

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

شورای نویسندگان: دکتر نعمت الله اکبری، دکتر محمود امیدسالار،
 دکتر نصرالله پورجوادی، جویا جهانبخش، دکتر اصغر دادبه،
 دکتر سید محسن دوازده امامی، دکتر محسن زبانی، مجید زهتاب،
 دکتر عبدالحسین ساسان، دکتر محمود فتوحی رودمعجنی،
 دکتر گلپن نوری، دکتر مهدی نوریان

همکاران و همراهان این شماره: ابراهیم احمدی، مظفر احمدی،
 احمد انصاری پور، مرضیه کوچک زاده، آرزو کیوان،
 نگار گودرزی، شادی یساویان

مدیر اجرایی: حشمت الله انتخابی
 مدیر داخلی: محبوبه جعفری
 نمونه خوان: بهجت قریشی نژاد
 طراح و صفحه آرا: مجتبی مجلسی
 عکس پشت جلد: محمدرضا رزمجو

آماده سازی و نظارت فنی چاپ: نقش مانا
 تلفن: ۰۳۱۳۶۲۵۷۰۹۹. نمابر: ۰۳۱۳۶۲۵۷۱۳۱
 لیتوگرافی: پدیده / چاپ: فرزندگان نو / صحافی: امین
 بها: ۱۲۰۰۰ تومان

مقالات ارسالی به فصلنامه بازگردانده نمی شوند.
 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 نمابر: ۰۳۱۳۲۳۳۳۸۹۱



دریچه

فصلنامه فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی

سال یازدهم، شماره ۳۸، پاییز ۱۳۹۴

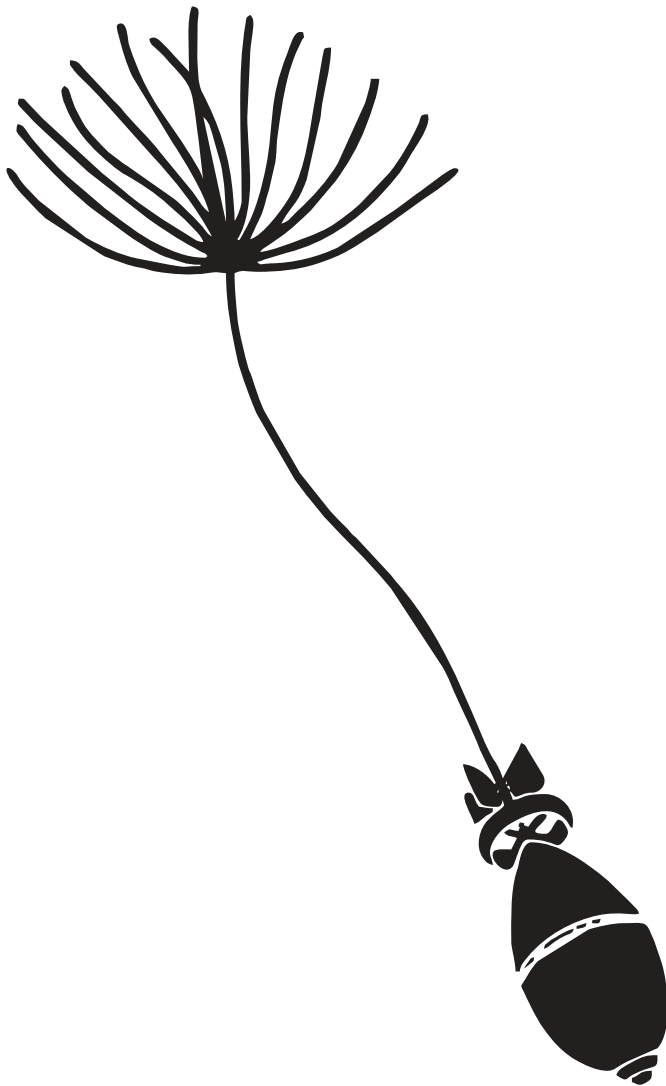
| | |
|---|--|
|  | ۳ حسین ملای سرمقاله جنگ کی پایان می‌یابد؟ |
|  | ۷ محسن رنای کلاس توسعه یعنی کلاس نقاشی |
|  | ۲۳ نصرالله پورجوادی سه یادداشت |
|  | ۳۹ عبدالمجید معادینخواه حماسه‌ای وارسته از خشونت‌های عربیان و پنهان |
|  | ۵۵ محمود امید سالار آیا فردوسی زبان فارسی را زنده نگاه داشت؟ |
|  | ۶۶ حبیب برجیان از پُل و رِگان تا باغ و رِدان پَرسه‌ای در چَم‌های زاینده‌رود |
|  | ۸۲ مجید زهتاب بازگو از نجد و از یاران نجد گفت‌وگو با دکتر مهدی نوریان / مجلس هشتم |
|  | ۱۰۷ بیژن قاضی‌عسگر داستان گرسنگی |
|  | ۱۱۰ زیبا طاهریان شعر در ابتدای آبی خواجه |
|  | ۵ محمدعلی موسوی فریدنی اینجا چه می‌کردی؟ |
|  | ۱۳ عبدالحسین ساسان نهادهای اجتماعی به منزله خزاین پایدار ثروت |
|  | ۳۱ رسول جعفریان لزوم تفکیک جنبه‌های تاریخی، داستانی و مذهبی کربلا برای حراست از آن |
|  | ۴۳ جمشید سروشیار سلطان بخت: شاه بانوی فرخنده‌فال! |
|  | ۶۰ نغمه دادور نقطه‌ای بود و سپس هیچ نبود |
|  | ۷۵ جویا جهانبخش عَتِّ و سَمین دربارهٔ أَفْصَحِ الْمُتَكَلِّمِینِ قسمت هشتم |
|  | ۹۸ محمدرضا ضیاء در حاشیهٔ شـرح شوق |
|  | ۱۰۹ محمد رحیم اخوت نقد داستان روایتی تلخ و ترش از روزگاری تلخ و ترش |
|  | ۱۰۹ جمشید سروشیار به مناسبت نهم آذرماه، سالگرد درگذشت زنده‌یاد دکتر لطف‌الله هنرفر به یاد معلم و دوست |

جنگ کی پایان می یابد؟!

حسین ملایی

مدیرمسئول

سَمَـهَ رَمَقَالَه



مرگ و جنگ و زمان همدستان مادی تاریخی هستند. یکی از شگفت‌انگیزترین ویژگی‌های پارادایم فناوری در حال ظهور این است که این همدستی، دست‌کم از نظر جنگ‌های تعیین‌کننده قدرت‌های مسلط، دچار دگرگونی بنیادینی گشته است. در واقع پیدایش فناوری هسته‌ای، - امکان قتل‌عام جهانی - به‌گونه‌ای متناقض‌نما، احتمال رویارویی نظامی گسترده و جهانی بین قدرت‌های بزرگ را از میان برده است و شرایطی را که نیمه اول قرن بیستم را به ویرانگرترین و مرگبارترین دوره تاریخ تبدیل کرده بود، منتفی ساخته است. با این حال منافع ژئوپولیتیک و رویارویی‌های اجتماعی همچنان آتش مخاصمات بین‌المللی و بین قومی را تا مرز نابودی فیزیکی افروخته نگه می‌دارند و باید گفت که ریشه‌های جنگ، دست‌کم تا جایی که تجربه تاریخی نشان می‌دهد در سرشت پاره‌ای از انسان‌ها نهفته است. با وجود این در دو دهه گذشته، جوامع دمکراتیک و پیشرفته صنعتی امریکای شمالی، اروپای غربی، ژاپن و اقیانوسیه جنگ را مردود دانسته‌اند و در برابر دولت‌هایی که شهروندان خود را به بالاترین از خودگذشتگی دعوت می‌کنند، مقاومت چشمگیری نشان داده‌اند، جنگ الجزایر در فرانسه، جنگ ویتنام در آمریکا و جنگ افغانستان در روسیه نقاط عطفی در توانایی دولت‌ها بوده است تا بدون داشتن دلایل قانع‌کننده، جوامع خود را به سوی نابودی سوق دهند.

از آنجا که جنگ، تهدید جدی و توسل به آن هنوز رکن اصلی قدرت دولت‌ها را تشکیل می‌دهد؛ از پایان جنگ ویتنام، کارشناسان جنگ درصدد یافتن راه‌هایی برای ایجاد جنگ بوده‌اند. فقط در چنین شرایطی است که می‌توان قدرت اقتصادی، تکنولوژیک و جمعیت را به عاملی برای سلطه بر



می‌کند. علاوه بر این یک کشور می‌تواند بسته به رابطه‌ای که با نظام جهانی و منافع قدرت‌های مسلط دارد، از جنگ‌های کند به سوی جنگ‌های سریع حرکت کند، بدین ترتیب ایران و عراق هشت سال درگیر جنگی بیرحمانه بودند که کشورهای غربی با دقت به هر دو طرف اسلحه می‌فروختند تا ویرانگری دوجانبه جنگ، توانایی هر یک از این دو کشور برای به مخاطره انداختن عرصه نفت را تضعیف کند. وقتی عراق با ارتشی مجهز که در جنگ ورزیده شده بود بر آن شد (در واقع با تکیه بر رضایت قدرت‌های غربی) تا رهبری خود در منطقه را به اثبات برساند، ناگهان خود را رویاروی تکنولوژی جنگ سریع دید. قدرت‌های بزرگ در نمایشی قدرتمندانه برای مقابله با بی‌نظمی‌های احتمالی، هشدار جدی به عراق دادند. نمونه دیگر جنگ هولناک و طولانی بوسنی است که مایه شرمساری اتحادیه اروپاست. این جنگ پس از اینکه کشورهای عضو ناتو اختلافات خود را حل کردند و تکنولوژی جنگی را به حملات گزینشی و ویرانگر چند روزه‌ای تبدیل کردند که توان رزمی صرب‌ها را در هم شکست، در طول چند روز دگرگون شد و روند صلح در دیتون، اوهایو تحمیل شد. تنها هنگامی که یک جنگ در اولویت برنامه‌های قدرت‌های جهانی قرار می‌گیرد سرعت آن تغییر می‌کند.

آنچه امروز در عراق و سوریه می‌گذرد بستگی به تصمیم قدرت‌های جهانی دارد که چه زمانی به پایان برسد. حضور نظامی و سریع روسیه، میدان جنگ را در سوریه تغییر داده است. ورود نیروهای نظامی فرانسه که قربانی حوادث تروریستی گردیده، در سوریه و عراق فضای جنگ را تغییر خواهد داد. به نظر می‌رسد که اگر منافع از قبل طراحی شده آنها تأمین شده باشد فرصت کوتاهی نه از ادامه جنگ خبری خواهد بود، نه داعش با چنین گستاخی ادعای حکومت خواهد کرد، ولی چند مسأله باید با هم حل شود:

۱. تکلیف دولت آینده سوریه، که بستگی به توافق کشورهای درگیر در جنگ دارد.
۲. مشکل کردهای ترکیه و سوریه و نیازمندی‌ها براساس حل منافع قدرت‌های درگیر حل شود.
۳. روابط بین ایران و عربستان و مسائل فی‌مابین باید حل و فصل گردد تا موضوع یمن نیز فیصله یابد.

اما این جنگ پایان نمی‌یابد، چون زمینه‌های دیگر حل نشده باقی مانده است، مثل مشکل قفقاز (بین ارمنستان و آذربایجان) یا شعله‌ور کردن اختلافات قومی و قبیله‌ای یا اختلافات شیعه و سنی که در خاورمیانه باقی مانده است که چون در این منطقه نفت هم وجود دارد، هرگاه منافع آنها ایجاب کرد، اینها بهانه‌هایی است که ممکن است سبب آتش‌افروزی گردد.

تا اینکه منافع قدرت‌های بزرگ در کجا گره خورده باشد و شعله جنگی دیگر در کجا افروخته گردد.

دولت‌های دیگر تبدیل کرد و این قدیمی‌ترین بازی در طول تاریخ بشر است. جوامع پیشرفته و دموکراتیک در ارتباط با شرایط لازم برای مقبولیت جنگ نزد مردم به سرعت به سه نتیجه رسیده‌اند. جنگ باید:

۱. به دست ارتش‌های حرفه‌ای انجام گیرد و شهروندان عادی نباید در آن شرکت داشته باشند.

۲. کوتاه و حتی لحظه‌ای باشد، تا پیامدهای منفی بلندمدت نداشته باشد، منابع انسانی و اقتصادی را نبلعد و مسأله توجیه اقدام نظامی مطرح نشود.

۳. تمیز و بسیار دقیق باشد و نابودی، حتی نابودی دشمن، نیز باید در حد معقول و تا آنجا که ممکن است به دور از انظار عمومی صورت پذیرد.

پیشرفت‌های شگرفی که در دو دهه گذشته در زمینه تکنولوژی نظامی ایجاد شده ابزار اجرای این استراتژی اجتماعی - نظامی را فراهم کرده است.

مهمتر از همه اینکه مخبرات و تکنولوژی و سلاح‌های الکترونیک حملات ویرانگر به دشمن را در زمانی بسیار کوتاه فراهم ساخته است.

البته جنگ خلیج فارس تمرینی کلی برای نوع جدیدی از جنگ بود و پرده نهایی آن که در برابر ارتش بزرگ و مجهز عراق ۱۰۰ ساعت به طول انجامید، نشانه‌ای از قاطعیت قدرت‌های نظامی جدید در مواردی است که مسأله مهمی مطرح باشد (در جنگ خلیج فارس، آنچه به خطر افتاده بود منافع نفتی غرب بود) با این همه، باید کاملاً به خاطر داشته باشیم که جنگ‌های سریع، ظریف، محدود و مبتنی بر تکنولوژی امتیاز ملت‌هایی است که از سلطه تکنولوژیک برخوردارند. در سرتاسر جهان، جنگ‌های ظالمانه‌ای که اعتنای چندانی به آنها نمی‌شود، سالهای سال ادامه می‌یابند و به رغم گسترش جهانی تسلیحات بهره‌مند از تکنولوژی پیشرفته در بازار، با ابزار ابتدایی انجام می‌شوند، تنها در

سالهای ۱۹۹۲ - ۱۹۸۹ سازمان ملل ۸۲ نبرد مسلحانه را در جهان ثبت کرد که ۷۹ مورد از آنها جنگ‌های داخلی بود. چریک‌های سرخپوست گواتمالا،

نبردهای انقلابی بی‌پایان کلمبیا و پرو، شورش مسیحیان جنوب سودان، مبارزات آزادی‌بخش کردها، شورش مسلمانان در جزایر میندانائو، آمیزه قاچاق مواد مخدر و مبارزات ملی در میانمار و تایلند، جنگ‌های قبیله‌ای

ایدئولوژیک در آنگولا، رویارویی جنگ‌سالاران در سومالی یا لیبیا، جنگ‌های داخلی قومی در رواندا و بروندي، مقاومت صحرا در برابر مراکش، جنگ داخلی الجزایر، جنگ داخلی افغانستان، جنگ داخلی سریلانکا، جنگ داخلی بوسنی،

جنگ‌ها و مبارزات اعراب و اسرائیل که چند دهه به طول انجامیده است، جنگ‌های قفقاز و رویارویی‌ها و نبردهای مسلحانه متعدد دیگر که سالها و دهه‌ها به طول انجامیده است، آشکارا نشان می‌دهند که جنگ‌های کند و

فرسایشی هنوز نشانه نفرت‌انگیز توانایی ویرانگری ماست و در آینده نزدیک نیز چنین خواهد بود. نابرابری کشورهای مختلف در رابطه با قدرت، ثروت و

تکنولوژی است که زمانبندی‌های مختلف و به‌ویژه زمان جنگ آنها را تعیین

اینجا چه می‌کردی؟!

محمدعلی موسوی فریدنی

نویسنده، پژوهشگر

مقاله ۷



در مهمانی، معلم و محصل و نویسنده و شاعر، ریز و درشت، گوش تا گوش نشسته بودند و طبق معمول این جاها و این وقت‌ها از هر دری سخنی... .

انگار صحبت از سنگ قبر پیش آمد یا چیزی دیگر یادم نیست. آخر حافظه من با پیری تصادف کرده و لت و پار شده است و تمام چیزهای درست و سالم را لت و پار می‌دهد. یاد شعر یادبود سوتلف برای گورستان سربازان ایتالیایی در لنینگراد آن روز (پترزبورگ) افتادم. جنگ جهانی دوم را می‌گویم. این شعر را هر وقت می‌خوانم اگر اشکم را نپاشد صدایم را می‌شکند که این بار هم شکست، اما نگذاشتم اشکم را درآورد. آنچه اینجا می‌آورم محصول این حافظه است نه اصل آن. همین الان می‌توانم به کتابش رجوع کنم و صورت کاملش را بنویسم، اما این کار را نمی‌کنم چون در تأثیر آبی شعر تقلب می‌شود. فقط این سه سطر یادم آمد: اینجا چه می‌کردی جوان ناپلی؟ / مگر سواحل نیلگون مدیترانه تو را راضی نمی‌کرد؟ / چه کسی تو را به اینجا کشاند جوان ناپلی؟ من و مجید در یک صفت مشترکیم: آرام و بی‌سر و صدا نمی‌نشینیم. من داشتم حرف می‌زدم که دیدم مجید گفت: یاد یک خاطره از جنگ افتادم. آن وقت به صرافت افتادم که برعکس روال معمولش چند دقیقه ساکت بوده است. خاطرات مجید از جنگ که گهگاه از آنها حرف می‌زند، فقط اسمش خاطره است. انگار آقا مجید ما در جبهه یک دوره «دراسة الفلسفیه» می‌گذرانده است. به همین جهت تا می‌گوید جبهه و خاطره همه ساکت می‌شوند؛ که شدیم. مجید گفت: «نزدیکی‌های جایی که مستقر بودیم جنازه یک سرباز عراقی افتاده بود، لباس پوشیده با کلاه و اسلحه و سرنیزه و قمقمه و چیزهای دیگر. یک روز رفتم نگاهش کردم. چند دقیقه.



روز سوم رفتیم نگاهش کردم. دکمه جیب پیش سینه چپش را باز کردم. یک دفترچه در آن بود که لایش یک عکس بود: یک مرد و یک زن و دخترکی، شناسنامه، گواهینامه رانندگی و چند تا کاغذ تاخورد، انگار یک نامه و یک آدرس. همه را برداشتم و برگشتم.

برگشتم و رفتیم سرکارم. روز بعد رفتیم باز فقط نگاهش کردم. اما بیشتر ماندم. جیب‌های پیش سینه‌اش برآمده بود. برگشتم. روز سوم رفتیم نگاهش کردم. دکمه جیب پیش سینه چپش را باز کردم. یک دفترچه در آن بود که لایش یک عکس بود: یک مرد و یک زن و دخترکی، شناسنامه، گواهینامه رانندگی و چند تا کاغذ تاخورد، انگار یک نامه و یک آدرس. همه را برداشتم و برگشتم. گذاشتمشان توی یک پاکت، آن آدرس را روی پاکت نوشتم. یک آشنای کوییتی داشتم که دادمش تا از آنجا این پاکت را برای عراق پست کند.

مجید آن شب اولین کسی بود که خداحافظی کرد و رفت. کارش همین بود که از آن شب تا حالا که هشت روز می‌گذرد ذهن مرا درهم بریزد. این چهار تا جمله آقا چهل تا سؤال مطرح کرده بود. (۱) چرا رفت جنازه را ببیند؟ از حرکت بعدیش پیداست که قصد غارت و غنیمت نداشت؛ (۲) چرا نگاه کرد و زود برگشت؟ (۳) روز دوم چرا رفت؟ (۴) چرا این دفعه بیشتر بالای سرش ماند؟ (۵) چه چیزی برای سومین بار او را آنجا کشاند؟ مگر اسناد به دست آمده توی جیب جنازه حاوی چه پیامی بود؟ (۷) کار بیخود و بیهوده مجید چه معنایی داشت که با آن زحمت این کاغذهای باطله را پست کرد؟ سربازی کشته شده بود و خبرش به خانواده‌اش می‌رسید. (۸) مجید چه چیز را پست می‌کند؟ هیچ کس نمی‌تواند به این سؤال‌ها پاسخ درستی بدهد از جمله این «هیچ‌کس»‌ها یکی خود مجید! پس به حدس و گمان متوسل می‌شوم و جواب‌ها را به هم می‌بافم. اگر از خودش بپرسم می‌ترسم جواب‌هایی بدهد که توی هچل بیفتم و نتوانم آن‌طور که می‌خواهم به هم بیافشان.

مجید روز سوم می‌رود سر جسد. چرا روز اول و دوم نرفت؟ برای اینکه در روز اول آن قدرها دوستش نداشت. ایتالیا و آلمان خاک شوروی را به توبره کشیدند. بیست میلیون تن از جمعیت جوان این کشور را به گور سپردند. اما سوتلف بیانش دشمنانه نیست، دلسوزانه است. سوتلف با قاتل همسر، پدر و پسر و دخترش با سرباز ایتالیایی طوری حرف می‌زند که در آخر کلمه «طفلم» را زیرلبی تکرار می‌کند. شاعر شریف هوشمندانه دریافته است که جوان ایتالیایی فقط یک گلوله بوده که از تفنگ موسولینی شلیک شده. برای رسیدن مجید به سوتلف دو روز وقت لازم است (از آن خطوط دور چشمانش یکی دوتایش مربوط به همین روزهاست). دو روز وقت لازم است تا داژ و داژ بوق‌ها را نشنوی؛ کلید کوک شدن را از ایشان بردزدی. به این می‌گویند دزدی حماسی! تا روز دوم بروی

تجربه دیروزی‌ات را محک بزنی. تا سرانجام برسی به اینجا که عراقی، تو هم مثل آن جوان ایتالیایی آدمی. جنایتکاران در یک امر با هم اتحاد دارند: در ارتکاب جنایت! اما فریاد دیروزی که به قاتلت مهر نوز، امروز ضعیف‌تر شده. بیشتر بر جنازه‌اش درنگ می‌کنی، ناگاه شفقتی سرشار وجودت را در برمی‌گیرد. شفقتی که از آن می‌ترسی و می‌گریزی.

دارم می‌افتم توی وادی سانتی‌مانتالیسم و رمانتیسیسم و آب‌غوره و این حرف‌ها. این سبک زیستن و نوشتن یک عیب دارد و آن هم این است که آدم خیال می‌کند آدمیت کار سختی است و باید مُرد تا آدم شد و آری، آری جان خود در تیرکرد آرش. نباید طوری نوشت و زیست که انگار آدم بودن شاهکار است، نه. امری ساده است. شبی که فردایش روز سوم است مجید احتمالاً برخلاف بعضی از هم‌زمانش می‌اندیشید: «عراقی است که باشد، آدم است. دل سوختن هم دارد. یعنی چکار می‌توانم برایش بکنم؟» همین سؤال او را به سوی جنازه هل می‌دهد. جیب برآمده معلوم است که تویش چیست. صدتا فیلم جنگی دیده‌ایم که سربازها با این عکس زن و نامزدشان به صورت‌های مختلف ور می‌روند. و از آن صحنه‌های نخ‌نمای پاره پوره است که دیگر عواطف را نمی‌انگیزد که هیچ، حال آدم را هم بد می‌کند. در این فیلم‌ها معمولاً سربازها سر جیب خودشان می‌روند، اما در روایت مجید دشمن سر این جیب می‌رود. دشمن یا شاید قاتل. از کجا معلوم؟ شاید چهار روز پیش خود مجید او را کشته باشد! مجید با چه زحمتی از طریق کشور ثالث آنها را پست می‌کند که البته خطر مشکوک شدن مقامات اطلاعاتی را هم احتمالاً همراه داشته است.

گفتم که از خودش نمی‌پرسم. اگر بپرسم می‌ترسم جواب‌های مجید در دادن اطلاعات درست هم کار دستانم بدهد. او در آن پاکت آن خرت‌وپرت‌ها را نگذاشت. خودش را گذاشت و پست کرد. سوتلف را پست کرد. زن سرباز مقتول وقتی در پاکت را گشود مات و متحیر گفت: «آخر تو کیستی؟» و مجید جواب داد: «چه کسی شوهر تو را به آنجا فرستاد؟»

حیف شد. مجید زود رفت و نشد ازش بپرسم: «راستی از زن و دختر آن سرباز عراقی خبری دارد؟ نمی‌داند در بمب‌گذاری‌های پیاپی این همه سال زنده مانده‌اند یا نه؟ دخترش به خانه بخت رفته؟ زنش چه می‌کند؟ نکند به چنگ داعش افتاده باشند!»

کلاس توسعه یعنی

کلاس نقاشی

دکتر محسن رنانی

عضو هیأت علمی گروه اقتصاد دانشگاه اصفهان

مقالات ۲

دریچه: این نوشتار بخش‌های برگزیده از متن سخنرانی دکتر محسن رنانی (استاد اقتصاد دانشگاه اصفهان و نویسنده کتاب «اقتصاد سیاسی مناقشه اتمی ایران») است که با عنوان «سرود توسعه در کوچه‌های نیشابور» در ۲۴ مهرماه ۱۳۹۳ در شهر نیشابور در همایش «آرمانشهر نیشابور» ایراد شده است. رنانی در این سخنرانی، به بازگشایی مفهوم توسعه پرداخته است. دریچه، بخش‌های برگزیده این سخنرانی را که به طور عمده به بازشناسی مفهوم توسعه پرداخته انتخاب کرده است و منتشر می‌کند.

مقدمه

توسعه چیست؟ این سؤالی است که ۳۵ سال است پاسخی به آن ندادیم. در واقع ما در سالهای پس از انقلاب هنوز به این دو پرسش، پاسخ روشنی نداده‌ایم: توسعه چیست؟ و توسعه می‌خواهیم یا نه؟ با آنکه پنج برنامه توسعه در این سالها داشته‌ایم، نگاه که می‌کنیم می‌بینیم نظام تدبیر و ساختار سیاسی ما هنوز پاسخ این دو پرسش را به صراحت و روشنی نداده است که اگر داده بود، امروز توسعه سرنوشت دیگری داشت و ما امروز نباید جمع می‌شدیم که از نداشته‌های توسعه سخن بگوییم، بلکه از داشته‌ها سخن می‌گفتیم.

توسعه نه ساختن کارخانه است، نه تأسیس فرودگاه، نه داشتن انرژی اتمی، نه سوار شدن خودروهای شیک. اینها همه مظاهر توسعه است که هم می‌شود خرید، هم می‌شود دزدید و هم می‌شود کپی برداری کرد. توسعه از مغزها شروع می‌شود. نطفه توسعه در ذهن‌ها کاشته می‌شود. آنچه در این سی و پنج سال ما دنبالش بودیم و هنوز هم هستیم «رشد» است،



توسعه نه ساختن کارخانه است، نه تأسیس فرودگاه، نه داشتن انرژی اتمی، نه سوار شدن خودروهای شیک. اینها همه مظاهر توسعه است که هم می شود خرید، هم می شود دزدید و هم می شود کپی برداری کرد. توسعه از مغزها شروع می شود. نطفه توسعه در ذهنها کاشته می شود. آنچه در این سی و پنج سال ما دنبالش بودیم و هنوز هم هستیم «رشد» است، «پیشرفت» است، «توسعه» نیست.

«پیشرفت» است، «توسعه» نیست. «پیشرفت» یا «رشد»، لباس توسعه است، ظاهر توسعه است. واقعیت و ماهیت توسعه، اول در مغزها رخ می دهد و سپس به رفتارها منتقل می شود. بگذارید تا مفهوم توسعه را با بیان نمادین یک واقعه تاریخی شروع کنیم. در سال ۱۳۵۵ ژنرال دستن رئیس جمهور فرانسه به ایران سفر می کند، شاه شخصاً به استقبالش می رود. در مسیر، اتومبیل شاه از بهترین خیابان های تهران عبور می کند. خیابان هایی که تازه جدول کشی و گلکاری شده اند. در مسیر، شاه درباره سومین کتابش یعنی «به سوی تمدن بزرگ»، سخن می گوید. می گوید که ما می خواهیم تا ۱۰ سال آینده به ژاپن برسیم و از برنامه های آینده خود برای کشور سخن می گوید. در میانه سخن شاه، ناگهان ژنرال دستن می گوید که: اعلیحضرت گمان نمی کنند که در کشوری که مجبور است دور گله و چمن های خیابان هایش نرده و زنجیر بکشد، سخن گفتن از این برنامه ها و طرح ها کمی زود است؟ این سؤال ژنرال دستن خیلی اساسی است. راستی آیا جامعه ای که هنوز نمی داند نباید از روی چمن ها و گل های وسط خیابان رد شود، در خیابان هایش چمن کاری و گلکاری لازم دارد؟ آیا نباید هزینه گلکاری خیابان را فعلاً در جای دیگری که برای این جامعه ضروری تر و بنیادی تر است صرف کنیم؟ در واقع مفهوم سؤال ژنرال دستن این است که آیا فکر نمی کنید پیش از این برنامه های بلندپروازانه اقتصادی، کارهای دیگری باید بکنید؟ همین سؤال، سؤال مهم توسعه ای است. در واقع توسعه وقتی رخ می دهد، دیگر شما نیازی ندارید که دور گل های خیابان، نرده بکشید، یعنی خود گل می شود نرده و می رود در ذهن شما. به گل که نگاه می کنید می دانید که گل حریم دارد و نباید جلوتر بروید. وگرنه چه معنی می دهد که ما یک کوزه گل ۱۰ هزار تومانی را در باغچه خیابان بکاریم و بعد مجبور باشیم برای حفاظت از آن ۲۰۰ هزار تومان خرج نرده کشی اطراف آن بکنیم؟ در جامعه ای که شما مجبورید برای حفاظت از یک گل ده هزار تومانی، ۲۰۰ هزار تومان خرج کنید بهتر است نه آن گل کاشته شود و نه آن نرده نصب شود و پول هر دو برود صرف تحولات دیگری شود که باید در ذهن و الگوهای رفتاری این جامعه رخ دهد.

در واقع توسعه وقتی وارد ذهن و رفتار ما می شود، باید برخی هزینه ها منتفی شود، توسعه خیلی از هزینه های زاید را کاهش می دهد، اما اگر توسعه در ما درونی نشود، رشد و پیشرفت فیزیکی و مادی، الزاماً رضایت و آرامش برای مردم

نمی آورد. راستی چه معنی می دهد که یک زمانی پس از جنگ ما آنقدر فرودگاه ساختیم که تعداد فرودگاه هایمان از تعداد هواپیماهایمان بیشتر شد؟ در حالی که هنوز جامعه ما نیاز به آن همه فرودگاه نداشت و هنوز هم در برخی از آن فرودگاهها پرواز انجام نمی شود. چرا چنین کردیم؟ چون رشد مادی و اقتصادی برای ما به ایدئولوژی تبدیل شده بود. یعنی می خواستیم به هر قیمتی رشد کنیم و رشدمان را به رخ دیگران بکشیم و در واقع توسعه را چیزی جز پیشرفت ظاهری اقتصادی و فیزیکی نمی دیدیم.

ایدئولوژی وقتی است که ما به پندارهایی باور داریم که علت دارند نه دلیل و آن پندارها را نه تنها درست می دانیم، بلکه برای دیگران هم مفید و لازم الاجرا می دانیم. تا زمانی که پندارهایمان را الزاماً درست و یا برای دیگران لازم الاجرا ندانیم، آن پندارها یا علم است یا باورهای غیر ایدئولوژیک، اما وقتی که هم به چیزهایی باور داشتیم و هم معتقد شدیم که آن باورها حق است و هم برای خودمان مأموریت قایل شدیم که آن حق را به دیگران تسری دهیم و اگر لازم شد از روش های قهری به دیگران تحمیل کنیم، این باور می شود ایدئولوژی. رشد یا پیشرفت همواره برای سیاستگذاران ما - چه قبل و چه بعد از انقلاب - به یک ایدئولوژی تبدیل شده بود که به هر قیمتی می خواستند به آن دست یابند. این باورهای ایدئولوژیک در مورد رشد اقتصادی بارها موجب چه خطاهایی که نشده است و همچنان دارد تکرار می شود. یک روز به سوی دروازه های تمدن بزرگ، یک روز سدسازی انبوه، یک روز فرودگاه سازی انبوه، یک روز فولادسازی انبوه، یک روز قدرت اتمی شدن، یک روز قدرت اول اقتصادی در منطقه شدن و نظایر اینها. همین الان این شیوه در مورد تأسیس کارخانه های پتروشیمی در کشور دارد تکرار می شود و چه آسیب هایی که این نگاه مکانیکی به توسعه، به ما و به اقتصاد ما نزده است.

توسعه یک تحول ذهنی است

در واقع توسعه یک تحول درونی و ذهنی است که از خانه، مدرسه و مهمتر از همه از مادران شروع می شود. اگر مقامات سیاسی ما با هم گفت و گوی انتقادی جدی ندارند و امور را به تعارف برگزار می کنند و وقتی هم نسبت به یکدیگر انتقاد دارند آن را از پشت تربیون ها و در سخنرانی هایشان مطرح می کنند، به این معنی است که این توانایی را ندارند که با



برگزار شود، اثرش بر توسعه نسل بعدی ما از همه کلاس‌های دیگر حتی ریاضی و فیزیک و شیمی بیشتر است. برای درک اهمیت این کلاس، بگذارید تا دو کلاس نقاشی را مقایسه کنیم. در ایران معمولاً معلم نقاشی دبستان وارد کلاس که می‌شود می‌گوید بچه‌ها دفتر نقاشی و مدادرنگی‌هایتان را آماده کنید، بعد یک گل روی تابلو می‌کشد و می‌گوید بچه‌های عزیز این گل را بکشید. او با این کار در واقع به بچه‌ها می‌گوید که اولاً از من تقلید کنید و گلی مثل گل من بکشید، ثانیاً هر کس خودش به تنهایی این گل را بکشد یعنی انفرادی کار کردن را آموزش می‌دهد.

در مقابل، یک معلم نقاشی مثلاً در کانادا در ساعت نقاشی، یک کاغذ بزرگ و یک سبد به کلاس می‌برد و روی میز وسط کلاس می‌گذارد. بعد می‌گوید بچه‌های عزیز مدادرنگی‌هایتان را توی این سبد بریزید. همه بچه‌ها سختشان است که مدادرنگی‌های خود را بریزند روی مدادهای دیگران. با خود می‌گویند مدادرنگی‌های ما گم می‌شود، بقیه از آنها استفاده می‌کنند و مستهلک می‌شود و نظایر این نگرانی‌ها، اما معلم می‌گوید چاره‌ای ندارید که چنین کنید، اگر می‌خواهید در کلاس نقاشی شرکت کنید، باید مدادرنگی‌هایتان را بریزید در این سبد. در واقع دانش‌آموزان با این کار سرمایه‌گذاری مشترک را یاد می‌گیرند. برای سرمایه‌گذاری مشترک باید تمرین کنیم، باید بپذیریم که بخشی از حق مالکیت ما در سرمایه‌گذاری مشترک از دست می‌رود و دیگران هم در مالکیت ما می‌توانند تصرف کنند و در مورد آن تصمیم بگیرند. نقطه آغاز هر شراکت و هر شرکتی همین است که اعضا بتوانند بپذیرند که سرمایه‌ای که به شرکت می‌آورند از سلطه آنها خارج می‌شود و به کنترل جمعی یا مدیریت شرکت در می‌آید. و چنین چیزی پذیرش و تحمل می‌خواهد. اگر این آموزش را بچه‌ها در مدرسه نبینند در بزرگسالی به جای آنکه با مشارکت با هم یک کارخانه عظیم تأسیس کنند، هر کدام می‌روند یک کارخانه کوچک راه‌اندازی می‌کنند. چون می‌خواهند احساس استقلال در مالکیت خود را حفظ کنند، چون از کودکی کار مشترک و سرمایه‌گذاری مشترک را نیاموخته‌اند.

بعد معلم می‌گوید حالا همه با همکاری یکدیگر یک گل روی این کاغذ بکشید. خوب حالا برای بچه‌ها این سؤال پیش می‌آید که چه گلی بکشیم؟ و کی بکشد؟ باید با هم گفت‌وگو کنند در مورد اینکه اکنون فصل چه گلی است و روی گل مورد نظر توافق کنند. اگر زمستان است فصل گل نرگس است، اگر بهار است فصل گل رز است و در این مورد بحث کنند. بنابراین بچه‌ها با این کار، گفت‌وگو را تمرین می‌کنند. صحبت کردن در جمع را تمرین می‌کنند، شنیدن سخنان و ایده‌های دیگران را تمرین می‌کنند. خوب حالا که پس از گفت‌وگو مثلاً توافق کردند که گل نرگس بکشند، چه کسی بکشد؟ ممکن است هر کدامشان بخواهد کل گل را بکشد و سهمی برای بقیه نگذارد یا برخی بخواهند از زیر کار در بروند. در این حالت آنها توافق می‌کنند که مثلاً یک نفر مسؤول تقسیم کار بشود و بخش‌هایی از کار را به افراد دیگر واگذار کند. یعنی به یکی بگوید تو کوزه را بکش، تو تنه را بکش، تو شاخه‌ها را بکش، تو برگ‌ها را بکش، تو گلبرگ‌ها را

هم دور یک میز بنشینند و در مورد مسائل ملی، آنقدر صحبت و بحث و جدل و دعوا بکنند که به جمع‌بندی برسند و بعد همه بروند روی آن جمع‌بندی مورد توافق، عمل کنند. این ناتوانی در همه سطوح وجود دارد. خیلی از ما وقتی می‌خواهیم شرکتی تأسیس کنیم به تنهایی اقدام می‌کنیم و می‌گوییم «اگر شریک خوب بود خدا هم شریک داشت»، بعد می‌بینیم بیش از ۹۵ درصد بنگاه‌ها و شرکت‌های ما کوچک مقیاس‌اند، یعنی زیر ده نفر کارکن دارند و می‌بینیم اکنون ما در ایران هیچ بنگاه خصوصی ایرانی که ۱۰۰ ساله شده باشد نداریم. در حالی که هم اکنون ژاپن ۱۰۰ هزار بنگاه دارد که طول عمر بنگاه‌ها از طول عمر مؤسسان آنها بیشتر است. چرا ما نمی‌توانیم دهها سال با عنوان شریک با هم کار کنیم و بنگاه‌ها یا کارخانه‌هایمان را به نسل بعد منتقل کنیم؟ چون ما در ذهن‌ها و باورهایمان مشکل داریم. در این حدود هفتاد سالی که در ایران برنامه‌ریزی دولتی داشته‌ایم، همواره توسعه را در بیرون جست‌وجو کردیم و همواره توسعه را در اجرای پروژه‌های فیزیکی مثل سد و کارخانه و راه و راه‌آهن، فرودگاه و ذوب‌آهن دیده‌ایم. در حالی که در کنار این اقدامات باید برای تحولات توسعه‌ای در ذهن‌ها و رفتارهای خودمان و فرزندان هم سرمایه‌گذاری می‌کردیم.

داگلاس نورث برنده جایزه نوبل اقتصاد در سال ۹۳ میلادی می‌گوید اگر می‌خواهید بدانید که کشوری توسعه می‌یابد یا نه اصلاً سراغ فناوری، کارخانه، ماشین‌ها و ابزارهایی که استفاده می‌کند، نروید. اینها همه را به راحتی می‌توان خرید یا دزدید یا کپی برداری کرد. خیلی راحت می‌توان نفت فروخت و همه اینها را وارد کرد. می‌گوید برای دیدن ظرفیت توسعه، بروید در دبستان‌ها و پیش‌دبستانی‌ها ببینید آنجا بچه‌ها را چگونه آموزش می‌دهند. مهم نیست چه چیزی آموزش می‌دهند، بلکه ببینید چگونه آموزش می‌دهند. اگر کودکان شما را پرسشگر، خلاق، صبور، نظم‌پذیر، خطرپذیر، دارای روحیه گفت‌وگو و تعامل، و دارای روحیه مشارکت جمعی و همکاری بار می‌آورند، اینها انسان‌ها و شخصیت‌هایی خواهند شد که در بزرگسالی می‌توانند توسعه ایجاد کنند. در واقع مدیر توسعه‌ای، مدیری است که صبر دارد، مدارا دارد، همکاری می‌داند، خلاق است، خطرپذیر است، تقسیم کار و تفویض اختیار بلد است، گفت‌وگو بلد است، نقدپذیر است و نظایر اینها. اگر بچه‌های امروز ما در مدارس این‌گونه بار نمی‌آیند مطمئن باشیم با نسل بعدی هم توسعه رخ نمی‌دهد.

آموزش توسعه یا کلاس نقاشی؟

معمولاً ما فکر می‌کنیم کلاس نقاشی برای این است که بچه‌ها نقاشی یاد بگیرند. آخر با دو ساعت در هفته مدادرنگی استفاده کردن و با معلمانی که خودشان نقاشی نمی‌دانند چه کسی نقاشی یاد می‌گیرد؟ در واقع کلاس نقاشی، کلاس تمرین توسعه است. به نظر من مهمترین کلاس‌هایی که هر فردی در طول دوره آموزش خود از دبستان تا دانشگاه می‌بیند، کلاس‌های نقاشی، کاردستی و ورزش است. اگر این کلاس‌ها خوب و درست و مطابق اهدافی که برای آنها تعریف شده

برای ایجاد توسعه لازم است بعد ذهنی و رفتاری آن هم رخ دهد. همان چیزی که جامعه‌شناسان به آن «مدرنیته» یا نوگرایی می‌گویند. هر کشوری تا زمانی که منابعی رایگان مثل نفت دارد که به اقتصادش تزریق کند، می‌تواند بعد مادی توسعه یعنی رشد اقتصادی را افزایش دهد، اما به محض اینکه آن منابع رایگان نباشد، بعد مادی یک جایی متوقف می‌شود. اگر بعد ذهنی و رفتاری متناسب با بعد مادی و رفاهی ارتقا نیابد، برای تداوم رشد اقتصادی باید پی در پی از خارج از سیستم منابع تازه‌ای به آن تزریق کنیم.

بکش و الی آخر. به این ترتیب بچه‌ها سلسله‌مراتب و تقسیم کار را می‌پذیرند. پذیرش سلسله‌مراتب و پذیرش اینکه من بخشی از آزادی عمل خود را در همکاری با گروه از دست بدهم، یک توانمندی است که از طریق آموزش به ما منتقل می‌شود. باز در مورد رنگ گل بچه‌ها می‌پرسند، حالا کی رنگ کند؟ و اجزای گل چه رنگی باشد؟ باز باید گفت‌وگو کنند، تقسیم کار کنند و خلاقیت خود را برای انتخاب رنگ به کار بگیرند. به همین ترتیب وقتی یکی از بچه‌ها دارد سهم کار خودش را انجام می‌دهد، بقیه باید کنار بایستند و تماشا کنند. بنابراین بچه‌ها صبوری در کار گروهی و مدارا با دیگران را تمرین می‌کنند. حالا اگر یکی از بچه‌ها تصمیم بگیرد که گلبرگ‌ها را به رنگ آبی درآورد، باید خطر کند چون ممکن است کل کار بچه‌ها را خراب کند، بنابراین با این کار خطرپذیری را تمرین می‌کند و یاد می‌گیرد و در عین حال اگر خراب شد با نقد دوستانش هم روبه‌رو می‌شود و ظرفیت نقدپذیری‌اش بالا می‌رود. بنابراین با یک کلاس نقاشی، بچه‌ها مشارکت، همکاری، گفت‌وگو، تعامل، صبر، تقسیم کار، نظم‌پذیری، نقدپذیری، سلسله‌مراتب، خطرپذیری و خلاقیت و مدارا را یکجا تمرین می‌کنند و با هم می‌آموزند.

حرفی که نورث می‌زند این است که متدولوژی آموزش، یعنی روش آموزش کودکان، مشخص می‌کند که این بچه‌ها بعداً می‌توانند در بزرگسالی و در جامعه بزرگتر به گونه‌ای رفتار کنند که توسعه ایجاد شود یا نه؟ بنابراین خیلی مهم نیست که بچه‌ها چه چیز یاد می‌گیرند، مهم این است که چگونه یاد می‌گیرند. اگر بچه‌ها انتقادپذیری، تنوع‌طلبی، اهل گفت‌وگو بودن، اهل تعامل و مشارکت بودن، نقدپذیری، خلاق بودن، نوآوری، صبوری و خطرپذیری را آموزش ببینند، اینها می‌توانند بعداً فرایند توسعه جامعه خود را سرعت ببخشند. چنین کودکانی بعداً تبدیل به کارآفرینانی در حوزه‌های گوناگون می‌شوند. بنابراین توسعه یعنی توانایی گفت‌وگو، توانایی همکاری جمعی، توانایی خطرپذیری، توانایی نقدپذیری و نظایر اینها. در واقع توسعه متکی به توانایی‌های اجتماعی و گروهی افراد است که به آن EQ یا هوش اجتماعی هم می‌گویند. در حالی که ما فکر می‌کنیم، اگر بر تقویت حافظه و استفاده بیشتر از بهره هوشی یعنی IQ متمرکز شویم، در آینده نیروی انسانی کارآمدتری داریم و توسعه می‌یابیم. توسعه به IQ زیاد نیازی ندارد برای توسعه نیازمند EQ هستیم.

توسعه یعنی بلوغ ما با هم

توسعه از جنس تکامل طبیعی است، مثل بلوغ یک نوجوان است. شما اگر بخواهید بلوغ را به طور غیرطبیعی تسریع کنید به بدن آسیب وارد می‌شود و برخی از آن آسیب‌ها تا آخر عمر باقی می‌ماند. توسعه از جنس تکامل مغزی است در مقابل تکامل جسمی. اگر فقط به تکامل جسمی فرزندتان فکر کنید، اما نیازهای روحی وی برآورده نشود، یک انسان قدرتمند از نظر بدنی، اما مخرب از نظر شخصیتی پرورش خواهید داد. جامعه هم یک سیستم زنده است، حتی پیچیده‌تر از بدن انسان است و اگر در بلندمدت مسیر غلطی را برود، خیلی سخت و پرهزینه اصلاح خواهد شد. این اندیشه که گمان کنیم اگر خیابان، فرودگاه و کارخانه‌های مدرن تأسیس کنیم، توسعه یافته می‌شویم تصور غلطی است. به دیگر سخن، توسعه زمانی رخ می‌دهد که محدودیت‌های بیرونی، درونی شود. یعنی دیگر نیازی به کنترل‌های بیرونی نباشد، بلکه افراد «کنترل سرخود» شوند.

در واقع توسعه دو بُعد دارد: بعد مادی و رفاهی و بعد ذهنی و رفتاری. بعد مادی و رفاهی این است که جاده‌های مدرن بسازیم، اتومبیل خوب سوار شویم، موبایل و ماهواره و کولرگازی داشته باشیم. این بعد از توسعه مستلزم سرمایه‌گذاری اقتصادی است و وقتی رخ می‌دهد، می‌گوییم «رشد» یا «پیشرفت» کرده‌ایم و همان چیزی است که جامعه‌شناسان به آن «مدرنیزاسیون» یا نوسازی می‌گویند، اما برای ایجاد توسعه لازم است بعد ذهنی و رفتاری آن هم رخ دهد. همان چیزی که جامعه‌شناسان به آن «مدرنیته» یا نوگرایی می‌گویند. هر کشوری تا زمانی که منابعی رایگان مثل نفت دارد که به اقتصادش تزریق کند، می‌تواند بعد مادی توسعه یعنی رشد اقتصادی را افزایش دهد، اما به محض اینکه آن منابع رایگان نباشد، بعد مادی یک جایی متوقف می‌شود. اگر بعد ذهنی و رفتاری متناسب با بعد مادی و رفاهی ارتقا نیابد، برای تداوم رشد اقتصادی باید پی در پی از خارج از سیستم منابع تازه‌ای به آن تزریق کنیم. پس می‌توانیم بگوییم توسعه یک بعد مادی و رفاهی دارد که به آن بعد اقتصادی توسعه می‌گوییم و یک بعد ذهنی و رفتاری دارد که به آن بعد فرهنگی توسعه می‌گوییم. در بعد اقتصادی، توسعه نیاز به سرمایه‌گذاری‌های اقتصادی و در بعد فرهنگی، نیاز به سرمایه‌گذاری در حوزه‌های اجتماعی و فرهنگی دارد. پس توسعه همه‌جانبه با انباشت انواع سرمایه‌های اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی رخ می‌دهد.



ما در طول سالهای
پس از جنگ تحمیلی،
بر کمیت زندگی متمرکز
شدیم و کیفیت آن
را فراموش کردیم.
توسعه را در رشد مادی
و پیشرفت اقتصادی
خلاصه کردیم و رفاه
را به جای رضایت
نشانیدیم. بر انباشت
انبوه سرمایه‌های
اقتصادی و تولید
انبوه سرمایه انسانی
دانش‌آموختگان
عالی تأکید کردیم و از
حفاظت از سرمایه‌های
فرهنگی و اجتماعی
خود غافل ماندیم.

عین حال شما از نحوه رانندگی همشه‌ریان خود یا از برگشت خوردن چک‌های خریداران محصولات خود یا از بی‌اخلاقی مکانیک و صافکار خودروی خود یا از رفتار همکارانتان بسیار ناراضی و نگران باشید. بنابراین شما رفاه دارید، اما رضایت ندارید.

به همین علت است که مثلاً هیچ آمریکایی تمایل ندارد از آمریکا به ایران مهاجرت کند، اما برعکس بسیاری از ایرانیان تمایل به مهاجرت به آمریکا دارند. در حالی که می‌توانند به راحتی در ایران درآمدهای بالا داشته باشند. اینان در ایران رفاه دارند، اما رضایت ندارند و در جست‌وجوی رضایت به آمریکا مهاجرت می‌کنند. برای جبران این نقیصه در سالهای اخیر اقتصاددانان شاخصی به نام «شادی ناخالص ملی» تعریف کرده‌اند، یعنی می‌گویند تولید ناخالص ملی هر کشور یا حتی درآمد سرانه هر کشور نشان‌دهنده شادی و رضایت مردمان آن کشور نیست. حتی ممکن است نشان‌دهنده رفاه هم نباشد. زیرا وقتی می‌گوییم تولید ناخالص ملی ما بالا رفته است، ممکن است بخش زیادی از آن صرف هزینه‌های پزشکی، پرداخت حق‌الوکاله به وکلا، صرف رفت‌وآمد به دادگستری یا صرف تعمیر اتومبیل‌های تصادفی ما شود. بنابراین در مقابل بخشی از این درآمد ملی، رفاه، رضایت و شادی ایجاد نشده است. اینکه ما از لحاظ مقدار تولید ناخالص ملی خود رتبه ۲۰ دنیا را داریم اهمیت ندارد، مهم این است که ما در مقابل این تولید ناخالص ملی چه مقدار شادی ناخالص ملی ایجاد کرده‌ایم. در واقع با مسامحه می‌توان گفت شادی ملی شاخصی برای احساس سعادت آن جامعه است. شاخص عملیاتی و کاربردی که برای شادی ناخالص ملی تعریف کرده‌اند، ورزش عمومی و رواج هرگونه آیین‌های جمعی شادی‌آور است. جامعه‌ای که ورزش عمومی می‌کند یعنی شادی ملی آن بالاست.

توسعه به مثابه آزادی

از نگاهی دیگر، توسعه یعنی توانایی یک ملت در تولید دو نوع آزادی: آزادی سلبی و آزادی ایجابی. «آزادی سلبی» وقتی است که ما محدودیت‌ها را نفی می‌کنیم، یعنی آزادی بی به‌دست می‌آوریم که ناشی از نفی محدودیت‌ها باشد. مثلاً وقتی فرد از زندان آزاد می‌شود، آزادی سلبی کسب کرده است، زیرا بندها و محدودیت‌ها برداشته شده است. وقتی آزادی بیان و مذهب داده می‌شود، آزادی سلبی به‌دست آمده

اگر سرمایه‌گذاری در بعد فرهنگی و اجتماعی توسعه رخ ندهد رشد بُعد اقتصادی توسعه بسیار پرهزینه خواهد بود. دقیقاً مانند وقتی که ما روی رشد بدن فرزندانمان خیلی برنامه‌ریزی و دقت کنیم، اما توجهی به رشد بعد ذهنی و رفتاری آنان نکنیم. در این صورت فرزندانمان کم‌کم دارای بدن‌هایی قوی و ورزیده می‌شوند، اما چون بعد ذهنی و رفتاری آنها رشد نکرده است از این بدن‌های قوی در جهت خشونت و آسیب به دیگران و بی‌قانونی استفاده می‌کنند. به تدریج که بدن فرزندانمان رشد می‌کند و قوی می‌شود باید ذهن آنها و عادت‌های رفتاری و فکری آنها نیز ارتقا یابد تا این بدن‌های قوی باعث آسیب به خودشان یا دیگران نشود. اگر همزمان با رشد بدنی، بعد ذهنی و رفتاری فرزندان ما رشد نکند و ارتقا نیابد، برای کنترل آنها نیازمند ایجاد محدودیت‌های بیرونی مانند دیوار و نرده و پلیس و انگشت‌نگاری و دزدگیر و دوربین و نظایر اینها هستیم، اما وقتی بعد ذهنی و رفتاری افراد همزمان با رشد بدنی‌شان رشد می‌کند، نیاز به خیلی از این ابزارهای کنترلی نیست. بنابراین در یک کلام می‌توان گفت توسعه به معنی ذهنی‌شدن و درونی‌شدن محدودیت‌ها در جامعه است. یعنی اگر محدودیت‌ها ذهنی شود، دیگر مثلاً برای کنترل رفتارهای رانندگی مردم نیازی نیست که از پلیس و نرده و بلوک بتنی و سرعت‌گیر... استفاده شود و بنابراین بخش بزرگی از هزینه‌هایی که برای این نظارت‌ها انجام می‌شود، دیگر لازم نخواهد بود. بنابراین وقتی بعد ذهنی و رفتاری توسعه رخ می‌دهد، زندگی اجتماعی و اقتصادی ما کم‌هزینه‌تر می‌شود.

رفاه در برابر رضایت

بعد اقتصادی توسعه «رفاه» و بعد فرهنگی توسعه «رضایت» تولید می‌کند. وقتی رفاه و رضایت با هم به وجود آمد، احساس «سعادت» ایجاد می‌شود. بعد اقتصادی توسعه، رفاه به وجود می‌آورد، اما الزاماً رضایت به وجود نمی‌آورد. اکنون در جامعه انبوهی از کسانی هستند که مرفه هستند، اما احساس رضایت ندارند و حتی احساس باخت می‌کنند. پس توسعه احساس سعادت می‌آورد به شرطی که بعد اقتصادی که رفاه ایجاد می‌کند و بعد اجتماعی که رضایت ایجاد می‌کند با هم رخ دهد. شما ممکن است سوار یک خودروی بسیار پیشرفته باشید که خنک‌کننده مطبوع و کیسه‌های هوا برای امنیت شما داشته باشد یعنی شما دارای رفاه باشید، اما در



تأکید دوم ما هم بر سرمایه‌گذاری در پرورش نیروی کار متخصص بود. یعنی بعد که دیدیم این رشد مادی و اقتصادی نیاز به نیروی انسانی دارد، شروع کردیم به گسترش شدید دانشگاهها و تولید انبوه دانش‌آموخته‌های. آنقدر دانشگاه ساختیم که امروز ۴۰۰ هزار صندلی اضافه بر نیاز داریم که خالی است و داوطلب ندارد. و امروز چند میلیون دانش‌آموخته بیکار هم داریم. بنابراین ما در حوزه اقتصادی و حوزه نیروی انسانی بر روی دو نوع سرمایه‌گذاری اقتصادی و انسانی (آموزش) به شدت تأکید کردیم، اما این حجم عظیم طرح‌ها و سرمایه‌انسانی که تربیت کردیم، نتوانست با خودش توسعه بیاورد. چرا؟ چون در انواع دیگر سرمایه، یعنی سرمایه‌های اجتماعی و سرمایه‌های فرهنگی سرمایه‌گذاری نکردیم و بنابراین بعد فرهنگی توسعه شکل نگرفت. در واقع به علت شکل نگرفتن بعد فرهنگی توسعه، بعد مادی آن تا جایی رشد کرد که پول نفت داشتیم و تزریق درآمد نفت به اقتصاد را داشتیم. به محض اینکه درآمد نفت کاهش می‌یافت، بعد مادی توسعه هم متوقف می‌شد.

جمع‌بندی

ما در طول سالهای پس از جنگ تحمیلی، بر کمیت زندگی متمرکز شدیم و کیفیت آن را فراموش کردیم. توسعه را در رشد مادی و پیشرفت اقتصادی خلاصه کردیم و رفاه را به جای رضایت نشانیدیم. بر انباشت انبوه سرمایه‌های اقتصادی و تولید انبوه سرمایه‌انسانی (دانش‌آموختگان عالی) تأکید کردیم و از حفاظت از سرمایه‌های فرهنگی و اجتماعی خود غافل ماندیم. بنابراین در حالی که در طول سه دهه اخیر از نظر مقداری بیش از کل دوران پیش از آن انقلاب نفت فروختیم و فقط در ده ساله اخیر به اندازه کل دوران پیش از آن درآمد نفت کسب کردیم، رفاه ما تغییر محسوسی نکرد و رضایت یا کیفیت زندگی ما پس‌روی نیز کرده است. اکنون که فرایند تاریخی سقوط قیمت نفت آغاز شده است و دیگر از این پس از درآمدهای عظیم نفتی خبری نخواهد بود، چاره‌ای نداریم که مسیر خویش را اصلاح کنیم. انبوه سرمایه‌گذاری‌های اقتصادی و انسانی ما در سه دهه اخیر زمانی به نتیجه خواهد رسید و رفاهی درخور و رضایتی شایسته ایجاد خواهد کرد که به طور جدی برای بازسازی و سپس بهبود بعد فرهنگی توسعه اقدام کنیم. یکی از نخستین اقداماتی که لازم است نظام سیاسی برای اصلاح مسیر گذشته انجام دهد، برنامه‌ریزی و اقدام جدی برای توقف فرایند تخریب سرمایه اجتماعی کشور است و نخستین گام برای آغاز فرایند بهبود سرمایه اجتماعی، ایجاد فضای آشتی و وفاق ملی است. بازسازی فضای کشور و آماده کردن آن برای گسترش گفت‌وگو و تفاهم و همکاری ملی شرط لازم برای بازسازی سرمایه‌های اجتماعی و فرهنگی است و نقطه آغازین آن هم ایجاد فضای آشتی ملی و وفاق عمومی. یعنی بازسازی فضایی که پس از مناقشه انتخابات ۸۸ به شدت آسیب‌دیده و قطبی شده است.

است، یعنی نفی نوعی محدودیت شده است. در آزادی سلبی، «فرصت»‌هایی به ما داده می‌شود. در مقابل آزادی‌هایی که به فرد «قابلیت» بدهد «آزادی ایجابی» است. مثلاً وقتی فرد از زندان آزاد می‌شود، آزادی سلبی کسب می‌کند، اما اگر پس از آزادی سواد نداشته باشد، سرمایه نداشته باشد و حرفه‌ای هم بلد نباشد هنوز هم برای او محدودیت وجود دارد؛ یعنی برای داشتن خیلی از شغل‌ها، قابلیت یا آزادی انتخاب ندارد. بنابراین امکان داشتن درآمد مناسب ندارد، بنابراین توان خرید یک اتومبیل پیشرفته را هم ندارد و اینها یعنی این فرد آزادی ایجابی ندارد.

یکی از نمونه‌های مهم این کمبود آزادی‌های ایجابی در ایران، آزادی‌های مربوط به زنان است. ما در تاریخ پس از مشروطیت خیلی از محدودیت‌ها را در مورد زنان کشورمان حذف کردیم. آنها از خانه‌ها بیرون آمدند، حق راندگی، حق رأی، حق اشتغال مستقل از شوهر و نظایر اینها به آنها داده شد. آنها در این موارد آزادی سلبی کسب کردند، اما میزان مشارکت زنان ما در این یکصد سال خیلی بالا نرفت. در تمام هفتاد سال پس از مشروطیت تا انقلاب اسلامی میزان مشارکت زنان ایرانی به حدود ۱۳ درصد رسید. به همین ترتیب با گسترش شدید دانشگاهها و پذیرش حجم انبوه زنان در دانشگاهها در سالهای پس از انقلاب، در طول ۳۵ سال پس از انقلاب میزان مشارکت زنان تازه به ۱۵ تا ۱۶ درصد رسیده است. این نشانه این است که زنان ایرانی در طول این یکصد سال، آزادی سلبی کسب کرده‌اند، اما آزادی ایجابی به دست نیآورده‌اند، یعنی خودشان قابلیت‌های خود را برای رقابت با مردان و تسخیر فرصت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در کشور، بالا نبرده‌اند یا ساختارهای نهادی و حقوقی موجود اجازه نداده است تا آنها توانایی خود را برای کسب فرصت‌های تازه ارتقا دهند. بنابراین ممکن است در طول این سالها، رفاه زنان ایرانی افزایش یافته باشد، اما الزاماً رضایت آنها بالا نرفته است.

غفلت از بعد فرهنگی توسعه

سیاست‌هایی که ما در سالهای پس از جنگ دنبال کردیم، بیشتر سیاست‌های معطوف به رشد اقتصادی و پیشرفت مادی بود. در سالهای پس از جنگ ما بر دو نوع سرمایه‌گذاری تأکید کردیم: اول سرمایه‌گذاری در حوزه‌های رفاهی و اقتصادی؛ یعنی برای گسترش زیرساخت‌های اقتصادی چقدر پول صرف کردیم، چقدر شهرک صنعتی تأسیس کردیم، چقدر سد و فرودگاه و راه ساختیم. در این سالها چه حجم عظیمی پول در خاک کردیم و پروژه‌های صنعتی و شهرک‌های صنعتی تأسیس کردیم، اما از آنها رضایت که بیرون نیامد هیچ، حتی درآمد و رفاهی هم که ایجاد کرد به اندازه مورد انتظار نبود. چرا؟ چون بلد نبودیم با هم همکاری کنیم، بلد نبودیم هم‌افزایی کنیم، بلد نبودیم نقد کنیم و نقد بپذیریم تا مدیریت را اصلاح کنیم. ما فقط نفت فروختیم و پولش را به صورت سرمایه‌گذاری در خاک کردیم. چقدر سوله‌هایی ساختیم که اکنون خالی‌اند. چقدر شهرک‌های صنعتی زدیم که اکنون راکد هستند.

