیت یک شاعر وقوعی در بزم به ویژه در تعامل با دو شخصیت دیگر عشق وقوعی یعنی معشوق، و رقیب (غیر) دانسته می‌شود. تصویر روشن و واضح بزم‌های عاشقانه وقوعی را در این چند غزل بخوانید.

سخن با پهلونشینان و نگاه در محبوب

(محتشم، ۱۰۲۷):

به مجلس بحث از آن خصمانه اغیار می‌کردم

که جانبداری فهم از ادای یار می‌کردم

ز بختم با حریفان کار مشکل شد که پی در پی

به تعلیم اشارات نهانش کار می‌کردم

زبان در بحث با اغیار و دل در مشورت با او
من از دل بی خبر نظاره دیدار می‌کردم
سخن می‌گفتم اندر بزم با پهلونشینانش
نظر را در میان مشغول آن رخسار می‌کردم
نوید بزم خاصم دوش باعث بود در مجلس
که بهر زود رفتن کوشش بسیار می‌کردم
رقیبی بود در بیداری شبگردی‌ام با او
که پی گم کرده امشب سیر با اغیار می‌کردم
نهان می‌خواستم چون از حریفان لطف او با خود
بهریک حرفی از بی لطفی اظهار می‌کردم
در افشای جدل با مدعی از مصلحت بینی
به ظاهر گفتگویی نیز با دلدار می‌کردم
نمی‌شد محتشم گردوست امشب هم زبان من
میان دشمنان کی جرأت این مقدار می‌کردم

نظریازی در غفلت رقیب (محتشم، ۱۰۲۷):

نمی‌دیدم به سویش تا نمی‌شد مدعی غافل
به او عشق نهان خود چنین اظهار می‌کردم
به چشم رمزگویی کرد سحراندر جواب من
به ایما عرض شوقی چون به آن پرکار می‌کردم
چو او می‌دید سوی من به سوی غیر می‌دیدم
حذر کردن از او خاطر نشان یار می‌کردم
به نام دیگری در عشق می‌گفتم حدیث خود
حریف نکته‌دان را واقف اسرار می‌کردم
شد امشب محتشم یار از نظریازی من راضی
که سویش دیده بعد از دیدن اغیار می‌کردم

قهر از مجلس و بازگشتن (محتشم، ۱۳۶۸)

بیرون شدم از بزم ای شمع صراحی‌گردنان
هم دشمنی کردم به خود هم دوستی با دشمنان
دامن فشان رفتم برون زین انجمن وز غافلی
نقد وصال ریختم در دامن تردامنان
چون رفتم از مجلس برون غافل ز ارباب غرض
کارم به یکدم ساختند آن فتنه در بزم افکنان
از نیم شب برگشتم یاران به طعن و سرزنش
ز انگیزان ابرو کمان بر جان من ناوک زنان
من سربه جیب انفعال استاده تا بر جرم من
دامان عفوی پوشد آن سرخیل گل پیراهنان



به می خوردن مگر هر دم ز مجلس می رود بیرون
که پر پیگراری امشب در آن رفتار می فهمم
چون نرگس بس که امشب یار استغنا کند با من
سرش گرم است از پیچیدن دستار می فهمم
به نامحرم نسیمی دارد آن گل صحبت پنهان
من این صورت ز رنگ آن گل رخسار می فهمم
ز عشق تازه باشد محتشم دیوان نگارنده
چو مضمون ها که من زان کلک مضمون بار می فهمم

سخن گفتن با هم‌زانی محبوب (محتشم، ۱۰۷۲)

حرف در مجلس نگویم جز به هم‌زانی او
تا به چشمی سوی او بینم به چشمی سوی او
می شود صد نکته ام خاطر نشان تا می شود
نیم جنبش ها تمام از گوشه ابروی او
زان شکارافکن همینم بس که مخصوص من است
لذت زخم نهانی خوردن از آهوی او
بی محابا غوطه در دریای آتش خوردن است
بی حذر برقع کشیدن ز آفتاب روی او
دل ز پهلویش برون خواهد فتاد از اضطراب
تن که از ترتیب بزم افتاده در پهلوی او

چنان فساد مزگانش به حکمت زد رگ جانم
که چون تن دست شست از جان من بیمار فهمیدم
به لطفم گفت حرف آشنا لیک آن چنان حرفی
که من پهلونشین بودم ولی دشوار فهمیدم
ز گل بر سر زدن چون گفتمش کامشب مگر مستی
ز لعلش سرزد انکاری کزو اقرار فهمیدم
نوید وعده ای کز دست بوس افتاده بالاتر
ز شیرین جنبش آن لعل شکر بار فهمیدم
رخش تا یافت تغییر از نگاهم هر که در مجلس
نهانی کرد حرف خود به او اظهار فهمیدم
چو تیر غمزه بر من کرد پرکش در دلش بیمی
ز اغیار از توقف کردن بسیار فهمیدم
به رفتن محتشم مشتاب چون مجلس خورد برهم
که طرح بزم خاصی از ادای یار فهمیدم

مجلس بر شکستن و بزم نهان ساختن با غیر (محتشم، ۱۰۳۸)

ازین بی وقت مجلس بر شکستن در هلاک خود
نهانی اتفاق یار با اغیار می فهمم
چوپرگاران طریح قتل من افکنده آن بدخو
که آثار غضب در چهره اش دشوار می فهمم

از بهر عذر سهو خود هر چند کردم سجدها
چون بت نجبانی لب آن زبده سیمین تنان
لازم شد اکنون محتشم کری [؟] اکنون شمشیر هم
تا من به زهار ایستم بردست این در گردنان

دست در گردن افکندن مست (محتشم، ۸۸۲)

ز بدمستی به مجلس دستم اندر گردن افکندی
اگر من جان برم صد خونت اندر گردن است امشب
سری کز باده بودی بر سر دوش سرافرازان
به هشیاری من افتاده را در دامن است امشب
ز بزم دوست محروم از زبان خود شدم اما
چه ها درباره من بر زبان دشمن است امشب

قهر معشوق با عاشق و فرار از آشتی (محتشم، ۹۴۵)

ز بس کان جنگجورا احتراز از صلح من باشد
نهان با من به خشم و آشکارا در سخن باشد
چو با جمعی دچارم کرد از من صد سخن پرسد
چو تنها بیندم مهر سکوتش بر دهن باشد
بتابد روی از من گر مرا در خلوتی بیند
کند روی سخن در من اگر در انجمن باشد
به هر مجلس که باشد چون من آیم او رود بیرون
که ترسد محرمی در بند صلح انگیختن باشد
به محفل ها دلم لرزد ز صلح انگیزی مردم
که ترسم آن پری را حمل بر تحریک من باشد
چو بوی آشتی در مجلس آید ترک آن مجلس
مرا لازم ز بیم خوی آن گل پیرهن باشد
ز دهشت محتشم ترسم که دست از پای شناسی
اگر روزی نصیبت صلح آن پیمان شکن باشد

طرح بزم خاص (محتشم، ۱۰۳۲)

به خود دوشینه لطفی از ادای یار فهمیدم
وز آن یک لطف صد بی تابی از اغیار فهمیدم
ز عشقم گویی آگاه است کامشب از نگاه او
حجاب آلوده تغییری در آن رخسار فهمیدم
به تمکینی که مزگانش به جنبیدن نشد مایل
تواضع کردنی زان نرگس پرکار فهمیدم
چنان تیر اشارت در کمان پنهان نهاد آن بت
که چون پیکان گذشت از دل من افکار فهمیدم

غزل در وصف رقص معشوق (محتشم، ۱۰۰۳)

به عزم رقص چون در جنبش آید نخل بالایش
نماند زنده غیر از نخل بند قد رعنایش
عجب غبنی است غافل بودن از آغاز رقص او
به تخصیص از نخستین جنبش شمشاد بالایش
بمیرم پیش تمکین قد نازک خرام او
که در جنبش به غیر از سایه او نیست همتایش
براندازد ز دل بنیاد آرام آن سهی بالا
چو اندازد هوای رقص جنبش در سرو پایش
به تکلیف آمد اندر رقص اما فتنه کرد آن‌گه
که میل طبع بی تکلیف می شد جلوه فرمایش
فشانم بر کدامین جلوه اش جان را که پنداری
دگرگون جلوه پردازی است هر عضوی ز اعضایش
به رقص آیند در زنجیر زلفش محتشم دل‌ها
چو باد جلوه بی حد در سر زلف سمن سایش

غزل در وصف رقص معشوق (محتشم، ۱۱۳۲)

به عزم رقص چو آن فتنه زمین برخاست
بر آسمان ز لب غیب آفرین برخاست
به بزم شعله ناز بتان جلوه فروش
فرو نشست چو آن سرو نازنین برخاست
فکار گشت ز بس آفرین لب گردون
به قصد جلوه چو آن جلوه آفرین برخاست
کرشمه سلسله جنبان قید دلها گشت
ز باد جلوه چو آن جعد عنبرین برخاست
به لایه زود لب انبساط خندان شد
اگرچه دیرز ابروی ناز چین برخاست
به آرمیدگی ش گرچه شد عزیمت رقص
ز جا نخاسته آرام از زمین برخاست
چو داد جلوه آشوب خیز داد و نشست
فغان ز محتشم واله حزین برخاست

گزیده ابیات وقوعی درباره بزم

۱. مجلسی داری و ساغرمی کشی تا نیم شب
روز پنداری نمی بینیم چشم نیم خواب

(وحشی)

۲. شب که به بزم خویشتن دید من خراب را
رفت برون ز مجلس و کرد بهانه خواب را

(میلی، آتشکده، ۹۰)

۳. از مجلسست که بود که آزرده شب نرفت
تنها نه جان من به حضوری ستم رسید

(حضوری، خطی)

۴. به بزم خواست که از من تهی کند پهلو
نشست و تکیه به یاران همنشین انداخت

(میلی، ۶۴)

۵. غیر در بزم نشیند به میان من و تو
تا چه سازند رقیبان به زبان من و تو

(میلی، ۱۳۳)

۶. گر به مجلس خواندم از هر طرف اغیار را
پهلوی خود می نشاند تا نباشد جای من

(حالتی تهرانی، مکتب، ۶۵)

۷. رقیب آمد به مجلس تا خورد خون تو را میلی
همان بهتر که بر خیزی و بگذاری به او جا را

(میلی، ۴۸)

۸. آن رفت که از بهر سخنه‌های نهانی
در بزم به پهلوی تو جا می طلبیدم

(میلی، ۱۲۲)

۹. از بزم تو بیرون نهم پا که مبادا
تا آمدنم اهل حسد جا نگذارند

(میلی، ۷۴)

۱۰. بماند رازهای غیر تا ناگفته در بزمش
نمی جنبم ز جا، با آنکه جای خود نمی بینم

(رضایی کاشی، مکتب، ۱۶۸)

۱۱. امتحان ناکرده خواندی غیر را در بزم خاص
چند روزی چون منش آزار می بایست کرد

(وحشی)

۱۲. می نوازد غیر را در اول مجلس که من
یا دهم با خود قرار رشک، یا بیرون روم

(رضایی کاشی، مکتب، ۱۷۱)

۱۳. از آن در بزم، سویم هر زمان آن تندخوبیند
که از حیرت نیابم ای بدیعی ذوق گفتارش

(بدیعی، نفایس المآثر)

۱۴. از کششهای کمند شوق بیرون ماندگان
هر زمان از بزم، بی تابانه بیرون می رود

(میلی، ۹۲)

۱۵. اگر آیم به بزم، ببخودی‌ها سرزند از من
که عمری شرمسار غیر از اطوار من باشی

(میلی، ۱۴۶)

۱۶. برد چون رشکم از بزم تو، پنهان سوی من بینی
که با آن ناامیدی، آرزوآلود برخیزم

(میلی، ۱۲۶)

۱۷. بزم خاصی گر نهان از من نمی آراستی
بی محل اسباب عیش از بزم برچیدن چه بود

(محتشم، ۱۱۸۹)

۱۸. من و آرزوی بزمی که ز حال من بپرسی
چو کسی دگر نماند، ز ملال من بپرسی

(میلی، ۱۴۷)

۱۹. ور نبودی بر سر آزار من در انجمن
حرف جرمم یکسر از بدخواه پرسیدن چه بود

(محتشم، ۱۱۸۹)

۲۰. دی به بزم از غیر آن احوال پرسیدن نداشت
من چو واقف گشتم آن خاموش گردیدن چه بود

(محتشم، ۱۱۸۹)

۲۱. درین بی اعتباری‌ها، به این مقدار خرسندم
که در بزم رقیبان رفتنش، از من نهان باشد

(میلی، ۸۳)

۲۲. به بزم او چه روم کز رقیب طعنه کشم
کسی برای چه جایی رود که خوار شود؟

(حضوری، خطی)

۲۳. به بزم چند قرب مدعی؟ خونم به جوش آمد
حیا گرداندم خاموش و غیرت در خروش آرد

(وقوعی، خلاصه)

۲۴. چه کنم که نیست بزم نفسی ز غیر خالی
که بر تو باز گویم گله‌های دل نهانی

(لطفی، خلاصه، شیراز، ۳۴۶)

۲۵. حرف پنهان گفتن از مجلس برافتد کاشکی
تا به این تقریب نشیند کسی پهلوی تو

(حالتی، نفایس المآثر)

۲۶. حرف در مجلس نگویم جز به هم‌زانوی او
تا به چشمی سوی وی بینم به چشمی سوی او

(محتشم، ۱۰۷۲)

۲۷. خراب مجلس دوشم، که از اغیار در مستی
شکایت گونه‌ای کردی که صد آزار فهمیدم

(میلی، ۱۲۳)

۲۸. مرا خواندی به بزم و گرم صحبت با رقیبانی
اگر صحبت چنین با غیر خواهد بود برخیزم

(فضلی سبزواری، نفایس المآثر)



۲۹. خواری به آن رسیده که بی‌گفت او، رقیب از بزم همچو شحنه برون می‌کشد مرا
(میلی، ۵۰)
۳۰. درین مجلس که از هر گوشه بدمستی ست گرانجا حضوری یابد آزاری گناه من کجا باشد
(حضوری، خطی)
۳۱. درون بزم جانان ای که داری ره به تقریبی بگورشکی ز بیم پاسبان بیرون در مانده
(رشکی همدانی، مکتب، ۱۵۱)
۳۲. ای که شهری را به بزم رخست دیدار هست هیچ می‌گویی غریبی در پس دیوار هست؟
(شانی تکلو، مکتب، ۲۱۰)
۳۳. در پهلوی اغیار به هرسو نظری داشت گویا ز نهان آمدن من خبری داشت
(میلی، آتشکده، ۹۰)
۳۴. گرنمی‌آیم به سوی بزم از شرمندگی ست زانکه هر دم پیش جمعی شرمسارم می‌کن
(وحشی)
۳۵. مُردم ز غم که دوش به بزم وصال تو شد اضطراب من سبب انفعال تو
(نظقی، نفایس المآثر)
۳۶. ناخوانده سویت آمدم و راز عشق من ترسم که پی برنزد ز تغییر حال تو
(نظقی، نفایس المآثر)
۳۷. اگر ناخوانده می‌آیم به بزم، رو متاب از من تو هم دانسته باشی کز کمال اضطراب است این
(میلی، ۱۲۸)
۳۸. ز بزم دورباش غمزه‌اش می‌راند و می‌گفت این سزای آن‌که در بزم بُتان ناخوانده می‌آید
(قدری، خلاصه، شیراز، ۹۴)
۳۹. همانا کرده حاصل رخست منع مرا امشب که در بیرون بزمش مدعی خشنود می‌گردد
(میلی، ۷۰)
۴۰. بزم استغنائیش از من بس که امشب گرم بود مدعی هم پیش او تقریب گفتاری نیافت
(میلی، ۶۵)
۴۱. به بزمش رفته‌ام ناخوانده و بینم هراسانش نهان از من پی گیری فرستاده‌ست پنداری
(میلی، ۱۴۲)
۴۲. شوقم ببین که با همه غیرت، به بزم تو پیغام غیر، آمدنم را بهانه شد
(میلی، ۷۲)
۴۳. زود از بزم تو برخیزم چو یار من شوی ترسم آید غیرو ناگه شرمسار من شوی
(میلی، ۱۴۶)
۴۴. مرا بی طاقتی ناخوانده چون آرد به بزم تو پی رفع خجالت همزبان من که خواهد شد؟
(میلی، ۷۱)
۴۵. میلی نیافت لَدَتی از بزم وصل تو از بس خجل ز آمدن بیخودانه شد
(میلی، ۷۲)
۴۶. به بزم او حریفان راز مستی دست و پا بوسم به این تقریب شاید دست آن کان حیا بوسم
(محتشم، ۱۲۴۳)
۴۷. به غیر ما و تو دیگر کسی نمی‌ماند دو روز دیگر اگر بزم امتحان سازی
(حزنی اصفهانی، مکتب، ۸۷)
۴۸. ز رشک غیر ترسم بیخودی‌ها سرزند از من ز بزم او همان بهتر که امشب زود برخیزم
(شرف جهان، مجمع الفصحا / ۴ / ۷۴)
۴۹. به امیددی که شاید غیر هم برخیزد از مجلس پس از عمری که در بزمش نشینم، زود برخیزم
(حضوری قمی، مکتب، ۱۱۴)
۵۰. روم هرگه به بزم یار، ناخشنود برخیزم نگوید با من بیدل سخن، تا زود برخیزم
(شرف جهان قزوینی، مکتب، ۲۵۸)
۵۱. یار برخاست، چو رفتم من بیدل، بنشست غرض آن بود که از بزم کند بیرونم
(شرف جهان قزوینی، مکتب، ۲۶۱)
۵۲. توای رقیب نگهدار جای در بزمش که آن نشستن و برخاستن برای من است
(عتابی تکلو، مکتب، ۷۵۲)
۵۳. در یکدگر نظاره‌کنانند اهل بزم قاصد مگر که نامه من سرگشوده داد؟
(طریقی ساوجی، مکتب، ۷۵۰)
۵۴. جز رفتنم ز بزم تو امشب علاج نیست انگیز صد بهانه مکن، احتیاج نیست
(عتابی نجفی، مکتب، ۷۵۳)
۵۵. تو مست و بلهوس گستاخ و عاشق کشته غیرت اگر ترتیب بزم این است، برهم خوردگی دارد
(لفظی خوانساری، مکتب، ۷۶۴)
۵۶. پی ترتیب بزم خاص، مجلس می‌زنی برهم اگر من هم در آن مجلس نخواهم بود، برخیزم
(شرف جهان قزوینی، مکتب، ۲۵۸، مجمع الفصحا / ۴ / ۷۴)
۵۷. به رفتن محتشم مشتتاب چون مجلس خورد برهم که طرح بزم خاصی از ادای یار فهمیدم
(محتشم، ۱۰۳۳)
۵۸. بس که شب از بزم او رو برقفا بیرون روم سربه دیوار آیدم صد جای تا بیرون روم
(رضایی کاشی، مکتب، ۱۷۱)
۵۹. ز رشک غیر ترسم بیخودی‌ها سرزند از من ز بزم او همان بهتر که امشب زود برخیزم
(شرف جهان قزوینی، مکتب، ۲۵۸)
۶۰. چنین تا کی جدا زان مه حریف بزم غم باشم خورد با دیگران شبها می و من متهم باشم
(شرف جهان، مکتب، ۲۵۹)
۶۱. به هر مجلس که جا سازم حدیث نیکوان پرسم که حرف آن مه نامهربان را در میان پرسم
(شرف جهان، مکتب، ۲۶۰)
۶۲. خوشا آن شب که ما را با رقیبان گفتگویی شد تو هم در بزم نشستنتی و با ما آمدی بیرون
(شرف جهان، مکتب، ۲۶۱)
۶۳. خوش آن‌که چون روی از بزم سرگران بیرون خیال باده بر آن داردت که بازایی
(شرف جهان، مکتب، ۲۶۴)
۶۴. می‌روم خود به خبرگیری بزمش امشب تاب دیر آمدن قاصد و پیغامم نیست
(قاسمی کازرونی، مکتب، ۷۶۱)
۶۵. به مجلس از غلط اندازی نگاه تو دوش کسی نماند که صد زخم اضطراب نخورد
(جعفر قزوینی، مکتب، ۳۰)
۶۶. با رقیبان خواستم کز بزم او بیرون روم مژده رخست ندادن از نگاهش یافتم
(فارغی قزوینی، خلاصه، قزوین برگ ۵۱۸، ر مجلس ۱۰۱۳ ق)
۶۷. ازین بی وقت مجلس بر شکستن در هلاک خود نهانی اتفاق یار با اغیار می‌فهمم
(محتشم، ۱۰۳۷)



۶۸. به می خوردن مگر هر دم ز مجلس می رود بیرون که پر پرگاری امشب در آن رفتار می فهمم (محتشم، ۱۰۳۷)
۶۹. شب که می بردند مست از بزم آن بدخومرا هرچه دل می خواست با اغیار می بایست کرد (وحشی)
۷۰. خوش است بزم ولی پرز خائن راز است سخن به رمز بگویم که غیر، غماز است (وحشی)
۷۱. رفتن از مجلس بدین صورت چه معنی داشت دوش رنجشی گرداشتی اظهار می بایست کرد (وحشی)
- مهیار نگاه عاشق در بزم**
۷۲. مدعی در مجلسم جا می دهد پهلوی تو تا شود آگاه اگر ناگاه بینم روی تو (محتشم، ۱۰۷۷)
۷۳. ای خوش آن بزمی که چون اغیار را غافل کنی گوشه چشمی نهان سوی من بیدل کنی (شرف جهان، مکتب، ۲۶۵)
۷۴. از خطایی که گهم بنواز در پهلوی خویش تا به تقریب سخن چشم افکنم بر روی تو (محتشم، ۱۰۷۷)
۷۵. در بزم ازان به پهلوی خود جا دهد مرا تا راست سوی او نتوانم نگاه کرد (روغنی استرآبادی، مکتب، ۷۳۸)
۷۶. نیست روییت در مقابل لیک می گوید به من صد سخن هر جنبشی از گوشه ابروی تو (محتشم، ۱۰۷۷)
۷۷. نشاند با نکورویان به بزم خویشتن یارم که گر بینم به سوی دیگری، سازد گنهکارم (شرف جهان قزوینی، مکتب، ۲۵۷)
- رقص**
۷۸. برخاست پی رقص و ز صد دلشده جان برد تابی به کمرداد و دلم راز میان برد (شوکتی اصفهانی، مکتب، ۷۴۵)
۷۹. سر چوپچی گاه رقص، از چشم رانی تیغ تیز ای به خون غلتیده شمشیر بُرای تو، من (حسابی، خلاصه، کاشان، ۷۹)
۸۰. سایه بردیوار، وقت رقص نبود یار را در سماع آورده شوقش صورت دیوار را (نگاهی، خلاصه، کاشان، ۶۹۶)
۸۱. پیش از آن کاید به رقص از انتظارم می کشد نیم جنبش های مخفی از قدرعناى او (محتشم، ۱۰۷۱)
۸۲. در رقص هرگه بسته ای زه بر کمان دلبری من تیر نازت خورده و گردیده ام قربان تو (محتشم، رساله جلالیه، ۲)
۸۳. بلازه بر کمان بندد چو در رقص آن سهی بالا کند رعنا زوی بنیاد، گاهی راست گاهی کج (محتشم، ۹۱۹)
۸۴. چه خجسته جلوه گاهی که به عزم رقص آنجا قدی آوری به جنبش که زمین ز جا بجنبند (محتشم، ۹۲۶)
۸۵. آراسته آمد و چه آراستنی دل خواست به بوسه ای چه دل خواستنی بنشست به می خوردن و برخاست به رقص هی هی چه نشستنی چه برخاستنی (مسب خان تکلو، مجمع الفصحا، ۲۱۵/۱)
۸۶. ز بس برجستتم در رقص دارد چون سپند امشب به سویم گرم گرم از شست آن ناوک رسیدن ها (محتشم، ۸۷۷)
۸۷. زبان زینهار افتد ز کار از بس که آید خوش از آن بی باک در بد مستی آن خنجر کشیدن ها (محتشم، ۸۷۷)
- کوتاه نوشت:**
- مکتب اشاره به: کتاب *مکتب وقوع در شعر فارسی*، احمد گلچین گیلانی است.
- خلاصه: *تذکره خلاصه الاشعار و زبده الافکار*، تقی الدین کاشانی.
- منابع**
- آذر بیگدلی، لطفعلی بیگ. (۱۹۹۶). *آتشکده آذر*. تصحیح حسن سادات ناصری. تهران: امیرکبیر، ۱۳۳۶.
- تقی الدین کاشانی، محمد بن شرف الدین علی حسینی. (زنده در ۱۰۱۷ ق.). *خلاصه الاشعار و زبده الافکار*. بخش شیراز. تصحیح نفیسه ایرانی. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۹۲.
- تقی الدین کاشانی، محمد بن شرف الدین علی حسینی. (زنده در ۱۰۱۷ ق.). *خلاصه الاشعار و زبده الافکار*. بخش کاشان، تصحیح عبدالعلی ادیب برومند و محمد حسین نصیری کهنمویی. تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۴.
- حضور قی. (۱۰۰۰ ق.). *دیوان*. دستنویس (۶۵ - ۵) دانشکده ادبیات، مضبوط در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران. [جواب غزل های شهیدی قی].
- شرف جهان قزوینی. (۹۶۸ ق.). *کلیات دیوان*. تصحیح و مقدمه نق افشاری. قزوین: حدیث امروز، ۱۳۸۳.
- شهیدی قی. (۹۳۶ ق.). *دیوان*. دستنویس (۶۵ - ۵) دانشکده ادبیات، مضبوط در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران.
- صادق افشار گیلانی (کتابدار)، صادق بیگ. (۱۰۱۶). *مجمع الخواص*. ترجمه فارسی عبدالرسول خیام پور تبریز، ۱۳۲۷.
- کامی قزوینی، میرعلاء الدوله بن یحیی سیفی حسینی. (۹۷۹ ق.). *نفیس المآثر*. دستنویس ۱۰۸۵ ق. شماره ۶۲۵. کتابخانه مولانا آزاد. دانشگاه اسلامی علیگر. دهلی.
- گلچین معانی، احمد. (۱۳۷۴). *مکتب وقوع در شعر فارسی*. مشهد: دانشگاه فردوسی. ویراست دوم.
- لسانی شیرازی، وجیه الدین عبدالله. (۹۴۱ ق.). *دیوان*. تصحیح و مقدمه محمد حسین کرمی. دانشگاه شیراز، ۱۳۹۲.
- محتشم کاشانی، کمال الدین. (۹۹۶ ق.). *هفت دیوان محتشم*. ۲ جلد. مقدمه، تصحیح و تعلیقات دکتر عبدالحسین نوایی و مهدی صدری. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۰.
- میله هروی، میرزاقلی. (۹۸۴ ق.). *دیوان میله مشهدی از گویندگان مکتب وقوع*. تصحیح محمد قهرمان. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۳.
- هدایت، رضاقلی بن محمد هادی. (تألیف ۱۲۸۴ ق.). *مجمع الفصحاء*. به کوشش مظاهر مصفا. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.
- هلالی جغتایی استرآبادی، بدرالدین. (۹۳۵ ق.). *دیوان*. تصحیح سعید نفیسی. تهران: کتابخانه سنایی، ۱۳۶۸.
- وحشی بافقی. (۹۹۶ ق.). *کلیات دیوان*. ویراسته محمد حسین مجدم و کورش نسبی تهرانی تهران: زوار، ۱۳۸۸.

بازگوا از نجده

و از یاران نجده

گفت‌وگو با دکتر مهدی نوریان

مجید زهتاب

گفت‌وگو



آقای دکتر جلسه پیش در اثنای بحث رسیدیم به مرتضی کیوان؛ گمان می‌کنم اگر ایشان فرصت می‌یافت حتماً بعد از بیرون آمدن از حزب توده، برای مملکت مفید واقع می‌شد. این‌طور نیست؟

صد درصد همین‌طور است. با همان قابلیت که در وجودش بود می‌توانست استعدادها را کشف کند و مُصر شود که هر کسی استعدادش را به بهترین شکل بروز دهد. من نامه‌هایی را که ایشان به مصطفی فرزانه نوشته‌اند، خوانده‌ام؛ در آنها مرتباً از آقای فرزانه که در فرانسه زندگی می‌کرده، می‌خواسته کتابهایی از بزرگترین نویسندگان جهان را به هزینه خود کیوان، برایش پست کند تا بدهد آنها را در ایران ترجمه کنند. شاه‌رخ مسکوب هم درباره‌اش مطالبی نوشته، حتی ایرج افشار که کلاً از نظر فکری در فضای کتاب‌شناسی و نسخه‌خطی و تحقیقات ایرانی است و با کیوان دوستی نزدیکی هم داشته، در جایی نوشته بود که مقدار زیادی نامه از مرتضی کیوان داشتم که بعد از ۲۸ مرداد که دستگیر شد، از ترس اینکه به دست مأموران حکومت نظامی بیفتد و برای کسانی که نامشان در آن نامه‌ها آمده بود، دردسر ایجاد کند، همه را در چاه انداختم. اگر آن نامه‌ها مانده بود حالا خیلی ارزشمند بود.

در سال ۱۳۳۰ مجله‌ای به اسم «بانو» چاپ می‌شده که مثل مجله «زن روز» مخصوص بانوان بود و مدیر آن خانم نیره سعیدی بود که همسرش

آقای دکتر ظاهراً در دهه سی تا چهل این فضای فکری بر همه روشنفکران و باسوادها حاکم بوده! جمله‌ای بود که آن زمان می‌گفتند: «هر جوانی کمونیست نباشد بی‌احساس است و هر پیری که توده‌ای باشد بی‌عقل!» انگار دوره‌ای بوده که همه طی کرده‌اند کسانی هم که بعد از آن خط بیرون آمدند، آن را گذرانده‌اند؛ اما کسانی مثل مرتضی کیوان هم بودند که در همان دوره تمام شدند.

بله! آن موقع تبلیغات شوروی خیلی زیاد بوده و در کشورهای اروپایی مثل ایتالیا و فرانسه هم کمونیسم

محمد سعیدی از ادبای اهل قلم بود و مدتی هم وزیر و سناتور بود و کیوان را به‌عنوان رئیس دفتر خود در وزارت راه منصوب کرده بود. خانم سعیدی، کیوان را که اصلاً ربطی به سیاست و چپ‌گرایی نداشته، سردبیر مجله‌اش می‌کند.

کیوان اصلاً ذاتش سیاسی نبود! فرهنگی و اهل نوشتن و ترجمه و تحقیق بود. دست سرنوشت کسی را می‌کشاند در مسیری که برایش ساخته نشده و کیوان هم چون جوهر دوستی و وفاداری و آرمان‌طلبی در وجودش داشت در آن مسیر تا آخر رفت و از جان مایه گذاشت.

خیلی برو بیا داشته و آن را بعنوان یک تفکر جهانی جدید می‌شناختند. هر کسی که می‌خواست مترقی و متجدد باشد، این مسیر را می‌رفته و راه دیگری نداشته است. من مطلبی را می‌گویم که شاید زیاد گفتنی هم نباشد، زمانی که ما در مدرسه عالی قم بودیم استادی به نام آقای بدخشان آنجا حقوق درس می‌داد. گویا نام خانوادگی اصلی اش اعرابی بوده که تغییر داده بود، و از خویشاوندان یکی از مراجع بزرگ و از یک خانواده قمی بسیار مذهبی بود اما در جوانی با وجود اینکه نماز و روزه اش ترک نمی‌شده عضو حزب توده هم بوده، این موضوع را خودش برای من تعریف کرد. حتی یکی از مؤسسان حزب توده به نام شازده سلیمان میرزا اسکندری مکه هم رفته بوده و نماز هم می‌خوانده؛ آنها بین این دو مسأله منافاتی نمی‌دیدند!

یعنی کمونیسم را در ایران بومی کرده بودند. (خنده)

شنیدم مرحوم سید محمد مشکوة که استاد دانشگاه تهران بود یک بار به مهرداد بهار برمی‌خورد. صدایش می‌زند و می‌گوید تو پسر ملک الشعراء بهار هستی؟ مهرداد بهار تأیید می‌کند. مشکوة می‌گوید شنیده‌ام توده‌ای هستی؟ باز بهار تأیید می‌کند، محمد مشکوة می‌گوید اگر به استالین دسترسی داری به او بگو کیش و آیینش را در ایران نیاورد چون هرچه به ایران بیاید آنچنان مسخ می‌کنند که ضد خودش می‌شود! (خنده)

کتابها و مقالات زیادی درباره مرتضی کیوان نوشته شده، کسی که در سی و دو سالگی تیرباران می‌شود اما با این سن کم آن همه اثرگذار بوده، واقعاً پدیده عجیبی است!

وسیع بودن طیف افرادی که تحت تأثیر کیوان بوده‌اند هم خیلی مهم است. کسانی مثل سایه، کسرابی، دکتر محبوب، شاملو، افشار، دکتر اسلامی ندوشن هم که بسیار جدی و منظم بوده و به نوعی به قول شما مظهر اعتدال است و در هیچ کاری اهل تندروی نیست با کیوان رفیق بوده است. خوب استاد برگردیم سر بحث اصلیمان؛ از کلاس‌های دکتر محبوب می‌گفتید. گفتم که ایشان حافظه عجیبی داشتند و قصاید بلند را بدون وقفه از حفظ می‌خواندند. بعضی‌ها حافظه کسی را که صحبت‌هایش از تلویزیون پخش می‌شود خیلی خوب می‌دانند درحالی‌که اگر سه جلسه پای حرف‌هایش بنشینید، از جلسه چهارم همان حرف‌های قبلی تکرار می‌شود و بیش از سه جلسه حرف برای گفتن ندارد، یا شعرهایی که می‌خواند و همه انگشت به دهن می‌شوند، اشعار محدودی است که مدام تکرار می‌شود و در مقابل حافظه دکتر محبوب و امثال آن اصلاً به حساب نمی‌آید. یا مثلاً دکتر خطیبی که قصاید بلند خاقانی یا ده صفحه از مرزبان‌نامه را به نثر از حفظ می‌خواند. به هر حال شعر را به لحاظ وزن و قافیه راحت‌تر می‌شود حفظ کرد؛ اما از بر کردن نثر کار شگفت‌آوری است!

آقای دکتر از زمانی که دکتر محبوب به اصفهان آمدند بیشتر بفرمایید. در امریکا یکی دو جلسه بیشتر ایشان را ندیدید، بله؟

خیر! چهار پنج بار اتفاق افتاد، یک بار در سان آنتونیو بود، دو بار هم ایشان به آستین تگزاس که من زندگی می‌کردم، آمدند که هر بار چند روز ماندند و شبانه روز با هم بودیم و خیلی پرپار بود و یک بار هم من برای کنگره نظامی به لس‌آنجلس رفتم. از کلاس‌هایشان که بگذریم محفل‌های خصوصی‌شان هم شاهکار بود. نحوه صحبت کردنشان عجیب و غریب بود. نجف دریابندری نوشته دکتر محبوب در هر جمعی که حضور می‌یافت طوری صحبت می‌کرد که همه مجاب می‌شدند فقط حرف‌های ایشان درباره شعر و ادب مهم است و هیچ چیز دیگری در دنیا اهمیت ندارد.

اطلاع دارید که ایشان در امریکا از چه طریق امرار معاش می‌کردند؟

خوب من اخلاقم این نیست که از کسی راجع به مسائل خصوصی‌اش سؤال کنم، اگر کسی چیزی گفت می‌شنوم اما اینکه سؤال کنم نه، چون ممکن است نخواهد بگوید و در محظور بماند. من هم حرمت استادی را نگه می‌داشتم و وارد جزئیات نمی‌شدم. ولی یک بار اشک از چشمانشان جاری شد و این شعر فردوسی را خواندند که:

آلا ای برآورده چرخ بلند

چه داری به پیری مرا مستمند

چو بودم جوان برترم داشتی

به پیری مرا خوار بگذاشتی

و گفتند که من در این سن و سال که نمی‌توانم راننده تاکسی شوم و در لس‌آنجلس مسافرکشی کنم. واقعاً افسوس خوردم. یک بار که به آستین تگزاس آمده بودند، انجمن فرهنگی ایرانیان از ایشان برای دو شب سخنرانی دعوت کرد و چون می‌دانستند که من از شاگردان ایشان بوده‌ام، از من خواستند که قبل از سخنرانی، دکتر محبوب را معرفی کنم. من هم قبول کردم، پشت بلندگو که رفتم گفتم معرف باید آجلی از معرف باشد، و کسی که می‌خواهد معرفی کند باید خودش شناخته





بی تو، رندی و نظربازی مرد

راستی سعدی شیرازی مرد

دیوان ایرج میرزا را در امریکا چاپ کردند؟

خیر! این کار را خیلی قبل از آن در ایران انجام دادند. در امریکا *دیوان عبید زاکانی* را چاپ کردند. امثال دکتر محجوب که به کارشان عشق می‌ورزیدند، کم نبودند؛ مثلاً دکتر زرین‌کوب که بعداً مفصل درباره‌ی ایشان هم صحبت خواهیم کرد، همسر دکتر زرین‌کوب هم زمانی برایم تعریف کردند که یک وقتی قرار بوده برای عمل قلب دکتر زرین‌کوب به فرانسه بروند و دکتر زرین‌کوب تا ساعت ده شب مشغول نوشتن بوده‌اند. می‌گفت پنج صبح به فرودگاه رفتیم و بعد به سمت پاریس. به محض رسیدن و مستقر شدن در هتل دکتر زرین‌کوب به جای اینکه به استراحت یا تفریح بپردازند باز مشغول نوشتن شدند! دکتر محجوب هم از همین گروه بودند. یک هفته به آستین تگزاس آمده بودند و در خانه یکی از دوستان به نام آقای فاتحی اقامت داشتند چون ما موقتی آنجا بودیم و آپارتمان کوچکی اجاره کرده بودیم که وسیله پذیرایی چندانی نداشت. من هم آنجا به دیدنشان می‌رفتم. ایشان دستنویس‌های *دیوان عبید* را با خود آورده بودند و به محض اینکه فرصتی می‌شد شروع به ادامه تصحیح آن می‌کردند.

استاد، شاهنامه‌خوانی‌های رادیویی ایشان چطور شکل گرفت؟

هم‌زمان با این که دکتر محجوب در پاریس بوده و آن جریان سخنرانی درباره‌ی شاهنامه اتفاق می‌افتد و روزنامه‌ای که قبلاً اشاره کردیم آن مقاله را بر علیه‌شان می‌نویسد و بعد در پاریس پناهنده می‌شوند؛ گردانندگان یکی از رادیوهای مخالف انقلاب از ایشان دعوت می‌کنند که چند جلسه درباره‌ی شاهنامه در رادیو صحبت کند. دکتر محجوب مدت طولانی در آن رادیو راجع به شاهنامه برنامه داشت بی آنکه هیچ حرف سیاسی‌یی بزند؛ اما خود حرف زدن در آن رادیو از نظر حکومت ایران جرم سنگینی بود و همین هم باعث شد که ایشان نتواند به ایران برگردد. درحالی‌که دکتر محجوب به ما می‌گفت که از سیاست بیزارم و به شما هم نصیحت می‌کنم دور

سروش اصفهانی را که شاعر دوره بازگشت بود در دو جلد چاپ کردند و از استاد همایی خواستند که بر آن مقدمه‌ای بنویسند که ایشان هم در مقدمه‌ای مبسوط نوشته بود که جوان فاضل دکتر محجوب زحمت چاپ این کتاب را کشیده‌اند.

دکتر محجوب خیلی مقید بود که با کمال احترام از استادانش صحبت کند؛ مثلاً هرگز نمی‌گفت که به استاد همایی گفتم، می‌گفت خدمتشان عرض کردم. برایم تعریف کردند که به استاد همایی عرض کردم که هنوز از تز دکتری‌ام دفاع نکرده‌ام و هنوز دکتر ادبیات فارسی نیستم، اجازه دهید دکتری را که قبل از اسم من نوشته‌اید حذف کنم. برای من خوب نیست و دیگران ممکن است فکر کنند هنوز دکتر نشده می‌خواهم این عنوان را به خودم بچسبانم. استاد همایی فرمودند من به هیچ وجه راضی نیستم این کار را بکنی، همین کار تو به اندازه ده تار ساله دکتری ارزش دارد و تو از همه دکتری‌ها یک سر و گردن بالاتری. از دیگر کارهایشان چاپ *دیوان قاتنی و طرائق الحقائق* معصوم علی شاه شیرازی است که تذکره عرفاست در سه جلد قطور.

دکتر محجوب خیلی به فولکلور و فرهنگ مردم علاقه داشت و کتاب *امیر ارسلان نامدار* را با یک مقدمه خواندنی و عالی چاپ کرد، یا *فتوت‌نامه سلطانی* که آن هم به نحوی از ادبیات عامه است. بعد از آن *دیوان ایرج میرزا* را چاپ کرد. یک استاد معمولی ادبیات فارسی هیچ وقت دیوان ایرج میرزا را چاپ نمی‌کند و دون شأن خود می‌داند؛ ولی دکتر محجوب چون واقعاً تشخیص داده بود که زبان ایرج میرزا یک زبان عالی است و بعد از سعدی دیگر شاعری نداریم که به این روانی و این طور سهل ممتنع شعر گفته باشد، وقت گذاشتند و مقدمه مفصل و تعلیقات به دیوان ایرج میرزا نوشتند و چاپ کردند. این که از سعدی سخن گفتم، تنها نظر خودم نیست. ملک الشعراء بهار در مرثیه ایرج میرزا سروده است:

ایرجا رفتی و اشعار تو ماند

کوچ کردی تو و آثار تو ماند

چون کند قافله کوچ از صحرا

می نهد آتشی از خویش بجا

شده‌تر باشد. دکتر محجوب را همه می‌شناسند و نیازی به معرفی من ندارد، فقط افسوس می‌خورم از اینکه چرا باید مملکت و دانشگاه و جامعه فرهنگی ما از وجود چنین استادی محروم باشد! باید در ایران دانشجویها زیر نظر ایشان تحقیق کنند و رساله بنویسند اما الان اینجا هستند و متأسفانه آن بهره‌ای که باید از وجود ایشان برده نمی‌شود. بعد چند بیت از شعری را که دکتر حمیدی برای استاد فروزانفر - بعد از بازنشسته شدنش از دانشگاه تهران - گفته بود، خواندم که:

عقل اگر گوید این سخن یا دل

با تو گوید حکیم دریا دل

...

بود تو هست و بود تاریخی است

علم از این سوی خط میخی است

تونه آنی که ات به چنگ آرند

یا ز توبه‌تراز فرنگ آرند

مرد داننده هر چه پیرش به

موی گوینده رنگ شیرش به

بال مرغ آن کجا پَرَد آنجاست

توبه هر جا روی خرد آنجاست

گر کسی آرد و کسی بَرَدَت

نشود زین دو، بیش و کم خردت

بار یک عمر محنت و رنجی

هر چه هستی و نیستی گنجی

ای دریا که از بُت کنندی

همچو گنجی به کُنَجَت افکنندی....

و در آخر توضیحی درباره‌ی آثار و کتابهایشان دادم و از کلاس‌ها و تأثیرشان روی دانشجویها گفتم و بعد مثل همیشه دکتر محجوب در سخنرانی غوغا کردند!

آقای دکتر از کتاب‌های دکتر محجوب بگویید.

ایشان با ترجمه شروع کردند چون به زبان فرانسه مثل زبان مادری تسلط داشتند. تعدادی از آثار نویسندگان بزرگ جهان را ترجمه کردند مثل *خاطرات خانه مردگان* از داستایوفسکی، یا *سپید دندان* از جک لندن. ایشان اول در رشته حقوق لیسانس گرفته بودند و بعد در ادبیات دکتر گرفتند. چندین دیوان تصحیح و چاپ کرده بودند. *دیوان*

یعنی در زمان خود حافظ؟

خیر! حافظ در ۷۹۲ درگذشته و این کتاب مربوط به ۸۰۷ هجری است، نزدیک‌ترین زمان به دوره حافظ.

چهل غزلی که گفتید آیا چاپ شده؟

بله! خانمی روسی آن را چاپ کرده و دکتر خانلری هم در تصحیح‌اش از آن استفاده کرده است.

آقای دکتر فکر می‌کنم این گسستی که در همه زمینه‌ها ایجاد شد، باعث شد حدوداً بیست سالی اساتید از پرورش شاگردان محروم ماندند و شاگردانی هم تربیت نشدند. الان اصلاً از نسل آن افراد کسی نیست و میراثشان هم نیست. محبوب‌ها بودند و شما میراث‌دار آنها نیستید؛ ولی نسل بعد از شما اینگونه نیستند، همه پرادعا و دکتر و پروفیسور اما ضعیف! دریغ از خواندن صحیح یک قصیده.

یادم هست درست شانزده اردیبهشت سال ۱۳۴۹ بود؛ زمانی که استاد فروزانفر درگذشتند، پشت در کلاسی که معمولاً آنجا تدریس می‌کردند پارچه سیاهی زده بودند و نوشته بودند که ایشان دیروز در اثر سکنه ناگهانی فوت شدند. کسی اصلاً فکرش را هم نمی‌کرد.

چند سال بعد از بازنشستگی فوت شدند؟

انگار یکی دو سال بعد آن. عصر همان روز ما با دکتر محبوب کلاس داشتیم، من ناشیگری کردم و خیلی ابتدایی و بچه‌گانه دو بیت گفتم:

ای دریغا که گذشت از دنیا

شارح مثنوی مولانا

سر محبوب سلامت، که بود

چشم امید همه سوی شما

به یکی از هم‌کلاسی‌های خوش خطمان گفتم قبل از آمدن دکتر محبوب این دو بیت را روی تخته سیاه بنویسد. استاد آمد و شعر را دید، کمی فکر کرد و گفت ایشان با استاد فروزانفر اصلاً قابل مقایسه نیست و با تجلیل فراوان از فروزانفر صحبت کرد و فرمود که دیگر امثال این آدم‌ها پیدا نمی‌شود. مطلب بسیار خوبی هم راجع به استاد فروزانفر نوشتند که همان موقع در مجله فردوسی چاپ شد.

هنر اصلی دکتر محبوب که از علاقه‌اش به شاهنامه و نقالی ناشی می‌شد، شعر خواندن بود. سلسله مقالاتی هم درباره سخن‌وری و نقالی داشتند که در مجله سخن چاپ می‌شد. البته می‌دانید که این دو مباحث جداگانه‌ایست، با اینکه هر دو در قهوه خانه انجام می‌گیرد و شکل ظاهریشان یکی است ولی نقالی فقط به شاهنامه مربوط است و در سخن‌وری به مسائل دیگری هم پرداخته می‌شود. اما هر دو به زمینه اصلی فرهنگ مردم مربوط است. وقتی دکتر محبوب فوت شد، دکتر جلال متینی مقاله‌ای چاپ کرد با عنوان «مردی که یک فصل به تاریخ ادبیات ایران افزود». منظورش همین بود که محققان و استادان ادبیات سراغ فولکلور و ادبیات عامه نمی‌روند و این را خارج از حیطه کارشان می‌دانند؛ اما دکتر محبوب با مداومت و دقت کاری کرد که این موضوع به عنوان یک مسأله اساسی در ادبیات جایفتد. دکتر حسن ذوالفقاری - استاد دانشگاه تربیت مدرس - بعد از فوت دکتر محبوب مقاله‌های ایشان را در این زمینه از مجلات جمع‌آوری کرد و در دو جلد به چاپ رساند که بسیار مورد استقبال قرار گرفت و چندین بار تجدید چاپ شد.

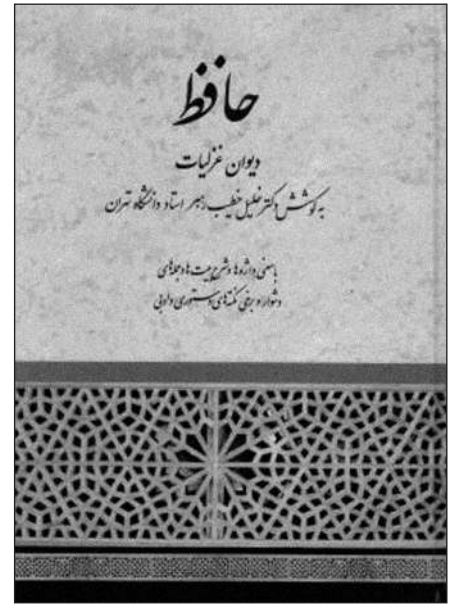
عنوان آن کتاب چیست؟

ادبیات عامیانه ایران. مقدار زیادی مقاله دیگر هم از دکتر محبوب هست، به دکتر ذوالفقاری گفتم که تصمیم به جمع‌آوری و چاپ آنها ندارید؟ ایشان گفتند که دختر دکتر محبوب اجازه این کار را نداده گویا خودش تصمیم به انجام این کار را دارد، حالا دخترشان این کار را بکند یا نه، نمی‌دانم.

تحصیلات ایشان ادبیات است؟ اصلاً ایران هستند؟

بله! همیشه ایران بوده و گویا کارمند کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران بوده، من ایشان را ندیده‌ام و شناخت درستی ندارم.

گفتم یکی دیگر از آثار دکتر محبوب دیوان عبید است. از یک نسخه خطی که در تاشکند نگهداری می‌شود و تاریخ آن سال ۸۰۷ هجری است و در حاشیه آن کتاب چهل غزل از حافظ هم هست که قدیمی‌ترین نسخه موجود از حافظ است.



سیاست را خط بکشید. حدس می‌زنم که آن زمان که من ایشان را دیدم هم در لس آنجلس کلاسهای شاهنامه و نظامی برگزار می‌کرد و شاید کسانی هم که به این کلاسها می‌رفتند حق ورودی می‌پرداختند به هر حال بعداً امکانی پیش آمد که در دانشگاه برکلی درس بدهد و از آن راه درآمدی پیدا کند.

آقای دکتر از آثار مکتوب دکتر محبوب می‌گفتید. همه کارهای ایشان عالمانه و محققانه است، شاید مهمترینش تیز دکتربیشان بود که سبک خراسانی در شعر فارسی است.

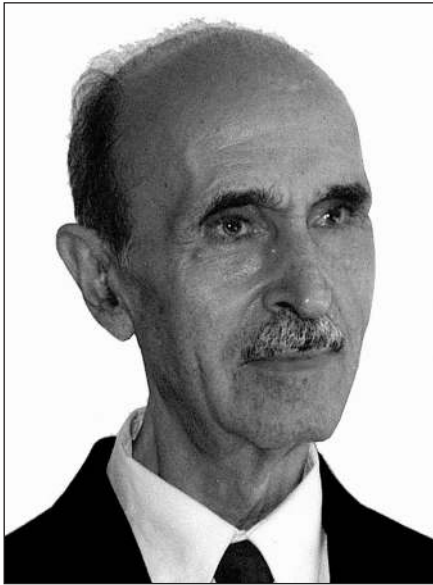
استاد راهنمای ایشان چه کسی بود؟

دکتر خطیبی بودند.

ظاهراً در مورد سبک خراسانی و کلاً سبک‌شناسی، کامل‌تر از این اثر چیزی در دست نداریم؟

اصلاً نداریم. هفت سال روی آن کار می‌کردند. می‌شود گفت تکمیل بخشی از سبک‌شناسی بهار است در حوزه سبک خراسانی؟

بله تقریباً. ایشان هفت سال تمام آثار باقیمانده از دوره سامانی و غزنوی و سلجوقی را کلمه به کلمه خوانده و یادداشت برداشته بود. اینکه خیلی از قصاید شعرای بزرگ سبک خراسانی در حافظه‌اش مانده بود هم به همین برمی‌گشت که بارها و بارها آنها را خوانده بود.



گزیده‌ای از اشعار رودکی چاپ کرد، که آغاز سلسله کتابهایی بود با نام «گزینه سخن پارسی». بعدها منتخباتی از فرخی سیستانی و منتخبات دیگری هم به آن اضافه شد. همه اینها کتاب درسی شد، یعنی مثلاً اگر استادی در دانشگاهی می‌خواست درس فرخی سیستانی تدریس کند از کتاب ایشان استفاده می‌کرد. این کتابها کار را هم برای دانشجویان و هم معلمان خیلی آسان کرده بود و از آنجا که کوچک و ارزان چاپ می‌شد، خریدش برای دانشجویان هم چندان دشوار نبود. هم استاد و هم دانشجو می‌دانستند که از این کتاب می‌توانند به عنوان متن درسی‌شان استفاده کنند برای همین هم کتابهای دکتر خطیب رهبر مثل سایر اینطور کتابها، بارها و بارها چاپ شد.

بعد چه کردند؟

بعد ایشان دیوان حافظ را به همین صورت شرح کرد. البته شرح که نمی‌شود گفت چون یک بیت دیوان حافظ معنی‌اش یک سطر نیست.

درواقع می‌توان گفت که ترجمه‌ای به زبان روز کرده‌اند.

بله. با یک سطر نثر حق یک بیت حافظ ادا نمی‌شود، ولی هدف ایشان هم این نبوده که بخواهد خیلی وارد مسائل عرفانی و عمیق فکری بشود. تنها می‌خواست مشکلات متن را حل کند. این است که لغت‌ها را معنی کرده و نکات دستوری

بعد که من به دانشگاه تهران رفتم و سال دوم لیسانس را شروع کردم، درس دستور زبان فارسی را با ایشان گذاشته بودند و ما توفیق پیدا کردیم که از کلاس ایشان هم استفاده کنیم.

آقای دکتر شما بعدها حتماً اطلاعی از گذشته ایشان هم پیدا کردید؛ کجا درس خوانده بودند؟ در چه حوزه‌هایی متبحر شده بودند؟ چطور به این مرحله رسیده بودند؟

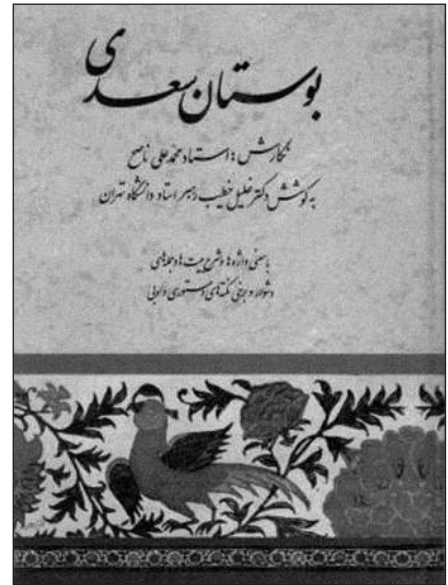
ایشان متولد ۱۳۰۲ در کرمان بود و ظاهراً خانواده ایشان از علمای دین بودند. از همین جهت هم نام خانوادگی «خطیب» گرفته بودند. ایشان در کرمان درس خوانده بود و دانشسرا رفته بود و یک مدتی معلم شده بود و بعد آمده بود تهران ادامه تحصیل داده بود و دکتری ادبیات گرفته بود و در دانشگاه تهران استخدام شده بود. منتهی علاوه بر اینکه در محضر استادان بزرگ آن زمان مثل ملک‌الشعراى بهار و فروزانفر و همایی و بهمنیار و نظایر اینها تحصیل کرده بود، با مرحوم محمدعلی ناصح هم ارتباط خیلی نزدیکی داشت.