نهادهای اجتماعی

به منزله خزاین پایدار ثروت

دکتر عبدالحسین ساسان

عضو هیأت علمی گروه اقتصاد دانشگاه اصفهان

مقاله ۲



پیش از این در نوشتاری با عنوان «رازگشایی از ثروت و رابطه آن با نهادهای اجتماعی»^۱ دیدیم که کارکرد نهادها عبارت است از توانمندسازی انسان‌ها. تعریف دیگری که ارائه شد این بود که نهادها تضاد منافع میان انسان‌ها را به اشتراک منافع تبدیل می‌کنند. در همان نوشتار برای تشریح این کارکردها، نخستین نهادی که بشر اختراع کرد، یعنی «سخن گفتن» مورد بررسی قرار گرفت. «سخن گفتن» یک نهاد اجتماعی است. بنابراین انتظار می‌رود که از یک سو انسان‌ها را «توانمند» کرده باشد و از سوی دیگر تضاد منافع میان آنها را از میان برده و حتی به اشتراک منافع تبدیل کرده باشد.

«سخن گفتن» دقیقاً در تاریخ بشر چنین نقشی را ایفا کرد. زیرا به انسان‌ها کمک کرد تا هنگام بروز خطر یکدیگر را به یاری بخوانند، یا هنگام گرسنگی با هم به شکار بروند، و مراحل مختلف مانند تعقیب و رَم دادن شکار، هدایت آن به مسیری که



انسان‌های دیگر در کمین شکارنشسته بودند، و پرتاب نیزه یا سنگ به شکار را به یاری یکدیگر انجام دهند. پس اولاً انسان‌ها را توانمندتر کرده است؛ هم برای دفع خطرات و هم برای موفقیت در تأمین خوراک. ثانیاً تضاد منافع میان انسان‌ها را از میان برده است. زیرا در غیاب «سخن گفتن» به جای همکاری میان انسان‌ها برای کسب منفعت، همه با هم به نزار بر سر منافع خود، یعنی گوشت و پوست شکار می‌پرداختند. بنابراین «سخن گفتن»، و مراحل تکامل یافته‌تر آن - مانند «گفت‌وگو»، «مذاکره»، و «دیپلماسی» - جنگ و خشونت میان انسان‌ها را به صلح و سازش و همکاری تبدیل کرده است.

در همان نوشتار از چندین نهاد اجتماعی دیگر هم یاد شد. و اهمیت آنها در «توانمندسازی» انسان‌ها، کاهش خشونت و ستیزه‌گری، و افزایش صلح و همکاری میان انسان‌ها بیان گردید. این نهادها عبارت‌اند از «نگارش»، «توزیع ثروت»، «تساهل و تسامح»، «تسهیم قدرت» و سرانجام «فرمانروایی شایسته». همچنین دیدیم که هر یک از این نهادها را می‌توان به ثروت تبدیل کرد. زیرا در تعریف ثروت گفته شد: ثروت عبارت است از رفع نیازهای جسمی و روانی کنونی انسان، و اطمینان از رفع نیازهای والایتر انسان در آینده نزدیک و دور. چون نهادهای اجتماعی انسان‌ها را توانمند می‌کنند، و معمولاً انسان‌ها توانمندی خود را در راه رفع نیازهای جسمی و روانی خویش به کار می‌گیرند، بنابراین نهادهای اجتماعی به ثروت تبدیل می‌شوند.

اکنون در این نوشتار از نهاد مهم دیگری سخن به میان می‌رود، که در دوران کنونی بیش از همه نهادها مسؤول فقر یا ثروت شناخته می‌شود. این نهاد «نظام باورها» است، که شامل دین، آیین، جهان‌بینی، فلسفه، ایدئولوژی، درجه خوش‌بینی یا بدبینی، و نگرش ذهنی انسان به رویدادهای روزگزار زندگی است. تا آنجا که ممکن است در مورد بسیاری از انسان‌ها این گزاره درست باشد که مستمندی یا توانگری در ذهن انسان لانه دارد و از ذهن به زندگی اجتماعی می‌تراود و تجلی مادی پیدا می‌کند. از آنجا که پژوهش‌های فراوانی در مورد فلسفه

«دئیسم»، مذهب «پروتستانیزم»، و تأثیرات آنها بر روح سرمایه‌داری و رویداد انقلاب صنعتی اروپا انجام گرفته، که پاره‌ای از آنها نیز به زبان فارسی ترجمه شده است، در این نوشتار صرفاً به بررسی نظام باورها در تاریخ ایران بسنده می‌شود.

۱. فلسفه

نخستین نکته‌ای که در «نظام باورها»ی ایران باستان به چشم می‌آید «فقر فلسفه»، یا حتی «فقدان فلسفه» است. کتاب‌های تاریخ تمدن جهان از وجود فیلسوفان بزرگی در تمدن‌های باستانی یونان، چین، هند و کره نام می‌برند. ولی نام و نشانی از هیچ فیلسوف ایرانی به ثبت نرسیده است. اگر هم در ایران باستان فیلسوفانی وجود داشته‌اند نفوذ چندانی میان مردم نداشته، یا به هر دلیل دیگر نام و اندیشه‌ای از آنان در تاریخ تمدن جهان دیده نمی‌شود. با توجه به اینکه در دوران تاریخ نوشتاری نیز نام هیچ فیلسوف بزرگی در ایران دیده نمی‌شود، می‌توان گفت به احتمال قوی از آغاز سکونت آریایی‌ها تاکنون در ایران نهاد فلسفه پدید نیامده است. فقر فلسفه چیزی نیست که با وجود چکامه‌سرایان درخشانمانند فردوسی توسی، یارهبیان دینی اثرگذاری مانند زرتشت، مانی، مزدک و بابک خرم‌دین جبران شود. چون چکامه‌سرایان صرفاً تخیل لطیف و ظرافت کلامی ایجاد می‌کند و تأثیری بر منطقی کردن دستگاه فکری انسان‌ها ندارد. باورهای دینی نیز به تشکّل و ساماندهی گروه‌های ذی‌نفع یا همسود و تفکیک هویت آنها از هویت گروه‌های همسود دیگر می‌انجامد، ولی ممکن است نیازهای زمینی انسان‌ها را به داشتن منطق زندگی مادی ارضا نکند. به‌ویژه هنگامی که توجه کنیم نیازهای زمینی روز به روز دگرگون می‌شوند و تکامل می‌یابند. بنابراین فقدان فیلسوف، و فقر فلسفه را هیچ نهاد دیگری نمی‌تواند جبران کند. می‌توان گفت خلأ عظیم فلسفه در ایران باستان نظام باورهای ایرانیان را از آغاز تاکنون آسیب پذیر کرده است.

فلسفه در حقیقت یکی از مهمترین عناصر عقل‌موروثی یا «خرد بیرونی» انسان‌ها است. از این‌رو به شکل‌گیری دستگاه اندیشه‌ورزی انسان یاری

می‌رساند. بدین‌سان نمی‌توان از ملت‌هایی که فیلسوفان بزرگی نداشته‌اند، انتظارات بزرگی داشت. حتی عرفان نیز، اگرچه یک نگرش فلسفی ویژه به جهان هستی دارد، مطلقاً نمی‌تواند جای خالی فلسفه را در تاریخ اجتماعی ایران پر کند. چون عرفان شاخه‌ای از «فلسفه لاهوتی» است، نه «فلسفه ناسوتی».

نهاد سرنوشت‌ساز «نظام باورها» در ایران صرفاً دچار فقر فلسفی، یا ضعف دستگاه منطقی اندیشه‌ورزی نیست، زیرا این کمبود به سهم خود به تضعیف نهاد مهم «تساهل و تسامح» انجامیده است که ضعف این نهاد نیز خود موجب ضعف پدیده‌های دیگری مانند داد و ستدهای اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بوده است.

فیلسوفان با آنکه کمابیش بر پایه اصول منطقی و استدلال می‌اندیشند، و قاعداً باید گزاره‌های منطقی و مستدل ارائه کنند، ولی خوشبختانه به اشتباه‌های بزرگی دچار می‌شوند، که فضای فکری جامعه را ملامال از نقد و خرده‌گیری می‌کند. این جنبه فلسفه ممکن است بیش از گزاره‌های بهنگام و درست به پیشرفت اجتماعی یاری رساند. آنچه برخی از جوامع باستانی را دچار ایستایی و رکود کرد، مشروط کردن آزادی بیان به عدم لغزش و اشتباه بود. آنچه فیلسوفان را به انسان‌های سودمندی برای جامعه تبدیل می‌کند، نقادی اندیشه‌های رایج در جامعه خویش است، حتی اگر نقد آنان دچار سایش زمانی زودرس شود. پویایی فکری، علمی و فناورانه هر جامعه‌ای در گرو نقد و خرده‌گیری است. و آرامش روانی هر جامعه‌ای در گرو بگومگوهای فلسفی است که میان فیلسوفان برانگیخته می‌شود.

۲. دین

همه عناصر یا سازندهای «نظام باورها» سرنوشت‌ساز هستند. دین هم یکی از همین عناصر است. دین را می‌توان مستقل از نظام باورها یک نهاد دانست. کمتر کسی تردید دارد که دین یکی از تأثیرگذارترین نهادهای اجتماعی است. بنابراین دین پویا نیز همچون نهادهای پویای دیگر یک ثروت اجتماعی به شمار می‌رود.



«کلان نهاد» بسیار پیچیده، درهم تنیده و پویا است. در درون این نظام شبکه‌های پرجنب و جوشی میان سازندها یا عناصر آن ایجاد شده، و کنش و واکنش یا بده‌بستان‌های گسترده‌ای از طریق این شبکه‌ها انجام می‌شود. به این ترتیب «نظام باورها» در داد و ستد با اجزای خود رشد می‌کند و بهنگام می‌شود؛ ولی سرعت بده‌بستان در شبکه‌های درونی نظام باورها ثابت نیست. از زمانی به زمان دیگر تفاوت می‌کند. همچنان که از جامعه‌ای به جامعه دیگر دگرگون می‌شود.

۵. پویایی نظام باورها

شبکه‌های درونی نظام باورها - همانند شبکه راه‌های یک کشور- گاهی شلوغ و پر رفت و آمد، و گاهی خلوت و راکد هستند. رکود یا رونق اقتصادی میزان آمد و شد در جاده‌های یک کشور را تعیین می‌کنند. همچنان که رکود یا رونق فرهنگی میزان شلوغی یا خلوتی شبکه‌های درونی نظام باورها را مشخص می‌سازد. در فرهنگ‌های زاینده و آفرینشگر کنش و واکنش یا داد و ستد بسیار زیاد، و سرعت به‌روز شدن یا بهنگام شدن «نظام باورها» بسیار بالا است. برعکس در فرهنگ‌های سترون و ایستا «نظام باورها» به منجلا بی بدبو و آلوده تبدیل می‌شود.

پیش از این گفته شد که یکی از کارکردهای نهادهای اجتماعی، خلق ثروت است. ثروت نیز به سهم خود ابزار رفع نیازهای اولیه و ظهور و بروز نیازهای متعالی تلقی می‌شود. «نظام باورها» یکی از نهادهای کلان اجتماعی است. بنابراین قاعداً باید بیش از اکثر نهادهای اجتماعی مسؤول آفرینش ثروت تلقی شود. در حقیقت این گزاره، مشروط بر پویایی و بهنگام شدن مستمر «نظام باورها»، کاملاً درست است. یک نظام باورهای بسیار پویا، پرجوش و خروش و حساس به تحولات علمی و فرهنگی جهان، سهم بزرگی از تولید ثروت در جامعه خود را بر دوش دارد. همچنان که یک نظام باورهای ایستا، راکد، فاقد داد و ستد، بدون جوش و خروش و نابهنگام، سرچشمه اصلی فقر، پریشانی، درماندگی، و واپس ماندگی جامعه خویش به‌شمار می‌رود.

«نظام باورها» در تاریخ ایران نیز چنین نقشی را

که کیفیت برجسته کالاها و خدماتشان را نشان دهد. دین‌ها و فلسفه‌ها نیز چنین وضعیتی دارند. بنابراین شاید بتوان گفت متغیرترین و تحول‌پذیرترین بخش از هر دین و هر دستگاه فلسفی، ایدئولوژی آن است؛ یعنی ایدئولوژی جزء اصول پایدار هیچ دین یا هیچ فلسفه‌ای نیست و با ملازمات هر دوران و هر زمانی دگرگون می‌شود. تفاوت‌های ژرفی که میان خوانش افراد مختلف نسبت به یک دین یا یک دستگاه فلسفی وجود دارد، بیشتر شامل بخش ایدئولوژیک آن دین یا فلسفه است.

۴. آیین

سرانجام باید از یکی دیگر از سازندهای «نظام باورها» یعنی آیین، یاد کرد. اگرچه در بسیاری از متون، دین و آیین مترادف هم به‌کار می‌روند، ولی می‌توان تفاوت این دو واژه را مورد توجه قرار داد. دین به مجموعه باورهای گفته می‌شود که رفتارهای انسان را چه در خلوت و تنهایی و چه در جمع و برقراری ارتباط با دیگران تحت تأثیر قرار می‌دهد. ولی آیین به مراسمی گفته می‌شود که هویت دینی فرد را در جامعه نشان دهد، یا هویت یک جامعه را در میان جوامع دیگر متمایز می‌نماید. آیین معمولاً جزء هیچ دینی نیست، بلکه هر قبیله یا عشیره، هر خرده‌فرهنگ و هر فرهنگی برای تزیین دینی که پذیرفته‌اند به‌کار می‌برند. برای مثال، عمده تفاوت میان مسیحیت اروپا با مسیحیت امریکای جنوبی از آیین آنها سرچشمه می‌گیرد و احتمالاً تفاوت در دین آنها ناچیز است.

بخش ایدئولوژی هر دینی از فلسفه‌های رایج تأثیر می‌پذیرد، ولی بخش آیین هر دینی از هنرهای رایج در آن جامعه متأثر می‌شود. بنابراین فقدان فلسفه، یا فقر فلسفه در هر جامعه‌ای به ایدئولوژی ضعیف، واپس مانده و بدون جذابیت می‌انجامد. همچنین فقدان یا فقر هنر موجب آن می‌شود که آیین‌های دینی، خام و ابتدایی و دفع‌کننده انسان‌های با فرهنگ به نظر برسند، یا حتی دستمایه تمسخر و پوزخند دیگران قرار گیرند.

بدین‌سان می‌توان گفت «نظام باورها» یک

چگونه می‌توان نسبت دین را با ثروت تعیین کرد، بدون آنکه به داوری در ماهیت دین، یا ارزیابی تک‌تک آموزه‌های دینی و وسوسه طبقه‌بندی آنها به حق و ناحق دچار شد؟ از دیدگاه صرفاً اقتصادی - نه سیاسی، نه نظامی، نه فرهنگی - هر دینی به میزانی که از بروز جنگ‌های طبقاتی، قومی، عشیره‌ای، نژادی، زبانی و ملی جلوگیری کند تولید ثروت کرده است. بیشترین میزان ثروت که نهاد دین تولید کرده، معادل میزان خسارات و ضایعاتی است که جنگ‌های گوناگون در غیاب دین پدید می‌آورند. ثروتی که نهاد دین تولید کرده، معادل صرفه‌جویی‌های ایجاد شده در احتراز از جنگ‌ها و تنازعات اجتماعی است. درباره دین‌های باستانی ایرانیان از دیدگاه «اقتصاد نهادگرا» پس از این بیشتر خواهیم خواند.

۳. ایدئولوژی

پیش از این دیدیم که یکی دیگر از سازندهای «نظام باورها» ایدئولوژی است. ایدئولوژی به مجموعه گزاره‌هایی گفته می‌شود که از فلسفه، جهان‌بینی، یا دین استخراج می‌شود تا به‌عنوان انگیزه جنگ، صلح، قهر، یا سازش و تعامل با دیگران به‌کار رود. بنابراین شاید بتوان گفت نسبت ایدئولوژی با دین (یا با فلسفه)، مانند نسبت ویتزین یک فروشگاه با کالاهای موجود در قفسه‌ها و انبارهای آن است. در حقیقت لبه بیرونی و قابل مشاهده و اثرگذار هر دینی بر کنش و واکنش با پیروان ادیان دیگر، یا باورهای متفاوت، ایدئولوژی آن دین را تشکیل می‌دهد.

اگر تعریفی که از ایدئولوژی، ارائه شد درست باشد، می‌توان گفت نمای بیرونی هر فلسفه یا هر دینی ایدئولوژی نامیده می‌شود. بنابراین ایدئولوژی نه تنها رفتار و روابط پیروان یک دین را با پیروان ادیان دیگر تعیین می‌کند، بلکه دیدگاه، نگرش و نحوه ارتباط پیروان سایر ادیان، ملت‌ها، نژادها را با پیروان دین مفروض نیز شکل می‌دهد.

یک فروشگاه ممکن است دارای ویتزین برجسته و درخشانی باشد، ولی کالاهای درون قفسه‌ها به جذابیت و کیفیت کالاهای ویتزین نباشد. و برعکس، برخی از فروشگاه‌ها بدون ویتزین‌های جذابی هستند



«زبان» را اختراع کنند، با نشانه‌های دست و صورت با یکدیگر ارتباط برقرار می‌کردند. این‌گونه ارتباطات اجازه نمی‌داد که اجتماعات بزرگ انسانی تشکیل شود. بنابراین انسان‌های نخستین یا انسان‌های غارنشین در ابعاد یک یا چند خانواده محدود با هم زندگی می‌کردند. از این‌رو می‌توان آنها را انسان‌های طبیعی نامگذاری کرد.

انسان‌های طبیعی ناگزیر بودند سنگ‌های لبه‌دار و تیز را برای دفاع از خود و خانواده خویش در برابر یورش جانوران درنده، یا شکار جانوران چرنده، گردآوری کنند. همه این سنگ‌ها کارآمد نبودند. ولی برخی از آنها - که شکل دوکی داشتند - فاصله طولانی‌تری را می‌پیمودند، و بر بدن جانوران یورشگر زخم کاری می‌زدند، یا شکار را از پا در می‌آوردند. انسان‌ها رفته‌رفته دریافته‌اند که کدام یک از سنگ‌ها می‌توانند جان آنها یا خانواده آنان را از خطر مرگ یا گرسنگی نجات دهند. چنین سنگ‌هایی ارزش حیاتی داشتند، از این‌رو با حرمت بسیار نگهداری می‌شدند. همین سنگ‌های رهایی‌بخش و نگهدارنده زندگی بودند که تفاوت میان اشیای پراکنده در زیست‌بوم را به انسان‌ها آموختند. درک همین تفاوت‌ها رفته‌رفته انسان را با مفهوم «حرمت»، و پس از آن با مفهوم «تقدّس» آشنا کرد.

قرن‌های طولانی انسان‌ها جنگ‌افزارهای سنگی و چوبی کارآمد را مقدس می‌شمردند، و ستایش می‌کردند. رفته‌رفته حسّ زیباشناسی نیز با «امر قدّسی» در آمیخت. زیرا اگر سنگ‌های دوکی شکل جان انسان‌ها را حفظ می‌کردند، سنگ‌های زیبا نیز توهم برتری به سنگ‌های دیگر، و اثربخشی در افزایش نیروی بازو را پدید می‌آوردند؛ و از این طریق روان انسان‌ها را محافظت و اراده آنها را افزون‌تر می‌کردند. بدین‌سان رفته‌رفته جنگ‌افزارهای نجات‌بخش با زیبایی هرچه تمام‌تر ساخته و پرداخته می‌شدند.

بت‌پرستی در حقیقت با «ابزارپرستی» آغاز شد و به «زیباپرستی» انجامید. با «والایش» یا تکامل بینش و اندیشه، انسان‌ها رفته‌رفته ابزارپرستی را کنار گذاشتند و هرروز بیش از پیش زیباپرست شدند.

بر عهده داشته است. می‌توان نمونه‌های روشن و گویایی از چندین برش تاریخی را بررسی کرد، تا به اهمیت نظام باورها بیشتر پی برد.

۶. دین‌های ما قبل تاریخ در ایران

«دوران ما قبل تاریخ» یا «دوران پیشا تاریخ» به دورانی گفته می‌شود که هنوز بشر «نگارش» را اختراع نکرده بود. بنابراین هیچ سند مدونی از رویدادهای آن دوران وجود ندارد. اظهارات تاریخدانان درباره این دوران، از تحقیقات باستان‌شناسی، الگوهای مردم‌شناسی، و تا حدودی حدس هوشمندانه سرچشمه می‌گیرد.

سرزمین ایران یک سرزمین مهاجرنشین در «دوران پیشا تاریخ» بوده است. درست مانند سرزمین‌های استرالیا، نیوزیلند، کانادا، آمریکا، و آیسلند در قرون اخیر. همان‌گونه که بیشتر بومیان این سرزمین‌ها را مهاجران منقرض کردند، بیشتر ساکنان دوران ما قبل تاریخ در ایران را نیز - که در نقاط مختلف این سرزمین پراکنده بودند - مهاجران آریایی منقرض کردند. بخش بزرگی از جمعیت آریایی‌ها نیز به سهم خود در رویدادهای «دوران تاریخ» به دست مهاجمان دیگر - مانند مغول‌ها - منقرض گردیدند.

۶.۱. بت‌پرستی

از دین یا آیین مردمان «انسان» در فارس، «آرتا» در جیرفت، «مانا» در جنوب دریایچه اورمییه... اطلاعات دقیقی در دست نیست. ولی گمان می‌رود که مهاجرت آریایی‌ها به سرزمین ایران دست‌کم ده قرن پیش از میلاد مسیح انجام گرفته است. در این صورت حداقل سه هزار سال پیش، بیشتر ایرانیان اولیه منقرض و نابود شده‌اند. از آنجا که آریایی‌ها دین خود یعنی میترائیسم یا مهرپرستی را به ایران آوردند و به تبلیغ و ترویج آن در میان بومیان بازمانده پرداختند، قاعدتاً پاره‌ای از اقوام ایران باستان نیز همانند بسیاری از انسان‌های آن دوران بت‌پرست بوده‌اند.

بت‌پرستی یک مرحله از مراحل متعدّد تکامل بشر بوده است؛ که از شیوه زیست بدوی و شکارگری برمی‌خاست. انسان‌ها پیش از آنکه «سخن گفتن» یا





نهادهای ایستا به نابودی ثروت‌ها و گسترش فقر و تنگدستی و پریشانی انجامید.

درک مفهوم نهادها و فهم تاریخ تمدن بشر برای ما آسان‌تر خواهد شد، اگر توجه کنیم که عمر بت پرستی طولانی‌تر از عمر همه ادیان بشری بوده است. انسان خردورز کنونی حدود ۲۰۰ هزار سال پیش بر روی سیاره زمین پدید آمده است.

چون جمعیت انسان‌های نخستین بسیار کم بوده، هر بار که گروهی از آنها در حوادث طبیعی، یا یورش گروه‌های نیرومندتر، از میان می‌رفتند، چنین می‌نمود که نسل بشر منقرض شده است. ولی یک یا چند خانواده که موفق به گریختن یا پناه گرفتن در شکاف کوهها یا نقاط امن دیگری شده، و نجات یافته بودند، پس از رفع خطر دوباره زندگی، زایش و افزایش را آغاز می‌کردند.

نسل کنونی بشر فرزندان گروه اندکی از نجات‌یافتگان رویدادهای دهشتناک آتشفشان‌ها و یخبندان‌ها و... هستند. با وجود این اگر عمر انسان خردورز کنونی را ۲۰۰ هزار سال برآورد کنیم، می‌توانیم برای احساس بهتر مفهوم زمان در تاریخ، و درک بهتر مفهوم نهادها در اقتصاد، آن را به ۲۰ ساعت تشبیه نماییم. بنابراین اگر عمر انسان کنونی ۲۰ ساعت باشد، این موجود ۱۹ ساعت نخست آن را یا حتی پرستش نداشته، یا بت پرست بوده است. بخش آخر آن را بشر در آمیزه‌ای از زیباپرستی و موهوم‌پرستی گذرانیده است. با وجود این هنوز هم بسیاری از انسان‌های ساکن جنگل‌های آمازون، بومیان گینه نو و استرالیا، قبیله‌های بدوی آفریقا، و روستاییان هند در همان ساعت ۱۹ عمر بشر مانده‌اند، و به ساعت آخر تمدن انسان وارد نشده‌اند.

از یک ساعت باقیمانده عمر بشر، معادل ۳۶ دقیقه در پرستش خورشید، ماه، و ستارگان گذشته است. اگرچه هنوز هم برخی از قبایل آفریقا در همین زمان زندگی می‌کنند.

در نهایت ۲۴ دقیقه است که بشر در پی دعوت حضرت ابراهیم با مفهوم یکتاپرستی و وحدانیت آشنا شده است. روشن است که این گزاره مشمول همه انسان‌های روی زمین نیست.

زیباپرستی انسان در هر دورانی به چهره تازه‌ای نمود می‌یابد. ولی در طول تاریخ همواره به‌عنوان فطرت پایدار و استوار انسان تجلی یافته است. دین‌های ابراهیمی، عارفان نامدار و فیلسوفان یکتاپرست نیز با توصیف زیبایی‌های پروردگار یکتا توانستند رفته‌رفته انسان‌های زیباپرست را به یکتاپرستی جذب کنند. توجه به فطری بودن زیباپرستی در انسان شرط موفقیت هر طرح، هر برنامه، هر تولید و هر دعوتی شناخته شده است. تا به آنجا که یکی از رایج‌ترین دیدگاه‌های اقتصاد، توسعه‌یافتگی را معادل «زیباسازی»، و توسعه‌نیافتگی را هم‌تراز زشتی مناظر و مرایا می‌داند. هر پدیده‌ای که از عنصر زیباشناختی تهی باشد، محکوم به نابودی زودرس است. آب حیات که بشر آن را رمز جاودانگی می‌پنداشت و بیهوده به دنبال آن می‌گشت، چیزی نیست جز زیبایی. هر آنچه زیبا باشد جاودانه خواهد بود.

احتمالاً اقوام پیشاتاریخ، یا ایرانیان منقرض‌شده اولیه هم بت پرست بوده‌اند. روشن است که دین بت پرستی هم در روزگار خود یک نهاد بوده است. نهادی که به ارضای نیازهای جسمی و روانی انسان‌ها یاری می‌رسانیده است. اگر بتوانیم وضعیت آن دوران را در ذهن خویش مجسم کنیم، متقاعد می‌شویم که سنگ‌های دوکی‌شکل، چماق‌های چوبی تزیین شده، و حتی سنگ‌های زیبایی که نقش و نگارهای رازآمیز داشته‌اند، اگرچه مستقیماً در نبرد با جانوران به‌کار نمی‌رفته‌اند، ولی با شگون تلقی می‌شدند؛ و به بت پرستان نیرو و شهامت می‌دادند. بنابراین چنین اشیائی برای انسان‌های نخستین ثروت به‌شمار می‌رفته است.

شاید در فرایند سخت و جانگداز تنازع بقاء، نهاد دین - حتی در شکل ابتدایی بت پرستی نیز - به موفقیت بشر در تکاپو برای زنده ماندن یاری رسانده باشد. زیرا بت پرستی هم تا زمانی که یک نهاد به‌نگام بود به ارضای نیازهای کالبدی و روانی انسان‌ها کمک می‌کرد. پس به ثروت تبدیل می‌شد. نهاد بت پرستی از هنگامی که پویایی خویش را از دست داد و متناسب با بالا رفتن درک و فهم بشر خود را به‌نگام نکرد، به یک نهاد ایستا تبدیل شد و همچون همه

یکسان بود، یا دستکم تفاوت‌هایی که مانع ایجاد تفاهم میان آنها گردد ایجاد نشده بود. از این‌رو در یورش مادها برای تسخیر سرزمین سرسبز تمدن بزرگ آشور، طوایف پارت و پارس نیز آنان را همراهی می‌کردند. فرماندهی آنها با مردی بود که پارس‌ها و یونانیان او را «کواسار» و مادها «هوخشتره» می‌نامیدند. او در سال ۶۰۷ پیش از میلاد با فتح میان‌رودان، و برانداختن دولت آشور، نخستین امپراتوری آریایی‌ها را تأسیس کرد.

آشور نه تنها از دیدگاه قدرت نظامی و آبادی سرزمین اهمیت داشت، بلکه گهواره‌ی یکی از نخستین تمدن‌های بشری، و بسیاری از اختراعات و اکتشافات سرنوشت‌ساز تاریخ بشر بود. افزون بر آن به احتمال بسیار قوی محل تولد حضرت ابراهیم، و به‌طور قطع و یقین سرزمینی است که او دعوت به یکتاپرستی را از آنجا آغاز کرد. بنابراین مادها نه تنها سرزمین زرتشت، بلکه محل تولد و بعثت ابراهیم را نیز در تصرف داشتند.

در مورد سال تولد حضرت ابراهیم اسناد قابل اعتمادی وجود ندارد. ولی نظر بیشتر باستان‌شناسان و پژوهشگران تاریخ ادیان آن است که این رخداد ۲۰۰۰ سال پیش از میلاد روی داده است. برخی از پژوهشگران نیز سال تولد او را ۱۹۹۷ پیش از میلاد دانسته‌اند.

با آنکه پیروان ادیان ابراهیمی در قلمرو مادها فراوان بوده‌اند، به نظر می‌رسد تنها یک طایفه از آریایی‌ها که کنار رودخانه‌ی دز سکونت گزیده بودند، دیانت ابراهیم را پذیرفته‌اند. این طایفه «صابئین» نام دارد، که هنوز هم در خوزستان آیین‌های مذهبی خویش را حفظ کرده‌اند.

به این ترتیب نخستین امپراتوری که آریایی‌های ایران بنیاد گذاشتند یک سرزمین چند فرهنگی بوده است. سرزمینی با شهروندان آزاد از فرهنگ‌های میتراثیسم، مزدیسنان، ابراهیم، یهود، صابئین، بت‌پرستان، بوداییان و پیروان دین‌های شرقی.

به احتمال بسیار زیاد اگرچه آشور زرتشت و پیروانش فعالانه به تبلیغ دین خویش می‌پرداختند، ولی مادها دست از آیین نیاکان خود، یعنی



۶.۲. میتراثیسم

دیگر مانند هندی‌ها و چینی‌ها در شرق و ساکنان روم شرقی (ترکیه) و یونان در غرب با این دین آشنا شده‌اند. با وجود این روشن نیست که گسترش شگفت‌انگیز دین مهرپرستی در سرزمین‌های خاوری و باختری ایران چرا و چگونه انجام شده است. یکی از احتمالات قوی آن است که لزوماً دین مهرپرستی آریایی‌ها در کشورهای همسایه ایران نفوذ نکرده، بلکه حس فطری پرستش در انسان‌های همه‌نقاط کمابیش به‌طور همزمان اعتلاء یافته باشد. بدین معنی که بر اثر والایش فکری انسان‌ها، معبود آنان نیز از پدیده‌های زمینی تا حد پدیده‌های به مراتب زیباتر آسمانی دگرگونی یافته باشد. به هر حال گسترش شگفت‌انگیز دین مهرپرستی از شرق تا غرب جهان آن روز به توجیه منطقی و باورپذیر نیاز دارد.

نخستین امپراتوری که آریایی‌ها در جهان باستان پایه‌گذاری کردند توسط طوایف ماد بود. یعنی همان آریایی‌های مهاجری که از شرق دریای خزر آمده بودند. در دهه‌های نخستین مهاجرت آریایی‌ها هنوز زبان، دین و فرهنگ طوایف ماد، پارت، و پارس

در منابع و کتاب‌های تاریخ ادیان، میتراثیسم به‌عنوان یک دین آریایی شناخته شده است. اگر چنین گزاره‌ای درست باشد، احتمالاً این دین پیش از مهاجرت آریایی‌ها به سرزمین ایران در میان آنان رایج بوده است.

احتمالاً سه هزار سال پیش آریایی‌ها از شمال دریای خزر برای زندگی در سرزمین‌های گرم‌تر به سوی جنوب سرازیر شدند. نیمی از آنان از طرف شرق دریای خزر و نیم دیگر از طرف غرب این دریا به سوی سرزمین‌های گرم رهسپار شدند. آریایی‌هایی که از شرق آمدند دو طایفه ماد و پارت را تشکیل می‌دادند و آریایی‌هایی که از غرب خزر آمدند پارس نامیده می‌شدند.

احتمالاً هم طوایف ماد، هم طوایف پارت، و هم طوایف پارس به دین میتراثیسم یا مهرپرستی ایمان داشتند. به احتمال بسیار قوی میتراثیسم در سرزمین ایران متولد نشده است. ولی مسلماً پس از مهاجرت آریایی‌ها به ایران بود که ساکنان سرزمین‌های



و تاج. ظاهراً این نمادها در میان پیروان میترائیسم، که از چین تا روم و سراسر اروپا را فراگرفته بود مشترک بوده است.

مقدسات هفتگانه آیین مهرپرستی قراین و شواهدی در اختیار اقتصاددانان نهادگرا قرار می‌دهد مبنی بر اینکه دین، آیین، و ایدئولوژی میترائیسم کاملاً متناسب با نیازهای روانی بشر در دوران شکارگری بوده است. هیچ دینی - از جمله میترائیسم - را نمی‌توان با معیارها و سنجه‌های پیشرفته دوران معاصر ارزیابی کرد. شاید انسان‌های

نگه داشت. بعید است که آزادمنشی، سعه صدر، و تساهل و تسامح هخامنشیان از آموزش‌های دین میترائیسم سرچشمه گرفته باشد. زیرا شواهد و قراین میترائیسم را دین دوران خشونت می‌نمایند.

شاید آزادمنشی و «فرمانروایی شایسته» کوروش، و شماری از پادشاهان هخامنشی، این تصور را ایجاد کرده باشد که دین مهر یا دین مهرپرستی به معنای دین مهربانی باشد. ممکن است آرمانی که برخی از عارفان بزرگ آن را «کیش مهر» نامیده‌اند، نیز بر این ابهام افزوده باشد. در حقیقت وجه اشتراک این دو از همانندی نام فراتر نمی‌رود. در دین مهر یا مهرپرستی باستانی آریایی‌ها، واژه «مهر» به معنای خورشید است نه مهربانی. الهه آریایی‌های باستان خورشید بوده است. در حالی که در «کیش مهر» که خاصان، عارفان، و فرهیختگان از آن دم می‌زنند «مهر» به معنای «مهربانی» است. اینان اذیت و آزارهای دینی و عقیدتی را ناپسند می‌دانستند. هخامنشیان، به اصطلاح امروز، در باورهای دینی میترائیسم، ولی در سیاست سکولار بودند. از این رو نمی‌توان دستاوردهای فرهنگی - اجتماعی این دوران را به دین یا آیین آنان نسبت داد. بخش بزرگی از این موفقیت‌های شگفت‌آور از نهادهای «تساهل و تسامح» و «فرمانروایی شایسته» سرچشمه گرفته است.

تا آنجا که آگاهی‌های محدود ما از این دین کهن اجازه شناخت آن را می‌دهد این دین به خدایان بسیاری باور داشته است. ولی در میان این خدایان خدای خورشید یا «الهه مهر» و پس از آن «الهه باران» بیش از همه ستایش می‌شدند. در تخته تندیس‌های بازمانده از آن دوران همواره تابش پرتو خورشید در پشت سر میترا دیده می‌شود. افزون بر پرتو خورشید، میترا شکارگر توانایی است، که گاوی را بر زمین زده و خنجری در گردنش فرو می‌برد. دین مهرپرستی توانایی شکار کردن، و ابزارهای کشتار را مقدس می‌دانست.

در دین مهرپرستی عدد هفت مقدس شمرده می‌شد. از میان دست‌ساخت‌های بشر نیز هفت افزار نمادین و مقدس ستایش می‌شد. این افزارها عبارت بودند از: خنجر، نیزه، داس، شمشیر، تازیانه، مشعل،

میترائیسم یا مهرپرستی، بر نداشته بودند. رویداد مهم دیگر این بود که «سارگون دوم» پادشاه آشور در حدود سال ۷۲۰ پیش از میلاد اسیران یهودی را به سرزمین آریایی‌ها فرستاده و فرمان داده بود که در آن سرزمین سکونت کنند. بنابراین در سرزمین مادها ادیان ابراهیمی و زرتشتی نیز حضور داشتند. ولی به احتمال قوی مادها و اکثر پارت‌ها و پارس‌ها میترائیست یا مهرپرست باقی ماندند.

حکومت مادها حدود سال ۷۱۵ پیش از میلاد بنیانگذاری گردید. حدود سال ۶۰۷ پیش از میلاد به امپراتوری تبدیل شد، و در حدود سال ۵۵۰ پیش از میلاد رو به افول گذاشت، و سرانجام به دست کوروش نابود گردید. نسب کوروش از سوی پدر به طوایف پارس و از سوی مادر به طوایف ماد می‌رسید. از این رو طوایف ماد نیز از پادشاهی وی نگران نبودند. وی بنیانگذار دودمان هخامنشی بود، که بزرگترین امپراتوری جهان باستان به شمار می‌رود. افزون بر آن پرشکوه‌ترین دوران قدرت آریایی‌ها در همین دوران هخامنشیان بوده است. احتمالاً پادشاهان و درباریان هخامنشی نیز به دین مهرپرستی باقی ماندند. ولی بسیاری از شاهان و شاهزادگان این دودمان با دختران یهودی و پیروان دین‌های ابراهیمی نیز ازدواج می‌کردند. حتی کتاب عهد عتیق و روایات اقوام یهودی، که کوروش را بسیار ستوده‌اند، مدعی نیستند که وی به آیین دیگری - حتی یهودیت - گرویده باشد. برخی از مفسران قرآن مجید نیز او را همان «ذوالقرنین» دانسته‌اند. از اختلاف نظرهای مورخان که بگذریم، حتی مورخان یونانی اذعان کرده‌اند که کوروش آزادی دین و آیین را به معنای واقعی کلمه ترویج کرده بود. تا آنجا که هخامنشیان، به پیروی از کوروش، هیچ‌گاه برای امپراتوری ایران دین رسمی اعلام نکردند، تا پیروان همه دین‌ها و آیین‌ها احساس آسایش و آزادی عمل نمایند. شاید این سیاست بیش از آنکه از آزادیخواهی کوروش و جانشینان وی سرچشمه گرفته باشد، از خردمندی آنها برخاسته بود. چون یک کشور پهناور با مردمی از نژادها، دین‌ها، زبان‌ها و آیین‌های گوناگون را فقط از طریق آزادی‌های فرهنگی می‌توان خشنود و وفادار

از دین مهرپرستی به دین زرتشتی است. در این پیکره شاپور دوم - پادشاه ساسانی - به میترا پشت کرده و به اهورامزدا روی آورده است. اهورامزدا نیز حلقه فزه ایزدی را که نشانه پادشاهی است به وی واگذار می‌کند. در زیر پای شاپور دوم و اهورامزدا مردی به خاک افتاده است. او یک اسیر ساده نیست؛ بلکه امپراتور بزرگترین کشور اروپایی آن دوران یعنی «جولیانوس» است، که پایتخت وی در مرکز روم (شرقی) یا استامبول کنونی مستقر بود. این پیکره از یک سو می‌خواهد چنین وانمود کند که پیروزی شاپور دوم بر امپراتور روم به خواست خداوند متعال - یعنی اهورامزدا - بوده است. این آرمان بیان تصویری همان ایدئولوژی است که موبدان شهر استخر در جنوب دریاچه بختگان فارس آن را ساختند و پرداختند، تا دین زرتشت را به افیون توده‌ها تبدیل کنند، و راه فرمانروایی ستمگرانه بر مردم را هموار سازند. این ایدئولوژی مانند هر ایدئولوژی دیگر جزء جدایی‌ناپذیر ماهیت دین زرتشت نبود. ولی شوربختانه به ایدئولوژی پایدار تاریخ دیدگاه‌های سیاسی ایران تبدیل شد.

تا آنجا که همه دودمان‌های شاهنشاهی، یکی پس از دیگری خود را نماینده الوهیت در زمین معرفی می‌کردند؛ و سلطنت را موهبتی آسمانی وا می‌نمودند.

از سوی دیگر نکته مهم این پیکره یعنی پشت کردن شاپور دوم به میترا گویای شدت و استمرار کینه ساسانیان با دودمان‌های اشکانی و هخامنشی است. این کینه‌توزی به خدایان آنها نیز سرایت کرده است.

پیکره دیگری که از میترا در دل نمرود داغ (کوه نمرود)، واقع در سرزمین آشور باستان - شمال عراق کنونی - دیده می‌شود، همانندی‌های بسیاری با پیکره میترا در طاق بستان دارد. از جمله اینکه در پشت و بالای سر آنها پرتو پرفروغ خورشید به فضای پیرامون می‌تابد.

در بازگشت به گفتمان نهادهای اجتماعی، نتیجه‌گیری‌های این نوشتار را می‌توان به شرح زیر فهرست کرد.



پس از میترائیسم تا این پایه گسترش جغرافیایی نیافته است. نشانه‌های این دین از چین تا دورترین سرزمین‌های اروپا دیده می‌شود. ولی در هر سرزمینی میترائیسم ویژه همان فرهنگ و همان زیست‌بوم پدید آمده است. از این‌رو هر یک از نشانه‌ها و نمودهای این دین را باید با توجه به سرزمینی که در آنجا دیده شده است، تفسیر کرد.

در ایران نیز دین آریایی‌ها ویژگی‌های خود را از زیست‌بوم و فرهنگ رایج این سرزمین گرفته بود. ولی شوربختانه تندیس‌های بسیار کمی از میترائیسم ایران به‌جا مانده است. از این‌رو ممکن است بررسی تفاوت میان تندیس‌ها یا نقش برجسته‌های میترا در ایران با تندیس‌های فراوان میترا در اروپا به بهترین نحو ممکن فرایند تکامل و تطابق ادیان با زیست‌بوم‌های گوناگون را نشان دهد.

یکی از بهترین پیکره‌های میترای آریایی‌ها در طاق بستان واقع در استان کرمانشاه نقش بسته است، که مربوط به دوران گذار آریایی‌های ایران

«دوران پیشا تاریخ» بدون چنین دین‌ها، آیین‌ها، و ایدئولوژی‌هایی نمی‌توانستند در پیکار برای زنده ماندن (تنازع بقا) پیروز شوند. جسم انسان در مقایسه با دیگر جانوران شکارگر بسیار ناتوان است. انسان نه سرپنجه‌های نیرومند شاهین‌ها را داشته است، و نه دندان‌های خنجرآسای گربه‌سانان بزرگ را. نه به کوچکی خرگوش‌ها بود که بتواند به هر حفره‌ای پناه ببرد، نه همچون اسبان و غزالان پای گریز داشت. ولی «نظام باورها»، توانایی انسان برای ساختن و پرداختن راهکارهای همکاری و سازش، ابزارها و نهادهایی مانند دین، آیین، و ایدئولوژی، ناتوانایی‌های کالبدی وی را جبران می‌کرد؛ و روان او را برای پیروزی در چالش‌های زندگی آماده می‌ساخت. از این‌رو نهادگرایان ناگزیر نیستند دین خشونت‌ورز مهرپرستی را به دلیل تقدسی که به آلات قتاله داده بود سرزنش کنند.

میترائیسم در دوران مادها و هخامنشیان به یک دین جهانی تبدیل شده بود. شاید هیچ دینی

۷. برآیند نوشتار

۷.۱. دین، آیین، ایدئولوژی، فلسفه (به ویژه فلسفه سیاسی)، و جهان بینی، مستقل از یکدیگر نهاد اجتماعی به شمار می‌روند. ولی چون همه آنها کارکرد اقتصادی کمابیش همانندی دارند، می‌توان آنها را در یک نهاد کلان اجتماعی (کلان نهاد) به نام «نظام باورها» دسته بندی کرد. هر جا دیدیم که فقر و تنگدستی و پریشانی حاکم است گناه آن بر گردن نظام باورها است، و هر جا که توانمندی و ثروت و خلاقیت وجود دارد، افتخار آن به «نظام باورها» تعلق دارد.

۷.۲. همه اجزاء یا سازندهای «نظام باورها» مورد نیاز بشر بوده و خواهند بود. نه تنها هیچ یک جای خالی دیگری را پر نمی‌کند، بلکه ضعف هر یک از آنها به تضعیف سازندهای دیگر می‌انجامد. در نتیجه ضعف هر یک از آنها کل «نظام باورها» را سست و لرزان خواهد کرد.

۷.۳. بسیاری از اندیشمندان علوم اجتماعی و اقتصادی یک یا چند جزء (سازنده) از نظام باورها را زاید می‌دانستند. مارکس و انگلس دین را افیون جامعه می‌شمردند. هواداران بازار آزاد، ایدئولوژی را زهر کشنده تمدن‌های بشری می‌انگاشتند. و بسیاری نیز حتی هنوز هم، مرگ فلسفه و بی‌نیازی بشر به فیلسوفان را تبلیغ می‌کنند. ولی بعید است که بشر هیچ‌گاه نهادی را ساخته و پرداخته باشد که به آن نیازمند نبوده است. بنابراین در ارزیابی نهادهایی مانند دین نباید شتابزده و احساساتی عمل کرد. شاید زیانبارترین داور بشر و خطای بزرگ مارکس این بود که ایستایی نهادها را نادیده می‌گرفت، و به خود نهادها حمله می‌کرد.

۷.۴. دین‌های «پیشا تاریخ» و «پسا تاریخ» را باید در چارچوب زمان و مکان هر یک از آنها بررسی کرد. داورى درباره نقش و عملکرد هیچ دینی در هنگام پیدایش و گسترش آن را نمی‌توان با سنجه‌ها و معیارهای دوران کنونی انجام داد.

۷.۵. همه نهادها سرچشمه تولید ثروت بوده‌اند و خواهند بود. بنابراین به بقا و تکامل کالبدی، اجتماعی و فرهنگی بشر یاری رسانده‌اند. دین‌ها



انسان‌ها بوده است. از این رو ممکن است حتی بت پرستی را نتوان افیون توده‌ها دانست، اگر آن را در چارچوب زمان و مکان خودش بررسی کنیم.

۷.۸. میترائیسم یا خورشیدپرستی یا مهرپرستی، که دین آریایی‌ها قلمداد می‌شود، احتمالاً بیش از ده هزار سال پیش در میان متمدن‌ترین و پیشرفته‌ترین اجتماعات انسانی پدید آمد و گسترش یافت. ظهور این دین یک پله از تکامل اجتماعی انسان بوده، که او را از بت پرستی به درجه بالاتری ارتقا داده است. حتی دین مهرپرستی در چارچوب زمان و مکان خود مترقی و سرچشمه ثروت بوده است. زیرا شکار را به یک عبادت دسته جمعی، و افزارهای شکار را به اشیای مقدس تبدیل کرد و انسان‌های ناتوان را در پیکار برای زنده ماندن توانمند ساخت.

۷.۹. اگر از سیر تطور و تکامل «نظام باورها» در چین، کره، و ژاپن بگذریم و همچنان ظهور و گسترش ادیان ابراهیمی را در جغرافیای میان رودان، روم شرقی و ایران به منزله سرآغاز دگرگونی بررسی کنیم، درمی‌یابیم که بعثت حضرت ابراهیم یک نقطه عطف مهم در تاریخ تکامل نهادهای اجتماعی بوده است. احتمالاً این رویداد حدود دو هزار سال پیش از میلاد - یا بیش از چهار هزار سال پیش - رخ داده است.

نیز از این قاعده مستثنی نیستند. حتی آن دسته از دین‌هایی که امروز راه سعادت و رفاه بشر را سد کرده‌اند، در زمان پیدایش خود مترقی و تمدن ساز بوده‌اند. بنابراین، برخلاف نظریه لائیک‌ها، دشواری‌های بشر در ماهیت دین‌ها نیست، بلکه در ایستایی آنها نهفته است.

۷.۶. بت پرستی که دین انسان‌های نخستین تاریخ بوده است، طولانی‌ترین عمر را در میان ادیان بشری داشته است. اگر عمر انسان خردورز کنونی را که حدود دویست هزار سال تخمین می‌زنند، معادل بیست ساعت فرض کنیم، بیش از نوزده ساعت آن را بشر به بت پرستی گذرانده است. سپس حدود ۳۶ دقیقه از یک ساعت باقی مانده را به پرستش خورشید، ماه، و ستارگان پرداخته، و تنها ۲۴ دقیقه از عمر انسان پس از بعثت حضرت ابراهیم بوده، که به یکتاپرستی دعوت شده است. نباید از نظر دور داشت که هنوز هم بسیاری از قبایل افریقا، بومیان استرالیا، و روستاییان هندوستان بت پرست مانده‌اند. یعنی حتی وارد ساعت آخر تمدن بشری نشده‌اند.

۷.۷. حتی بت پرستی که دین انسان‌های «پیشا تاریخ» بوده یک نهاد اجتماعی است. بنابراین در زمان و مکان خود مولد ثروت و موجب بقا و پیشرفت



د. نهاد تساهل و تسامح:

. کنار گذاشتن نهاد «تساهل و تسامح» در دوران ساسانیان و آغاز پیگیری، آزار و حتی نابودی پیروان همه دین‌های غیررسمی مانند پیروان حضرت ابراهیم، یهودیان، مسیحیان، صابئین، مهرپرستان، بوداییان، مانویان و به‌ویژه مزدکیان که بسیاری از پیروان این ادیان شهروندان وفادار امپراتوری‌های مادها، هخامنشیان و اشکانیان بودند.

ه- نهاد فلسفه:

. «فقر فلسفه» و ناتوانی امپراتوری‌های ایران باستان به‌ویژه حکومت ساسانیان؛ همکاری نکردن با کشورهای همسایه.

و. نهاد گفت‌وگو و دیپلماسی:

ناتوانی امپراتوران ایران - به‌ویژه ساسانیان - از توسعه نهاد گفت‌وگو و دیپلماسی و برقراری صلح و همکاری با کشورهای همسایه - به‌ویژه با امپراتوری روم - و در نتیجه نابودی خزاین کشور در جنگ‌های طولانی و فرسایشی و رقابت‌های خردکننده.

ز. نهاد اخلاق یا پیمان‌های اجتماعی:

ناتوانی از درک نیاز شدید جامعه آن روزگار به «اخلاق» به منزله «پیمان اجتماعی» و واکنش نشان ندادن نسبت به زوال و انحطاط اخلاقی.

از سازندهای «نظام باورهای» ایران باستان هم در تولید ثروت و هم نابودی ثروت‌های ملی بررسی خواهد شد.

۷.۱۱. فرضیه اصلی نوشتار آینده آن است که علی‌رغم ظهور دین زرتشت - به‌عنوان نخستین دین یکتاپرستی آریایی‌های مهاجر. که در راستای تولید ثروت، توانمندسازی انسان‌ها و ایجاد «پیمان‌های اجتماعی» بسیار موفق بود، جامعه آریایی‌ها و امپراتوری‌های آریایی از هم فروپاشید. احتمالاً در بالای فهرست دلایل فروپاشی آنها ناتوانی از ساختن و پرداختن چندین نهاد مهم به شرح زیر را می‌توان ثبت کرد:

الف - نهاد فرمانروایی اکثریت:

. تمرکز قدرت سیاسی، اقتصادی و دینی به جای استقرار «فرمانروایی شایسته پایدار» که همان فرمانروایی اکثریت است.

ب - نهاد تسهیم قدرت و ثروت:

. اوج‌گیری ایدئولوژی تمرکز قدرت به جای «تسهیم

قدرت» و تمرکز ثروت به جای «تقسیم ثروت»

ج - نهاد هنرهای زیبا:

. پیدایش «آیین‌های فاقد حس زیباشناسی» و ترویج آنها از مراکز قدرت، که می‌توان آن را به تعبیر «میلان کوندرا» در مورد کمونیزم، با اصطلاح «کیچ دینی» یعنی پرسرو صدا اما آبکی، نامگذاری کرد.

۷.۱۰. با آنکه در مورد سال تولد، محل وفات و جوانی زرتشت اتفاق نظر وجود ندارد، ولی این نظریه که وی از حواریون حضرت ابراهیم بوده، چندان محتمل به نظر نمی‌رسد. زیرا احتمال اینکه وی در نخستین قرن مهاجرت آریایی‌ها به ایران، یعنی بیش از ده قرن پیش از میلاد در یکی از روستاهای پیرامون دریاچه «چی‌چست» - که نام باستانی دریاچه ارومیه کنونی است - به دنیا آمده باشد، به مراتب قوی‌تر از احتمالات دیگری است که هر از گاه یک بار مطرح می‌شود.

علت پیدایش این فرضیه که زرتشت مُبَلِّغ دین ابراهیم بوده شاید آن باشد که دین زرتشت نخستین طلبیه یکتاپرستی در میان آریایی‌ها بوده است. این دین نه تنها پاسخگوی اعتلای حس زیباشناسی و افزایش سطح درک و فهم آریایی‌ها بود، بلکه به بزرگترین نیاز جوامع آن روزگار یاری رسانید؛ که نیاز به ایجاد «پیمان‌های اجتماعی» یا همان اخلاق بود.

یکی از نوشتارهای آینده به بررسی دقیق‌تر نهادهای دین، آیین و ایدئولوژی در ایران پساتاریخ، یعنی دوران ساسانیان، خواهد پرداخت. این بررسی رابطه انقراض ابدی امپراتوری‌های پیای آریایی‌ها را با «نظام باورها» در آن دوران مطرح خواهد کرد. به دیگر سخن، نقش هر یک

سه یادداشت

دکتر نصرالله پورجوادی

عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی

مقاله ۷

اول

اشک‌های وندی شرمین و پیمان جان کری

در خبرها آمده است که جان کری در یکی از جلسات مذاکرات وین به گذشته خود اشاره کرده و گفته است که در نوجوانی از جنگ بیزار شده و الان هم ترجیح می‌دهد که هر کاری که از دستش برمی‌آید بکند تا از جنگ جلوگیری کند. من چیزهایی درباره جوانی جان کری شنیده یا خوانده بودم و براساس آن حدس‌هایی هم درباره گذشته او زده بودم، اما چیزی که این حدس‌ها را برای من به یقین نزدیک کرد و چهره نوجوانی آقای کری را برایم روشن‌تر نمود، مشاهده کلیپ کوتاهی بود که از سخنگوی آقای کری یعنی خانم وندی شرمین در فیس‌بوک دیدم. خانم شرمین درباره سخنان و حالات آقای جان کری در یکی از جلسات وین سخن می‌گفت و وقتی حرف می‌زد اشک در چشمانش حلقه زده بود و این صحنه متداولی نیست. من هرگز ندیده بودم که یکی از مقامات رسمی دولت آمریکا یا هر دولت دیگری بیاید در مقابل دوربین و پیش میلیون‌ها نفر از مردم جهان اشک بریزد. خانم شرمین به دلیل سخنان ناملایمی که یکی دو بار درباره ایرانیان به زبان آورده بود تا حدودی از چشم ایرانیان افتاده بود، اما آن دو سه قطره اشکی که از دل سوخته او بیرون می‌آمد، سیلی بود که هرگونه احساس کدورت را نه فقط از دل من، بلکه چه بسا از دل هر ایرانی دیگری که این صحنه را می‌دید می‌شست و با خود می‌برد. چه بود در آن اشک‌ها؟ داستان چه بود؟

خانم شرمین از یادآوری صحنه‌ای می‌گریست که در یکی از جلسات مذاکره دیده بود. او دیده بود که رئیس خودش یعنی وزیر ایالات متحده آمریکا در جلسه‌ای که وزرای خارجه قدرتمندترین کشورهای جهان همراه با کارشناسان فنی کشور خود حضور دارند، در حالی که بغض گلویش را فشار می‌داده و



خواندن مطالب کسانی که از دور دستی بر آتش داشته‌اند، برایم جالب نبوده است. من در سالهای ۱۹۶۴ تا ۱۹۶۷ در سانفرانسیسکو، در ایالت کالیفرنیا، درس می‌خواندم و سانفرانسیسکو در آن زمان یکی از مراکزی بود که تحول فرهنگی دهه شصت به نحو چشمگیری در آن رخ می‌داد. من بیست و یکی دو سال داشتم، درست مانند آقای جان کری که چهار پنج ماه از من جوان‌تر است و وقتی سانفرانسیسکو را ترک می‌کردم ۲۴ سالم بود. تقریباً در همین سالها بود که انقلاب فرهنگی در آمریکا رخ داد. مرکز اصلی آن در درجه اول سانفرانسیسکو و برکلی و نیویورک بود. در شهرهای دیگر مانند لوس آنجلس و شیکاگو هم خبرهایی بود، اما مکه و مدینه این انقلاب سانفرانسیسکو و نیویورک بود.

انقلاب فرهنگی دهه شصت آمریکا مثل انقلاب‌های دیگر جهان انقلاب نسل جوان بود. در آمریکا هم، به خصوص آن زمان‌ها، دوران جوانی از بیست تا سی سالگی بود. سی آغاز پیری بود. بنابراین انقلابیون اولین نسلی بودند که بعد از جنگ جهانی دوم به سن انقلاب رسیده بودند. من وقتی به سانفرانسیسکو رفتم سایه «بیت‌نیک»‌ها هنوز پیدا بود. از خودشان دیگر خبری نبود. بیت‌نیک‌ها نسخه بدل اگزستانسیالیست‌های دهه پنجاه اروپا بودند. آنها پیرتر از آن بودند که به نسل انقلابی دهه شصت تعلق داشته باشند.

انقلابیون چه می‌خواستند؟ مثل هر انقلاب دیگری می‌خواستند چیزهایی را بردارند و به جای آنها چیزهای دیگری را بگذارند. انقلاب سیاسی نبود. آنها نمی‌خواستند رژیم آمریکا را سرنگون کنند و رژیم دیگری به جای آن بیاورند. انقلاب‌های سیاسی متعلق به جهان سوم است و آمریکا چنین انقلابی را دو قرن پیش از سر گذرانده بود. انقلاب دهه شصت فرهنگی بود. تماماً فرهنگی. انقلاب اسلامی سال ۵۷ را هم بعضی‌ها گفته‌اند فرهنگی بود، ولی این ادعا صحت ندارد. اگر انقلاب اسلامی فرهنگی بود، در آن صورت نمی‌بایست صحبت از انقلاب فرهنگی و تشکیل ستاد انقلاب فرهنگی و بعد هم شورای عالی انقلاب فرهنگی می‌کردند. ستاد و بعداً شورای عالی تشکیل شد، به دلیل اینکه می‌خواستند همان‌طور که در عرصه سیاست انقلاب شده است، در عرصه فرهنگ هم انقلاب شود. اما در آمریکا هیچ تحولی و تغییری در نظام سیاسی ایجاد نشده بود و کسی هم به دنبال آن نبود. فقط عرصه فرهنگ بود که انقلابیون می‌خواستند در آن تغییر ایجاد کنند.

انقلابیون همیشه آرمان‌گرا هستند و در واقع همین آرمان‌هاست که ماهیت هر انقلابی را روشن می‌سازد. اولین و مهمترین آرمان و ایده‌آل انقلابیون دهه شصت آمریکا صلح‌طلبی بود. شعار اصلی انقلابیون در سه کلمه خلاصه می‌شد: محبت بورزید نه جنگ (make love not war)، به جای دشمنی دوستی کنید. به جای کینه‌ورزی و نفرت پراکنی دوستی و عشق داشته باشید. این شعار در چه زمانی داده می‌شد؟ در زمانی که جنگ وحشیانه آمریکا در ویتنام آغاز شده بود. جنگ ویتنام در زمان خودش غیرانسانی‌ترین جنگ تاریخ بشر بود. انقلابیون مخالف جنگ ویتنام بودند، اما جنگ ویتنام فرع یک اصل دیگر بود. اصل برای آنها

به جای آنکه نفس از سینه‌اش بیرون بیاید اشک از چشمانش جاری می‌شده، از عهد و پیمانی یاد کرده است که در جوانی با خودش و با خدای خودش بسته است. او عهد بسته بود که تا پایان عمر به جنگ پشت کند و به قبله صلح و دوستی نماز بگذارد. من حرف آقای کری را قبول دارم و کوچکترین شکی در صداقت او ندارم. او مجبور نبوده که این حرف را بزند و با ذکر این حادثه هم امتیازی کسب نمی‌کرده است. کری زشتی‌های جنگ و خشونت را در جنگی که سیاستمداران کشورش در ویتنام راه انداخته بودند به چشم دیده و همانجا به جنگ پشت کرده است. حال اگر همه مشغله‌های خود را در واشنگتن، در پنتاگون، پشت سر گذاشته و با پای شکسته هر روز به جلسات مذاکره حاضر می‌شود و ساعت‌ها وقت می‌گذارد، این کار را به خاطر عهدی می‌کند که با خودش بسته است. او نه دلش برای فشاری که تحریم‌ها به مردم ایران وارد می‌کند سوخته و نه آنچنان در قید امتثال امر رقیبی است که در انتخابات از او شکست خورده است. جان کری به فکر میثاقی است که سالها پیش با خودش بسته است و به همین دلیل هم وقتی از آن میثاق یاد می‌کند نه فقط خود او، بلکه دیگران هم از شنیدن آن متأثر می‌شوند. آن عهد چه بود که این همه وزیر خارجه آمریکا را به خود مشغول کرده و بعدها این همه در دنیا مؤثر واقع شده است؟

من وقتی وندی شرم‌من را در فیس‌بوک می‌دیدم که خودش اشک می‌ریخت و می‌گفت جان کری در آن جلسه تاریخی بغض کرده بود و چند لحظه‌ای حتی قادر به سخن گفتن نبود، برایم روشن شد که اتفاقی که در وین افتاد و مصالحه‌ای که صورت گرفت، حاصل نهضت یا انقلابی است که در دهه شصت میلادی در آمریکا اتفاق افتاد، انقلابی که من سالها بود گمان می‌کردم در دهه هفتاد مرد و آثار آن هم یکی دو دهه بعد با پیر شدن نسلی که آن نهضت را آغاز کرده بودند از میان رفت. ولی وقتی لحظه‌ای را مجسم می‌کنم که وزیر خارجه ایالات متحده آمریکا با پای شکسته در یکی از مهمترین جلسات سیاسی و بین‌المللی نیم قرن اخیر نشسته و در حالی که بغض گلوی او را فشار می‌دهد، می‌گوید من در جوانی با خودم عهد کردم که به جنگ پشت کنم و به صلح روی آورم و هم‌اکنون هم در وفای به آن عهد است که در اینجا نشسته‌ام، از تجسم این صحنه نمی‌توانم متأثر نشوم و گمان می‌کنم که بسیاری از کسان دیگری هم که این داستان را در فیس‌بوک یا جاهای دیگر از خانم شرم‌من شنیده‌اند، مانند خود او تحت تأثیر قرار گرفته‌اند. این به من نشان می‌دهد که انقلاب دهه شصت به خلاف آنچه من می‌انگاشتم نمرده است، بلکه زنده است و امروز به دست یکی از کسانی که در آن حرکت به نوعی حضور داشته است، سندی تهیه و امضا می‌شود که صلح جهانی را به ارمغان خواهد آورد. دهه شصت میلادی در آمریکا چه اتفاقی افتاد؟

من می‌دانم که درباره حوادث بی‌سابقه‌ای که در دهه شصت میلادی در آمریکا اتفاق افتاد، مطالب زیادی نوشته شده است و در اینترنت هم می‌توان گاهی آنها را خواند. من از روی آن مطالب نمی‌خواهم چیزی بگویم. راستش



حدود بیست سال از
جنگ دوم گذشته بود
و آمریکا توانسته بود
از آثار سالهای سخت
اواخر دهه بیست و
دهه سی قبل از جنگ
و مسائل ناشی از
جنگ بیرون بیاید و به
یک زندگی آرام و مرفه
برسد. شکم‌ها سیر
شده بود و نسلی پیدا
شده بود که مادیات
او را راضی نمی‌کرد.
انقلاب‌ها معمولاً با
شکم سیر آغاز می‌شود.