محمدعلی ناصح شاعر معروفی بود که جزو حلقه‌ای بود که با وحید دستگردی خمسۀ نظامی را تصحیح می‌کردند و گویا یک «انجمن ادبی ایران» بوده که ادیب‌السلطنه سمیعی بنیانگذار این انجمن شعرا بوده و بعد مرحوم ناصح این انجمن را در خانه‌اش ادامه داده و این‌طور که ما شنیده بودیم دکتر خطیب رهبر مرتب در این انجمن شعراى ناصح شرکت می‌کرده و بعد خیلی از این متن‌ها را به صورت خصوصی پیش مرحوم ناصح خوانده بود.

پس می‌توان گفت که شرح نویسی‌اش تحت تأثیر مرحوم ناصح بوده؟

بله. به هر حال این که در این متونی که ایشان چاپ کرده، مثل تاریخ بیهقی و مرزبان نامه و گزیده تاریخ جهانگشا و اینها عبارات عربی هست و بیت‌های مشکل عربی، من فکر می‌کنم در این زمینه‌ها از راهنمایی مرحوم ناصح خیلی استفاده کرده بود و همه می‌دانستند که ایشان مرید محمدعلی ناصح است.

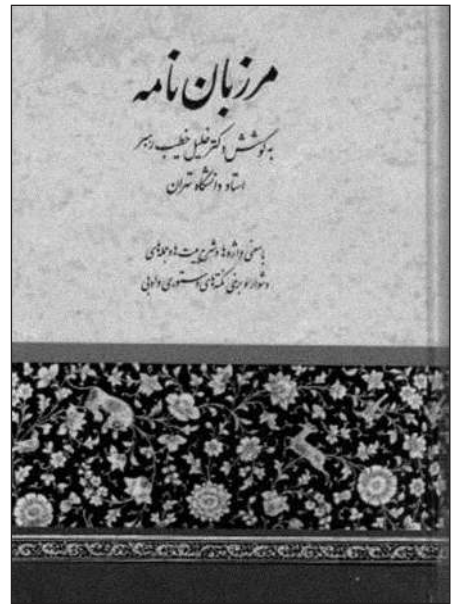
بعد گلستان که کامل شد و چاپ شد یک



پس از درگذشت دکتر محبوب مطالب گوناگونی درباره ایشان نوشته شد که هر کدام وجوهی از کار و زندگی ایشان را مطرح کرده بودند. به خصوص به علاقه‌مندان توصیه می‌کنم نوشته‌های دکتر احمد مهدوی دامغانی، نجف دریابندری و شاهرخ مسکوب را که امروزه یافتنشان هم بسیار آسان شده است در باب دکتر محبوب بخوانند و به جلد ۱۲ کتاب پژوهشگران معاصر ایران، تألیف هوشنگ اتحاد نیز مراجعه بفرمایند.

آقای دکتر در این وقفه‌ای که میان دو جلسه گفت‌وگوی ما افتاد یکی از استادان خوب شما، آقای دکتر خطیب رهبر به رحمت خدا رفتند. خوب است یادی هم از ایشان بکنیم. اولین آشنایی شما با ایشان از چه زمانی بود؟

ما قبل از اینکه توفیق شرکت در کلاس استاد خطیب رهبر را پیدا کنیم، از طریق کتابشان ایشان را شناختیم؛ یعنی سال اول دوره لیسانس یک درس فارسی عمومی بود و متنی که سر کلاس خوانده می‌شد قسمتی از گلستان سعدی بود که دکتر خطیب رهبر آن را با توضیحات و حواشی چاپ کرده بود. تقریباً یک سوم گلستان سعدی را آن‌موقع چاپ کرده بودند، بعداً بقیۀ قسمت‌های گلستان را هم ایشان شرح کردند و به صورت یک جلد کامل درآمد. ولی آن‌موقع فقط یک قسمتی از گلستان بود که ما آن را سر کلاس می‌خواندیم و با اسم ایشان از این طریق آشنا شدیم.



را گفته. چون به خصوص ایشان خیلی دستوری بود و به ما هم دستور زبان درس می داد. از این کتاب خیلی استقبال شد. شنیده‌ام که نزدیک به پنجاه بار تجدید چاپ شده و این برای یک کتاب در ایران خیلی زیاد است. این کتاب مورد استقبال زیادی قرار گرفت، هم به خاطر درسی بودنش و هم برای اینکه عامه مردم هم راحت می توانستند یک معنی سراسر ساده‌ای از شعر حافظ در دست داشته باشند.

ظاهراً شرح‌های ایشان خالی از مسامحات و لغزش‌هایی هم نیست.

هر کتابی همین‌طور است. کتابی که به دست بشر نوشته شده باشد؛ بشر جایز الخطاست. خود ایشان هم بسیار آدم بی ادعایی بود. یعنی ببینید بعضی از چهره‌های خیلی مشهور، کارهایی که منتشر کرده‌اند کلی روی آن تبلیغات شده، باندبازی و رفیق‌بازی و این چیزها باعث شده اینها خیلی شهرت پیدا کنند. دکتر خطیب رهبر اصلاً اهل این مسائل نبود. نه در برنامه‌ای حاضر می شد، نه مصاحبه‌ای می کرد. حالا ما خودمان داریم مصاحبه می‌کنیم. (خنده)

آقای دکتر ما شما را به سختی گیر آوردیم. این مصاحبه‌ها هم به راحتی به دست نیامده. خودتان که می‌دانید. (خنده)

بله. و در کنگره‌ها تا آنجایی که یادم می‌آید فقط

در کنگره بیهقی در مشهد سال ۱۳۴۹ شرکت کردند. دیگر اصلاً یادم نمی‌آید که ایشان جایی در کنگره‌ای شرکت کرده باشد. تک و تنها می‌آمد به دانشگاه و می‌رفت. قبل از انقلاب یک ماشین‌هایی بود به نام آریا و شاهین، حالا نمی‌دانم ماشین ایشان آریا بود یا شاهین.

خیلی هم فرقی نمی‌کند.

بله. این ماشین را سوار می‌شد و می‌آمد دانشکده. تک و تنها. نه کسی دنبالش راه می‌افتاد و نه با کسی ارتباطی برقرار می‌کرد. سرش را می‌انداخت پایین و می‌رفت توی دفترش. در طبقه سوم دانشکده ادبیات دانشگاه تهران تعدادی اتاقک چوبی درست کرده بودند که اتاق استادان بود و یکی هم اتاق ایشان بود. می‌آمد دانشکده و می‌رفت به اتاقش بعد هم می‌رفت به کلاس و برمی‌گشت به خانه و چندان ارتباطی با کسی برقرار نمی‌کرد.

من فقط شنیده بودم که یک زمانی که استاد همایی روزهای خاصی می‌آمده دانشکده و افراد می‌آمدند با ایشان دیدار می‌کردند و اگر سؤالی داشتند می‌پرسیدند، دکتر خطیب رهبر هم در این جلسات حضور داشتند و خیلی سؤال می‌کردند.

همان زمان که تدریس می‌کردند؟

بله. درباره همین مشکلات متونی که بعداً شرح کرده می‌پرسیده. من شنیدم یک بار که ایشان از دور می‌آمده استاد همایی گفته بوده دوباره این خطیب رهبر با یک شال دستمال سؤال آمد. (خنده) البته استاد همایی مزاح کرده بودند.

استاد شما مهمترین ویژگی آثار دکتر خطیب رهبر را در چه می‌دانید؟

ببینید بعضی این کتابهایی که می‌بینیم اگر مقداری در عمقش باریک شویم، حس می‌کنیم آن را بزرگ کرده‌اند! چهار تا کلمه خارجی و اسم مشهور غربی و لامارتین و لافوتتن و شرق و غرب را به هم ترکیب کرده‌اند و چنین اظهار فضل‌هایی کرده‌اند که خیلی می‌تواند برای جوانها جذاب باشد اما دکتر خطیب رهبر اهل این حرفها نبود. یعنی کتابهایش را بزرگ نمی‌کرد. همان یک شرح ساده همه‌کس فهم قابل دسترس برای همه را ترتیب می‌داد و چاپ می‌کرد.

استاد من بعضی وقتها می‌شنوم که می‌گویند حافظ تصحیح استاد خطیب رهبر، شما هم شنیده‌اید؟

بله. کسی که این حرف را می‌زند معلوم می‌شود که نه می‌داند تصحیح چیست نه شرح نویسی را می‌شناسد. دکتر خطیب رهبر حافظ را تصحیح نکرده.

از همان نسخه غنی استفاده کرده است؟

غنی نه! قزوینی. محمد قزوینی دیوان را تصحیح کرده و دکتر قاسم غنی در مواردی از قبیل تهیه نسخه‌ها و مقابله با علامه قزوینی همکاری کرده یعنی این کار، کار قزوینی است. نباید گفت غنی.

بله. چون روی نسخه نوشته غنی قزوینی به غنی هم معروف شده.

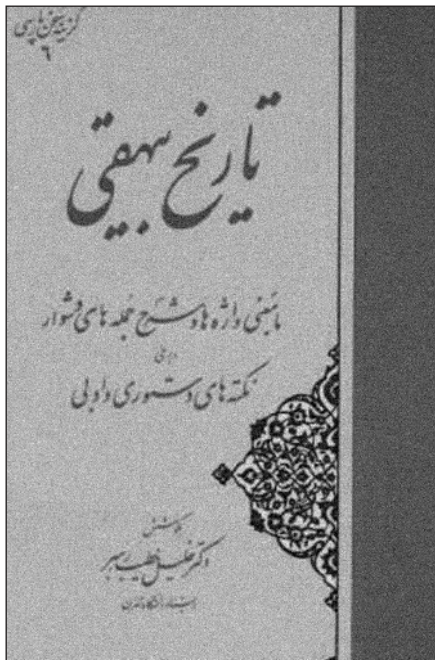
خوب اشتباه است. نباید این اشتباه صورت بگیرد. باید گفت دیوان حافظ به تصحیح محمد قزوینی با همکاری دکتر قاسم غنی. این هم که می‌گویم دکتر قاسم غنی برای اینکه ایشان پزشک بوده، واقعاً دکتر بوده ولی در کنار طبابتش به تاریخ و ادبیات و اینها هم علاقه داشته و کارهای اساسی در این زمینه‌ها کرده.

به هر حال دکتر خطیب رهبر بدون کوچکترین تغییری عین متن تصحیح شده قزوینی را برداشته و معنی کرده. بنابراین ایشان تصحیح نکرده!

بعد از دیوان حافظ چه کردند؟

بعد از حافظ ایشان کار بزرگی دست گرفت؛ شرح مرزبان‌نامه و گویا اول تاریخ بیهقی. الان من ترتیب زمانی‌اش را به یاد نمی‌آورم. تاریخ بیهقی هم چاپ دکتر علی اکبر فیاض و دکتر قاسم غنی را ایشان معنی کرده‌اند. دوباره عین همان حافظ یعنی تصحیح نکرده است. همان چاپ دکتر فیاض را معنی کرده.

بعد هم کتاب مرزبان‌نامه را که واقعاً متن سنگینی است و به خصوص لغات و ترکیبات و کنایات و اشعار و امثال عربی که در آن هست برای خواننده‌های عادی معنی کرده و مشکل را حل کرده که هم به درد معلم‌ها می‌خورد و هم شاگردها که این را به عنوان یک متن درسی استفاده کنند. عامه مردم هم به همین صورت. یعنی دکتر خطیب رهبر با این کارها واقعاً خدمت بزرگی کرده است. بدون



آقای دکتر از سال ۱۳۵۹ تا ۱۳۹۳ خیلی سال است!

اصلاً ما هیچ خبری نداشتیم که چه می‌کند. فقط گاهی می‌دیدیم که یکی از این کتاب‌ها درآمد.

چند کتاب در این دوران درآمد؟ ظاهراً بیشتر کتابهایشان مال قبل از این دوران بوده؟

بله. گلستان و حافظ و مرزبان نامه و تاریخ بیهقی و اینها که مال قبل از این دوران بود، ولی دقیق نمی‌دانم کدام آثار متعلق به بعد از بازنشستگی ایشان است.

پس می‌شود گفت که انزوای مطلوبی نبوده.

بله. چون از هر کسی هم که می‌پرسیدم خبری از ایشان نداشتند. گویا تماسی با کسی نداشت.

حال و هوای کلاس‌هایشان چطور بود آقای دکتر؟

برخلاف دکتر محجوب که قبلاً گفتیم خیلی کلاس‌های پویا و زنده و جذابی داشتند، ایشان صحبت کردنشان خیلی آرام و یکنواخت بود و به آن صورت کلاس‌های پرشوری نداشتند.

پس می‌شود گفت از آن استادانی بوده‌اند که کتبی‌شان از شفاهی‌شان بهتر است؟

آخر کتبی هم چیزهایی که خودشان نوشته باشند تقریباً نیست. همین معنی کردن هاست. مقاله هم

و هشت جفت کفش دم این مسجد بود؛ یعنی بیست و هشت نفر آمده بودند به مسجد سید برای ختم استاد همایی! درحالیکه دکتر مصفا می‌گفتند اگر مرده‌های همین تخت فولاد که استاد همایی درباره‌شان تحقیق کرده زنده می‌شدند و می‌آمدند این مسجد پرمی‌شد.

خوب حتماً این مجلس تحت تأثیر جنگ و اینها قرار گرفته.

بله آن موقع یک شرایطی بود که شلوغیهای گروهک‌ها و عوامل مختلف باعث شد درگذشت ایشان انعکاسی پیدا نکند. دکتر مصفا می‌گفت که اگر اصفهان را تا به حال به «جمال» و «کمال» می‌شناختند استاد همایی یک «جلال» هم اضافه کرد و باید گفت اصفهان: شهر جمال و کمال و جلال. ولی خوب خیلی غم‌انگیز بود که وفات استاد همایی در چنین غربتی صورت گرفت و تمام شد.

استاد از خلال صحبت‌های شما من متوجه شدم که دکتر خطیب رهبر اخلاق انزواطلبانه‌ای داشته‌اند. علتش چه بود؟

بله. همین‌طور است. فکر می‌کنم خصلت ذاتی ایشان بود و همین که در کنگره‌ها شرکت نمی‌کرد و در مجامع شرکت نمی‌کرد نشان می‌داد که این جزو سرشت ایشان بود.

اینکه هیچ ادعایی داشته باشد و تبلیغاتی نکند یا دیگران برایش تبلیغ کنند. کار، خودش چون ارزش داشته جای خودش را در جامعه باز کرده. بعد هم غزل‌های سعدی را به همین صورت مثل حافظ معنی کرد و چاپ کرد. یک چندتا جزوه کوچک هم درباره بعضی نکات دستوری مثل حروف اضافه و اینها چاپ کرد که آنها خیلی به اصطلاح مطرح نشد.

استاد ایشان تا چه سالی تدریس می‌کردند؟

تا آنجا که من خبر دارم ایشان سال ۱۳۵۹ به تقاضای خودشان بازنشسته شدند و دیگر رفتند در خانه نشستند و کسی ایشان را ندید. آخرین بار که من ایشان را دیدم تابستان سال ۱۳۵۹ بود که استاد همایی در تهران فوت شده بودند. پیکر استاد همایی را در منزلشان شسته بودند و بعد آورده بودند اصفهان در تخت فولاد تکیه لسان الارض به خاک سپردند و مجلس ختمی در مسجد سید برای ایشان گرفتند. ما رفتیم آنجا و دیدیم که دکتر خطیب رهبر و دکتر مصفا و دکتر شاه‌حسینی از تهران مشایعت کرده بودند و دنبال پیکری‌جان استاد همایی آمده بودند اصفهان و دم مسجد به عنوان صاحب عزا ایستاده بودند. این آخرین باری بود که من ایشان را دیدم.

بعد از آن جریان آقای دکتر مصفا گفتند من آنجا که ایستاده بودم کفشها را شمردم، بیست

شعر دکتر صورتگر را الان بخوانیم که می‌گوید:

ندانم ز مرغان چرا مرغ شب
 ز هستی نشانی جز آواش نیست
 بنالد به بستان شبان دراز
 تو گویی که امید فرداش نیست
 چه غم گرداند ز یک نغمه بیش
 که در دلکشی هیچ همتاش نیست
 مرا و را یکی آسمانی نواست
 اگر چهره مجلس آراش نیست
 به گمنامی اندر زید وز جهان
 جز آزاده ماندن تمناش نیست
 من و مرغ شب را گر این آرزوست
 کسی را به ما جای پرخاش نیست!

احسنت! حسن ختامی بود. این شعر گویای خلق و خو و منش آن استاد عزیز بود که از دست رفت. صحبت دیگری هم دارید استاد؟

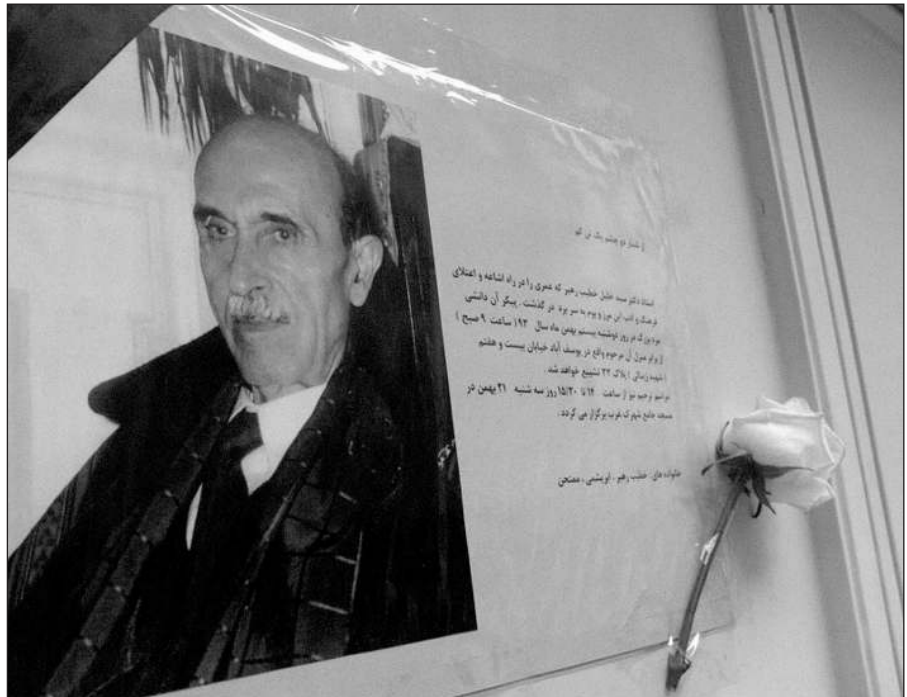
من فقط می‌خواهم این را تأکید کنم که کسانی که به ادبیات علاقه‌مند هستند یگانه‌شناس نباشند. فکر نکنند که فقط یک چهره وجود دارد و هرچه گفت حجت است و کس دیگری نیست! این که بگویند این کتاب حرف آخر را زده و روی دست این کتاب چیزی نخواهد بود یا این شخص بی‌همتاست و... چند وقت پیش یک کسی در همین فضای مجازی از من سؤال کرده بود که شما امیدی دارید که کسانی مثل فروزانفر و همایی و اینها دوباره بوجود بیایند؟ من هم خیلی خلاصه این بیت حافظ را در جوابش گفتم:

فیض روح القدس ار باز مدد فرماید
 دیگران هم بکنند آنچه مسیحا می‌کرد

اینکه افراد یکه‌شناس بشوند ضررش این است که سراغ آثار دیگران نمی‌روند و خودشان را از فیض بردن از آثار افراد مختلف محروم می‌کنند و این می‌تواند برای هرکسی نقص بزرگی باشد که فکر کند یک نفر آمده حرف را تمام کرده، بنابراین سراغ کارهای دیگران نباید رفت. این خیلی اشتباه است. در آخر هم شادی روان و آمرزش ابدی استاد خلیل خطیب رهبر را آرزو می‌کنیم و امیدواریم حق استادی را که به گردن ما داشت حلال کند.

ادامه دارد

ان شاء الله



بعد هم درس دیگری با ایشان نداشتید؟
 چرا در دوره فوق لیسانس هم متون نثر با ایشان داشتیم که همین تاریخ بیهقی و قسمتی از مرزبان‌نامه را توضیح می‌دادند.

در حد همین شرح‌هایی که نوشته‌اند؟
 بله. بیش از این نبود. این اواخر شنیدم که مدتی مریض بوده و بعد هم که متأسفانه فوت شد.

شما در مراسم ختم ایشان شرکت داشتید؟
 نه. اصلاً نفهمیدم کجا بوده و چه کسانی رفته‌اند. که البته این اشکال از ایشان نیست، از ماست. ما دور از مرکزیم و اگر تهران بودم بالاخره یک راهی پیدا می‌کردم و می‌رفتم می‌دیدمشان.

البته فکر می‌کنم این بیت مصداق زندگی ایشان و خیلی از ماست که: تا که از جانب معشوقه نباشد کششی / کوشش عاشق بیچاره به جایی نرسد!

ایشان گویا خودشان هم چندان علاقه‌ای نداشته‌اند که کسی به دیدارشان برود.

نه. هیچ علاقه‌ای نداشتند. هم دوره‌های ایشان خیلی شهرت پیدا کردند. کسانی مثل دکتر زرین‌کوب که در داخل و خارج شهرت خیلی زیادی کسب کردند، ولی ایشان اهلش نبودند. بگذارید این

خیلی کم از ایشان هست. تنها همان مقاله‌ای که در کنگره بیهقی رفته بود و چند نکته از تاریخ بیهقی را مطرح کرده، می‌شود به فهرست ایرج افشار رجوع کرد و دید که اصلاً ایشان چند مقاله داشته‌اند. اما ظاهراً دنبال این کارها نبود؛ مثل بعضی‌ها که تحلیل می‌کنند و مثلاً درباره خصوصیات داستانهای شاهنامه کتاب می‌نویسند یا درباره اندیشه‌های مولانا در مثنوی مطلب می‌نویسند.

ویژگی خاص ایشان چه بود؟
 همین نظم و ترتیب ایشان و اینکه کارش را جدی گرفته بود و همه این کتابها را فراهم آورده بود.

یادتان هست به شما چه نمره‌ای دادند؟
 در دوره لیسانس درس دستور زبان به ما درس می‌داد که من هیچوقت علاقه‌ای به این درس نداشتیم. برای همین پرسیدم که چه نمره‌ای به شما دادند. (خنده)

فکر نمی‌کنم نمره خوبی گرفته باشم.

برای این پرسیدم چند دادند که نمره‌های کم را می‌گویند استاد این نمره را داد! ولی نمره بالا را می‌گویند این نمره را گرفتیم. (خنده)

بله ولی من فکر نمی‌کنم در آن درس نمره خوبی گرفته باشم.



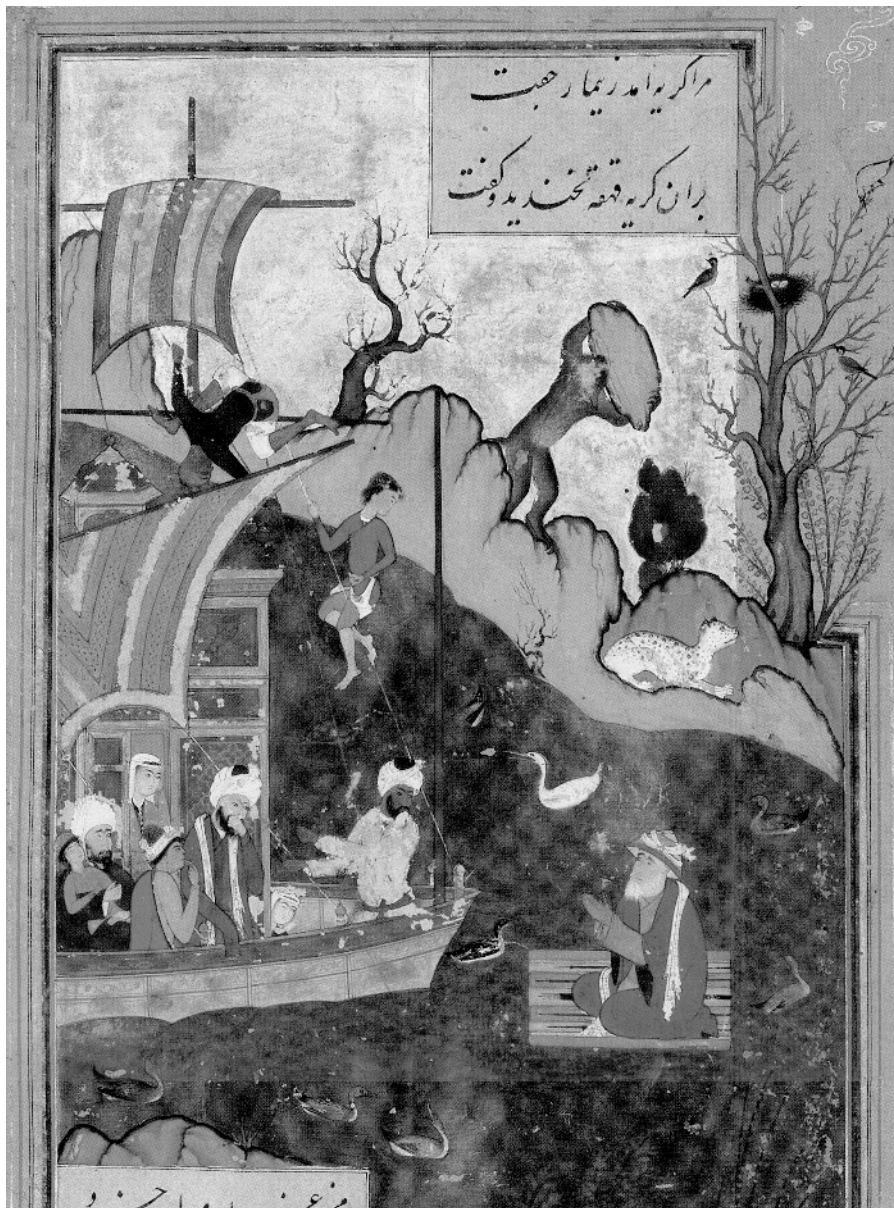
غث و سَمِين دربارۀ

أَفْصَحَ الْمُتَكَلِّمِينَ

جویا جهانبخش

پژوهشگر حوزه ادبیات و دین

مقالات



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنَّ عَلَيْنَا بِمُحَمَّدٍ نَبِيِّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ - دُونَ الْأُمَمِ الْمَاضِيَةِ وَالْقُرُونِ الشَّالِفَةِ

۹۱. از «تراشیدگی» تا «خراشیدگی» در بلور کلام سعدی

شعر سعدی شیرازی، بی‌هیچ‌گفت‌و‌گویی، از درخشان‌ترین و دل‌آویزترین نمونه‌های سخن پارسی است، و در لطف و رقت و دقت و سلاست، آیتی از آیات سخنوری.

شیخ شیراز راست می‌گفت که خویشتن را مخاطب ساخته می‌فرمود:

جهان به تیغ بلاغت گرفته‌ای سعدی!

سپاس دار! که جز فیض آسمانی نیست

بدین صفت که در آفاق صیت شعرتورفت

زفت دجله که آبش بدین روانی نیست

(کلیات، چ امیرکبیر، ص ۷۰۹)

لطف بی‌مانند و روانی دلپسند شعر سعدی، البته چندان است که گاه سخن‌سنجان را به مبالغه در داوری کشانیده و دیدگان ناظران را چنان مسحور تراشیدگی الفاظ شیخ ساخته که از بعضی خراشیدگی‌های هر چند جزئی در این میانه بکلی چشم در دوخته‌اند.

مرحوم دکتر صورتگر که بحق مردی شخندان و سخن‌سنج و هنرمند به شمار می‌رفت، مدعی بود: «در همه غزلیاتی که سعدی پرداخته، یک کلمه

حشو قبیح یا یک جمله معترضه و غلط انداز نمی‌توان یافت» (رؤی صاحب نظران...، ص ۱۰)؛ «صدای حروف نیز با هم متناسب و هم‌آهنگ است» و «کلمات آن باسانی از حنجره و دو لب خواننده بیرون می‌آید و گوش را نمی‌خراشد» (همان، همان ص.).

گویا آن مرحوم در این اندازه لطیف‌انگاری غزل سعدی راه افراط پیموده باشد.

بعضی دیگر سخن‌سنجان در این باره سخت‌گیرانه‌تر، و ای بسا: واقع‌بینانه‌تر، داوری کرده‌اند.

علامه شبلی نعمانی در *شعر العجم* (۴/ ۵۴ و ۵۵) گفته است:

«... شیخ سعدی که خداوند غزل شناخته شده علت عمده‌اش این است که ألفاظش در غزل رقیق و نازک و پُر دَرْد می‌باشد؛ [از همین روی]... در بعضی موارد ألفاظ سخت و کهنه و فرسوده‌ای که استعمال کرده لطف و حلاوتی که در آن باید باشد، نیست؛ مثلاً:

تومی روی و خبرنگاری
وندر عقب‌ت قلوب و ابصار

گبرانی نرود و برود بازاید
ناگزیرست مگس دگه حلوانی را

این قاعده خلاف بگذار
وین خوی معاندت رها کن

از جمله اعتراضات علامه ثعالبی به کلام مثنوی یکی این است که او در تشبیب و غزل ألفاظی که به کار برده آن ألفاظ مناسب و موزون نمی‌باشند.

میرغلامعلی آزاد بلگرامی (۱۱۱۶-۱۲۰۰ ه. ق.)، از سخن‌سنجان بزرگ شبه قاره، در *تذکره سرو آزاد*، در گزارش احوال «میرزا محمد طاهر وحید قزوینی» این بیت را از وی آورده است:

«شاعران جان از برای شعر فهمان می‌کنند
دختر هر کس وجیه افتاد مُفت شوهر است»؛
آنگاه نوشته:

«در این شعر ظرفه مضمونی واقع شده. أمثال این مضمون هر چند بلند و نازک باشد، بستن و در زبان

حرف‌گیران افتادن، چرا؟ مثل عمیق بخاری که خود را به که تشبیه می‌دهد و می‌گوید:

به خون من شده مُرگانِ او حریص چنان
که شیعیان حسین علی به خون یزید!

و شیخ سعدی شیرازی که خود را در چه محل فرود می‌آورد:

به زیر بار تو سعدی چو خر به گل درماند

دلت نسوخت که بیچاره زیر بار من است

و عرفی شیرازی که دهان خود را به چه می‌آلاید:

شاهد عصمت تلاش صحبت من کی کند

خون حیض دختر ز جوشد از لبهای من!

و ملامک قمی که خود را به چه حواله می‌کند:

تا چند بوالفضول ز ند لاف دوستی

داد آدب دهید و ملک را کتک زنید^(۱)

و نعمت خان عالی که از چه مقام حرف می‌زند:

بیا که شیشه می در سجد جام شده است

بین که خانه ما مسجد الحرام شده است

(*تذکره سرو آزاد*، چ میرهاشم مُحَدِّث، ص ۲۲۷ و

۲۲۸؛ و: چ زهره نامدار، ص ۱۶۷. با ضبط «اعمق»،

به جای «عمیق».)

۹۲. حفظ باب هشتم گلستان

مرحوم میرزا علی‌اصغر خان حکمت شیرازی در گزارش سوانح ایتام و خاطرات خویش، از جمله می‌آورد:

«... وقتی مجروح و بستری بودم، تصمیم گرفتم

که ایتام مرض را به حفظ کردن فصل هشتم گلستان بگذارم. تمام آن فصل را در آن مدت به حافظه سپردم» (رهاورد حکمت، ۱/ ۴۱).

یادداشت‌های روزنوشت مربوط به حفظ گلستان را می‌توان در قلم‌اندازه‌های روزانه عهد شباب حکمت دید که وقتی در اثر لغزش ناگهانی هفت تیر و شلیک ناخواسته یک گلوله پای او بسختی مجروح شده بوده است و بناگیز بستری و محدود، هر روز سهم معینی از باب هشتم گلستان را حفظ می‌کرده و این کار را در همان ایتام به پایان برده

(نگر: *رهاورد حکمت*، ۱/ ۶۲۵ و ۶۲۶ و ۶۲۸ و ۶۲۹ و ۶۳۱ و ۶۳۲ و ۶۳۵ و ۶۳۶).

۹۳. «ساکت» شدن «ساکن»!

یکی از استادان بنام دانشگاه، در سخنانی که سالها پیش از این در «همایش سعدی در غزل» (تهران: دوم اردیبهشت ۱۳۸۹ ه. ش.) راند، در بحث از غزل «از در درآمدی و من از خود بدر شدم / گوئی ازین جهان به جهان دگر شدم»، وقتی به آن بیت بلند دلپسند که سعدی می‌فرماید:

گفتم بینمش مگرم درد اشتیاق

ساکن شود بدیدم و مشتاق تر شدم،

رسید، به جای «ساکن»، خواند: «ساکت»، و در مقام توضیح گفت:

«... این نسخه‌ها همه ساکن شود نوشته‌اند. درد

ساکن نمی‌شود. در نظر اطباق قدیم، در لهجه یزد

و شیراز و کرمان و اینها، درد ساکت می‌شود...».

چنین شیوه‌ای از برای دخل و تصرف در یک

متن کهن، عامیانه است، نه عالمانه؛ هر چند از

رئیس فرهنگستان علوم سر زده باشد. این که من

نوعی چون مثلاً اهل اردکان یزد هستم و افزون بر

هفتصد سال پس از سعدی از پیرامونیانم شنیده‌ام

که درد ساکت می‌شود، به همین دستاویز حکم

کنم که سعدی نیز همین را می‌گفته، نه آنچه در

نسخه‌های کتابش نوشته‌اند، هم ساده‌انگاری

است و هم ساده‌لوحی.

۹۴. «به ز سعد و سرای و ایوانش...»

جامی در مثنوی *سلسله الذهب* گفته است:

رفت سعدی و دم ز بکرنگی

زدن او به سعدین زنگی

به ز سعد و سرای و ایوانش

نام سعدیست در گلستانش

(هفت/وزنگ، چ مدرس گیلانی، ص ۳۰۲)

راستی درین قرن‌ها که از روزگار «سعدین زنگی» و

حکمرانی او می‌گذرد، آیا جامعه ایرانی جز بازخوانی

آثار شاهوار و ماندگار شیخ سعدی بهانه‌ای برای

یادکرد او داشته است؟ ... گویا نه!

اختفای نام و نشان شاخص‌ترین ممدوح

سعدی (و ممدوحانی از این دست) در پس عظمت

مادح، چندان است حتی نام وی را به همین



غزل حافظ را می‌خوانید، متناسب با حالی که در آن لحظه دارید، می‌توانید با یکی از بیت‌های غزل ارتباط برقرار کنید.

بگذارید به یک نمونه خیلی ملموس اشاره کنم. من مادرزگی داشتم که علاقه‌مند به شعر بود. گاهی می‌آمد به من می‌گفت: یک فال حافظ برایم بگیر. یک بار که داشتم برایش فال می‌گرفتم، حافظ را که باز کردم، غزلی آمد که مطلعش این است: **بشنو این نکته که خود را ز غم آزاده کنی / خون خوری گر طلبِ قسمتِ نهاده کنی.** شروع کردم به خواندن تا رسیدم به بیت: **عاقبت خاکِ گلی کوزه‌گران خواهی شد / حالیا فکرِ سبو کن که پُر از باده کنی.** با خواندن مصرع **عاقبت خاکِ گل کوزه‌گران خواهی شد**، مادرزگم به گریه افتاد و گفت: **بین دارد خبرِ مرگِ من را می‌دهد!**

اینجاست که می‌گویم: هر کس برحسبِ حالی که دارد، با بیتی از غزل حافظ ارتباط برقرار می‌کند. اما غزل سعدی این تنوعِ مضمونی را ندارد. دلیلِ دیگر این‌که شعرِ حافظ این همه موردِ اقبال است، برمی‌گردد به ایهام و تأویل‌پذیر بودنِ غزلیاتِ حافظ. آن ایهامی که در غزلِ حافظ هست، در غزلِ سعدی نیست. بعضی شعرهایِ حافظ آنقدر تأویل‌پذیر هستند که چند معنا می‌شود از آنها درآورد و بنابراین هر کس برحسبِ سلیقهٔ خودش و متناسب با حال و معرفت و میزانِ سوادش می‌تواند با این غزلهایِ ارتباط برقرار کند... (روزنامهٔ شرق، س ۱۱، ش ۱۹۵۵، ۱۳۹۲/۱۱/۲۸ هـ. ش. ص ۷).

۹۷. دلالتِ شعرِ سعدی بر قتلِ هژیر!

سعدی در غزلی می‌فرماید:

**گشته بینند و مقاتل نشناسند که کیست
کاین خدنگ از نظرِ خلقِ نهان می‌آید!**

(کلیات، چ امیرکبیر، ص ۵۱۶، غ ۲۸۹)

شادروان دکتر محمدجعفرِ محبوب نوشته است: «آقای خان‌ملکِ ساسانی که در دوران نخست‌وزیری عبدالحسین هژیر معاون وی بود نقل کرد که روزی هژیر این بیت را بر روی کارت ویزیت خود برای ایشان نوشته بود. یکی دو روز بعد

و یا مولوی فرموده است:

**ای نفسِ مطمئنّه، اندر صفاتِ حق رو
اینک قبايِ اطلس، تا کی در این پلاسی**

و در جایِ دیگر مولوی می‌فرماید:

قبايِ اطلسِ معنی که برکشِ کُفرسوز آمد

گر این اطلسِ همی خواهی، پلاسِ حرص را برکن

اگر پوشیدم این اطلس، سخن پوشیده گویم بس

اگر خود صد زبان دارم، نگویم حرفِ چون سوسن»

(کلیک، ش ۲۵ و ۲۶، ص ۱۷۰)

می‌نویسم:

«قبايِ اطلس» که همچنان در زبان فارسی‌زبانان «کاشغر» روان است، در شعرِ شیخِ اجلِ سعدی شیرازی هم آمده است:

اندام تو خود خریرِ چینست

دیگر چه کنی قبايِ اطلس؟!

(کلیات، چ امیرکبیر، ص ۶۵۲)

بعیدست حکایتِ سَفَرِ سعدی به کاشغر که در **گلستانِ مندرج** است، واقعی باشد؛ وگرنه چه بسا **آربابِ آذهانِ خیال‌پرور** با خود می‌گفتند که: از کجا نه معلوم که سعدی در همان سفرِ کاشغر و به عنوانِ رهاوردِ سَفَر، از برایِ محبوبِ خریراندامِ خود «قبايِ اطلس» نیاورده و اینجا از همان رهاوردِ سفرِ کاشغر سخن نرانده باشد؟!

۹۶. چرا با غزلهایِ سعدی مثل غزلهایِ حافظ فال نمی‌گیرند؟

آقای دکتر ضیاءِ موجّد در گفت‌وگویی در بابِ سعدی، دربارهٔ اقبالِ عام به حافظ و این‌که چرا چنان اقبالی به سعدی نیست، گفته‌اند:

«این برمی‌گردد به دو مشخصهٔ مهمِّ شعرِ حافظ، یعنی: **پاشان بودن**، و تأویل‌پذیر بودنِ آن.

منظور از پاشان بودن، وجودِ مضامینِ متنوع در هر غزلِ حافظ است و این‌که غزلیاتِ حافظ وحدتِ مضمون ندارد و حافظ در هر غزلش به چند مضمون می‌پردازد. هم به عشق می‌پردازد، هم به انتقاد از شاه، هم به انتقاد از ریا و نفاق، هم به گذرانِ بودنِ زندگی، و هم به اندوه و رنجی که آدمی تحمل می‌کند. بنابراین وقتی شما یک

اندازه هم که فرایاد داریم، مشمولِ سهو و مُسامحه گردیده؛ چه ممدوحِ اصلیِ سعدی، یعنی آن کسی که به قولِ جامی، سعدی به وی دَم از یکرنگی می‌زد، «سعدینِ ابوبکرین سعدینِ زنگی» است (سنج: **مقالاتِ قزوینی**، چ أساطیر، ۳/۵۶۹-۵۷۱)، نه خود «سعدینِ زنگی».

موافقِ قولِ علامهٔ قزوینی، «... شیخ در وقتِ وفاتِ سعدینِ زنگی در سنهٔ ۶۲۳ ظاهراً جوانی بوده است در حدود بیست یا بیست‌و‌اند ساله، و بدیهی است که در این سن هنوز به رتبهٔ شاعری و شهرت و معاشرت با ملوک و اکابر نرسیده بوده است، و به همین جهت است بدون شک که در تمامِ کلیاتِ او از نظم و نثر... مطلقاً و اصلاً مدحی یا مرثیه‌ای در حقِ سعدینِ زنگی یا حتی ادنی اشاره‌ای یا ایمانی بدو به نحوی که از آن معلوم شود که وی در آن حین در جزوِ اَحیا بوده است بوجهِ من‌الوجه یافت نمی‌شود و فقط در دو سه موردی که شیخ نامی از او برده است، همه‌جا صریحاً از سیاقِ کلام واضح است که وی در آن وقت از زمرهٔ گذشتگان بوده است...» (**مقالاتِ قزوینی**، چ أساطیر، ۳/۵۵۸).

با این همه، این که ممدوحِ محبوبِ سعدی، را «سعدینِ زنگی» قلم دهند، نه «سعدینِ ابوبکرین سعدینِ زنگی» - که نوادهٔ اوست.. - به تعبیرِ علامهٔ قزوینی - «اشتباهِ عمومی» (همان، ۳/۵۰۷) و خطایِ شایعی است که بعضی قُدما و متأخرانِ بدان دچار آمده‌اند.

۹۵. قبايِ اطلس

بانو نادرهٔ دبیری در گزارشِ با اَهَمیتی که از سفرِ خود به ایالتِ «سنجان» (/ «شین جیان») چین نوشته‌اند، می‌گویند:

«از جملهٔ اجناسی که در بازارِ کاشغر به فراوانی یافت می‌شود، پارچه‌هایِ اطلس است که پوشاکِ رایجِ بانوانِ آن منطقه می‌باشد و به آن همچنان **قبايِ اطلس** می‌گویند.

حافظ می‌فرماید:

قلندرانِ حقیقت به نیم جو نخرند

قبايِ اطلس آن کس که از هنر عاریست

در مسجد سپهسالار تهران به دست حسین امامی
ترور شد!

(از هفت پیکر تا هشت بهشت، ص ۲۰۸، هامش).

۹۸. شعرهای دیگران که در گلستان نیامده!

سعدی در خاتمه گلستان، بتصریح نوشته است:
«... در این جمله چنان که رسم مؤلفان است از
شعر متقدمان بطریق استعارت تلیقی نرفت.

کهن خرقه خویش پیراستن

به از جامه عاریت خواستن»

گلستان، ج یوسفی، ص ۱۹۱.

با این همه، در بعضی نسخ گلستان، بیت‌هایی
هست نادر که از سعدی نیست، و بی‌مبالاتی بعضی
کاتبان و خوانندگان سپسین به کتاب سعدی
إلحاق و إقحام کرده است. این را از دقت در نسخ
کتاب می‌توان معلوم می‌کرد؛ و البته می‌دانیم که
إلحاق بیت‌هایی که مناسب به نظر می‌رسیده است
به متن یا هائیش کتاب، از عادات زبان‌بار شماری از
خوانندگان و رونویسگران قدیم بوده است، و همین
عادت ناپسند، پریشانی‌های فراوانی را در بعض
متون منشور کهن دامن زده!

سعدی یک جا در گلستان گفته است:

کس نیاموخت علم تیر از من

که مرا عاقبت نشانه نکرد

گلستان، ج یوسفی، ص ۷۹

این، البته مضمون بیت عربی بسیار مشهوری
است:

أَعْلَمُهُ الرِّمَایَةَ كُلَّ یَوْمٍ
فَلَمَّا اسْتَدَّ سَاعِدُهُ رَمَانِی

(یا آنگونه بعضی زوات ادب و ثقافت گزارش کرده
و رُجحان نهاده‌اند: ... فَلَمَّا اسْتَدَّ سَاعِدُهُ رَمَانِی).

به هر روی، در بعضی نسخ گلستان، این بیت
عربی را هم به واسطه آوازه‌ای که داشته است
إلحاق کرده‌اند (نگر: گلستان، ج یوسفی، ص ۳۰۵ و
۵۹۲)؛ لیک در دست‌نوشته‌های کهنه‌تر و معتبرتر
کتاب، آثری از آن نیست، و پیداست که سعدی
درست گفته است که: «... از شعر متقدمان بطریق
استعارت تلیقی نرفت.»

در بعضی نسخ همان گلستان به تناسب بیت:

چوب ترا چنان که خواهی پیچ

نشود خشک جز به آتش راست

گلستان، ج یوسفی، ص ۱۵۵،

بیتی عربی را که مضمونی مشابه دارد و در کتاب‌های
پیش از سعدی آمده و بی‌شبهه از سعدی نیست،
إلحاق کرده‌اند (نگر: گلستان، ج یوسفی، ص ۴۷۸؛
و: تصحیح قریب، چ حدیث امروز، ۱۳۸۷ ه. ش.،
ص ۱۰۴).

این بیت هم البته در نسخه‌های کهنه‌تر و
أصیل تر گلستان نیست؛ و نمونه‌ای است از همان
شعرهای دیگران که سعدی در گلستان نیاورده!

بیت:

مکن تکیه بر ملک دنیا و پشت

که بسیار کس چون تو پرورد و کشت

را که در همان اوایل گلستان (ج یوسفی، ص ۵۹)
مندرَج است، برخی، بر بنیاد منابع متأخر، از آسَدِی
طوسی انگاشته‌اند (نگر: گلستان، ج قریب، تهران:
۱۳۱۰ ه. ش.، ص «ف»); لیک بنا بر فحص بعض
پژوهشگران، از بن، در گرشاسب‌نامه ی آسَدِی
طوسی نیامده است (نگر: گلستان، ج یوسفی،
ص ۲۳۵ و ۲۳۶).

همچنین بیت:

هر آن که تیر که با مهتر ستیزد

چنان افتد که هرگز برنخیزد

که در بعضی نسخ گلستان آمده است و در اصل
از آیات ویس و رامین فخرالدین أَسَدِی گرانگی است
(نگر: گلستان، تصحیح قریب، چ حدیث امروز،
۱۳۸۷ ه. ش.، ص ۱۰۴)، در نسخه‌های کهنه‌تر و
معتبر تر گلستان نیست؛ و باز از آن بیت‌های دیگران
است که سعدی در گلستان نیاورده!

سواً بیت‌هایی از این دست که یا انتسابش
به گلستان‌های کهن و معتبر منتفی است، و یا
انتسابش به غیر سعدی، شُروده‌هایی نیز هست
که گویا تنها از باب مُشابهت مضمونی یا صوری
از بیت‌های گلستان پنداشته شده است و از دیده
شدنش در متون قدیم‌تر ... استعجاب کرده‌اند،
حال آن‌که از بن داستان چیز دیگری بوده است.

از این استعجاب‌ها در یادداشت‌های علامه
فقید محمد قزوینی که بحق از پیشوایان تحقیق
و تدقیق در شمار بود، دیده می‌شود؛ و گاه گویا به
اعتبار مقام منبع آن بزرگ در پهنه دانش و پژوهش،
بیش از آنچه باید، و بدون تفرس و تفحص در
متون معتبر و نسخ مُتَقِّح گلستان، جدی گرفته
شده است (نمونه را، سنج: جدال مدعیان با سعدی،
حسن إمداد، ص ۶۴؛ و: مگر این پنج روزه ...، ناصر
پورپیران، ج: ۱، ص ۶۹ و ۷۰).

علامه فقید، محمد قزوینی، می‌نویسد:

«... از رعیت شهی که مایه زبود

بن دیوار کند و بام اندود

.... مخفی نماناد که شعر فارسی سابق الذکر را
که گویا در گلستان موجود است، در راحة الصدور،
ص ۳۰ و ۴۷۶ به سنائی نسبت می‌دهد و گویا
همین حق باشد، زیرا که راحة الصدور قریب ۵۰
سال قبل از گلستان تألیف شده است و اصل خود
نسخه وحید راحة الصدور محفوظه در کتابخانه ملی
پاریس هم گویا... قبل از تألیف گلستان استنساخ
شده است. پس تقریباً شبهه‌ای نمی‌ماند که این
بیت از سعدی نیست. حالا از سنائی هست یا از
کسی دیگر، باید تحقیق شود؛ ولی به سبک اشعار
اوست یعنی اشعار حذیقۀ او.»

(یادداشت‌های قزوینی، ۱۱۶/۵ و ۱۱۷).

زنده‌یاد استاد مجتبی میثوی در حاشیه‌ای بر
این یادداشت قزوینی نوشته است: «آیا اصلاً در
گلستان هست؟» (همان، ۵ / [۱۳۸۸]).

می‌نویسم:

تردید علامه عالی‌مقدار استاد مجتبی میثوی
بجاست. شعر مزبور در نسخه گلستان مصحح
شادروان دکتر غلامحسین یوسفی و بعضی نسخ
دیگر که عجله دیده‌ایم، نیست.

احتمال می‌دهم بیتی که مرحوم علامه قزوینی
از گلستان به یاد داشته، این بیت بوده است:

پادشاهی که طرح ظلم افکند

پای دیوار ملک خویش بکند

گلستان، ج یوسفی، ص ۶۴

و مضمون این بیت چنان که ملاحظه می‌فرمائید



یوشفی و بعضی نُسَخِ دیگر که عَجَالَةً بدانها فرو نگریمستیم نبود. آنچه در *گلستان* آمده - و یا احتمال، سعدی، در سرایش آن، به آن دو بیت پیشگفته هم گوشه چشمی داشته، ولی چنان که دیده می شود بسیار متفاوت است (و پیداست که علامه قزوینی میان آن و شعر پیشگفته خلط فرموده است). این است:

بس نامور به زیر زمین دفن کرده اند
 کز هستیش به روی زمین بر، نشان نماند
 وان پیر لاشه را که سپردند زیر خاک
 خاکش چنان بخورد کز او استخوان نماند
 زنده ست نام فَرِحِ نوشیروان به خیر
 گرچه بسی گذشت که نوشیروان نماند
 خیری کُن ای فلان و غنیمت شمار عمر
 زان پیشتر که بانگ برآید فلان نماند

گلستان، ج یوشفی، ص ۵۹

باز هم برآستی که همانندی، تَوَجُّه بَرَانْگِیز است (نیز نگر: نه شرقی، نه غربی، *انسانی*، ص ۲۰۴) (۱)، و مرحوم قزوینی شاید حق داشته است این دو سروده را خلط کند! (۳)

به هر روی، آنچه تَتَبُّع در *گلستان* های معتبر

این دو بیت («آن خسروان که نام نکو کسب کرده اند...» إلخ)، علاوه بر *راحة الصدور* راوندی (ط. محمد اقبال لاهوری، ص ۶۲)، و *لباب الألباب* محمدین محمد عوفی (ط. لیدن، ۱۳/۱)، در *سندبادنامه* ی ظهیری سمرقندی (چ آتش، ص ۲۹ و ۳۰) هم آمده است.

البته اصل این دو بیت از رشیدالدین و طواط است در چکامه ای که در ستایش سلطان قطب الدین محمد خوارزمشاه سروده، بدین آغازه: ای آن که در جهان ز توستری نماند با عدل تو نشان ستم در جهان نماند

(*راحة الصدور*، ج اقبال، ص ۴۷۸؛ و: *دیوان رشیدالدین*

وطواط، ج نفیسی، ص ۱۳۹)

مضمون این دو بیت نیز قریب به مضمون بعضی سروده های فارسی و عربی دیگر است؛ از جمله این سروده ابراهیم بن عثمان غزی:

لَوْلَا جَرِيْرُو الْفَرَزْدَقِ لَمْ يَدُمْ
 ذِكْرُ جَمِيْلٍ مِنْ بَنِي مَرْوَانَ
 وَ تَرَى تَنَاءَ الزُّرْدَكِي مُخَلَّدًا
 مِنْ كُلِّ مَا جَمَعَتْ بَنُو سَامَانَ
 وَ غَنَاءَ بَهْرِيْدٍ بَقِيَّةُ كُلِّ مَا
 مَلَكَتْهُ فِي الدُّنْيَا بَنُو سَاسَانَ
 وَ مُلُوكُ غَسَّانٍ تَفَانُوا غَيْرَ مَا
 قَد قَالَهُ حَسَّانٌ فِي غَسَّانِ

(از برای این بیتها، نگر: *سندبادنامه* ی ظهیری سمرقندی، چ آتش، ص ۲۹؛ و: *تاریخ جهانگشای جویسی*، چ قزوینی، ۱۶۳/۱؛ و *راحة الصدور* راوندی، ص ۶۲).

جامی نیز مانند همین مضمون را در منظومه *سلسله الذهب* خود پرورانده و نام بعضی شاعران، و از آن جمله سعدی را (سنج: *هفت اورنگ*، چ مدرس گیلانی، ص ۳۰۲)، به عنوان مادحانی که موجب تخلید نام ممدوحان خویش گردیده اند آورده؛ هر چند که در ذکر نام خصوص ممدوح سعدی به خطا رفته! (سنج: *مقالات قزوینی*، چ أساطیر، ۵۷۰/۳ و ۵۷۱).

باری، این دو بیت «آن خسروان که نام نکو کسب کرده اند...» هم، در *گلستان* ویراسته شادروان

و دیگران هم گفته اند (نگر: نه شرقی، نه غربی، *انسانی*، ص ۲۰۶؛ و: *گلستان*، چ یوشفی، ص ۲۵۹) بسیار نزدیک است به آن بیت *حديقة الحقیقه* ی سنائی؛ و علامه قزوینی شاید حق داشته است آن را با آنچه در *گلستان* آمده اشتباه بگیرد! باز علامه فقیه، محمد قزوینی، در یادداشت هایش می نویسد:

«آن خسروان که نام نکو کسب کرده اند رفتند و یادگار انوشان جز آن نماند نوشین روان اگرچه فراوانش گنج بود جز نام نیک از پس نوشین روان نماند

این دو بیت، در *راحة الصدور* دارد و در *گلستان* هم مسطور است، و من نمی دانم این را به چه حمل کنم؟ از یک طرف سعدی در *آخر گلستان* ادعا می کند که در گلستان از شعر کسی استشهد نیاورده است. از طرف دیگر تألیف *راحة الصدور* که در سنه ۵۹۹ (ظ) شده مدتی یعنی ۵۷ سال قبل از تألیف *گلستان* است، بلکه نسخه وحیده *راحة الصدور* که در سنه ۶۳۵ (۶۳۵) نوشته شده، ۲۱ سال قبل از تألیف *گلستان* نوشته شده است. پس باید حمل کرد بر إدخال نُسَخِ این دو بیت را در *گلستان* یا تمثیل سعدی بدان بدون تنبیه بر آنکه ازو نیست لُشْهَرَةُ الأبیات، یا توارد الخاطرین و هو أبعد الاحتمالات، و در هر صورت، آنچه قدر متقین است، این است که این دو بیت از سعدی نیست.» (*یادداشت های قزوینی*، ۲۸۴/۶).