جوان بیست و دو ساله کاتولیکی که در بحبوحه جنگ وارد ارتش آمریکا شده و نه فقط درباره بمب‌های ناپالم هر روز در روزنامه‌ها می‌خواند، بلکه آثار مخرب این بمب‌ها و بمب‌های دیگر و سلاح‌های مرگبار دیگر را می‌بیند و از نزدیک مشاهده می‌کند یا با خبر می‌شود که چطور مناطق وسیعی از سرزمین ویتنام با همه موجودات آن، حیوان و انسان، پیر و جوان، زن و بچه، همه در یک لحظه جزغاله می‌شوند. به خاطر چی؟ برای چه؟ برای این جوان و جوانان آمریکایی دیگر هم نسل او طبیعی بود که از جنگ، هر جنگی، بیزار شوند.

دومین آرمان انقلابیون، مهربانی با طبیعت و موجودات آن و به‌طور کلی حفظ سلامت محیط‌زیست بود. مخالفت با جنگ نزد انقلابیون در حقیقت مخالفت با هر نوع خشونت و هر نوع آزار رساندن به مردم و حتی آزار رساندن به حیوانات بود. جوانان روزبه‌روز بیشتر به گیاهخواری روی می‌آوردند، چه کشتن حیوانات برای خوردن گوشت آنان عملی ظالمانه و غیراخلاقی به‌شمار می‌آمد. پرهیز از خشونت و بی‌آزاری حتی نسبت به طبیعت هم اعمال می‌شد. علاقه به حفظ محیط‌زیست و مخالفت با هر چه که باعث آلودگی محیط‌زیست می‌شد از همان دهه آغاز شد. انقلابیون نه فقط با بمب‌های اتمی در زرادخانه‌های آمریکا مخالف بودند، بلکه نیروگاه‌های اتمی را هم ضد بشری و دشمن درجه یک طبیعت می‌دانستند. من وقتی به ایران آمدم هیچ خبری از اتمی‌شدن ایران نبود و یکی از دلایلی که شاه را دوست نداشتم همین برنامه‌های اتمی‌اش بود که بعداً شروع کرد.

سومین آرمان انقلاب دهه شصت روی آوردن به معنویت و پشت کردن به مادی‌گرایی بود. انقلاب دهه شصت در واقع انقلاب جوانانی از خانواده‌های متوسط و مرفه جامعه آمریکا بود. حدود بیست سال از جنگ دوم گذشته بود و آمریکا توانسته بود از آثار سالهای سخت اواخر دهه بیست و دهه سی قبل از جنگ و مسائل ناشی از جنگ بیرون بیاید و به یک زندگی آرام و مرفه برسد. شکم‌ها سیر شده بود و نسلی پیدا شده بود که مادیات او را راضی نمی‌کرد. انقلاب‌ها معمولاً با شکم سیر آغاز می‌شود.

انقلاب دهه شصت در واقع نوعی پست‌مدرنیسم بود. آرشیستکت‌ها دوران پست‌مدرن را از دهه هفتاد به بعد انگاشته‌اند. ولی پست‌مدرنیسم را اگر نوعی به چالش کشیدن عقلانیت و راسیونالیسم دوران مدرن بدانیم، در آن صورت ظلاً پست‌مدرنیسم را باید دهه شصت بدانیم.

این بود که اساساً ریشه جنگ و دشمنی باید از میان برداشته شود. به یاد بیاورید که ما در بحبوحه جنگ سرد بودیم. من درست زمانی به آمریکا رفتم که کندی به شوروی به دلیل مسئله کوبا التیماتوم داده بود. آمریکا و بلکه دنیا تا چند روز دل تو دلش نبود. دوران مکاریتی به سر آمده بود و به جای قهرمان جنگ ژنرال ایزنهاور، کندی رئیس‌جمهور شده بود. وقتی او را ترور کردند تا چند روز آمریکا گیج و منگ بود. جانسون که آمد روزنامه‌ها هر روز درباره خطر جنگ می‌نوشتند. یکی از شایعات این بود که جانسون را آورده‌اند تا جنگ کنند. من نمی‌دانم در کتاب‌ها چه تحلیلی درباره آن دوران کرده‌اند. ولی من همان‌طور که گفتم دارم از دیده‌ها حرف می‌زنم، نه از شنیده‌ها و خواننده‌ها. به هر حال در چنین فضای سنگینی بود که انقلاب فرهنگی شروع شد.

در همین زمان‌ها بود که جنگ ویتنام هم شروع شد. و اولین حرف جوانان انقلابی این بود که ما جنگ نمی‌خواهیم. جوان‌ها هر روز درباره جنایات جنگ‌طلبان کشور خودشان در ویتنام می‌خواندند و می‌شنیدند و سنگینی بار گناه را بر دوش خود حس می‌کردند و از اینکه یک نسل قبل کشورشان دو شهر آسیایی را بمباران اتمی کرده بود، احساس گناه می‌کردند. جنگ بس است. برای چه ما باید به کره می‌رفتیم. برای چه به ویتنام برویم. برای چه به خاطر کوبا وارد جنگ شویم. ما جنگ نمی‌خواهیم. نه فقط جنگ ویتنام. اصلاً جنگ بی‌جنگ. خصومت و دشمنی نمی‌خواهیم. ما دوستی می‌خواهیم. ما دنبال صلح هستیم. آتش جنگ را سیاستمداران در واشنگتن و کارخانه‌دارها و کارتل‌ها و سرمایه‌داران برای حفظ منافع خود افروخته‌اند. به ما چه؟ ما چرا برای منافع دیگران برویم و بکشیم یا کشته شویم.

جان کری وقتی در جبهه تصمیم گرفت که به جای جنگ دنبال صلح برود، در چنین حال و هوایی بود. آمریکایی‌های اصیل در زمره مهربان‌ترین و با مروت‌ترین مردمان جهان‌اند. من این حرف را قبلاً هم زده‌ام و بعداً هم خواهم گفت. من هیچ منفعتی در آمریکا ندارم و قصد رفتن به آنجا را هم ندارم و شاید دیگر هرگز به آنجا نروم. ولی نمی‌توانم با خصومتی که انقلابیون کشورم با آمریکا دارند همدردی کنم. آمریکایی‌های بد و حیوان و نفهم خیلی دیده‌ام، اما بسیاری از بهترین و دوست‌داشتنی‌ترین آدم‌هایی هم که دیده‌ام در آمریکا دیده‌ام. یکی از این رؤف‌ترین آدم‌ها استاد زبان یونانی من بود. کاتولیک بود. جان کری هم ظاهراً کاتولیک است. من می‌توانم تصور کنم



آمریکایی‌ها کلاً در لباس پوشیدن شلخته‌اند. کراوات نزدن که بعد از انقلاب در ایران به عنوان یکی از ارزش‌های انقلابی درآمد در اصل رسم آمریکایی است. در دهه شصت میلادی که من دانشجو بودم هیچ استادی بدون کراوات سر کلاس نمی‌آمد. از دهه هفتاد به بعد بود که کراوات‌ها اول در آمریکا باز شد.

توجه به تمدن‌ها و فرهنگ‌های دیگر و به راه و رسم زندگی مردمان دیگر، در آسیا و آفریقا و حتی در میان سرخپوستان آمریکایی، و ارزشمند دیدن اخلاقیات و دیانت مردمان دیگر از جمله نشانه‌های پست مدرنیسم دهه شصت بود. آمریکا متوجه شده بود که دنیا خیلی بزرگتر از پنجاه و دو ایالتی است که به نام آمریکا می‌شناسد. حتی در خود آمریکا سرخپوست‌ها فقط آدم‌های وحشی‌یی که باید از شرشان خلاص شد، نبودند. مردم‌شناسان دنبال حکمت و معنویت در خود آمریکا می‌گشتند. کاستاندا در سال ۶۷ به دنبال دون خووان رفت. دیارتمان‌های مردم‌شناسی در دهه شصت جدی‌تر شدند. من در اواسط دهه شصت دانشگاهی را که بتوانم در آن فلسفه و عرفان اسلامی بخوانم، پیدا نکردم. از اواخر دهه شصت بود که آسیا و کشورهای آسیایی، کشورهای آفریقایی و حتی تمدن‌هایی که در آمریکا قبلاً وجود داشت، نه فقط برای رشته‌های انسان‌شناسی و مردم‌شناسی، بلکه برای نسل جوان به‌طور کلی موضوع شناخت واقع شد و برخی حتی سعی کردند، عملاً از این آداب و رسوم تمدن‌های دیگر تقلید کنند. تیموثی لری استاد دانشگاه هاروارد که میزبان آرثور کویسلر شد و به او قرص مسکولین داد، صندلی و مبل را در خانه‌اش کنار گذاشت و روی زمین نشست. یکی از استادان مردم‌شناسی در دانشگاهی که من می‌رفتم دستور داد صندلی‌ها را از کلاس درسش بیرون ببرند و دانشجویان را در کلاس وادار کرد که به‌صورت حلقه‌وار بنشینند، به قول خودش مثل مجالس درس تمدن‌های دیگر. هر دو استاد را بعداً از دانشگاه اخراج کردند، اما این مانع از توجه به زندگی‌های دیگر نمی‌شد. ادیان آسیایی مثل بودائیسیم، هندوئیسم، ذن، و تصوف و برخی از فرقه‌های کمتر شناخته شده مسیحی موضوعات مورد توجه واقع شد. همین توجه به ادیان و عرفان‌های شرقی بود که پیران و استادانی را از هند و ژاپن و بعداً از کشورهای اسلامی به آمریکا آورد. همین که بیتل‌ها دست ارادت به ماهاراشی ماهیش یوگا دادند و شروع کردند به ترانسندنتال مدیتیشن، نشان می‌داد که جوان‌هایی که خودشان برای جوان‌های دیگر در انگلیس و آمریکا شاخص و قهرمان بودند، ایده‌آل‌هایشان عوض شده است. خیلی از جوان‌ها درس و دانشگاه را رها کردند و راهی کشورهای آسیایی شدند. در دهه چهل و پنجاه شمسی دیدن مسافران جوانی که برای رفتن به هند و افغانستان در ایران متوقف می‌شدند، عادی شده بود.

در سانسفرانسیسکو یکی دو تا کتابفروشی بود که مخصوص همین فرهنگ‌ها و ادیان دیگر بود و من خودم اولین کتابی را که در تصوف خواندم، از یکی از همین کتابفروشی‌ها خریدم. من تا زمانی که کتاب ادریس‌شاه را به انگلیسی نخوانده بودم، تقریباً هیچ چیز از تصوف نمی‌دانستم. در دهه سی که من در ایران دبیرستان می‌رفتم، کتاب‌های ژان ژاک روسو و منتسکیو و رمان بینوایان و داستان‌های صادق هدایت را خوانده بودم، اما درباره هیچ‌یک از ادیان دیگر و دین اسلام تقریباً هیچ چیز نخوانده بودم. دین در دوره مدرنیسم، از عصر روشنگری به بعد، موضوعی نبود که انسان بخواهد وقت خودش را با این خرافات تلف کند. توجه دوباره به ادیان و عرفان‌های شرقی و غربی از توجهات دوران پست مدرنیسم است، دورانی که تلایه آن در دهه شصت میلادی پیدا شد. نه فقط ادیان، بلکه فلسفه‌ها و ادبیات و شعر و هنر تمدن‌های دیگر نیز موضوعات مورد علاقه شد.

انقلابی که در دهه شصت در آمریکا در حال وقوع بود، مصادف شد با حوادث سیاسی بعد از ۱۵ خرداد. من در سفر کوتاهی که در سال ۴۵ به ایران کردم، غریزگی آل‌احمد را خواندم و این بدترین زمانی بود که می‌توانستم این مهمات را بخوانم، چه من درست در حال استفرغ کردن ارزش‌های غربی بودم. خوشبختانه هیچ‌وقت کوچکترین علاقه‌ای به شریعتی پیدا نکردم، اما شریعتی اگر ده بیست سال جلوتر حرف‌های خودش را زده بود، کسی به او توجهی نمی‌کرد. اسلام هنوز از ضربه‌ای که در قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم از «روشنگری» خورده بود، قد راست نکرده بود. بنابراین وقتی یک فرانسوی مانند هنری کربن می‌آمد و زندگی خود را وقف مطالعه فلسفه و عرفان اسلامی می‌کرد، به‌راستی کار عجیبی بود. حتی برخی از خود ایرانی‌ها هم او را غیرعادی می‌دانستند. آخر مگر فلسفه و عرفان اسلامی هم چیزی است که یک فرانسوی بیاید درباره آن کتاب بنویسد.

توجه به ادیان شرقی آثار اجتماعی دیگری هم در پی داشت. یکی از آنها تغییری بود که در نوع لباس غربی ایجاد کرد. آمریکایی‌ها کلاً در لباس پوشیدن شلخته‌اند. کراوات نزدن که بعد از انقلاب در ایران به عنوان یکی از ارزش‌های انقلابی درآمد در اصل رسم آمریکایی است. در دهه شصت میلادی که من دانشجو بودم هیچ استادی بدون کراوات سر کلاس نمی‌آمد. از دهه هفتاد به بعد بود که کراوات‌ها اول در آمریکا باز شد. اگر آمریکایی‌ها کراوات خود را باز نکرده بودند، شاید ما هم هنوز کراواتی بودیم.



درس‌های
اسلام‌شناسی در
آمریکا امروزه تا
حدودی به‌عنوان درس
دشمن‌شناسی شناخته
می‌شود. می‌خواهند
بدانند کسانی که
ساختمان‌های تجارت
جهانی را منفجر کردند،
چه عقیده‌ای داشتند،
اما در سه دهه آخر
قرن بیستم درس‌های
اسلام‌شناسی و تصوف
در دانشگاه‌های آمریکا
به خاطر شناخت ادیان
دیگر بود، ادیانی که
در جهان پست‌مدرن
ممکن است حرفی برای
گفتن داشته باشند.

اشخاصی مانند مارتین لوترکینگ، بلکه به خاطر انقلاب فرهنگی‌یی که در حال وقوع بود. ازدواج یک دختر سفیدپوست با یک سیاهپوست یک عمل انقلابی بود. من گاهی اوقات بدم نمی‌آید که حرف‌های خرافاتی بزنم. مثلاً بگویم که همان عمل انقلابی مادر او با ما بود که در «دی‌ان‌ای» او تأثیر گذاشت و بالاخره بازتاب اجتماعی آن در انتخاب فرزندی که ثمره این انقلاب بود، ظاهر گردید. او با ما یک سیاهپوست معمولی آمریکایی نیست. او با ما نتیجه پیوند فرهنگ‌های دو قاره است و انعقاد نطفه او دقیقاً در آغاز مهم‌ترین انقلاب فرهنگی قرن بیستم صورت گرفته است. او فرزند خلف انقلابی است که در دهه شصت در آمریکا صورت گرفت. عمل انقلابی مادر او با ما فقط در این نبود که با مردی سیاهپوست ازدواج کرد. او دو بار ازدواج کرد و هر دو بار با مسلمان‌ها، حتی به کشوری اسلامی رفت و در آنجا زندگی کرد. کار مادر او با ما بی‌سابقه نبود، اما به هر حال شجاعانه بود. اسلام در آن زمان آبرویی داشت و تصوف آن که پیام‌آور عشق و دوستی بود، برای جوانان جاذبه داشت. مسلمانان هنوز به آمریکایی‌ها فحش نمی‌دادند و مرگ بر آمریکا ورد زبان آنها نشده بود. جوانان شیعه به سفارت آمریکا که خاک آمریکا به‌شمار می‌آید، حمله نکرده بودند و آمریکایی‌ها را به گروگان نگرفته بودند و سنی‌ها نیز برای اینکه از شیعه‌ها عقب نیفتند، در نیویورک ساختمان‌های تجارت جهانی را به آتش کشیده و آمریکایی‌های بدبخت را زنده‌زنده کباب نکرده بودند.

همان توجهی که در دهه شصت به ادیان دیگر از جمله به اسلام و تصوف اسلامی پیدا شد، موجب گردید که بعداً کسانی به آمریکا بروند و خانقاه باز کنند یا در دانشگاه‌ها درس تصوف و اسلام‌شناسی ارائه دهند. درس‌های اسلام‌شناسی در آمریکا امروزه تا حدودی به‌عنوان درس دشمن‌شناسی شناخته می‌شود. می‌خواهند بدانند کسانی که ساختمان‌های تجارت جهانی را منفجر کردند، چه عقیده‌ای داشتند، اما در سه دهه آخر قرن بیستم درس‌های اسلام‌شناسی و تصوف در دانشگاه‌های آمریکا به خاطر شناخت ادیان دیگر بود، ادیانی که در جهان پست‌مدرن ممکن است حرفی برای گفتن داشته باشند. مسلمان‌های انقلابی، چه شیعه و چه سنی، امیدی را که در انقلاب فرهنگی دهه شصت به وجود آمد تبدیل به یأس کردند، اما در آمریکا باز هم یک نفر مسلمان زاده امکان و مجال این را داشت که رئیس‌جمهور شود، حتی بعد از اینکه مسلمانان ساختمان‌های تجارت جهانی را به آتش کشیدند. و

ریش گذاشتن هم رسمی است که در دهه شصت ابتدا در شهرهای نیویورک و سانفرانسیسکو و لوس‌آنجلس باب شد. ریش به طبیعت نزدیک بود و جوانان انقلابی می‌خواستند به طبیعت برگردند. من در سالهای ۶۵ و ۶۶ ریش گذاشتم و در خود سانفرانسیسکو چند بار در خیابان‌ها متلک شنیدم. یک روز در خیابان ۱۹ که خیابانی عریض بود و نزدیک دانشگاه‌ها بود از وسط خیابان رد می‌شدم و یک آمریکایی که پشت چراغ قرمز ایستاده بود سرش را از پنجره ماشین آورد بیرون و با صدای بلند گفت: «اگر تیغ نداری برات بیارم.» پوشیدن لباس‌های بلند و گشاد و پیراهن‌های دامن بلند هم از رسم‌های دیگر آن سالها بود. امروزه این چیزها به نظر عادی می‌آید، اما در دهه شصت عادی نبود. به این انقلابی‌ها ابتدا هیپی می‌گفتند و در ابتدا این اسم هیچ معنا و مضمون منفی نداشت، اما بعد از اینکه مواد مخدر و سوءاستفاده از آن در میان هیپی‌ها رواج پیدا کرد و این اسم حامل همه این جنبه‌های منفی شد، انقلابیون حساب خودشان را جدا کردند. بعضی‌ها حتی تجمع‌های اولیه را هم ترک گفتند و به شهرهای دیگر رفتند و پراکنده شدند و با وجود اینکه آثار و علایم بیرونی را کنار گذاشتند، اما ایده‌های اولیه را همچنان حفظ کردند و در رأس همه این ایده‌ها توجه به صلح بود.

جان کری متعلق به این نسل است. او در همین دهه بود که ضد جنگ شده و به صلح روی آورده است. من نمی‌دانم که او تا چه اندازه درگیر مسائل دیگر انقلاب فرهنگی بوده است، اما در هر حال حکایتی که او درباره روی آوردنش به صلح ذکر کرده است، نشان می‌دهد که او دقیقاً به مهم‌ترین خصیصه انقلابیون پای بند مانده است. جان کری را چه کسی وزیر خارجه کرده است؟ رئیس‌جمهوری که خود در دامن مادری پرورش یافته که یکی از انقلابیون دهه شصت بوده است. مادر او با ما زهره شیر داشته که در دهه شصت با سیاهپوستی آفریقایی ازدواج کرده است. او مسلماً می‌توانسته با یکی از آمریکایی‌های سفیدپوست ازدواج کند، اما نکرده و رفته با یک آفریقایی ازدواج کرده است. چرا؟ به خاطر آرمان‌های انقلابی‌اش. آمریکا برده‌داری را لغو کرده بود، اما فقط از لحاظ قانونی. نژادپرستی در خون آمریکایی‌ها بود. برخی از ایالت‌های جنوبی دست کمی از آفریقای جنوبی نداشتند. اگر مارتین لوترکینگ می‌خواست ظهور کند باید کشته می‌شد. و در واقع از دهه شصت به بعد بود که نسل آمریکایی‌هایی که می‌خواستند نژادپرست نباشند، ظهور کرد، نه به دلیل اقدامات



من نمی‌خواهم بگویم
کشورهای صنعتی همه
مسائل خود را حل
کرده‌اند، اما می‌توانم
بگویم که آنها در حل
مسائل خود و جلوگیری
از مشکلات جدید
موفق‌تر بوده‌اند. آنها
برای رفع کم‌آبی به
دعای باران متوسل
نشده‌اند. مسائل
جامعه جدید را به
حوزه‌های سنتی
نبرده‌اند، بلکه به
دانشگاه‌ها برده‌اند.

این به نظر من به دلیل تأثیر انقلاب فرهنگی دهه شصت بود؛ انقلابی که باعث شد که آمریکایی‌ها درهای خود را به روی فرهنگ‌های دیگر، به روی رسم و رسوم و اعتقادات و معنویت مردم دیگر باز کنند. پسرهای آمریکایی با دختران آسیایی ازدواج کنند. دخترهای آمریکایی با جوانان آفریقایی و آسیایی وصلت کنند. تصورش را بکنید که روزی نوه آقای جان کری از پدربزرگش تشکر کند به خاطر اینکه او کمک کرد به اینکه بزرگترین و مرگبارترین ارتش‌های تاریخ جهان به سرزمین پدری او حمله نکند، روزی که در شبکه‌های اجتماعی مثل فیس‌بوک افتخار کند که پدربزرگش در برابر مردم جهان اشک ریخت و گفت من در جوانی عهد کرده‌ام که به جای جنگ و کشت و کشتار، دوستی و صلح را مستقر کنم و می‌خواهم به این عهد پای بند بمانم. من با شنیدن و دیدن اشک‌های وندی شرمن گریه نکردم، اما باید اعتراف کنم که اشک‌های او آشوبی در دل و ذهنم به پا کرد که این نوشته گوشه‌ای از آن را بازگو می‌کند.

دوم

اسراف آب، در جامعه سنتی و در جامعه جدید

در حسب حالی که با عنوان «اشک‌های وندی شرمن و...» نوشتم فقط به بعضی از جنبه‌های انقلاب فرهنگی آمریکا در دهه ۱۹۶۰ اشاره کردم. یکی از جنبه‌های مهم آن انقلاب که در اینجا می‌خواهم به آن بپردازم، مسئله اسراف و ضدیت انقلابیون با این آفت اجتماعی و اقتصادی بود. آمریکا در دهه پنجاه و شصت میلادی مسائل اقتصادی دوران جنگ را پشت سر گذاشته و وارد مرحله جدیدی از تولید و مصرف شده بود. من خوب به یاد می‌آورم که در اواخر دهه پنجاه در ایران معروف بود که اگر کسی می‌خواست اتومبیل آمریکایی بخرد به او می‌گفتند مدل‌های قبل از ۵۴ را بخرد. من علت آن را نمی‌دانستم تا اینکه در آمریکا فهمیدم که این سالی بوده که طرح کهنگی (planned obsolescence) در کنگره به تصویب رسیده بود. بنابراین طرح محصولات صنعتی باید طوری ساخته شود که دوام زیادی نداشته باشد تا هر چیزی زود کهنه شود و مردم مرتب بخردند و بخرند. جنس خوبی که دوام داشته باشد، باعث تعطیلی کارخانه‌ها می‌شد و تعطیلی کارخانه‌ها هم بیکاری و عدم انباشت و توزیع ثروت را به همراه می‌آورد. آثار تصویب «طرح کهنگی» و به طور کلی ورود به جامعه مصرفی در دهه شصت کاملاً محسوس بود و انقلابیون با این معیارهای مصرفی مخالف بودند. از سطل‌های زباله‌ای

که پراز مواد غذایی مصرف نشده بود گرفته تا میلیون‌ها تن گندمی که دولت آمریکا به دریا می‌ریخت و اجناس یک بار مصرفی که همه جا انباشته شده بود. من وقتی در سال ۱۹۶۷ به ایران برگشتم یکی از فضایی که در جامعه خودمان دیدم غیرمصرفی بودن آن بود. مردم ایران حتی تا پنج شش سال بعد هم هنوز با معیارهای سنتی زندگی می‌کردند. نفت هنوز گران نشده بود و ما تازه می‌خواستیم پیکان مونتاژ کنیم. نه چندان صنعتی شده بودیم و نه گرفتار آفت‌های جامعه صنعتی. اسراف هنوز حرام بود. مردم اگر یک تکه نان روی زمین می‌دیدند، برمی‌داشتند و فوت می‌کردند و یک جایی می‌گذاشتند تا کسی که به آن احتیاج دارد آن را بردارد. نان خشک و کپک زده را هم دور نمی‌ریختند. در تهران هنوز مغازه‌هایی بود مخصوص نان‌های خشک و کپک زده. نمکی‌ها نان خشک می‌گرفتند و به جای آن نمک می‌دادند. کسی بابت نمک پول نمی‌داد. من در سال اول ازدوادم از همسرم خواهش کرده بودم که نان خشکی را که می‌خواهد به نان خشکی بدهد برای مصرف خود من بگذارد. تهران ده دوازده سال بود که لوله‌کشی شده بود. آب لوله‌کشی ارزش داشت. من تا انقلاب شد، ندیدم کسی با شیلنگ آب برگ‌های حیاط خود را بروبد. بازگذاشتن شیر آب حرام بود. وقتی می‌خواستند وضو بگیرند شیر را به اندازه یک مشت آب باز می‌کردند و بعد می‌بستند. جوراب‌ها را وقتی سوراخ می‌شد همه وصله می‌کردند. پولدارها بودند که سالی یک جفت کفش و یک دست کت و شلوار می‌توانستند بخرند. تازه، لباس‌های کهنه سال قبل را هم دور نمی‌انداختند. کوچک می‌کردند برای بچه‌ها. اینها هنوز در ایران قبل از انقلاب بود، در حالی که در آمریکا دیگر نبود. من در تگزاس از استاد ادبیات انگلیسی خودم که پیرمردی تگزاسی بود شنیدم که می‌گفت من وقتی بچه بودم یادم هست که یک لگن بزرگ مثل وان را از آب گرم پر می‌کردند و اول مرد خانه و بعد مادر او و بعد همسرش و سپس بچه‌ها در همان آب استحمام می‌کردند. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم این وضع حمام رفتن آمریکایی‌ها بود، همان ملتی که حمام رفتن روزانه را در قرن بیستم نه فقط در آمریکا و اروپا، بلکه در کل جهان متداول کردند. آیا کار خوبی کردند؟ نمی‌دانم. باید بیست سی سال صبر کنیم تا ببینیم آیا باز هم انسان‌ها می‌توانند در بسیاری از نقاط جهان روزی یک بار دوش بگیرند؟ در دهه چهل شمسی ما در تهران تازه در خانه حمام



فقه سنتی به ما
می‌گفت در آب جاری
ادرار نکنید، اما کدام
فقیهی تاکنون درباره
آلودگی دریای مازندران
یا رودخانه‌هایی که
فاضلاب‌های صنعتی
را درون آن می‌ریزند،
صدایش در آمده یا
فتوایی صادر کرده
است؟ و تازه اگر هم
می‌کرد کی بود که گوش
کند؟

خوب است که آن جامعه سنتی را حفظ کرده باشیم. با تغییر جامعه، احکام سنتی هم بی‌اثر می‌شود. ما نمی‌توانیم مسأله اسراف در گندم را با برداشتن نان کپک زده از روی زمین و بوسیدن آن حل کنیم. کمبود آب و بی‌آبی را نمی‌توانیم با بستن شیرهای آب هر بار پس از مصرف حل کنیم. دهها علت برای بی‌آبی وجود دارد که یکی از آنها، البته مهمترین آنها، حفر چاههای عمیق و یکی دیگر سدسازی‌های غلط و بی‌مطالعه است. همه می‌دانند که امروزه خطرناکترین مسأله کشور کمبود آب و آلودگی آب است. این مسأله را کی به وجود آورده؟ دکتر پرویز کردوانی در یک جلسه پرسش و پاسخ در محل کتابفروشی موقوفات افشار می‌گفت که از زمان آغا محمدخان قاجار تا پایان دوره پهلوی‌ها ما جمعاً پنجاه هزار حلقه چاه عمیق در سراسر کشور حفر کرده بودیم و در این سی و پنج سال گذشته تعداد چاهها بالغ بر یکصد و پنجاه هزار حلقه شده است. ما ذخایر آبی خود را که صدها هزار سال طول کشیده تا در این کشور جمع شود در عرض سی سال از زیرزمین به روی زمین آورده و به هدر داده‌ایم. ما به کمک فناوری جدید کمر به نابودی آب و خاک خود بسته‌ایم. ما فکر می‌کردیم به مدد فقهی که می‌گوید برای وضو گرفتن فقط سه تا مشت آب کافی است، می‌توانیم از آفات جامعه صنعتی و مسأله اسراف خلاصی پیدا کنیم. غافل از اینکه برای حل مسائل جامعه صنعتی باید به دانش و تجربه همین جامعه رجوع کرد. «دردم از یار است و درمان نیز هم». من نمی‌خواهم بگویم کشورهای صنعتی همه مسائل خود را حل کرده‌اند، اما می‌توانم بگویم که آنها در حل مسائل خود و جلوگیری از مشکلات جدید موفق‌تر بوده‌اند. آنها برای رفع کم‌آبی به دعای باران متوسل نشده‌اند. مسائل جامعه جدید را به حوزه‌های سنتی نبرده‌اند، بلکه به دانشگاهها برده‌اند.

امروزه یکی از بزرگترین فقیهان ما در زمینه مسائل آب دکتر پرویز کردوانی است که خودش فرزند کویر است و در سال ۱۳۴۵ از آلمان در رشته آب و کشاورزی تخصص گرفته و بنیانگذار و رئیس مرکز تحقیقات مناطق کویری و بیابانی ایران است و کتاب‌هایی در زمینه مسائل آبی ایران تألیف کرده است، اما چند نفر هستند که او را بشناسند؟ و چند نفر از کسانی که در زمینه حل مسأله آب در کشور کار کرده‌اند به حرف‌های او گوش داده‌اند و می‌دهند؟ ما فقهای جامعه جدید را نمی‌شناسیم و قدر آنها را نمی‌دانیم. به همین دلیل در حل مسائل جامعه خود درمی‌مانیم.

ساخته بودیم، اما باز هم روزی یکی بار نمی‌توانستیم دوش بگیریم. نه به دلیل اینکه رسم آمریکایی متداول نشده بود، بلکه در پس ذهن ما هنوز روزی یک بار دوش گرفتن اسراف به حساب می‌آمد و اسراف هم حرام بود. قرآن و حدیث و سنت، اسراف را حرام کرده بود. مسلمان نباید مسرف باشد. این یکی از جاذبه‌های اسلام بود. کسانی که بی‌بند و باری در مصرف را در جامعه آمریکا می‌دیدند و تقوای مصرف را هم در ایران می‌دیدند، نمی‌توانستند از تحسین اسلام و فقه اسلامی به دلیل این دستورات اخلاقی و ارزش‌های اجتماعی آن خودداری کنند. وقتی به ما می‌گفتند در اسلام حرام است که کسی آب رونده را با ادرار خود یا چیز پلید دیگری آلوده کند، ما نمی‌توانستیم از اسلام به خاطر این دستوراتش ستایش نکنیم. به خاطر همین دستورات و همین بینش‌ها بود که ما پیش از انقلاب به اسلام گرایش پیدا می‌کردیم. من منکر این نیستم که بعضی‌ها می‌خواستند با اسلام همان کاری را بکنند که اتحاد جماهیر شوروی یا چین مائو انجام داده بودند، اما بعضی‌ها هم اسلام را به خاطر ارزش‌های خداپسندانه آن دنبال می‌کردند. به همین دلیل هم وقتی انقلاب شد، از عنوان «اسلامی» استقبال کردند. فکر می‌کردند که آن اندک فسادی که بر اثر روی آوردن به صنعتی شدن در دهه ۵۰ شمسی پیش آمده بود، به کمک احکام اسلامی در مورد محیط‌زیست برطرف خواهد شد. غافل از اینکه سیل صنعتی شدن و آمریکایی شدن نیرو و فشاری دارد که احکام جامعه سنتی قادر به مقابله با آنها نیست.

ما برای جلوگیری از سدسازی‌های غلط و نابودی جنگل‌ها و ریختن فاضلاب‌ها به دریا و آلودگی رودخانه‌ها با پساب کارخانه‌های شیمیایی و آلوده شدن آب‌های زیرزمینی با انواع مواد سمی شوینده به علم و فناوری دیگری احتیاج داشتیم و داریم. فقه سنتی به ما می‌گفت در آب جاری ادرار نکنید، اما کدام فقیهی تاکنون درباره آلودگی دریای مازندران یا رودخانه‌هایی که فاضلاب‌های صنعتی را درون آن می‌ریزند، صدایش در آمده یا فتوایی صادر کرده است؟ و تازه اگر هم می‌کرد کی بود که گوش کند؟ فقها درباره آلودگی‌های جامعه صنعتی حرفی برای گفتن نداشتند، چون جامعه صنعتی را نمی‌شناختند. علم آنها درباره جامعه‌ای بود که در حال احتضار بود. اسلامی که می‌خواست مسائل جامعه صنعتی را برای ما حل کند، اصلاً از جامعه صنعتی و آفت‌های آن اطلاع نداشت. مشکل سنت‌گراها هم در همین است. سنت‌گرایی برای زمانی

سوم

پس بینی و پیش بینی اتمی

یکی پرسید: چه خواهد شد؟ توافق وین را در آمریکا تصویب و تأیید خواهند کرد یا اینکه دبه در می آورند و زیرش می زنند؟
گفتم: به گمانم زیرش نخواهند زد و اواما و جان کری موفق خواهند شد که این توافق را به تصویب کنگره برسانند.

گفت: از کجا اینقدر مطمئنی؟

گفتم: اولاً آمریکا به اعتبار و حیثیت خودش در جهان لطمه نخواهد زد. رئیس جمهور آمریکا که قدرتمندترین شخصیت آمریکاست، وزیر خارجه خودش را با پای شکسته فرستاده به وین و او هم پس از کلی چانه زنی توافقی نامه ای را در حضور همه ریش سفیدهای محله تنظیم کرده و قرار و مدارها را گذاشته؛ این روزها همچنان که می بینیم اواما و دستیارانش همه دارند از این توافق جانانه دفاع می کنند، حالا نمی آیند به خاطر لجبازی های عده ای همه چیز را به هم بریزند. آمریکا نمی آید دوباره رابطه خراب خودش با ایران را از این هم خراب تر کند. بعد هم فقط ایران نیست. اگر خدای نکرده دبه در بیابوند تا سالیان سال باید تاوان بی آبرو شدن خودشان را هم در ایران و هم به طور کلی در دنیا بپردازند. پس من خیال نمی کنم که آمریکا زیر توافق نامه وین بزند. وانگهی، مسأله هسته ای برای ایران تقریباً تمام شده است. منظورم در اذهان است. اگر ذهنیت ایران در مورد برنامه های هسته ای تغییر نکرده بود، پای میز مذاکره نمی رفتند. و اصلاً آقای روحانی رئیس جمهور و آقای ظریف وزیر خارجه نمی شدند. مسأله هسته ای تا همین جا هم که رسیده زیادی بوده است. باید ده سال پیش حل می شد. اصلاً شاه نمی بایست دنبال نیروگاه هسته ای می رفت. رفت و زمین خورد. خیال می کرد روی پوست خربزه ای که زیر پایش گذاشته اند، می تواند سرسره بازی کند. یکی از انتقادهای انقلابیون به شاه ورود او به برنامه هسته ای بود. متوقف کردن برنامه هسته ای شاه یکی از آرمان های انقلاب بود. تا هفت - هشت - ده سال بعد از انقلاب هم کسی به فکر نیروگاه هسته ای نبود. نیروگاه هسته ای بازی کردن با آتش بود. کشورهای غربی از همان دهه شصت و هفتاد میلادی متوجه خطر مرگبار آلودگی های رادیواکتیو برای کل بشریت شده بودند. منتها صاحبان صنایع هسته ای غرب بلد بودند چگونه تبلیغ کنند. بلد بودند صنایع هسته ای را که ویران کننده آب و خاک و هوای زمین است به جای انرژی سالم و بی دردسر به حکومت های خودشان قالب کنند. انقلابیون ایران منافع در این کار نداشتند و بنابراین راحت می توانستند در حق نیروگاه های اتمی و خطرات آن داوری کنند. از نظر آنها ورود به این نوع تکنولوژی خطرناک بود و ادامه بلندپروازی های شاه در این زمینه برخلاف مصالح کشور بود. کنار گذاشتن برنامه اتمی شاه آنقدر برای جمهوری اسلامی پذیرفته شده بود که من سی سال پیش می توانستم در مقاله ای که در نشر دانش چاپ شد، حتی به وجود مرکز تحقیقات اتمی در امیرآباد، وسط شهر تهران، انتقاد کنم. به هر حال رفتن به دنبال برنامه هسته ای شاه نشانه دور شدن ما از آرمان های انقلاب و از خود انقلاب بود. بار کجی بود که از همان اول باید می فهمیدیم که به منزل نمی رسد.

وقتی در دهه شصت و هفتاد میلادی زرمه هایی شنیده می شد که آمریکا و کشورهای اتمی دیگر باید بساط هسته ای خودشان را جمع کنند، کشورهای جهان سوم مثل هند و پاکستان و ایران و عراق و لیبی فکر می کردند دارند آنها را از قافله عقب نگه می دارند. پیش خودشان می گفتند «این فلان فلان شده ها خودشان هم نیروگاه اتمی دارند و هم بمب اتمی، و آن وقت می نشینند برای فریب دادن ما می گویند برنامه های هسته ای و اتمی خطرناک است و نباید دنبال آنها رفت. اگر راست می گویند چرا اسرائیل این همه کلاهک هسته ای دارد؟» شاه هم همین استدلال را می کرد و فقط اسم اسرائیل را نمی آورد. این استدلال را هنوز هم بعضی ها می کنند. ولی حالا دیگر خیلی ها متوجه شده اند که دنیا باید در برنامه های هسته ای تجدیدنظر کند. حادثه ای که اخیراً در ژاپن اتفاق افتاد، آخرین حادثه نخواهد بود. دنیا هر لحظه در معرض خطر است. و ما باید این را بفهمیم. دنیا باید از ابعاد فاجعه ای که در چرنوبیل و فوکوئاما پدید آوردند، با اطلاع شود. من در حدود سال ۱۹۸۴ در آمریکا بودم و در یکی از تلویزیون ها مصاحبه ای را دیدم که با مسؤول دفن زباله های اتمی آمریکا می کردند. خانمی بود و از دقت هایی که برای پیدا کردن مدفن به خرج می دهند صحبت می کرد. تکنولوژی این کار حیرت آور است. باید فکر قرن های آینده را بکنند. همه حوادث احتمالی را پیش بینی بکنند. بعد از همه حرف ها این خانم مصاحبه را با این جمله تمام کرد که اصلاً در سراسر کره زمین جایی که بتوان گفت برای دفن زباله اتمی امن است وجود ندارد. زباله های اتمی کشورهای اتمی و بال گردن همه آمریکایی ها، همه اروپایی ها، همه ایرانی ها، همه مردم جهان برای همه نسل های آینده است. ما همه مسؤولیم.

آرزوی من این بود که کشورمان در بازداشتن کشورهای دیگر از ادامه ساخت نیروگاه های هسته ای پیشقدم شود. تصورش را بکنید که اگر ما به جای این همه خرجی که در زیرزمین و روی زمین برای اتمی شدن کردیم و خدا را صد هزار مرتبه شکر به جایی هم نرسیدیم، یک صدم این پول را در دنیا خرج کمپینی می کردیم علیه ادامه پروژه های هسته ای اسرائیل و آمریکا و چین و انگلستان و روسیه و کشورهای اتمی دیگر. آن وقت می دیدید که اسلام و انقلاب اسلامی چه حیثیتی در برابر چشم وجدان های بیدار پیدا می کرد. این بیداری گمانم در ایران پیدا شده و به همین دلیل است که می گویم آمریکا چه توافق هسته ای وین را به امضای کنگره برساند و چه نرساند، ایران باید کار خودش را بکند و خواهد کرد. لقمه هسته ای را باید قی کند و خواهد کرد. تحریم ها هم به تدریج بی اثر خواهد شد. وقتی کشورهای اروپایی تحریم ها را ناموجه بدانند و خود دستگاه حاکمه آمریکا هم عملاً تمایلی به دنبال کردن آنها نداشته باشد، دیگر نمی توان روی اجرای تحریم ها زیاد حساب باز کرد. بنابراین به رغم تصویب نشدن این توافق، باز باید گفت هم خواسته های ۵+۱ تا حدودی محقق خواهد شد و هم خواسته های ایران. فقط قضیه لوث خواهد شد و آمریکا در انظار جهانیان روسپاه و ایران در هر حال برنده خواهد شد. توافق وین بهترین هدیه ای بود که آقای روحانی می توانست به ملت ایران بدهد.

لزوم تفکیک جنبه‌های

تاریخی، داستانی و مذهبی

کربلا برای حراست از آن

حجت‌الاسلام و المسلمین رسول جعفریان

پژوهشگر دین و تاریخ

مقاله ۲

برای ما شیعیان کربلا یک روایت است، اما روایتی که مثل هر روایت دیگر، چنانکه از سوی بزرگان دین تأکید شده باید با درایت و دقت با آن برخورد شود. در واقع باید با چشم باز به آن نگریست، مطابق اصول با آن برخورد کرد و اجازه نداد که به هر صورتی و هر شکلی که افرادی در هر سطح می‌خواهند درآید. در

روایت عاشورا برای مردم ما، غالباً سه وجهی است. مذهبی، تاریخی و داستانی. این سه وجه گاه درهم آمیخته شده و صورتی پدید می‌آورد که برای گروهی محل تأمل است. در این متن تلاش شده است تا این سه وجه از یکدیگر تفکیک شده و زمینه برای دقت و درایت در هر بخش فراهم آید.



دینی مورد توجه است. به طور کلی مشکل درایت در روایت در دو بخش عقاید و فقه بوده و هست، چون اینها دو رکن اصلی دین هستند. اخلاق به عنوان رکن سوم، مطرح بوده، چیزی که گویا نیاز به این سختگیری‌ها نداشته است. دلیلش این است که روی کلیات اخلاقی میان مسلمانان، بلکه انسان‌ها توافق بوده، گرچه در سالهای اخیر در حوزه اخلاق هم تردیدهای جدی پیش آمده و البته قدیم هم برخی از مشکلات با فقه اخلاق حل می‌شده است.

درایت در بخش عقاید با چه ابزاری انجام شده است؟ در پاسخ می‌توانیم بگوییم در بخش عقاید، علم کلام و فلسفه متکفل درایت بوده، چنانکه «فقه» علم «اصول فقه» و آنچه که به نام «اجتهاد» نامیده شده، کار درایت را انجام می‌داده است.

ما یک حوزه دیگری هم داریم که نیازمند درایت است. البته می‌توانیم تحت عنوان کلی «روایت» از آن یاد کنیم یا نامش را درایت روی «متون تاریخ اسلام» بگذاریم.

در سالهای اخیر، بیش از گذشته از این منبع برای دین استفاده کرده‌ایم و فراوان به آن تمایل نشان داده‌ایم. اکنون پرسش این است که آیا درایت لازم را در این حوزه به کار برده‌ایم؟ آیا روش خاصی برای درایت در تاریخ وجود دارد؟ مثلاً اجتهاد تاریخی؟ به نظر می‌رسد در گذشته، متون تاریخ اسلام ما، چندان با دقت نقل نشده، اختلافات در آن بی‌حد و شمار بوده، داستان‌های زیادی در آن نفوذ کرده و به علاوه، ابزار و روش پژوهش درست میان ما شکل نگرفته است. ما در آنجا با تساهل برخورد کرده و معمولاً روایت را بر درایت ترجیح داده‌ایم.

اینکه چرا در سالهای اخیر ما به تاریخ اسلام توجه بیشتری نشان داده‌ایم، دلایل خاص خود را دارد. قدمای ما جز در زمینه کلیات تاریخ اهل بیت (ع) توجهی به استفاده از تاریخ اسلام برای دین‌شناسی نداشتند. در واقع، نوعی برخورد ساده و اخلاقی با آن داشتند. معلوماتی به ما بدهد، اخلاقیات ائمه را فراگیریم، اما اینکه بخواهیم براساس آن دین‌شناسی بکنیم، توجهی به آن نبود. متکلمان که به روایات عقلی و استدلال‌های حول و حوش آن توجه داشتند، فقها هم به روایات فقهی اهل بیت. اگر در آنها اشاره تاریخی بود آنها هم به سراغ تاریخ می‌رفتند و الا به صورت عادی چنین اقدامی را نمی‌کردند. سنی‌ها بیش از ما به تاریخ توجه داشتند و چنانکه در جای دیگر شرحش را آورده‌ام، آنها در حدود یکصد سال پیش برای اثبات خلافت اسلامی در برابر لائیک‌ها که تلاش می‌کردند خلافت را امری عادی و غیردینی نشان دهند، سعی کردند به سراغ متون تاریخ اسلام بروند. آثار آنها به فارسی هم درآمد و میان ما هم تاریخ اسلام به عنوان منبعی برای فقه سیاسی درآمد، در حالی که تقریباً بی‌سابقه بود. دلیل این توجه به تاریخ اسلام به شکل کلی در امر دین‌شناسی چند نکته است:

الف - نیاز شدید به موارد تازه برای توسعه دین براساس نگاه و انتظار حداکثری.
ب - سهل الوصول بودن تاریخ و کتاب‌های مربوطه و ساده بودن آنها.
ج - امکان برداشت‌های ساده و تازه از تاریخ برای نگاههای تاریخی مختلف و اثبات آنها به خصوص در منازعات میان نگاههای مختلف.

ابتدا لازم است اشارتی به همین تعبیر کلی روایت و درایت داشته باشیم و چند حدیث که تأکید خاص روی درایت و تأمل در روایات و گزارش‌های تاریخی و آنچه از میراث دینی به ما رسیده، داشته باشیم:

یک روایت از معصوم علیه السلام این است که فرمود: هَمَّةُ الْعُلَمَاءِ الرَّوَايَةُ وَ هَمَّةُ الْعُلَمَاءِ الدِّرَايَةُ (بحار ۱۶۰/۲) همت و تلاش سفیهان در توجه به روایت است، در حالی که عالمان روی درایت توجه و تمرکز و همت دارند.

حدیث دیگر که شهید ثانی در منیة المرید آورده این است که امام صادق (ع) فرمود: رَوَاةُ الْكِتَابِ كَثِيرٌ وَ رِعَايَتُهُ قَلِيلٌ... وَ الْعُلَمَاءُ تَحْزِنُهُمُ الدِّرَايَةُ وَ الْجَهَالُ تَحْزِنُهُمُ الرَّوَايَةُ (بحار: ۱۶۱/۲). راویان کتاب فراوان، اما راعیان آن اندک‌اند... علما نگران درایت هستند و جاهلان نگران روایت!

امام علی (ع) هم در نهج البلاغه فرمود: اعْقِلُوا الْخَبْرَ إِذَا سَمِعْتُمُوهُ عَقْلٌ رِعَايَةٌ لِعَقْلِ رَوَايَةٍ فَإِنَّ رَوَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ وَ رِعَايَتُهُ قَلِيلٌ (بحار: ۱۶۱/۲) روی خبر تعقل کنید آن هم با «عقل رعایت» نه «عقل روایت». راویان علم فراوان، اما راعیان آن اندک‌اند. کلینی هم از امام صادق (ع) نقل کرده است که فرمود: ...أَلَا لَأَخْبِرْفِي عِلْمٌ لَيْسَ فِيهِ تَفَهُمٌ أَلَا لَأَخْبِرْفِي قِرَاءَةً لَيْسَ فِيهَا تَدَبُّرٌ أَلَا لَأَخْبِرْفِي عِبَادَةً لَيْسَ فِيهَا تَفَكُّرٌ... در علمی که تفهّم در آن نباشد، خیری نیست. (کافی: ۳۶/۱).

در میان محدثان و عالمان شیعه از عصر نخست تاکنون سه نوع حساسیت وجود داشته است: برخی روی عقلانیت تمرکز داشته‌اند که تشیع هشام بن حکمی از آن نوع است. برخی روی حدیث که بسیاری از اخباری‌ها روی آن توجه داشته‌اند و اساس آن هم مهم بوده چون به هر حال تشیع متکی به این احادیث بوده است. سوم برخی روی مفهوم امامت از حیث قدسی و بعضاً جنبه‌های غلو تکیه داشته و همیشه به آن جنبه قضیه توجه داشته‌اند. غالبان در سمت سوم هستند، اخباریان در سمت دوم، و عقل‌گرایان شیعه، مکتبی که بعدها در تشیع غلبه یافت و همان مشی مجتهدان و متکلمان شیعه است، به سمت اول. مسلماً توجه هر کدام از اینها به جهات دیگر هم بوده است.

اما چرا باید روی «درایت» بیش از «روایت» تأمل کرد. به عبارت دیگر چرا درایت‌گرایی بهتر از روایت‌گرایی است؟

اولاً به دلیل آنکه روایات مختلف است و لازم است تا بین آنها گزینش صورت گیرد یا به نحوی میان آنها جمع شود و یک نظری به عنوان نظر نهایی و مقبول ارائه گردد.

ثانیاً بسیاری از روایات و نقل‌ها نادرست است، کاری که باید با درایت دریافت و لذا مسلمانان تلاش زیادی کرده‌اند تا درست را از نادرست تبیین کنند. البته برخی دیدگاهشان در این مسأله باز است و سختگیری نمی‌کنند، به عکس برخی دیگر که سختگیری دارند.

ثالثاً برخی از کلمات و مفاهیم در میراث قرآنی و روایی ما هست که نیاز به تأمل از نظر لغت و تفسیر و شأن نزول دارد تا مقصود از آن درست و واضح و روشن شود.

توجه ما در اینجا، درایت روی میراث رسیده و علوم است که به عنوان علوم



به هیچ روی نباید
پنداشت که تاریخ
مذهبی، تاریخ است.
در اینجا ترکیبی از تاریخ
و مذهب در اختیار
ماست. جنبه‌های
الوهیتی، قدسی، دینی
و بسیاری از مسائل
دیگر که پوشش کاملی
به این رویداد داده و در
جزء آن ورود دارد.

بسیار مهم باشد و مردم از هر جهت نیازمند دانستن بیشتر درباره آن هستند و از طرف دیگر صاحب‌منصبان دینی به آن برای تقویت باورهای دینی و شعائر مذهبی نیاز شدید دارند. در حال حاضر ما دو گرایش کلی در روایت کربلا برای مردم داریم؛

الف - روایت تاریخی

ب - روایت داستانی

در روایت تاریخی، یا مقتل و آنچه که تاریخ واقعی کربلاست، چند دهه است که نسبتاً جدی وارد عرصه پژوهش شده‌ایم، افزون بر آنکه از پیش هم دستمایه‌ای در این زمینه داشتیم. این پژوهش در دو بخش اهمیت داشته و دارد. یکی منبع‌شناسی و دیگری روش تحقیق.

ما در هر دو زمینه پیشرفت‌های چشمگیری داشته‌ایم. یعنی هم منابع تازه‌ای از آثار کهن انتشار یافته و هم ما قدری نسبت به گذشته، استفاده از منابع کهن را یاد گرفته و در دستور کار قرار داده‌ایم. درباره منابع اولیه عاشورا و نقد برخی از منابع بعدی، مقالات فراوانی نوشته شده است. درباره روش پژوهش هم، بیشتر به صورت سنتی، پیشرفت‌هایی داشته‌ایم و با روش‌هایی که چهل سال قبل به آن طرف در امر پژوهش داشتیم، فرق کرده‌ایم. در نتیجه، آثاری درآمده که ضمن آنکه بسیار تحت سیطره نظریات کلامی است، اما تا حدی تاریخی هم هست.

در بسیاری از نوشته‌های اخیر در زمینه روایت تاریخی واقعه عاشورا، ضمن آنکه همواره علایق مذهبی و کلامی را داشته و تقریباً نمی‌توانیم به سادگی آنها را کنار بگذاریم، تلاش برای هرچه بیشتر غیر کلامی کردن تاریخ بوده است، در حالی که در سوی دیگر، اصرار بر کلامی کردن آن به عنوان یک گرایش غالب وجود دارد و در واقع امکان جدا کردن آن از تاریخ بسیار دشوار است. اما بخش قابل توجهی از رویدادهای کربلا، مواردی است که ربطی به کلام نداشته و با آنها تا حدودی پژوهشی برخورد شده و حقایق زیادی آشکار شده است.

اما درباره «روایت داستانی» کربلا هم مطالب زیادی گفته شده و از نظر حجم، با ملاحظه و محاسبه اطلاعات شفاهی که در بخش مداحی و روضه‌خوانی ارائه می‌شود، باید گفت روایت داستانی بسیار عمومی‌تر و برای مردم در دسترس‌تر است.

زمانی که گزارش تاریخی شکل داستانی و اسطوره‌ای پیدا کرد، بیش از آنکه به گزارش تاریخی توجه شود، به جنبه‌های بیرونی آن به لحاظ داستانی و هنری و نیز اهداف و شعارهای

د - حسی بودن این موارد به دلیل تاریخی بودن و قابلیت لمس آن توسط مردم و تأثیر در عمق نگاه و نفوس مردم.

تا اینجا اشاره کلی ما به تاریخ اسلام به خصوص برای سیره نبوی (و برای اهل سنت سیره خلفا هم) بود، اما واقعه کربلا برای شیعه به دلیل جایگاه بلندی که در تاریخ اسلام دارد و جنبه‌های مهمی که به لحاظ دینی و مذهبی در آن هست، در سالهای اخیر به عنوان یک منبع مهم در آمده است. البته می‌توان گفت عاشورا همیشه به نوعی الهام‌بخش روحیات مذهبی شیعی بوده، اما در سالهای اخیر روی استفاده فقهی و فکری و سیاسی از آن تأکید بیشتری شده است. اصل این حادثه تاریخ است، اما نوعی تاریخ مذهبی. به هیچ روی نباید پنداشت که تاریخ مذهبی، تاریخ است. در اینجا ترکیبی از تاریخ و مذهب در اختیار ماست. جنبه‌های الوهیتی، قدسی، دینی و بسیاری از مسائل دیگر که پوشش کاملی به این رویداد داده و در جزء آن ورود دارد.

می‌توان گفت به دلایل مختلف این حادثه در میان شیعه به عنوان مهمترین بخش تاریخ اسلام مطرح شده است؛

الف - اصل حادثه که رویداد مهمی است و کسی نمی‌تواند از آن صرف نظر کند.

ب - روایات بی‌شماری از اهل بیت که این حادثه را به شکل‌های مختلف طرح کرده و آن را با اهمیت جلوه داده و از شیعیان خواسته‌اند تا روی آن تمرکز کنند. از روضه‌خوانی، زیارت، تربت و بسیاری از مسائل دیگر.

ج - اهمیت این حادثه در شکل‌دهی به هویت شیعه و نقشی که به لحاظ درونی از یک طرف و بیرونی به عنوان شعایر شیعی داشته است.

د - جنبه‌های عاطفی و احساسی آن که برگرفته از خود رویدادها و حساسیت‌های بعدی است و این حادثه را به صورت یک تراژدی در آورده است.

ه - تبدیل شدن عاشورا به یک اسطوره مذهبی هم به لحاظ شکل و هم محتوا و مهمتر از همه اشخاصی که در آن هستند. یعنی شما در اسطوره عناصری دارید که همه آنها در رویداد کربلا هست.

و - کربلا برای شیعیان یک تاریخ نیست، بلکه یک مذهب است، چرا که ذره‌ذره آن رنگ و بوی مذهبی دارد و بسیاری از مسائل آن، به هیچ روی تاریخی نیست که کسی بخواهد آن را نقد کند.

همه اینها سبب شده است تا از یک طرف حادثه عاشورا



زمانی که گزارش تاریخی شکل داستانی و اسطوره‌ای پیدا کرد، بیش از آنکه به گزارش تاریخی توجه شود، به جنبه‌های بیرونی آن به لحاظ داستانی و هنری و نیز اهداف و شعارهای پشت آن داستان‌ها که ملیت و قومیت و هویت و جریان‌ساز روز، براساس شبیحی از گذشته است، توجه خواهد شد.

پشت آن داستان‌ها که ملیت و قومیت و هویت و جریان‌ساز روز، براساس شبیحی از گذشته است، توجه خواهد شد. در واقع، در اینجا کربلا صرفاً یک رویداد تاریخی نیست که مورد توجه است، بلکه روایتی است که از هر گوشه آن می‌شود برای جایی استفاده کرد. مهم این است که در عمق جان مردم نفوذ کرده و با آن زندگی می‌کنند، بنابراین در آن نوعی مشارکت هم دارند.

درباره بخش دوم، یعنی «روایت داستانی» باید دو مورد را از یکدیگر تفکیک کرد.

اول، روایت تاریخی - داستانی (آنجا که متن تاریخی است، اما افزوده‌های داستانی دارد).

دوم، روایت داستانی - تاریخی (آنجا که فقط اشاره به کربلاست، اما سراسر داستان و قصه است).

در بخش روایت داستانی - تاریخی، یا آنجا که اساس داستان و قصه است، می‌توان گفت که اساساً به‌طور معمول تابع نقد و بررسی نیست. اگر شکل اسطوره‌ای به خود بگیرد که البته کربلا هنوز به آن سطح نرسیده که کاملاً وارد فضای افسانه‌های تاریخدار شود، به‌طور کلی از دسترس نقد خارج خواهد شد. البته این پرسش همیشه مطرح است که اسطوره‌ها تا چه حد ریشه در تاریخ دارند، اما باید توجه داشت که آنها تابع روش‌های تاریخی نیستند و راه خود را می‌روند. اگر کسی موافق یا مخالف است، چندان نمی‌تواند با نقد تاریخی برابر آنها بایستد.

اما در بخش روایت تاریخی - داستانی که کربلا در یک بخش بزرگ خود ذیل آن قرار می‌گیرد، نمی‌توان بی‌توجه به تاریخ، از ماهیت صرفاً داستانی آن سخن گفت.

مشکل در این موارد اینجاست که این روایت، دقیقاً دو وجهی است، وجهی از آن تاریخی است و وجهی فراتاریخی. این فراتاریخی بودن می‌تواند چنین شکلی داشته باشد، هر چند همه آنها در اصل داستانی هستند:

اول، صورت داستانی - روایت مذهبی است؛ یعنی اینکه این واقعه تاریخی، در جنبه فراتاریخی خود، حاوی نوعی داستان‌ها و حکایات مذهبی است که هر چند از دیدگاه مذهبی نمونه و مثال دارد، اما تاریخی نیست. یعنی یا در تواریخ نیامده، یا اساساً واقعه تاریخی نیست که بتوان درباره آن با روش‌های تاریخی بحث کرد. این در حالی است که متدینان به آنها باور دارند. برخی از آنها مانند فطرس ملک، روایات مذهبی منسوب به امامان و بیشتر حاوی عناصر و نکات متفاوتی است که

در مذهب با معجزه و کرامت درست می‌شود، اما تاریخ قادر به تصمیم‌گیری درباره آنها نیست. حجم این روایات اندک نیست و به‌خصوص به دلیل آنکه بسیاری از منابع در دسترس طی قرون، صرفاً متکی به منابع روایی شیعه بوده و از منابع تاریخ عمومی مسلمانان استفاده نکرده، این جریان عمیق‌تر و رایج‌تر شده است.

دوم، نوعی روایت فراتاریخی از کربلا در سبک ادبی - قصه‌ای است. این سبک در میان سبک‌های ادبی، داستانی طولانی دارد و به موضوع تاریخ قصه‌ای باز می‌گردد، اغلب نخستین چیزی که به ذهن می‌آید، ابومسلم‌نامه‌ها و بعدها داستان‌های تاریخی است که در دوره تیموری و صفوی پدید آمد. ماهیت این روش نگارش در تاریخ ایران بسیار نیرومند است و ظاهراً در جهان عرب هم قوی است. نگارش تاریخ‌نامه‌های داستانی از سلاطین به زبان نثر و نظم در قالب‌های گوناگون امری رایج بوده است. سیره نبوی داستانی، علی‌نامه‌های داستانی، مختارنامه‌ها و حمزه‌نامه‌ها و بسیاری از بخش‌های دیگر. البته بخش عمده‌ای از تاریخ اسلام مسیر طبیعی خود را طی کرده و به‌خصوص در قرون اول کمتر این رویه و روند بوده است. اساس بسیاری از اینها سنی بوده که در آنجا ضمن احترام به خلفا، سعی شده است از اهل بیت دفاع شود. شاید این مهمترین رکن در قصه‌های تاریخ اسلام به سبک کاملاً داستانی است. بنی‌امیه منفور هستند، اما آل علی جایگاه والایی دارند. البته برخی از این قصه‌ها به تدریج ماهیت شیعی پیدا کرد. یعنی اگر شیعه امامی آن را می‌نوشت، ابومسلم را هم شیعه می‌کرد و از خلفا هم انتقاد می‌شد، اما بیشتر آنها اساس سنی و ضد اموی و در دفاع از اهل بیت است.

سوم، روایت تاریخی - داستانی؛ یعنی ترکیبی از تاریخ واقعی است که هدف اصلی کار محسوب می‌شود، اما درآمیخته با قصه‌ها و داستان‌های ساختگی است که به اصل ماجرا و با هدف‌های مشخص افزوده شده است. بیشتر آنچه در دوره قاجار از عاشورا نوشته شده چنین است. از میان آنچه گذشت، نگارش آثار کربلایی با ترکیب تاریخ - داستان بسیار زیاد است. در واقع، هدف اولیه گزارش تاریخی است، اما سخت درآمیخته با قصه‌ها و داستان‌ها شده، اما مانند نوع دوم، اساس آنها داستانی نیست. در این گزارش‌ها می‌توان دو لایه‌ای بودن سبک تاریخی - داستانی را نشان داد. یک واقعه تاریخی، ضمن اینکه از یک سمت متکی به واقعیت خارجی است، بسته به شرایط، اهداف موجود و نیز گرایش‌های ادبی دارای بال و



هست، و نیز اشعار و زبان حال‌ها و غیره، برای گریاندن بیشتر بوده و همین امر با توجه به قداست گریه کردن، زمینه‌توجیه آن نقل‌ها را برای عده‌ای فراهم کرده است. در واقع، این جذابیت و این ترکیب و تلفیق از این جنبه‌ها، سخت‌مورد علاقه‌مردمی است که هم مذهبی هستند، هم علاقه‌مند به کربلا و تاریخ آن و همیای افزوده‌های بی‌اساس گریه می‌کنند و هم علاقه‌مند به جنبه‌های هنری و داستانی محض از تعزیه و فیلم و غیره هستند. به نظر می‌رسد، مرزهای تاریخ و داستان از یک طرف و تاریخ یک رویداد مذهبی با مذهب از طرف دیگر، بسیار درهم تنیده و تفکیک آنها امر دشواری است. در گذشته دور هم میان طرفداران برخی از این سبک‌ها به خصوص در زمینه تاریخ اسلام منازعاتی بوده که نمونه آن فتاوی محقق کرکی علیه ابومسلم‌نامه‌خوانی در اوایل دوره صفوی است. او اینها را کذب می‌دانست و دلیل آن هم فارغ از آن این بود که ابومسلم از دیدگاه تاریخی شیعه، فرد مورد تأیید نبود و از نظری لازم بود تا این قصه‌ها جمع شود. این در حالی بود که در مقطع پیش از آن از ابومسلم به عنوان فردی مدافع اهل بیت یاد می‌شد که ضد امویان و در واقع، انتقام‌گیرنده خون امام حسین (ع) بوده است. البته پیش از آن هم محدثان با قصه‌خوانان که می‌گفتند همه چیز را داستانی می‌کنند، مجادله داشتند که نمونه‌های فراوانی از آن در کتاب *القصاص والمکرمین* ابن جوزی آمده است.

داستانی کردن تاریخ اسلام و از جمله کربلا، سبکی است که در ایران پیشینه داشته و به احتمال تقویت شده است. داستان تراژیک سیاوش یا کشته شدن سهراب و جز اینها زمینه‌ای است که سبب توسعه ادبیات داستانی - تاریخی در ایران و از جمله در حوزه تاریخ اسلام شده است. در این باره باید به بخش‌هایی از کتاب دکتر محجوب با عنوان *ادبیات عامیانه در ایران* به ویژه بخش «از فضائل و مناقب خوانی تا روضه‌خوانی» مراجعه کرد.

ما باید این سه شاخه، یعنی روایت مذهبی، تاریخی و داستانی را اولاً از نظر معرفتی و ذهنی در میان مردم و ثانیاً در نگارش‌ها و آنچه به عنوان محصولاتی در حوزه تاریخ کربلاست، تفکیک کنیم. هر کسی باید بداند که با چه نوع اثری سر و کار دارد.

در یک سمت و فارغ از جنبه‌های مذهبی که برای مردم و علما مهم هم هست، باید روندی در پیش گرفته شود که تاریخ و داستان، کاری به یکدیگر نداشته باشند و اجازه دهند ادبیات مسیر خود را رفته و دین و تاریخ هم مسیر خود را برود.

البته دین و مذهب، به دلیل آنکه در کلیات و اهداف و ارزش‌ها روی تمامی امور فرهنگی، نظر و نظارت دارد و فارغ از نقل روایاتی که در حوزه قدسی کربلا دارد، از اینکه در روایت داستانی یا حتی تاریخی، نمونه‌ای که مثلاً عصمت ائمه (ع) و موارد مشابه را خدشه‌دار کند، نقد و رد می‌کند و به طبع در حوزه خودش، این حق را دارد. این بحث وقتی به «مقدسات مذهبی» می‌رسد، جنبه جدی‌تری در همه ادیان پیدا می‌کند. با این حال، باید گفت، ادبیات به مقدار زیادی راه خود را رفته و خواهد رفت. کاملاً توجه داشته باشیم که یک صورت

پرسیده و شروع به زایش می‌کند. قصه‌های شاعرانه دیگری در اطراف آن ساخته شده و جزئیات و حواشی و پیرایه‌ها در اطراف آن پدید می‌آید. کیفیت تحول تاریخ به قصه، آن هم در میان طبقات گوناگون در جامعه، از ادیبان و شاعران گرفته، تا خطیبان و قصه‌گویان و مداحان و نیز اصحاب تفرج و سرگرمی، باید پدیده جالبی برای بررسی باشد.

در واقع، ضعف بینش تاریخی، از بین رفتن مصادر کهن و خارج شدن آنها از دسترس، تبدیل شدن کربلا به یک تفتن غمبار در میان بسیاری از مردم، و حرکت آن در مسیر مردمی و عمومی، زمینه را برای افزودن این قصه‌ها و بیان تاریخ با سبک قصه‌ای فراهم کرده و به صورت یک رویه جا افتاده است. مقدمه *لؤلؤ و مرجان* میرزا حسین نوری که در نقد روضه‌خوانی اواخر عصر قاجاری است، نشان می‌دهد که این رویه، هم در تألیفات و هم منبر، تا چه اندازه گسترش یافته است.

معمولاً این بخش سوم که اساس آن نوشته تاریخی، اما سرشار از قصه‌هاست، دو مخالف دارد:

الف- متدینان سختگیر که دروغ‌گویی را نادرست می‌دانند. اینان از باب بد بودن دروغ و حرمت آن، روی این مسأله پافشاری دارند که نباید دروغ گفته شود.

ب- مورخان جدی که از قصه‌گویی در تاریخ سخت متنفر و با آن مخالف‌اند و می‌خواهند تاریخ را پیراسته از خرافات و دروغ‌ها و باطیل کنند.

اما موافقان این سبک از عامه مردم و نیز دیگران - برخی ادعای مخالفت هم به صورت زبانی دارند - بسیار فراوان‌اند و اغلب پای منبرها و روضه‌ها و مداحی‌ها سکوت کرده و حتی می‌پسندند. در سطح کلان نیز استفاده از آنها در جامعه برای امر تقویت مذهب، مورد رضایت بسیاری از کسانی است که احساس می‌کنند با کمک آنها راحت‌تر می‌شود یک حرکت اجتماعی یا سیاسی را تقویت کرد.

توجه داریم که این تقسیم‌بندی به آثار مذهبی، تاریخی و داستانی، اغلب ذهنی است. آنچه در خارج نوشته و گفته و منتشر می‌شود، معمولاً ترکیبی از اینهاست. البته آثار قصه‌ای کاملاً مستقل داریم، چنانکه آثار تاریخی. درباره نوشته‌هایی که از هر سه مضمون مذهبی و تاریخی و داستانی استفاده کرده، قدم اول این است که بتوانیم آنها را دقیقاً از هم تفکیک کنیم. در اینجا تفکیک تاریخ از داستان یک وجه ماجراست. قبلاً اشاره کردیم که برخی از آنچه به تاریخ افزوده می‌شود، روایات مذهبی است که صورت قدسی هم دارد. اینها غالباً مواردی است که از اساس تاریخی نیست تا نقد تاریخی شود، بلکه روایات مذهبی و مربوط به عالم بالاتر از عرصه مادیت است که یک محدث می‌پذیرد، اما یک محدث یا محقق مذهبی دیگر ممکن است آنها را رد کند.

توجه داریم که در آنچه نوشته و مطرح می‌شود، نکته مهم جذاب کردن عاشورا به قصد تأثیر بیشتر آن در نفوس، به ویژه گریاندن مردم است. بیشتر آنچه در اطراف نقل واقعه، چگونگی آن، تعزیه، نوع سوگواری و مراسم آن



البته جدال میان مورخان و قصه‌خوانان هست، اما برای توده‌ها، هر دو لازم است، جز آنکه باید تفکیک معرفتی و ذهنی وجود داشته باشد و داستان و خیال، رنگ قدسی به خودش نگیرد. هر چند شخص ممکن است پای آن گریه کند، چنانکه وقتی شعری غمناک سروده می‌شود، گریه‌آور خواهد بود در حالی که فقط یک شعر است.

کار، تاریخی - داستانی است و صورت دیگر تاریخی - مذهبی. اینها در عمل و در جریان طرح مسأله نقد تاریخی، با یکدیگر خلط می‌شود.

البته نباید روایت داستانی، از هر نوع آن، چه آن افزوده‌ها و داستان‌های ساختگی که برای گریاندن درست شده و چه حکایات بلند ساختگی، در میان عوام و عوام‌زده، صورت قدسی به خود بگیرد و کسانی تصور کنند که آنها تاریخی است. دقیقاً این مرز باید رعایت شود که یک متن ادبی است که برای گریاندن به کار می‌رود، و یک متن تاریخی است که اصل واقعه را توضیح می‌دهد. البته جدال میان مورخان و قصه‌خوانان هست، اما برای توده‌ها، هر دو لازم است، جز آنکه باید تفکیک معرفتی و ذهنی وجود داشته باشد و داستان و خیال، رنگ قدسی به خودش نگیرد. هر چند شخص ممکن است پای آن گریه کند، چنانکه وقتی شعری غمناک سروده می‌شود، گریه‌آور خواهد بود در حالی که فقط یک شعر است.

اگر کسی روش تاریخی را بپذیرد، می‌تواند با سختگیری یا آسانگیری، نقادی‌های تاریخی خود را داشته باشد و اعلام کند که به موارد و روایات مذهبی از یک طرف و روایت‌های کاملاً قصه‌ای کاری ندارد. در میان ما اغلب این کار دشوار است، چون بسیاری از متدینان کار تاریخی انجام می‌دهند و همزمان باید این دو مشکل را با همدیگر در نظر داشته باشند.

باز هم تأکید می‌کنیم بهتر است مورخ اعم از اینکه متدین باشد یا کار تاریخی صرف بکند، درک کند که کار ادبی جدای از کار تاریخی است و امکان منطبق کردن آن با یکدیگر وجود ندارد. در واقع، بخشی را از حالت نقد خارج کند و آن را به دست ادیبان و متدینان بسپارد تا از دید خود آنها را واریسی کنند.

بخشی از شرح این نکته که کار تاریخی را باید از کار مذهبی و ادبی جدا کرد، در این است که بدانیم در گزاره‌های ادبی، معنای صدق و کذب با آنچه در تاریخ هست و طبعاً آنچه در دین هست، متفاوت است. تاریخ مذهبی، شاخه‌ای از تاریخ با معیارها و شاخصه‌های خود است. روایت تاریخی داستانی حتی از آن هم فراتر است و به هیچ روی، امکان به‌کار بردن تعبیر صدق و کذب که در تاریخ نهایت اهمیت را دارد، در آن نیست. اما شاخه‌های قصه‌ای که به‌طور اختصاصی یا عمومی روی کربلا تمرکز کرده است از نظر تاریخی فراوان است.

شاید نخستین شاخه هنر ادبی که به کربلا پرداخت، یعنی فارغ از تاریخ، شعر بود. شعر عاشورایی همزاد مقتل‌های تاریخی است. این شاخه، تا قرن‌ها یک‌ه‌تاز حوزه ادب عاشورایی بود.

البته شعر عربی چیزی شبیه غزل فارسی، حاوی وصفی از عاشورا و پدیده‌های آن بود که جنبه هنری در نشان دادن عمق ماجرا داشت، اما آنچه بعدها در شعر فارسی از افزودن حکایاتی پدید آمد، دست‌کم آنچه به‌عنوان ادب زبان حال در شعر فارسی در دوره قاجاری شکل گرفت، پدیده تازه‌ای بود. در واقع باید توجه داشت که رنگ داستانی برای تاریخ، اندکی در واقعه صفین، بیش از آن در فتوح و به احتمال در برخی از روایات تاریخی درج شده در آثار حدیثی قابل رؤیت است. این قبیل نگرش در اخبار سیره نبوی بیشتر در قالب دلایل، دیده می‌شود. آثار ابوالحسن بکری در قرن پنجم، اوج این جریان تاریخ - قصه است. سیره داستانی بعد از آن هم جایگاه خود را دارد و نمونه‌هایی از آنها چاپ شده است که از آن جمله کتاب *سیره نبوی* «روایت داستانی» است که بنده آن را تصحیح و منتشر کرده و داستانی محض است. (تهران، نشر علم، ۱۳۸۸).

بیان ادبی ماجرای کربلا، همراه با افزودن برخی از قصه‌های تازه به‌عنوان تاریخ، یکی از مهمترین شکل‌های تاریخ - قصه در ماجرای کربلاست و بدون شک نخستین آنها *لهوف* و *مثیرالاحزان* و مقتل‌های ساختگی به نام ابومخنف است. در واقع اساس این کتابها تاریخی است که به دلایلی مثلاً استفاده برای زائران یا مجالس، شکل داستانی تری در نقل روایات به خود گرفته، هرچند برخی از این نقل‌ها بسیار زودتر از زمان نگارش اینها، رنگ گزارش داستانی داشته است. مقصود از این تعبیر این نیست که تاریخی نبوده، بلکه نوع بیان آنها و افزوده‌های خاص است.

وجوه داستانی شدن به‌سان آنچه در *لهوف* آمده، یعنی اصل واقعه به علاوه یک بیان داستانی که با درصدهای مختلف باشد، در چارچوبی است که شاید بتوان آن را تعریف کرد. اساس این تعریف بر این است که باید براساس رخداد‌های واقعی و آنچه روایت شده - و البته ابن طائوس با مشرب باز و عاطفی خود آنها را انتخاب کرده و آورده - صورتی از داستان را پدید آورد که مناسب شأن مجلس سوگواری باشد. این کاری هنری است که می‌توان با جابه‌جا کردن روایات و تقطیع آنها، چنین تازه‌ای پدید آورد، به‌گونه‌ای که گرمی بیشتری به محفل سوگواری بدهد. این نشانه‌ها را در *لهوف* می‌توان دید. در این کتاب، به‌خصوص به هدف آنکه ماجرای کربلا را جریان‌ی مقدر و معلوم نشان دهد و شهادت امام حسین (ع) را امری از پیش آشکار برای همه، تعریف کند و نوعی نگاه ماورایی به ماجرا



در تعزیه، نکته مهمی
که مد نظر بود و اوایل
به آن ایراد گرفته
می شد، شبیه شدن به
معصوم^(ع) یعنی بازی
کردن افراد عادی در
نقش معصوم بود که
گفته می شود موجب
هتک حرمت به
آنهاست، اما به زودی
علما به دفاع از تعزیه
برخاستند و این
جنبه قضیه را مشروع
دانستند. با این حال،
بحث گفتن مطالب
خلاف تاریخ چندان
مورد نظر آنها قرار
نگرفت.

آنچه در دوره صفوی از رنگ مذهبی - فقهی پدید آمد، نتیجه اش نوعی سختگیری نسبت به روایات قصه‌ای و داستانی بود. البته این سختگیری بیشتر شکل اخباری به خود گرفت و بر اساس روایات شیعی تاریخ اسلام از نو تدوین شد. به هر حال کمبود کتاب، نگاه‌های تا حدودی مذهبی، سبب ضعف عمومی تاریخ‌نویسی بود، اما به نظر می‌رسد در دوره صفوی، به خصوص در مکتب اصفهان، نگاه داستانی به مقدار زیادی در حاشیه ماند. از دوره صفوی، باید کتاب *منتخب طریحی* را که یک اثر منحصر به فرد در افزودن قصه‌های بی‌شمار به کربلاست، استثنا کرد. این اثر خارج از حوزه ایران نوشته شد و باید مسیر واقعی آن را به دست آورد.

در دوره قاجار، به هر دلیل، تاریخ - قصه‌ای شدن کربلا به شکل افراطی پیش رفت. شاید بستر آن از دوره افشاری و به ویژه زندیه پدید آمده باشد. بخشی از آن در عراق و بخشی هم در ایران بوده و مسیر داستانی و قصه‌ای شدن به طرز وحشتناکی پیش رفت. ماجرای نفوذ قصه‌ها در روایت کربلا از *منتخب طریحی* - که برخی در نسبت برخی مطالب آن به وی تردید دارند - آغاز شد و با دهها اثر در دوره قاجاری و مهمتر از همه *اسرارالشهداده* ملاآقا دربندی (م ۱۲۸۶ ق) ادامه یافت. این رویه تا آغاز عصر تجدد که در همه جا تأثیر گذاشته از جمله در سامرا و صدای میرزا حسین نوری را هم نسبت به این قصه‌ها درآورده بود، ادامه یافت.

قبلاً از بُعد هنری و داستانی کربلا و لزوم تفکیک آن از وجه مذهبی و تاریخی اشاره کردیم، یکی از تولیدات ادبی - قصه‌ای کربلا تعزیه است. این سبک که ریشه در قرون قدیم به ویژه از نظر متن، مرتبط با قصه‌های *ابومسلم‌نامه* و *حمزه‌نامه* و به ویژه *مختارنامه* بود، یکبار در صحنه ایران آشکار شد و اوج گرفت. تعزیه، صورتی دیگر از روایت تاریخی - قصه‌ای بود که از دوره زندیه اوج گرفت و در دوره قاجار به طرز عجیبی توسعه یافت. هزاران جزوه شعر عامیانه عاشورایی، شامل حکایات بی‌شماری بود که یا اساسی نداشت یا اگر داشت، با دهها افزوده در گوشه و کنار بیان می‌شد.

در تعزیه، نکته مهمی که مد نظر بود و اوایل به آن ایراد گرفته می‌شد، شبیه شدن به معصوم^(ع) یعنی بازی کردن افراد عادی در نقش معصوم بود که گفته می‌شود موجب هتک حرمت به آنهاست، اما به زودی علما به دفاع از تعزیه برخاستند و این جنبه قضیه را مشروع دانستند. با این حال، بحث گفتن مطالب خلاف تاریخ چندان مورد نظر آنها قرار نگرفت. در نیمه

بدهد، مجبور است تا تنظیم آن را از نو سامان بخشد.

ماز موارد مشابه فارسی آنها در قرن ششم و هفتم بی‌خبریم، اما تقریباً باید یقین کنیم که نوعی داستان در آنها هم رسوخ کرده و حکایاتی بر اصل ماجرا افزوده شده است. این داستان‌ها ممکن است منشئی در روایات تاریخی نقل شده در آثار صدوق داشته باشد. حکایت طفلان مسلم از آن دست است که شیخ صدوق در *امالی* (۱۴۸-۱۴۳) آورده، ولی در منابع دیگر نیامده است. جالب است که در نقاط مختلف از جمله در مسیر کربلا - بغداد در حومه مسیب، مقبره طفلان مسلم هست. این موارد، گاهی شکل مذهبی هم به خود گرفته و به دلیل اعتمادی که به روایات صدوق به لحاظ حدیثی می‌شود، همین موارد را هم کسانی می‌پذیرند. در حالی که ممکن است یک ناقد تاریخی آنها را با روش اجتهادی خود در تاریخ نپذیرد. اینها مواردی است که روایت مذهبی را از روایت تاریخی، تفکیک می‌کند.

قبلاً هم اشاره کردیم که داستانی شدن تاریخ اسلام در قرن هفتم تا دهم، یکی از نشانه‌های عوامی شدن تاریخ و انحطاط تاریخ‌نویسی اسلامی نیز هست. کم شدن عمق علمی جامعه اسلامی و پایین رفتن سطح معلومات، یکی از دلایل افزایش کاربری از سبک تاریخ - قصه است. آثار زیادی در دوره ایلخانی و پس از آن تیموری، در ایران نوشته شد که بیشتر آنها مبتنی بر همین نگرش است. این جریانی است که بخشی از آن همان ابومسلم‌نامه‌هاست که در ایران بسیار پررونق است و عمق آن تا قرن پنجم هم می‌رسد. این جریان را مرحوم محجوب در همان *ادبیات عامیانه* دنبال کرده است. البته انحطاط یک بخش از مسأله است، در حالی که بخش دیگر، عاطفی‌تر شدن تاریخ اسلام و هنری شدن آن برای توده‌هایی است که به تدریج از سواد مذهبی عاری بودند.

با آنکه پیش از عصر صفوی، تاریخ اسلام به طور عام داستانی شده بود و این به ویژه در میراث تاریخ اسلامی دوره تیموری هویدا است، اما باید تأکید کرد که در دوره صفوی به تدریج رنگ مذهبی غلبه کرد. *روضه‌الشهداء* اثری است از دوره تیموری و داستان‌های آن درباره انبیا و کربلا مربوط به ادبیات ایرانی - خراسانی از قرن ششم به این سو است. بنابراین نباید آن را اثری صفوی دانست. این کتاب یکی از بهترین آثار تاریخی داستانی است که همزمان می‌توان آن را داستانی تاریخی هم گفت. اثری هنری شگفت که تاریخ انبیا و امامان را به سبک قصه‌ای و در قالب مصیبت و برای گریاندن، طراحی نوینی کرده است.



عظیم است، و حق تعالی اکرم از آن است که کسی خود را در راه او ذلیل کند محروم کند از فیض.

و دیگر اینکه اشخاص، مختلف می‌باشند و نسبت به بعضی اشخاص اذلال نیست به جهت مهانت نفس او، و غالب این است که از این اشخاص متشبه می‌شوند به صورت اعدای.

و اما مسأله تشبیه به زنان، پس جواز آن نیز از آنچه گفتیم ظاهر می‌شود که ممنوع است که مراد از تشبیه این باشد که به جهت آنکه این شخص متشبه به زنان از حیثیت آنکه تشبه به زنان است نمی‌کند، بلکه می‌خواهد مثلاً زینب خاتون را مصور کند به لباسی که صریح در زنان نیست، غالباً و اگر هم باشد مضر نیست. مثل چادر شب به سر کردن و مکالماتی که ایشان می‌فرمودند را بکند به جهت ابکاء، و این را تشبیه به زنان نمی‌گویند، چون ظاهر آن تشبیه مختص به جنس زنان است بدون غرضی دیگر، و در اینجا لباس زنان پوشیدن نه از برای نمود خود است به صورت زن، و فرق بسیار است میانه ملاحظه تشبیه به شخص معین از زنان از راه خصوصیات افعال آن زن، و تشبیه به جنس زنان از راه تشبیه به این جنس، پس خوب تأمل کن تا بیابی». (جامع‌الاشتیات، چاپ سنگی، ص ۸۰۸).

در سالهای اخیر، و در ادامه شعر و داستان‌های مختارنامه و تعزیه، فیلم‌های سینمایی به صحنه آمده است که از بهترین آنها *روز واقعه* و *رستاخیز* است. در واقع، نسل پس از تعزیه، فیلم‌های سینمایی است که ابتدا در فرنگ و سپس در دنیای اسلام در امتداد همان روند تاریخ - قصه شکل گرفت. سینمای عاشورایی ما در عصری برآمد که تیغ نقادی تاریخی، قدری تندتر و فکر مذهبی هم قدری سختگیرانه‌تر است. مورد دوم بود که مانعی سر راه ارکان فیلم رستاخیز شد. در واقع، برابر آن، واکنش‌هایی پدید آمد که برخی از آنها با فتوای میرزای قمی قابل حل بود، اما تقریباً به همان دلایل که ایشان پاسخ داده، در روزگار ما با آن مخالفت شد. البته سالهاست که برخی از مورخان هم نسبت به فیلم‌های تاریخی از دید نقد تاریخی بدگمان هستند. شاید یکی از مهمترین جهات آن همان باشد که سعی نکرده‌اند به لحاظ معرفتی میان روایت تاریخی و داستانی تفکیک قایل شوند و هر کدام را در مسیری مستقل پیش ببرند. روایت مذهبی هم توجه به نظارت مذهبی خود و توسعه جنبه‌های آیینی شیعی دارد. این جریان اغلب اوقات نسبت به جریان تاریخی داستانی که در روضه‌ها و منبرها و مداحی‌هاست سختگیری نمی‌کند، چون رواج مذهب را در آن می‌بیند، اما نسبت به فیلم به دلیل اینکه بسا آثار منفی روی مردم بگذارد، حساسیت نشان می‌دهد. این بحث صرفاً مربوط به ایران نیست، بلکه علمای مصر و سعودی در حوزه اسلام و گاه عالمان مسیحی و یهودی نسبت به فیلم‌هایی که درباره انبیا ساخته می‌شود، همین حساسیت را نشان می‌دهند.

اول دوره قاجار، میرزای قمی (م ۱۲۳۱ق) به شدت از آن دفاع کرد و نوشت: «در تشبیه به معصوم و نیکان، راه منعی در نظر نیست و عموماً رجحان بکاء و ابکاء و تباکی بر سیدالشهداء و تابعان ایشان دلالت بر آن دارد، و شکی نیست که اعانت بر بَر است.

و گاه است که توهم شود که این موجب هتک حرمت بزرگان دین است، و این توهم فاسد است، زیرا که مراد تشبیه نفس به نفس و شخص به شخص نیست، بلکه تشبیه صورت و زئی و لباس است محض از برای تذکره‌ی احوال ایشان را.

[اما این] که مراد هتک حرمت ایشان است از جهت اینکه خواری‌هایی که نسبت به ایشان رسیده، نباید به نظر مردم درآورد که مردم مطلع بر آن خواری‌ها بشوند، پس این نیز باطل است:

زیرا که احادیثی که از ائمه اطهار علیهم‌السلام وارد شده در ذکر آن خواری‌ها و ما را مأمور کرده‌اند به خواندن آنها در مجامع، بیش از حد و احصاء است و مال‌الحال تصویر آن خواری‌ها را در شخص غیر ایشان جلوه می‌دهیم.

با وجود آنکه می‌گوییم در اخبار و السنه، اخبار تشبیه امیرالمؤمنین علیه‌السلام به شیر که حیوانی است، و جناب سیدالشهداء را به گوسفندی که سر او را ببرند و نیکان و متقیان را به غزال‌محلین که امیرالمؤمنین قائد آنهاست، بسیار است، پس چرا تشبیه ایشان به صورت شیعه‌ای از شیعیان و محبی از محبان ایشان جایز نباشد و این هتک حرمت باشد؟

و همچنین تصویر عورات سواره بر شتران برهنه به اشخاص مشابه آنها چه ضرر دارد با وجود اخبار بسیار که چنین واقع شده و در مجالس می‌خوانیم آنها را. و اما تشبیه به اعدای اهل بیت پس دلیل بر آن این است که منعی که متصور است این است که از چیزی است که در السنه مشهور است که «من تشبه بقوم فهو منهم» و مضمون این است که مضمون روایت باشد، و لکن الحال در نظرم نیست، و بر این وارد است اولاً اینکه این را تشبیه نمی‌گویند، چون ظاهر از تشبیه این است که خواهد خود را از ایشان داند، و به طوغ و رغبت در آن لباس رود، [و] خواهد که خود را از جمله آنها شمرد.

سَلْمَنَ که عموم [آن جمله] شامل این [مورد هم] باشد، پس می‌گوییم بعد منع سند و دلالت، و تسلیم عموم اینکه، نسبت میان آن و عموماً ابکاء عموم من وجه باشد؛ و شکی نیست که عموم رجحان ابکاء، سنداً و دلالتاً و اعتضاداً راجح است بر حرمت این‌گونه تشبیه. و همچنین هر گاه استدلال شود بر حرمت [تشبیه به اعدای معصومین]، بحرمت اذلال مؤمن نفس خود را.

و همچنین جواب می‌گوییم منعا و تسلیم و تضعیفاً، بلکه گاه است که این اثر اعظم [از کار] مجاهدان است، و این را محض از برای رضا خدا کردن جهاد

حماسه‌ای وارسته از

خشونت‌های عریان و پنهان

حجت‌الاسلام والمسلمین عبدالمجید معادیخواه

پژوهشگر دین و تاریخ

مقالات ۲

عاشورا، در ترازوی مقایسه

با نیم‌نگاهی به سرزمین‌های حجاز، یمن و عراق - و حتی شام بزرگ، پیش و پس از عاشورا - جای هیچ تردیدی نمی‌ماند که: حماسه عاشورا «متن پررمز و رازی» در تاریخ اسلام است. چنانکه رمزگشایی از این «متن» کار آسانی نیست. چه بسیار خیزش‌هایی که در منابع تاریخ - با کشته‌های فراوان - به نام خوارج و دیگر مخالفان ثبت است و هرگاه با این حماسه به ترازوی مقایسه سپرده



در این واقعیت تردیدی نیست که: مردمی که در نظام سلطه زیسته‌اند و از زورگویی و خشونت فرعون‌های تاریخ رنج برده‌اند، خود نیز به بیماری پرخاشگری با خشونتی پنهان دچار می‌شوند.

شود، به روشنی می‌بینیم: حماسه عاشورا با هیچ‌یک از این جنبش‌ها هم‌گوهر نیست و بر راز جاودانگی‌اش نمی‌توان چشم فروبست! راز جاودانگی و تأثیر فراگیر عاشورا بر جهان اسلام در ویژگی‌های این حماسه نهفته است.

چه شد که در پی شهادت ریحانه نبوی و عزیزان و یارانش - با کمتر از یک سال فاصله! - سراسر جهان اسلام زادگاه جنبش‌هایی شده که در آن همه این حماسه چونان آتشفشانی نقش آفرید؟

در این فرصت و در این مراسم سوگواری حسینی - در شهر تاریخی اصفهان - می‌خواهم به یکی از این ویژگی‌ها اشاره کنم و رازی را - برای شما - به نمایش بگذارم که تاکنون ندیده‌ام، در آثار ارباب عاشوراسرایی و مدعیان عاشوراشناسی، از آن یاد شده باشد.

وضع موجود تاریخ‌نگاری

در این تنگنا نمی‌توان کاستی‌های تاریخ‌نگاری در وضع موجود را یادآور شد. ناگزیر به همین اشاره بسنده می‌کنم که: به هر روی تا امروز «روش‌شناسی» را در تاریخ‌پژوهی، جدی نگرفته‌ایم و در مقایسه با دیگرانی که - روا یا ناروا - از آنان بد می‌گوییم، سربلند نیستیم.

نه هنر عاشوراسرایی دارم، نه دانش عاشوراشناسی، اما در این واقعیت تردیدی ندارم که: «وضع موجود تاریخ‌نگاری» در این شهر آشوب پرهیاهو غم‌انگیز است.

بر این باورم که برای آسیب‌شناسی و بسامان کردن و درمان این درد، نسخه‌هایی که با ساده‌انگاری و خیال‌پردازی بیچیده می‌شود، نه تنها از کار فروبسته تاریخ‌نگاری گرهی نمی‌گشاید، که بسا «قوزی بالای قوز» است که چونان مخدر، چند روزی دل‌هایی

را خوش می‌کند و به‌زودی معلوم می‌شود که کاری بایسته نکرده‌ایم. اینک ناگزیر یکی از ویژگی‌های حماسه عاشورا را با اندیشه در نیم‌سطری از گفتاری حسینی یادآور می‌شوم.^۱

بسیار شنیده‌ایم که سرور شهیدان کربلا همزمان با بدرود با شهر پیامبر^(ص) - یا حریم کعبه - فرمود: «إني ما خرجت أشرأ ولا بطراً ولكن خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدی! یعنی: انگیزه‌ام در این برون‌رفت، نه شرارت است نه بدمستی، اما آنچه مرا به برون‌رفت - از این نظام اموی - برانگیخته، اصلاح‌طلبی است؛ در امت جد بزرگوام.

دو واژه اساسی از متون زور و سلطه

نمی‌خواهم شما را با شرح نکته‌هایی ادبی در این سخن کوتاه خسته کنم؛ چنانکه جای پرسشی درباره این بازگردان فارسی نماند.

اما آنچه را ناگزیر باید در میان گذاشت، مفهوم دو واژه اساسی است: ۱. بطر، ۲. اشر.

این دو واژه اساسی را در قرآن کریم کاربردی ست چنانکه: با اندیشه در آیه‌هایی که در آن کاربرد «بطر» و «کذاب اشر» چشمگیر است، می‌توان گفت؛

خشونت عریان و پنهان

امام^(ع) در آن سخن کوتاه خود به دو گونه خشونت و زورمداری اشاره کرده‌اند: ۱- خشونت عریان سلطه‌گران، ۲- خشونت پنهان سلطه‌پذیران.

۱. چه غم‌انگیز است که: آنچه از سخن‌های آن ریحانه نبوی به یادگار مانده است، چنان اندک‌شمار است که خود معمای دیگری است و شرح آن در این تنگنا نمی‌گنجد.





در فرودستانی که در سرزمین مصر لگدکوب سیاست‌های فرعونى بودند، نشان روشنى است از خشونتى پنهان؛ چنانکه با اندیشه در آن، خشونت و زورمدارى عريان فرعونى را در پيوندى با خشونتى پنهان در قشر فرودستى مى بينيم که خود قربانى زورمدارى و خشونت بودند.

شايد بتوان در پاسخ گفت: آنچه توجه خردپذيرى براى چنين عنايت ويژه‌اى است، ويژگى تاريخ يهود - در پيوندى با اصلاحات مسيح^(ع) - است؛ به‌عنوان حلقه پايانى در اين زنجيره، چرا که برآيند تجربه‌ها را - در ديگر حلقه‌ها - مى‌توان در حلقه آخرديد.

بيش از اين در شرح چنين فرضيه‌اى شما را خسته نمى‌کنم؛ تا آيه‌هاى را در سوره قصص يادآور شوم. قرآن - در اين سوره - در پى يادى از روزگار کودکى موسى^(ع) که با تقدير الهى - و بازى سرنوشت - زندانى کاخ فرعون و تشريفات دربارى شده بود، از روزى - با اشاره - ياد کرده است که: براى نخستين بار موسى به شهر در آمد و تماشاگر درد و رنج مردمى شد که از سلطه و خشونت فرعونى رنج مى‌بردند. بر اين پايه او به شکل غافلگيرکننده‌اى به آن شهر در آمد؛ چنانکه دو مرد را - در شهر - ديد که درگير کارزارى خونين بودند؛ يکى از پيروانش و آن ديگرى از دشمنان او.

چنين بود که: آن کس که از پيروانش بود، موسى را بر آن ديگرى که در شمار دشمنان موسى بود به کمک مى‌طلبيد. پس موسى با مشتى آن دشمن را فرو گرفت؛ چنانکه بر زندگى اش نقطه پايانى گذاشت. با خود گفت: اين خشونت، رفتارى شيطانى است، همانا او دشمنى است گمراه‌گر و رسوا و [در نيابى هم با پروردگار خود] گفت: پروردگارا! به پاس آنچه مرا وامدار آن کرده‌اى، هرگز پشتيبان چنين ستم‌پيشه‌هاى نخواهم بود.

بر اين پايه موسى دستخوش دغدغه‌اى شد؛ چنانکه همزمان که او با هراس چشم به راه رخدادهاى آينده بود، ناگهان همان فردى که ديروز از او يارى خواسته بود، امروز هم با آه و فغان او را به يارى فرا مى‌خواند. موسى به او گفت: تو

يا به تعبيرى ديگر: ۱. زورمدارى شهرياران، ۲. زورمدارى شهروندان.

خردپذيرتر آنکه: به جاى خسته کردن شما با شرح چنين بازگردانى از آن سخن خاطر انگيز، به نکته‌اى مهم اشاره کنم. چه برداشت اين قلم‌دار در بازگردان فارسى «بَطْر» و «أَشْر» به زورمدارى فرادستان و فرودستان درست باشد يا مناقشه‌پذير، اما در اين واقعيت ترديدى نيست که: مردمى که در نظام سلطه زيسته‌اند و از زورگويى و خشونت فرعون‌هاى تاريخ رنج برده‌اند، خود نيز به بيمارى پرخاشگرى با خشونتى پنهان دچار مى‌شوند.

گواه اين حقيقت در قرآن کریم

در قرآن به فراوانى آيه‌هاى را مى‌بينيم که در آن همه از تجربه‌هاى در تاريخ پرفراز و فرود يهود سخن رفته است. در فزون بر يکصد آيه در سوره بقره و نيز در سوره اعراف و در بخش عمده‌اى از سوره طه، عنايت قرآن به شرح سرگذشت و سرنوشت يهود چشمگير است! اما در اين فرصت مى‌خواهم: نکته‌اى را - در اين زمينه - در سوره‌اى ديگر يادآور شوم؛ چنانکه بر اين پايه به روشنى مى‌بينيم: در فرودستى که در سرزمين مصر لگدکوب سياست‌هاى فرعونى بودند، نشان روشنى است از خشونتى پنهان؛ چنانکه با اندیشه در آن، خشونت و زورمدارى عريان فرعونى را در پيوندى با خشونتى پنهان در قشر فرودستى مى‌بينيم که خود قربانى زورمدارى و خشونت بودند.

پاسخ به پرسش مخاطب

اگر بيرسيد: چرا قرآن بيش از ديگر حلقه‌ها در زنجيره تاريخ ادبان و پيامبران به سرگذشت و سرنوشت يهود اهتمام دارد؟؛





چون با این نگاه سرگذشت و سرنوشت جنبش‌هایی را ورق بزیم که از چاله ستم رژیم گذشته به چاه جامعه‌هایی نابسامان و انقلاب‌زده افتادند، فرصتی است تا رمز و رازهای بسیاری را بیابیم؛ رمز و راز جنبش‌هایی که به سخن امام حسین^(ع) «از بطر و اشر» وارسته نبود؛ چنانکه: چون به پیروزی رسیده‌اند، کارنامه‌ای را به نمایش گذاشته‌اند که: بسا مردم به یاد روزهای گذشته آه می‌کشیدند!

ماجراجویی هستی که مرا به بیراهه می‌کشانی. با این همه، همین که موسی بر آن شد که به آن دشمن مشترک یورش برد، او گفت: ای موسی! آیا برآنی که امروز خون مرا بریزی، چنانکه دیروز دیگری را کشتی؟ تو را خواستگاهی جز این نیست که در این سرزمین زورمداری باشی و بر آن نیستی که به اصلاح جامعه برخیزی؟

چه نیاز به توضیح که در این گزارش یکی از فرودستان مصر را می‌بینیم که هر چند از خشونت عربان فرعونیان رنج می‌برد، خود دست کمی از فرعونیان ندارد چنانکه با اندک رنجشی از موسی چه خشونت زشتی را به نمایش گذاشت! آیا او استثنایی در میان مصریان ستم‌دیده بود؟ یا در نگاهی دیگر: زندگی در نظام سلطه و خشونت، زمینه‌ساز ناهنجاری‌هایی در لایه‌های پنهان هر انسان لگدکوب شده در چنان نظامی است؟

بر دیوارهای بغداد

در منابع معتبر تاریخ سخن از چنین سرنوشتی برای مردمی است که با تیغ یاران عباسیان از ستم امویان و مروانیان رهایی یافتند و دیری نگذشت که روی امویان را سفید کردند! و مردم بر دیوارهای بغداد نوشتند: یا لیت عاد لنا جور بنی مروان! ای کاش به همان روزهای سیاه سلطه آل مروان بازگردیم! چه فراوانند چنین تجربه‌هایی در سرنوشت مردمی که به جنبش‌هایی دل‌خوش کردند که پس از پیروزی با افسوس حسرت گذشته را خوردند! بر این باورم که رفتار یهود با موسی - پس از رهایی از سلطه و ستم فرعونی - گواه درستی نگاه دوم است.

جنبش‌های ناکام

چون با این نگاه سرگذشت و سرنوشت جنبش‌هایی را ورق بزیم که از چاله ستم رژیم گذشته به چاه جامعه‌هایی نابسامان و انقلاب‌زده افتادند، فرصتی است تا رمز و رازهای بسیاری را بیابیم؛ رمز و راز جنبش‌هایی که به سخن امام حسین^(ع) «از بطر و اشر» وارسته نبود؛ چنانکه: چون به پیروزی رسیده‌اند، کارنامه‌ای را به نمایش گذاشته‌اند که: بسا مردم به یاد روزهای گذشته آه می‌کشیدند!

کاش فرصتی بود تا سرگذشت و سرنوشت جنبش مشروطه را با چنین نگاهی ورق می‌زدیم. همه با داستان ترور اتابک

به دست افرادی وابسته به انجمن‌های مشروطه‌خواه آشنا هستیم، هر چند در تاریخ‌نگاری مشروطه - به شرحی که در این تنگنا نمی‌گنجد - قلم در دست سینه‌چاک‌های دو آتشه مشروطه‌خواه بوده و بیشتر مشروطه‌سرایان کرده‌اند.

با این توضیح باید جنبش عاشورا را بازخوانی کنیم؛ با اندیشه در صحنه‌هایی که می‌بینیم: چگونه سرور شهیدان کربلا از هرچه بر آن رنگی از زورمداری بود، وارسته است؟ او چه هزینه گرانی با پایبندی به پرهیز از جنگ افروزی، پرداخته است؟

همان روز که سپاهی به فرماندهی حُزبن یزید ریاحی بر سر راه او قرار گرفت، آیا زهیر نگفت: امروز درگیری با اینان، آسان‌تر از فردا و فرداهایی است که پی در پی بر انبوه لشکر افزوده شود؟ امام^(ع) در پاسخ چه گفت؟ آیا صوابید زهیر را نادرست می‌دانست؟ نه!

او می‌گفت: نمی‌خواهم نخستین کسی باشم که تیغ و تیر به نمایش می‌گذارم.

از شما می‌خواهم: خود دفتر عاشورا را با چنین نگاهی ورق بزیند و نمونه‌های بیش و بیشتری از چنین وارستگی را بازخوانی کنید.

تبار عاشورا

تبار جنبش عاشورا در صفحه‌ها و صحنه‌های درخشان دیگری - با همین ویژگی - در عصر بعثت و عصر اصلاحات علوی است. دریغا دریغ! که کمتر چشمی با این نگاه تاریخ را به تماشا می‌ایستد. چه، پس از رحلت پیامبر^(ص) - و با انزوای آشناترین فرزندان بعثت - این قرائت معطوف به قدرت بود که در شکل‌گیری گفتمانی نقش آفرید که: کیش مهر را با نام دین شمشیر زبازد کرد. به سخن امام علی^(ع): اسلام در بستر خشونت افتاد و...

عاشورا، سکه‌ای دورویه است: در یک رویه‌اش اوج همان خشونت را می‌بینیم که: بسط پیامبر رحمت را سر بریدند و همزمان با بر نیزه کردن آن سر، شعار تکبیر را فریاد کردند! و همزمان در آن دیگر روی این سکه حماسه‌ای است وارسته از هر خشونت عربان و پنهان. چه، نیازمندیم امروز به بازخوانی عاشورا با این نگاه؛ تا بتوان با پیام این حماسه به پدیده‌هایی دورباش گفت که با قرائت خشونت‌نگی بر ننگ‌های بنی‌امیه و بنی‌عباس می‌افزایند!

سلطان بخت:

شاه بانوی فرخنده فال!

جمشید سروشیار

پژوهنده تاریخ اصفهان

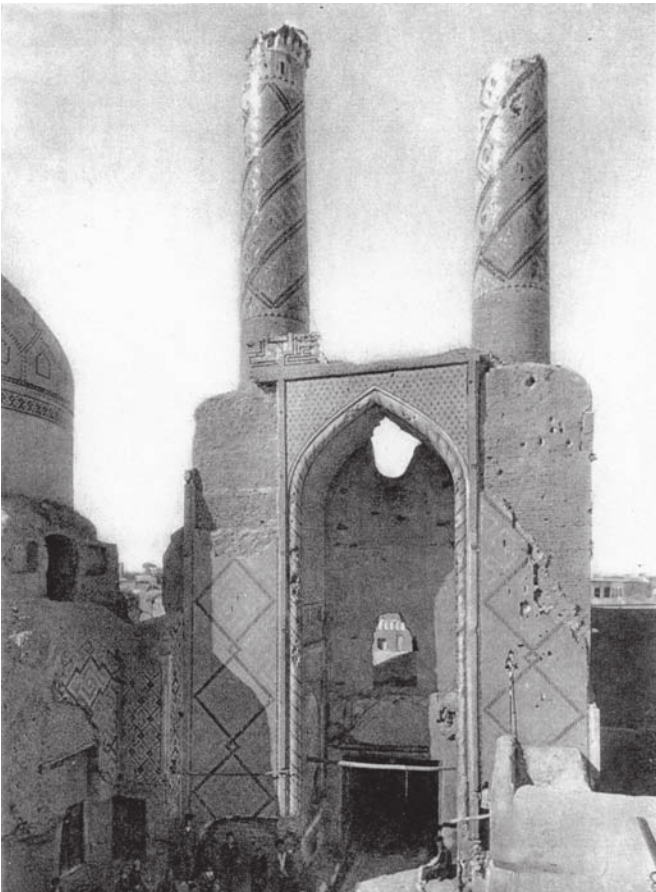
مقالات ۲



I

روز آدینه، بیست و یکم جمادی الاولی سال هفتصد و پنجاه و هشت، پسین گاه^۱ که «دولت مستعجل»^۲ شیخ ابواسحق اینجو به سرآمد و آن «شه مشکین کاکل»^۳ را به حکم امیر پرتزویر، مبارزالدین محمّد، پس از نماز دیگر، در میدان سعادت شیراز گردن زدند^۴ و «ایران زمین از اینجوئیته خالی ماند»^۵، در میان غنائم نفیسی که از خزائن آن خاندان والاتباء^۶، فراچنگ امیر قهار مظفری افتاد، دوشیزه‌ای بود سخت پاکیزه و فزه‌مند که خان سلطان (= خاندسلطان، خواندسلطان) خوانده می‌شد. وی و پسری به نام علاءالدین کیقباد^۷، فرزندان امیر غیاث‌الدین کیخسرو، برادر مهتر ابواسحق بودند که در پنجم رجب هفتصد و سی و نه^۸ از پدر یتیم مانده و در سایه عنایت عمّ ارجمند تربیت یافته بودند. در واقعه پدر، کیقباد دوازده ساله^۹ و خان سلطان - شاید - دخترکی دو سه ساله بود.

کوتاه زمانی پس از شهادت اندوهبار ابواسحق، خان سلطان به ناخواه و خواه به حکم نکاح شاه محمود مظفری، پسر مبارزالدین تن در داد. وی در این هنگام گویا از بیست سال کمتر نداشته و داماد نیز بتقریب همبالای او بوده است. شاید مقارن همین عهد ازدواج بود که شاه محمود پس از معاونت شاه شجاع، برادر مهین خویش در کور کردن و اسارت پدر، در تقسیم متصرفات وی، از جانب برادر به امارت اصفهان منصوب گردید (ظاهراً رمضان ۷۶۰).^{۱۰} خان سلطان که شه‌دختی سرشار از غروری شاهانه و غیرتی مردانه بود، نمی‌توانست یاد مرگ جانگداز ابواسحق را از خاطر بسترده و با شوی و خاندان او که آتش بیداد به دودمان اینجو در زده بودند، دل یکدله کند، بدین روی از همان آغاز، به هر نوع



نمایی از کاروانسرای دردشت و گنبد مقبره در اوایل قرن چهاردهم ه.ش



سردر کاروانسرای دومنار و گنبد مقبره سلطان بخت از رویه رو

عکس از هدایت‌الله گلزاد

توان ستیز و کشاکش در هیچ یک باز نماند، هر کدام به هوای غلبه بر دیگری، به خیال دوستی و اتحاد با سلطان اویس افتادند. اویس، خواهری (یا دختری) داشت، دُندی سلطان نام، دوشیزه‌ای با حسنی دلاویز و به زیور ادب آراسته که ممدوح سلمان ساوجی بود.^{۱۳} برادران مظفری به قصد قربت امیر جلیبری، هر یک به رغم دیگری، فرستاده‌ای با هدایا و تحفی کرامند به خواستگاری این شاهدخت به دربار تبریز گسیل داشتند. در این خواستگاری که بعضی مورخان آن را به شرحی دلکش گزارش نموده‌اند، اویس بعد از رایزنی با فرزندان دربار خویش، محمود را به دامادی برگزید.^{۱۴} چون خان سلطان از این خبر ناخجسته آگهی یافت، رشک زنانه آتش در نهاد او برفروخت و از آنجا که در دوران ده ساله زندگی با محمود، کودکی هم نیاورده بود،^{۱۵} در این حرکت شوی، نشانی از نامهربانی و سرزنش نیز می‌دید و این بیشتر خاطر او را می‌آزرد. پس به شاه شجاع - که او هم خاطر آزرده شکست در خواستگاری دُندی بود و از دیرباز نیز در دل به خان سلطان مهر می‌ورزید^{۱۶}، و او هم

می‌کوشید تا لهیب ستیز و نفاق را در دوده مظفری افروخته دارد و شوی را - که به عکس برادر، سست‌عزمی جاه‌طلب و سبک‌سری گران‌جان بود - آلت دست و مغلوب اراده خویش کند و او را، خاصه، رویاروی شاه شجاع بدارد.^{۱۱} در این منازعات نافرجام، گاه شاه محمود بر سر شیراز سپاه می‌برد و آن شهر را در حصار می‌گرفت و مردم مسکین را به آفت قحط و غلامی‌کشت و زمانی شاه شجاع به اصفهان لشکر می‌آورد و خلق بینوا را در آتش گرسنگی و بلا می‌سوخت و سپس هر دو ملول و خشماگین با مردانی خسته و شکسته به دیار خویش باز می‌گشتند. در این محاربات، خان سلطان نیز گاه خود، جوشن رزم بر تن راست می‌کرد و مردانه با سلحشوران می‌کوشید.^{۱۲}

در همین روزگار که امیران خاندان مظفری به جدّ و جهل در فنای دولت خویش سعی می‌نمودند، در تبریز و بغداد، شاه فاضل و بیدار بخت، سلطان اویس جلیبری، هر روز، بنیان قدرت و اساس سلطنت خویش را استوارتر می‌کرد و این معنی از چشم این هر دو برادر نهان نبود. پس، آن زمان که دیگر



مدخل مقبره سلطان بخت از صحن کاروانسرای دومنار

عکس از هدایت‌الله گلزاد

خاندانی محتشم و صاحب‌جاه بوده است. در پس پشت این سردر، به روزگار آبادانی، عرصه‌ای بوده است فراخ، درخور درگاه آن، که به مرور دهور به غارت و غصب مجاوران به تصرف رفته و آنچه اکنون به جاست، فضایی تنگ و نادلگشاست که هیچ نشانی از قدمت در آن پدید نیست. بر پیشانی این درگاه که روزگاری به کاشی‌های نگارین، مرصع بوده و بقایای غبارآلود امروزی آن، حکایت از ظرافت ذوق و طراوت هنر پردازندگان از یاد رفته آن دارد. متأسفانه، کتیبه‌ای نمانده، نیز در کتابی و نبشته‌ای اشارتی یافته نیست تا معلوم دارد که این بنا، اساساً چه بنیادی بوده است: مسجد، مدرسه، کاروانسرا، تکیه، خانقاه...؟ و از کی است و بانی آن کیست و صاحب گور، بتحقیق که بوده است؟ در تاریخ بنا، این قدر هست که باستان‌شناسان معمار، براساس قرائنی، این هر دو بنا - سردر و مقبره - را از آثار سده هشتم هجری می‌انگارند، منتها بنای مقبره را اندکی پیشتر از بنای سردر و متعلقات بازنمانده آن، تاریخ می‌نهند.^{۲۹}

از این معنی نیک خبر داشت اما در گرو پیمان زناشویی بود - پیکی فرستاد و نامه‌ای گرم و شورانگیز و هدایایی در خور همراه او کرد و پیام داد که: «بیا تا من اصفهان را با تو بسپارم»^{۱۷} و محمود را بسته به تو تسلیم نمایم.^{۱۸} نیز گفت: شتاب کن که امروز و فرداست که هودج عروس تبریز به اصفهان رسد و اگر تو از آن پیش‌تر نرسیده باشی، می‌ترسم که کار از کار بگذرد.^{۱۹}

شاه‌شجاع چون صاحب وجودی خان‌سلطان معلوم داشت، لشکری جمع آورد و به در اصفهان آمد و در این ایام چون مکاتبات خان‌سلطان و شاه‌شجاع متواتر بود، ناگاه روزی کسی را یکی از این مکاتبات به دست افتاده به شاه محمود رسانیدند و او بی‌توقف، خان‌سلطان را بگرفت و به زه کمان خفه کرد؛^{۲۰} سپس ایلچیان به تبریز فرستاد تا نوعروس را به خانه بخت آورند^{۲۱}، و «سلطان اویس دختر را با چندان تجمل و تکلف که در وصف نیاید، مصاحب جمعی از معتبران به اصفهان فرستاد»^{۲۲} و این به سال ۷۷۱ بود.^{۲۳}

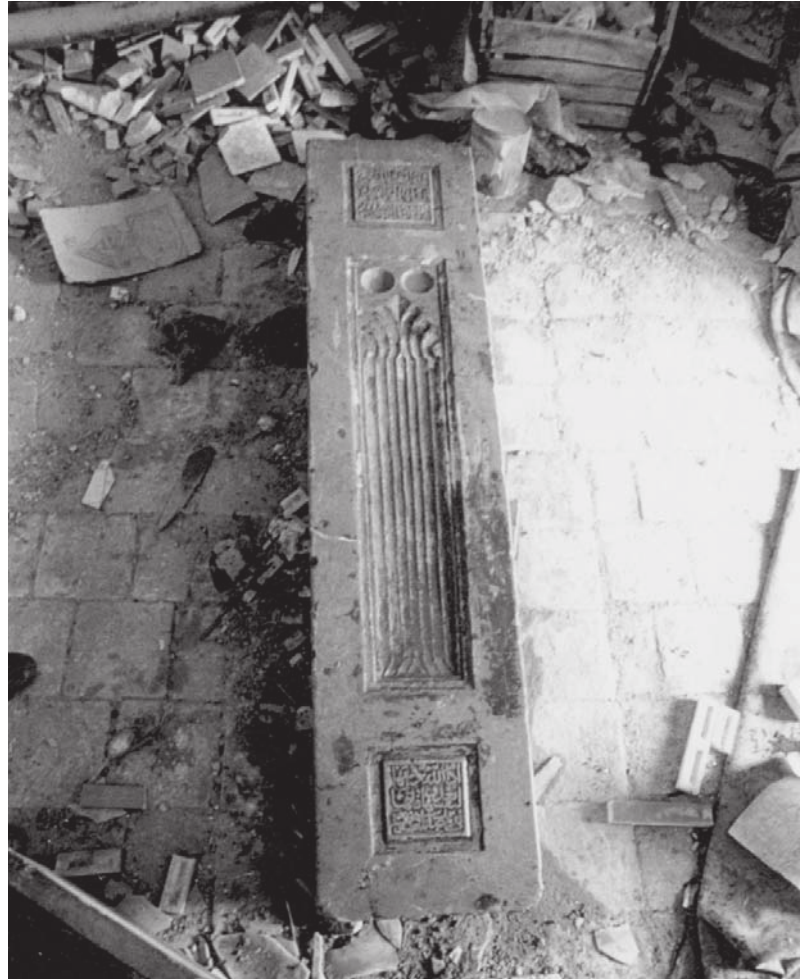
محمود پس از زفاف با دُندی، به حکم آن که گفته‌اند: «چه خوش باشد به دل مهر نخستین»، باز به یاد دلدار دیرین افتاد و پشیمان از آنچه بدو کرده بود، هر دم آتش به جان تر می‌گشت، تا چنان شد که «شب و روز فریاد می‌کرد و سر تا پای خود هیچ جای نگذاشت که داغی نکرد»^{۲۴}... این بی‌قراری‌ها، بالطبع بر خاطر دُندی که خود نیز خاتونی نژاده و در لطف و خوبی یگانه بود، سخت گران می‌آمد و آن را بر خویشتن وهنی می‌شمرد، تا سرانجام پایاب شکیبائیش از دست بشد و روزی در غیبت شوی پریشان روزگار، و سوسه غیرت و رشک، عنان اختیار، چنانش از کف در ربود که خادم‌ان خاص را فرمود تا پیکر نازنین خفتیده در خاک خان‌سلطان ناکام را از گور به در آوردند و به آتش بسوختند.^{۲۵} محمود از آن روز باز، دیگر روی شادی ندید و «به علل متضاد مبتلا شد و در سر آن قضیه رفت».^{۲۶}

II

در محله دردشت که از کهن‌ترین محله‌های اصفهان است،^{۲۷} آنجا که خواجه بزرگ، نظام‌الملک طوسی نیز یکی از دارالعلم‌های معروف خویش (= مدرسه نظامیه) را اساس نهاده بود،^{۲۸} درگاهی بلند و نیمه ویرانه با دو مناره سرشکسته بر دو سوی آن، بازمانده که اکنون به «دو منار دردشت» و «کاروانسرای دو منار» معروف مردمان برزن است. بر کران و پیوسته بدین درگاه، حجره‌ای است، خشتی و گچ‌اندوده با گنبدی بر فراز آن که گورخانه غربت‌زده بانویی است با نام خجسته «سلطان‌بخت» که به عهد حیات خاتونی معظم از



کتیبه روی سنگ مزار سلطان بخت (مرتب نخستین)



نمایی از سنگ مزار سلطان بخت آغا در میان ...



کتیبه روی سنگ مزار سلطان بخت (مرتب سومین)

سریں سنگ ۴۲/۵ و در پائین ۳۶ و بلندی آن از سطح آجر فرش کف حجره ۲۵ سانتی متر است. درازا و پهنای آن پهلوی سنگ که بر خاک نهاده است، اندکی از ابعاد رویه آن کمتر است. بر روی سنگ سه مرتب نقش است: مرتب بالای سر با فاصله ۱۰/۵ سانتی متر از لبه سر سنگ، مرتبی است به ابعاد ۱۹×۱۹ که مرتبی دیگر با ابعاد ۱۶/۵×۱۶/۵ در درون آن رسم شده است. سطح این مرتب با دو خط موازی به سه بخش تقسیم گردیده و این چند کلمه عربی که از غرائب کتیبه‌های قبور است،^{۳۴} به خط نسخ برجسته خوش در آن سه بخش بدین وضع نگاشته آمده است: در بخش نخست: هذه الصخرة المقدسة. در بخش دومین: أنشأتها الخاتون العظيمة. در بخش سومین: سلطان بخت آغا ابنة الامیر خسرو شاه. دنباله این عبارت در مرتب سوم نقش است که مرتبی است با فاصله ۱۰/۵ سانتی متر از مرتب دوم. درازا و پهنای مرتب سوم ۱۳/۵ و ۱۲/۵ است که

در دهه نخستین سده چهاردهم هجری خورشیدی، شادروان میرسید علی جناب، عالم نام‌آور ریاضی و اصفهان‌شناس خیبر، در دو تألیف ارزمند خویش: «الاصفهان» و «راهر برای مسافریں اصفهان»^{۳۵}، در پی شناسایی این بنا و پژوهش احوال صاحب مرقد برآمد: بنا را در کتاب نخست خویش، «تکیه»^{۳۶} و در رساله دوم، «خانقاه»^{۳۷} دانست و در شناخت سلطان بخت با استفاده از بعض منابع و اسناد تاریخی، سخنانی گفت که از اعتباری برخوردار نیست، اما متأسفانه، پژوهندگان بعد از وی، همه، آن سخنان بی‌اعتبار را به اعتبار دانش و فضلی که در صاحب سخن سراغ داشتند، مسلم تاریخی انگاشتند و در آثار خویش به نقل آوردند و همگنان را به گمراهی بردند!^{۳۸}

لوح مزار سلطان بخت، سنگی است صاف و یک لخت به رنگ سرخ آخراپی که رویه آن به درازای ۱۷۶ و پهنای آن در



سردر گنبد تاج‌الملک مسجد جامع کبیر، از آثار دوره مظفری، مویخ ۷۶۸ که آن را از آثار سلطان بخت گفته‌اند. عکس از مرتضی پورموسی

امیرکیخسرو اینجو، برادر شیخ ابواسحق اینجو، منکوحه شاه محمود آل مظفر شمرده است!^{۳۶}

جناب، سه سالی پس از طبع «الاصفهان»، رساله مختصر «راهبر برای مسافرین اصفهان» را منتشر فرمود. در این وجیزه، مؤلف فقید، سخنانی دیگر نیز دارد: آغا سلطان (= سلطان آغا) را به غیر آنکه دختر امیرکیخسرو شناخته، نبیره امیر مبارزالدین هم به حساب آورده است!^{۳۷} (!) نیز بجز کتیبه کاشی معرق جرژ شرقی صقه صاحب، که به خط نستعلیق سپید برزمینه مشکی است و تاریخ ندارد و از صنایع حیرت‌آور است، کتیبه کوفی کاشی معرق بسیار ممتاز آن سردر مسجد جامع را که روبه روی کوچه ساوجیان است و تاریخ هفتصد و شصت دارد، هم از آثار آغاسلطان نوشته است!

این سخنان جناب، بی‌اختیار عبارتی از گلستان سعدی را - گرچه اندکی تلخ است - فرایاد می‌آورد که: «چندین دروغ در هم چرا گفت!»^{۳۸} باری، گفته‌های آن بزرگ، تخیلی بی‌اعتبار است و اینک به واری آن می‌پردازیم:

آن نیز مربعی به ابعاد ۱۰×۱۱ به درون دارد. در این مربع این کلمه‌ها در سه سطر، بی‌خط فاصل آمده است؛ سطر نخست: ادام‌الله توفیقها. سطر دوم: لنفسها بعد وفاتها. سطر سوم: فی رمضان ثلث و خمسين و سبعمئه.^{۳۵} مربع دوم که فاصله آن نیز از مربع نخست ۱۰/۵ سانتی‌متر است، ۱۰۰ سانتی‌متر درازا دارد و پهناي آن در بالا اندکی کمتر از ۱۹ و در پائین کمی بیشتر از ۱۳/۵ سانتی‌متر است. این مربع مستطیل میانین، کتیبه‌ای ندارد، ولی نقشی ساده و دلپذیر دارد که شرح و تفسیر آن از عهده این مقال بیرون است و اصحاب تحقیق می‌توانند تصویر آن را در طی همین نوشتار ببینند.