علامه استاد مجتبی میثوی در یادداشت های تکمیلی و اصلاحی اش بر *یادداشت های قزوینی* گفته است:

«این دو بیت علاوه بر آن که در *راحة الصدور* (چاپ لیدن، ص ۶۲) آمده است، در *لباب الألباب* (چاپ لیدن، ج ۱، ص ۱۳) نیز آمده است و مسلم شد که از سعدی نیست ولی آنچه سعدی در *گلستان* آورده است بدین الفاظ نیست اگرچه وزن و ردیف و قافیه و حاصل معنی همین است (رجوع شود به حکایت دوم از باب اول *گلستان*).» (*یادداشت های قزوینی*، چ افشار، ص ۱۶۹۶ - در ترقیم مُسلسل). می نویسم:



و متون قدیم فرا می‌نماید، این است که سعدی - چنان که خود گفته است - شعر دیگران را در *گلستان* نیاورده.

این که برخی بخواهند به دلخواه خویش و بی‌توجه به نسخه‌های قدیم‌تر و اسناد و گواهیها، و حتی بدون ملاحظه درست و دقیق منابعی که در دست دارند (مانند یادداشتهای استاد میثوی در تزییل *یادداشت‌های قزوینی* که از برای تنبیه و یادآوری به مراجعان بسنده است)، درج بیت‌های دیگران را در *گلستان* بر سعدی ببندند و سخن خُرده‌بینان را نشنوند (آنسان که آقای ناصر پورپیرار در *مگر این پنج روزه...* - ج: ۱، صص ۶۵ تا ۷۱ - کرده‌اند)، صد البته در ترازوی تحقیق وزنی ندارد؛ هر چند که ای بسا به کار غوغاگری و هنگامه‌سازی بیاید!!

۹۹. «... تلیقی نرفت»

آنجا که سعدی در خاتمه *گلستان* می‌نویسد: «... در این جمله... از شعر متقدمان بطریق استعارت تلیقی نرفت» (*گلستان*، چ یوسفی، ص ۱۹۱)، عبارتش از برای من و شمائی که به آن خوگر شده‌ایم، صاف و بی‌غبار می‌نماید؛ لیک از برای بعضی پیشینیان چنان نبوده است، و - چنان که بیاید - در این عبارت سعدی برخی به جای «تلیقی»، «تلیق» می‌خوانده‌اند، و برخی «تلیف». در شرحی که صاحب *غیاث‌اللغات* بر *گلستان* نوشته است و آن را *بهار باران* نام کرده، در توضیح عبارت مورد گفت‌وگوی، می‌خوانیم:

«تلیق به تقدیم فاء بر قاف به معنی فراهم آوردن و به معنی تضمین کردن. و در بعضی نسخ تلیف واقع است به دو فاء به معنی در پیچیدن. نزد فقیر مؤلف بهتر است به تأیید^(۴) لفظ مؤلفان؛ قَافَهم!^(۵) و در بعضی، تلیف به تقدیم قاف بر فاء به معنی زود سخن به زبان کسی دادن...»

(بهار باران، چ سنگی، ص ۴۷۶).

شیخ ولی محمد اکبرآبادی، شارح صوفی مشرب *گلستان* و... در شرح خود بر این عبارت سعدی، «تلیقی» را «تلیقی» خوانده است و گفته:

«تلیقی نرفت - تلیف - به قاف بعد لام :: زود سخن بر زبان کسی دادن؛ کذا فی *المنتخب*» (شرح *گلستان فارسی*، ولی محمد اکبرآبادی، چاپ سنگی نول کشور، ص ۳۳۶).

ای کاش اکبرآبادی معلوم داشته بود که این معنای «تلیف» را چه سان می‌توان در سیاق عبارت سعدی تلیق کرد؟!

باری، ضبط صحیح لفظ سعدی، گونیا همان «تلیق» است که در غالب نسخه‌های معتبر خطی و چاپی دیده می‌شود. از جمله در نسخه بسیار معتبری که به قلم کاتبی به نام عبدالصمد بیضاوی کتابت گردیده است و به نام نسخه «گرینوی» یا نسخه «بودمر» در ایران آوازه یافته و اساس تصحیح شادروان دکتر غلامحسین یوسفی نیز بوده است، قاف «تلیقی» بصراحت به دو نقطه منقوط گردیده.

۱۰۰. پیشینه این «کهن خرقه پیش پیراستن» بعضی گذشتگان در باب این که در *گلستان* از شعر متقدمان به طریق استعارت تلیقی نرفته است، بدزستی توجه کرده‌اند که یا احتمال، سعدی، در این زمینه، بیش و کم از شیوه قاسم بن علی بن محمد حریری بصری در *مقامات* معروفش پیروی کرده است.

در شرح *سودی بر گلستان سعدی* (ترجمه حیدر خوش طینت و...، ص ۱۰۱۴)، در *ایضاح* آن عبارت سعدی در خاتمه *گلستان*، می‌خوانیم:

«... یعنی سخنان دیگران را به سخنان خود مخلوط نکردم چنانچه [= چنان که] دیگران کنند، بلکه نظم و نثری که در این کتاب واقعست تماماً از منست چنانچه [= چنان که] حریری در *مقامات* خود فرموده، صاحب *معشرات السحریه* از اینها تقلید کرده در دیباچه‌اش نوشته، کتاب *مقامات حریری* که معروف همگان است و حاجت به معرفی ندارد.

حریری در دیباچه *مقامات* گفته است:

«... وَلَمْ أُوَدِّعُهُ مِنَ الْأَشْعَارِ الْأَجْنَبِيَّةِ إِلَّا بَيْتَيْنِ قَدَّيْنِ، أَسَسْتُ عَلَيْهِمَا بِنِيَّةِ الْمَقَامَةِ الْحُلُوتِيَّةِ وَ الْآخِرِينَ

تَوَامِينِ، صَمَّنْتُهُمَا الْمَقَامَةَ الْكَرَجِيَّةَ، وَمَا عَدَا ذَلِكَ فَخَاطِرِي أَبُو عَدْرَةَ، وَمَقْتَضِبُ حُلُوهِ وَمُهْه...»
(شرح *مقامات الحریری*، الشریفی، ط. محمدابوالفضل ابراهیم، ۳۱/۱).^(۶)

و اما «معشرات السحریه» که در متن ترکی شرح سودی (ط. اسلامبول، ۱۲۴۹ ه. ق.، ص ۵۱۰) هم به همین ریخت ضبط شده چه کتابی است؟

گمان می‌کنم، مقصود همانا *المعشرات السحریه فی الأبیات الفکریه* باشد که در *ایضاح المکتون* اسماعیل پاشا بغدادی (۵۱۳/۲) توصیف شده است؛ و العلم عند الله.

وانگهی، طریق حریری بصری را در این باب، پیش از سعدی، نادره گفتاری دیگر پیموده است که سعدی نیز علی‌الظاهر با هنر و سخن او نیک آشنا بوده است؛ و او، همانا قاضی حمیدالدین بلخی است که در دیباچه *مقامات حمیدی* نوشته است:

«... شرط أوفق و زكن أوثق آن است که در میدان این تسوید، اسب خود تازم، و بر بساط این تمهید، مهره خود بازم، و در جمله این تصنیف، با سرمایه خود بسازم، إلا مصرعی چند بر سبیل شهادت، نه بر وجه إفادت. و جمله این آیات که رفیق این ره باشد، به عدد کم از ده باشد؛ که عروس را به پیرایه همسایه، یک شب بیش نتوان آراست و آرایش بادروزه^(۷) را به سؤال و جواب دریوزه نتوان خواست.

بیت:

با مایه خود بساز، چون بی هُتران
سرمایه به عاریت مخواه از دگران»

(*مقامات حمیدی*، ج: آنزایی نژاد، ص ۲۲).

۱۰۱. سرآمد کتابهای نثر فارسی

«من آن مرغ سخندانم که در خاکم رود صورت / هنوز آواز می‌آید به معنی از گلستانم»^(۸)

(سعدی)

زنده‌یاد محمدعلی فروغی («دُکاء المُلک» ثانی) که از آیات ذوق سلیم و سعه اطلاع به روزگار خویش بود، می‌گوید:

«کتاب *گلستان* زیباترین کتاب نثر فارسی است و



و عبارت میر که: لایسلم فصیح‌تر از لیس و یسلم می‌نماید؛ چه، در نسخه لیس مصرع زیاد می‌شود (انتهی)، محل تأمل است؛ زیرا که منطوق عبارت، دلالت دارد بر این که زیادت مصرع، منافی فصاحت است و وزن عروضی را وجوداً و عدماً در فصاحت و عدم آن دخلی هست؛ و حال آن که هیچ یک از علمای معانی این معنی را در فصاحت کلمه و کلام و عدم آن اعتبار نکرده. بر فرض تنزل، مقتضای عبارت میر آن^(۱۴) است که بر تقدیر زیادت مصرع^(۱۵) فصاحت مرتفع می‌گردد؛ و حال آن که لفظ فصیح‌تر که برای تفضیل است، دال است بر این که نسخه لیس یسلم هم فصیح است. پس فصاحت این نسخه با زیادت وزن به اعتقاد میر، چه^(۱۶) قسم می‌تواند شد؟! اللهم اغفر هفواتی واعف عن زلاتی.

انتهی کلامه. «تذکره سیر آزاد، چ محدث، صص ۳۸۱-۳۸۳؛ و: چ زهره نامدار، صص ۲۸۰ و ۲۸۱».

۱۰۳. بگذار تا بگیریم چون ابر در بهاران

زین الدین محمود اصفی هروی، از فضلا و ادبای سده دهم هجری، در کتاب پُرَاطِلَاعِ بَدَائِعِ الْوَقَائِعِ نمونه‌ای عینی از تأثیر شگرف یک مناسب خوانی بجای غزلی از سعدی را گزارش کرده که جوانی از فرهنگ و اجتماع آن عهد را آیینگی می‌کند.

واصفی هروی در *بدایع الوقایع* (چ بنیاد فرهنگ ایران، ۱/۳۳-۳۵)، در ضمن گزارش سفری بهاری - که از فوائد ادبی و فرآیند تاریخی نیز مالمال است - و بیان هنگام مُفَارَقَتِ جَمَاعَتِی از احباب که «مانند شیر و شکر و نور و قمر» به هم درآمیخته و «باده مؤانست در جام موافقت» ریخته بودند، گوید:

«... چون مقرّر بود که کاروان در لب آب متفرّق گردند، و بعضی متوجّه کابل و امل و بعضی روی به جانب حصار و خزار داشتند و فرقه‌ای لواهی عزیمت به صوب سمرقند و بخارا می‌افراشتند، در زمان مفارقت و وداع از حافظ میر التماس غزلی نموده شد.^(۱۷) اتفاقاً روز ابری بود، سحاب مانند چشم عاشقان اشک‌فشانی می‌نمود، این غزل افصح

شیخ سعدی که:

وَإِنْ سَلِمَ الْإِنْسَانُ مِنْ سُوءِ نَفْسِهِ
فَمِنْ سُوءِ ظَنِّ الْمُدْعَى لَيْسَ يَسْلَمُ

نوشته که: لایسلم فصیح‌تر از لیس یسلم می‌نماید؛ چه، در نسخه لیس، مصرع^(۱۸) زیاد می‌شود. انتهی.

آن جناب بر این قول حاشیه‌ای تحریر نموده. در اینجا کلام شریف بجنسه نقل کرده می‌شود:

مخفی نماند که این بیت بر وزن دوم از آن اوزان ثلاثه بحر طویل است که عروض و ضرب آن مقبوض می‌آید و تقطیع مصرع ثانی که مناظرا گفت‌وگو است و موزون به آن، فعولن مفاعیلن فعولن مفاعیلن می‌شود^(۱۹)، چنین است: فمن سو، فعولن، عطن نلمد^(۲۰)، مفاعیلن، دعی لی؛ فعولن، نس یسلمو، مفاعیلن؛ و چون تقطیع مذکور معلوم گردید، ظاهر شد که واجب و متعین است که نسخه لیس یسلم

باشد، نه لایسلم - چنانچه [= چنانکه] میر [=] میر نورالله احراری گمان برده؛ چه، حرف لام و یا از حرف لیس در تقطیع با لفظ دعی مرکب شده بر وزن فعولن خواهد شد، و سین کلمه لیس با لفظ یسلم منضم گشته بر وزن مفاعیلن خواهد گردید که ضرب مقبوض است، و در صورتی که نسخه لایسلم به قول میر اعتبار نمایند، لفظ لا با لفظ دعی مرکب شده، فعولن خواهد شد و یسلم بر وزن فاعلن خواهد ماند و فاعلن در ضرب بحر طویل نمی‌آید؛ چنانچه [= چنانکه] بر متبّع عروض پیدا است؛ چه، ضرب بحر طویل تام می‌باشد یا مقبوض یا محذوف، و فاعلن از این هر سه قسم خارج است.

پس آنچه میر نوشته که از نسخه لیس مصرع^(۲۱) زیاد می‌شود، موافق میزان طبع میر است، نه موافق میزان عروض!

ظرفه آن که مصرع در صورتی که لایسلم باشد، کم می‌شود.

و چه مناسب این مقام است بیتی که خلیل بن أحمد، واضح قی عروض، در مثال وزن دوم بحر طویل آورده:

سَبْدِي لَكَ الْإِيَّامُ مَا كُنْتَ جَاهِلًا
وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تُرْوِدْ^(۲۲)

شاید بتوان گفت در سراسر ادبیات جهانی بی‌نظیر است و خصایصی دارد که در هیچ کتاب دیگر نیست. «کلیات سعدی، چ امیرکبیر، ص چهارده». شادروان دکتر محمدجعفر محجوب نوشته است: «تا روزی که شیخ اجل گلستان را نوشته بود، کلیله و دمنه ی بهرام‌شاهی، یعنی ترجمه فارسی ابوالمعالی نصرالله بن محمدبن عبدالحمید منشی از کلیله و دمنه ی عربی ابن مقفع، معروف‌ترین و به گفته امروزی‌ها موفق‌ترین کتاب نثر پارسی بود و هر کس که در میدان فضل و ادب، خاصه در نثرنویسی، خویشتن را صاحب داعیه می‌دانست، یا به شاگردی ابوالمعالی گردن می‌نهاد... یا ادعا می‌کرد که در این راه از کلیله و دمنه در گذشته است...»

تنها کتابی که پس از کلیله و دمنه نگاشته شد و از نظر شهرت و محبوبیت و یافتن قبول عام از آن درگذشت، گلستان شیخ اجل سعدی است، و این محبوبیت و شهرت تا امروز نیز به قوت روز نخستین باقی مانده، بلکه روز به روز بر افزون بودن است، چنان‌که اگر امروز هم از هر فارسی‌زبان درس خوانده‌ای نام معروف‌ترین کتاب نثر فارسی را پرسید، بی‌هیچ درنگ و تردیدی از گلستان نام می‌برد و کلیله و دمنه را در ردیف دوم، بعد از گلستان قرار می‌دهد. «از هفت پیکرتا هشت بهشت، ص ۱۹۱؛ با یک تصرف جزئی».

خاک بر استاد علامه جلال الدین هُمائی خوش باد که بحق درباره «نثر گلستان» فرمود:

«... باید آن را آیت محکمه زبان فارسی شمرد»

(مقالات ادبی، ج: ۱، ۱: ۳۶۸).

۱۰۲. بحث در ضبط و وزن یک مصرع عربی گلستان

میر غلامعلی آزاد بلگرامی (۱۱۱۶-۱۲۰۰ ه. ق.)، در تذکره سیر آزاد، در گزارش احوال «میرعبدالجلیل حسینی واسطی بلگرامی»، مرقوم داشته است: «... مهارت آن جناب در فن عروض عربی و فارسی به مرتبه نهایت بود.

میر نورالله احراری [، شارح گلستان]، در شرح قول

الفَصْحَا وَاَمْلَحُ الشُّعْرَا حضرت شیخ سعدی را - قَدَّسَ اللهُ سِرَّهُ الْعَزِيزُ - حسب الحال بنیاد کرد: بگذار تا بگریم چون ابر در بهاران کز سنگ گریه خیزد روزِ وداع یاران با ساریان بگوئید احوالِ آب چشم تا بر شتر نیندد محمل به روزِ باران ...

در لبِ دریای جیحون فغان و گریه و ناله به اوج گردون رسید؛ تو گفستی روز رستاخیز برخاست؛ و هر یک از اهل فضل آبیانی که مناسب وقت بود خواندن گرفتند و گریه جانسوز در پیوستند...» (۱۸)

یک تَصَفُّحٌ بَدَائِعِ الْوَقَائِعِ بَسَنده است تا حضور پُررنگِ شخصیت و آثار و اقوال و افکارِ سعدی را در آن عصور و آن صَفَحَاتِ (یعنی: صفحاتِ شرقی و شمال شرقی ایران بزرگ) فرا نماید.

۱۰۴. «... کز سنگ گریه آید...»

استاد دکتر محمد رضا شفیعی گدگنی، در مقالته زیر عنوان «تکاملی یک تصویر» نوشته اند:

«کمتر فارسی‌زبانی است که چند بیت شعر فارسی در حافظه داشته باشد و یکی از برجسته‌ترین محفوظات او، این بیت شیخِ اَجَل، سعدی شیرازی، نباشد:

بگذار تا بگریم چون ابر در بهاران
کز سنگ ناله خیزد روزِ وداع یاران

... این بیت به همین صورتی که نقل کردم بر سر زبانهاست، یعنی کز سنگ ناله خیزد، و از عجایب این‌که در هیچیک از نسخه‌های اَصیل و قدیم دیوان او به این صورت دیده نمی‌شود. در تمام نسخه‌های کهن و اَصیل کز سنگ گریه آید است؛ و باید پذیرفت که سعدی نیز به همین صورت گفته است. این تصرّف هنرمندانه ذوقِ جامعه بوده است که صورت کز سنگ ناله خیزد را جانشین سخن سعدی کرده است.

ذوقِ جامعه گاه از این تصرّف‌ها در شعر بسیاری از بزرگانِ دیگر نظیر فردوسی و نظامی و مولوی و حافظ نیز دارد...

در بیتِ مورد بحث [بنا بر نسخه بَدَل‌های

تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی «که... از حدود ده نسخه بسیار کهن و شناخته شده در دنیا فراهم آمده»، در هیچ‌کدام ناله خیزد وجود ندارد؛ فقط... یک نسخه گریه خیزد دارد].

تصویری که سعدی آفریده است دو مشکلِ اساسی داشته است که ذوقِ جامعه آن را حل کرده است:

(۱) تَلَفُّظِ کز سنگ گریه، که در آن دو گ پُشْتِ سَر هم قرار می‌گیرد، مانع از روانی شعر است. اما وقتی بخوانیم: کز سنگ ناله، گ و ن در کنار هم تلفظ بسیار روان و دلپذیری دارد و موسیقی شعر به کمال می‌رسد.

(۲) به لحاظ معنایی هم شکاف برداشتن سنگ در همه احوال ملازم با جاری شدن آب - و مجازاً: گریه - نیست. درست است که در بعضی آیات قرآن کریم و در داستانِ موسی از شکافتن سنگ آب برمی‌جوشد، اما در همه جا و همه وقت چنین نیست. وقتی می‌گوییم: کز سنگ ناله خیزد، از امری جهانی و عام سخن گفته‌ایم و هر سنگی که بشکند، ناله‌اش قابل شنیدن است. تصوّر می‌کنم، سعدی، در سرودن این بیت نظر به همان مصادیقی داشته است که در آنها از شکستن و شکافِ سنگ، آب بیرون می‌جوشیده است؛ اما جامعه در تجربه تاریخی و هنری خود چشم‌انداز دیگری داشته است که بر معیار آن، شعرِ سعدی را موردِ تصرّف هنرمندانه خود قرار داده است. «(بخارا)، ش ۶۸ و ۶۹، آذر - اسفند ۱۳۸۷ ه. ش.، ص ۴۳ و ۴۴؛ با داخل گرداندن بخشی از پانویس به متن).

می‌نویسم:

این‌که تَوَالیِ دو کافِ پارسی (= «گ») در ضبطِ کز سنگ گریه خیزد، دستِ کم در خوانشِ امروزی ما، گِرانیِ ناخوشی در سخن می‌افکند که در توالیِ کافِ پارسی و نون (در ضبطِ «کز سنگ ناله خیزد») بَرکران می‌گردد، جای گمان نیست. اما این‌که در ضبطِ اَصیلِ شعرِ سعدی (یعنی: «... کز سنگ گریه آید...»؛ یا «... کز سنگ گریه خیزد...») سخن از شکاف برداشتنِ سنگ و جاری شدنِ آب باشد، و چون ملازمتی میان این دو نیست، پس اِشکالی بر

آن وارد آید، گوئیا جای سخن و چه و چون و چند است.

عَلَى الظَّاهِر، سعدی از شکستن و شکافتن سنگ و جاری شدنِ آب از آن سخن نمی‌گوید؛ بلکه از حالتی سوزناک و رقت‌انگیز سخن می‌گوید که در آن، دلِ سنگ هم آب می‌شود؛ یا به تعبیر دیگر، «سنگ» هم که نمادِ سختی و انعطاف‌ناپذیری و زَفْتیِ خشونت و غِلْظَت و صِلَابَت و درشتی و استحکام است، چندان به رقت می‌آید که می‌گرید. سعدی می‌گوید که در روزِ وداع یاران، حتی سنگ نیز متأثر می‌شود و به گریه می‌افتد.

آن شکستن و شکافتن و جریان یافتنِ آب در پی شکافتنِ سنگ، تصویر دیگری است که عِجَالَةً در شعرِ سعدی نیست تا بخواهیم دربارهٔ بد و خوب آن داوری کنیم، یا از تهذیب یا تبدیل آن بردستِ دیگر مُتَدَوِّقَانِ سخن بگوئیم.

همه سخن شیخ، بر سر رقت‌انگیزی و گریه‌آوری این حال و روز است. او مجالِ برای گریستن می‌جوید و گریستن خود را مَوْجَه می‌شمارد و خاطر نشان می‌کند که وقتی سنگ با همه سختی و صلابتی که دارد در چنین روز و حالی به رقت می‌آید، چرا من آدمی / شاعر به رقت نیابم.

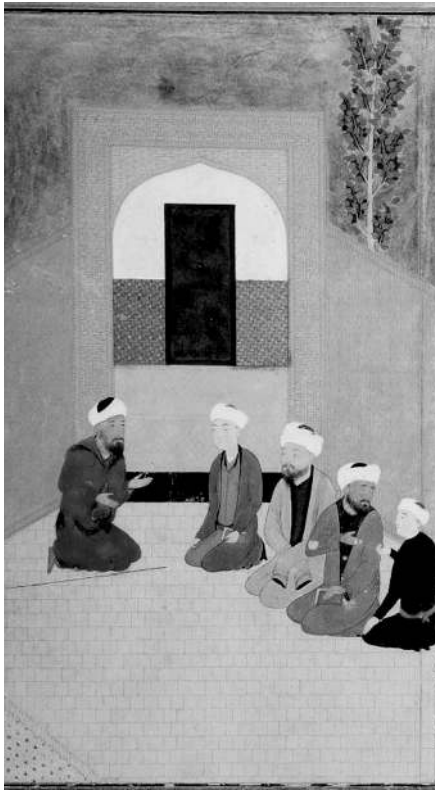
سخن از «رقت» است، و آنچه «رقت» را از وی مُسْتَبَعِد می‌شمارند، سنگِ صلب و سخت است. حکایتگرِ «رقت» نیز، «گریه» است، نه «ناله».

اگر این برداشت صحیح باشد، در هنرمندانی تصرّفِ آن دیگرانی که «ناله» را به جای «گریه» نشانیده‌اند، تردید باید کرد و همچنان ذوقِ شیخ اَجَل را بر ذوقِ مُتَصَرِّفَانِ سپسین برتری نهاد.

۱۰۵. رواج موازی دو روایت...

باز هم سخن بر سر همان بیت است: «بگذار تا بگریم چون ابر در بهاران...».

در همان کتابِ بَدَائِعِ الْوَقَائِعِ زَبین الدّین محمود واصفی هروی (که - چنان که گفتیم - از مؤلفات بسیار پراطلاع سدهٔ دهم هجری است)، این بیت سعدی دست‌کم دو جا ذکر شده است. یک جا (چ بنیاد فرهنگ ایران، ۱/۳۴)، با ضبطِ «... کز



داده، و آن را نمونه‌ای از تکامل و تَلطیفِ یک مضمون و بیان در شعر فارسی قلم داده است.

۴. در مأخُذِ چاپی: تأیید.
۵. گویا مقصود رامپوری این است که واژه «تلفیف» با واژه «مؤلف» که سعدی به کار برده تناسب (آوایی؟) بیشتری دارد.

۶. در این باره که چرا خربری آن دو بیت به ودیعت نهاده در *مقامه خلواتیه* را «قَدَّین» خواند، و آن دو بیت آن *مقامه کزجیه* را «تَوأمین»، ابوالفتح مُطَرِّزی را در شرح کرامندی که بر *مقامات حریری* نوشته است و *الإيضاح* نام کرده، بیانی است باریک؛ که جویندگان این دَقَائِقِ خود مَلحوظ خواهند داشت.
۷. بادروزه: هر روزینه، مُعتاد و مألوف، عادی و هرروزه.

۸. چنین است ضبط بیت در: *کلیات سعدی*، چ امیرکبیر، ص ۵۶۴؛ و در نسخه بَدَل: «که سعدی در» را یزای «به معنی از» گزارش کرده‌اند.

پیدااست که تقابُلِ میان «صورت» و «معنی» ملحوظ بوده است؛ و تحریف «معنی» به «سعدی»، با احتمال، معلول سعی باطل کسی است که اِصرار داشته لفظ «سعدی» را اینجا بگنجانَد و بیت بدون ذکر «تَخْلُصِ» شاعر به فرجام نیاید!

باری، این بیت را با ضبط مرجوح، بل مردود «... که سعدی در گلستانم!»، آورده‌اند در:

شوریه و بی قرار، چ: ۱، تهران: نشر قطره، ص ۱۱۳؛ و...

۹. چ نامدار: مصرع.

۱۰. چ نامدار: باشد.

۱۱. چ مُحَدِّث: المدعی (به جای «نلمد»).

۱۲. چ نامدار: مصرع.

۱۳. این بیت که حکیم مَثَلِ سائر نیز یافته است، از طَرَفِ بن عبید بکری است، در مَعْلَقَه بلندآوازه‌اش، به آغازهُ:

لِخَوْلَةٍ أَطْلَالَ بِبِرْقَةِ تَهْمَدِ

تَلُوْحُ كَبَائِقِ الوُشْمِ فِي ظَاهِرِ اليَدِ

۱۴. چ مُحَدِّث: میزان [!].

۱۵. «مصرع» در چ نامدار نیامده است.

۱۶. چ مُحَدِّث: چند (در حاشیه «چه» را به عنوان نسخه بَدَل آورده است).

سنگ گریه خیزد روز وداع یاران»، و جای دیگر (همان چ، ۲/۲۶۳)، با ضبط «... کز سنگ ناله خیزد روز وداع یاران»؛ و نه در موضع نخست نسخه بَدَلِ «ناله» وجود دارد، و نه در موضع دوم نسخه بَدَلِ «گریه»^(۱۹). این یعنی رواج موازی دو روایت از یک شعر در یک زمان و یک منطقه و حتی روان شدنشان بر قلم یک نویسنده در یک کتاب؛ که در جای خود بسیار جالب توجه است.

۱۰۶. «... کز سنگ سرفه خیزد...»!

شادروان دکتر خسرو فرشیدورد، یک جا که در مباحث دستوری خود «بگذار تا بگیریم چون ابر در بهاران / کز سنگ ناله خیزد روز وداع یاران» را آورده است، در هاشم بمزاح نوشته:

«بگذار تا بگیریم چون ابر در بهاران

کز سنگ سرفه خیزد از دود شهر تهران»!

(فرهنگ پیشوندها و پسوندهای زبان فارسی، ص ۱۷۵).

۱۰۷. گدا را چو حاصل شود نانِ شام!