شادروان جناب، در «الاصفهان» نام صاحب مزار را مسامحه نه «سلطان بخت آغا» بل «سلطان آغا» خوانده و «سلطان آغا» را همان «آغاسلطان» دانسته که نامش در کتیبه کاشی‌کاری مسجد جامع - که از صنایع حیرت‌آور است و از اعمال خیریه او است - آمده است. وی سپس، «سلطان آغا» و «آغاسلطان» را «خاندسلطان» (= خواندسلطان، خان سلطان)، دختر

و دیگر، اگر کتیبه این گور به نام «سلطان آغا» هم بود و سلطان آغا نیز همان «خان سلطان» بود، باز قبول قول جناب محال می‌نمود، زیرا امیرکیخسرو، پدر خان سلطان در پنجم رجب ۷۳۹ درگذشته و شاه محمود، شوی او، در غزه جمادی الاولی ۷۳۷ از مادر زاده است،^{۴۲} و چون در جامعه قدیم ما، بندرت روی می‌دهد که دختری خوبچهر و صاحب کمال از خاندانی محتشم در ازدواج نخستین از جفت خویش به زاد مهتر باشد، گمان نمی‌رود، خان سلطان به وقت نکاح اگر اندک سال‌تر از محمود نبوده، فزون‌سال‌تر هم بوده باشد. باری، تولد وی ظاهراً قبل از ۷۳۷- سال ولادت محمود - و محققاً بعد از اوائل سال ۷۴۰- چند ماهی پس از درگذشت پدر - نبوده است، یعنی در سال ۷۵۳- سال انشای صخره مقدسه - او سیزده تا شانزده ساله بوده و بهر تقدیر، عمر وی به بیست نمی‌رسیده است و در این سنین، سخت مایه ریشخند خرد و کلان است که شاهدختی نازنین، چونان خان سلطان، دلبر و دلاور و سرمست نشئه نوجوانی و ناشکیب قدرت و کامرانی، روی از جهان و کار جهان برتابد و همچون عجزوگان دیرینه سال، دل در کار آخرت بندد و اندیشه مرگ و قیامت کند. نیز از این پیش گفتیم که شاه محمود، در رمضان سال ۷۶۰ به حکومت اصفهان آمد و ازدواج خان سلطان با وی هم حوالی همین سال است، یعنی تاریخ کتیبه صخره مقدسه، هفت سالی پیش از درآمدن خان سلطان به اصفهان است. البته اصفهان پیش از محمود در حوزه امارت ابواسحق، عم خان سلطان بود، اما پای تخت وی شیراز بود و خاندان او نیز در آن شهر بودند و دختری دوشیزه چون خان سلطان در آن روزگار، در این سامان کاری نداشت، و آخرین سخن در این باب، همان سان که پیش از این آوردیم: دُندی سلطان، همسر دوم شاه محمود، روزی در غیبت شوی، پیکر خان سلطان را از گور به درآورد و بسوخت و بس بعید می‌نماید که پس از این واقعه وحشت‌انگیز - اگر چیزی از جسد آن ناکام مانده بوده - با استیلابی که دُندی را بود، محمود مقهور، جرئت آن را داشته که در اندیشه بنای گورخانه‌ای برای جفت نخستین باشد.

III

جستار خویش را پی می‌گیریم: پس این خاتون عظمی، سلطان بخت آغا، دختر خسروشاه که به سال ۷۵۳ این صخره مقدسه را انشاء کرده است، تا پس از مرگ، سنگ گور او باشد، کیست و در چه سالی در گذشته و بنای مجاور گور او چیست؟

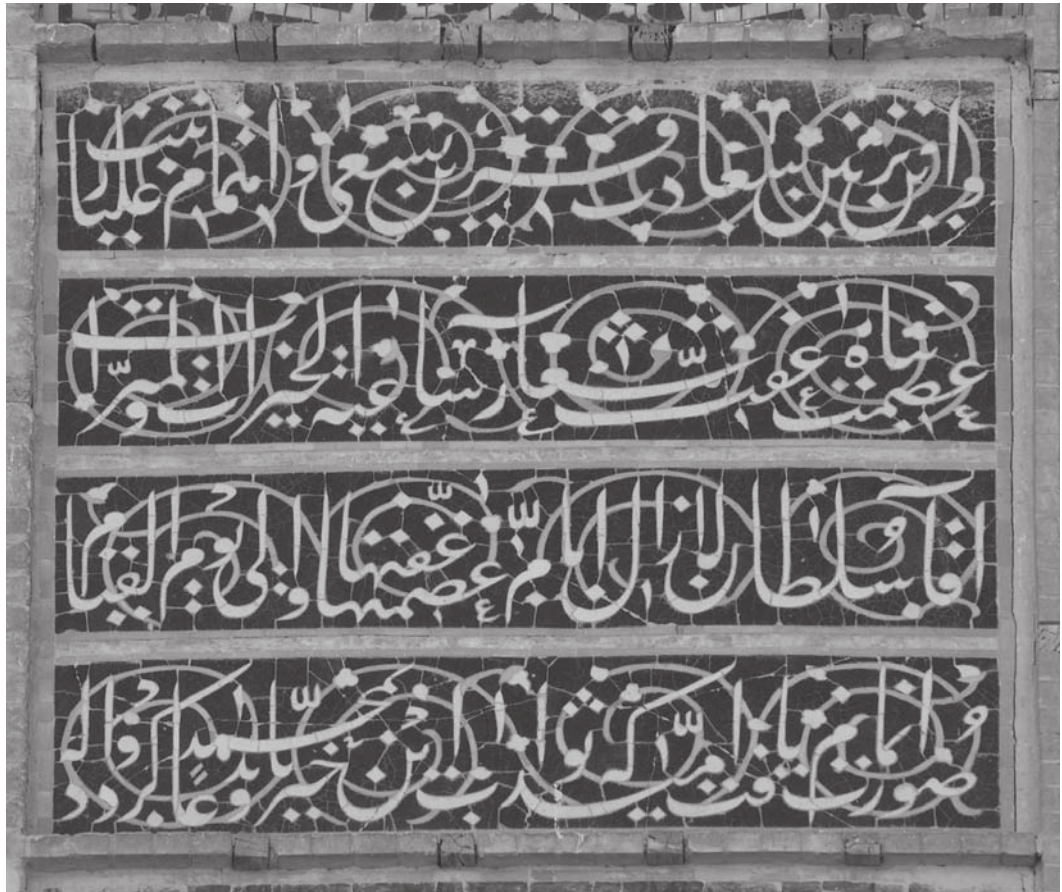


نخست، نام «خاتون عظمی» - چنانکه پیش از این نقل شد و در تصویر لوح گور نیز آشکارا می‌توان خواند-، «سلطان بخت آغا» است نه «سلطان آغا». تازه اگر «سلطان آغا» هم بود، باز در هیچ سندی - معتبر یا نامعتبر - نیامده است که «خان سلطان اینجو» را «سلطان آغا» هم گفته باشند. در کتیبه کوفی آن سردر مسجد جامع قدیم که در مقابل کوچه ساوجبان است نیز عجلتاً نشانی از «سلطان آغا» نیست. تاریخ آن کتیبه هم ۷۶۸ است نه ۷۶۰،^{۴۳} آن «آقا سلطان» هم که نامش در کتیبه نستعلیق جزر شرقی صفة صاحب آمده است، دو قرنی پس از «سلطان آغا» می‌موهوم می‌زیسته و نمی‌توان آن دو را یکی پنداشت.^{۴۴} نیز نام پدر «خان سلطان» را همه منابع، «امیرکیخسرو» نبشته‌اند و هیچکس او را «خسروشاه» نخوانده است.^{۴۵}

سردر گنبد تاج‌الملک، کوچه پشت مسجد جامع، روبه روی کوچه ساوجبان باقی مانده کتیبه این سردر به خط کوفی اسلیمی دار سفید معرق برکاشی لاجوردی و مورخ به سال ۷۶۸ هجری در حاشیه سمت راست، مشتمل بر آیه اول تا آخر آیه چهارم سوره دهرودر حاشیه سمت چپ مشتمل بر قسمت آخر آیه ۲۰ تا آخر آیه ۲۶ از همان سوره است و در آخر به جمله «تم فی شهر المحرم سنة ثمان وستین و سبعمانه» ختم می‌شود.



کتیبه آقا سلطان دختر شاه طهماسب
جرز دست راست صفه صاحب
عکس از مرتضی پورموسی



«مسجد آقا چماقلو» نامیده و از مرقد سلطان بخت سخنی به میان نیاورده است،^{۴۵} و هفتاد و اند سال پس از او، در اوائل سده چهاردهم هجری قمری (= ۱۳۰۳ هـ.)، محمدمهدی ارباب، نیای شادروان محمدعلی فروغی - که مردی بازرگان اما از افاضل اصحاب علم و ادب این شهر در عصر خویش بود - در تألیف خود که به «نصف جهان فی تعریف الاصفهان» معروف است، در این باب به اشارتی کوتاه بسنده کرده است؛ وی پس از شرحی مختصر در باب «دارالصّیاء» (= دارالصّیافه) و دو منار آن، می‌گوید: «... در محله دردشت نیز چنین چیزی هست که گنبد کوچکی نیز دارد و زیر آن، صورت قبری است مجهول الحال و الاسم و بانی آن هم معلوم نیست».^{۴۶}

و ملک الموثّخین (میرزا عبدالحسین خان کاشانی) که سی سالی پس از اشارت ارباب (= ۱۳۳۲ ق) در اصفهان بوده است، در گزارش خویش، در این باب، سخنانی مغتنم دارد، می‌نویسد: «... در محله دردشت، کاروانسرای است که بالای کاروانسرا دو منار است، هر دو کوتاه، از کاشی است؛ مقداری از سر منارها ریخته است؛ پهلوی کاروانسرا حجره‌ای است، قبری در آنجاست، معروف به قبر «عمو چماقلو»؛ می‌گویند از

قدیم‌تر کسی که از این مجموعه بنا یاد نموده است - تا آنجا که می‌دانیم - ژان شاردن، بازرگان فرهیخته و سیاحتگر ایران دوست و اصفهان‌شناس نکته‌سنج فرانسوی است که در عهد سلطان شاه عباس دوم و فرزند وی، شاه سلیمان، سالها در ایران و بیشتر در اصفهان به سر برده است. وی آن‌گاه که در کوی و برزن محله دردشت، همانند محله‌های دیگر این شهر، با شوری و شوقی شگفت به جست‌وجو پُرسه می‌زده و به هر جای سر می‌کشیده، در کوچه «آقا چماقلو»^{۴۳}، بدین مکان بازخورده و آن را مدرسه‌ای دیده، بزرگ، با دو منار بلند که «مزار یکی از مقدّسین گمنام» (= مرقد سلطان بخت) در نزدیکی آن بوده است.^{۴۴}

اندکی کمتر از یک قرن و نیم پس از شاردن، به سال ۱۲۲۷ هجری، به دوران حکومت فتحعلی‌شاه قاجار، میرزا صالح شیرازی که در التزام سر ویلیام اوزلی (Sir William Ouseley) فرستاده سیاسی دولت انگلیس، یا به تعبیر خود وی، «بندگان ایلچی صاحب» از فارس رهسپار تهران بود و دو ماه و نیمی در اصفهان ماند و به گشت و گذار در این شهر و پیرامون آن پرداخت، در سفرنامه موجز و مفید خویش، این عمارت را



بود. شادروان جناب در «الاصفهان» - چنانکه گذشت - این بنیاد را «تکیه» خوانده که این کلمه در معنای قدیم آن چندان از معنی «رباط» دور نیست.^{۵۰}

یادداشت‌ها

۱. ر.ک: تاریخ عصر حافظ: ۱۱۹. زبدة التواریخ (۲۸۸/۱) واقعه قتل شاه شیخ ابواسحق را روز جمعه، بیست و دویم بعد از نماز و مطلع سعدین (۲۸۶) بیست و سیّم جمادی الاول ضبط کرده‌اند، اما مطابق تقویم ووستنفلد، همان بیست و یکم درست است. نیز مؤید صحت این تاریخ، بیت مرثیه حافظ (مطلع سعدین: ۲۸۷) است.

به روز «کاف» و «الف» از جمادی الاوّل

به سال «ذال» و دگر «نون» و «حا» علی الاطلاق

ولادت ابواسحق در چهارم جمادی الآخر ۷۲۱ (مجمّل فصیحی؛ ۳۲) بوده و در وقت شهادت سی‌وهفت سال داشته است.

۲. تعبیر از حافظ (دیوان: ۱۴۱) است:

راستی خاتم فیروزه بو اسحاقی

خوش درخشید ولی دولت مستعجل بود

۳. این تعبیر نیز از حافظ (دیوان: ۳۶۶) است:

«بلبل» و «سرو» و «سمن» «یاسمن» و «لاله» و «گل»

هست تاریخ وفات شه مشکین کاکل

۴. تاریخ عصر حافظ: ۱۱۸.

۵. منتخب التواریخ معینی: ۱۸۰.

۶. خاندان اینجو «از فرزندان شیخ الاسلام، پیر هرات، خواجه عبدالله انصاری‌اند» (مجمّل فصیحی: ۳۲).

۷. منتخب التواریخ معینی: ۱۷۵.

۸. مجمّل فصیحی: ۵۵.

۹. ولادت امیر علاءالدین کیقباد بن غیاث‌الدین کیخسرو اینجو در بیست‌ونهم رمضان ۷۲۷ بوده است (مجمّل فصیحی: ۳۷).

۱۰. تاریخ کور کردن امیر مبارزالدین را بعض منابع (تاریخ آل مظفر:

۶۰، جامع التواریخ حسنی، در تاریخ عصر حافظ: ۱۵۶) سال ۷۵۹

و برخی منابع دیگر (مطلع سعدین: ۳۰۵، مجمّل فصیحی: ۹۳)

۷۶۰ ضبط نموده‌اند. شادروان دکتر غنی (تاریخ عصر حافظ: ۱۵۹)

ظاهراً قول صاحب حبیب‌السیر (۲۵/۳) را پذیرفته که این واقعه

را در نوزدهم رمضان سنه هفتصد و شصت ضبط کرده است.

«شاه شجاع بعد از این حرکت... اصفهان و ابرقوه را به شاه محمود

داد» (مطلع سعدین: ۳۰۵).

۱۱. منتخب التواریخ معینی: ۱۹۰.

اولیاست. سنگ قبر، یک لخته و خیلی بزرگ است، روی او خطوطی است که اغلب محو شده، تاریخ هم داشته، خطش نسخ است، اهالی می‌گویند: این سنگ گاهی مفقود می‌شود و مراجعت می‌کند! گنبد حجره از کاشی است»^{۴۷}

متأسفانه، آگاهی ما در باب چستی این بنا و کیستی آن

خاتون عظمی، از پس یکصد و بیست سالی که از تألیف نصف

جهان می‌گذرد، هنوز فزون‌تر از محمدمهدی ارباب نیست و

هر کس هرچه گفته است بر بنیاد فرض یا خیال بوده است.

نویسنده این سطور نیز در این باب سخنی چندان روشنگر

ندارد. وی، آن بانوی فرخنده بخت را که روزگاری از تربت پاک

وی مراد می‌جستند و حجره مزار او از پرتو شمع ارباب حاجت

منور بود، و امروز در غبار فراموشی و ظلمت غربت مستور است،

- و خدایش آمرزیده دارد - هنوز نشناخته است؛ اما در باب

بنای پیوسته بدان مزار، چنین می‌پندارد که: «رباط» ی بوده

است عمارت کرده سلطان بخت، و «رباط» که صورت جمعی

آن «رباطات» است و در متون قدیم اسلامی فراوان بدان باز

می‌خوریم، از بنیادهای خیری بوده است که به نفقه صاحبان

مکنت تأسیس می‌گردید و با حاصل موقوفاتی که جهت آن

مقرّر بود، اداره می‌شد. در این رباطات از مسافران غریب و

فقیر، سالکان سیّاح، جامعان حدیث و جویندگان معرفت

که جریده و سبکبار از شهری به شهری و اقلیمی به اقلیمی

ره می‌سپردند، با شرائطی خاص که واقف معلوم نموده بود،

به رایگان پذیرائی می‌نمودند. در این مهمانسراها پارسایان

نیز بعضی، زاویه‌ای گرفته به بحث توحید و دروس حدیث

می‌پرداختند.^{۴۸}

چنین می‌نماید که «رباط سلطان بخت»، پس از آن که

رَقَبات وقف آن به تاراج «مستأکله»^{۴۹} رفت و انتظام امور آن

بکلی گسست، چنان شد که دیگر غربا و فقرا و مسافران از هر

دستی در آن منزل گزیدند و آن را به کاروانسرای عام بدل

کردند و کم‌کم بدین نام میان عوام نشان شد؛ کاروانسرای

که درگاه عالی مرصّع آن با کلماتی که جای جای از کتیبه‌های

آن بازمانده و مناره‌های نگارین افراخته قامت آن، هیچ به

سردر و مدخل کاروانسرا نمی‌ماند. از قلم نیفتد که: این سرای

معظم از آن پیش که منزلگاه گدایان شهر و بارانداز غربای

ولایات گردد، یک چندگاه نیز به حکم ولایت شرعیّه و قدرت

فائده در ید تصرف سرکار شریعتمدار، حضرت سلطان‌العلمایی،

میرسیدمحمد خاتون‌آبادی (درگذشته شعبان ۱۲۹۱)،

امام جمعه صاحب اقتدار اصفهان و طویله خاص جناب ایشان



۲۶. همان: ۸۳. محمود روز جمعه، نهم شوال ۷۷۶ درگذشت. وی «مدت سی و هشت سال و پنج ماه و نه روز عمر یافت. هفده سال حکومت عراق کرد، از این جمله دو سال در فارس» (تاریخ آل مظفر: ۱۹۱).

۲۷. «اصفهان... در اصل، چهار دیه بوده است؛ کژان و کوشک و جوباره و دردشت» (نزهة القلوب: ۴۸). عوام اصفهان این نام را «دردشت» ادا می‌کنند و صورت تازی این نام «باب‌الدشت» نیز گاهی با تلفظ «بابل‌دشت» از ایشان شنیده می‌شود.

۲۸. مدارس نظامیه، دکتر نورالله کسایبی: ۲۲۲. محله دردشت در روزگار خواجه، محله شافعیان بوده، از این رو، وی مدرسه خود را در این مکان بنیاد کرده است. دردشتیان پیوسته با ساکنان جوباره که مذهب حنفی داشتند، در ستیز و آویز بودند و کمال اسماعیل، شاعر بزرگ اصفهان که از منازعات جاهلانۀ این دو گروه به تنگ آمده بود، چنین نفرینشان کرد (دیوان: ۶۹۳).

تا دردشت هست و جوباره

نیست از کوشش و کُشش چاره

ای خداوند هفت سیاره

پادشاهی فرست خونخواره

تا دردشت را چودشت کند

جوی خون آورد ز جوباره

عدد هر دوشان بیفزاید:

هریکی را کند به صد پاره

تیر مراد شاعر به هدف اجابت رسید؛ مغولان آمدند و کشتند و سوختند و بر باد دادند و کمال نیز خود به نفرین خویش گرفتار آمد. شگفت است و بس شگفت که پس از رفتن تاتار، مردمان این شهر نیز باز بر سر عادت دیرینه خویش: ستیز مذهبی با هم و خصومت اعتقادی با یکدیگر رفتند و بار دیگر، سرزمینی را که روزگاری خاقانی شروانی (ترجمه محاسن اصفهان: ۱۱) به وصف آن گفته بود:

ارواح که بردش گذشتند

فردوس مهین براو نبشتند

آدم بدل جنان شمردش

چون شد به فرشتگان سپردش

به دوزخی مهین بدل ساختند. ابن بطوطه، سیاح نام‌آور که یکصد سالی پس از نزول بلای تاتار به اصفهان درآمده، این شهر را چنین توصیف می‌نماید:

«... اصفهان از بزرگترین و نیکوترین شهرهاست، اما اکنون بیشتر آن به سبب فتنه‌ای که در آن، میان سنیان و رافضیان برپاست،

۱۲. در جامع‌التواریخ حسنی (تاریخ آل مظفر: ۸۱، حاشیه) در واقعه فتح شیراز که این شهر به دست محمود بود و او در شهر نبود، آمده است: «... در این مدّت، خان سلطان، دختر امیر کیخسرو بن محمود شاه ضبط شهر می‌داد، چنانچه هیچ آفریده را مجال نزدیک آمدن به شهر نبود. روزی گرد شهر می‌گشت از اسب خطا شد و سه دنده پهلوی او فرو رفت، همان زمان که ببستند، جبه پوشید و سوار شد و گرد شهر همی گشت».

۱۳. تتبع و انتقاد احوال و آثار سلمان ساوجی: ۱۹ و ۳۸.

۱۴. زبدة‌التواریخ: ۴۳۰/۱؛ مطلع سعدین: ۴۰۵، منتخب‌التواریخ معینی: ۱۹۰؛ دستورالوزراء: ۳۵۲.

۱۵. در بعض تواریخ (تاریخ آل مظفر: ۸۳ و جامع‌التواریخ حسنی، ذیل همین صفحه تاریخ آل مظفر) آورده‌اند که: چون خان سلطان فرزندی نیآورده بود، به حمله «حملی بر ساخت، چون مدّت حمل بگذشت، پسر کنیزکی از آن خود بنمود که این پسر شاه محمود است... و در دارالملک عراق آئین بستند و گهواره مرضع ترتیب بدادند، از قدرت خداوند، نزدیک یک سال رسید، وفات یافت، عزابی سنگین نهاد».

۱۶. «بعد از قمع آل اینجو... خواندسلطان را شاه شجاع می‌خواست که در حباله خود آورد، شاه محمود پیش دستی کرد و بستند و بواسطه این حرکت میان برادران نزاع واقع شد» (منتخب‌التواریخ معینی: ۱۸۸).

۱۷. منتخب‌التواریخ: ۱۹۰.

۱۸. تاریخ آل مظفر: ۸۲.

۱۹. همان: ۸۲، تاریخ عصر حافظ: ۲۶۱.

۲۰. منتخب‌التواریخ: ۱۹۰ «چون شاه شجاع این خبر بشنید، انفعال تمام یافت و خفتان جنگ را به جامه سوک مبدل گردانیده مراجعت نمود. در اثنای جزع و فزع از مطربان ترانه‌ای که مناسب حال باشد، درخواست کرد. عودیی بالفور از لیلی و مجنون این بیت را ترانه ساخت و بخواند:

لیلی شد و رخت از این جهان برد

با داغ توزیست، همچنان مرد

شاه شجاع بسیار رقت کرد و گنجی معمور به جایزه این بیت بدو داد» (منتخب‌التواریخ: ۱۹۰).

۲۱. جامع‌التواریخ حسنی (تاریخ آل مظفر: ۸۳، حاشیه).

۲۲. منتخب‌التواریخ: ۱۹۱.

۲۳. زبدة‌التواریخ: ۴۳۵/۱؛ مطلع سعدین، ۴۰۹.

۲۴. جامع‌التواریخ حسنی (تاریخ آل مظفر: ۸۳، حاشیه).

۲۵. همان: ۸۳.



کلمه «سبعمئه» (با همین هیئت و با سین کشیده) را به گونه‌ای نگاشته که «س»، «الف رمضان» و «لام ثلث» را قطع نموده است؛ بدین‌رو، کتیبه‌خوان آن را «سنة» خوانده و رقم مآت را از بین رفته پنداشته است! نقل این مطلب در این مقام نیز بی‌مناسبتی نیست که شادروان عبدالرحیم بلاغی (رجال اصفهان یا تذکره القبور: ۲۰۳) در نقدی که بر سخنان میرسید علی جناب در این باب دارد «با استبعاد به این که زن جوانی سنگ قبر برای خود درست کند و بخصوص که معشوقه و زن شاهی عیاش نیز باشد و عادت جاری است که قبر درست کردن و غیره، کار زنان و مردان سالمند است»، حدس زده است که «مدفونه در این محل از غزنویان و دختر خسرو ملک بن خسروشاه یا دختر خود خسروشاه (متوفی در سال ۵۵۵) باشد» و رقم صدگان کتیبه «سئمانه» است و «این خاتون در تاریخ ۶۵۳ که سنگ را تهیه کرده، ۹۸ سال یا زیادتر داشته است»! سخنان شادروان بلاغی (بجز این نکته که گور را - البته بدون ایراد هیچ سندی - گور زن شاه محمود مظفری ندانسته است) در بی‌بنیادی کم از حرفهای جناب نیست: غلط‌خوانی رقم سنگ به جای خود، آخر کدام سند به دست است که نشان دهد، خسروشاه بن بهرام‌شاه غزنوی و پسر او که حوزه حکومت آنان در بخشی از افغانستان امروز و شمال غرب هند بوده است (رک: سلسله‌های اسلامی جدید: ۵۶۴) اصفهان را نیز در تصرف داشته‌اند، یا دختر آنان در این سامان به شوهرداری مشغول بوده است و در صدسالگی، تازه برای درِ سرای آخرت خویش به انشای سنگ می‌پرداخته است؟

۳۶. اصفهان: ۲۲۷.

۳۷. راهبر: ۳۵.

۳۸. گلستان سعدی، طبع خطیب رهبر: ۱۲۸.

۳۹. در سالهای اخیر، کوجه ساوجیان (که عوام آن را سبزیان می‌خواندند) از میان رفت و امروزه به جای آن، راهرو باریک سرپوشیده‌ای است که راسته بزازان است و به خیابان هائف راه می‌برد. این کتیبه، سردر گنبد خاکی است و «به خط کوفی اسلیمی دار سفید معرق بر زمینه کاشی لاجوردی... است. حاشیه سمت راست مشتمل بر آیه اول تا آخر آیه چهارم سوره دهر و در حاشیه سمت چپ مشتمل بر قسمت آخر آیه ۲۰ تا آخر آیه ۲۶ از همین سوره است و در آخر به جمله تم فی شهرالمحرم سنة ثمان و ستین و سبعمانه ختم می‌شود» (گنجینه: ۱۵۸) و در آن ذکر از سلطان آغا - که به زعم جناب، خان سلطان باشد - نیامده است. ۴۰. نام «آقاسلطان» در کتیبه جز شرقی صفة صاحب، همین‌سان با «قاف» نگاشته آمده است. شادروان آیه‌الله سید شهاب‌الدین

ویرانه است. اینان هم‌اکنون نیز به کشتار هم مشغولند» (رحله ابن بطوطه: ۱۹۹).

۲۹. دقیق‌ترین شرحی که نویسنده این مقال در باب ویژگی‌های معماری این بنا در زبان فارسی سراغ دارد، تحقیق ارجمند دونالد ن. ویلبر (Donald N. Wilber) باستان‌شناس محقق در کتاب معماری اسلامی ایران در دوره ایلخانان، ترجمه عبدالله فریار، (صص ۱۸۲-۱۸۰) است.

۳۰. تاریخ طبع «الاصفهان» ۱۳۰۳ خورشیدی و تاریخ چاپ «راهبر...»، ظاهراً ۱۳۰۶ است (این رساله تاریخ چاپ ندارد و تاریخ مذکور به نقل از فهرست کتابهای چاپی خان‌بابا مشار است).

۳۱. اصفهان: ۲۸۸.

۳۲. راهبر: ۳۵.

۳۳. از برجسته‌ترین این پژوهندگان، سرور و استاد بزرگوار درگذشته من، جناب دکتر هنر فر است. معظّم له در کتاب نفیس «گنجینه آثار تاریخی اصفهان» (صص ۳۲۱-۳۱۴)، آن قسمت از قول ناصواب جناب را که «آقاسلطان» مذکور در کتیبه نستعلیق جز شرقی صفة صاحب را همان «خان سلطان اینجو» دانسته است، مردود شمرده‌اند، اما بخش دیگر سخن او که صاحب گور را «خان سلطان اینجو»، دختر امیرکیخسرو پنداشته، درست انگاشته و فصلی بلند در احوال این «ملکه اصفهان» پرداخته‌اند.

۳۴. این کتیبه از آن غریب است که تنها تاریخ انشای این سنگ را در زمان حیات صاحب آن در خویش دارد و نشانی از تاریخ درگذشت وی در آن نیست؛ به عبارت دیگر معلوم نیست که خاتون عظمی سرانجام در زیر همین سنگ خفته است یا به مصداق نازله شریفه «لاتدری نفس بای ارضی تموث»، مرگ، وی را به ارضی دیگر دریافته است؟

۳۵. آندره گدار (آثار ایران، جلد دوم، جزوه اول: ۳۴) پایان کتیبه گور سلطان بخت آغا را چنین خوانده (یا برای او خوانده‌اند): «... بعد وفاتها فی رمضان سنة ثلث و خمسين...» و گفته است: «رقم مآت سال کتیبه از بین رفته است» و استاد هنر فر نیز که به دقت در ضبط دقایق کتیبه‌ها از همگان ممتاز است، متأسفانه، در نقل این کتیبه، گویا نه از دیدار خویش بل به نقل از گدار، آن را در کتاب گنجینه ضبط نموده و در حاشیه افاده فرموده‌اند: «رقم مآت سال تاریخ این کتیبه از بین رفته است ولی این رقم، چیز دیگری غیر از (سبعمانه) نمی‌تواند باشد» (گنجینه: ۳۱۷). چنانکه پیش از این آوردیم و در تصویر لوح گور نیز بوضوح می‌توان دید، تاریخ کتیبه کاملاً سالم است و چیزی از آن از بین نرفته است و بدخوانی گدار (یا کتیبه‌خوان او) از اینجا ناشی است که کتیبه‌نگار،



- مرعی - رحمة الله علیه - در بقعه علی بن سهل صوفی در محله طوقچی، گوری نشان داده است از زنی عالمه و فاضله و خیره که پدرش طهماسب قلی بیک از امرای صفوی بوده است (رجال اصفهان: ۲۰۰) و بعضی را عقیده بر این است که آن زن مدفون در بقعه علی بن سهل، همین بانوی مذکور در کتیبه مسجد جامع است (تذکره القیوم: سید مصلح الدین مهدوی: ۲۸). صاحب رستم التواریخ - که سخنان وی همه باید با احتیاط تلقی شود - این آقا سلطان را دختر شاه طهماسب می‌داند (رستم التواریخ: ۱۶۹) که البته اگر دختر او نباشد به ظن غالب از معاصران او هست (رک: اطلاعات ماهانه، اردیبهشت ۱۳۳۴، مقاله سید محمدتقی مصطفوی، با عنوان «یادگارهای بانوان هنرمند ایرانی»: ۳۰. نیز گنجینه: ۳۱۶).
۴۱. تنها خواند میر (حبیب السیر: ۳/۳۰۲) نام پدر وی را «امیر مسعود» گفته است که امیر مسعود عم اوست. اتفاق را این مسعود، همسری داشت، سلطان بخت نام و او خواهر دلشاد خاتون و دختر دمشق خواجه و آخرین زنی بود که امیر مسعود در سال ۷۴۳ (سالی که نوزدهم شعبان آن به قتل رسید) با وی در بغداد ازدواج کرد. ظاهراً نواده مسعود (= دختر جهان ملک خاتون) نیز سلطان بخت نام داشته است (رک: منظور خردمند، پروین دولت‌آبادی: ۱۱؛ دیوان کامل جهان ملک خاتون، مقدمه: هفت). نویسنده این سطور می‌پندارد، خواند میر این دو نام را خلط کرده است؟
۴۲. جامع التواریخ حسنی (تاریخ آل مظفر: ۱۴، حاشیه). در مجمل فصیحی (۵۲:۵) در جمادی الثانی یا غزه جمادی الاولی و در مواهب الهی (۸۹:۸)، یکی از دو جمادی و در تاریخ آل مظفر (۱۴:۱)، در جمادی الاولی. بنابر نقل جامع التواریخ حسنی، شاعری در تاریخ ولادت او گفته است:
- اول ماه جمادی سال «ذال» و «لام» و «زاء»
آفتابی در وجود آمد به تخت خسروی
۴۳. این نام در متن سفرنامه شاردن، (Agha Chmalou) است که شادروان عریضی (سفرنامه شولیه شاردن فرانسوی: ۱۱۲) آن را «آقا جماله» و محمد عباسی (سیاحتنامه شاردن: ۳۰۰/۷) «آقا شام آلو» خوانده است. این نام در رساله «تعریف اصفهان» اعجاز هراتی (فرهنگ ایران زمین: ۱۸/۱۸۷) که از نوشته‌های عهد صفوی است، در شمار نام کوی‌ها و محلات اصفهان آمده است: «آقا چماقلو از پای منار ساریان به کوچه آردفروشان صلائی نان دادن به صوفیه لبنان انداخته». پیران در دشت این نام را هنوز می‌شناسند.
۴۴. سفرنامه شولیه شاردن: ۱۱۲؛ سیاحتنامه شاردن: ۲۹۹-۳۰۰.
۴۵. مجموعه سفرنامه‌های میرزا صالح شیرازی، سفرنامه اصفهان: ۱۵.
۴۶. نصف جهان فی تعریف الاصفهان: ۳۲.
۴۷. سفرنامه اصفهان، عبدالحسین کاشانی، ملک المورخین: ۴۹. این سفرنامه در «میراث اسلامی ایران»، دفتر سوم (صص ۶۲-۱۹) به چاپ آمده است. «مفقود شدن و مراجعت این سنگ» که ملک المورخین از قول اهالی نقل می‌کند، این پندار را پیش می‌آورد که: آیا این سنگ (= صخره مقدسه) را از کوهی مقدس یا مکانی شریف بدین بقعه نیاورده‌اند و آیا حرمت نهادن مردمان بدین گور و توسل بدان، بیشتر بدین خاطر نبوده است؟ تحقیق کانی‌شناسی این سنگ در حوزه کار نویسنده این سطور نیست.
۴۸. در باب واژه «رباط» و تحوّل معنایی آن، رک: دائرة المعارف اسلامی، ذیل «رباط» نوشته ژرژ مارسیه.
۴۹. این واژه در متون قدیم به موقوفه‌خواران و غارتگران مال ضعیفان و یتیمان اطلاق شده است. رک: لغت‌نامه دهخدا، ذیل همین واژه.
۵۰. شادروان مصلح الدین مهدوی (مزارات اصفهان: ۱۷۸) گفته است: «مظنون آن که این کاروانسرا باقی مانده مدرسه‌ای است که خواجه نظام الملک طوسی در اصفهان ساخته است» و ظن آن فقیه با شرحی که مافزوخی (محاسن اصفهان: ۱۰۴) از هیأت سردر نظامیه و یکتا مناره «عجیب‌الوضع» آن داده است، بکلی خطاست.

منابع:

۱. آثار ایران: آندره گدار، ترجمه محمدتقی مصطفوی، جلد دوم، جزوه اول، تهران، اداره باستان‌شناسی، ۱۳۱۸.
۲. الاصفهان: میرسید علی جناب، اصفهان، مطبعه فرهنگ، ۱۳۰۳.
۳. بحث در آثار و افکار و احوال حافظ یا تاریخ عصر حافظ... تألیف دکتر قاسم غنی، جلد اول، تهران، مطبعه بانک ملی ایران، ۱۳۲۱.
۴. تاریخ آل مظفر: تألیف محمود کتبی، به اهتمام و تحشیه عبدالحسین نوایی، تهران، کتابفروشی ابن سینا، ۱۳۳۵.
۵. تاریخ اصفهان: حاج میرزا حسن خان جابری انصاری، تصحیح و تعلیق جمشید مظاهری، اصفهان، مؤسسه انتشاراتی مشعل، ۱۳۷۸.
۶. تاریخ حبیب السیر فی اخبار افراد بشر: تألیف غیاث الدین بن هماد الدین الحسینی المدعو بخواند میر، جلد سوم، تهران، کتابخانه ختام، ۱۳۳۳.



۷. *تتبع و انتقاد احوال و آثار سلمان ساوجی*: تألیف رشید یاسمی، تهران، کتابخانه شرق، [۱۳۰۵].
۸. *تذکره القبور*: تألیف سید مصحح‌الدین مهدوی، اصفهان، کتابفروشی ثقفی، ۱۳۴۸.
۹. *تعریف اصفهان*: مولانا اعجاز هراتی، به اهتمام محمدتقی دانش‌پژوه، *فرهنگ ایران زمین*، دفتر هیزدهم، صص ۱۹۴-۱۷۳، تهران، بنیاد نوشیروانی، ۱۳۵۴.
۱۰. *تقویم تطبیقی هزار و پانصد ساله هجری قمری و میلادی*: فردیناند ووستنفلد و ادوارد ماehler، مقدمه و تجدید نظر از دکتر حکیم‌الدین قریشی، تهران، فرهنگسرای نیاوران، ۱۳۶۰.
۱۱. *دائرة المعارف الاسلامیة: المجلد العاشر*، تهران، انتشارات اسماعیلیان (بدون تاریخ).
۱۲. *دستورالوزراء*: تألیف غیاث‌الدین بن همادالدین معروف به خواند میر، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، طهران، کتابفروشی و چاپخانه اقبال، ۱۳۱۷.
۱۳. *دیوان خلاق المعانی*: ابوالفضل کمال‌الدین اسماعیل اصفهانی: به اهتمام حسین بحر العلوم، تهران، انتشارات دهخدا، ۱۳۴۸.
۱۴. *دیوان کامل جهان ملک خاتون*: به کوشش پوران دخت کاشانی‌راد و...، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۷۴.
۱۵. *راهبر برای مسافرین اصفهان*: منقول از کتاب *الاصفهان* جناب به‌طور اختصار، اصفهان، مطبعة اتحاد، [۱۳۰۶].
۱۶. *رجال اصفهان یا تذکره القبور*: تألیف آخوند ملا عبدالکریم جزی، با حواشی و ملحقات به قلم سید مصحح‌الدین مهدوی، اصفهان، ۱۳۲۸.
۱۷. *رحلة ابن بطوطه*، ابو عبدالله محمد بن ابراهیم اللواتی، بیروت، دار صادر للطباعة والنشر، ۱۹۶۴.
۱۸. *زبدة التواریخ*: تألیف حافظ ابرو، مقدمه، تصحیح و تعلیقات سید کمال حاج سید جوادی، جلد اول، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۹. *سفرنامه اصفهان*: عبدالحسین کاشانی، ملک‌الموزخین، به کوشش رسول جعفریان و عارف رمضان، میراث اسلامی ایران، جلد سوم، صص ۵۲-۲۴، قم، کتابخانه حضرت آیه‌الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۳۷۵.
۲۰. *سفرنامه شوالیه شاردن فرانسوی (قسمت شهر اصفهان)*: ترجمه حسین عربی، اصفهان، ضمیمه سالنامه دبیرستان ادب: ۱۳۳۰.
۲۱. *سیاحتنامه شاردن*: ترجمه محمد عباسی، جلد هفتم، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۵.
۲۲. *سلسله‌های اسلامی جدید*: ادmond کلیفورد باسورث، ترجمه دکتر فریدون بدره‌ای، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱.
۲۳. *شاردن و ایران*: دیرک وان در کرویس، ترجمه دکتر حمزه اخوان تقوی، تهران، نشر و پژوهش فرزانه روز، ۱۳۸۰.
۲۴. *فهرست بناهای تاریخی و اماکن باستانی ایران*: تنظیم و نگارش از نصرت‌الله مشکوتی، تهران، سازمان ملی حفاظت آثار باستانی ایران، ۱۳۴۹.
۲۵. *کتاب محاسن اصفهان*: تألیف مفضل بن سعد بن الحسین الاصفهانی، تصدی لتصحیحه و طبعه و نشره السید جلال‌الدین الحسینی الطهرانی، طهران، مطبعة مجلس، ۱۳۱۲.
۲۶. *گنجینه آثار تاریخی اصفهان*: دکتر لطف‌الله هنرفر، اصفهان، ۱۳۴۴.
۲۷. *مجمعل فصیحی*: فصیح احمد بن جلال‌الدین محمد خوافی، به تصحیح و تحشیه محمود فزخ، مشهد، کتابفروشی باستان، ۱۳۳۹.
۲۸. *مجموعه سفرنامه‌های میرزا صالح شیرازی*: تصحیح و توضیح از غلامحسین میرزا صالح، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۴.
۲۹. *مدارس نظامیه و تأثیرات علمی واجتماعی آن*: تألیف دکتر نورالله کسائی، تهران، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۳۰. *مزارات اصفهان*: سید مصحح‌الدین مهدوی: تصحیح و تعلیق دکتر اصغر منتظرالقائم، اصفهان، دانشگاه اصفهان، ۱۳۸۲.
۳۱. *مطلع سعدین و مجمع بحرین*: کمال‌الدین عبدالرزاق سمرقندی، به اهتمام دکتر عبدالحسین نوایی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۵۳.
۳۲. *معماری اسلامی ایران در دوره ایلخانان*: دونالد. ن. ویلبر، ترجمه دکتر عبدالله فریار، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۶.
۳۳. *منتخب التواریخ معینی*: منسوب به معین‌الدین نظری، به تصحیح ژان اوین، تهران، کتابفروشی ختام، ۱۳۳۶.
۳۴. *منظور خردمند*: پروین دولت‌آبادی، تهران، گهر، ۱۳۶۷.
۳۵. *مواهب الهی*: معین‌الدین بن جلال‌الدین محمد معلم یزدی، با تصحیح و مقدمه سعید نفیسی، مجلد اول، تهران، کتابخانه چاپخانه اقبال، ۱۳۲۶.
۳۶. *نزهة القلوب (المقالة الثالثة)*: تألیف حمدالله مستوفی قزوینی، به سعی و اهتمام گای لیسترانج، لیدن، ۱۹۱۵.
۳۷. *نصف جهان فی تعریف الاصفهان*: تألیف محمد مهدی بن محمد رضا الاصفهانی، به تصحیح و تحشیه دکتر منوچهر ستوده، تهران، کتابخانه امیرکبیر، ۱۳۴۰.
۳۸. *یادگارهای بانوان هنرمند ایرانی*: سید محمدتقی مصطفوی، اطلاعات ماهانه، شماره ۸۶، تهران، [مؤسسه اطلاعات]، اردیبهشت ۱۳۳۴.

آیا فردوسی زبان فارسی را

زنده نگاه داشت؟

دکتر محمود امید سالار

پژوهشگر و مصحح شاهنامه

مقاله ۲



از سال ۱۳۷۸ تا کنون همه ساله به مناسبت ۲۵ اردیبهشت روز بزرگداشت فردوسی به همت انجمن دوستداران فردوسی و جمعیت دوستداران محیط زیست (طبیعت یاران) همایشی با حضور دوستداران زبان و ادبیات فارسی و شاهنامه‌پژوهان کشور برگزار می‌شود. در این گردهمایی‌ها دوستداران فرهنگ ایران زمین از سخن بزرگانی چون دکتر جلال خالقی مطلق، دکتر محمدعلی اسلامی ندوشن، دکتر علی رواقی، دکتر میرجلال‌الدین کزازی، دکتر جلیل دوستخواه، دکتر اصغر دادبه، دکتر مهدی نوریان، دکتر علی محمدی، دکتر بهار مختاریان، محمدعلی موسوی فریدنی، ابوالفضل خطیبی و بسیاری دیگر از شاهنامه‌پژوهان نام‌آشنا بهره‌ها برده‌اند. امسال نیز سخنرانان این مراسم دکتر محمود امید سالار، دکتر سجاد آیدنلو و مظفر احمدی بودند و در بخش رونمایی کتاب نیز دکتر نصرالله پورجوادی و مصطفی کاویانی دقایقی در باب آثار تازه انتشار یافته خویش سخن گفتند....

ما ایرانی‌ها به اسطوره‌سازی عادت داریم از بیشتر نواغ ادبی خودمان از فردوسی و سعدی و حافظ گرفته تا دیگران، گذشته از اهمیت ادبی که دارند، اسطوره می‌سازیم. یعنی خودمان داستان‌هایی در اطراف آنها اختراع می‌کنیم. مثلاً داستان‌های مربوط به فردوسی را آنهایی که **چهارمقاله** نظامی عروضی خوانده‌اند، دیده‌اند. این داستان‌ها در کتب مختلف ادبی دیگر هم هست. در اینجا من کاری به داستان‌هایی که در باب فردوسی موجود است ندارم. البته بعضی مطالب درباره فردوسی و **شاهنامه** را می‌شود از خود شاهنامه درک کرد و در مورد آنها نتیجه‌گیری‌هایی هم کرد. بعضی مطالب دیگر هست که داستان است، قشنگ است و از مظاهر فرهنگ ایران است. من مخالفتی با آن داستان‌ها ندارم، ولی می‌گویم حساب داستان و تاریخ جداست. یعنی حساب مطالب اغراق‌آمیز و یا داستانی که در باب بزرگان ادب خودمان داریم با مطالبی که جزو پژوهش‌های علمی و منطقی محسوب می‌شود، باید از همدیگر سوا شود. با توجه به این نکته، می‌خواهم به مطلبی بپردازم که همه حتماً شنیده‌اید و آن این است که فردوسی پدر زبان فارسی است و بدون فردوسی زبان فارسی از میان می‌رفت. این مطلب را حتماً دانشمندان محترمی که خیلی از آنان به گردن من حقی استادی دارند، شاید در همین مکانی که من سخنرانی می‌کنم، برای شما گفته‌اند. در اینجا من هم عقیده خود را می‌گویم و عقیده من الزاماً نقض عقاید دیگران نیست. ما اختلاف عقیده داریم و بروز اختلاف عقیده هم در پژوهش‌های علمی بسیار طبیعی است.



پاکستان، عربستان و ترکیه بوده است. با یک چنین وسعتی، آن هم بدون وجود امکانات ارتباطی امروزی، شما مجبورید یک زبان معیار داشته باشید که وقتی حکم رسمی از دربار به جایی می‌رود، مردم در اقصی نقاط مملکت، آن حکم را بفهمند و یا وقتی که اشراف نقاط گوناگون مملکت به دربار می‌آیند بتوانند با یکدیگر حرف بزنند. این درست مثل زمان حال است که هر یک از ما ایرانیان یک زبان محلی خودمان را داریم و با اهل منزل یا هم‌ولایتی‌های خود به آن زبان صحبت می‌کنیم، اما وقتی در مجامع رسمی یا علمی می‌خواهیم با دیگر ایرانیان مکالمه کنیم، آن زبان را کنار می‌گذاریم و به زبانی که باید آن را زبان معیار امروزی ایران نامید، با یکدیگر مکالمه می‌کنیم. وجود این زبان معیار تفکر یا جهان‌بینی خاصی را ایجاد می‌کند که موجود بودن دو زبان و دو هویت فرهنگی را در عرض هم می‌پذیرد. یعنی یک زبان محلی که با هویت محلی شخص مربوط است و یک زبان معیار که با هویت ملی/کشوری او عجین است. شاید استفاده از تعبیر زیبایی که دکتر سید جواد طباطبایی یک بار در یک گفت‌وگوی خصوصی با فقیر به کار برد، در این باب بی‌مورد نباشد و مضمون فرمایش او این بود که «امپراتوری یعنی وحدت در تکت و تکت در وحدت». شهروندان امپراتوری‌های بزرگ هم چندهویت‌ی هستند و هم چندزبانه. درک نادرستی که ناسیونالیست‌های دواتش‌ه امروزی از ماهیت شهروندی در امپراتوری‌های قدیم

مطلبی که می‌خواهم عرض کنم، این است که زبان فارسی، کمابیش به صورتی که همین الان ما آن را در مکاتبات و سخنرانی‌های رسمی به کار می‌بریم، و به صورتی که فردوسی آن را در کتابت استفاده می‌کرده، زبان معیار بوده است. این زبان معیار از مدت‌ها قبل از ورود مسلمانان به ایران در عرض زبان پهلوی موجود بود. این قضیه چیز عجیب و یا نوظهوری نیست، زیرا زبان عربی ادبی هم در جهان اسلام، و زبان لاتین ادبی هم در اروپای قدیم، زبان رسمی محسوب می‌شدند و زبان‌های مختلفی در عرض اینها وجود داشت که مردم برای مکالمه و تماس روزمره از آنها استفاده می‌کردند. بنابراین زبان پهلوی مانند لاتین و بعداً عربی، در جامعه خودش زبان اداری و رسمی بوده است. در عرض این زبان اداری و رسمی یک زبان محاوره هم موجود بود که آن زبان به همین زبان فارسی خودمان شباهت بسیاری داشت. به عنوان جمله‌ی معترضه باید متذکر شوم که وجود زبان معیار در امپراتوری‌های وسیع از بدیهیات است. مثلاً وسعت امپراتوری ساسانی را در نظر بگیرید، این وسعت به حدی بوده است که اگر بخواهیم فقط تعدادی از کشورهایی را که جزو این امپراتوری بوده‌اند بیان کنیم، باید بگوییم که قلمرو ساسانی شامل: تمام افغانستان، ارمنستان، جمهوری آذربایجان، بحرین، عراق، گرجستان، ایران، اردن، فلسطین، کویت، لبنان، قطر، عمان، تاجیکستان، ترکمنستان، بخش‌هایی از هند، مصر، لیبی، قرقیزستان،

درک نادرستی که ناسیونالیست‌های دواتش‌ه امروزی از ماهیت شهروندی در امپراتوری‌های قدیم دارند، باعث شده است که رابطه میان زبان محلی و هویت محلی و زبان ملی (معیار) و هویت ملی را درست درک نکنند و در جایی که تضاد وجود ندارد، تضاد پیدا کنند.



**دکتر خالقی از قول
امریک برای من نقل
کرد که هنینگ معتقد
بود که اگر شاهنامه
را برای خسرو پرویز
می خواندند، بیش از نود
درصد آن را می فهمید.**

یعنی زبان مردم کوچه و بازار نمی داد و با آنکه ایرانیان برای رفع نیازهای خود به زبانی بسیار شبیه به زبان فارسی سخن می گفتند، چون کتابت در انحصار دیوانسالاران و دین سالاران بود، این زبان فارسی صورت کتبی نداشت و تمام مکاتبات رسمی به زبان پهلوی، که در اواخر دوران ساسانی، دیگر به زبانی مرده و مصنوعی تبدیل شده بود، صورت می گرفت. حیطه کاربردی زبان فارسی به محاوره محدود بود.

با آمدن اسلام و متلاشی شدن آن نظام مدیریتی و اداری که زبان پهلوی را به عنوان زبان رسمی خودش به کار می برد، زبان فارسی که تا آمدن مسلمانان صرفاً زبان محاوره بود، توانست صورت ادبی پیدا کند. این سخن من ممکن است قدری برای بعضی از همس و سال های خودم ثقیل باشد. اما امیدوارم که نسل جوان، که شاید انعطاف ذهنی بیشتری دارند، بتوانند از عادات ذهنی قدمی به عقب بنشینند و این احتمال را در نظر بگیرند که اگر این صغری کبرایی که من چیدم درست باشد، به این نتیجه می رسیم که آمدن اسلام و متلاشی شدن نظام مدیریتی ساسانیان به زبان فارسی اجازه داد که صورت ادبی پیدا کند. به عبارت دیگر، علی رغم آنچه که در تاریخ ادبیات های متعارف خوانده ایم، تکامل زبان فارسی در سکوت ادبی خودش در واقع مرهون تسلط مسلمانان بر ایران و براندازی نظام دیوانی - دینی ساسانی، یعنی حامیان و سرپرستان ادبیات پهلوی است. اگر این نظامی که فقط زبان

دارند، باعث شده است که رابطه میان زبان محلی و هویت محلی و زبان ملی (معیار) و هویت ملی را درست درک نکنند و در جایی که تضاد وجود ندارد، تضاد پیدا کنند. به طبع نیروهای استکباری و استعماری هم مدت ها است که در این آب گل آلود به ماهیگیری مشغول اند. اما برای اینکه از مطلب خودمان دور نیفتیم، وارد آن بحث نمی شویم.

با این حال، در ایران زمان ساسانی، زبان پهلوی در مقام زبان رسمی و اداری را دبیران و موبدان نگهداری می کردند. چون امپراتوری ساسانی در سال ۲۲۴ میلادی شروع شد و در سال ۶۵۱ مضمحل گردید، در این مدت زبان به صورت مصنوعی در حبابی از حمایت دیوانسالاران و دین سالاران، و کمابیش جدا از زبان اکثر مردم ایران، از فقیر و غنی، چون فسیلی موجود بود. اما در این چهارصد و نود سال زبان محاوره مردم ایران، یعنی آن زبان ملی / معیار که در کنار زبان های محلی موجود بود و به همه اقوام و مردم امپراتوری تعلق داشت، در تغییر و تحوّل به سر می برد. این زبان که ایرانیان به آن تکلم و با آن ارتباط ایجاد می کردند، یک زبان ملی بود که به قول هنینگ پدر علم زبان شناسی نوین ایرانی، حتی قبل از فتح ایران به دست مسلمانان، تقریباً به زبانی بسیار شبیه به همین زبان ادبی فارسی خودمان تبدیل شده بود. دکتر خالقی از قول امریک برای من نقل کرد که هنینگ معتقد بود که اگر شاهنامه را برای خسرو پرویز می خواندند، بیش از نود درصد آن را می فهمید.

این اختلاف میان زبان اداری و زبان محاوره معیار، چیز عجیبی نیست و در زمان خودمان هم وجود دارد. مثلاً می توان به تفاوت میان زبان اسناد و زبان کوچه و بازار یا حتی روزنامه ها اشاره کرد. کسانی که با زبان فارسی که در اسناد رسمی، اسناد حقوقی و اسنادی که در دفاتر اسناد رسمی نوشته می شود، آشنا هستند می دانند که اگر مطلبی را که با آن سبک بیان نوشته شده، یعنی زبان آن اسناد را، برای مردم کوچه و خیابان بخوانید، بیشتر آن را نمی فهمند. این قضیه در مورد مدارک رسمی یا منشورهای دوره قاجار هم صدق می کند. به عبارت دیگر، زبان منشورهای دوره قاجار زبانی نیست که مردم کوچه و بازار بفهمند. منظورم از اختلاف زبان رسمی و زبان محاوره ای این است.

و اما چنانکه از هنینگ نقل کردیم، سابقه این زبان فارسی معیاری که ما از آن استفاده می کنیم، به قبل از اسلام می کشد. در جامعه ساسانی زبان پهلوی چون زبان اداری بود و پشتیبانی دولت و موبدان را داشت، اجازه عرض اندام به زبان فارسی،



که یک نفر بتواند تکلیفش را معلوم کند. زبان یک پدیده اجتماعی است. بسیار قبل از به دنیا آمدن فردوسی انواع نقل قول‌های زبان فارسی در متون عربی به فراوانی موجود است. حتی اشعار فارسی هم که از شعرای قبل از فردوسی باقی مانده کم نیست. این مطلب را با یک مثال می‌توان نشان داد. شاعر بزرگ ما، رودکی سمرقندی، تقریباً در همان سالی که فردوسی به دنیا آمد، یعنی در سال ۳۲۹ هجری قمری از دنیا رفت. رودکی دیوان خیلی بزرگی داشته چنانکه برخی تعداد ابیات دیوان او را بیش از یک میلیون گفته‌اند. این تخمین بر اساس بیت معروفی منسوب به رشیدی است، که در وصف اشعار او می‌گوید:

شعرا و را من شمردم سیزده ره صد هزار
هم فزون آید اگر چونان که باید بشمرد

بعضی از مصراع «شعرا و را من شمردم سیزده ره صد هزار» این را فهمیده‌اند که تعداد اشعار رودکی یک میلیون و سیصد هزار بیت بوده (۱۳ × ۱۰۰۰۰۰). ولی من فکر می‌کنم در قرائت این بیت بعد از عبارت «سیزده ره» باید مکثی کرد، و آن را بدین نحو خواند که «بیت او را بر شمردم سیزده ره، صد هزار». اگر این قرائت که در قبول احتمال صحت آن برخی دیگر از فضلا هم با بنده متفق القول هستند، صحیح باشد، آن وقت معنی بیت این می‌شود که: «سیزده بار تعداد ابیات دیوان او را شمردم، در حدود صد هزار بیت بود.» در هر حال، رودکی در همان سال تولد فردوسی، یعنی در سال ۳۲۹ هجری، درگذشت. این شاعر صد هزار بیت شعر گفته بوده است. تردیدی نیست که بجز رودکی، شعرای بسیار دیگری هم قبل از فردوسی بوده‌اند که لابد هزاران بیت شعر در دیوان‌های آنها هم موجود بوده است. اگر به این اشعار، متون نثر از قبیل تفاسیر و تواریخ و کتب علمی که در زمان سامانیان نوشته شده‌اند را هم اضافه کنیم، حجم مطالبی که به زبان فارسی از آن عهد در دست هست به هزاران صفحه چاپی می‌رسد. با توجه به این مطلب برای من غیر قابل درک است که چگونه می‌توان فردوسی را پدر زبانی دانست که پیش از به دنیا آمدن فردوسی، دیوان فقط یکی از شعرای آن زبان بیش از صد هزار بیت شعر داشته است.

ادبیات مثل هر فن دیگری، از قبیل فیزیک، شیمی، یا مهندسی، یک بخش تکنیکی دارد و در عرض آن، یک بخش عاطفی و احساسی هم وجود دارد. بنده چون شاعر نیستم و در عمرم یک بیت شعر هم نگفته‌ام شاید نتوانم که آن مسائل احساسی و عاطفی را مانند یک شاعر درک کنم. احتمالاً به علت همین کمبودی که در من هست، مثل دیگر تکنیسین‌ها و اهل فنون دیگر، وقتی با زبان روبه‌رو می‌شوم، به آن با یک دید تکنیکی می‌نگرم. این ادعا که فردوسی پدر زبان فارسی است، از مقوله حرف‌های شاعرانه است که هیچ پایه و اساسی در تاریخ زبان و ادب فارسی ندارد. بنابراین نباید به کسی که منصف باشد بربخورد، اگر کسی بگوید که فردوسی پدر زبان فارسی نبوده زیرا چنانکه گفتیم، از زمانی پیش از به دنیا آمدن او یا مقارن با کودکی او، هزاران صفحه شعر و نثر موجود است؛ پس نمی‌شود ادعا کرد که فردوسی، علی‌رغم نبوغ و تأثیر هزارساله‌اش، پدر زبان فارسی است. آدم که نمی‌خواهد خودش را مسخره مردم

پهلوی را به رسمیت می‌شناخت از بین نرفته بود، زبان فارسی که جنبه دینی - دیوانی نداشت و صرفاً زبان محاوره ملی یا به قول زبان‌شناسان یک Koine بود، اجازه رشد و تکامل در کسوتی کتبی را پیدا نمی‌کرد.

این نظریه اگر صحیح باشد، وجود ادبیات پیشرفته سامانی را که بسیار غنی است، بهتر توجیه می‌کند. به عبارت دیگر، ادب سامانی، به خصوص اشعار این ادب، به اجماع متخصصان، به قدری غنی و پیشرفته است که اگر چندین قرن پیشینه برای آن فرض نکنیم، به راحتی قابل توجیه نیست. به عبارت دیگر، ادب منظوم سامانی که انواع اشعارش را در دست داریم، بسیار بسیار غنی است. این فرض که چنین شعر فاخر و محکمی کمابیش یکباره پدید آمده باشد، یا به طور کلی، یکباره پیدا شدن این زبان غنی ادبی کمی مشکل ایجاد می‌کند. و برای همین هم بیشتر متخصصان تاریخ ادبیات ما از اینکه چرا مثلاً آغاجی بخاری در دوره سامانی می‌تواند به این زیبایی شعر بگوید در حالی که زبان فارسی سابقه چندانی ندارد، اظهار تعجب کرده‌اند. به نظر من، اینکه زبان فارسی ادبی در آن زمان سابقه چندانی نداشته به یک معنی درست است و به یک معنی، غلط. درست است به این معنی که این زبان به صورت کتبی سابقه چندانی نداشته، چون کتابت در انحصار پهلوی نویسان بوده و زبان فارسی نمی‌توانسته با زبان پهلوی که دولت آن را حمایت می‌کرد، به قول عوام سر و کله بزند. اما با اضمحلال دولت و دیانت ساسانی، یعنی با برافتادن حامیان زبان پهلوی که به از بین رفتن انحصار کتابت به زبان پهلوی انجامید، زبان فارسی توانست در کسوت کتبی عرض اندام کند و به صورت یک زبان نوشتاری تجلی نماید. البته باید به این نکته نیز توجه داشت که به دلایلی که اهل فن می‌دانند، کتابت عربی که ایرانیان آن را برای بیان نوشتاری زبان خود اتخاذ کردند، از کتابت پهلوی بسیار بهتر و ساده‌تر و آسان‌آموزتر است.

و اما بازگردیم بر سر داستانی که در آغاز این مقال بدان اشارت رفت، یعنی این ادعا که فردوسی پدر زبان فارسی است. به نظر بنده فردوسی به یک معنی پدر زبان فارسی هست، و به یک معنی دیگر پدر زبان فارسی نیست. فردوسی پدر زبان فارسی هست به همان معنی که شکسپیر پدر زبان انگلیسی است. یعنی همان طور که زبان انگلیسی قبل از شکسپیر هم موجود بود، اما شکسپیر این زبان را به اوجی رسانید که هیچ‌کس دیگر پیش از او آن را به آن اوج نرسانده بود - و در نتیجه نبوغ شکسپیر، زبان او شد، زبان معیار ادب انگلیسی - فردوسی هم پدر زبان فارسی هست، زیرا نبوغ او هم زبان فارسی را به اوجی برد که پیش از او هرگز به آن اوج نرسیده بود. حتی با اینکه بحر متقارب که فردوسی برای بیان شاهنامه به‌کار برده است، پیش از او در ادب فارسی موجود بوده، فردوسی به قدری این بحر را با مهارت به‌کار برده که انگار این بحر در دست فردوسی دوباره خلق شد. یعنی از نظر کیفی زبان فردوسی با زبان دیگر انواع مثنوی که از آن دوره باقی مانده کاملاً متفاوت و از همه نمونه‌های منظوم آن دوران یک سر و گردن بالاتر است. با این همه، این ادعا که اگر فردوسی نبود زبان فارسی از بین می‌رفت، به نظر من از مقوله اغراق‌های داستانی است. زبان چیزی نیست



تمدن و شاهنامه فردوسی و ایرانیت را در تعارض با این تمدن قرار دادن یعنی پشت کردن به اصل و نسب خودمان. قبول چنین بی‌انصافی بی برای بنده دشوار است، چنانکه نمی‌توانم قبول کنم که یک ایرانی غیرتمند و وطن‌دوست حاضر باشد که مثلاً بگوید سعدی و حافظ (حافظ قرآن) و فردوسی که در تشیع خودش این قدر اصرار دارد که در کتابی که به سلطانی شئی تقدیم می‌کرده، به‌خصوص هم نعت امیرالمؤمنین (ع) را جای دهد و هم شیعه بودن خودش را صریحاً متذکر شود، در اسلامش صادق نبوده است. به نظر بنده فردوسی در مسلمان بودن و در شیعه بودن خودش مُصّر است، چون خودش و کتابش را در معرض خطر قرار می‌دهد. اما برخی از ما ایرانیان بعد از ۱۰۰۰ سال به دلایل عاطفی مخصوصی به هر بهانه بر اسلام می‌تازیم و از شاهنامه و از فردوسی چماق اسلام‌کوبی درست کرده‌ایم. به همین قیاس، برخی دیگر از ما با یک تعصب بیجای دینی می‌خواهیم که از قرآن مجید چماق ایران‌کوبی درست کنیم. به نظر من هیچ کدام از این دو کار درست نیست. ایرانی بودن ما با مسلمان بودنمان هیچ تعارضی ندارد، زیرا چنانکه عرض شد، تمدن اسلامی تا حد بسیار زیادی تحت تأثیر ما و پدیده‌ای است که آفریده‌ی ماست. بنابراین همان‌طور که بنده حاضر نیستم که خلیج فارس را مفت و مجانی به کس دیگری بدهم به همان دلیل حاضر نیستم که تمدن اسلامی را که ساخته و پرداخته‌ی اجداد خودم است، با به وجود آوردن یک سدّ کاذبی بین ایرانیت و اسلامیت، به کس دیگری تقدیم کنم. امیدوارم که مجموع مطالبی که بنده عرض کردم حداقل جوانان و دانشجویان را به فکر بیندازد که بعضی مطالب را ممکن است بیطرفانه قضاوت کرد و اگر انسان بتواند قدری از احساسات عقب بنشیند و شعار و اسطوره‌سازی را هم کنار بگذارد، ممکن است که به نتایج منطقی‌تری و قابل قبول‌تری از آنچه که برخی از تندروهای ما به آنها معتقدند، دست یابد.

والسلام و علیکم و رحمة‌الله...

کند یک حرف‌های بی‌پایه و احساسی بزنند. اما اگر کسی بگوید بله فردوسی پدر زبان فارسی هست به این معنی که شعر فردوسی انگار به این زبان حیاتی دوباره داده است، بنده با آن سخن موافقم و گردنم از موهم باریکتر است.

امیدوارم عرایضم در اینجا به کسی برنخورده باشد، چون منظور این نیست که ما فردوسی را پایین بیاوریم منظور این است که فردوسی را در یک فضای منطقی و قابل قبول و عاقلانه و در چنان نوری قرار بدهیم که به عقل سلیم جور دریابید.

یک مطلب آخر را هم بگویم و عرایضم را کوتاه کنم، و آن این است که فردوسی شاهنامه را دو بار و شاید سه بار تدوین کرد. تدوین اول در سال ۳۸۴ بود که هنوز محمود غزنوی به سلطنت نرسیده بود. تدوین دوم در سال ۴۰۰ بود که محمود غزنوی به سلطنت رسیده بود. در هر دو این تدوین‌ها مدح محمود هست به خاطر اینکه اشعار این دو تدوین با یکدیگر آمیختگی پیدا کرده، یعنی ابیاتی که در مدح محمود در تدوین سال ۴۰۰ بوده در طیّ قرون از آن تدوین دوم به نسخه‌های تدوین اول راه یافته است. اما از این مهم‌تر به نظر من، این است که در هر دو این تدوین‌ها نعت حضرت علی و حضرت پیغمبر هم هست. بنابراین کسانی که فکر می‌کنند اسلام با ایرانیت در تعارض است و به‌خصوص فردوسی را به‌عنوان مثالی از تعارض ایرانیت و مسلمانی در نظر می‌گیرند، سخت در اشتباه هستند. اینها درگیر عواطف و احساسات هستند و گویا نمی‌فهمند که ما ایرانی‌ها حق بزرگی بر گردن تمدن اسلامی داریم و این تمدن محصول تلاش‌های اجداد مؤمن و معتقد ما بوده است. اگر هسته عقیدتی دیانت اسلام را که در میان همه مسلمانان دنیا مشترک است کنار بگذاریم و به تمدن اسلامی، به معنی ادبیات و علوم اسلامی و علوم تجربی و هنر نگاه کنیم، می‌بینیم که تمدن اسلامی مرهون و ساخته و پرداخته‌ی ایرانی‌هاست. بدون ما ایرانی‌ها اسلام صرف نظر از هسته عقیدتی آن تمدن بزرگی نمی‌توانست باشد. بنابراین پشت کردن به این

نقطه‌ای بود و

سپس هیچ نبود

نغمه دادور

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی

مقاله ۶

ماجرای انتشار کتاب

اواخر بهار امسال خبر چاپ کتابی با عنوان *گزینۀ اشعار پرویز ناتل خانلری* به اهتمام ترانه ناتل خانلری، با گفتاری از دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی به گوش «همگان» رسید. اینکه می‌گوییم همه به این دلیل است که اولاً شیوه آگاهی‌رسانی در باب این کتاب با روش‌های معمول و معهود فرق داشت و ثانیاً نوع آگهی متفاوت بود. آنچه سبب شد حدیث نشر این کتاب دهان به دهان - یا شاید بهتر است بگوییم به یاری رسانه‌های دیجیتال، گوشی به گوشی و تبلت به تبلت - بچرخد، مقدمه کوتاه و جنجال‌برانگیز دکتر شفیعی کدکنی در آغاز کتاب بود.

همزمان با انتشار کتاب، خبر چاپ آن به همراه بخش‌هایی از مقدمه دکتر شفیعی، نخست در تارنمای خبرگزاری مهر منتشر شد و اندکی بعد تارنمای *روزنامه ایران و دایرةالمعارف بزرگ اسلامی*، به تلخیص و تفصیل این نوشتار را در اختیار همگان قرار داد و بدین ترتیب در روزهای پایانی خرداد امسال، این کتاب، موضوع داغ مورد بحث در گروه‌های مجازی ادبی و فرهنگی شد و آشنا و بیگانه^(۱) در باب آن اظهار نظر کردند. چکیده نوشتار این بود:

- «خانلری در میان شاعران صد سال اخیر، با کمترین حجم شعر، بیشترین پایگاه شعری را به دست آورده است» (خانلری، ۱۳۹۴: ص ۸)؛

- «حق این است که جمعی از جوانان مایه‌ور آن سالها از طریق خانلری به ضرورت تجدّد در شعر فارسی پی بردند و حق این است که آثار آن روز تولّی و نادرپور و سایه و مشیری و جمع کثیری از جوانان نوجوی آن سالها، بیش از آنکه متأثر از نیما یوشیج باشد، متأثر از نمونه‌های شعری خانلری و آرای انتقادی او بوده است» (همان: ص ۹)؛



گزینۀ اشعار

پرویز ناتل خانلری

به اهتمام ترانه ناتل خانلری
با گفتاری از دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی



طرح این پرسش و
بیان فرضیاتی که دکتر
شفیعی اغلب آنها را
با عبارات و واژگانی
چون «تصوّر می‌کنم»،
«شاید» و «می‌تواند»
آغاز کرده بود، خیلی
زود غلغله در گنبد
افلاک انداخت و قبیله
موافقان و مخالفان
هر یک از گوشه‌ای
سربرآوردند.

الف - مخالف خوانی^(۴)

- جناب استاد و پرفسور حکیم محمدرضا خان شفیی کدکنی، غم دنیا را به دل پردردتان راه ندهید، می‌دانم مصیبت بزرگی است؛ اما تا بوده چنین بوده. اگر پشم و پیلی کلاهدان ریخته و در انبوه دوستداران نیمای بزرگ اعتنایی به شما و حرف‌های صد بار تکراربتان نیست، حسادت نکنید و نرنجید و لااقل حرفی بزنی که بگنجد...! خانلری با اینکه پسر خاله نیما بود و بسیار هم مورد لطف نیما و سال‌ها در زیر سایه و حمایت مالی [!] و معنوی نیمای بزرگ زندگی می‌کرد، اما به ذات مادربش نمکدان را شکست و بارها با همدستان فرومایه‌اش در مجله من‌درآوردی سخن به استاد خود حمله‌ور شد... نیمای بزرگ همچنان بر فراز قلّه سخت‌سر شعر فارسی لمیده، اما از آنجایی که تفاله‌های نشخوارش همچنان برای شاگردانش به میراث باقی مانده جای تعجب نیست. لااقل بیشتر بخوانید تا بیشتر بدانید: هر چیزی را با هر چیز مقایسه نیست مثل فیل و فنجان. (تارنمای کلبه کتاب کلیدر: شرآگیم یوشیج)

- عبارت خاص «امام‌زاده نیما یوشیج» از اصطلاحات یا به عبارتی دقیق از تکیه‌کلام‌های طعنه‌آمیز خانلری بوده و ای کاش از سوی شما که به نوعی شاگرد خلیف استاد خانلری هستید، بیان می‌شد که این عبارت عیناً تکیه‌کلام دکتر خانلری است نه شما! و حق و معصومیتی که به روایت شما نیما ادا نکرده شما در ارتباط با استاد خود ادا می‌کردید؛ (تارنمای کلبه کتاب کلیدر: آرمان میرزا نژاد)

- برای دکتر شفیی هر فرصتی غنیمتی است که به هر بهانه نوکی به نیما زده شود. برای ایشان، اصل کینه‌ای دیرین است که زمانی نیما در جواب به سنت پرستی دکتر خانلری گفته: «شما دیر رسیدید، قطار رفته.» و امروز می‌بینیم این بی‌محلی نیما به پرسش‌هایی که نیما آنها را پرت می‌انگارد، در واقع کم‌محلی کردن به سنتی است که سوز آن هنوز در دل همه شیفتگان سنت شعله می‌زند؛ (تارنمای کلبه کتاب کلیدر: شاپور جورکش)

- می‌بینیم که نه فقط برخی کلمه‌های این شعر پنج لختی، افتاده و عوضی نوشته شده، بلکه یک سطر اضافه هم از شعر دکتر خانلری به شعر نیما وصله شده تا قسم شفیی راست باشد که نیما از خانلری متأثر بوده^(۵)؛ (تارنمای کلبه کتاب کلیدر: شاپور جورکش)

- من در همین ابتدا می‌گویم آقای عزیز اصلاً همه خوانندگان کر و لال شما سمعاً و طاعتاً همین را که شما می‌گویید درست قبول کنند: نیما از خانلری شعر کش رفته! تاریخ شعر را هم

- «اگر به جُنگی که پرویز داریوش از شعر نو فارسی در ۱۳۲۵ و با عنوان نمونه‌های شعر نو انتخاب و منتشر کرده است نگاه کنیم، می‌بینیم که سهم خانلری در این تجدّد سهم قابل ملاحظه‌ای است.^(۶) من تصوّر نمی‌کنم که داریوش در انتخاب پارتی‌بازی کرده باشد که از خانلری سه شعر بگذارد و از نیما یوشیج یکی» (همانجا)؛

- «قدری شجاعت لازم دارد و اندکی هم احتیاط که کسی امروز بگوید و از غوغای «عوام روشنفکر» نترسد که شاید بشود تأثیر اندکی از بعضی شعرهای خانلری را بر بعضی از شعرهای نیما، در سالهای بعد از شهریور ۱۳۲۰ دید» (همان: ص ۱۰)؛

- «آن کفر بزرگ و آن ذنب لایغفر این است که «در مورد آثار نیما یوشیج، چه نظم و چه نثر او ملاک اعتبار «تاریخ نشر» آنهاست و نه تاریخی که در پای آن نهاده شده است.» نیما با نامه‌ها و با یادداشت‌های روزانه‌اش به ما ثابت کرده است که با همه مقام شامخ هنری‌اش، در رعایت «حق و حقیقت» چندان هم «عادل و معصوم» نبوده است»^(۷) (همانجا)؛

- (دکتر شفیی پس از ذکر هر دو شعر در دو ستون روبه‌روی هم در یک صفحه می‌نویسد: «من جست‌وجویی در مطبوعات آن سالها ندارم، ولی تصوّر می‌کنم که نیما یوشیج شعر «با غروبش» را پس از خواندن شعر خانلری در سخن شماره ۱۱ و ۱۲، به تاریخ مرداد ۱۳۲۳ سروده است و تاریخ قدیمی‌تری - فروردین ۱۳۲۳ - زیر شعر گذاشته است و تا آنجا که می‌دانم تاریخ نشر آن شعر نیما سالها بعد از نشر شعر خانلری بوده است» (همانجا)؛

- «واقعاً چه قدر «بُت‌تراشی» و «بُت‌پرستی» در این مملکت رواج دارد که آدم از طرح کردن چنین مطلب ساده‌ای، آن هم در حد یک پرسش و احتمال باید چندین بار استغفار کند که معجزه امام‌زاده نیما یوشیج زبان او را لال نکند» (همان: ص ۱۱)؛

- «ممکن است بگویید: «این دو شعر که مضمون چندان استثنایی و نادری ندارند. چنین توصیفی به ذهن هر کسی می‌رسیده است.» من هم با شما موافقم اما از طرح کردن پرسش خویش پروایی ندارم» (همان: ص ۱۳)؛

هیاهوی بسیار

طرح این پرسش و بیان فرضیاتی که دکتر شفیی اغلب آنها را با عبارات و واژگانی چون «تصوّر می‌کنم»، «شاید» و «می‌تواند» آغاز کرده بود، خیلی زود غلغله در گنبد افلاک انداخت و قبیله موافقان و مخالفان هر یک از گوشه‌ای سربرآوردند و نزاعی بدین اوصاف در گرفت:

بسیاری از منتقدان این کتاب، اصلاً آن را به چشم ندیده بودند! برخی که منصف‌تر بودند خودشان به این موضوع اعتراف کردند و برای آن عذرهای بدتر از گناه آوردند و گروه دیگر نیز اشتباهاتی مرتکب شدند که گواه در دست نداشتن کتاب بود.

عوض کرده. اخلاقش هم خیلی نامردانه بوده. حالا لطفاً اگر دق دل‌تان خالی شده این پرسش را پاسخ دهید: آن شعرهایی که حافظ از خواجهی کرمانی، خاقانی، سعدی، مولانا و... می‌گیرد و به بیانی دیگر در می‌آورد اسمش چیست؟ بد اخلاقی؟ دزدی؟ یا نقد اندیشگانی شعر خواجه، مولانا؟ آن هم در مملکتی که سنت نقد ندارد؟ و یا ساده‌تر نگاه کنیم: آیا نمی‌توان شعر حافظ را جوابیه‌ای به مولانا دانست؟ یا شعر نیما را جوابیه‌ای مشفقانه به دکتر خانلری؟ (تارنمای کلبه کتاب کلیدر: شاپور جورکش)

- شما مضمون هر دو شعر را یکسان می‌خوانید؟ اگر حتی مضمون دو شعر یکی باشد، رویکرد متفاوت اصلاً برای شما معنایی دارد؟ ... این دو شعر مضمونی یکسان ندارند: شعر خانلری شعری وصفی - وصف‌الحالی‌ست. با دیدگاهی مطلق‌انگارانه؛ در حالی که شعر نیما وصفی - نمادین است، با دیدگاهی نسبی‌گرا.

شما که از تاریخ زیر یک شعر چنین دستاویزی برای کوبیدن نیما می‌سازید، چرا هرگز فکر نمی‌کنید که طبق سنت‌های مألوف این دیار برخی تاریخ‌ها را نیما به عمد عوض می‌کند تا شعر را از زیر ممیزی به در برد؟ ... و نیز از کجا معلوم که شعر نیما همراه بارقه‌ای امید به الهام و در پاسخ به شعر اندوهناک خانلری نباشد؟ (تارنمای کلبه کتاب کلیدر: شاپور جورکش)

- جناب دکتر کدکنی! شما علی‌رغم اعلام ارادت نسبت به نیما، حکم کلی را در محکومیت نیما صادر فرموده‌اید. عنوان «امام‌زاده نیما» را پیش از شما، دکتر تندرکیا در سال ۱۳۳۹ به‌کار برده بود. آیا استفاده از واژگانی مانند «حضرات‌الارض»، «روزنامه‌ها و مجلات معلوم‌الحال»، «عادل و معصوم نبودن»، «تمسخر نیما با عنوان «مثلاً بزرگ‌ترین نوآور مشرق‌زمین»، «روان‌شناسی پنهان در یادداشت‌های روزانه نیما»، «نیمای غرض‌ورز لجن‌مال‌کن» و «نداشتن تقوای هنری» نشان‌دهنده عصبانیت شما در برابر نیما و رهروان او نیست؟ نیما یوشیج از کدام پشتوانه دانشگاهی و سیاسی برخوردار است؟ او که در تمام طول زندگی نه میلی به قدرت داشت و نه در مدح شاه و امیری در لفظ دری را آلود، مستوجب این الفاظ است؟ نیما از چه بارگاهی برخوردار است که امام‌زاده بشود؟ آیا ملک‌الشعرایی شعر ایران از آن سنت‌گرایان نیست؟ ... مگر قدرت نیما مانند خانلری است که با نفوذ حکومتی‌اش بتواند برای تعیین شهریه و ورثه میرزا ابوالحسن خان خانلری (پدر پرویز) از وزارت مالیه و برقراری حقوق ماهیانه مادر (ملیحه خانم) و فرزندان (پرویزخان، جمیله خانم، پروینه خانم و اختر خانم) قانون

بگذرانند تا در سال ۱۳۰۸ ماهیانه شصت تومان دریافت دارند. مصوبه مجلس شورای ملی در جلسه نوزدهم اردیبهشت‌ماه یک هزار و سیصد و ده شمس به ریاست دادگر، رئیس مجلس شورای ملی را ملاحظه بفرمایید.

شرح نفوذ خاندان خانلرخان اعتصام‌الملک در مقام پدربزرگ و مادربزرگش که از نسل بزرگ دولتشاهی‌هاست و در دولت قاجار و پهلوی نقش مدیریتی بزرگی داشته‌اند بر کسی پوشیده نیست و قدرت ناشی از سناتور و معاونت وزارت کشور و وزارت فرهنگ، نتیجه همان ارتباط و سرسپردگی است.

نیما از کدام یک از سوابق و روابط قدرتمدارانه خانواده‌اش بهره برد؟ نیما با کدام یک از حکومت‌های وقت سر سازگاری داشت؟ جسارت نیما در بیان ستم‌های اجتماعی روزگارش بر کسی پوشیده هست؟ کدام شعر خانلری، فریادگر درد و رنج جامعه فلاکت‌زده آن دوران است؟ آیا شعر فارغ از سیاست خانلری تنها به ارزش‌های زبانی و هنری معطوف نبود؟ (تارنمای نیما یوشیج: محمد عظیمی)

ب - موافق‌گویی

- این زبان کسی [شاپور جورکش] است که معتقد است جامعه ما استبدادزده است و باید به جنگ استبداد رفت؟ آقای جورکش با این زبان نقد علمی می‌کند! این همه سخنان زشت در جواب کسی که فقط گفته: شواهد نشان می‌دهد که نیما چندان هم عادل و معصوم نبوده و بعید نیست که در مواردی تحت تأثیر خانلری بوده؛ (تارنمای کلبه کتاب کلیدر: مجتبی عبدالله‌نژاد)

- مشکل آقای جورکش با آقای شفیعی نیست. مشکل ایشان با اصل روش تحقیق علمی است که معتقدند یک کار سنتی است. ممکن است آقای شفیعی در نتایج حاصل از تحقیقات خود اشتباه کرده باشد؛ ولی اگر نتایج حاصل از تحقیق علمی اشتباه بود، به معنی این نیست که روش تحقیق علمی اساساً اشتباه است. روش سنتی است. آقای شفیعی در یک کار علمی چرا باید ترفند بزند؟ چرا باید لاپوشانی بکند؟ اگر ترفند بزند و لاپوشانی کند که اعتبار کار خودش زیر سؤال رفته. به عقیده من این حرف‌ها نشان می‌دهد که دوستانی مثل آقای شاپور جورکش هیچ تصویری از کار علمی ندارند. خیال می‌کنند تحقیقات علمی هم از مقوله مقالات آتشین روزنامه‌هاست که می‌توان در آنها ترفند زد و لاپوشانی کرد؛ (تارنمای کلبه کتاب کلیدر: مجتبی عبدالله‌نژاد)

- تاریخ‌های پای متن هیچ بنی بشری قابل اعتماد نیست؛



پدیده نوظهور در
صنعت نقد کتاب ما
همین است؛ منتقدانی
که بدون مراجعه به
کتاب و بدون مطالعه
سایر آثار نویسنده
در زمینه مورد بحث،
به نقد کتاب وی
می پردازند!

خانلری بیش از آنکه شاعر، مترجم، سیاستمدار، نظریه پرداز، روزنامه نگار، استاد دانشگاه و یا در هر کسوت دیگری باشد، دانشی مردی آگاه و اهل منطق بود که منش علمی اش از او منتقدی حقیقت جو و معتدل ساخته بود و نتایج این داوری های منصفانه، مجموعه مقالاتی است در باب ادبیات و فرهنگ و هنر و اجتماع که برای اثبات جایگاهش در پیشبرد فرهنگ و ادب معاصر، ما را از هر ادله دیگر - و از جمله طرح فرضیه امکان اقتباس نیما از یکی از شعرهای خانلری - بی نیاز می کند.

مقالات پرمایه و نغز او هنوز هم خواندنی است. وقتی از پس سالها سرمقاله اش را با عنوان «جدال مدعی با مدعی» که در دی ماه سال ۱۳۵۰ بر پیشانی سخن به یادگار گذاشته است می خوانیم، به خوبی می توانیم آن را درک کنیم؛ به خصوص این روزها که، نقد و پاسخ به نقد می رسد از چپ و راست! خانلری می گوید:

«این روزها میان دو دسته از ادیبان، یا کسانی که با شعر و شاعری سر و کار دارند، جدالی درگرفته است؛ جدالی بر سر «نیما». اگر این بگو مگو و کشمکش بر اصول و موازین درستی انجام می گرفت بسیار مغتنم بود؛ زیرا که همیشه از برخورد عقاید و آراء است که حقایق آشکار و درست از نادرست پدیدار می شود. چه بهتر از آنکه دو طرف متخالف درباره امری اندیشه های خود را آزادانه بیان کنند تا یکی عقیده آن دیگری را بپذیرد و با او همداستان شود، یا اگر این نتیجه به دست نیاید، باری طرف سوم یا بی طرف از شنیدن این مباحثه بهره ای برگیرد، به طریقی که دلیل و برهان یک گروه را بپسندد و برگزیند، یا از تلفیق دو رأی متضاد و رد و قبول دلایل این و آن، رأی سومی را برای خود اختیار کند.

اما برای اینکه چنین نتیجه ای از بحث حاصل شود، لازم است که هر دو طرف در مقدمات توافق داشته باشند، و از نکات اصلی منحرف نشوند و به لجاج و مبالغه و آنچه نشانه تَصَب است نپردازند. زیرا که اگر کار بحث به اینجا برسد، هرگز نتیجه ای که مطلوب است به دست نخواهد آمد.

جای تأسف است که بحث بر سر ارزش و اعتبار کار هنری نیما دچار چنین حالی شده است، تا آنجا که خواننده نمی داند گفت و گو بر سر چیست!

در کشمکشی که اکنون درگیر است... به نوع دیگری از استدلال های ناروا و بی حاصل می رسیم و آن ذکر خصوصیات از زندگی شاعر است که در اثبات یا رد مقام او هیچ تأثیری نمی تواند

بیفزاید فضای ناروشن را بر آن که گاه، ارزیاب نمی پذیرد متن چاپ شود مگر با تغییر تاریخ یا حذف کلی آن. پس، گذشته از خاطرات و خیالات که ممکن است به خیال ورزی آغشته باشند و باید به آنها به دیده تردید نگریست، آن هم درباره کسانی که روشن نیست چه میزان «تقوای هنری» داشته اند، امضای متن هم ممکن است «با چرخاندن سر قلمی» به مدتی قبل یا بعد برود. (وبگاه این سخن پایان ندارد: پیمان دهقانپور)

جدال مدعی با مدعی

بررسی مجموعه آثار به جا مانده از دکتر خانلری درباره رابطه اش با نیما، گواه دوستی بی پرفراز و فرود است. خانلری که در هجده سالگی خسته از ملال روزگار در نامه ای نیما - ادیب ساختارشکن و نوگرای آرمانی اش - را با چنین عنوان هایی خطاب قرار می دهد:

ای یار عزیز برتر از جانم
استاد سخنور سخندانم!

(خانلری، ۱۳۳۹: ۵۷۴)

درد دلش را به او می گوید و چون سالهای پیش تشنه شنیدن عقاید بدیع نیما درباره شعر است، در سالهای بعد و به واسطه آشنایی عمیق با ادبیات کلاسیک و مباحث بلاغی و عروضی، شعرهای نیما را مخالف طبع خویش می باید^(۶) و در زمان حیات او در مجله ارجمند سخن، نه چندان حرفی از وی به میان می آورد و نه به شعرهایش توجهی نشان می دهد. اما از سال ۱۳۳۹ به بعد - یعنی اندکی پس از درگذشت نیما - دیگر نمی تواند اقبال جامعه ادبی به نوآوریهای او و موفقیت برخی شاگردان بهتر از استاد را در اسلوب تازه نادیده بگیرد و از آن پس، چه در نوشته ها و چه در مصاحبه ها، جانب این دو حقیقت را فرو نمی گذارد که:

۱- «مشوق اصلی من نیما بود که از خویشان نزدیک من بود و به من محبتی فراوان داشت و او بود که مرا به عالم شعر و ادب کشانید. روزها از مدرسه می گریختم و به خانه نیما که مانند من از اداره گریخته بود می رفتم و گوش به سخنان سودمند و لذت بخش او می سپردم و بسیار خود را بهره مند می دیدم.» (خانلری، ۱۳۷۰: ۱۱)

۲- «گفت و گو در مورد نیما خود بحثی مفصل است که بیانش در چند کلمه فایده ای ندارد؛ ولی واقعیت امر این است که تأثیر نیما در شعر پارسی کاملاً واضح و نمایان است. او در تحوّل و تجدّد شعر فارسی تأثیر بسزایی داشته است.» (خانلری، ۱۳۶۳: ۹۰)

است که هر دم صدایی از گوشی تلفن آدم بلند می‌شود و نویدی از این دست می‌دهد که: نقدِ یقنعلی بقال، درباب واپسین اثر فلان نویسنده نامدار!

نقطه‌ای بود و سپس هیچ نبود

باید این بحث را با این حقیقت به پایان برسانیم که این کتاب باریک میان جنجال برانگیز هیچ حرف تازه‌ای در بر نداشت.

مقدمه سابق‌الذکر که پیش از این چاپ شده بود؛ یادداشت دکتر خانلری با عنوان «شعر نو» هم که نخست در خرداد و تیر ۱۳۲۳ در مجله سخن و بعدها در جلد اول از مجموعه چهار جلدی هفتاد سخن صص ۱۴۴-۱۴۰ منتشر شده بود؛ بخش دیگر این کتاب با عنوان «یادداشت» به قلم پرویز ناتل خانلری هم در مقدمه کتاب ماه در مرداب به چاپ رسیده بود؛ در خصوص گزیده یا گزینۀ اشعار هم به قول آن بزرگ‌استاد، اول باید پرسید اصلاً مگر خانلری چقدر شعر داشته که حالا لازم است گزیده‌اش چاپ بشود؟! دیگر اینکه نزدیک به هفتاد درصد شعرهای این گزینه، پیش از این در گزیده‌ای که میلاد عظیمی در پایان کتاب عقاب فراهم آورده بود، به چاپ رسیده بود؛ اخوانیۀ اخوان ثالث فقید هم که با عنوان «گذشت چرخ کند باز هم گذار دگر» پیش از این در مجموعه ماه در مرداب، در کتاب احوال و آثار پرویز ناتل خانلری صص ۷۳۰-۷۳۷ و در کتاب قافله سالار سخن خانلری صص ۳۱۶-۳۱۵ چاپ شده بود؛ مصاحبه ارزشمند دکتر جلالی پندری نیز که در این کتاب با عنوان «یک گفت‌وگو» به چاپ رسید، پیش از این با عنوان «خاطرات پرویز ناتل خانلری» در سال ۱۳۶۹ و در مجله آئینه شماره‌های ۵ تا ۸ و بعدتر در جلد چهارم هفتاد سخن خانلری صص ۴۲۰-۳۹۶ و همچنین کتاب عقاب صص ۷۷-۳۸ به چاپ رسیده بود. پس حکمت چاپ این کتاب چه بود؟! آیا مراد از چاپ این کتاب، بازتعریف جایگاه خانلری در ادب معاصر بود؟ آیا کتاب از پس این رسالت برآمد؟ آیا حالا که بیش از دو دهه از درگذشت خانلری گذشته است و همه آثار و اشعار او به اجمال و تفصیل بارها و بارها به چاپ رسیده است، وقت آن نیست که استادان پرمایۀ ادبیات با تحلیل دیدگاه‌های ادبی خانلری و معرفی گفتمان‌هایی در ادبیات معاصر که از دیدگاه‌های وی مایه گرفته است، جایگاه حقیقی او را مشخص کنند؟

شاید هم این کتاب می‌خواست خانلری را به قافله نوریسندگان معرفی کند؟ حالا باید پرسید با این کتاب نحیف و انبوه مناقشات به راه افتاده درباره نیما و خانلری و بحث از خصوصیات اخلاقی و فردیشان، چه تصویری از این دو برای خوانندگان نوپای ادبیات معاصر ساخته‌ایم؟!

جای شکرش باقی است که خوانندگان نوپای ادبیات معاصر، چهره حقیقی پرویز ناتل خانلری را بهتر از همه جنگ‌ها و کارنامه‌ها و گزیده‌هایی که تا امروز منتشر شده‌است، می‌توانند دریابند کتاب عقاب ببینند. عقاب که دهمین کتاب از مجموعه کتاب‌های «در ترازوی نقد» است و انتشارات سخن آن را در سال ۱۳۸۸ به چاپ رسانده است، شناخت‌نامه‌ای جامع است که دور از دآوری و حبّ و بغض، آگاهی‌های بسیاری را راجع به خانلری، اندیشه‌ها، زندگی، تعاملات

داشت... اینکه گروهی از شاعران فارسی‌زبان امروز خود را پیرو شیوه نیما می‌دانند و او را به پیشوایی می‌ستایند خود دلیل تأثیر کار او در تحوّل شعر فارسی است و ذکر سوابق امر، اگرچه از نظر تاریخی مفید باشد، موجب انکار تأثیر نیما نخواهد بود. اما در این بحث مایه تأسف آن است که هیچ یک از طرفین به تحقیق و ذکر نکات و مسائل اصلی نمی‌پردازند. یک دسته از نیما [بخوانید خانلری!] بتی ساخته‌اند و او را می‌پرستند و دسته دیگر او را ابلیس لعین می‌شمارند. دسته‌ای نیز مانند گردانندگان مجلس یادبود نیما در دانشگاه تهران، گوششان به هیچ یک از این نکته‌ها بدهکار نیست. کورکورانه راه افتاده‌اند تا از قافله زمان عقب نمانند. آیا سزاوارتر این نیست که در این‌گونه مباحث ادبی و هنری، خودنمایی‌ها و تعصّب‌ها را کنار بگذاریم و بی‌مبالغه و انحراف از اصول، مطالعه و تحقیق کنیم در اینکه: نیما که بود؟ و چه کرد؟

پدیده نوظهور

هیاهویی که چاپ این کتاب به راه انداخت و از سوی مخالفان فرضیات دکتر شفیعی، از چارچوب اعتدال و ادب نیز خارج شد، اتفاق بدیعی در سنت نقد بود؛ سنت تازه‌ای که می‌شود به تبع «فیلم فارسی» به آن گفت «نقد فارسی»! مراد نقدهای منتشرشده در روزنامه‌ها و وب‌سایت‌های رسمی و وبلاگ‌های شناسنامه‌دار نیست، بلکه یادداشت‌های کوتاه و پرغلطی است که در فاصله بسیار کوتاهی در شبکه‌های اجتماعی موبایلی منتشر شد. آنجا که هر کس حکایتی تصور کرد، و تصوراتش را نشر داد و موافق و مخالفانی هم پیدا کرد!

در خصوص این کتاب و نقدهای موبایلی‌اش و حتی برخی از نقدهای منتشرشده در اینترنت دو نکته قابل تأمل وجود داشت: - اولاً بسیاری از منتقدان این کتاب، اصلاً آن را به چشم ندیده بودند! برخی که منصف‌تر بودند خودشان به این موضوع اعتراف کردند و برای آن عذرهای بدتر از گناه آوردند و گروه دیگر نیز اشتباهاتی مرتکب شدند که گواه در دست نداشتن کتاب بود. از جمله اینکه ایشان با آب و تاب به سطری ارجاع می‌دادند که مدعی بودند دکتر شفیعی به شعر نیما افزوده تا بتواند نتیجه دلخواه خود را از آن بگیرد؛ در حالی که در مقدمه کتاب چنین سطری وجود نداشت و لابد تایپ آن سطر در اثنای شعر نیما، اشتباه خبرگزاری بود.

- ثانیاً نوشتاری که با عنوان «شعر خانلری» به قلم دکتر شفیعی در ابتدای کتاب آمده بود، چهار سال پیش از این و با عنوان «پرویز خانلری»، در کتاب چراغ و آئینه، در صفحات ۴۸۹ تا ۴۹۵ به چاپ رسیده بود و صدای اعتراض این منتقدان هوشیار را بلند نکرده بود!

پدیده نوظهور در صنعت نقد کتاب ما همین است؛ منتقدانی که بدون مراجعه به کتاب و بدون مطالعه سایر آثار نویسنده در زمینه مورد بحث، به نقد کتاب می‌پردازند! حالا دیگر کتابها و مقاله‌ها را به آسانی و روی صفحه گوشی تلفن می‌شود خواند و به همان سهولت هم درباره آنها نظر داد و از طریق همان گوشی تلفن در گروه‌های مجازی منتشر کرد و آب در خوابگاه مورچگان ریخت! آن وقت



کتابنامه

- بی‌نام. (۱۳۷۰). *قافله سالار سخن خانلری*. تهران: نشر البرز.
- خانلری؛ پرویز. (۱۳۳۹). «نامهٔ نیما». *سخن*. دورهٔ یازدهم. ش ۵. شهریورماه. صص ۵۷۷-۵۷۳.
- خانلری؛ پرویز. (۱۳۵۰). «جدال مدعی با مدعی». *سخن*. دورهٔ بیست و یکم. ش ششم. دیماه. صص ۵۷۲-۵۶۷.
- خانلری؛ پرویز. (۱۳۶۳). *هنر و ادبیات امروز* (گفت و شنودی با پرویز ناتل خانلری و سیمین دانشور). به کوشش ناصر حریری. بابل: کتابسرای بابل.
- خانلری؛ پرویز. (۱۳۷۰-۱۳۶۷). *هفتاد سخن*. ۴ جلد. تهران: انتشارات توس.
- خانلری؛ پرویز. (۱۳۷۰). *ماه در مرداب*. تهران: معین. چاپ دوم.
- خانلری؛ ترانه. (۱۳۹۴). *گزینۀ اشعار پرویز ناتل خانلری* با گفتاری از دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: مروارید.
- رستگار فسایی؛ منصور. (۱۳۷۹). *احوال و آثار پرویز ناتل خانلری*. تهران: طرح نو.
- عظیمی؛ میلاد. (۱۳۸۸). *عقاب* (کارنامه، نقد و تحلیل اشعار پرویز ناتل خانلری). تهران: سخن.
- علوی؛ بزرگ. (۱۳۷۷). *نامه‌های برلن*. به کوشش ایرج افشار. تهران: فرزانه.
- کدکنی؛ شفیعی. (۱۳۹۲). *با چراغ و آئینه* (در جستجوی ریشه‌های تحول شعر معاصر ایران). تهران: سخن. چاپ چهارم.
- تارنمای کلیهٔ کتاب کلیدر (<http://www.klidar.ir/archive/news/679>)
- تارنمای رسمی نیما پوشیج (<http://www.nimayooishij.com/?CID=271>)
- وبگاه این سخن پایان ندارد (<http://peymandehghanpour.blogfa.com/post/186>).

(aspx)

دوستانه، ترجمه‌ها و شعرش در اختیار مخاطبان قرار می‌دهد و اگر *عقاب* در کتابخانهٔ شما لانه کرده است بدانید که نیازی به کتاب *گزینۀ اشعار پرویز ناتل خانلری* ندارید.

پی‌نوشت

۱. «بیگانه» به این دلیل که «من خود به چشم خویشتن» در میان انبوه نظریات گوناگونی که در باب حکمتِ نوشتار دکتر شفیعی، در فضای مجازی، منتشر می‌شد دیدم کسی نیز فرموده بود: ایشان به طمع کسب درآمد از قبل این کتاب این هیاهو را به راه انداخته است! حال آنکه آشنایان ره عشق نیک می‌دانند، برای چنین نادمه‌مردانی که سرمایهٔ عمر و خرد خویش را به جای هر کار پردرآمد دیگری، صرف پژوهش در فرهنگ و تاریخ و ادب ایران کرده‌اند، نوشته‌های جنجال‌برانگیز روزگار کهنسالی، هر هدفی می‌تواند داشته باشد، جز این یکی!
۲. این جُنگ می‌تواند گواهی بر جایگاه دکتر خانلری در میان اقرانش در دههٔ بیست باشد، کما اینکه در شمارهٔ دوازدهم از دورهٔ چهارم مجلهٔ *سخن* در سال ۱۳۳۲ نیز اقتراح طرح می‌شود که به واسطهٔ آن از تعدادی از شعرا و صاحب‌نظران از جمله دکتر مهدی حمیدی شیرازی، علی اصغر حکمت، محمدعلی جمالزاده، رعدی آذرخشی، زهرا خانلری، عبدالحسین زرین‌کوب، ه.ا. سایه، نادر نادریور، علامه همایی، غلامعلی رعدی آذرخشی و چند تن دیگر درخواست می‌شود تا به هفت پرسش دربارهٔ شعر نو پاسخ دهند و در میان پاسخ‌ها به پرسش «از میان اشعار معاصر کدام را بیشتر می‌پسندید؟» بیشتر اسم دکتر خانلری و به ندرت نام نیما به چشم می‌خورد؛ اما این طور اظهار نظرهای پیش از واقعیت سنجی یعنی تشخیص اینکه ذوق و پسند گویندهٔ آن چه بوده، به چه گفتمانی تعلق داشته، همواره بر همان عقیده بوده و یا اینکه آیا نظرهای او منعکس‌کنندهٔ سلیقه جامعهٔ ادبی روزگار خودش بوده است یا نه، نمی‌تواند برهانی قاطع برای اثبات این فرضیه باشد که «خانلری در تجدد [نسبت به نیما] سهم بیشتری داشته است»!
۳. در کنار این گفتهٔ دکتر شفیعی، یادآوری این سخن از بزرگ علوی نیز خالی از لطف نیست که: «قضاوت تاریخ خوشبختانه یا بدبختانه از روی آثار اهل علم و ادب است نه از روی رفتار آنها در زندگی شخصی و خانوادگی و اجتماعیشان. هنر و فهم و درایت آنها در تصنیف و تألیف، میزان سنجش قرار می‌گیرد.» (*نامه‌های برلن*، ص ۱۱۶) گرچه بزرگ علوی این سخن را در باب دکتر خانلری گفته است.
۴. ذکر بخش‌هایی از نظرهای مخالف، تنها به منظور آگاه کردن خوانندگان از چند و چون ماجرای نشر این کتاب است و مصداق بارز «قیمت سنگ نیفزاید و زر کم نشود».
۵. این ادعا در باب ناهمگونی جزئی برخی واژه‌ها - که عموماً هم ناشی از بی‌دقتی در تایپ و ویرایش است - درست است؛ اما آن سطر اضافه که گفته‌اند در مقدمهٔ کتاب نیست.
۶. کم‌کم از زیر بار تأثیر شدید نیما شانه خالی می‌کردم و در بسیاری موارد با او اختلاف نظر پیدا می‌کردم، اما نه چنان که به ادیبان کهنه‌پرست و بسیار میان‌تهی گرایش پیدا کنم. (*قافله سالار سخن*: ۴۵۵)

از پُل وِرگان تا باغ وِردان

پَرسه‌ای در چَمهای زاینده‌رود

دکتر حبیب برجیان

از دانشگاه کلمبیا - نیویورک

مقاله ۶ - آالات

شهر و حومه اصفهان از دیدگاه خانواده «لنجانی» در کتابی به نام «اصفهان» به تصویر کشیده است. اینک با احداث صنایع سنگین آب‌طلب، سیمان و ذوب آهن و نورد فولاد و زیرساخت‌های مدنی و ترابری وابسته بدانها کفه ترازوی اقتصاد به زیان کشاورزی سنگین شده و سیمای روستاهای سابق در پشت نقاب شهری‌گری از انظار پنهان است. راه و رسم دیرین اجتماعی چنان دستخوش دگردیسی گشته که بازیابی آداب و حالات پیشین، اگر محال نباشد، آسان نیست. در یک کلام باید گفت که امروز این سامان فردای دیروز آن نیست. گویی گسستی تاریخی رخ نموده - حتی در اسامی امکانه یا جاینامها - که در این مختصر به آنها نیز خواهیم پرداخت.

در سفر آبان‌ماه پارسال به اصفهان مجالی دست داد تا در معیت دوستان از لنجان‌ات بازدید کنم و یادداشت‌هایی فراهم آورم که بخشی را اینک به پیشگاه فصلنامه «دریچه» و سردبیر دانشمند و کوشای آن آقای مجید زهتاب تقدیم می‌کنم. برای کسی که در ایام کودکی و نوجوانی بارها به همراه خانواده یا دوستان، با اتومبیل یا دوچرخه، در پهنا و درازای این خطه از زاینده‌رود گردش کرده و خاطره‌هایی رنگارنگ از جریان جوشان و خروشان رودخانه و بیشه‌های انبوه و کشتزارهای خرم و باغ‌های پرحاصل در ژرفای ذهنش خانه نموده است، اکنون پس از گذشت چند دهه همه چیز و همه جا در نظرش ناشناس و بیگانه می‌نماید. این لنجان دیگر آن لنجانی نیست که محمدعلی جمالزاده در توصیف

پل تاریخی فلاورجان (پل وِرگان)





تصویر ۱: تصویر ماهواره‌ای زاینده‌رود

دو شاخص دست‌ساز بشر در این قسمت از رودخانه پل زمانخان در آخر بلوک آیدغمش و پل کله در بالادست چمگردان است.

طبیعت زاینده‌رود میان دو پل نامبرده با بخش جلگه‌ای تفاوت آشکار دارد. در اینجا آبادی‌ها به صورت خطی و با فاصله از یکدیگر در امتداد رودخانه قرار دارند. شیب زاینده‌رود میان پل زمانخان و پل کله $\frac{4}{7}$ در هزار است - یعنی نزدیک به سه برابر شیب $\frac{1}{7}$ در هزار از پل کله تا پل خواجو است.^۱

چشمگیرترین خصوصیت فیزیکی قسمت پُرشیب زاینده‌رود پیچاپیچ بودن آن است (تصویر ۱). این خم‌های چنبری در انگلیسی meander خوانده می‌شود و من در اینجا بنابر اصطلاح محلی آنها را «چَم» می‌نامم. باید دانست که شرط ایجاد چم بستر کم‌شیب و جریان آرام رودخانه است. در رودهای آرام بر اثر آبشویی از رسوبات ساحلی، حلقه‌های منظمی به شکل S در پی یکدیگر ایجاد می‌شود و آنگاه که قوس از نیم‌دایره گذشت جریان آب مسیر کوتاه‌تر را برگزیده، چم به صورت دایره‌ای کامل از رود مجزا و پس از مدتی خشک می‌شود. اما در کوهستان که بستر رود در صخره ثابت شده و تغییر مسیر رود محدود است، به جای دگردیسی افقی، بستر رود بر اثر رسوبات در ساحل کوژ چم رفته‌رفته گودتر می‌شود. این

دو لنجان

لنجانات از غرب اصفهان آغاز می‌شود و عبارت از بلوکی است که آب از میان دست زاینده‌رود می‌گیرد و از دو بخش سفلی (پایین، نزدیکتر به اصفهان) که در تقسیمات اداری کنونی برابر شهرستان فلورجان است و علیا (بالا، دورتر) که برابر شهرستان لنجان کنونی است تشکیل می‌شود.

لنجان سفلی که شامل دو بلوک گرکن و اشترجان است، در جلگه واقع شده و زاینده‌رود از میان آن در امتداد جنوبی - شمالی می‌گذرد. زمین مسطح و خاک رسوبی اینجا از قدیم امکان زهکشی گسترده آب رودخانه را به صورت شبکه‌ای از مادی‌ها فراهم آورده است. نمودار این کیفیت در تصاویر ماهواره‌ای، جلگه سرسبزی است به پهنای چندین کیلومتر که در طرفین زاینده‌رود دامن گسترده و آبادی‌های آن محاط در کشتزارهای به هم پیوسته قرار گرفته است.

لنجان علیا به تقریب برابر دو بلوک تاریخی اُشیان و آیدغمش است. در اینجا مسیر کلی زاینده‌رود غربی - شرقی و محصور در دو رشته کوه متوازی است که آن را از نجف‌آباد و تیران در شمال و چهارمحال در جنوب جدا می‌کند. ارتباط لنجان با چهارمحال از طریق تنگ بیدگان و گردنه رخ حاصل می‌شد. از چمگردان (در جنوب کارخانه ذوب‌آهن) رود به دشت می‌افتد و به تدریج پهن و آرام می‌شود و با نود درجه گردش به چپ به لنجان سفلی وارد می‌شود.

۱. سیروس شفق، جغرافیای اصفهان، ۱۳۵۳، ص ۵۱.



چون گشتاسپ دعوت زردشت را پذیرفت، آرجاسپ خَیون با گسیل دو سفیر به نام‌های نامخواستِ هزاران و بیدزرفشِ جادو هشدار داد که دین را رها کن یا جنگ را آماده باش.

از دیگر جاینامهای درخور توجه فلاورجان است. فلاورجان را که اینک برای خود شهری است اهل محل **پل‌ورگان** می‌گویند و همین صورت اصل باید باشد (یک پل ورگان دیگر هم در بالادست زاینده‌رود هست). ورگ گونه‌ای غیرفارسی از «گرگ» یا «برگ» تواند بود. «فلاورجان» لابد تراوش قلم معنی‌تراش مأموران دولت است. وجه تسمیه عامیانه‌ای برای فلاورجان شنیده‌ام و آن اینکه مردی انگلیسی بنام جان فلاور بانی آبادی بوده و با پس و پیش شدن اسم و فامیل فلاورجان شده است.

خولنجان - پرتینجان - آسنجران

از ریشه‌دارترین جاینامها خود لنجان است. در بلوک لنجان آبادی‌های لنج و آلتجان و خولنجان در جزء «لنج» انبازند، اما لنج به چه معنی است؟ **برهان قاطع** ذیل «لنج» معانی بیرون کشیدن و برکشیدن و آویختن را ذکر می‌کند و میر سیدعلی جناب در **الاصفهان** می‌نویسد: لنجان محل بیرون کشیدن آب به فارسی است.^۵ در صحت این گفته تردید روا نیست. در جلگه لنجان آب برکشیده از زاینده‌رود را به واسطه شبکه وسیعی از نهرها توزیع می‌کنند و به مصرف کشاورزی می‌رسانند.^۶

جزء «لنج» را در برخی از جاینامهای سایر نواحی ایران نیز می‌توان یافت. در جای دیگر گفته‌ام که ولنجک (از دره‌های شمیران) از لنج و پیشوند فعلی -va عبارت است. اکنون می‌افزایم که آلتجن در نزدیکی هرات نیز از همین ریشه مشتق است و گمان به لنگرود و بندرلنگه هم می‌برم.

لفظ لنج از ریشه ایرانی باستان -thanz است. تحول صوتی دیگری از این ریشه به صورت «هنج» به فارسی رسیده است (در افعال هنجیدن و آهختن و غیره). لذا جاینامهای هَنجَن و خُنَج نیز احیاناً از همین ریشه است.

سومین گونه متحول از همین ریشه «تَنج» است که در بعضی از لهجه‌های ایرانی به معنی «تشنه» تحول معنایی یافته است. آیا آبادی‌های تینجان و پرتینجان در لنجان حاوی این لفظ‌اند؟

از اواخر دوره قاجار رساله‌ای موسوم به «صریح‌الملک» در

خصوصیت که به آن entrenched meander می‌گویند همان است که در بستر کوهستانی زاینده‌رود یعنی از چمگردان تا پل زمانخان و از این هم فرازتر تا سد زاینده‌رود به شکل منحنی نیمه‌منظم سینوسی آشکار است. درباره آبادی‌هایی که نام از «چم» گرفته‌اند، در ذیل گفت‌وگو خواهیم کرد.

جلگه لنجان از قدیم آباد بوده است و دور نیست که همزاد ناحیه جی یا دشت اصفهان باشد. از عهد ایلخانی در قرن هشتم هجری مسجد اشترجان و کتیبه کوفی پیربکران باقی مانده است.^۱ در همین عهد، حمدالله مستوفی لنجان را یکی از نواحی هشتگانه ولایت اصفهان می‌خواند و قرای معظم آن را گونان (یا کومان) و قهدریجان و کلیشاد برمی‌شمارد.^۲

قهدریجان را بومیان کدرگون می‌خوانند. این جاینام را می‌توان به صورت کهدریگان بازسازی کرد. «که» یا «قه» به معنی کاریز (کهریز) است. در اصفهان «کی» به قناتی گفته می‌شود که به جای مادر چاه از رودخانه آب بگیرد.^۳

ناصر خسرو در سفر بازگشت از حجاز به خراسان در یک منزلی اصفهان به بلوک خان لنجان رسید. خان لنجان که باید همان خولنجان امروز باشد و در خصوص نام آن کمی پائینتر گفت‌وگو خواهیم کرد، در بیشتر منابع جغرافیایی به عنوان ناحیه‌ای آباد توصیف شده و قلعه آن شاهد حوادث تاریخی نظیر درگیری شورشیان اسماعیلی با سلاطین سلجوقی بوده است.

از شهرهای معتبر لنجان **فیروزان** در شش فرسنگی اصفهان قرار داشته است^۴ که ابن بطوطه از آن با عنوان مدینه فیروزان یاد می‌کند. با همین فاصله تا دلی اصفهان سلجوقی (یعنی میدان کهنه) امروز شهرو فیروزان قرار گرفته است. اهل آبادی خود شرفیروزون می‌گویند. در اینجا «شهر» ظاهراً همان لفظی است که در فارسی در آن قلب صورت گرفته و به صورت «سُرخ» در آمده است. همین جزء را در «شهراب» و شهزورد قزوین - ظاهراً به معنای «گل سرخ» - می‌یابیم.

دیگر از اسامی استخواندار لنجان **ورنامخواست** (در جنوب زرین‌شهر) است، ظاهراً مرکب از دو بخش: ور به معنای قلعه و نامخواست. در متن پهلوی «یادگار زریران» روایت شده که

۱. لطف‌الله هنرفر، *گنجینه آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، ۱۳۴۴، ص ۲۵۳، ۲۷۹.

۲. حمدالله مستوفی، *نزهت‌القلوب*، به کوشش گای لسترنج، لیدن، ۱۹۱۵، ص ۵۱.

۳. این نکته و بسیاری از دانستنی‌های دیگر درباره آبیاری را مرهون دابی عزیزم مهندس حسین کرباسیان هستم.

۴. حمدالله مستوفی، ص ۴۸ و ۵۱.

۵. میرسید علی جناب، *الاصفهان*، به کوشش عباس نصر، اصفهان، ۱۳۷۱، ص ۱۸۳.
۶. جوشقانی‌ها به راه آب دیوار باغ آلتجن می‌گویند. و دلجانی‌ها به جوی آب زَنگ می‌گویند.



دورنمای چمن نور (چم گاو)
از محل چمن یوسفعلی در
بخش باغ بهادران

سابق الذکر را - با آن آوازه تاریخی اش - با دو روستای همسایه، لنج و آدرگان، سرهم کرده و با نام زیبایشهر آراسته‌اند. آدرگانی که از نقشه حذف و دیر یا زود از خاطره‌ها نیز محو خواهد شد، نامی است منسوب به «آذر»، «آتش».

«شهر زاینده‌رود» کنونی (کمی بالاتر از چمگردان) مرکب از پنج روستای گم‌کرده نام است. یکی از آنها بیستگان نام داشت؛ ظاهراً مشتق از «بی» یا «بغ» به معنی خدا.

اشترجان نامدار توأم با همسایه‌اش مینادشت در گذشته نزدیک، به ایمان شهر نامور شد. به یاد می‌آورم ایمان شهر مدتی جایگزین کرمانشاه شده بود. در نزدیکی پیربکران سابقاً دهکده‌ای خوش‌سیما به نام پاران جای داشت. خوش‌سلیقگان زمان این لفظ بی‌معنی را برنتافته «بهاران شهر» را برگزیده‌اند. ریز سابق هم‌اینک درشت و به زرین شهر نامبردار شده و مرکز شهرستان نویناد لنجان است.

چم چه باشد؟ - زمین ساحل رود

بخش کوهستانی لنجان یعنی بلوک آیدغمش (در ترکی به معنی ماهزاد) آثار تاریخی قابل توجه ندارد و کمتر از جاینامه‌های کهن بهره‌مند است. در اینجا آبادی‌ها بیشتر نام‌های ترکیبی دارند. گروهی بزرگ را پسوند «آباد» است (بهجت‌آباد و ملک‌آباد و جعفرآباد و جز آن) و گروهی را پیشوند قلعه (قلعه

باب آبادی‌های اصفهان تدوین شده^۱ که سرشار از اطلاعات سودمند در باب بلوکات اصفهان است، در بخش لنجانان این رساله آبادی‌های آسنجران و آسمجان^۲ ذکر شده که در فرهنگ جغرافیایی رزم‌آرا نیست.^۳ گمان می‌برم این دو جاینام حاوی «سنج» یعنی چهارمین گونه متحول از ریشه باستانی مذکور در فوق باشد - همچنان که «سنجیدن» به معنای کشیدن و وزن کردن.

چنانچه اشتقاق‌های مذکور در فوق درست باشد - یعنی سه گونه متحول از ریشه - thanj - (لنج و تنج و سنج) در اسامی امکان لنجان نهفته باشد - آنگاه با نام‌شناسی بغرنجی در لنجان روبه‌رو خواهیم بود. چند لایه‌ی زبانی در اینجا ته‌نشین است؟

از ابتکارات شایان توجه ما ایرانیان طراز نوین دستکاری در نام‌های جغرافیایی است. با یک گردش قلم - به قول مرحوم فروغی - معرفه‌ای را نکره می‌کنیم. همین خولنجان

۱. صریح‌الملک، نسخه خطی مهور به مهر کتابخانه مجلس شورای ملی، شماره ثبت ۸۴۱۶/۶۲۰۷۷. با تشکر از دکتر کیومرث قرقلو که نسخه‌ای از این دستنویس را در اختیارم نهادند. دوست دانشمند آقای سید علی آل داود این رساله را در تهران به چاپ رسانده‌اند که به آن دسترسی ندارم.

۲. صریح‌الملک، برگ‌های ۳۵ و ۳۶. جاینام آسنجران در رودست اصفهان و اراک نیز هست.
۳. فرهنگ جغرافیایی ایران، عبارت از: ۱۰ جلد، دایره جغرافیایی ستاد ارتش، حدود ۱۳۳۰.



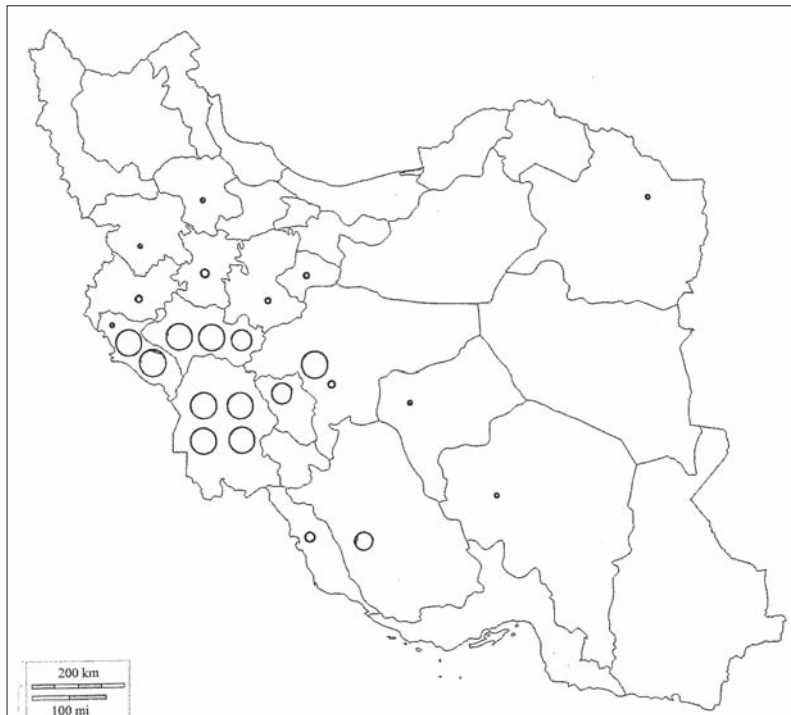
چشم‌انداز رودخانه
از روی پل چمنار به چمن

دایر شده باشد. گروهی به اینجا مهاجرت کرده و در اراضی حاصلخیز اما سیلابی محدود در پیچ و خم‌های زاینده‌رود علیا روستاهایی کوچک بنا نهاده‌اند. این مهاجران که بوده‌اند و چرا نام «چمن» بر وطن خویش نهاده‌اند؟

در جست‌وجوی مدلول «چمن» به نقشه‌ها و فرهنگ‌ها مراجعه کردم. نخست چمن‌آباد را در اردل شهرکرد و چمن‌گاو را گندمان بروجن یافتیم. سپس در حاشیه رود خرم‌آباد به سوی خوزستان چمن‌گز و چمن‌گرداب و چمن‌دیو (دیوان) و چمن‌حیدر و چمن‌انجیر، محصور در خم‌های پیاپی، نمایان شدند. دلفان در شمال خرم‌آباد نیز تعداد قابل توجهی چمن دارد. در شهرستان ممسنی فارس چمن‌گز و چمن‌زیتون و چمن‌گل دیده می‌شود. از این هم چشمگیرتر در جلگه هندوستان (در جنوب بهبهان)، پیش از رسیدن به خلیج فارس، چمن‌ملا و چمن‌گلگه و چمن‌خلف عیسی و چمن‌چراته و چمن‌چیت و چمن‌خرنوب و چمن‌شعبان و چمن‌سوجه و چمن‌زیدون و چمن‌نگ در چنبرهای رودخانه جا خوش کرده‌اند. سرانجام با مشاهده نقشه ریزخوزستان دانستم تعداد آبادی‌های چمن‌نام بیش از آن است که آسان به شمارش درآید. آنچه از نقشه‌ها آموختم آن بود که جاینامه‌های «چمن» دار در رُب جنوب غربی ایران متمرکزند. شمارش و تنظیم و ترسیم پراکندگی جغرافیایی این جاینامه‌ها مراجعه به فرهنگ‌های جغرافیایی را ایجاب می‌کرد. «فرهنگ آبادی‌های ایران»،

سادات و قلعه ترکی و قلعه افغان و قلعه تقی و نظایر اینها) و هرچه بالاتر رویم نام‌های ترکی فراوان‌تر می‌شود.

اما گروهی که بیش از همه جلب نظر می‌کند جاینامه‌هایی است که با «چمن» شروع می‌شود. بزرگترین و نزدیکترین آنها به اصفهان چمن‌گردان در نزدیکی کارخانه ذوب‌آهن است. قدری بالاتر، در حول و حوش باغ بهادران، چمن‌آسمان و چمن‌کوچک و چمن‌پیپر و چمن‌تقی و چمن‌نور قرار دارند و در حوالی پل زمانخان چمن‌علیشاه و چمن‌خزم و چمن‌کهریز و چمن‌یوسفعلی و چمن‌طاق و چمن‌حیدر و چمن‌نار. بالادست‌تر به سوی چادگان (در دهستان لار شهرکرد) نیز فوجی از چمن‌ها صف آراسته‌اند: چمن‌زین و چمن‌عالی و چمن‌خلیفه و چمن‌چنگ و چمن‌جنگل و چمن‌کاکا و چمن‌ماری؛ در مجموع بیست آبادی در بالادست زاینده‌رود. همچنین یکی از مرتفع‌ترین شاخه‌های زاینده‌رود «چمن‌در» خوانده می‌شود. اما در لنجان سفلی تنها یک چمن و آن چمن‌گوساله بود که مدتی صرفاً چمن نامیده شد و اکنون در نقشه‌ها نکوآباد ضبط است. لفظ «چمن» توجهم را جلب کرد. معنایش را از اهل محل پرسیدم. گفتند چمن زمین محاط در خم رودخانه است که کشت می‌شود. حدس من این است که الگوی چمن برای نامگذاری دهات مربوط به دوره‌ای معین از تاریخ است. احتمال آن است که بلوک کوهستانی آیدغمش در عهد صفوی که اصفهان به پایتختی رسید به منظور تأمین خواربار برای نفوس فزاینده شهر



جدول ۱. توزیع جاینامهای مفتوح به «چم» برحسب شهرستان (سال ۱۳۳۹)

| | | | |
|---|-----------|----|----------|
| ۲ | قم | ۲۷ | خرم‌آباد |
| ۱ | دشت میشان | ۲۱ | ایلام |
| ۱ | همدان | ۱۹ | اهواز |
| ۱ | ملایر | ۱۲ | اصفهان |
| ۱ | نابین | ۱۱ | خرمشهر |
| ۱ | یزد | ۹ | شهرکرد |
| ۱ | آباده | ۵ | شوشتر |
| ۱ | محلات | ۵ | بوشهر |
| ۱ | اراک | ۴ | بهبهان |
| ۱ | زنجان | ۴ | کازرون |
| ۱ | لار | ۳ | کرمانشاه |
| ۱ | کرمان | ۲ | بروجرد |
| ۱ | مشهد | ۲ | نهادند |
| | | ۲ | شیراز |

تصویر ۲. توزیع جاینامهای مفتوح به «چم» برحسب استان - دایره‌ها برحسب اندازه نمودار ۱ تا ۱۰ آبادی است.