در بابِ اُولِ بوستان آمده است:

گدا را چو حاصل شود نانِ شام

چنان خوش بخرسد که سلطان شام!

«یکی از شاعران در یکی از نشریات فکاهی بیت فوق را به این صورت در آورده بود:

گدا را چو حاصل شود نانِ شام

بخواند دارام، دام دارام، دام دارام!»

(گفتار طرب‌انگیز، عمران صلاحی، ص ۱۳).

پینوشته‌ها

۱. در اینجا «کُنک» را در معانی نسبتاً مهجورش که همانا چوبدستی و چماق و دگنک باشد می‌یابیم.

۲. زنده یاد دکتر محمد اقبال لاهوری (که البته غیر از «محمد اقبال لاهوری» فیلسوف و شاعر نواندیش اسلامی است)، در تعلیقات *راحة الضدور* (ص ۴۷۸)، مانندگی آن سروده را به سروده سعدی «تواردِ غریب» خوانده است.

۳. علامه شبلی نعمانی هم در *شعر العجم* (۹۱/۴) به مُشابهتِ این دو سروده توجه داشته و توجه

۱۷. واصفی لختی پیشتر (*بدایع الوقایع*، چ بنیاد فرهنگ ایران، ۱/۲۱ و ۲/۲۲) از استادی و تأثیر فوق‌العاده این میر خواننده گزارشی به دست داده است.

۱۸. واصفی در جای دیگر از همان کتاب نیز (چ بنیاد فرهنگ، ۲/۲۶۳). از مترنم شدن به آبیاتی از همین غزل سعدی به هنگام وداع و مفارقتی دیگر یاد کرده است.

۱۹. شایان توجه است که در ترجمه *بدایع الوقایع* به زبان اوزبکی، موسوم به *نوادر الحکایات*، که در ۱۲۴۱ ه.ق. صورت پذیرفته، در موضعی که در متن، «ناله خیزد» آمده است، «لاله خیزد» نوشته شده (*بدایع الوقایع*، همان چ، ۲/۲۶۳، هاشم)؛ و این روایتی است دیگر! در همین موضع در یکی از نسخ *بدایع الوقایع* به جای «روز» هم «وقت» آمده (نگر: همان، همان جا).

جالب توجه‌ترین که به جای «چون ابر در بهاران» که در موضع نخست (۳۴/۱) آمده بود، اینجا (۲/۲۶۳) آمده است: «چون ابر نوبهاران»؛ بی‌هیچ نسخه بَدَل در هر یک از دو موضع.

ادامه دارد



همان به که

با کینه داد آوریم

مظفر احمدی دستگردی

پژوهشگر شاهنامه

مقالات

مجلس نخست:

سخن‌های شاهان و گشت جهان

بگفتند پیشش یکا یک مهان
سخن‌های شاهان و گشت جهان
چو بشنید از ایشان سپهد سخن
یکی نامور نامه افکند بن
چنین یادگاری شد اندر جهان
بر او آفرین از کهان و مهان^۱

بر مصرع دوم از بیت نخست ایبات بالا، اگر بایستیم و بر آن مصرع باریک‌تر بنگریم؛ گمان می‌کنید که از آن مصرع، آن چیز که ما را دریافته می‌شود، چیست؟ برای دریافت درست مصرع دوم از بیت نخست، بیت اول را دوباره می‌خوانیم:

بگفتند پیشش یکا یک مهان
سخن‌های شاهان و گشت جهان

انگار چنین به نظر می‌رسد که این شاهنامه سروده‌ای است، که سراینده‌اش -خودش- زمینه‌ی آن را این دانسته است: «سخن‌های شاهان و گشت جهان» و این یعنی نهاد یا همان باب اصلی را؛ من که فردوسی باشم، قدرت گرفته‌ام. قدرت با همه‌ی دگرگونی‌هایش؛ یا به دیگر زبان، واگشت آن در فراخنای زمان. قدرتی که بی‌تردید پس از آب و نان، و به گمانی هم‌تراز با آن، برای بشر اهمیتی ویژه داشته است، اهمیتی که ویژه بوده است، و سرنوشت‌ساز. و اصلاً به روایتی دیگر، این موضوع -

۱. شاهنامه‌ی فردوسی، به تصحیح مصطفی جیحونی، کتاب اول، ص ۶، ایبات ۱۲۸۱۳.

قدرت - رابطه‌اش، با معاش آدمیان، یک رابطه‌ی دقیقاً مستقیم است. بدین گزاره‌ی از «فوکو» در تعریف از قدرت بنگرید: «قدرت همه جا هست نه به این دلیل که همه چیز را در بر می‌گیرد بلکه از این رو که از همه جا نشأت می‌گیرد.»^۲

اکنون با توجه به تعریف فوکو از قدرت، از خود این می‌پرسیم: آیا این قدرت که در بهترین گونه‌اش، می‌شود شَرّ ضرور و یا همان دولت، هیچگاه آسان به دست آمده است؟ برای پاسخ؛ شما را رجوع به کُشته‌های صد سال اخیر، در جنگ جهانی اول و دوم می‌دهم. حداقل هفتاد میلیون نفر؛ کم نیستند. میدان نقش جهان اصفهان را دیده‌اید؟ من در اصفهان زندگی می‌کنم. آن را لبالب از جمعیت چند باری دیده‌ام. تصور کنید، پر که بشود؛ می‌شود حدود هشتاد هزار نفر آدم. حالا این هشتاد هزار نفر آدم را گردن بزنید. هر روز صبح - از صبح زود، میدان را پر از آدم کنید و سپس گردن بزنید و با اینکه نه؛ همه را به مسلسل ببندید؛ یک سال، و هر روز سال را، چند نفر می‌شوند؟!

اگر کارتان دقیق و بی‌وقفه باشد؛ بعد از یک سال، کشتگان می‌شوند بیست و نه میلیون و دویست هزار نفر تمام. و شما تازه تا به نیمه‌ی راه هم نرسیده‌اید. حال اگر یک سال دیگر میدان پر از آدم و از جنازه خالی بشود؛ حالا در پایان سال دوم؛ باز، یازده میلیون و ششصد هزار نفر از آمار مورد نظر، عقب هستیم. باید تا رسیدن به سر جمع هفتاد میلیون

۲. نقل از مهارت قدرت، نوشته‌ی راسخی لنگرودی، ص ۱۱.

نفر، صد و چهل و پنج روز دیگر بر این رویه برویم؛ و بکشیم، و بکشیم، تا برسیم به آن هفتاد میلیون مورد نظر. می‌بینید؟ سخت است! حالا گمان می‌کنید، تا رسیدن به آن تسویه حساب‌هایی که در دوره‌ی استالین شد، میدان چند بار باید پُر و تهی از آدم بشود؟! و چند بار تا آن انقلاب فرهنگی مائو در چین تکمیل بشود؟! چند بار، تا برسیم به آن آماری که خمرهای سرخ، از آدم‌های کامبوج - آدم - کشتند؟! پینوشه در آن میدان فوتبال با آدم‌ها چه کرد؟! صدام به اندازه‌ی چند نقش جهان؛ از جهان آدم کشت؟! می‌بینیم که واگشت قدرت از دستی تا به دستی دیگر، در فراخنای زمان، آدمی خوار است؛ از دیروزه روز تا امروز.

و حکیم توس در این باره‌ها، هم گفته است، و هم بدان‌ها بسیار نیز اندیشه کرده است.

پلنگ این شناسد که پیکار و جنگ

نه خوب است و داند همی کوه و سنگ^۳

و این تازه با توجه به این نکته است که وی را هدف از سرودن شاهنامه حماسه نیز بوده است، و حماسه را بنیان جدایی‌ناپذیرش، می‌دانیم که گزاف‌گویی ادبی یا همان اغراق است. و در حماسه باید که صحنه‌های بزرگ آراست، از جنگ‌های بزرگ، و پیروزی‌های بزرگ آراست، از کشمکش‌های خونین. و تن به تن، پهلوانان را باید چنان در هم آویخت، که غرقه در خوی و خون، از هم جگر بدرند. ولی آنچه هست، شگفت اینکه در

۳. جیحونی، کتاب دوم، ص ۶۶۵، بیت ۱۶۷۵.



شاهنامه برای آنهمه جنگ - که به دلایل گوناگون در آن رخ بسیار نیز نموده است - هیچگاه ترازوی را نیز در نظر آورده است؟ آری، جنگ در شاهنامه مبتنی بر یک اصل کلی است؛ اصلی که قاموس و بُن‌مایه‌ی خردنامه‌ی حکیم توس را نیز می‌سازد؛ اصلی که مبتنی بر چیزی است، به نام داد.

که هرکوبه بیداد جوید نبرد

جگر خسته باز آید و روی زرد

گراز دشمنت بد رسد گر ز دوست

بدو نیک را داد دادن نکوست^۲

و باز.....

همان به که با کینه داد آوریم

به کام اندرون نام یاد آوریم^۳

و در جایی دیگر به گونه‌ای دیگر:

فراوان ز رستم گرفتند یاد

که او داد هر جای در جنگ داد

می‌بینیم که در شاهنامه این اصل کلی داد را؛ هرآن کس که در جنگ روا نمی‌دارد؛ بی‌تردید دچار شکست می‌شود و سپس در پایان؛ همچنان که شکست سرانجامش شده است، در خورِ نکوهشی ابدی نیز می‌گردد.

حال وی می‌خواهد ایرانی باشد یا آنیرانی، هرکه می‌خواهد باشد؛ باشد. این اصل؛ یک اصل بنیانی است، اصلی است که بر پایه‌های آن بخشی از فرهنگ ایران‌شهری را بنیاد نهاده‌اند. این اصل؛ اصلی است که در شاهنامه، فرمانش فراتر از هر چیز است.

حتی اگر آن چیز، نژاد باشد؛ آب و خاک باشد، و یا حتی مثلاً، مذهب. و در چنین زمینه‌ای است، که گفتگو به جریان می‌افتد، و این گفتگو خود آغازی است برای تساهل داشتن و تسامح داشتن؛ چرا؟ چون که زیر ساختِ گفتگو دانستن است، و دانستن خود زیر ساختِ خرد است و خرد - خود - در پی گفتن و باز شنیدن است، که ورز می‌گیرد، رشد می‌کند و با رشد خویش، ما را از یقین به شک و از شک به یقین می‌اندازد. مگر قصه‌های شاهنامه همگی اینچنین نیستند؟ و اگر اینچنین نیستند، ما در پی هزار سال

جهانا چه بد مهر و بد گوهری

که خود پرورانی و خود بشکری

اما این نگاه به هستی فردوسی امایی دارد، و آن امایی وی؛ آدمی، خرد آدمی و اختیاری است؛ و چون بدین آدم باور دارد، پس به وی این می‌گوید: برخورد سخت مگیر. زیاده مخواه. از نوز، و بر این ستیزه پرهیز کن که پای خویش بیش از پیش می‌فشاری که این جهان تلخ، تو را تلخ‌تر از شرنگ می‌شود.

همه تلخی از بهریشی بود

مبادا که با آرز خویشی بود

یعنی این ستیز برای زنده ماندن را برای آن مرزی بنه و کرانه‌ای. کرانه‌ای که «اسلاوی ژیتک» نیز از آن گفته است، و در هزار سال بعد. «در شرایطی که کشمکش و ستیزه‌جویی بخشی از زندگی است چگونه می‌توان به طور کلی خشونت را مردود شمرد. راه برون رفت ساده این است که بین «ستیزه‌جویی» که عملاً در حکم «نیروی زندگی است» و «خشونت» که «نیروی مرگ است» تمایز واژه‌شناختی قائل شوید: «خشونت در این جا ستیزه‌جویی به معنای دقیق کلمه نیست بلکه زیاده‌روی در ستیزه‌جویی است که چون همیشه مقدار بیش‌تر و بیش‌تری را طلب می‌کند، روال عادی امور را به هم می‌زند. کاری که باید بکنیم خلاص شدن از این زیاده‌روی است.»^۱ آیا با چنین تعریفی از ستیز و زیاده‌روی در آن؛ این را بهتر نمی‌توان دریافت، که چرا از آن اینچنین در شاهنامه و در متون ایران‌شهری نکوهش کرده‌اند؟ و دیو آرز چرا زشت‌ترین دیوان و بیمناک‌ترین ایشان است؟

پس شاید به همین دلیل است، که شاهنامه دیدگاهش در مورد جنگ، بر مبنای دفاع از خویشتن می‌شود؛ یعنی همان دفاع از نیروی زندگی یا همان ستیز، که در برابر خشونت است - خشونتی که آرز، آن را به نیروی مرگ تبدیل کرده است. و این ایستادگی ستیز در برابر خشونت؛ هنگامی که در جایگاه دفاع قرار بگیریم، به ناچار چیزی می‌سازد، که بدان جنگ می‌گوییم. اکنون باید از خود پرسید که این

شاهنامه با این بی‌شمار صحنه‌های خشونت باری که هست، خواننده در سرانجام، در ذهنش این خشونت نیست که نقش می‌بندد، بلکه رواج اندیشه‌ای است، که بدان بی‌آزار بودن باید گفت؛ و چرا چنین می‌شود؟ چون فردوسی، همیشه و پیوسته، گرچه در اغراقی حماسی، اما از واقعیتی می‌گوید، که آدمی گرفتارِ بدان بوده است و هست. و سپس سفارشی به آن آرمانی که باید باشد، می‌کند.

بی‌آزاری و خامشی برگزین

که گوید که نفرین به از آفرین

یا

بترس از خدا و میازار کس

ره رستگاری همین است و بس

و با این همه، نکته‌ی درخور توجه نیز اینجاست که آرمانی که فردوسی از آن می‌گوید، در اندازه‌ی بانگی شعار گونه نیز نمی‌ماند، چرا؟ زیرا که وی حکیمی هوشیار است، ژرف‌نگر است و می‌داند که در این جهان، آفریدگان ناچار از زیستن‌اند؛ و زیستن یعنی بودن؛ و بودن - در بسیاری مواقع - در نبود دیگری است. به حیوانات بنگرید. کم‌سال‌ترین؛ آسان‌ترین، شکار دم دست است. آهو بره‌ای که یک روز است، تنها یک روز است، که به دنیا آمده است را مگر ندیده‌اید که شیر وی را چگونه از هم می‌درد و بافت به بافتش را می‌جود و سلول به سلولش را جذب می‌کند، تا خود گرفتار مرگ نشود؟ جهانی که به جوانی و کم‌تجربگی، کوچکترین ارزشی نمی‌نهد و آن را می‌بلعد. حتی نوسال یلی چون سهراب، با همه‌ی آن توان در رزم، به دلیل بی‌تجربه بودن، در فلاخن افراسیاب، شلیک در دهان مرگ می‌شود. به خشونت در این بیت که در آغاز غمنامه‌ی سهراب آمده است؛ توجه کنید؛ توجه کنید و نگذارید تا آهنگ واژه‌ها شما را بفریبد.

اگر تند بادی برآید ز کنج

به زیر افکند نارسیده ترنج

می‌بینیم که فردوسی زیستن در این جهان را در همراهی با ستیزی پیوسته می‌بیند. خشونت تلخ؛ چنان که می‌گوید: این جهان هم بد مهر است و هم بد گوهر.

۲. جیحونی، کتاب دوم، ص ۷۰۴، ابیات ۲۶۶۲-۲۶۶۱.

۳. جیحونی، کتاب دوم، ص ۹۳۲، بیت ۱۳۸۷.

۱. ن. ک. خشونت پنج نگاه زیر چشمی، اسلاوی ژیتک، ترجمه‌ی علی‌رضا پاک‌نهاد، نشر نی، ص ۷۲.



خاقان چین در کمند رستم

چرا گاه جانب‌دار اسفندیاریم و گاه جانب از رستم می‌گیریم؟ چرا گاه جانب‌دار رستمیم و گاه جانب از سهراب می‌گیریم؟
چرا توس را یکسره در مرگ فرود گناهکارش نمی‌دانیم؟ پاسخ‌گوی آنهایی که گویو - نستوه‌ترین پهلوانان - در توران به بی‌گناه کشت، کیست؟! کیست که نداند پاسخ‌گوی مرگ سرخه کیست؟! می‌بینیم که همه کیستی و چیستی‌ها را سر در دامن داد است که می‌بالتد، و داد در جهان خرد است که رشد می‌کند، و خرد چون مطلق نیست، پس داد نیز آنچنان که پیداست، مطلق نمی‌تواند باشد.

مجلس دوم: گله کردن کهتر از مهتران

مجلس دوم به لحاظ موضوع، در بیوستی کامل است، با مجلس نخست؛ اما در شکل تفاوت یا واگستگی ریز، با مجلس نخست دارد. به دیگر سخن، اگر در مجلس نخست، ما از زمان و مکان ثابتی سخن نمی‌گفتیم، اما در این مجلس - مجلس دوم - ما را هم زمان ثابت است و هم مکان.

موضوع نیز همانگونه که گفته شد، پی‌گیری جستار داد است، در برشی از رویدادی بزرگ؛ رویدادی که همان داستان کین‌ستانی سیاوش است.
مکان: هماون کوه.

زمان: زمانی بعد از کشته شدن چنگش، که رستم وی را کشته است.

می‌دانیم که بزرگ‌ترین آرمان کیخسرو و اصلاً یگانه دلیل آمدنش به ایران، این است، که پدر را کین از کشندگان آتش بگیرد. اما ایرانیان چون در برآوردن این کین - در آغاز راه به بیداد می‌برند و از داد سر می‌پچینند به سوی بیداد، پس به ناچار گرفتار می‌شوند. کشته بسیار می‌دهند؛ و در محاصره یا چنبری سخت، در میانه‌ی انبوه سپاهیان دشمن، درمانده می‌شوند از این بابت، که چه باید کرد؟

که هر کوبه بیداد جوید نبرد
جگر خسته باز آید و روی زرد

سپس، با آمدن رستم و خنجرگذاران زابلی‌آش و تدبیر وی، جنگ، چهره‌اش دگر می‌شود. پس در این چهره‌ی تازه از جنگ، اشکبوس، کاموس و چنگش، پیایی به دست رستم کشته می‌شوند، با کشته شدن ایشان، اکنون فراخنای رزم بر تورانیان و متفقین ایشان است که تنگ شده است. پس به ناچار هومان، پهلوان تورانی، بی‌آنکه بگوید کیستم، ناشناخته به نزد رستم، برای مذاکره یا همان گپ و گفت جنگی می‌رود. و رستم نیز بی‌آنکه خود را معرفی کند از هومان می‌خواهد که به پیران بگوید که به نزد من در سپاه ایران بیا. هومان می‌داند که این «من» همان رستم است و چون این را دریافته است به پیران چنین می‌گوید:

که این شیردل رستم زابلی است

براین لشکراکنون بیايست گریست^۱

بجز تو بر کس ندیدمش مهر

فراوان سخن گفت و نگشاد چهر

از این لشکراکنون تورا خواسته ست

ندانم که بردل چه آراسته است^۲

پیران چون این می‌شنود، ترسند و ناامید با خاقان

چین به شور می‌نشیند و سپس راهی دیدار با رستم می‌شود. اما تا پیش از ادامه یافتن داستان، در نخست باید دید، که ویژگی‌های این پیران چیست. همین پیرانی که از میان تورانیان، رستم، تنها با وی است، که بر سر مهر است.

۱. پیران خردمندترین پهلوان تورانی است، و روشن‌روان بودن، از جمله ویژگی‌های وی است.

۲. مرد جنگ است، و جنگاور.

۳. مشاور اعظم افراسیاب است، و با فاصله‌ای بسیار زیاد، نسبت به دیگران پس از وی - افراسیاب - مرد شماره دوی توران زمین به‌شمار می‌رود.

۴. بُرد او بر روی اندیشه افراسیاب بسیار است. وی تنها کسی است که در مواردی توانسته است، تا نظر افراسیاب را نیز تغییر دهد.

۵. توان نظامی دارد، و در هر شبانه‌روز از سال، دوازده هزار مرد جنگاور، وی را در رکاب‌اند.

۶. وی را مال و خواسته بسیار است، آنچنان که در توران چون وی را، کمتر می‌توان یافت.

۷. آبروی او در نزد تورانیان یگانه است و بدین تعریف گرامی‌تر از وی در میان مردم توران نیست.

۸. و سرانجام اینکه در میان ایرانیان نیز گرچه دشمن است، اما دشمنی ارجمند است.

حُب این از میهمان که پیران است، با یکی چند مورد از ویژگی‌های وی که گفته شد؛ و اما میزبان که وی رستم است، و این رستم هیچ نیازی به تعریف شدن ندارد. وی هر آن چیز که هست، تکلیفش، هم برای سراینده و هم برای نیوشنده، آشکارتر است، از هر چیز. چرا؟ چون:

شگفتی به گیتی ز رستم بس است

کزو داستان بردل هر کس است

سر مایه‌ی مردی و جنگ از اوست

خردمندی و دانش و سنگ از اوست

به خشکی چوپیل و به دریا نهنگ

خردمند و بینا دل و مرد جنگ

اما تا همین مرد جنگ - رستم - را بیشتر بشود شناخت؛ باید گفت که وی چند روز پیش‌تر از این، - پیش از دیدارش با پیران - چون بدین جمع در محاصره؛ به ایرانیان در هماون رسیده بود، برایشان

۱. جیحونی، کتاب دوم، ص ۶۶۱، بیت ۱۵۸۳.

۲. جیحونی، کتاب دوم، ص ۶۶۱، ابیات ۱۵۹۰-۱۵۸۹.



و گفتار در پی برخورد باید رسید؛ گفتاری که گویندگان آن، دوتن از بزرگترین آدم‌های شاهنامه‌اند.

صحنه‌ی برخورد:

رفتار پیران در لحظه‌ی برخورد، نشان از شخصیت وی دارد، که مردی خردمند است و ارجمند.

همچنین می‌رساند که وی آدمی است، هوشیار و می‌داند که خود و تورانیان اکنون در آن جایگاه که هستند؛ چیست. از آنسویی رستم نیز با متشی که در خور وی است؛ پاسخ می‌دهد.

بدو گفت رستم که ای پهلوان

درودت ز خورشید روشن روان

هم از مادرش دخت افراسیاب

که مهر تو بیند همیشه به خواب^۶

می‌بینیم که رستم بسیار کوتاه، اما باریک‌بین و ژرف‌نگر است، که به پیران پاسخ می‌دهد.

و بی‌درنگ یادآور می‌شود، که هم فرنگیس و هم کیخسرو، هر دو، سپاسگزار بر یاری‌های بی‌دریغ تو آند. چرا؟ چونکه ایشان را از اژدهای

خشونت جوی و مرگ ساز و آزمندی چون افراسیاب رها نده‌ای. و این یعنی: من که رستم می‌دانم که

اینکه در برابر من ایستاده است، پیران است. و این یعنی، اینکه: این پیران چون با کیخسرو بر سرداد

بوده است، پس ما نیز با وی بر سر داد هستیم، پرده‌پوشی نمی‌کنیم، و پرده بر مهر وی با کیخسرو و

فرنگیس، نخواهیم کشید. و اگر جز این بود، رستم بعد از معرفی خود به پیران، که تنها در یک بیت

است و بسیار کوتاه، بی‌درنگ از باوری‌های پیران به کیخسرو، سخن در میان نمی‌آورد. و آیا این رفتار

رستم ترجمانی از همین بیت، که پیش از این از شاهنامه آورده شده است؛ نیست؟

گراز دشمنت بد رسد گرز دوست

بد و نیک را داد دادن نکوست

می‌بینیم که رستم از جایگاهی که دارد، از ترسی که در چشمان پیران می‌خواند، نه اینکه سوءاستفاده

نمی‌کند، بلکه انگیزه‌ای نیز برای بهره بردن در وی نیست. وی سخن با پیران به راست می‌گوید و

روشن؛ چون آنگینه‌ای که تابان است. چرا؟ چون

۱- زمینه‌ی اصلی گفتگو، خونخواهی یا کین‌ستانی سیاوش شاهزاده‌ی ایرانی است، که در غربت

کشته‌اندش و در بیداد؛ و این خود به خود یک کین توزی‌شدید را به همراه داشته است، و این کین باید

که ستانده شود.

۲- در آغاز این کین‌ستانی سترگ، ایرانیان شکست خورده‌اند و کشته بسیار داده‌اند؛ از جمله هفتاد

و هشت پهلوان که از خاندان گودرزیان آند. پاسخ بدین خون‌های ریخته را که خواهد داد؟ گودرزیان

را آرام که خواهد کرد؟ یادمان باشد، که پهلوانی بزرگ چون بهرام گودرز را در این جنگ، به مرگی

سخت تورانیان کشته‌اند، چه کسی پاسخ‌گوی مرگ وی به گودرز است؟ پیران؟!

۳- از پادشاه ایران، کی‌کاووس، پسری دیگر را نیز کشته‌اند - ریونیز.

پاسخ‌گوی مرگ وی کیست؟ و پاسخ‌گوی مرگ سرخه فرزند افراسیاب آنکه هست؛ کیست؟

رستم؟! فرود را نیز کشته‌اند. و از یک سو نواده‌ی پادشاه ایران؛ کی‌کاووس است، و از دیگر سوی

نواده‌ی پیران؛ روشن روان‌ترین مرد توران، و تازه این پیران در آنسویی، یعنی در توران، سردار

سپاهی است، که این سپاه، دشمن ایران است. می‌بینیم که رستم و پیران پای‌ی در زمینه‌ای

نهاده‌اند؛ بس دشخوار - زمینه‌ای که مذاکره‌ی در آن، تمامی این رویدادها را در بر می‌گیرد.

۴- اکنون بر تمامی این‌ها افزون کنید؛ کشته‌گشتن پهلوانانی چون: اشکبوس، چنگش، پیلسم و کاموس

را؛ پهلوانانی که همگی ایشان را رستم کشته است.

از خود می‌پرسم، که این پهلوانان آیا سپاه‌یانی نداشته‌اند؟ هواخواهانی، که از ایرانیان کین ایشان

بستانند؟ آیا بزرگی چون خاقان چین، این همه راه را آمده است، که دست از پای خویش، درازتر برگردد؟!

می‌بینیم که در میانه‌ی تلی از خون است، که به تعبیر فردوسی پیران پیاده‌ی از اسب می‌شود.

فرود آمد از اسب و بردش نماز^۵

اکنون با فرود آمدن پیران از اسب، از دشخواری موقعیت برخورد باید گذشت، و به صحنه‌ی برخورد

بسیار گریسته بود - چند بار. و برگشتگان نشان. پیاده شد از اسب و رستم همان

پیاده بیامد چو باد دمان

گرفتند مریکدگر را کنار

خروشی برآمد ز هر دو به زار^۱

کمی سپس‌تر، و در همان هنگامه‌ی هماون: خروشی برآمد ز لشکر به درد

از آن کشتگان زیر خاک نبرد^۲

دل رستم از درد ایشان بخت

به نوی به کینه میان را بیست

بنالید از آن پس به درد سپاه

چو آگه شد از کار آوردگاه

و باز کمی سپس‌تر

از آن کشتگان یک زمان پهلوان

همی بود گریان و تیره‌روان^۳

می‌بینیم که با انسانی رو در روی‌ایم که افزون بر جنگ‌آوری ویژه‌اش؛ سرشار از ویژگی‌های انسانی

است. نمونه‌وارترین انسانی که فردوسی، در شاهنامه‌اش ساخته است.

جهان آفرین تا جهان آفرید

سواری جورستم نیامد پدید^۴

اکنون این سواری که چون وی پدید نیامده است، در برابر روشن‌روان‌ترین، آدم در توران - پیران -

نشسته است. نشست در جایگاهی بد و گپ و گفت بر سر آن چیز که بدتر از بد است. گپ و گفت بر سر

غیر انسانی‌ترین عملی است که از انسان سر می‌زند، و آن عمل چیزی جز جنگ نیست.