تقسیمات اداری وقت شهرستان اهواز، مسجد سلیمان و ایذه و هفتگل و رامهرمز و شهرستان خرمشهر، هندیجان را شامل می‌شده است. به همین سیاق شهرستان کازرون فهلیان و ممسنی لرنشین را در برمی‌گرفته است.

آیا می‌توان گفت پراکنندگی جاینام چم به تقریبی توزیع جغرافیایی لرزیانان را منعکس می‌کند؟ دقت در نام آبادی‌های ساحل قمرود مؤید این نظر است. اگرچه «فرهنگ آبادی‌های ایران» برای شهرستان قم فقط دو جاینام مفتوح به چم گزارش کرده، غلامحسین افضل‌الملک از وجود ۲۰ آبادی (چم عابدین، چم آسیا، چم نوروز، چم حسین‌آباد و جز آن) خبر می‌دهد. می‌نویسد این چم‌ها مزرعه‌هایی جدیدالاحداث است که در هر کدام چند نفری بیشتر سکونت ندارند و این کشاورزان بیشتر از ولایات پیرامون هستند، اما تعداد قابل توجهی نیز بختیاری‌اند.^۲ بنابراین احتمال آن است که مهاجران بختیاری (و شاید لرزیانان پراکنده در همان ولایات نیز) بانی این مزارع بوده و آنها را به سیاق زبان خود نامگذاری کرده باشند.

تدوین لطف‌الله مفتوح پایان را مناسب یافتیم، زیرا هم از دقت برخوردار است و هم از زمانی است (۱۳۳۹) که تغییر نام، بیماری واگیردار نشده بود. مفتوح پایان نام صدوپنجاه آبادی مفتوح به «چم» را با ذکر مختصات جغرافیایی و نام شهرستان فهرست کرده است.^۱ این فرهنگ با آنکه تمامی نام‌های مورد نظر را ندارد و مثلاً از بیست‌ویک آبادی چم‌دار اصفهان فقط دوازده آبادی را فهرست کرده، با این حال کماکان برای برآورد توزیع نسبی جاینامها کفایت می‌کند. پراکنندگی جاینامهای مفتوح به چم در جدول ۱ برحسب شهرستان‌های سال ۱۳۳۹ تنظیم و در تصویر ۲ برحسب استان‌های کنونی کشور ترسیم گشته است.

اکنون ببینیم از این ترسیم بسامدی چه نتیجه‌ای به دست می‌آید. نظری کلی به تصویر ۲ نشان می‌دهد که فراوانی جاینام چم در استان‌های لرنشین یعنی لرستان و چهارمحال و بختیاری و ایلام و خوزستان است. با نگاهی دقیق‌تر خواهیم دید که در لرستان سهم خرم‌آباد لرنزان از این‌گونه جاینامها ۲۷ فقره، حال آنکه بروجرد فارسی‌زبان فقط ۲ فقره است. در خوزستان، چنانکه انتظار می‌رود، شمار چم‌ها در شوشتر و بهبهان که لرزیان‌اند، قابل توجه است. اما فراوانی چم‌ها در اهواز و خرمشهر از نظر تاریخی عرب‌زبان از آن‌رو است که در

۲. غلامحسین افضل‌الملک، کتابچه تفصیل و حالات دارالایمان قم، به کوشش حسین مدرسی طباطبایی، تهران، ص ۶۷ تا ۱۵۰. افضل‌الملک در تعریف چم می‌نویسد: در کنار رودخانه به واسطه طغیان و نقصان آب رودخانه چم و خمی پیدا می‌شود که در آن چم‌ها زراعت می‌کنند. بعضی سالها که آب رودخانه [زیاد] می‌شود، زراعت آن چم [ها] به هدر می‌رود (ص ۴۵).

۱. لطف‌الله مفتوح پایان، فرهنگ آبادی‌های ایران، تهران، ۱۳۳۹، ص ۱۳۸ تا ۱۴۰.



تا اینجا به بسامد جاینام چم در دوره معاصر توجه کردیم. برای دانستن پیشینه آن به چند منبع تاریخی مراجعه کردم. از منابع پیش از صفوی حمدالله مستوفی قزوینی تنها چمچال را - میان «صهنه و کرمانشاهان» - ذکر کرده است.^۱ منابع صفوی مورد مراجعه من نیز فقط همین چمچال را آورده‌اند.^۲ برای استقصا در موضوع باید منابع تازه‌تر به ویژه گزارش‌های پرشمار فرنگیان در سه چهار قرن اخیر مورد تفرّس قرار گیرد.

در فرهنگ‌های فارسی از جمله *لغتنامه دهخدا* چم را در معنی «خم و پیچ و تاب» آورده‌اند. همچنین «راه و لیم کار» و «معنی» را برای این لغت ذکر کرده‌اند - که بایستی مجاز یا دلالت ثانوی باشد. نیز چنبر به معنی حلقه و خمیده بایستی از چم مشتق باشد؛ افزودن «یر» به میم ساکن تبدیل آن به نون را در املاهای فارسی ایجاب می‌کند. جست‌وجوهای این نگارنده نشان داد که فرهنگ‌های معتبر فارسی چم را در معنی خم رودخانه نیآورده‌اند و در این باره شاهد یا مثالی ذکر نکرده‌اند.^۳ از زبان‌های ایرانی تنها دو زبان را می‌شناسم که در آنها چم به رودخانه دلالت دارد. نخست کردی است که تقریباً در همه لهجه‌های آن چم به معنی مطلق رودخانه است. بنابراین جاینامه‌های چمدار در کردستان و کرمانشاهان باید ناظر به این دلالت باشد. فرهنگ رزم‌آرا در جلد خراسان چمگرد و چمله را مدخل ساخته و زبان چمله را فارسی و کردی ذکر کرده است. زبان دیگر لری است. در میان آثار منتشر شده فقط دو فرهنگ لری یافتیم که برای چم تعریف به دست داده باشد: «چم چه باشد؟ زمین ساحل رود»^۴ و «زمینی که در کنار بستر رودخانه باشد و سبز گردد»^۵. دوست دانشمندم دکتر عسکر بهرامی که تبارش از مسجدسلیمان و به فرهنگ بختیاری مسلط است این معانی را تصدیق کرد و افزود: چم به زمین کنار درّه و حتی بین دو درّه می‌گویند.^۶

مطلب را با دوست مطلع دیگرم دکتر محمد حکیم آذر، رئیس گروه ادبیات دانشگاه شهرکرد، در میان گذاشتم. مدتی برای تحقیق زمان خواست. پس از سه هفته پژوهش در حوزه محلی و سرزدن به روستاهایی که «چم» را در کنار نام خود دارند، یافته‌هایش را بی‌دریغ در اختیارم نهاد. نخست اینکه در دهستان لار شهرکرد که دارای چندین دهکده متصل چم نام است (چم عالی و چم خلیفه و غیره) «چم» به معنی پیچ رودخانه است. البته ساکنان این دهات عمدتاً ترک‌زبان‌اند. لیکن پژوهش میدانی در خاک بختیاری به معنی دیگری اشاره دارد:

در بین اهالی منطقه بختیاری (از کوه‌رنگ تا لردگان یعنی تقریباً سراسر بختیاری) چم به معنی سبزه‌ای است که زیرش آب افتاده باشد. مرغ، مرغزار و سبزه‌زار. منطقه‌ای در قلب بختیاری و در حوالی روستای لالی که بین بازفت چهارمحال و مسجد سلیمان خوزستان واقع شده. هست به نام چم‌برگه (Chambarake) این منطقه صرفاً یک سبزه‌زار وسیع است. بختیاری‌ها معنای پیچ رودخانه یا امثال آن را از این لغت اراده نمی‌کنند.^۷ به نظر نگارنده چم در معنی مرغزار مخفف «چمن» باید باشد و از طیف معنایی پیچ و خم کاملاً بیرون است.

تا اینجا ما با چهار معنی گوناگون از «چم» روبه‌رو بوده‌ایم: ۱. پیچ و تاب؛ ۲. زمین واقع در خم رودخانه که کشت شود (یادداشت‌های نگارنده از لنجان)؛ ۳. زمین ساحل رود (لری)؛ ۴. رود (کردی). به نظر نگارنده این هر چهار دلالت را در یک طیف پیوسته معنایی می‌توان جای داد. معنی اصلی چم را اگر پیچ و تاب بگیریم (از ریشه ایرانی kamp)، بر اثر توسعه معنایی ابتدا پیچ رودخانه، سپس زمین محاط در پیچ رود، سپس ساحل رود، سپس مطلق رود از آن اراده شده است.^۸

برگردیم به لنجان. با توجه به آنچه گذشت، وجود چم‌های پرشمار در کرانه زاینده‌رود ناظر به سابقه حضور لرزیانان در لنجان علیاست. البته در زمان ما فارسی در عموم این آبادی‌ها غلبه دارد و در دهستان لار شهرکرد، رزم‌آرا چم عالی را لرزیان

۷. محمد حکیم آذر، نامه مورخ ۲۹ تیر ۱۳۹۴.

۸. این نظر معارض با برخی نظریات موجود است که «چم» کردی را از ریشه cam «راه رفتن» می‌گیرد. همچنین «چمدن» را می‌توان مورد بحث قرار داد، اما اینها مطالبی فنی و بیرون از شمول این مقاله است.

۱. نزهت‌القلوب، ص ۱۶۵.

۲. اسکندر بیگ منشی، *عالم‌آرای عباسی*، ترجمه انگلیسی راجر سیوری، بولدر، ۱۹۷۸، ص ۴۰۲؛ حسن روملو، *احسن‌التواریخ*، به کوشش عبدالحسین نوائی، تهران، ۱۳۴۹، ص ۴۲.

۳. محمد مفید مستوفی بافقی در *جامع مفیدی* (به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۸۴) برای «چم تفت» نوشته: جایی که آب روی زمین سوار کرده‌اند.

۴. محمد باقر نیرومند، *نصاب شوشتن*، حدود دهه ۱۳۴۰.

۵. حمید ایزدیناه، *فرهنگ لری*، ۱۳۴۳.

۶. عسکر بهرامی، مکاتبه در تیرماه ۱۳۹۴. نکته گفتنی اینکه لری زبانی یکدست نیست و لغات و اصلاحات در پهنه لرزیانان تفاوت‌های چشمگیر دارد.



باغ وِردان یا باغ بادِران؟

بلوک آیدغمش سابق با بخش باغ بهادران کنونی از شهرستان لنجان تطابق دارد. بخش باغ بهادران سه دهستان چمرود و چمکوه و زیرکوه دارد و مرکزش باغ بهادران که با هشت هزار جمعیت امروز شهر محسوب می‌شود، با دهکده مورکان همسایه است.

«باغ بهادران» به نظرم نامی ساختگی آمد. اصفهانی‌ها باغ‌بادِرون و باغ‌بَدرون هم می‌گویند. بومی‌ها می‌گویند باغ وِردون - و این یک به نظرم اصیل آمد. «ورد» گونه‌ای لفظی از «گُل» بوده که اکنون متروک است، ولی زبان عربی آن را به وام گرفته و به همان معنی گل سرخ به کار می‌برد. بنابراین باغ وِردان را می‌توان به معنی باغ گلها یا باغ گل سرخ گرفت. با وجود چنین دلالت شفاف و روشنی هرچه بیشتر دقت کردم در اصالت «باغ وِردان» به عنوان جاینام بیشتر شک کردم. به سه دلیل: نخست وجه تسمیه سُست است، زیرا اینجا محل کشت و باغداری است نه پرورش گل. دوم، زیاده شاعرانه و با الگوی جاینامهای لنجان علیا ناسازگار است. سوم، لفظ «ورد» که ویژه گروه شمال غربی زبان‌های ایرانی بوده قرن‌هاست متروک شده و در زبان‌های زنده ایرانی فقط به دو صورت «ول» و «گُل» مانده است.

در جست‌وجوی ریشه جاینامها یافتن الگوهای منطقه‌ای بهترین راهنماست. برای لفظ «بادران» دو جاینام دیگر از توابع اصفهان می‌توان سراغ کرد. نخست ورنوسفاداران (پینسفون در زبان محل)، یکی از سه محله‌ای که سیده را تشکیل می‌دهند. دیگر سروش بادِران^۳ یا سروش فاداران^۴ از بلوک کراچ در زاینده‌رود سفلی است. این یک که اهالی اش «سروش بادران» می‌خوانند مسجدی قدیمی دارد که بنا بر کتیبه سردر آن به دست ابن یوسف محمد سروشفادارانی در سال ۹۷۶ هجری تمام یافته است.^۵

جزء مشترک «بادر» یا «فادر» نظیری در فارسی و دیگر زبان‌های زنده ایرانی ندارد. با این حال مشکل می‌توان از احتمال ربط این لفظ با «پاییدن / پادن» صرف نظر کرد. این فعل از ریشه ایرانی pā مشتق است. صورت فرضی فارسی باستان - pātar «نگهبان» اگر به روزگار ما می‌رسید «پادر»

و باقی چم‌ها را ترک زبان گزارش کرده است. پژوهش دکتر حکیم آذر نیز ناظر به همین معنی است. در مورد آبادی‌های چم عالی و چم نار و چم خلیفه و چم‌زین و چم‌جنگل و چم‌کاکا می‌نویسد:

اهالی این روستاها که نام بردم همگی ترک‌زبان‌اند (غیر از روستای ایلبگی که دقیقاً چسبیده به روستای چم چنگ است و لر زبان بوده‌اند، اما امروز زبانشان مخلوطی است از لری، ترکی و فارسی). روستاهای ترک‌زبان از همان دست مهاجران یا یکجانشینان قشقایی‌اند که دست‌کم سه چهار قرن است در استان چهارمحال و بختیاری ساکن شده‌اند. وجود چندین درخت چنار کهنسال در روستای ایلبگی و چم چنگ مؤید این نظر است.^۱

جالب آنکه در این گروه از آبادی‌ها یگانه روستایی که نامش قطعاً ترکی است (ایلبگی) لر زبان است و باقی - به خلاف قاعده‌ای که در فوق انتزاع شد - ترک‌زبان‌اند. در این مورد می‌توان چند برهان اقامه نمود. یکی اینکه زبان ترکی در این ناحیه نیز همچون در بسیاری نواحی شمال غربی ایران در حال پیشروی بوده و به تدریج جایگزین لری شده است. دیگر اینکه قشقایی‌های مهاجر نام‌ها را اقتباس کرده‌اند. سوم اینکه قشقاییان چم‌ها را تصرف کرده‌اند. نکته گفتنی در مورد چم‌های زاینده‌رود ناپایداری حدود و ثغور و نیز سکنه آنهاست. طغیان‌های مکرر رودخانه گاه مقداری از اراضی یک چم را به چم همسایه منتقل می‌کند. این وضعیت ممکن بود به نزاع میان همسایگان منجر شود. گاه پیش می‌آمد اهالی یک چم، به منظور گسترش اراضی خویش، با کامیون سنگ و خاک از کوه به ساحل رودخانه بیاورند و با این ترفند بستر رودخانه را به زبان چم همسایه به سوی ساحل مقابل سوق دهند.^۲

در اینجا باید در حدّ طرح مسأله توقف کرد و ترسیم آرایش زبانی و قومی زاینده‌رود علیا را که قرن‌ها سکونتگاه ترک و لر و ارمنی و گرجی بوده است، به زمانی واگذاشت که داده‌های بیشتری از پژوهش‌های میدانی فراچنگ آید.

شایان ذکر اینکه لرزبانان، خاصه بختیاری‌ها، موج مهاجرت تازه‌تری نیز به لنجان داشته‌اند. با راه افتادن صنایع آهن‌گدازی در دهه ۱۳۴۰ خانواده‌های بسیاری از بختیاری‌ها برای اشتغال به چمگردان و سده لنجان و ریز مهاجرت کرده در آنجا تخته‌قاچو شدند.

۳. فرهنگ جغرافیایی رزم‌آرا، ص ۱۰۹.

۴. صریح‌الملک، برگ ۴۲.

۵. لطف‌الله هنرفر گنجینه آثار تاریخی اصفهان، اصفهان، ۱۳۴۴، ص ۸۶۰ تا ۸۶۱. زنده‌یاد دکتر هنرفر اصل نام سروشفاداران را بدون ذکر دلیلی سروش آذران دانسته است.

۱. محمد حکیم آذر، نامه مورخ ۲۹ تیر ۱۳۹۴.

۲. این مطلب را نیز مرهون مهندس حسین کرباسیان هستم.



اقتصاد اینجا بر پایه کشاورزی و باغداری است و محصول برنج چمپای آن زبانزد است: برنجی مُرکون از همه برنج اینجونی بیتره. پیش‌ترها نه تنها با اصفهان بلکه با چهارمحال نیز مراوده اقتصادی داشتند.

پیش از شهری شدن، مردان آبادی تنبان و قبا و آرخالق می‌پوشیدند و کلاه نمدی مشکی یا زرد طاسی بر سر می‌گذاشتند. تنبان مشکی چنانکه می‌دانیم در سراسر لنجان و هم در چهارمحال رسم بود.

از آداب و رسومشان پرسیدم. گفتند شب چله را می‌گرفتند و هندوانه می‌خوردند و برای نامزدها شب چله و شب عید هدیه و خوراک می‌فرستادند. چهارشنبه‌سوری را مثل اصفهانی‌ها «چهارشنبه سُرخ» می‌گفتند و دو بار می‌گرفتند: یک بار در آخرین چهارشنبه شب سال، یک بار در آخرین چهارشنبه ماه صفر. شأن نزول چهارشنبه سُرخ ماه صفر یاد کردن از آتشی است که یاران مختار ثقفی به خونخواهی سیدالشهدا بر بام‌ها افروختند. هنگام پریدن از روی آتش می‌خواندند:

غم بره شادی بیا

محبت بره روزی بیا

زبان مورکان فارسی است. لهجه محلی با لهجه شهر اصفهان تفاوت دارد، اما از لغات مخصوص اصفهان با همان تلفظ اصفهانی بی‌بهره نیست: خارسو (= خَسرو، مادرزن)، بوسوره (= پدرزن)، دایزه (= خاله). کسره اضافه یا می‌افتد یا i گفته می‌شود. تلفظ‌ها برخی با اصفهانی همخوانی دارد: دُخیر (دختر)، بچه، پازیز یا فایز (پاییز). اما بیشتر متفاوت است: پسر، آز، بیتره (اصفهانی: بیترس = بهتر است). به خلاف اصفهانی‌ها اصوات ج و چ را دندانی (dz و ts) ادا نمی‌کنند. آب را ow و حرف عطف را kow تلفظ می‌کنند. در اصوات آنچه به مورکانی صبغه لری می‌دهد پیشین شدن مصوت‌های پسین است:

بید = بود، ترازین = ترازو، آلیچه = آلوچه، cüri = جوجه زرد، hülü = هلو، dörösh = درفش، Hösöyn = حسین.

روزهای تاسوعا و عاشورا را در باغ وردان بودیم. تعزیه مفصلی در مورکان اجرا شد. برو بیای غریبی بود. ترافیک بیداد می‌کرد هر کس دیگری در دست داشت. ما هم نذری خویش را ستانده با زاد و توش سزاوار رهسپار اصفهان شدیم.

زاد برگیر و سبک باش و مکن جای قرار

خانه‌ای را که مقیمان همه برسفرند



پل جدید باغبادران

می‌شد.^۱ بنابراین ناممکن نیست اگر «بادر» در مقام پسوند در سه جاینام مذکور در فوق مندرج باشد. بنا بر این فرض، سروشفادران یعنی جایی که سروش نگهبانی‌اش می‌کند. به همین قیاس، باغ بادران بعید نیست «بغ بادران» به معنی «مورد حمایت ایزد» نامگذاری شده باشد. از قضا «آباد که رایج‌ترین پسوند جاینام در چند قرن اخیر بوده از همین ریشه «پاد» است.

از اهل محل از قدمت باغ‌وردان (یا باغ بادران) پرسیدم. گفتند همسال پیرچنار حسینیه است، چهارصد سال دارد. دیدم این تاریخ با قراین دیگر جور در می‌آید. چنانکه گذشت، تزیاید بی‌سابقه جمعیت از زمان شاه عباس تا آخر صفویه، ترویج آبادانی در زاینده‌رود علیا را الزام می‌کرد. نتایج به دست آمده از مطالعه جاینامها نیز با چنین پیشینه‌ای ملازم است.

در چند دهه اخیر باغ وردان مهاجر بسیار پذیرفته، اما همسایه‌اش مورکان (مُرکون) دست نخورده‌تر مانده است. بنابر نظر آقای رجبی، نماینده انجمن ده مورکان، چهار گروه در مورکان شناخته می‌شوند: اول فامیل صالحی از بختیاری‌های مسجد سلیمان که خودشان را لر می‌دانند؛ دوم سیدها که از طرف‌های کاشان آمده‌اند؛ سوم فامیل شمس که اصلشان از عرب بوده است؛ چهارم بقیه که بومی‌اند.

۱. اساس/اشتقاق فارسی، تألیف پاول هرن و هاینریش هوشمان، ترجمه و تنظیم جلال خالقی مطلق، تهران: بنیاد فرهنگ ایران، ۲۵۳۶، ج اول، ص ۳۲۶.

غَتِّ و سَمِينِ دَرِبَارُهُ

أَفْصَاحُ الْمُتَكَلِّمِينَ

جويا جهانبخش

پژوهشگر حوزه ادبیات و دین



مقاله ۷



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

۱۱۳. شیخ‌العاشقین

قاضی میراحمد بن شرف‌الدین حسین حسینی مثنوی قمی (۹۵۳-۱۰۰۰ ه.ق.)، از فضل و مؤرخان و شاعران و هنرمندان نیمه نخست شهریار صفویان، در کتاب *گلستان هنر* (چ سهیلی خوانساری، ص ۳۰)، از سعدی با عنوان «شیخ‌العاشقین» یاد کرده است.

۱۱۴. راستی سعدی شیرازی مُرد!

گفته‌اند که سعدی در نظم و نثر استاد سخن «سهل ممتنع» است و «شاعر دیگری که در تسلط به این هنر به او نزدیک می‌شود ایرج است» (سعدی: *شاعر عشق و زندگی*، کاتوزیان، چ ۱، ص ۲۱۰). «ملک الشعراء بهار در شعری در عزای ایرج می‌گوید:

بی‌تورندی و نظریازی مُرد
راستی سعدی شیرازی مُرد»

(همان، همان ص، هائیش)

۱۱۵. بُرَقِعِ پوشانِ شیراز

در شعر سعدی، بارها و بارها، از بُرَقِعِ پوشی محبوب و نقاب داشتن و پرده‌نشینی معشوق سخن رفته است؛ و این اشارات - به گمان راقم - همه ناظر محیط پیرامون سعدی و پوششهای شایع زنان اقلیم پارس در آن زمان است:

* نَفَحَاتِ صُبْحِ دَانِي ز چه روی دوست دارم؟
که به روی دوست ماند که برافکند نقابی

(کلیات سعدی، ج امیرکبیر، ص ۶۰۴)



ابن بطوطه، قاضی و فقیه و سیاح نامی اهل طنجه مغرب (مراکش)، که تنها چند ده سالی پس از سعدی به شیراز گام نهاده و شیراز و شیرازیان روزگار جوانی حافظ را وصف کرده است، از پوشیدگی و دین‌ورزی زنان شیراز و این‌که «برقع» بر رخ می‌افکنده‌اند و در جامع بزرگ شهر حضور می‌یافته و پای منبر اندر زگوین می‌نشسته‌اند، بشرح سخن گفته است (نیز سنج: *ابن بطوطه* - ویراست دوم -، محمدعلی موحد، نشر نی، ص ۹۰).

همین جهانگرد مغربی که در سفرنامه خواندنی‌اش به گزارش احوال زنان اهتمامی ویژه دارد - و از این رهگذر، آگاهی‌های نفیسی نیز از تاریخ اجتماعی گذشته ما به دست داده است -، گزارشی جالب توجه از ماجرایی تاریخی خلاص یافتن یکی از بانوان ترک دربار قلمی کرده است و در ضمن آن گزارش نشان می‌دهد که چگونه غیرت و حمیت و مردانگی شیرازیان در واکنش به بانویی که در میان بازار نقاب از رخ برگرفت و از ایشان استمداد کرد، برانگیخته شد و شورش برخاست که آن بانو را از دست امیر چوپانی (پیرحسین چوپانی پسر امیر محمودبن چوپان) که می‌خواست او را به عنوان گروگان (نوا) ببرد، رها کنید (سنج: همان، ص ۱۶۸، و ۱۶۷).

ابن بطوطه در گزارش‌های خود نشان می‌دهد که زنان آسیای صغیر (بلاد روم) چنان پوششی فراگیر و سنت روی پوشیدن نداشته‌اند (سنج: همان، ص ۱۶۹ و ۱۷۰). در بعضی بلاد دورتر (سنج: همان، ص ۲۱۰ و ۲۱۱) باب ارتباط از این هم بازتر بوده است و اختلاط نامحزمان بیشتر.

۱۱۶. بشارت

درباره بیت بلند و دلپسند حافظ که فرموده است: «ترکان پارسی‌گو بخشندگان عمرند / ساقی بده بشارت پیران پارسا را»، نکات ریز و باریکی‌های توجه‌برانگیزی را مجال طرح داده‌اند؛ از جمله این‌که: واژه «پارسی» گاه بر «نوعی شعر آمیخته به موسیقی» و «نوعی از شعر که به آواز خوانده می‌شده» هم اطلاق گردیده؛ و «بخشندگان» به

* یا خلوتی برآور، یا برقعی فروهل
ورنه به شکل شیرین، شور از جهان برآری!

(همان، ص ۶۱۹)

* به صید عالمیانت، گم‌ند حاجت نیست
همین بسست که برقع ز روی برفکنی

(همان، ص ۶۳۶)

* یاد تو می‌رفت و ما عاشق و بیدل بدیم
پرده برانداختی، کار به اتمام رفت!

(همان، ص ۶۴۲)

* رویی که روز روشن اگر برکشد نقاب
پرتو دهد چنان که شب تیره آخری

(همان، ص ۶۱۷)

* روی گشاده‌ای صنم، طاق‌ت خلق می‌بری
چون پس پرده می‌روی، پرده صبر می‌داری

(همان، ص ۶۱۶)

* اگر تو روی نپوشی بدین لطافت و حسن
دگر نبینی در پارس پارسایی را

(همان، ص ۴۱۹)

* ز روی کار من برقع برانداخت
بی‌کبار آن‌که در برقع نهانست

(همان، ص ۴۴۲)

* از بهر خدا روی می‌پوش از زن و از مرد
تا صنع خدا می‌نگرند از چپ و از راست

(همان، ص ۴۲۸)

* تا عذر زلیخا بنهد منکر عشاق
یوسف صفت از چهره برانداز نقابی

(همان، ص ۶۰۳)

* یک دم آخر حجاب یک سونه
تا برآساید آرزومندی

(همان، ص ۶۱۱)

* گرتواز پرده برون آبی و رخ بنمایی
پرده برکار همه پرده‌نشینان بدری

(همان، ص ۶۱۴)

* برقع از پیش چنین روی نشاید برداشت
که به هر گوشه چشمی دل خلقی ببری

(همان، ص ۶۱۴)

این‌که این تصاویر حکایتگر پوشش‌های پیرامون سعدی است، یک حدس و احتمال صرف نیست.



تا بردگرت به رسم بشارت همی زند
دشمن به چوب تا چودهل می کند فغان
(همان، ص ۷۲۷)

۱۱۷. «به صلاحش خجل کن»

در باب دوم گلستان آمده است:
«پیش یکی از مشایخ گله کردم که فلان به فساد من
گواهی داده است.
گفتا: به صلاحش خجل کن.
تو نیکوروش باش تا بدسگال
به نقص تو گفتن نیابد مجال...»

(کلیات سعدی، ج امیرکبیر، ص ۸۳)

آقای دکتر محمدعلی همایون کاتوزیان در
گزارش مفاد این حکایت در کتاب سعدی: شاعر عشق
وزنگی (چ ۱، ص ۲۴۷) نوشته اند:

«راوی در گلستان می گوید که زمانی پیش یکی از
پیشوایان عرفانی از بدگویی کسی گله کردم. گفت:
تو با او خوش رفتاری کن تا شرمسار شود». جمله
«به صلاحش خجل کن»، به طور عادی، تاپ
دو تلقی و برداشت دارد:

یکی، این که: با او طریق صلاح و نیکوئی بیما
و خوش رفتاری کن تا شرمسار گردد - و این، همان
چیزی است که آقای دکتر کاتوزیان استنباط
کرده اند.

دوم، این که: به واسطه صالح بودن او را
شرمسار کن. یعنی: صالح باش تا همگان صلاح تو
را دریابند و کسی که تو را فایده خوانده و به صلاح
تو گواهی داده است، عملاً تکذیب شود و شرمنده
گردد.

به گمان راقم این سطرها، مقصود شیخ شیراز از
«به صلاحش خجل کن» همین معنای دوم است،
نه معنای نخست؛ چرا که بلافاصله مضمون همین
معنای دومین را در یک دوبیتی نیز بیان می کند:

تو نیکوروش باش تا بدسگال
به نقص تو گفتن نیابد مجال...

اگر مقصود سعدی معنای نخست می بود، این
یک دو بیت را با حکایت وی ربط و وثیقی نبود.
آن مضمون که آقای دکتر کاتوزیان تلقی

معنای «بخشی‌ها» که خنیاگران و اصحاب موسیقی
قبایل ترک تبار بوده اند، نیز هست؛ و «بشارت» هم
خود نام «یکی از آلات موسیقی بوده است و بشارت
زدن در متون قبل از عصر حافظ بسیار رایج است و
در مطاوی مناقب العارفین افلاکی بکرات به نواختن
این آلت موسیقی اشارت رفته است» (نگر: درویش
ستیپنده، شفيعی کدکنی، ص ۴۳۰ و ۴۳۱).

با توجه به آنچه آمد، آیا بعید است کاربرد واژه
«بشارت» در بعضی سروده‌های شیخ شیراز نیز با
گوشه چشمی به نام آن ساز بوده باشد؟
در شواهدی که می آید، مقصود تنها توجه دادن
به همان گوشه چشمی محتمل است؛ ورنه حساب
معنای لغوی «بشارت» در سیاق هر بیت البته
جداست!

در بعضی بیت‌ها دور نیست که معنای لغوی
«بشارت»، همان ساز پیشگفته باشد؛ علی‌الخصوص
در بیت دوم که گمان می‌کنم چنین خوانشی را نیک
بَر تابد: «مطرب از مشغله کوس، بشارت چه زند؟»؛
هرچند برخی در این بیت، «مطرب از مشغله کوس
بشارت چه زند؟» خوانده اند؛ فلاحظ
و اما شواهد:

* دهل زن گود و نوبت زن بشارت
که دوشم قدر بود امروز نوروز

(کلیات سعدی، ج امیرکبیر، ص ۵۲۶)

* مطرب از مشغله کوس بشارت چه زند؟
زهره بایستی امروز که بنوازد عود

(همان، ص ۷۱۷)

* هنوز کوس بشارت تمام نازده بود
که تهنیت به دیار عرب رسید و عجم

(همان، ص ۷۳۳)

* ... تا بار دگر دمدمه کوس بشارت
و آوای درای شتران باز شنیدیم

(همان، ص ۷۳۴)

* دشمن که نمی خواست چنین روز بشارت
همچون دهلش پوست به چوگان بدریدیم

(همان، ص ۷۳۴)

* خالی مباد گلشن خضرای مجلس
زاواز بلبلان غزل گوی مدح خوان





کرده‌اند، در جای خود مضمون مشهوری است، ولی از این عبارت سعدی، با توجه به قرائن، اراده نشده است.

سعدی در جاهای دیگر، در آن باب، سخنهای شنودنی دارد؛ از جمله آنجا که می‌فرماید:

بدی را بدی سهل باشد جزا
اگر مردی، احسن الی من آسا!

کلیات سعدی، ج امیرکبیر، ص ۲۷۱

۱۱۸. آن سنگ شکن که بود؟

ادوارد براون در کتاب *یک سال در میان ایرانیان* (ترجمه صالحی علامه، ص ۳۰۶)، وقتی از مقبره حافظ و قبرهای زیادی که دورتادور گور او را اشغال کرده بودند یاد می‌کند و سپس به مقبره سعدی می‌رسد، می‌نویسد:

«... تقریباً هیچ‌کس از هموطنانش، اهمیتی به دفن شدن در کنار او نداده‌اند. مقبره او در محوطه کوچکی، تک افتاده است. سعدی، بنا به عقیده عمومی، سنی بوده است. البته بعضی دوستدارانش این را قبول ندارند و معتقدند که او کتمان [کذا. صحیح: تقیه] می‌کرده و این در طریقت شیعه در مقابله با خطر جانی، جایز است. اما اعتقاد به سنی بودن او آن قدر رایج بود که باعث شد یک مجتهد متعصب شیرازی، سنگ اصلی مزارش را نابود کند. سنگ قبر فعلی به دستور و هزینه قوام پدر صاحب دیوان ساخته شده و این جمله عربی بر آن حک شده: «هوالباقی، کل شیء هالک»؛ و زیر آن ابیات آغازین *بوستان* در مدح پیغمبر - ص - حکاکی شده است.»

۱۱۹. کتابه غزل شیخ به خط شاهزاده

تیموری

قاضی میر احمد بن شرف‌الدین حسین منشی قومی در *گلستان هنر* (چ احمد شهیلی خوانساری، ص ۳۰ و ۳۱)، در گزارش احوال «نواب میرزا سلطان ابراهیم، برادر میرزا بایسنغر» (۷۹۶-۸۳۸ ه. ق.) که مردی خوشنویس و فاضل و هنرمند بوده است و در شیراز به سر می‌برده و در همان خاک نیز مدفون است، از

جمله نوشته:

«... کتابه‌های مدارسی که در شیراز در آن ایام خود احداث نموده مثل دارالصف و دارالایتم به خط او بوده و در عمارت مقبره ظهیری نیز به خط میرزاست و در صفت مقبره شیخ‌العاشقین، شیخ سعدی شیرازی - غفرله -، این غزل به خط آن بی‌بدل برآزاره آن به کاشی‌تراشی مسطور است:

غزل

به جهان خرم از آنم که جهان خرم ازوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم ازوست

نه فلک راست مسلم، نه ملک را حاصل

آنچه در سوسویدای بنی آدم ازوست

شادی و غم بر عارف چه تفاوت دارد

ساقیا! باده بده شادی آن کاین غم ازوست

پادشاهی و گدایی برما یکسانست

که بدین در همه را پشت اطاعت خم ازوست

سعدیا گر بکنند سیل فنا خانه عمر

دل قوی دار که بنیاد بقا محکم ازوست

و در شهرور سنه خمس و ثلثین و ثمانمایه نوشته. ...»

۱۲۰. نسخه‌ای که براون بر سر گور سعدی دید

ادوارد براون در کتاب *یک سال در میان ایرانیان* (ترجمه صالحی علامه، ص ۳۰۶) می‌گوید:

«... در حافظیه موفق نشدم نسخه دیوان شاعر را که برای تفأل زدن در آنجا نگهداری می‌شود، ببینم؛ زیرا متولی مقبره مشغول انجام [دادن] فریضه دینی‌اش بود. در سعدیه اقبال بهتری داشتم. متولی مشغول نبود و بدون معطلی نسخه خطی کلیات شاعر را حاضر کرد. این نسخه خیلی خوش خط نوشته و به طرز زیبایی تذهیب شده، اما زیاد قدیمی نیست، و تاریخ آن، زمان حکومت کریم خان زند (۱۷۷۰ م.) را نشان می‌داد. دوازده صفحه آن از بین رفته بود که دوباره با قلم پرمهارت میرزا فرهنگ [فرزند وصال شیرازی]، بازنویسی و الحاق شده بود.»

۱۲۱. نسخه آثار سعدی مؤرخ ۷۰۰ ه. ق.؟

مستشرق متن‌پژوه آلمانی، هرمان اته، در *تاریخ*

ادبیات فارسی اش (تهران، ۱۳۵۶، ه. ش. ص ۲۰۸)، در ضمن یکی از یادداشتهای تکمیلی و استدراکی خویش، می‌آورد:

«... نسخه خطی قدیم‌تری از تصنیفات سعدی (مؤرخ ۷۰۰ ه. ق.) به موجب فهرست براون در کمبریج موجود است.»

آیا براستی چنین دستنوشته‌ای از آثار سعدی در کمبریج بوده یا هست؟ ... پس چرا مورد استفاده مصححان آثار شیخ قرار نگرفته؟

باید آنان که دسترس دارند خود به «فهرست براون» فرو بنگرند؛ لیک درستی خبر مستبعد می‌نماید.

۱۲۲. واحد کالاف

زنده‌یاد محمدعلی فروغی («دکاءالملک» ثانی) در مقاله «*برنامه ادبی تکلیف نسبت به شیخ سعدی*» که در سال ۱۳۱۶ ه. ش. قلمی کرده است و در *سعدی‌نامه* (مجله *تعلیم و تربیت*، س ۷، ش ۱۱ و ۱۲، صص ۶۱۹-۶۲۴) به چاپ رسیده، بصراحت نوشته: «... سرفرازانه می‌گویم که قوم ایرانی در هر رشته از علم و حکمت و ادب و هنرهای دیگر فرزندان نامی بسیار پرورانده ولیکن اگر هم بجز شیخ سعدی کسی دیگر نپرورده بود، تنها این یکی برای جاوید کردن نام ایرانیان بس بود.» (ص ۶۱۹ و ۶۲۰).

۱۲۳. «خلق... می‌پوشند و ما بر آفتاب

افکنده‌ایم»

آداب‌پژوه نوآور و جست‌وجوگر همروزگار ما، آقای دکتر محمد دهقانی، سخن‌گشایی یکی از مقالات خویش را به بیان راز گیرائی و ماندگاری *گلستان* ویژه ساخته است و در آنجا چنین نوشته:

«برحسب تقویم خورشیدی، اندکی بیش از هفتصد و چهل و پنج سال از تألیف *گلستان* می‌گذرد و با این حال - چنان که آفریننده نامدار آن پیش‌بینی کرده بود - این *گلستان* هنوز تازه است و عطر دل‌انگیز آن مشام ما ایرانیان به تنگ آمده از جور روزگار را همچنان می‌نوازد. برای چون منی که از کودکی *گلستان* می‌خوانده‌ام، شگفت‌تر آن است

جمال کعبه چنان میزد و اندم شب
که خارهای مغیبلان حریر می آید
نه اینچنان بوشنوم ایشی شوی
که یاد خوشیستم در ضمیری آید



بمشتن آمده بود آنکه مدعی نداشت
که رحتی مکرش بر اسپیری آید
رسید نامه سعدی بهر که در افاقا
هم آتشی زده کشن نفسی آید

کسی بیست از خوشترین روز
که مرا بکنم با تو عشق باز
نشسته بودم بدین دوشی آید
زادیت که بر تو نظر می آید
زادتی که اگر آتشی بودی
در آفتاب جالت بودی که آید
منین سپید زونی اقراران در
زاد که در کشتی بودی باز
کمان فتنه اید کشتی با این
پوشش که بی بال صیدی
بکلام کل که بر روی تو نامزدی
که ام سر که با توست از آید

که هرچه بر شمار سالهای عمرم افزوده می شود، این کتاب به جای آن که کهنه گردد و جای خود را به صحیفه محبوب دیگری بسپارد، همچنان خواستنی تر و خواندنی تر می شود.

راز این جذابیت و ماندگاری، باید این باشد که *گلستان* یگانه کتاب موجزی است که روان فردی و جمعی ما ایرانیان را - به رغم همه پرده ها و حجاب هایی که در طول تاریخ بر آن کشیده ایم - از زاویه تاریک وجودمان به درآورده و بر آفتاب افکنده است. سعدی در *گلستان* آینه ای پیش روی ما نهاده است تا نهان ناهشیار خویش را، با همه خباثت ها و ناهمواریهایش، ببینیم و - به جای انکار و ملامت - با آن در آشتی و مسالمت در آییم و بپذیریم که بهیمه نفس نیز حقوقی دارد که باید گزارده آید، اگر نه به ازدهایی هولناک بدل می شود که همه چیز را از درون به دم می کشد و نابود می کند.

کاری که سعدی کرده است کم از معجزه نیست. او سراسر تاریخ فرهنگی و اخلاقی ایرانیان را در کتابی که بیش از چند ده ورق نیست به شیواترین بیان گنجانده است. عجب تر آن که تصویر و تصویری که سعدی از کردار و گفتار آدمیان روزگارش به دست داده است، هم امروز نیز زنده و مستند پیش روی ماست. کیست که به حکایت های *گلستان* نظر کند و نظایر آن ماجراها و آدمها را هم اینک^(۳) در پیرامین خویش نبیند: زورمدارانی که پس از مرگ هم نگرانند که چرا ملکشان «با دگران است»، و چون بر جاه و جان خویش ترسانند بیگناهان را نیز در بند می دارند.^(۳) شیادانی که زورمندان بی خرد را باسانی می فریبند و به یمن مسخره بازی و بذله گویی از آنان پاداش هم می گیرند.^(۴) زاهدان ریاکاری که در نظر مردمان از طعام خود می کاهند و بر نمازشان می افزایند و چون به خلوت می روند شیوه ای دیگر در پیش می گیرند. عابدان زردرویی که به سرابستان ملک راه می یابند و پس از اندکی شرخ و سپید و فربه برمی آیند، و جوانان رشید و آرزومندی که از فرط تنگدستی به ترک یار و دیار می گویند و خود را به مهلکه می افکنند^(۵)؛ پیران هوساز، فقیهان مژور، قاضیان فاسق، توانگرزادگانی که به گور پدرشان



هم می‌نازند^(۶)؛ ... آیا نمونه‌های اینها را امروز در

پیرامون خود بفروانی نمی‌یابیم؟
در تاریخ ادبیات ما حافظ به رندی معروف است، اما رندی بحقیقت سعدی است. در ادبیات ایران پس از اسلام، بجز سعدی، کدام شاعر و نویسنده را می‌توان یافت که به جرأت و صراحت از فسق و فجور دوران جوانی خود سخن گوید و در غزلیاتش، بی‌آن‌که در پس پرده تعبیرات رنگارنگ عرفانی پنهان شود، بارها به زیباپرستی و عاشق‌پیشگی خود اقرار کند و سپس با بلاغتی تمام به قرآن کریم استناد جوید و این‌گونه عذر خویش بخواهد: و ما اُبْرِيئُ نَفْسِي و لا اُزْكِهَا^(۷) / که هرچه^(۸) نقل کنند^(۹) از بشر در امکان است. و آنگاه پس از این همه سال هموطنانش هنوز از او با عنوان «شیخ اجل» یاد کنند و هرگاه نامش را بر زبان می‌آورند «عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ» بگویند، چنان‌که انگار آن عنوان و این عبارت دعایی، جزء لازمی از نام سعدی است!^(۱۰) «آفرین‌نامه»، به کوشش نادر مُطلبی کاشانی، ص ۷۰ و ۷۱).

۱۲۴. گنج بیش بها

زنده یاد محمدعلی فروغی نوشته است:

«... کلیات شیخ سعدی گنجینه‌ایست که قدر و قیمت برای آن نمی‌توان معین کرد...» (سعدی‌نامه، مجله تعلیم و تربیت، س ۷، ش ۱۱ و ۱۲، ص ۶۱۹).

۱۲۵. رنگینی و شکوه شعر سعدی

هرمان اِته، مستشرق نامی آلمانی، در تاریخ ادبیات فارسی (تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶ ه.ش.، ص ۱۶۹) در داوری در باب اشعار اخلاقی و پندآمیز شیخ شیراز می‌گوید:

«... در رنگینی و شکوه به پای اشعار جلال‌الدین [بلخی] نمی‌رسد و گاهی هم عرض و طول زیاد پیدا می‌کند [!؟] ولی در احساس گرم و ذوق سرشار و افکار نغز با اشعار جلال‌الدین بخوبی برابری می‌نماید.»

مترجم کتاب اِته، مرحوم دکتر صادق رضازاده شفق که گویا متوجه مهم‌ل‌گوئی خاورشناس بزرگ شده، در حاشیه بدین شیوه پرده‌پوشانه درباره آن

اظهار نظر می‌کند:

«شاید قضاوت مؤلف در «رنگینی و شکوه» شعر جلال‌الدین از لحاظ صبغه عرفانی باشد، نه فصاحت.» (همان، همان ص).

۱۲۶. از «سنگلاخ» تا «اتوبان»

یکی از تفاوت‌های چشمگیر سعدی و مولوی در زبان و بیان این دو بزرگ است. فارسی سعدی البته زودتر و آفتابی‌تر و روشن‌تر و روان‌تر و شیرین‌تر از آن مولوی است.

دوست ارجمندم، جناب محمدمنصور هاشمی، که از شاگردان شادروان عبدالحمید آیتی بوده است، در ضمن واگویی‌گری خاطراتی از آن ادیب فقید نوشته:

«... آقای آیتی... برای فارسی خوب شأن خاصی قائل بودند و یادم هست یک دفعه سر کلاس گفتند اخیراً یک دور دیگر مثنوی مولانا را خوانده‌اند و حالا برای تغییر حال و هوا باز مشغول خواندن بوستان سعدی‌اند و «انگار آدم از سنگلاخ رسیده باشد به اتوبان!» (اندیشه‌هایی برای اکنون، ص ۵۹۰).

۱۲۷. خوانندگان دیوان سعدی بیشتر

بوده‌اند یا آن گلستان و بوستان؟

ادوارد براون در کتاب یک سال در میان ایرانیان (ترجمه صالحی علامه، ص ۳۰۵ و ۳۰۶) به مناسبت سخنی که از سعدی و آرامگاه او در میان می‌آورد، می‌گوید:

«... گلستان و بوستان هر دو به خاطر سبک بی‌تکلف و ساده، بیان زسا، تنوع مطالب و حکمت عمیق و پُر بار که مشخصه آنها است، در سراسر جهان - بالاستحقاق - مشهورند و رواج دارند، ولی در خود ایران احتمالاً دیوان او را بیشتر می‌خوانند و بهتر محسوب می‌شود...».

در این که در آن روزگاران خوانندگان و خوانندگان غزل و قصیده سعدی در ایران بسیار بوده‌اند تردیدی نیست؛ ولی آیا غزل و قصیده شیخ بیش از گلستان و بوستان که در مکتب‌خانه‌ها نیز خوانده می‌شد، خواننده داشته است؟ ... آیا بعید نیست؟



رفتن خواجهی کرمانی به خانه سعدی که «دختر سعدی» در را می‌گشاید و بانگ می‌زند: «بابا بیا بابا بیا خواجه ز کرمان آمده...» (که این «دختر سعدی» خود جزو افسانه‌های عوام درباره سعدی و زندگی اوست). یا حکایت مناظره سعدی با «دختر آرنگ زیب» [کذا؛ صحیح: «اورنگ زیب»]، امپراطور گورکانی هند که چند قرن پس از سعدی می‌زیسته! یا داستان آن جوله (= بافنده یزدی) که بس که زنش شعرهایش را تحقیر کرد و شعر سعدی را به زُخش کشید، بالاخره گفت: «سعدی در شیراز دارد نان مفت / می‌تواند شعرهای خوب گفت؛ گر بیاید یزد و جولاهی کند / ...»، یا آن شوخی - و این بار از قلم عبید زاکانی - که سعدی را دیدند که در کوچه ادراک کرده بود و به دیوار «استبراء» می‌کرد...».

دور می‌دانم «سعدی» و دوستدارانش - که یکی از ایشان خود مَمَم! -، از این شوخی‌ها تکذری به خاطر راه دهند!؛ جای تکذری هم نیست؛ چرا که سعدی با پرداختن پاره‌ای از داستانهای گلستان، و به ویژه هزلیات، خود، سر شوخی را با همه باز کرده! ... این طور نیست؟!.

پینوشتها

۱. وی در ۱۰۱۵ ه.ق. نیز از نعمت حیات برخوردار بوده است؛ لیک تاریخ دقیق وفاتش دانسته نشد.
۲. در مأخذ چاپی؛ هم اینکه.
۳. سعدی، گلستان، به تصحیح و توضیح غلامحسین یوسفی، خوارزمی، تهران، چاپ ششم، ۱۳۸۱، ص ۵۹ و ۶۵. (حاشیه نویسنده).
۴. گلستان، ص ۸۱. (حاشیه نویسنده).
۵. همان، ص ۸۸-۸۹؛ ۱۰۰-۱۰۲؛ ۱۱۹-۱۲۶. (حاشیه نویسنده).
۶. همان، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ ۱۰۶-۱۰۷؛ ۱۴۵-۱۴۸؛ ۱۶۲. (حاشیه نویسنده).
۷. در مأخذ چاپی؛ اُکتیها.
۸. در مأخذ چاپی؛ هر چند.
۹. در مأخذ چاپی؛ کند.

۱۲۸. طنز پراگنده سعدی

آقای دکتر ضیاء مؤجد در بحث از «طنز زیرپوستی و ظریف» سعدی گفته‌اند:

«... طنز سعدی در کلی آثار او پراکنده است... برای محیط شدن بر تمام جنبه‌های کار سعدی باید عمری صرف کرد.

در مورد طنز سعدی من فکر می‌کنم یک نکته‌ای وجود دارد که ایرج پزشکزاد آن را خیلی خوب متوجه شده و در *طنز فاخر سعدی* بدزستی به آن اشاره کرده است. پزشکزاد می‌گوید: طنز سعدی در *گلستان*، در ترجمه به زبان دیگر است که خود را نشان می‌دهد. برای این که *گلستان* را وقتی به فارسی می‌خوانیم، آن قدر آن را نزدیک به خود احساس می‌کنیم که متوجه طنزش نمی‌شویم. اما وقتی از آن فاصله بگیریم آن وقت متوجه می‌شویم که سرتاسر *گلستان* پر از طنز است. همچنین است *بوستان* و *غزلیات* سعدی. مثلاً در یکی از غزلیاتش می‌گوید:

من آن نیم که حلال از حرام نشناسم
شراب با تو حلالست و آب بی تو حرام
یا:

با محتسب شهر بگویند که زنهار

در مجلس ما سنگ مینداز که جام است

خُب! اینها همه طنز است و سعدی از این قبیل طنزها زیاد دارد. منتها چون پراکنده است به چشم نمی‌آید. («روزنامه شرق»، ۱۱، ش ۱۹۵۵، ۲۸/۱۱/۱۳۹۲ ه.ش.، ص ۸).

۱۲۹. شوخی با شیخ شوخ!

آقای دکتر محمدعلی همایون کاتوزیان در کتاب *سعدی: شاعر عشق و زندگی* (ص ۵ و ۶) نوشته است: «... گمان می‌کنم سعدی تنها شخصیت تاریخ شعر و ادب فارسی است که درباره شخص او حکایات و افسانه‌ها و شوخی‌های عامیانه ساخته‌اند. یعنی از این نظر، حتی از فردوسی و حافظ و مولوی که - مانند سعدی - به شکلی از اشکال در میان توده مردم شهرت داشته‌اند، ممتاز و مستثناست. اشاره‌ام به افسانه‌هایی است از نوع



بازگوا از نجد

و از یاران نجد

گفت‌وگو با دکتر مهدی نوریان

مجید زهتاب

گفت‌وگو

آقای دکتر، مجلس پیش را با صحبت از تأثیرگذارترین استادانتان شروع کردیم. این جلسه می‌خواهم بپرسم اولین استادتان در دانشگاه تهران که بود؟ اولین کلاسی را که در آن دانشگاه داشتید به خاطر می‌آورید؟

بله. یادم هست اولین روزی که رفتیم سر کلاس نشستیم، اولین درس، درس تاریخ زبان فارسی بود و اولین استاد، دکتر خانلری که خود ایشان بنیانگذار این درس در رشته ادبیات بود. رفته بود در آزمایشگاه فونتیک پاریس مدتی مسائل مربوط به زبان‌شناسی را تحقیق کرده بود و برگشته بود در دانشگاه تهران در رشته ادبیات این درس را به اصطلاح تأسیس کرده بود، و خود ایشان هم درس می‌داد و بعد کتاب مفصل *تاریخ زبان فارسی* را منتشر کرد که کتاب خیلی عالی و بی‌نظیری است. ایشان آن موقع سناتور هم بود، ولی کلاس‌ها را مرتب می‌آمد و هرگز از کلاس‌هایش کم نمی‌گذاشت.

قبل از آنکه وزیر بشود؟

نخیر! بعد از آن.

یعنی دیگر وزیر نبود؟

نه، خیلی جلوتر وزیر بود. بعد ایشان می‌آمدند سر کلاس، خیلی شیک‌پوش و مرتب، مشخص و قابل احترام از هر جهت. یکی دو سال قبل از آن مصاحبه‌هایی کرده بود با *مجله سپید و سیاه* و از خاطراتش گفته بود و من با آن زمینه ذهنی که از ایشان و شعر «عقاب» داشتم - که هنوز هم آن را یکی از بهترین شعرهای دوران معاصر می‌دانم - خیلی خوشحال بودم که سر کلاس دکتر خانلری بودم.

آقای دکتر شعر عقاب که فرمودید گویا بهترین شعر دکتر خانلری است؟

خوب ایشان به آن صورت به شاعری نپرداخته و هیچ وقت اصرار نداشته به عنوان یک شاعر مطلق شناخته شود.





کسانی که اول با
شاعری شروع کردند
و بعد شعر را کنار
گذاشتند و نثر نوشتند،
تمرین‌هایی که برای
پیدا کردن کلمه
مناسب و تعبیر خوب
در شاعری کردند،
بعدها تأثیر زیادی
روی نثر آنها گذاشت
و نثرنویس‌های خیلی
خوبی شدند، مثل دکتر
اسلامی ندوشن که از
ایشان صحبت کردیم
و نظایر دیگر که با شعر
شروع کردند و بعد وارد
عالم نثر شدند و خیلی
در نثر درخشیدند،
دکتر خانلری هم
همین‌طور بود.

من از کلاس‌های ایشان خیلی خاطره دارم. یک بار در کلاس ایشان صحبت از کسرۀ اضافه در زبان فارسی بود، گفتند که در زبان قدیم کسرۀ اضافه (ای) تلفظ می‌شده و در بعضی از نسخه‌های خطی قدیم هم به صورت (ای) نوشته شده و هنوز هم در اصفهان به همین صورت است. بعد گفتند اصفهانی در این کلاس هست؟ دوستان من را نشان دادند، استاد فرمودند که یک مثال بزن، گفتم استاد اجازه می‌فرمایید یک بیت بخوانم؟ گفتند بیت از چه کسی است؟ گفتم از صادق ملاحب، گفتند بخوان، گفتم:

دو سه دیناری جهان پوششی عیبی بدّیس
من ندارم دو سه دینار، همه عیباً با مَبّیس

استاد از این شعر خیلی خوششان آمد، صادق ملاحب را می‌شناختند و دیوانش را خوانده بودند، ولی در آن لحظه آن مثال خیلی برایشان جالب بود و یادداشت کردند.

یک بار هم من به یکی از دوستان که خط خوبی داشت گفتم این ابیات از دکتر خانلری را قبل از اینکه به کلاس بیایند روی تخته سیاه بنویسد:

گفتمش بوسه دهی گفت هنوز

موسم آن نرسیده‌ست مرا

بهرت بریک بیوس از من روی

چون به نوروز دهی دست مرا

گفتمش وعده یک ساله بُتا

مَدّتی سخت مَدیدست مرا

جان من بوسه بده، عذر میار

دیدن روی تو عید است مرا

استاد که آمدند نگاهی به شعر کردند، آهی کشیدند و گفتند من را یاد جوانیم می‌اندازید!

آن موقع تقریباً چند ساله بودند؟

فکر می‌کنم متولد ۱۲۹۲ بودند، آن موقع تقریباً ۵۵ سال داشتند.

آقای دکتر این بسمت‌های حکومتی مثل وزارت یا ساتوری تأثیری روی رفتار و اخلاق ایشان گذاشته بود؟

اصلاً و ابداً! اولاً آن زمان که وزیر شدند در دانشگاه نطقی کرده بودند که بعد در یکی از سرمقاله‌های مجله سخن به چاپ رسید. مضمونش این بود که گفته بودند من کار اصلی‌ام معلّمی است و اگر وزارت فرهنگ را هم پذیرفتم در جهت همین کار معلّمی بوده، می‌خواستم کار خودم را پیش ببرم و به فرهنگ و هنر خدمت کنم و هیچ شکی در آن ندارم که یگانه قصد ایشان از

ولی به نظر می‌رسد که شعر عقاب برجسته‌ترین شعری است که از ایشان چاپ شده، نظر شما چیست؟

بله! مسلماً، در کل شعر معاصر برجسته است، نه فقط در میان اشعار خود ایشان. در کل اشعار این عصر برجستگی خاصی دارد که بقیه شعرها کمتر دارند. البته این را هم بگویم که بیان ایشان خیلی بیان عالی‌یی نبود.

در حد تیپ ایشان نبود؟ (خنده)

بله! واقعیت امر این است که من چیزهایی که از نثر ایشان یاد گرفتم، به خصوص از مقاله‌هایی که در مجله سخن می‌نوشتند، خیلی بیشتر از چیزهایی بود که در کلاس‌های ایشان یاد گرفتم. شما از شعر ایشان صحبت می‌کنید، اما من دکتر خانلری را به عنوان بزرگترین نثرنویس تحقیقی این روزگار می‌شناسم؛ یعنی نثر دکتر خانلری در مسائل ادبی و تحقیقی و علمی مربوط به ادبیات و فرهنگ بی‌نظیر است و در مرثیه‌ای که آقای دکتر مصفا گفته‌اند که آن هم شاهکاری است ...

برای دکتر خانلری گفته‌اند؟

بله! فرموده‌اند که:

در خاک رفت خسرو ملک سخن‌وری

شاهنشہ بلاغت، پرویز خانلری

حقاً که بود خسرو پرویز روزگار

شیرین او زبان شکر پرور دری

گریادشاه نثر دردی خوانمت رواست

سلطان بی‌منازع این پهن کشوری ...

من بارها به کسانی که می‌خواستند نثر خوب بنویسند، توصیه کرده‌ام که مکرر نوشته‌های دکتر خانلری را بخوانند و یک نکته دیگر می‌خواهم به شما بگویم که بر اثر تجربه سالیان دراز به آن رسیدم. کسانی که اول با شاعری شروع کردند و بعد شعر را کنار گذاشتند و نثر نوشتند، تمرین‌هایی که برای پیدا کردن کلمه مناسب و تعبیر خوب در شاعری کردند، بعدها تأثیر زیادی روی نثر آنها گذاشت و نثرنویس‌های خیلی خوبی شدند، مثل دکتر اسلامی ندوشن که از ایشان صحبت کردیم و نظایر دیگر که با شعر شروع کردند و بعد وارد عالم نثر شدند و خیلی در نثر درخشیدند، دکتر خانلری هم همین‌طور بود.

در واقع مثل کسانی هستند که از تئاتر به سینما رفتند، آنها هم در بازیگری موفق‌ترند تا کسانی که از سینما شروع می‌کنند.

بله، می‌تواند این‌طوری هم باشد.

از کلاس‌های ایشان برایمان بگویید استاد.

پیدا کرد با کسانی مثل دکتر محمود صناعی که از استادان بنام روان‌شناسی و مترجم آثار افلاطون بود. و همین‌طور در اوایل کار دکتر یارشاطر و خیلی افراد دیگر که در طی سالها عوض شدند و به تدریج جوانترها آمدند.

یکی دیگر از ابعاد کار دکتر خانلری همین حمایت از جوان‌ها بود که زیر بالشان را می‌گرفت تا ترقی کنند. بسیاری از این افراد که الان اسم و رسم دارند و شاعر و نویسنده و مؤلف شناخته می‌شوند، برکشیده دکتر خانلری هستند؛ یعنی حمایت‌های دکتر خانلری باعث رشد آنها شد.

منظورتان رشد علمی و تألیفاتی است یا...؟
علمی! یا ندارد دیگر!

(خنده) مثلاً سمتی چیزی؟

اصلاً منظورم سمت نیست، منظورم این است که مثلاً بورسیه فراهم کند که در خارج از ایران تحصیل کنند.

شما خودتان هم بهره‌مند شدید؟

نخیر! من هیچ‌وقت با ایشان به آن صورت نزدیک نشدم.

چند واحد درس با ایشان گذراندید؟

ما در دوره لیسانس و فوق لیسانس و دکتری با ایشان کلاس داشتیم، اما هیچ‌وقت به ایشان نزدیک نشدم.

علتش چه بود؟

یک مقدار خجالتی بودم.

شما خجالتی بودید یا ایشان حجاب عزت داشت؟

هر دو. یعنی من فکر می‌کردم که نباید خیلی نزدیک شوم، در حالی که اگر به ایشان نزدیکتر شده بودم شاید خیلی... .

آیا ایشان در آینده علمی یا شیوه معلّمی شما تأثیری گذاشتند؟

مسلماً هم شخصیت و طرز سلوک ایشان، هم مطالبی که می‌گفتند یا می‌نوشتند در مجله سخن و کتاب‌هایشان خیلی آموزنده بود و بنده خیلی از ایشان یاد گرفتم.

یکی دیگر از خدمت‌های دکتر خانلری تأسیس



مجله سخن هم واقعاً کم خدمتی نبود، برای اینکه مجالی ایجاد کرده بود برای کسانی که استعداد داشتند و اهل قلم بودند و دنبال جای آبرومندی برای چاپ نوشته‌هایشان می‌گشتند. به قول استاد دیگرمان مرحوم دکتر محبوب، آن موقع وقتی نوشته‌ای از کسی در مجله سخن چاپ می‌شد، در واقع پروانه ورود به عالم نویسندگی و فضل و ادب بود و دیگر اعتبارش تأمین شده بود.

آقای دکتر نویسنده‌ها و هیأت تحریریه مجله سخن چه کسانی بودند؟

دوره‌های اول صادق هدایت و شهید نورایی که از دوستان هدایت بود و اولین همکار مجله سخن دکتر ذبیح‌الله صفا بود. زمانی که می‌خواستند امتیاز مجله سخن را بگیرند دکتر خانلری هنوز سی‌ساله نشده بود و نمی‌توانست به اسم خودش امتیاز مجله را بگیرد، پس امتیاز را به اسم دکتر صفا گرفتند و سال بعد که دکتر خانلری سی‌ساله شد. امتیاز هم به اسم ایشان شد و بعد همه بزرگان اهل قلم با مجله همکاری می‌کردند، به خصوص در پنج دوره اول چاپ مجله سخن.

ببخشید آقای دکتر این دوره‌هایی که فرمودید بر چه اساسی است؟

بر اساس سال.

یعنی پنج سال اول؟

بله! سالی دوازده شماره چاپ می‌شد. بعد ادامه



گرفتن مقام خدمت بود؛ یعنی می‌خواست دستش باز باشد که به فرهنگ ایران خدمت کند و واقعاً یکی از برجسته‌ترین افرادی بود که درصد سال اخیر از جهات مختلف بیشترین خدمت را به فرهنگ ایران کرد که یکی و دو تا نیست و اگر بخواهم از اول بشمارم، ایشان بنیانگذار و اولین رئیس انتشارات دانشگاه تهران بود که زمانی بهترین و معتبرترین ناشر علمی این مملکت بود، هر کتابی که چاپ می‌کرد ورق زر بود. در هر رشته‌ای، کتاب‌های بسیار ارزنده‌ای چاپ می‌شد در سلسله انتشارات دانشگاه تهران.



بله! بنیاد فرهنگ ایران بود که اگر آن سمت‌ها را نمی‌گرفت، نمی‌توانست چنین کاری بکند. آن سمت‌ها پشتوانه‌ای بود برای همین کارها. بنیاد فرهنگ ایران مؤسسه‌ای بود که عده‌ای از بزرگترین محققان آن زمان مثل استاد مینوی، استاد حبیب یغمایی و استاد پروین گنابادی با آن همکاری می‌کردند. برنامه‌های خیلی عالی‌یی داشتند از جمله فرهنگ تاریخی زبان فارسی که طرح بلندمدتی بود؛ اما متأسفانه با تعطیل شدن بنیاد فرهنگ آن هم تمام شد و فقط یک جلد آن به چاپ رسید، فقط حرف «آ»، «الف» هم نه؛ فقط کلمه‌هایی که با «آ» شروع می‌شوند، با جلدی قطور که سالها بسیاری از بزرگان اهل تحقیق، کتابها را فیش‌برداری و تنظیم کرده بودند که فرهنگ تاریخی زبان فارسی بود.

یعنی تحول صوری و معنایی واژگان در طول زمان؟

چیزی که هنوز هم جای آن خالی است!

بله! و تا وقتی چنین چیزی شکل نگیرد و ندانیم یک کلمه در قرن چهارم چه معنی‌یی داشته و در قرن پنجم چه شده، شناخت ما از متون کامل نیست.

واقعاً جای چنین کتاب‌هایی خالی است و دکتر خانلری قصد داشت این کار را به انجام برساند. حدود چهارصد جلد کتاب در بنیاد فرهنگ به چاپ رسید که این کتاب‌ها را ناشرهای خصوصی چاپ نمی‌کردند، چون به آن صورت فروش نداشت و در واقع کتاب‌های عامه‌پسندی که مردم عادی می‌خریدند نبود و اگر بنیاد فرهنگ نبود این کتاب‌ها هرگز چاپ نمی‌شد.

آقای دکتر چند نمونه از این کتاب‌ها را نام ببرید.

مثلاً چند نمونه تفسیر قرآن هست که بسیار قدمت دارد و جزء کتاب‌های تخصصی است که برای استفاده عامه نیست، برای متخصصان است. کتاب‌های بنیاد فرهنگ خیلی زیاد است.

بنیاد فرهنگ از چه سالی تأسیس شد؟ فکر می‌کنم حدود سالهای ۱۳۴۳ یا ۱۳۴۴. بعد از انقلاب ۱۳۵۷ تعطیل شد؟

بله! بنیاد فرهنگ تعطیل شد و چند تا مؤسسه این‌طوری بود که در هم ادغام شد و شد پژوهشگاه علوم انسانی.

اینکه می‌گویم دکتر خانلری افراد را حمایت می‌کرد، دکتر محجوب خودشان علناً به من گفتند که من برکشیده دکتر خانلریم. این را خیلی با صراحت و صداقت می‌گفت و خیلی‌های دیگر که اسم و رسم دارند هم این‌طوری‌اند، بعضی‌شان هم متأسفانه بعداً نمک خوردند و نمکدان را شکستند.

منظورتان این است که در گرفتاریهای بعد از انقلاب به کمک ایشان نیامدند؟

نه تنها به کمک ایشان نیامدند که به ایشان ضربه هم زدند.

من به یاد دارم که حتی بعد از انقلاب صحبت از اعدام ایشان بود!

من البته خیلی در جریان جزئیات نیستم و دقیقاً نمی‌دانم که چه اتفاقاتی افتاده ولی از گوشه و کنار شنیدم که به دلیل وزیر شدن و سناتوریشان ایشان را گرفتند و دقیقاً صد روز در زندان بودند و می‌گفتند که مرحوم مطهری وساطت کرده و آقای دکتر مجتبیایی چون در دانشکده الهیات بودند و با آقای مطهری و آقای مفتاح آشنا بودند، رفتند دنبال کار ایشان. کسان دیگری هم کمک کردند و بالاخره ایشان را نجات دادند و من شنیدم می‌گفتند که مرحوم مطهری گفته‌اند که «آقای دکتر خانلری یک حسناتی داشته و یک سینتاتی، که حسناتش بر سینتاتش می‌چربد».

واقعاً جزئیاتش را نمی‌دانم، فقط این را می‌دانم که این زندان آن چنان تأثیر بدی روی ایشان گذاشته بود که اصلاً بعد از زندان رو نیامد. یک بار که به دیدن ایشان رفته بودم همسر ایشان - خانم دکتر زهرا کیا- که ایشان هم استاد بزرگی بودند و چه تألیفاتی دارند، به من گفتند که ایشان هنوز چنان وحشت زده‌اند که یک بار یک گربه از دیوار به داخل خانه پریده بود، ایشان غش کرده بودند و فکر کرده‌اند که باز به خانه ریخته‌اند. با اینکه چند سال از دستگیری‌شان گذشته بود! آن هیكل و ابهت ایشان هم به مرور پوست و استخوان شده

مجله داستانهای ایرانی

سکای عیار

تألیف

فرامرز بن‌نهاد و ابن‌محمد اسکاتیب‌الاجاقی

با مقدمه و تصحیح

پرویز نائل‌خانلری

نمابر ۱۳۳۳، تهران

جلد اول

داستانهای بیدپای

ترجمه محمد بن عبدالله البخاری

به تصحیح پرویز نائل‌خانلری - محمد روشن

شعر و هنر

دکتر پرویز نائل‌خانلری

بود و عکس‌هایی که سالهای آخر از ایشان گرفته‌اند نشان می‌دهد، خیلی لاغر و ضعیف شده بودند. چند بار که من به دیدنشان رفتم انگار صدایشان از ته چاه بیرون می‌آمد.

یک بار که برف آمده بود، از خانه بیرون آمده بودند تا در کوچه کمی قدم بزنند که زمین خوردند و لگنشان شکسته بود و مدتی در بیمارستان آبان تهران بستری بودند. همان زمان من و دکتر بیزگردی به دیدنشان رفتیم، زندان خیلی تأثیر بدی در روحیه‌ی ایشان گذاشته بود. چون آدمی که همه عمر با احترام و اتیکت زندگی کرده بود با حالات رسمی و رعایت همه آداب، وقتی در زندان به ایشان می‌گفتند زمین‌ها را بشویید یا... نمی‌دانم والا!

البته خوب آن دوران تعدادی از هم‌قطارهای ایشان هم اعدام شدند، صد روز زندان از بخت ایشان بوده، اینطور نیست آقای دکتر؟
بله!

خوب، امتیاز انتشارات دانشگاه تهران و مجله سخن و بنیاد فرهنگ ایران را فرمودید. از دیگر خدمات ایشان بگویید.

فرهنگستان ادب و هنر و پژوهشکده فرهنگ ایران که هدفش تربیت محقق بود؛ یعنی یک عده افراد با استعداد را پرورش می‌دادند برای تحقیقات ادبی و تاریخی و... که یکی دو دوره دانشجو هم گرفتند. بعضی از فارغ‌التحصیلانش هم کسانی بودند مثل دکتر پورنامداریان، فکر می‌کنم دکتر شمیسا هم فوق لیسانس و دکتری‌شان را در آنجا خواندند.

یعنی پژوهشکده فرهنگ ایران جنبه آموزشی هم داشت؟ مدرک هم می‌دادند؟

بله! مدرک دکتری می‌داد. من زمانی در جایی نوشتم که ما دانشجویهای عادی دکتر خانلری بودیم و دوست داشتیم ایشان بیشتر در دانشگاه و کلاس و بین دانشجویها باشند تا ما بیشتر از محضر ایشان استفاده کنیم و وقتشان را در مجلس سنا تلف نکنند، ولی کسانی که ایشان باعث پیشرفت و ترقی‌شان شد، نباید چنین آرزویی می‌کردند. چون اگر بنیاد فرهنگی نبود و امکاناتی آن چنان، آنها هم حتماً در کنج انزوایشان نشسته بودند و نه کتابی

چاپ کرده بودند، و نه محقق شده بودند و هیچ. **آقای دکتر من شنیدم که آقای م.ر. در زمان دانشگاه و قبل از انقلاب از حلقه خواص دکتر خانلری بودند، این ماجرا چه بود و به کجا رسید؟**

ایشان یک زمانی دانشجوی دکتر خانلری بود. **قبل از دوره شما؟**
خیلی جلوتر، ایشان با دکتر محمدجواد شریعت همدوره بود و حداقل پانزده سال از ما بزرگتر بود. ایشان دوره لیسانس را که تمام می‌کند، برمی‌گردد به رشت و دبیر می‌شود.

شهر خودش؟

(با تأثر) بله! بعد که دکتر خانلری بنیاد فرهنگ را تأسیس می‌کند و به دنبال جمع کردن افراد بااستعداد بوده و او را از دوره دانشجویی می‌شناخته که آدم مرتبی است و خط و ربطی دارد. خودش ترتیبی می‌دهد که به تهران منتقل شود و به بنیاد فرهنگ بیاید. من در مقاله‌ای نوشته‌ام که اگر دکتر خانلری نبود، این آقا همان دبیر ادبیات در رشت مانده بود. به هر حال ایشان به بنیاد فرهنگ آمد و کم‌کم شروع کرد به چاپ کتاب‌هایی مثل *مربیان‌نامه*، یا *داستان‌های بیدپای*. می‌دانید که همزمان با ابوالمعالی نصرالله منشی که *کلیله و دمنه* را از عربی ترجمه کرده، یک نفر دیگر هم به اسم ابوعبدالله بخاری، بی‌خبر از کار نصرالله منشی *کلیله و دمنه* را ترجمه کرده، با این تفاوت که نصرالله منشی به نثر فنی و خیلی ادیبانه نوشته ولی او به نثر مرسل ساده نوشته است....

در همان قرن شش؟

بله! و خیلی کتاب ارزشمندی است. یکی از دوستان دکتر خانلری گویا احمد آتش، یگانه نسخه این کتاب را که در ترکیه بوده پیدا می‌کند و برای دکتر خانلری می‌فرستد. دکتر خانلری هم با م.ر. آن نسخه را تصحیح می‌کنند و با اسم هر دویشان به چاپ می‌رسانند.

این نسخه همیشه تک نسخه ماند؟ بعداً نسخه دیگری از آن پیدا نشد؟

نخیر! نسخه دیگری پیدا نشد. بعد از انقلاب آقای م.ر. مدعی شد که این کار شخصی خود ایشان بوده



به ترتیب از راست به چپ:
سیدجعفر شهیدی، ایرج افشار، پرویز خانلری،
جمشید مظاهری، مهدی نوریان، محسن ابوالقاسمی

نظام‌الملک طوسی و هر که فکرش را بکنید، همه وزیر بودند و فرصت نوشتن نداشتند و کتابهای دیگران را به اسم خودشان کردند، در حالی که چیزی که من خودم شاهدش، این است که ما در دوره دکتری درس دستور زبان تاریخی با ایشان داشتیم و هفت هشت نفر بودیم که همه ما آن زمان شغل داشتیم. چند نفر دبیر بودند، چند نفر کارمند ادارات بودند و خود من هم تازه در دانشکده مکاتبه‌ای استخدام شده بودم، و همه ما از صبح تا عصر سر کار بودیم، از ایشان خواهش کردیم که اگر می‌شود کلاس را به جای ساعت ده صبح، عصر برگزار کنند که همه ما بتوانیم عصر سر کلاس بیاییم. ایشان با نهایت ادب، محبت و متانت عذرخواهی کردند و فرمودند که من سالهاست ظهر که به خانه می‌روم تا فردا صبح دیگر بیرون نمی‌آیم و فیش‌های تاریخ زبان فارسی روی میز من چیده شده و باید این کار را به سامان برسانم، و همیشه دعوت می‌آید که جشن استقلال هند در سفارت، یا فلان مهمانی و مراسم... اما من در هیچ یک از اینها شرکت نمی‌کنم و مشغول انجام این کار هستم و اصلاً نمی‌توانم بعد از ظهر از خانه بیرون بیایم، باید کارم را انجام دهم.

با همه سمت‌هایی که داشت؟

بله! با همه سمت‌ها، همه جا دعوت می‌شد و می‌خواستند که آنجا باشد، اما در هیچ کدامشان پا نمی‌گذاشت و می‌نشست کارش را می‌کرد. این

و دکتر خانلری حق ایشان را غصب کرده و اسم خودش را هم پشت کتاب اضافه کرده است، شنیدم گویا به دادگستری هم شکایت کرده بود.

من دیده بودم که ایشان، زمانی که دکتر خانلری در رأس بود چطور در مقابل ایشان دولا و راست می‌شد و تعظیم و تکریم می‌کرد، اما وقتی که ورق برگشت نهایت... چه می‌شود گفت؟! (سکوت می‌کند، آه می‌کشد و به گوشه‌ای خیره می‌شود.)

ظاهراً چیزی نگوییم بهتر است آقای دکتر! قضاوت با کسانی است که می‌خوانند.

بله!

گویا آقای م.ر. به برکت همین رفتارها بعداً موقعیت‌هایی هم پیدا کرد؟

موقعیت اداری و مقام و منصب که نه، ولی خوب خیلی امکان پیدا کرد که کتاب چاپ کند و... بعد هم مطلبی نوشت در هشتاد صفحه، نشریه‌ای در کتابفروشی طهوری که فقط یک شماره آن چاپ شد، به اسم کتاب *شناخت*، که بیشتر مطالبش را هم خود او نوشته بود با اسم‌های مستعار محمد منور و... که در آن یک مقاله هم بود با نام «در باب انتقال»، و در آن هشتاد صفحه خیلی طول و تفصیل داده بود، خلاصه مطلبش این بود که در طول تاریخ کسانی بوده‌اند که مقام و منصبی داشتند و وزیر بودند، دیگران را به کار می‌گرفتند که کتاب بنویسند و آنها کتاب را به اسم خودشان چاپ کنند.

در صورتی که آقای دکتر خانلری با شعر عقاب و تاریخ زبان فارسی که نوشت، همین دو اثر کافی بود که جزو برجسته‌ترین نویسندگان معاصر باشد. هم از لحاظ پژوهش و تحقیق و دانش ادبی، هم از لحاظ ذوق شاعری.

و سمک عیار و دیوان حافظ و خیلی کارهای دیگر، *مخارج الحروف* ابن‌سینا... اصلاً وزن شعر فارسی و دستور زبان را دکتر خانلری در ایران متحول کرد؛ این نهاد، گزاره، پیوند، پایه و پیرو و این قبیل موضوعات که در دستور زبان مطرح است، همه کار دکتر خانلری است. به هر حال نوشته بود از بلعمی وزیر سامانیان که *تاریخ بلعمی* به اسم او است تا خواجه نصیرالدین طوسی، شیخ بهایی، خواجه



فکر می‌کنم سال شصت یا شصت و یک بود، و مطلبی سه چهار صفحه‌ای نوشتم و هیچ چیزی برای او وانگذاشتم، شستم گذاشتمش کنار!

آن مطلب را کجا چاپ کردید؟

آن موقع به آن صورت مجله‌ای نبود و تنها مجله‌ای که به درد این کارها می‌خورد مجله *آئینه* بود که ایرج افشار چاپ می‌کرد. من چون نمی‌خواستم مستقیماً به ایرج افشار بگویم از مرحوم غلامرضا طاهر که از نزدیکان آقای افشار بود، خواهش کردم که به آقای افشار تلفن بزند و بگوید که یک چنین مطلبی هست، چاپ می‌کنید یا نه؟ و مرحوم افشار هم محافظه‌کاری کرده بود و ترسیده بود که آن را چاپ کند، چون این کار دفاع از خانلری به حساب می‌آمد و ایشان هم مغضوب بودند و ممکن بود برای آن مجله دردسر درست شود، برای همین چاپ نکردند.

البته آقای دکتر من خودم چون فضای آن سالها را به یاد دارم، همین نوشتن شما خیلی جرأت و جوانمردی می‌خواسته که این کار را کرده‌اید، واقعاً دستتان درد نکند. این کاری بود که همه حتی آنهايي که دلشان می‌سوخت هم به سکوت برگزار می‌کردند. هم نوشتن آن جرأت می‌خواست و هم چاپ کردنش، پس یعنی آن مطلب جایی چاپ نشد؟

الان هم جایی قابل چاپ نیست. دو سه سال گذشت و آن مطلب در خانه ما همان طور مانده بود تا اینکه مرحوم س.س. به اصفهان آمد و شب در خانه ما مهمان بود. من آن مطلب را برایشان خواندم و گفتم که من این را دو سه سال پیش نوشتم و جایی برای چاپ آن پیدا نکردم، ایشان کاغذها را از من گرفتند و تا کردند و در جیبشان گذاشتند، و گفتند من می‌روم تهران بالاخره جایی این را چاپ می‌کنم. ایشان مطلب را به نیاز کرمانی داده بودند که آن موقع نشریه *حافظ‌شناسی* را چاپ می‌کرد و بعد از پانزده شماره آن هم تعطیل شد، فکر می‌کنم در جلد چهارم آن چاپ شد.

الان آن مطلب را دارید؟

بله!



دکتر خانلری در بنیاد فرهنگ ایران

اصلاً فراموش کردند که عجله داشتند و کلاس را زودتر تعطیل کردند، تقریباً همان حدودی که کلاس را زودتر تعطیل کرده بودند، ایستاده روی همان پله‌ها برای من توضیح دادند و باز من سؤال دیگری پرسیدم و ایشان جواب دادند و بعد سوار ماشین شدند و رفتند. یعنی معلمی برای ایشان از همه چیز مهمتر بود.

حالا مشکل شما روی آن بیت حل شد یا هنوز هم مشکل دارید؟ (خنده)

خوب نظرهای مختلفی هست در مورد این بیت که باید در جای خودش درباره آن صحبت کنیم. الان هم یادم نیست که دکتر خانلری آن روز چه جوابی دادند. (خنده)

فقط کلیت ماجرا را یادتان است؟

بله! به هر حال آن شخص نوشته بود که اینها وزیر بوده‌اند و فرصت نوشتن نداشته‌اند و دیگران این کتاب‌ها را نوشته‌اند و اینها به اسم خودشان کرده‌اند.

آقای دکتر شما اطلاع ندارید که این حرف‌ها به گوش دکتر خانلری رسید یا نه؟ تأثیر آن چه بود؟

بله! من وقتی آن مطلب را خواندم واقعاً آتش گرفتم ...

چه سالی بود؟

چیزی است که خود من شاهد بودم و از کسی نقل نمی‌کنم.

یک بار فرمودید ایشان جلسه مهمی داشتند و کلاس را زودتر تعطیل کردند.

بله! نمی‌خواستم الان به آن اشاره کنم چون شیطنت خود من بود.

آقای دکتر شما شیطنت‌های خودتان را برای ما سانسور می‌کنید؟

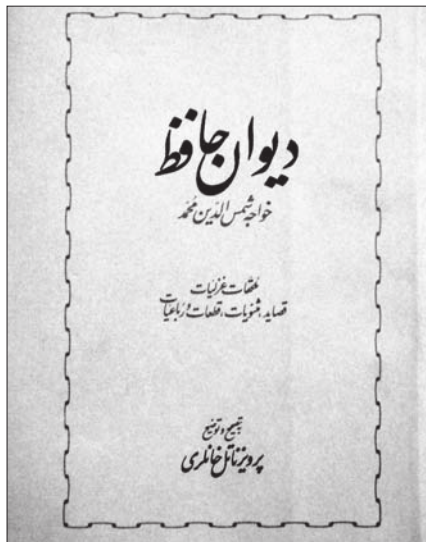
(خنده) جوانی بود دیگر، جوانی و جاهلیت.

خواهش می‌کنم، شیطنت‌های شما به هر صورت علمی - ادبی بوده دیگر.

(خنده) دکتر خانلری گفتند که ما امروز جلسه مهمی داریم و باید نیم ساعت کلاس را زودتر تعطیل کنم و بروم. راننده آمده بود پایین پله‌های خروجی دانشکده ادبیات و در را هم باز کرده بود که استاد سوار شوند، من هم از سر همان شیطنت همان جا روی پله‌ها گفتم استاد من می‌خواستم معنی یکی از ابیات حافظ را بپرسم، که البته می‌شد آن بیت را روز دیگری پرسید...

یادتان هست که آن بیت چه بود؟

بله! همان بیتی که همه می‌پرسند: «ماجرا کم کن و باز که مرا مردم چشم / خرقه از سر به در آورد و به شکرانه بسوخت» گفتم این بیت یعنی چه و ایشان



تاریخ زبان فارسی

به قلم

دکتر پرویز ناتل خانلری

جلد اول

چاپ دوم

دستور زبان فارسی

از
پرویز ناتل خانلری

استاد دانشگاه تهران

و فراموش نشدنی عمر من این بود که یک بار که به تهران رفته بودم، مرحوم سعیدی گفتند که دکتر خانلری هر هفته صبح جمعه در خانه اش می نشیند و دوستان قدیمی اش به دیدنش می روند. اگر مایلی صبح جمعه بیا تا با هم برویم.

آن موقع آنها از آسیاب افتاده بود و خطرات رفع شده بود؟

بله! البته قبل از آن هم من دو بار برای دیدن دکتر خانلری رفته بودم. آن روز دور تا دور سالن پذیرایی استاد، دوستان قدیمی شان که از مشاهیر بودند، نشستند بودند.

استاد چه کسانی را یادتان می آید؟

عده ای از سناتورها و ادبا، مثل جهانگیر تفضلی که زمانی وزیر بود، اما نویسنده و روزنامه نگار معروفی هم بود، یا عده ای از نویسندگان مجله سخن، خانم نیره سعیدی که نویسنده و شاعر بود و دوره ای سناتور هم شده بود، آقای اسماعیل صارمی که با مجله سخن همکاری داشت و کتاب یادداشت های دکتر غنی را بر دیوان حافظ چاپ کرده بود.

من که رفتم آقای سعیدی من را به آن جمع معرفی کرد، آقای صارمی گفتند ایشان همان آقای سعیدی هستند که جواب آقای م.ر. را دادند؟ آقای سعیدی گفتند بله! آقای صارمی گفتند ما واقعاً باید خجالت بکشیم که ما در تهرانیم و به دکتر خانلری نزدیکیم و هیچ عکس العملی نشان ندادیم، اما ایشان از اصفهان آن مطلب را نوشت. لبخندی محو بر چهره دکتر خانلری نقش بست که من آن را با همه دنیا عوض نمی کنم. واقعاً فراموش نمی کنم، خیلی ارزش داشت!

دکتر خانلری هیچ وقت به تصریح مطلب شما یا او را به رو نیاوردند؟ چیزی نگفتند؟

نخیر! نباید هم می گفتند.

بعدها که شما آقای م.ر. را دیدید و مودتی پیش آمد، هیچ وقت این موضوع پیش نیامد که چرا آن مطلب را نوشته است؟

نه، اصلاً. مودت که نه، ولی یک بار که رفته بودیم شهر کتاب، جلسه نقد و بررسی کتاب ظهیر فاریابی، آقای دکتر مجتبابی و دکتر دادبه هم بودند که

دوباره آن را به عنوان یک سند تاریخی چاپ می کنید؟

نخیر! ولی نیاز کرمانی هم باز محافظه کاری کرده بود و خودش دو صفحه مقدمه به نوشته سه صفحه ای من اضافه کرده بود، یکی به نعل زده بود و یکی به میخ که برای خودش دردسر نشود. (خنده)

ولی دست در نوشته شما نبرده بود؟

نه! در نوشته دست نبرده بود.

استاد باز خورد آن چه بود؟

باز خورد آن از طرف خود مرحوم س.س. بود که در شماره بعد نشریه حافظ شناسی ضمن مطالب دیگری نوشت که مولانا م.ر. از ائمه مذهب مختار در این روزگار است و از مزایای آن هم به بهترین صورت استفاده می کند و رفیقمان نوریان از پیروان مذهب منسوخ است و عواقب آن را هم تحمل می کند. (خنده) این مطلب را چاپ کرد و بعد در کتاب ته بساط دوباره چاپ شد.

آقای م.ر. جوابی به این قصه نداد؟

ایشان با رفیق ما دکتر طاهری عراقی خیلی دوست بود. یک بار که من رفتم تهران سراغ آقای طاهری عراقی، ایشان گفتند که یک نامه برای شما نوشته و به من داده که به دست شما برسانم.

شما از قبل ارتباطی با آقای م.ر. نداشتید؟

چرا، سلام علیکی داشتیم، اما دوست نزدیک نبودیم. آقای طاهری عراقی گفتند که من حس کردم لازم نیست نامه را به شما بدهم، آن را پاره کردم و دور ریختم، و شما هم دیگر این قضیه را کش ندهید. من به آقای م.ر. هم همین را گفته ام. دلم می خواست ببینم در نامه چه نوشته، اما آقای طاهری نامه ای به من نداد.

شما دیگر او را ندیدید؟

چرا، سالها بعد همدیگر را دیدیم و هیچ کدام به روی خودمان نیاوردیم و با هم روبوسی کردیم.

و قضیه به خیر گذشت. (خنده)

بله! و با هم رفتیم به یک محفل دوستانه ای که آقای دکتر مجتبابی هم آنجا حضور داشتند، و بعد از آن دیگر ایشان را ندیدم. ولی از لحظه های گرانبها



رسم پیدا کنند. دکتر ابوالقاسمی، دکتر تفضلی، دکتر صادقی و تمام کسانی که در رشته زبان‌شناسی در خارج از ایران تحصیل کردند، به کمک دکتر خانلری بود. من در همان مطلبی که در جواب آقای م. ر. چاپ کردم، نوشتم که اگر دکتر خانلری مثل استاد همایی در کنج عزلت خودش نشسته بود و پژوهشکده راه نمی‌انداخت و مجله سخن درست نمی‌کرد و به فکر بنیاد فرهنگ نبود مسلماً برای خودش بهتر بود، اما این همه استعداد هم در این مؤسسات مجال ظهور و بروز پیدا نمی‌کردند و رشد نمی‌یافتند.

آقای دکتر شما بارها فرمودید که دکتر خانلری یا استاد فروزانفر با گرفتن سمت‌های حکومتی پشت و پناه خیلی از حرکت‌های علمی و ادبی شدند و کار بسیار ارزنده‌ای کردند. جسارتاً می‌خواهم بپرسم چرا شما خودتان به این شیوه‌ای که قبول دارید عمل نکردید و شیوه استاد همایی را انتخاب کردید؟

دکتر کریمی هم رفت؟

بله! رفت.

در اروپا چه چیزی خوانده بود؟

ادبیات عرب خوانده بود و با اینکه دکترای ادبیات عرب از دانشگاه فرانسه گرفته بود، اما تمام استادهایی که زبان مادریشان عربی بود و در دانشگاه اصفهان عربی درس می‌دادند - که هنوز هم بعضی‌شان هستند - واقعاً جلوی دکتر کریمی لنگ می‌انداختند و مشکلاتشان را از متون قدیم عربی از دکتر کریمی می‌پرسیدند.

اصلاً دکتر خانلری مجله سخن را با این انگیزه تأسیس کرده بود که دریچه‌ای به جهان باز کند که ایرانی‌ها بدانند در ادبیات و هنر دنیا چه خبر است و فقط در یک محیط در بسته محدود نباشند و از این جهت هم خیلی مؤثر بود. به عقیده من نسلی از روشنفکرها پرورش یافته مکتب سخن‌اند. از همان جا هم مجال یافتند که آثارشان را منتشر کنند و اسم و

فکر کنم وقتی فریاد می‌آید، دیگر سخن جایی ندارد. (خنده)

آن زمان‌ها قانونی بود که شاگرد اول‌های هر رشته را برای ادامه تحصیل به اروپا می‌فرستادند. آقای دکتر غلامعلی کریمی در دانشگاه مشهد لیسانس ادبیات فارسی گرفته بود و شاگرد اول بود و تعهد دبیری هم داشت. دکتر کریمی می‌گفت که می‌توانستم در دوره دکتری دانشگاه تهران ثبت‌نام کنم، یا اینکه بروم خارج. همان موقع دکتر خانلری وزیر بود. رفتند پیش دکتر خانلری و نظر ایشان را پرسیدند، دکتر خانلری خیلی قاطع و محکم گفته بود که باید بروی خارج، حتی اگر آنجا فقط درو دیوار را ببینی و برگردی خیلی مفیدتر است. چون همین کتابهایی که در دوره لیسانس مثلاً ده تایش را به تو درس داده‌ایم، در دوره دکتری هم پنج تایش را دیگرش را درس می‌دهیم، تأثیر چندانی ندارد، ولی اگر اروپا را ببینی و زبانت را تقویت کنی و دنیا را بشناسی خیلی مفیدتر است.



آنچه که شما از نزدیک می‌دیدید این‌گونه نبود؟
اصلاً! اتفاقاً دیدم ابراهیم نبوی در مطلب بسیار خوشمزه و جالبی نوشته بود که وقتی جوان بودیم فکر می‌کردیم که احسان نراقی هر روز صبح ریشهایش را از ته می‌تراشد و دوش می‌گیرد و کت و شلوار و کراوات می‌پوشد، و می‌رود که خودش را به دربار بفروشد. (خنده) ولی بعد که او را دیدیم فهمیدیم اصلاً این خبرها نیست. آن موقع تصور جوان‌ها همین بود که مثلاً اگر این آقا سناتور شده، پس خود فروخته مطلق است و اصلاً اسمش را نباید بیاوریم.

این را در مقدمه «در خشت خام» که مصاحبه با احسان نراقی است خوانده‌ام.

بله! مدتی در فرانسه گویا مهمان خانه نراقی بوده است. البته کسانی مثل جلال آل احمد در به وجود آوردن این فضاهای فکری غلط بی‌تأثیر نبودند. مثلاً خیلی هنر بود که در مطالبش خانلری را بنویسد چاخانلری، یارشاطر را بنویسد بار قاطر! تنها هنرش این بود.

به هر حال روزگاری بوده که تندروی و چه‌گوارائیسیم رایج بوده جناب دکتر!

بله! خود دکتر خانلری جایی در خاطراتش نوشته بود که وقتی

خوب روحیه افراد فرق می‌کند، همه آدم‌ها که مثل هم نیستند. هر کسی استعدادها و ظرفیت‌هایی دارد. لابد من ظرفیتش را نداشتم.

شما خودتان دوست داشتید که آن روحیات را داشته باشید؟

راستش را بخواهید نه!

(خنده) خوب این تضاد را برای ما توضیح دهید. اینکه رفتار آن استادان را تحسین می‌کردید، اما دوست نداشتید مثل آنها باشید!

فکر می‌کنم به فطرت آدم‌ها بستگی دارد و قابلیت‌هایشان. هر کسی یک جور است و همه آدم‌ها مثل هم نیستند. هر کسی سرشتی دارد. من که نمی‌توانم الان استاد همایی را سرزنش کنم که چرا این کار را نکردی؟ ایشان هم از دیدگاه خودشان کار درستی کردند. هر دو شیوه لازم بوده، اما باید مطلب دیگری را هم من به شما بگویم، آن موقع که ما دانشجو بودیم و در امیرآباد و کوی دانشگاه زندگی می‌کردیم با دانشجویهای تمام رشته‌ها سرو کار داشتیم، ما جرأت نداشتیم در جمع دانشجویها اسم دکتر خانلری و امثال او را ببریم، چون آنها می‌گفتند امثال دکتر خانلری مزدور و خود فروخته‌اند....

حدود چهارصد جلد کتاب در بنیاد فرهنگ به چاپ رسید که این کتاب‌ها را ناشرهای خصوصی چاپ نمی‌کردند، چون به آن صورت فروش نداشت و در واقع کتاب‌های عامه‌پسندی که مردم عادی می‌خریدند نبود و اگر بنیاد فرهنگ نبود این کتاب‌ها هرگز چاپ نمی‌شد.



۱۳ سال تحصیلی ۱۳ - ۱۴ بدیع الزمان

فارغ‌التحصیلان

دانشسرای عالی،

سال تحصیلی ۱۴ - ۱۳۱۳.

ردیف جلونشسته

نفر چهارم پرویز ناتل خانلری و

نفر پنجم بدیع‌الزمان فروزانفر



اصلاً دکتر خانلری
مجله سخن را با این
انگیزه تأسیس کرده بود
که درپچه‌ای به جهان
باز کند که ایرانی‌ها
بدانند در ادبیات و
هنر دنیا چه خبر است
و فقط در یک محیط
دریسته محدود نباشند
و از این جهت هم
خیلی مؤثر بود.

سر بازنشسته کردن استاد فروزانفر زیاد است. حقیقت این امر چه بوده؟ آیا بی‌موقع ایشان را بازنشسته کرده‌اند و اعمال نظر خاصی در کار بوده است؟ من شنیده‌ام که این بازنشستگی اثر بسیار بدی بر ایشان گذاشت و شاید موجب مرگ زودرسشان هم بود؟

گویا آن موقع در همه ادارات و وزارتخانه‌ها یک موج جوان‌گرایی ایجاد شده بود و معتقد بودند که جوان‌ها باید بیایند و قابلیت‌های خودشان را نشان بدهند و این مسأله به دانشگاه هم سرایت کرده بود و عده‌ای از استادانی را که سنی از ایشان گذشته بود، بازنشسته کردند. این مخصوص استاد فروزانفر نبود. عده دیگری هم بودند که بازنشسته شدند.

یعنی استاد فروزانفر حدوداً چند سالگی بازنشست شدند؟

تاریخ دقیق تولد استاد فروزانفر را کسی درست نمی‌داند. روایات مختلفی هست، اما ظاهراً زمان بازنشستگی‌شان حدوداً هفتاد سال داشتند.

پس یعنی در یک روال معمول بازنشست شدند و با اینکه استاد برجسته و بی‌نظیری بودند، امکانی ایجاد نکرده بودند که استفاده بیشتری از وجود ایشان در دانشگاه بشود؟

بله همین‌طور است و ظاهراً همین اتفاق هم روی ایشان تأثیر گذاشت. دکتر مهدوی دامغانی یک جایی به این مسأله پرداخته و این موضوع را مطرح کرده‌اند که وقتی استاد فروزانفر بازنشسته و خانه‌نشین شد، کسانی که فرصت طلب بودند و قبلاً بیشتر به دیدارش می‌رفتند، دیگر نرفتند و ایشان بیشتر از این بابت آزرده خاطر بوده‌اند که چرا بعضی اینقدر بی‌وفا شده‌اند. به هر حال کسی که عمری در مرکز توجه است و همه به او اظهار ارادت می‌کنند، عادت به این امر ندارد و آزرده می‌شود.

خوب خیلی هم بی‌انصافی است که شخصی به این دانشمندی را در حالی که توانایی کار هم داشته کنار بگذارند. این قصه البته کاری به روزگار ما هم ندارد و در مملکت ما خیلی تکرار شده است.

همین باعث شد که دکتر مهدوی حمیدی شیرازی آن شعر بسیار عالی را برای فروزانفر سرود که:

عقل اگر گوید این سخن یا دل

با تو گوید حکیم دریادل...

این یک مثنوی بسیار عالی است که در ادامه‌اش می‌گوید:

به مجلس سنا می‌رفتیم، اکثراً در کتابخانه مجلس با علی دشتی و نمی‌دانم تقی‌زاده و فروزانفر هم در آن زمان سناتور بودند یا نه، اما با عده‌ای این‌طوری می‌نشستند به صحبت کردن.

یکی از اقوام ما که جراح است، می‌گفت که وقتی رزیدنت جراحی بوده یکی از استادان‌شان پروفیسور عدل بوده؛ یک روز یکی از دانشجویها می‌گوید استاد شما که جراحی با این مهارت و استادی قابل هستید چه لزومی دارد که سناتور شوید؟ پروفیسور عدل در جواب گفته شما احمق‌اید که این را از من می‌پرسید. من اگر به مجلس سنا نروم کسی نیست که از حقوق شما دفاع کند، باید کسی مثل من آنجا باشد که وقتی مشکلاتی در باب پزشکی و مسائل مربوط به آن پیش می‌آید نظر بدهد و دفاع کند. یعنی اینها با دید این‌گونه به مجلس سنا می‌رفتند و گرنه حقوق مجلس سنا برای کسی مثل پروفیسور عدل اصلاً مهم نبود و شاید اصلاً نمی‌گرفت.

نمی‌دانم در جریان هستید یا نه، کتابخانه مجلس سنا زمانی بهترین و مجهزترین کتابخانه ایران بود. زمانی که تقی‌زاده رئیس سنا بوده، می‌گوید که ما اگر منتظر بودجه دولت برای ساختن کتابخانه باشیم، هرگز کتابخانه‌ای نخواهیم داشت. قرار گذاشته بود که سناتورهایی که فتودال و زمین‌دار و ثروتمند بودند و نیازی به حقوق مجلس سنا نداشتند، از دریافت آن صرف نظر کنند و آن مبلغ را برای ساختن کتابخانه در صندوق ذخیره کنند. همین‌طور کسانی که یک روز نمی‌آیند یا دیر می‌آیند هم باید جریمه بدهند و سناتورها هم که اکثراً پیرمرد بودند یا دیر می‌آمدند یا نمی‌آمدند، مشمول این قانون شدند تا با همان پول کتابخانه را راه انداخت، با ریاست زیبای خوئی که یکی از بهترین کتابخانه‌های کشور بود. مدتی هم شفیع‌ی کدکنی آنجا کار می‌کرد.

این کتابخانه اکنون متعلق به چه سازمانی است؟

خبر ندارم، نمی‌دانم با کتابخانه مجلس شورا ادغام شده یا نه. استاد قبل از اینکه وارد موضوع بعدی بشویم، آیا خاطره دیگری از دکتر خانلری باقی مانده است؟

بله. استاد فروزانفر در شانزدهم اردیبهشت سال ۱۳۴۹ در اثر سکته ناگهانی درگذشت؛ یعنی قبلش هیچ اثر بیماری در ایشان نبود و تا هفته قبلش هم سر کلاس بودند و یک مرتبه اعلام کردند که ایشان درگذشتند.

آقای دکتر اگر اجازه بدهید من یک سؤال را همین‌جا طرح کنم و بعد شما ادامه این خاطره را بفرمایید. گفت‌وگو بر

می‌خواستم امتحان تصدیق ششم ابتدایی بدهم و آن موقع در تهران دو سه مدرسه شش کلاسه بیشتر نبود و همه را جمع کرده بودند در دارالفنون و امتحان نهایی می‌گرفتند و یکی از ممتحنین استاد فروزانفر بود. من که رفتم امتحان بدهم گفت یک شعر بخوان. من هم شعری از منوچهری دامغانی خواندم. بعد گفتم که ببخشید من خودم هم یک شعر به این وزن و قافیه گفته‌ام، اجازه می‌دهید بخوانم؟ گفت مگر تو شعر می‌گویی؟ گفتم بله.

شعری کودکانه گفته بودم که خواندم و استاد خیلی خوشش آمد و من را تشویق کرد و پرسید که می‌خواهی چکاره بشوی؟ گفتم که پدرم و جدّم در وزارت خارجه بوده‌اند و من هم می‌خواهم همان کار را ادامه بدهم. گفت نه! تو بیا رشته ادبیات بخوان. تو به درد رشته ادبیات می‌خوری. این را گفت و رفت و من هم رفتم دبیرستان، رشته ادبی و دیپلم ادبی گرفتم و رفتم سال اول دانشگاه، رشته ادبیات فارسی نشستم. فروزانفر وقتی وارد کلاس شد نگاهی به چهره دانشجویها کرد. خوب من را در دوازده سالگی دیده بود و حالا هجده ساله بودم؛ قیافه‌ام خیلی تغییر کرده بود، اما بین حاضران در کلاس نگاهی به چهره من کرد و گفت پرویز آمدی؟

بعد دیدم که دکتر خانلری در یکی از مصاحبه‌هایشان گفته‌اند آن نوآوری که ایشان در وزن شعر فارسی کرده است، هضمش برای استادان قدیم دشوار بوده و چون به همان عروض شمس قیس رازی عادت کرده بودند، مخالفت می‌کردند. حتی ملک‌الشعرای بهار که استاد راهنمای ایشان بوده هم موافق نبوده، اما خانلری می‌گوید فروزانفر چون خیلی آدم باهوشی بود، می‌فهمید جریان چیست و تأیید می‌کرد. اما من این را خودم هم از دکتر خانلری و هم از دکتر زرین‌کوب شنیدم که می‌گفتند اثرگذارترین استادی که ما داشته‌ایم استاد احمد بهمنیار کرمانی بود. خودشان را خیلی مدیون آن مرد بزرگ می‌دانستند که متأسفانه قدرشان ناشناخته ماند. ما از اغلب استادانمان درباره ایشان شنیده بودیم.

شما خودتان استاد بهمنیار را دیده بودید؟

نخیر ایشان موقعی که من بیست و سه سالم بوده، در سال ۱۳۳۰ فوت شده‌اند.

آقای دکتر من شنیده‌ام که دکتر خانلری مبدع سپاه دانش هم بوده‌اند.

من خیلی دقیق و مستند این مسأله را نمی‌دانم؛ اما چیزی که مشهور بود و همه می‌گفتند این بود که دکتر خانلری از وقتی



بال مرغ آن کجا پرد آنجاست
توبه هر جا روی، خرد آنجاست
گر کسی آرد و کسی بردت
نشود زین دو، بیش و کم خردت
بود تو هست و بود تاریخی است
علم از آن سوی خط میخی است
تونه آنی که ات به چنگ آرند
یا ز تو بهتراز فرنگ آرند
مرد گوینده هرچه پیرش به
موی داننده رنگ شیرش به
خوب استاد برگردیم به خاطره.

دکتر خانلری
در دوران دبیری در رشت

بله. ما رفتیم دانشگاه و دیدیم که یک پارچه سیاه زده و نوشته‌اند که استاد فروزانفر فوت کرده است. بعد از یک مدتی مثلاً بیست سی روز بعدش در تالار فردوسی مجلسی گرفتند که خیلی باشکوه بود و همه بزرگان جمع بودند؛ استاد همایی بود، استاد مینوی بود، استاد مدرس رضوی بود و بسیاری از بزرگان بودند. اتفاقاً استاد همایی هم نطقی بسیار عالی کرد. استاد صلاح‌الصاوی یک مرثیه بی‌نظیری به عربی گفته بود و با لحنی خواند که همه گریه کردند. با اینکه اغلب هم عربی نمی‌دانستند و اصلاً نمی‌فهمیدند که این شعرها یعنی چه؛ ولی لحن خواندن و طرز ادای او اشکی از همه گرفت.

به هر حال دکتر خانلری در آن مجلس گفت که من

کسانی مثل جلال
آل احمد در به وجود
آوردن این فضاهای
فکری غلط بی‌تأثیر
نبودند. مثلاً خیلی هنر
بود که در مطالبش
خانلری را بنویسد
چاخانلری، یارشاطر را
بنویسد بار قاطر! تنها
هنرش این بود.



دکتر خانلری
در بیست سالگی
با لباس سربازی



که خودش در جوانی خدمت سربازی را گذرانده بود، به این فکر افتاده بود که حالا که جنگ نیست، جوان‌ها دو سال از عمرشان در خدمت سربازی تلف می‌شود و حیف است. می‌شود از این نیرو استفاده کرد و بچه‌های دهات دوردست را باسواد کرد. تا وقتی که وزیر می‌شود این را مطرح می‌کند و بعد این را جزو اصول ششگانه انقلاب سفید اعلام می‌کنند و طوری وانمود می‌کنند که از ابتکارات شاه است، در حالی که این فکر از دکتر خانلری بود و خودش هم پایه‌گذار آن بود و خدمت بزرگی هم بود که یک عده جوان دیپلمه به دهات رفتند و خواندن و نوشتن را به کسانی که امکان به شهر آمدن نداشتند، یاد دادند.

واقعاً ایده درخشانی بوده. خوب آقای دکتر برگردیم به روزگار خودمان و صحبت‌های اخیر و مقدمه‌ای که دکتر شفیعی‌کدکنی بر منتخب اشعار دکتر خانلری نوشته‌اند. مسأله‌ای را مطرح کردند که مخالف و موافق و گفت‌وگو بر سر آن زیاد شد. نظر شما چیست؟

واقعیت این است که صددرصد حق با دکتر شفیعی‌کدکنی است. اولاً خود اصطلاح «شعر نو» اولین بار در مجله سخن آمده و دکتر خانلری مبدع آن بوده‌اند. بعد هم خوب نیما به تدریج یک موقعیتی پیدا کرده که روز به روز شدت پیدا کرده است. اولش این طوری نبوده و خودش هم ادعای زیادی نداشته. آدم ساده‌ای بوده و افکاری هم داشته. مقداری نوگرایی داشته و مقداری ضعف هم در سرودن شعر قدیم داشته و من فکر می‌کنم وضعی که در سرودن شعر قدیم داشته در نوگرایی‌اش خیلی مؤثر بوده است.

ممکن است هیاهو هم به پا شود و مریدان نیما بخواهند عکس‌العمل نشان بدهند، ولی این عقیده من است. نیما چندان مایه‌ای در ادبیات قدیم نداشته و زبان فصیح و روشنی هم نداشته؛ ولی افکار نو داشته.

از طرف دیگر هم یک بنای کلنگی کهنه‌ای بوده که باید خراب می‌شده و تردیدی هم در آن نیست؛ اینکه عده‌ای دور هم جمع بشوند و بگویند که برای هفته دیگر این غزل سعدی را جواب بدهیم و یکی یک غزل به این وزن و قافیه بگویند و بیاورید بخوانید و هزاران بار مطالب تکراری گفته شود.

خوب این بنا باید خراب می‌شد. نیما کلنگ را برداشته و این را خراب کرده. دستش هم درد نکند. (خنده) ولی خراب کردن یک طرف قضیه است و درست کردن بخش دیگرش. حالا باید دید به جای این بنایی که خراب شده، چه ساخته شده؟!

من به عنوان کسی که همه عمرش نشسته شعر خوانده - شغل دیگری که من نداشته‌ام! - فقط شعر خوانده‌ام و شعر درس داده‌ام و شعر معنی کرده‌ام.

شغل غبطه‌برانگیزی داشته‌اید آقای دکتر. (خنده)

به عنوان کسی که یک عمری شعر خوانده و از شعر خوب لذت برده؛ دارم این را می‌گویم که نیما تعداد معدودی شعر خوب دارد، مثلاً شعر «داروگ»، یا شعر «می‌درخشد مهتاب»، یا حتی خود آن اولین تجربه‌هایش «افسانه» که قسمت‌هایی از آن خیلی آدم را تحت تأثیر قرار می‌دهد، منتهی به موازات خراب کردن نیما انجام داده، در مجله سخن یک عده آدم فاضل دانشمند و آکادمیک و زبان‌دان و آشنا با ادبیات غرب، جمع شدند و به صورت خیلی علمی و منطقی این کار را انجام دادند و این ادامه پیدا کرده است.

بعد هم دکتر خانلری با نیما قوم و خویش بوده؛ یعنی مادر دکتر خانلری، دختر خاله نیما بوده و روی حساب قوم و خویشی و اینکه در بچگی خیلی با نیما حشر و نشر داشته و در یکی از مصاحبه‌هایش گفته که با دوستش از مدرسه فرار می‌کرده تا به دیدار نیما برود.

مثل اینکه در دوران نوجوانی شیفته نیما بوده.

بله، ولی بعدها وقتی علم و اطلاع دکتر خانلری از ادب درخشان گذشته بالا می‌رود و صاحب نظر می‌شود و در متون قدیم غور

بنیاد فرهنگ ایران
مؤسسه‌ای بود که
عده‌ای از بزرگترین
محققان آن زمان مثل
استاد مینوی، استاد
حبیب یغمایی و استاد
پروین گنابادی با آن
همکاری می‌کردند.
برنامه‌های خیلی
عالی‌بی داشتند از
جمله فرهنگ تاریخی
زبان فارسی که طرح
بلندمدتی بود؛ اما
متأسفانه با تعطیل
شدن بنیاد فرهنگ آن
هم تمام شد و فقط
یک جلد آن به چاپ
رسید.



ولی بعدها وقتی علم و اطلاع دکتر خانلری از ادب درخشان گذشته بالا می‌رود و صاحب نظر می‌شود و در متون قدیم غور و تعمق می‌کند؛ مسأله فصاحت و بلاغت و قدرت کلام برایش عمده می‌شود و می‌بیند که در آثار نیما بلاغتی نیست. خوب واقعاً هم نیست. بعد هم من اشاره‌ای کردم که بعد از شهریور ۱۳۲۰ تا زمانی که ما دانشجوی بودیم و تا قبل از انقلاب ۵۷ هر نوع نزدیک شدن به حکومت پهلوی خلاف روشنفکری حساب می‌شد و روشنفکر کسی بود که یا چپ باشد و یا مخالف رژیم باشد و اگر غیر از این بود بی‌آبرو می‌شد.

ما هم جرأت نداشتیم بین دوستانمان بگوییم که شاگرد دکتر خانلری هستیم. ایشان را به عنوان یک آدم مزدور خودفروخته‌ای به دستگاه می‌دانستند. واقعیت این است که خود من هم تا حدی چنین احساساتی داشتم. به هرحال ما هم جوان بودیم، کتاب‌های آل احمد را خوانده بودیم، حرف‌های شریعتی را شنیده بودیم، بعضی از شعرهای نو را خوانده بودیم، مطبوعات روشنفکری آن زمان را دیده بودیم و اینها اثر داشت. این بود که ما هم تا حد زیادی تحت تأثیر چنین تبلیغاتی بودیم. ولی دکتر خانلری ظاهراً این طور فکر نمی‌کرده و فکر می‌کرده که باید برود و قدرتی کسب کند تا اهدافش را پیش ببرد.

گویا اولین سمت دولتی ایشان غیر از معلمی و تدریس در دانشگاه این بوده که اسدالله علم که او هم آدم مرموزی بوده...

... بله او را راحت می‌شود گفت که خودفروخته بوده. (خنده)

یک زمانی اسدالله علم وزیر کشور می‌شود و دکتر خانلری معاون او می‌شود. می‌گویند آن موقع نیما می‌گفته «حالا که دکتر خانلری معاون وزیر شده، نیابند من را بگیرند.»

بعدها یک آدمی که هزاران بار رنگ عوض کرد و قصیده سرا بود و من نمی‌خواهم اسمش را بگویم، در مصاحبه‌ای می‌گوید که نیما گفته «حالا که خانلری وزیر شده، دستور می‌دهد بیابند من را اعدام کنند!» اولاً وزیر فرهنگ که نمی‌تواند کسی را اعدام کند، دکتر خانلری هم آدمی نبود که بخواهد کسی را اعدام کند. بعد هم این آدم اینقدر حواسش پرت بود که توجه نداشت وقتی دکتر خانلری وزیر شد چهار پنج سال از مرگ نیما گذشته بود! نیما ۱۳۳۸ فوت شد، خانلری ۱۳۴۲ وزیر شد!

مثال اینکه این موضوع مربوط به دورانی است که خانلری منتقد جدی اشعار نیما بوده.

بله. اولاً هیچ شعری از نیما در مجله سخن چاپ نشده است. دکتر خانلری در سالهای ۱۳۴۴ و ۱۳۴۵ مصاحبه‌هایی کرد که در مجله سفید و سیاه چاپ می‌شد و من می‌خواندم. آنجا دکتر خانلری با دکتر صدرالدین الهی مصاحبه کرده بود و خاطراتش را از قدیم گفته بود و درباره همه کسانی که با آنها سر و کار داشته از جمله هدایت و نیما چیزهایی گفته بود که همان موقع هم هیاهویی در مجله فردوسی به پا شد که دار و دسته براهنی آنجا خیلی شلوغ کردند. البته آن مصاحبه‌ها اخیراً به صورت کتابی با نام تقدیمی‌عش چاپ شده و در بازار هست.

آقای دکتر هر نوع شعری پایه‌گذارش مصادف با خلق بهترین‌هایش نیست. شعر کلاسیک هم همین‌طور بوده. به هر حال یک عده‌ای مثل اخوان مثل شاملو و دیگران شعر نیما را ادامه دادند و خوب شد.

من فکر می‌کنم اولین کسانی که بعد از نیما درخشیدند یکی فریدون توللی بود، یکی نادر نادرپور بود، اینها اول خیلی بیشتر شهرت پیدا کردند تا شاملو و اخوان و دیگران.

احتمالاً علتش هم تسلطشان بر ادبیات کلاسیک بود؟

ادبیات کلاسیک و ادبیات غرب. اینها اتفاقاً جزو حلقه مجله سخن و خط دکتر خانلری هم بودند. بعد هم در میان نوپردازان آنهایی که آگاهی راجع به ادبیات قدیم داشتند و به خصوص وزن را رعایت می‌کردند شعرهایی در مجله سخن داشتند؛ سایه، نادرپور، اخوان، مشیری، شفیعی کدکنی و عده دیگر.

آقای دکتر به نظر می‌رسد با توجه به اختلاف سن نیما و خانلری و اینکه خانلری در نوجوانی بسیار تحت تأثیر نیما

و بعد از آنجا که در آثار نیما بلاغتی نیست. خوب واقعاً هم نیست. بعد هم من اشاره‌ای کردم که بعد از شهریور ۱۳۲۰ تا زمانی که ما دانشجوی بودیم و تا قبل از انقلاب ۵۷ هر نوع نزدیک شدن به حکومت پهلوی خلاف روشنفکری حساب می‌شد و روشنفکر کسی بود که یا چپ باشد و یا مخالف رژیم باشد و اگر غیر از این بود بی‌آبرو می‌شد.

ما هم جرأت نداشتیم بین دوستانمان بگوییم که شاگرد دکتر خانلری هستیم. ایشان را به عنوان یک آدم مزدور خودفروخته‌ای به دستگاه می‌دانستند. واقعیت این است که خود من هم تا حدی چنین احساساتی داشتم. به هرحال ما هم جوان بودیم، کتاب‌های آل احمد را خوانده بودیم، حرف‌های شریعتی را شنیده بودیم، بعضی از شعرهای نو را خوانده بودیم، مطبوعات روشنفکری آن زمان را دیده بودیم و اینها اثر داشت. این بود که ما هم تا حد زیادی تحت تأثیر چنین تبلیغاتی بودیم. ولی دکتر خانلری ظاهراً این طور فکر نمی‌کرده و فکر می‌کرده که باید برود و قدرتی کسب کند تا اهدافش را پیش ببرد.

گویا اولین سمت دولتی ایشان غیر از معلمی و تدریس در دانشگاه این بوده که اسدالله علم که او هم آدم مرموزی بوده...

... بله او را راحت می‌شود گفت که خودفروخته بوده. (خنده)

بله؛ ولی آدم خوش ذوقی هم بوده و با یک کسانی مثل توللی و خانلری و رسول پرویزی و یک عده از این‌طور آدم‌ها حشر و نشر داشته...

به هر حال استاد خودفروختگی با ذوق و قریحه مانع‌الجمع نیست! (خنده)

به هر حال یک عده آدم‌های این‌طوری را جمع کرده بود و بعدها هم که علم حزب مردم را در مقابل حزب ملیون که دکتر اقبال مؤسسش بود ایجاد کرد، همین‌ها عضوش بودند. بعد هم حزب ایران نوین آمد که همین دار و دسته حسنعلی منصور- که ترور شد - و هویدا و اینها بودند. حزب ملیون دکتر اقبال که حذف شد، ماند حزب ایران نوین و حزب مردم. آنها اکثریت بودند و اینها اقلیت، در روزنامه توفیقی بیتی آمده بود که:

حزب ایران نوین، پاینده باد
یک کمی هم حزب مردم زنده باد



دکتر رستگار خودش
می‌گفت من دو نفر
را می‌شناسم که به
فرهنگ معاصر خدمت
بسیاری کرده‌اند؛ یکی
علی اصغر حکمت و
یکی هم خانلری و دو
کتاب هم راجع به این
دو شخصیت نوشته و
چاپ کرده است.

حالی که من فکر می‌کنم یک بیت از عقاب در کل آثار نیما
به دست نمی‌آید!

در شعر هیچ‌کس به دست نمی‌آید و اینکه دکتر شفیعی کدکنی
گفته است اگر بخواهیم ده شعر معاصر را انتخاب کنیم، حتماً
عقاب خانلری یکی از آنهاست، دقیقاً درست و آگاهانه است.

آقای دکتر این شعر درخشش خاصی دارد. می‌گویند که
بعضی فقط با یک شعر نامشان جاوید می‌شود، ولی این
شعر با دیگر آثار خانلری هم فاصله زیادی دارد.

خانلری گویا هیچ‌وقت شعر را جدی نگرفته. آن چنان غرق
زبان و ادب فارسی و کارهای تحقیق و نثرنویسی شده که
مجالی برای شعر گفتن پیدا نکرده است.

اما به هر حال همین یک شعر ماندگار است دیگر. دوست
شما آقای مزارعی هم گویا جوابی به شعر عقاب داده‌اند.
چه زمانی بوده؟

همان موقع که خانلری وزیر شد. خودش می‌گفت که من تحت
تأثیر احساسات تند جوانی این شعر را گفتم و اگر چند سال
گذشته بود، شاید این شعر را نمی‌گفت چون ادیب بود و قدر کار
خانلری را می‌دانست.

شاگردش هم بود؟

نه مزارعی تحصیلاتش در رشته زبان انگلیسی بود. البته خیلی
مصدقی بود و با رژیم شاه مخالف بود و همان احساسات باعث
شده بود این شعر را بگوید.

یعنی شما خودتان از او شنیدید که پشیمان بود؟

صریح نمی‌گفت؛ اما لحنش طوری بود که می‌شد فهمید. بعداً
چند نفر هم شعرهایی در پاسخ به مزارعی و دفاع از خانلری
گفتند؛ ولی آنها هم شعرهای قوی بی نیست.

کتابی هم آقای دکتر منصور رستگار درباره دکتر خانلری
نوشته است. دکتر رستگار خودش می‌گفت من دو نفر را
می‌شناسم که به فرهنگ معاصر خدمت بسیاری کرده‌اند؛ یکی
علی اصغر حکمت و یکی هم خانلری و دو کتاب هم راجع به
این دو شخصیت نوشته و چاپ کرده است.

در پایان باز هم تأکید می‌کنم استاد ما دکتر پرویز خانلری
عاشق ادب و فرهنگ ایران بود و هر عاشق صادقی در راه
معشوق نام و ننگ را به یک‌سو می‌نهد، گویی زبان حالش این
بیت حافظ بود که:

گرچه بدنامیست نزد عاقلان

مانمی‌خواهیم ننگ و نام را

ادامه دارد...

بوده، اینکه او مبدع شعر نو باشد، چندان سخن دقیقی
نیست.

اصلاً این طور وقتها مبدع نمی‌شود پیدا کرد. این طور کارها
تدریجی انجام می‌شود. در کتاب از صبا تا نیما چندین نفر را اسم
برده؛ تقی رفعت و دیگرانی که کوتاه و بلند کردن مصراع‌ها را
قبل از نیما انجام داده‌اند و اصلاً صحبت مبدع نیست.

ببینید صورت ظاهر را در نظر بگیریم که همین کوتاه و
بلند کردن مصراع‌هاست این یک بحث است؛ اما مهمتر از آن
این دید نویی است که در شعر نو پیدا شده و می‌گویند نباید
چیزهایی که هزاران بار تکرار شده را تکرار کنیم. بنابراین
کمان ابرو و تیر مژگان و اینها کنار گذاشته شده و اتفاقاً دکتر
خانلری در سرمقاله‌های سخن بارها به این موضوع پرداخته
که دیگر کمائی جایی نیست که ابرو را بخواهند به آن تشبیه
کنند. (خنده)

کتاب شعر و هنر مجموعه سرمقاله‌هایی است که دکتر
خانلری در مجله سخن چاپ کرده‌اند و خیلی هم کتاب
آموزنده‌ای است و واقعاً جوان‌ها اگر بروند و این کتاب را
بخوانند خیلی چیزها متوجه می‌شوند. دکتر خانلری می‌گوید
هر چیز نو، الزاماً عالی نیست. بعد مثال می‌زند که من رفتم
خانه دوستی که گفت من فرشی بافته‌ام که تا امروز نظیر
نداشته است. این فرش یک مستطیل بود که یک طرف قطر
آن سبز مطلق و طرف دیگرش سرخ مطلق بود. دکتر خانلری
می‌گوید درست است که این طرح بدیع است؛ اما نگاهی به
آن می‌اندازی و می‌روی، اصلاً توجهی جلب نمی‌کند! در حالی
که این فرش‌های ایرانی با همین طرح‌های قدیمی اسلیمی
و حاشیه و ترنج و لچکش را می‌توان ساعت‌ها نگاه کرد و
لذت برد.

یعنی مثلاً همین نقش‌های قالی که فکر می‌کنم بیشترش
هم الهام گرفته از همین کاشیکاری