و اما نکته:

نکته اینکه، این گپ و گفت جنگی یا مذاکره - که میان رستم صورت می‌گیرد و پیران - با هر آن

مذاکره‌ای که تاکنون در شاهنامه دیده و خوانده‌ایم، نیز متفاوت است، چرا؟ چون این موقعیت، به

دلایلی که در زیر می‌آید، یکی از دشخوارترین موقعیت‌های رخ داده‌ی در شاهنامه است.

دلایل:

۱- جیحونی، کتاب دوم، ص ۶۴۲، ابیات ۱۱۰۳-۱۱۰۴.

۲- جیحونی، کتاب دوم، ص ۶۴۳، ابیات ۱۱۲۴-۱۱۲۵.

۳- جیحونی، کتاب دوم، ص ۶۴۴، بیت ۱۱۴۱.

۴- جیحونی، کتاب اول، ص ۳۲۷، بیت ۶۵۹۹.

۶- جیحونی دوم، ص ۶۶۳، ابیات ۱۶۳۲-۱۶۳۱.

۵- جیحونی دوم، ص ۶۶۳، بیت ۱۶۳۰.



در برابرش آدمی خردمند ایستاده است؛ آدمی که با وی می‌شود از در گفتگویی وارد شد، آدمی که در وی، نیروی ستیزمند زندگی، به نیروی خشونت‌گر مرگ مبدل نگشته است؛ و به دیگر سخن، دیو از پیش در وی - در پیران - در زنجیری سخت بسته است؛ و از این سویی، چون باور پیران به رستم نیز از همین دست است، و چون پیران می‌داند که با مردی روی در روی است، که از داد می‌گوید و از بیداد سخن نمی‌گوید؛ پس پیران نیز نرم وارد به گفتگوی با وی یا همان رستم می‌شود.

گپ و گفتی که چون از آن می‌شود آموخت، دلکش است؛ و چون بر راوی‌اش افسوس می‌شود خورد؛ عبرت‌انگیز. گپ و گفتی که پیران خود آن را اینگونه توصیف می‌کند.

بگویم ترا گرداری گران
گله کردن که تراز مہتران^۱

اما اینکه این که تراز - پیران - برای مہتر یا همان رستم گله از چه باب است، که می‌کند، به ترتیب وی را جان کلام از قرار زیر است، که می‌شنویم:

۱. نخستین کسی که پیران از آن می‌گوید، و می‌گوید که وی را به رنج، از دو دیده آب داده است، اما جز رنج از آن بهره‌ای برای وی نبوده است، کسی جز سیاووش نیست. و این البته شگفت هم نیست. آری در نظامی که آن را چرخ خشونت جوی از می‌چرخاند، کسی چون سیاووش را چاره‌اش، جز مردن نیست؛ حتی اگر وی را پناهنگ، پیران باشد. به دیگر سخن، پیران از همان آغاز کار، این را می‌دانسته است، که وی با در سایه گرفتن و پناهداشتی که از سیاووش می‌کند، تنها در یک بازی باخت باخت است که شرکت می‌جوید، اما چاره‌اش، جز انجام این بازی و تا به آخر رساندن آن نبوده است. چرا؟ چون پیران از جمله‌ی آن آدم‌هایی است که قانون داد را دریافته است، و دانسته است که در گستره‌ی آن، هر چند به تلخ، اما باید زیست؛ و هر چند به سخت، اما پشتیبان سیاووش‌ها باید بود.

۲. پیران در این شکنجه‌ی مدام است، که وی را

در نیافته‌اند؛ و در نیافته‌اندش که وی برای رها شدن فرنگیس و کیخسرو از مرگ، چگونه با همه‌ی داشته‌هایش تا آواراه‌های مرگ‌آور افراسیاب به پیش تاخته است. و همچنین گله‌مند از این است، که این فداکاری در میان این دو سنگ آسیای بزرگ - که یکیش نظام زشت کی‌کاووسی است، و دیگری نظام پست افراسیابی - گم، چگونه آن چنان شده است، که حتی فرنگیس؛ که وی او را از مرگ رها نده است، اکنون خواستار مرگ وی است!

۳. پیران به درد یادآور این نکته می‌شود که من با همه‌ی آن شکوه‌آم، با همه‌ی آن قدرت مال و نیروی خواسته‌ام، چیزی بیش از یک گروگان، در این چرخه‌ی زشت از نیستم. نه تنها من، که حتی فرزندم، پسر، و نه حتی پسر، که پوشیده‌رویان حرم‌آم نیز، در امان از این دیو، که وی را از نام است، نیستند.

پراز دردم ای پهلوان از دوروی
ز دو انجمن سرپراز گفت و گوئی

نه راه گریز است ز افراسیاب

نه جای دگر دارم آرام و خواب

همم گنج و بوم است و هم چارپای

نبینم همی روی رفتن ز جای

پسر هست و پوشیده‌رویان بسی

چنین خسته و بسته هر کسی

اگر جنگ فرماید افراسیاب

نماند که چشم اندر آید به خواب

به ناکام لشکر بیاید کشید

نشاید ز فرمان او آرمید^۲

۴. و سرانجام:

وز آن پس مرا بیم جان است نیز

سخن چند گویم ز فرزند و چیز

به پیروزگر تیر توای پهلوان

که از من ناشی خلیده روان

به روشن روان سیاووش که مرگ

مرا خوش تراز جوشن و تیغ و ترگ^۳

می‌بینیم که پیران مُردن را خوش‌تر می‌دارد، تا

ادامه دادن بدین جنگ، اما چه می‌تواند بکند که ناچار از جنگیدن است. جنگیدن برای نیرویی که همان نیروی مرگ یا همان نیروی خشونت‌زای آن است.

به دیگر سخن این نیروی خشونت‌زای آن؛ با به گروگان گرفتن تمامی نیروهای زندگی بخش، از این مشاور اعظم افراسیاب، با وی آنچه کرده است، این است: او را با این داشته است که اگر با من نیستی، پس برو و به دردناک‌ترین گونه‌ای که می‌شود، بمیر. چرا؟ چون سرکار من با داد نیست، با آن است. من نیروی خشونت‌زای آنم، که سیر از وجودت هرگز نخواهم شد، من یا همه‌ی تو را می‌خواهم و یا از تو، مرگ تو را. و می‌بینیم که پیران را سرانجامش همین مرگی است، که به وی از سوی افراسیاب یا همان نظام قدرت، تحمیل به ناخواست شده است؛ مرگی سخت و به دردناکی تمام. مرگی که اصلاً در خور، برای چنین مردی نیست.

مجلس سوم: ندیده ستم از تو به جز راستی

پاسخ رستم به پیران چند ویژگی عمده دارد، که از قرار زیرند:

۱. رستم پاسخ‌اش به پیران، آشکارا روشن است و از فریب‌های جاری در مذاکرات جنگی به دور. چرا؟ چون که این دو آدم، هم پیران و هم رستم، آدم‌هایی به دور از آزند و سرشار از خرد؛ پس لازم نیست تا زبان به فریب و دغا بکشایند. به روشنی می‌گویند و به روشنی می‌شنوند و در درک یکدیگر از هم، توانا تر از هر دیگر کس‌اند؛ به خویش. پس رستم در همان آغاز؛ پاسخ‌اش را با این دو بیت روشن شروع می‌کند، که:

بدو گفت تا من بدین کینه‌گاه

کمر بسته‌ام با دلیران شاه

ندیده ستم از تو بجز راستی

ز ترکان همه راستی خواستی^۴

۲. رستم در پی تعریف از پیران، بی‌درنگ و به روشنی از نفرت جاری در وجودش که از جنگ است، نیز، می‌گوید. اما بلافاصله به ناچاری خویش در

۲. جیحونی دوم، ص ۶۴۴، ابیات ۱۶۶۰-۱۶۶۴.

۳. جیحونی دوم، ص ۶۴۴، ابیات ۱۶۶۶-۱۶۶۴.

۱. جیحونی دوم، ص ۶۳۳-۱۶۳۸، ابیات ۱۶۳۳-۱۶۳۸.

۴. جیحونی دوم، ص ۶۶۵، ابیات ۱۶۷۴-۱۶۷۳.



کشته شدن اشکبوس به دست رستم

این بسیار، از برای تمامی جهانیان است، و تنها از برای ایرانیان نیست. می‌بینیم که این سخنان را رستم با ایرانیانی می‌کند، که اکنون با آمدن وی و خنجرگذاران زابلش، در موضع قدرت قرار گرفته‌اند، و دقیقاً رستم یورشش، به همین موضع قدرت است - موضعی که می‌تواند تو را از داد، در وادی بیداد بغلتاند؛ دریاب. وادی بی‌سرانجامی که بس ژرف است و بی‌پایاب. هرآن کس که از داد بگریزد او به پادافره ما بیاویزد او^۵

منابع:

۱. شاهنامه فردوسی. تصحیح انتقادی مصطفی جیحونی، انتشارات شاهنامه پژوهی، اصفهان، ۱۳۷۹.
۲. مهار قدرت، نوشته راسخی لنگرودی، نشر علم، تهران، ۱۳۹۲.
۳. خشونت، پنج نگاه زیرچشمی، نوشته اسلاوی ژیزک، ترجمه علی‌رضا پاکنهاد شریعتی، نشر نی، تهران.

آنان که در مرگ سیاووش گنه‌کار بوده‌اند را به ایرانیان واگذارید، یا به دیگر سخن، بگذارید که داد در جای خویش بنشینند، و از بیداد، داد - دادِ خویش برگیرد.

مجلس چهارم: شود کشته این پیر با انجمن

پیران را سرانجامش، در این کین ستانی سترگ، مرگی دردناک است، و تلخ. اما در این مرگ تلخ، مرگ پیران، رستم به هیچ روی هیچکس را همیار نیست. به دیگر سخن وی را حتی از دور نیز دستی بر این آتش نبوده است؛ آتشی که در آن، جگر از پیران ویسه دریده گشته، و - وی را کشته‌اند. می‌بینیم که مرگ پیران - مرگی است که از کارداری یا عامل بودن در آن، رستم، دارای پرهیزی آشکار است. ولیکن نخواهم که بردست من شود کشته این پیر با انجمن چرا رستم از کشتن پیران - این سردار تورانی - پرهیز می‌کند؟

آیا این از آن رویی نیست که:

که او را جز از راستی پیشه نیست

ز بد در دلش هیچ اندیشه نیست^۴

می‌بینیم که حکیم توس بار دیگر به ما گوشزد به نکته‌ای می‌کند - نکته‌ای که درخور، برای نگرستانی ژرف است، و گنه آن را اگر بکاویش، می‌شود این: مهم نیست که پیران تورانی است یا ایرانی، ارزشمند آن نیست که وی مردی خواسته‌مند است یا فقیر، وی اگر شاه است یا گدا، شایان توجه برای در نگرستن در وی، چیزی جز این نیست، که او:

که او را جز از راستی پیشه نیست

ز بد در دلش هیچ اندیشه نیست

می‌بینیم که خشونت برخاسته از آز مرگ‌آفرین، در روان رستم، جایگاه‌اش در ناچیزترین شکل خویش است.

نداریم گیتی به کشتن نگاه

که نیکی دهش را جز این است راه

جهان پرزگنج است و پرتاج و تخت

نباید همه بهریک نیک بخت

آری در جهان گنج و تخت و تاج بسیار است، اما

جنگیدن نیز اشاره‌ای روشن می‌کند.

پلنگ این شناسد که پیکار و جنگ

نه خوب است و داند همی کوه و سنگ^۱

چو کین سرشهریاران بود

سرو کار با تیرباران بود

می‌بینیم که در برابر خشونت یورش برنده‌ی آز، ناچار از آنیم که پایستیم، و این ایستادگی به ناچار، زایشش جنگ است؛ اما این جنگ نیز در منطق داد است، که روی می‌دهد؛ و اگر جز این بود، و در منطق داد نبود، رستم هیچگاه در نبرد با پولادوند، با پروردگار خویش، سر به سوی آسمان اینچنین به نیایش بر نمی‌داشت، که:

که ای برتر از گردش روزگار

جهاندار و بینا و پروردگار

گر این گردش جنگ من داد نیست

روانم بدان گیتی آباد نیست

روا دارم از دست پولادوند

روان مرا برگشاید ز بند

ور افراسیاب است بیدادگر

تومستان ز من دست و زور و هنر^۲

می‌بینیم که در این چهار بیت، بر داد و بیداد تأکیدی مؤکد شده است. به بند نخست از مصرع دوم توجه کنید:

گر این گردش جنگ من داد نیست

می‌بینیم، که به روشنی آشکاری حکیم توس از داد دادن در جنگ می‌گوید و می‌گوید، اگر می‌جنگی، و اگر ناچار از جنگی هستی، باز بدان و آگاه باش، که باید که در جنگ نیز آدمی دادور باشی و از بیداد در جنگ به دور. چرا؟ چون:

خداوند کیهان و گردان سپهر

ز بنده نخواهد بجز داد و مهر^۳

۳. می‌بینیم که این نمونه‌وار آدم بودن، یا همان انسان آرمانی فردوسی، از پیران در هماون کوه جز داد دادن، نمی‌خواهد، پس به همین دلیل از او تنها یک چیز است، که می‌خواهد و آن چیز این است:

۱. جیحونی دوم، ص ۶۶۵، بیت ۱۶۷۵.

۲. جیحونی دوم، ابیات ۲۶۷۷-۲۶۷۴.

۳. جیحونی سوم، ص ۴۶۲، بیت ۹.

۴. جیحونی دوم، ص ۶۶۹، ابیات ۱۸۰۱-۱۸۰۰.

زخ

- از قوس تا حالا که آقا رو بردیم ختمی کوکب دایی ش و نزدیک بود دری مسجد بازار بخوره زمین، یه ماهی آژگاره. هم چش ترسیده شده، می ترسه قدم از قدم ورداره، هم خیلی دل نازک. جرأت داری بگو «تو».

اول صدای مامان به اتاق می رسد و بعد خودش که با اشاره ی چشم و ابرو به آقا، قابلمه ی آش را وسط سفره یک بار مصرف می گذارد. روی دمکنی راه راه هم رنگ پیراهن آقا که جابه جا سوخته.

بوی قرمه سبزی زودتر از شکوه از آشپزخانه می آید و بعد خودش که سینی غذا را روی میز جلوی آقا می گذارد:

- بفرمایید آقا. همین امروز سبزی شو سرخ کردم. تازه ی تازه است.

صدایش آرام و ملایم است. مثل آن روزهایی که پول برای دامن تازه مدشده ی مینی ژوب می خواست.

مامان روبه روی من می نشیند و با لب و لوجه یی کج کرده می گوید:

- خدا به دور. یه وقتی از کوچه قباد تا باغ ملی، می گفتند تو با قرمه سبزیات چیکار می کنی که عطر و طعمش بنومه؟ حالا علی بونه گیر، می گه «مزه او وقتارو نداره».

اشاره می کند به ابودر که بشقاب های گلسرخی را از دولاب بیرون آورده:

- چه عجب، یه بار به صرافت افتادی، «تو گود» خوبه واسه آش و خورش، نه صاف. من نفهمیدم تو که همه کارا خونه تو خودت می کنی، کی می خوای ای چیزها رو بفهمی؟

ابودر می نشیند جلو دولاب، کنار مامان؛ و به من چشمک می زند:

- مامان، علی الله، گریزو می زنه به صحرای کربلا.

بشقاب ها را به دست شکوه می دهد:

- مامان! درسته شکوه آیم با چنگال می خوره، اما ما هر روز خدا افتادیم اینجا. اقلا به خاطر فرزانه که بعد نود و بوقی افتخار





– آگه گذاخته‌س، پس کو مغز و خرما خرک و نارگیل اش؟ راستی کی زایده یا عروسی کرده که از اینا زدی؟

– لایق نشو ننه. خوارسو خدایبامرزم می‌گفت ادویه چیز، مرهمی درد و ریشه، هر جزئش، به خاصیت داره.

– حالا یادم اومد. به خاصیتش ریش در آورده. گاهی هم از بس قوه داره، می‌زنه به ریشه. اما خاصیت اصلی ش، آشتی کنونه.

مامان می‌زند روی زانوی ابوذر:

– خجالت هم خوب چیزیه. بخور. اینقدمه پرنگو. آشتی کونونی مام دیگه او دنیا. مامان می‌گوید و زیرچشمی به آقا نگاه می‌کند. اینجور وقت‌ها، سرخ سرخ می‌شد آن روزها.

نگاه مامان رو به من دودو می‌زند. مثل خودم وقتی پسر اولین لقمه را به دهان می‌برد:

– خوشمزه است نه؟

لقمه‌ام را بی‌چویدن، قورت می‌دهم:

– بله. دست شما درد نکنه.

ابوذر صدایش را پایین می‌آورد:

– غلط کردی فرزانه. فکر کردی خمیردندونه، واسه‌ش اظهارنظر می‌کنی؟ ریدی واقعاً. اینو بذاری جلو گربه، پس می‌زنه. من که آگه می‌دونستم شام اینه، عمرآ نمی‌اومدم.

مامان گوشکوب را می‌گذارد توی بشقابش. پای کنار ابوذر را تا کرده اما پای دیگرش را بیرون از سفره به طرف آقا دراز می‌کند. با یک دست می‌کشد از سینه‌ی پا تا نوک شستش. می‌خچه‌هاش را نمی‌بینم. جوراب پشمی خاکستری روش را پوشانده که جابه‌جا گل‌های سرخ دارد:

– دوست دارید؟

ابوذر تکه نانی می‌زند توی ماست:

– عجب چیزی! مامان چه جوری پختی؟ چقدر هم شیرینه.

مامان با لبهای خندان جوری که بیشتر دندان‌های زنگ‌دار شده‌اش پیدا می‌شود، می‌گوید:

– کدو شیرینش کرده. تو هر وقت خواستی، بگو، خودم درست می‌کنم.

ابوذر کاسه‌ی ماست را پس می‌زند:

– ای ماست هم که جل اومده. داره می‌جوشه. گربه بخوره، تا قال‌کفتاری می‌دوه. صدایش را پایین می‌آورد:

– خدا بکشدت شکوه. تو خودت اینو دوست می‌داری که به مامان گفتی «همی خوبه واسه شام»؟

شکوه مثل همیشه سرخ می‌شود، از بس با حرفهای ابوذر می‌خندد، بشقابش را که فقط دو سه قاشق، ته گودی آن است، پایین می‌گیرد:

– ببین! برا خودم کم ریختم. من، خواستم ماکارونی بیارم، فرزانه گفت آتش کدو خوبه. قرمه سبزی‌ام هست، خواستی بخور.

داده و از داستانش دل کنده، می‌ریختی تو شاه کاسه‌ای، چیزی. دستهایش را پشت گردنش قلاب می‌کند:

– حالش نبود؟ اقلاً این دسته‌یانه روور می‌داشتی از تو قابلمه.

مامان، گوشکوب را از وسط قابلمه برمی‌دارد:

– ای مادر، دیگه بدنم گیر نداره. درسته من ده سال از آقاتون جوونترم؛ اما منم هفتاد و پنج سالمه دیگه. همین کارارم به مردن مردن می‌کنم. اینقدم گردنتو نخارون. دوباره دردشو بیدار می‌کنی.

آقا که ته اتاق روی مبل چسبیده به بخاری نشسته، می‌گوید:

– بله.

آرنج چپش را، همانجایی که بچگی کج جوش خورده، می‌خاراند. لقمه‌ای را که در دهان دارد می‌جود، هزار بار. لابد با همان دو سه دندان نصفه نیمه که حاضر نشده بکشد و «عملی» بگذارد. قورت می‌دهد:

– حج خانم مرده شوری کوشک و کرسنگ رو می‌کنه اما من بگم یه لیوان آب خنک بیار، می‌گه «قوه شو ندارم، آب چایده هم واسه دل و بار مضرت داره».

– آقا! ما امروز به فرزانه گفتیم بیاد تا سه تایی قال قضیه رو بکنیم. ما که بیکار نیستیم دم به دقه یکی‌تون زنگ می‌زنه از دست او یکی شکوه و گلایه می‌کنه. ابوذر می‌گوید و نان را از جانی برمی‌دارد و می‌گذارد وسط سفره.

مامان گوشکوب را با انگشت پاک می‌کند:

– حالا بخورید. دعوا مام دیگه فقط به دستی عزراییل حل و فصل می‌شه. ما از جوونیمون مثلی سگ و گدا می‌بختیدیم؛ حالام که دیگه حرفی حق حالیمون نیست. از بس می‌شینه و جم نمی‌خوره مبادا تخماش بچاد، تمامی جونش سرخ شده. می‌ترسم زخم و زیلی شه و کار دستمون بده. یک کلوم گفتم دو قدم راه برو. بدهکاری عالم و آدم شدم.

– مادر من، قرار شد آگه می‌خواین فرزانه مرتب بیاد اینجا، بحث و دعوا نباشه. او که مثل من و ابوذر به این چیزها عادت نداره.

شکوه می‌گوید و همان‌طور که خم شده، برای من و ابوذر و مامان و آخر از همه خودش، آتش می‌کشد. بشقاب به دست به طرف مبل کنار من می‌آید:

– بشینم رو زمین، جزئیقل باید بلندم کنه.

با دست آزاد، اول مبل را جارو و بعد پر دامنش را صاف می‌کند و می‌نشیند.

اولین قاشق را که می‌برم توی دهانم، طعم خاصی حس می‌کنم. هی می‌خواهم مزه مزه کنم تا ببینم، این طعم آشنا از چیست. فقط زردچوبه‌اش را مطمئن‌ام. می‌گویم:

– مامان چه ادویه‌ای زدی؟

– ادویه چیز. همه رو از عطاری گوشه باغ ملی خریدم. دادم عروسی حج نسترن، کوفته. زیاده. خواستی ببر. خیلی قوه داره. ادویه بیرون که معلوم نیست چه آت آشغالی توشه.

– ادویه چیز؟ که به گذاخته می‌زنند؟

به جای مامان، ابوذر جوابم را می‌دهد:



قاشق می‌زنم توی گودی بشقاب خودم که پر است هنوز. تندتند می‌خورم. ابوذر رو به شکوه چشمک می‌زند:

- مامان نگفتی چه جور پختی؟

با قاشق می‌زنم به بشقابش:

- بخور. خیلی هم خوشمزه است.

ابوذر می‌خندد و جای خالی دندان آسیابی اش را نشانم می‌دهد:

- لعنت به پدر و مادری دروغگو. آگه من می‌دونستم با خفه شدن زندگی خوشمزه می‌شه، تا قیومی قیومت، لالمونی می‌گرفتم.

دستش را به حالت رقص، به طرف مامان می‌گیرد. پر دامن خیالی را بالا می‌کشد و صدایش را نازک می‌کند:

- وای ننه، ای فرزانه، نه که خانم دکتره، آبروداری می‌کنه.

مامان مثل وقتهایی که فشارش بالا رفته، لپهای چروکیده اش سرخ می‌شود:

- خب تقصیری خودتونه. همه چی دارم تو فریزر. یه دقه زودتر زنگ می‌زدید می‌پختم.

ابوذر اشاره می‌کند به موبایلی که به گردن مامان آویزان است:

- ده بار به این دسته یانه زنگ زد، معلوم نبود کدوم تون و تبرزی رفتی.

مامان اشاره می‌کند به گوشی که از گردنش آویزان است:

- صداشو نشنفتم. لابد یه دکمه شو اشتباهی چلوندم. خیلی بده؟ ولی به خدا من خیلی دوست دارم.

می‌گوید و کف دستش را روی گوشی اش فشار می‌دهد:

تند تند می‌خورم:

- خیلی هم خوبه. شما هنوز داداشو نشناختید؟ شوخی می‌کنه. گوساتون مشکل پیدا کرده دوباره؟

ابوذر دست به سبیل - به قول خودش «قیصری» ش - می‌کشد که تک و توک تارهای سفید شده:

- شاید هم زخمی اتو، از خواب بیدار شده.

لحنش جدی شده مثل وقتهایی که می‌خواهد بحث را عوض کند.

شکوه دست می‌گذارد به شکستگی گوشه‌ی آبروش که همیشه با مداد سیاه پرش می‌کند:

- زخم اتو؟ مگه مثل من زمین نخورده مامان؟

ابوذر اشاره می‌کند به ساعت روی دیوار، پشت سر من:

- عقبی اساسی. در عجبم تو به این گیج و گولی چه جوری به بچه‌های بدبخت مردم درس می‌دی؟ یعنی تو نشنیدی؟ مامان یه میلیون بار گفته شیش ماه بعد عروسی ش داشته موهاشو فرمی‌کرده و یکی از این شعرهایی رو که بچه‌های کوچه واسه مصدق می‌خوندند می‌خونده که بیهو صدا زنگی دوچرخه آقا رو می‌شنوه و از هولش اتو رو می‌چسبونه به بغل گوش اش. آقا که می‌دونی به وقتش می‌خورد که نمی‌زد؛ اما مامان فکر کرده اونم مثل دایی دست بزن داره.

شکوه غش غش خنده اش را سر می‌دهد:

- عجب داستانی! همین حالا ساختی؟

مامان آخرین ذرات آش را با نان از گوشکوب پاک می‌کند:

- این یکی رو راست می‌گه. کی جرأت داشت به مصدق بگه «بالا چشمش ابرو» اشاره می‌کنم به ساعت خاتمکاری که توی آینه‌ی دولاب روی دوازده ایستاده:

- البته ابوذر گاهی مثل این ساعت عقب و جلو می‌زنه. مثل موقع تعریف آخرین ورژن مصدق و اتو، از قول مامان می‌گفت «ندیدم آقا، کی اومده تو ایوون نشسته پشتی سرم تو پنج‌دری و کفشاشو واکس می‌زنه؟»

ابوذر مثل هر وقت که کم می‌آورد، نگین فیروزه‌ی انگشترش را با دهان می‌مکد:

- یه باره می‌گفتی هفت‌دری! فعلاً اصل کار اینه که عجب آشی پخته مامان.

- همدم خانم! بی‌زحمت، یه قاشق هم واسه من بریز.

صدای آقا است.

مامان با پرورسری طرح ورساچه خودش را باد می‌زند:

- ابوذر یه بشقاب از تو دولاب بده.

گردن و سینه اش تا جایی که از یقه‌ی هفت بلوز به قول خودش «کشفاف» پیداست، مثل آفتاب سوخته‌ها، قرمز شده. رو به آقا می‌گوید:

- تو که قهرورچسونده بودی، می‌گفتی لب نمی‌زنم.

- خب فکر می‌کردم از او آش کدوهاست که با کشک می‌پزی. اونا ترشه، دلیم ضعف می‌ره.

ابوذر آش توی بشقاب خودش را با قاشق صاف می‌کند و می‌برد می‌گذارد جلوی آقا:

- نوشی جونت. همه ش مالی شما.

در حال برگشتن و نشستن، پیامکی را که براش آمده می‌خواند:

- تکراری بود و بی‌مزه.

- خوشمزه است اتفاقاً.

صدای آقا است. به بلندی وقتهایی که می‌خواست ما را برای نماز صبح بیدار کند.

- حج آقا توبه! از این ریش سفید شما بعیده.

آقا با نگاه از روی هر چهارتای ما رد می‌شود:

- بازی درآوردین؟ به خدا آگه می‌دونستم اینقدر خوشمزه است، پلو قرمه سبزی نمی‌خوردم.

ندیده بودم آقا قسم بخورد. همیشه می‌گفت «قسم، حتی راستش، خوبیت نداره، چه برسه به دروغش».

- ای لایق بازیا یعنی چه؟ تیارت درآوردین؟ یادمه هر وقت زمستونا می‌رفتیم جلفا، خونه دکایی، با او همه خدم و حشم، حتماً آش کدو هم می‌داشتند تو سفره. حج خانوم هم که بی‌انصافی نکرده. هر چی گوشت بوده داده دستش.

ابوذر به شکوه چشمک می‌زند:

- مامان، دور از جون، مرگ می‌خوای برو هندستون. مرد به ای خوبی، بلانسبت تو لوور فرانسه هم پیدا نمی‌شه. پس چطور دم و دقه زنگ می‌زنی می‌گی هرچی می‌پزم بونه می‌گیره. می‌گه چربه، کوره، شوره، آبش زیاده، دونش کمه و هزار



من، برداشته بود. نمی‌بینم. دور می‌زنم میان رگهای کبودی که موقع هل دادن عصا، برجسته‌تر می‌شوند. تا آقا از در حمام برود تو و پشت سرش مامان.

- سکه‌ی عاشقی آقا نبود انگار پشت دستش.

شکوه می‌گوید و به عادت وقتی که نفس‌اش می‌گیرد، دست چپش را با ناخن‌های بلند و سوهان کشیده که برق پوست پیازی دارند، روی سینه‌اش فشار می‌دهد.

- زخم عاشقی؟ رو دستش نبود که.

می‌گویم و به ابوذر نگاه می‌کنم.

ابوذر جای بخیه‌ی لب پایین‌اش را می‌گزد، که ده یازده سالگی، موقع یواشکی «تودلی رفتن» با دوچرخه‌ی آقا خورده بود زمین. می‌خندد:

- پشت دست آقا که زخم کودتا بود خره. زخم عاشقی‌ش هست هنوز. دیروز تو حموم دیدم. پوست و استخوان شده، فقط یه تیکه گوشت قرمز قلمبه مونده رو سینه‌ش. بدجور جوش خورده.

شکوه چیزی را با ناخن از روی دامن سیاهش می‌تراشد:

- ولی من خودم شنیدم می‌گفت «من، قرمساق نشنیده، رفتم تهران خونه پسردایی‌م، احترامم نکردند، برگشتم و به دایی گفتم: پشت دستمو داغ کردم که با شما وصلت نکنم» و انبرو از تو منقل برداشته و...

ابوذر پیامکی را که برایش آمده می‌خواند و رو به من می‌گوید:

- ای خره یا ما خر حسابش می‌کنیم. پشت دست داغ کردن، یه اصطلاحه. اما تو به قول مامان «مثل آقات اینقد سرت تو ... عشق و شاعری بود» که از دنیا و مافیها جدا بودی. تو بمیری اگه دروغ بگم. همه بلدند که دایی آقا، یه شب اومده گفته درسته فردا شب عروسی کوبه؛ اما هنوز خطبه نخوندیم. حتی دوماذ ندیدشش به نظر. اگه دلت هنوز گیر و گرفتار شه، اشاره کنی می‌زنم زیری همه چی. آقا هم یقه پیرهنش واکرده و انبر و از کناری منقل برداشته و زده رو سینه‌اش و قار زده «دلم گه خورده با جد و آبادش». جاشو ببینی، دلت ریش می‌شه. خیلی بد شده. هم لاغرتر شده؟ هم کش اومده، انگاری اشک شمع. قبول نداری از فرزانه بپرس.

شکوه بی‌خنده می‌گوید:

- فرزانه که کیف می‌کنه تو هربار یه روایت تازه بسازی.

صدای نامفهوم بلند مامان از حمام می‌آید: «فر ... کو .. ماکو... آقا... زو... ره... زوره... ابوذر»

سرم را تکان می‌دهم:

- بیچاره مامان، اخوت می‌گه نباید مامان باباتون را گول بزیند؛ و گرنه گفته بودم یک کاسه آش، بده ببرم. می‌دونم تا صبح از غصه خوابش نمی‌بره.

شکوه یقه‌ی شومیز حریر سرمه‌ایش را جلو می‌کشد و توش فوت می‌کند:

- یه شعری داره سعدی «که من بی‌تقصیرم» یادم رفته همه چیز.

در حمام با صدا به هم می‌خورد.

مامان از روی دم‌فرشی می‌گذرد. روی چروک‌های پشت دستش می‌زند چندبار

ایراد دیگه. از گیس سفیدت خجالت نمی‌کشی؟ شاید هم باقی غذاهات اینقده کارش زاره که پیرمرد به ای آش کدو راضی شده.

شکوه با انگشت شست، بالای تاج ابروش را نوازش می‌کند. جای خال سیاهی که سالها پیش برداشته. لنگه‌ی خال آقا بود:

- گیریم خوشمزه. حالا چرا اینقدر زیاد؟

نگاه مامان ثابت می‌ماند طرف آقا:

- آخه ما خیلی دوست و آشنا داریم. یه کاسه م می‌برم به در و همساده.

- مامان! بی‌شوخی، یه مزه تند می‌لوسی داشت، نه؟ واسه قرص کمره که کوفتند توش؟

آقا صداس را بلند می‌کند، به اندازه‌ی تنها سحر ماه رمضان که ساعت شماطه‌دار زنگ زده بود:

- بابات تنده و جد و آبادت. حج خانوم! خدا رفتگونتو بیامرزه. عصامو می‌یاری؟ می‌خواهم از جا بلند شوم که مامان، با اشاره‌ی دست، می‌نشانم:

- خدا رفتگونی همه‌رو بیامرزه. بشین. تو دست بزنی، جخ می‌باس آب بکشم. ننه، ابوذر، نکنه دهنه تلخه؟ یه قندی ناشتا بده.

می‌گوید و برخلاف همیشه، بدون غرزدن، به اتاق کناری می‌رود:

- نگفتم گداخته آشتی کنونه؟

آقا جوری به ابوذر نگاه می‌کند انگار روزی که زیر کتابهاش پاسور پیدا کرده بود: - معنی نداره آقا. من و ای زن هفت روز هفته، چشم می‌زنیم یکی از شما بیاین. اووقت این جوری دل شو خون می‌کنید. اولاً که خیلی خوشمزه است. بعدش هم، تو این چهل پنجاه سال، چی یاد گرفتید شما؟ خدا رو خوش می‌یاد؟ این کارها به جاد دستت درد نکنه بود؟ مادر مرده، صد دفعه می‌گه «زودتر بگید هرچی خواستین واسه تون درست می‌کنم». اصلاً همین امشب، اگه راه می‌برد اینو نمی‌خورید، زنگ می‌زد سرکوپچه، کباب بازاری بیارند.

ابوذر دوباره نگیان انگشترش را می‌مکد:

- خب حالا که راه بردار شد. آقا اشتراکتون چنده؟ خدا کنه هنوز نبسته باشه.

مامان، دست به عصا، می‌آید و آن را می‌دهد دست آقا.

یک سال طول می‌کشد تا آقا از روی میل بلند شود و خشت خشت قالی چالشتری را رد کند و برسد به ما. یکی از پاچه‌های شلوار کردی‌ش را توی جورابش کرده.

برخلاف آن روزها، نوی نوشت. ورد زبان مادر بود «همیشه‌ی خدا جوراباش ساب رفته، بسکه رکاب می‌زنه». پاچه‌ی طرف ما بالا رفته و پاش پیدا شده

که تنها فرقی با عصا، کبودی‌ها و رگهای واریسی‌ش است. رو می‌گردانم به ترک دیوار که از ام‌دی‌اف سقف بالای دولاب شروع شده و می‌رسد به لامپ

مهتابی و زیر دولاب گم می‌شود. اما از گوشه چشم هم لرزش دست و پای آقا را می‌بینم. صد سال طول می‌کشد تا برسد روبه‌روی ترک. با هر قدمی که عصا

جلو می‌رود، چین و چروک‌های آقا هم کش می‌آید؛ جوری که از پنجره‌های چوبی می‌زند بیرون. روی دستی که عصا را هل می‌دهد، دنبال جای زخم می‌گردم. به

قول خودش «قد به دهشاهی». زخمی که پنجاه سال پیش، سالها قبل از تولد

نقل شیپ

هنوز، بعد از پنجاه / شصت سال نوشتن، تکلیفم را در نوشتن لهجه‌ها، نمی‌دانم. اگر در عرصه‌ی محاوره، سه سطح زبانی، یعنی زبان - گویش - لهجه را متفاوت بدانیم، تکلیف «زبان» و «گویش» روشن است: شخصیت‌های داستان، بنابر زادگاه و جایگاه اجتماعی‌شان، زبان و گویش خاص خود را دارند. فارس‌ها به فارسی، ترک‌ها به ترکی، کردها به کردی حرف می‌زنند؛ و هر کدام هم، بنا به منطقه‌ی بی که در آن زندگی کرده‌اند، گویش خاص خود را دارند؛ که برای هم‌زبانانشان که گویش دیگری دارند، ممکن است نامفهوم باشد. اما لهجه‌های مختلف، مثلاً یزدی و اصفهانی و کرمانی، برای هر فارسی‌زبانی فهمیدنی است؛ و ممکن است فقط برخی از واژه‌های محلی برای غریبه‌ها نامفهوم باشد.

مثلاً مادر گلشیری در مصاحبه‌ی، کلمه‌های «اشدم» و «اشدن» و «می‌سندند» را به کار برده که لهجه‌ی اصفهانی است؛ و مصاحبه‌کننده، معادل‌های فارسی رایج، یعنی «گرفتم» و «گرفتن» و «می‌گرفتند»، را در گروه آورده تا غیراصفهان‌ی‌ها هم آن را بفهمند^۱.

در نمایشنامه و داستان، هرکدام از شخصیت‌ها طبعاً لحن و لهجه‌ی خاص خود را دارند (یا باید داشته باشند) که موقعیت و جایگاه شخصی و اجتماعی‌شان را روشن می‌کند. با این حال، تکیه بر لهجه را چندان نمی‌پسندم. مگر این‌که به حدی باشد که نیاز به زیرنویس و پی‌نوشت معانی واژه‌های محلی نداشته باشد. یعنی نوشته طوری باشد که از فحوای جمله، معنی تقریبی آن واژه‌ی محلی فهمیده شود. یا لهجه و واژگان محلی، در داستان نقشی ساختاری داشته باشد.

در داستان «زخم»، از همان اول با کلمه‌هایی روبه‌رویییم که به لهجه‌ی محلی است و برای سایر فارسی‌زبان‌ها به راحتی فهمیدنی نیست. مثلاً کلمه‌ی «آقا» (با دو تا «آ» کوتاه)، به معنی پدر است. یا کسره‌ی اضافه، در لهجه‌ی اصفهانی و نجف‌آبادی و آن طرف‌ها، به شکل «ی» تلفظ می‌شود: «ختمی کوکب» و «دری مسجد»، به جای «ختم کوکب» و «در مسجد» (یعنی جلو در مسجد. دم مسجد).

مثلاً اگر یک اصفهانی یا نجف‌آبادی بگوید «آقام دری مسجد نیشسه‌س»، یعنی: پدرم دم مسجد نشسته است. اما همو اگر بگوید: «آقا هنوز نیامده مسجد»، یعنی: روحانی مسجد هنوز نیامده است. و این دو تا

و به طرف ابوذر می‌آید:

- خدا مرگم بده. گشنه موندی؟

یا می‌گوید «موندید»؟ دستش را برای گرفتن بشقاب‌های جمع شده دراز می‌کند. ابوذر دستش را می‌گیرد. سرانگشتان پینه بسته را به لبه‌اش نزدیک می‌کند: - ای چه حرفیه؟ اتفاقاً خیلی هم دوست داشتم من. اما حدوداً ده پونزده روزی هست که ...

صداش را پایین می‌آورد:

- دروغ چرا؟ یعنی ده پونزده دقه‌اس.

صداش را بلند می‌کند:

- رژیم گرفتم. شام نمی‌خورم.

با دست به شکم‌اش می‌کوبد. همان جایی که دکمه‌ی پیراهنش شل شده:

- تو عالم رفاقت یه چیز گفتیم بخندیم. اگه نخندیم که می‌گی «نکنه دوباره ترکشی گردنت جنبیده و زخمت سروا کرده!». یادته اووقتا می‌گفتی: خنده زیاد، بی‌دماغی می‌یاره؟ اما دکتر شکوه گفته باید روزی دو سه پُرس بخنده تا جراحات روحی‌ش التیام پیدا کنه. فرزانه هم که نقش ملین، ببخشید، شاید کاتالیزور داره ای وسط.

شکوه که از شدت خنده، قرمزی گونه‌هاش تا گردن‌آویز فیروزه‌اش رسیده، قابلمه‌ی آش را از دستم می‌گیرد:

نان‌های تکه شده را توی جانانی قرمز می‌گذارم:

- پس نیاز به کاتالیزور باعث می‌شه به بهانه‌ی دعوای آقا مامان، بکشونیدم اینجا؟

- آخه لامصب! تو رو به هیچ ضرب و زوری نمی‌شه از جلسه‌های داستان‌ت گند.

شکوه که با خنده، اشک از چشم‌هاش بیرون می‌زند، می‌گوید:

- عجب چه نقشه‌ای! اگه آقا امروز به من زنگ نزده بود که هوس قرمه سبزی کرده، فکر می‌کردم نقشه‌ی توست داداش. اما شاید با هوش‌تر از تو هم تو این دور وور پیدا می‌شه.

ابوذر انگشتش را گاز می‌گیرد:

- یعنی تلخ نیست به دهن شما ای آش؟

مامان که بشقاب‌ها را به آشپزخانه برده و برگشته، نگین ترک‌خورده‌ی انگشتش فیروزه‌اش را می‌کوبد به در حمام:

- آقا! عجله نکن. بچا خداحافظی کردن، رفتن. هر وقت حوله خواستی، داد بزنی، بشنم.

با زبان زیر دندان‌های مصنوعی بالا و پایین را پاک می‌کند:

- از جوونی‌ش غیور بود. یادتونه که؟ حتی یه بار نگفت «یه لیوان آب چاییده، بده دستم». اما از او روز که نزدیک بود دم مسجد بخوره زمین، هم دل نازک شده، هم دل و بارش به هم ریخته. یه ذره بیشتر از گنجیشک بخوره، خودشو «لو» می‌ده. حالام گفتم رفتید که به غیرتش برنخوره.

دی‌ماه نودویک / اصفهان



رین و روشن یک نشست

محمد رحیم اخوت

نویسنده، پژوهشگر و منتقد ادبیات

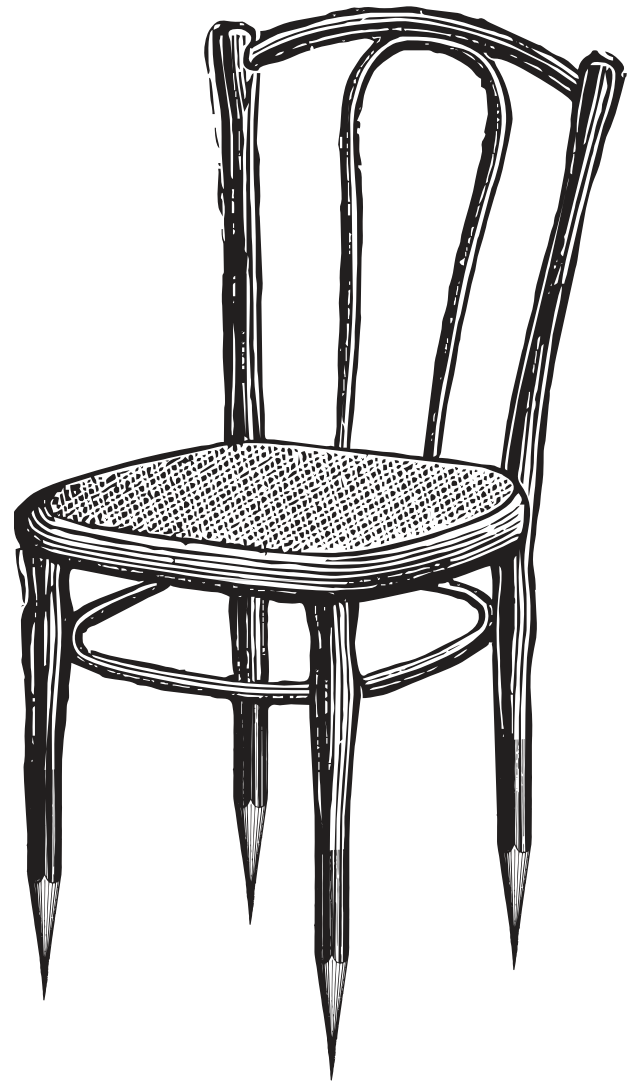
نقد داستان ۶ استان

بعد می‌فهمیم که «فرزانه» دل سپرده به داستان است (... «از داستانش دل کنده...»). ضمناً «دکتر» هم هست (... «ای فرزانه، نه که خانم دکتره...»); و هموست که راوی این مجلس خانوادگی و مابه‌ازای نویسنده‌ی داستان است. بنابراین، داستان بدون هیچ ابهام و گره و گشایشی پیش می‌رود و به پایان می‌رسد. حُسن و عیب داستان هم در همین است: حُسن است چون هیچ ابهام مخلی چهره‌ی داستان را تیره و تاریک نمی‌کند؛ عیب است، چون هر داستانی برای این‌که خواننده بازخوانده شود، نیازمند گره و گشایش است. خلاصه این‌که: این داستان نچندان کوتاه، تمام «عناصر داستان»، یعنی فضاسازی و شخصیت‌پردازی و زمان و مکان و چرایی روایت و غیره را دارد؛ اما از آن گره و ماجرابی که ذهن خواننده را درگیر کند؛ و او را به خواندن برانگیزد، بی‌بهره است. مگر این‌که خواننده هم مثل راوی داستان، به شرح شیرین و روشن یک نشست خانوادگی صمیمانه قانع باشد.

هر چند شرح نسبتاً دقیق و روشن یک مهمانی خانوادگی، با مقتضیات یک چنین روایتی، مثل لحن و لهجه‌ی آدم‌ها و چگونگی روابط آنها با یکدیگر و شخصیت‌پردازی و فضاسازی و غیره، به حدّ کافی در نقل این نشست خانوادگی آمده؛ و حتی اشاره‌هایی هم به سوابق آدم‌ها و روابطشان شده است، اما از آن گره و گشایشی که داستان را «داستان» می‌کند، و باید ذهن خواننده را درگیر کند تا داستان را دوباره بخواند، یا در ذهنش مرور کند؛ خبری نیست. می‌خوانیم؛ لذتی هم می‌بریم یا نمی‌بریم و تمام. طبعاً از لایه‌های زیرین و نگفته‌ها و نهفته‌های متن هم - که بگمان من: از ویژگی‌های ضروری و اساسی یک «داستان» است - خبری نیست. داستان را یک بار می‌خوانیم؛ و آن را فراموش می‌کنیم. درست مثل همان «سفره‌ی یک بار مصرف» که در اوایل داستان آمده است. نه مثل آن «دمکنی راه‌راه همرنگ پیراهن آقا که جابه‌جا سوخته» و نشانه‌ها و ردپایی از یک زندگی در آن پیدا است.

اصفهان - آبان ۱۳۹۳

۱. نگاه کنید به: مجموعه تاریخ شفاهی ادبیات معاصر ایران ۳، هوشنگ گلشیری / مریم طاهری مجد / زیر نظر محمدهاشم اکبریانی / نشر روزنگار، تهران / ۱۳۸۳. مصاحبه با عصمت حیدر قنادپور (مادر گلشیری).



«آقا»، هم در تلفظ و هم در مصداق، زمین تا آسمان با هم فرق دارند. چیزی شبیه همان که فرمود «گرچه باشد در نوشتن شیر شیر».

خوشبختانه یا بدبختانه، بعد از آن چند خط اول، نویسنده تکیه به لهجه‌ی محلی را کنار می‌گذارد؛ و می‌گذارد آدم‌ها معقول حرف‌شان را بزنند. کنار گذاشتن کم و بیش لهجه‌ی محلی هم ضروری به داستان نمی‌زند؛ و ماجرا با همان گفت‌وگوهای محاوره‌ای معمول پیش می‌رود.

چه بی نشاط بهاری

که بی رخ تورا رسید

مجید زهتاب

سردبیر

حاصل آن گفت‌وگوها یک شماره ویژه نامه شد از دریچه که همگان دیدند و بر پیشانی‌اش نوشتیم «به سلامتی زاون». دوستانش به‌ویژه اهالی نجیب سینما چه‌ها که نگفتند و ننوشتند و نکردند برای حمایت او در این جنگ نابرابر؛ جنگ با مرگ!

فردای روزی که با تن مجروح و پیکری فروریخته با یک پرواز اختصاصی به اصفهان آمد، به دیدنش رفتیم. با یک جلد دریچه به رسم هدیه دوستان. یک ربع ساعت پیشش ماندم. در تمام این مدت با دو دست ناتوانش مجله را پیش چشم گرفته بود و به جلد سبز رنگ و اسم‌ها و تیترهای روی آن نگاه می‌کرد. یک لحظه چشم برداشت، حتی تورقی هم نکرد. بالاخره طاقت نیاوردم. سکوت را شکستم و گفتم: - زاون جان! این هدیه دوستان توست، شاید به کار سرگرم کردند در بیمارستان بیاید.

در پاسخ یک جمله کوتاه بیشتر نگفت، ولی همان یک جمله تمام خستگی را از تن من بیرون کرد. آبی در دیده گرداند، اشکی بر گونه غلتاند، بغض کرد و گفت: - شرمندهام کردید!

او باز خیره شد به آستانه خضایی دریچه و من او را بدرود کردم و به قول بیهقی بزرگ: «کان آخر العهد یلقائه».

دیگر ندیدمش تا امروز که ناگهان ساعت سه بعد از ظهر خبرش چون پتک سنگینی بر آیینۀ خیال فرود آمد: «زاون مهربان امروز جمعه، اول اسفند، ساعت ۲ بعدازظهر همراه با فرشتگان به سفر ابدی رفت».

حالا سه ساعت از وقتی خبر را شنیده‌ام گذشته و این قلم

در دیده آبی گردانده‌ام، اشکی افشانده‌ام، فریادها بر سر آسمان زده‌ام؛ در این دو، سه ساعتی که خبر را دریافته‌ام. دوست عزیز و یار دیرینه مسیحائی‌ام پس از ماهها مبارزه با بیماری آخر تسلیم بیدادگری مرگ شد. با فردوسی هم فریادم که: اگر مرگ داد است، بیداد چیست و هم‌ناله‌ام که:

همی رفت باید کزین چاره نیست
مرا بدتر از مرگ پتیاره نیست!

حالا که سی‌وششمین شماره دریچه را زیر چاپ داریم، خوشحال بودم که پس از سالها این اولین مرتبه است که می‌توانیم شماره بهار مجله را پیش از موبک بهار پخش کنیم و به دست دوستان برسانیم. امروز ناشر گفته بود که سرمقاله‌ای بنویسم و دست به کار نوشتن شادباش و خجسته بادی برای نوروز بودم.

شاد بودم که زاون پس از ماههای اقامت ملال‌آورش در بیمارستان‌های غربتکده غرب، این نوروز را در میان ما خواهد بود و یاد کرده بودم که این مسیحای جوانمرد مهربان چقدر شیفته نوروز است و چقدر این بهار خوش به حال ماست که او را داریم و حالا قدرش را هم بیشتر می‌دانیم.

همین دیروز بود انگار که به دوستان نزدیکم گفته بودم: - زاون در مبارزه سختی با بیماری است و باید برای تقویت روحیه او کاری کرد، تا بداند که دوستانش چقدر دوستش دارند و بخواهد که به پاس این همه عشق، اندکی بیشتر در دنیای ما بماند.



در گذشت انسان وارسته و هنرمند بزرگ، زاون قوکاسیان را
به همه اهالی فرهنگ و هنر اصفهان، هنرمندان و هنردوستان کشور،
جامعه ارمنه ایران و خانواده محترم ایشان تسلیت می‌گوییم.
فصلنامه دریاچه

ناتوان است از گریستن در ماتم او آنچنان که باید! سوگ
زاون چیزی نیست که در توان این قلم باشد که ای کاش
قلمم ناچار به کشیدن این بار نبود! ای کاش من ناگزیر از
تحمل بار مصیبت از دست دادن او نبودم و ای کاش خاک
اصفهان ناچار به پذیرفتن او در تاریک‌جای دل خویش
نمی‌شد!

اصفهان اما بردبار است. در همین چند سال اخیر پیکر
دهها هنرمند و شاعر و موسیقیدان را مهربانانه در آغوش
گرفته. اصفهان اما گشاده‌دست است. هرکه به آن قدم
نهاده نانش داده و از ایمانش نپرسیده. این شهر کهن به
گواه تاریخ همواره نمادی از همنشینی و همدلی همه ادیان
توحیدی بوده است. مسجدها و کلیساها و کنیسه‌های چند
صدساله گواه عدل این مدعایند.

زاون هم بی‌آنکه بداند یا بخواهد، نماد همزیستی بلکه
رفاقت و مصادقت میان ارمنه مسیحی و مسلمانان این
شهر شده بود. بی‌تردید می‌گوییم که تعداد دوستان مسلمان
زاون بسیار بیشتر از دوستان ارمنی او بود. نه اینکه در ارمنه
جایگاه فروتری داشت، که این فراوانی دوستان مسلمان
فقط به خاطر اکثریت مسلمان این شهر بود.

خوانده‌ایم که در تشییع جنازه مولانا در قونیه پیروان
همه ادیان حضور داشتند و به درد می‌گریستند. فردای
اصفهان هم تکرار یک تاریخ است. بی‌تردید فردا مسیحیان،
یهودیان، زردشتیان و مسلمانان اصفهان سیاهپوش زاون
خواهند بود. فردا در کلیسای وانک برایش قرآن خواهیم
خواند. فردا در مسجد جامع اصفهان برایش مجلس ختم
برپا خواهیم کرد و به خاک خواهیم سپرد به این امید
که در آستانه بهار از خاک این دیار هزار هزار هنرمند شریف و
دوست‌داشتنی چون او جوانه بزند.

رسیدن بهار بر شما هم خجسته باد ای همه آنهایی که
زاون ما، مرد بزرگ و صبور و دانا و توانای سینمای ایران را
نمی‌شناختید. گرچه این روزها ما دوستان او با سایه عزیز.
که عمرش دراز باد. همداستانیم که:
نه لب گشایدیم از گل، نه دل کشد به نبید
چه بی‌نشاط بهاری که بی‌رخ تورسید!

برای حمایت از فصلنامه دریاچه و دریافت مستمر و به موقع آن، می‌توانید با ارسال تصویر این فرم به جمع مشترکین ما بپیوندید و ما را در ادامه راهی که در پیش داریم یاری فرمایید.

برای اشتراک فصلنامه لطفاً موارد زیر را در نظر داشته باشید:

۱- حق اشتراک را به شماره حساب ۰۰۰۴۴۷۵۵۵۴۴۴۸ نزد بانک تجارت به نام مجید زهتاب واریز نموده و اصل فیش بانکی را همراه با فرم تکمیل شده به نشانی مجله ارسال و یا تصویر آن را ایمیل فرمایید.

نشانی دفتر فصلنامه: اصفهان. خیابان شیخ بهایی. مقابل گز مظفری. ساختمان ۲۷۵. طبقه دوم. واحد ۱۱

آدرس سایت دریاچه: www.darichejournal.com

آدرس ایمیل: Dariche.magazine@gmail.com

تلفن و نمابر: ۰۳۱۳۳۳۳۳۸۹۱

۳- حق اشتراک سالیانه مبلغ ۴۰۰۰۰ تومان است. (هزینه پست به این مبلغ اضافه می‌شود).

برگ اشتراک فصلنامه دریاچه

نام و نام خانوادگی: نام مؤسسه:

شماره تلفن: شماره نمابر:

پست الکترونیک: کدپستی ده رقمی:

نشانی دقیق پستی:

استان: شهرستان:

خواهان اشتراک از شماره: تا شماره:

شماره رسید بانکی: تاریخ تکمیل برگ اشتراک:

تعدادی از شماره‌های گذشته مجله موجود است، برای درخواست با دفتر مجله تماس حاصل فرمایید.

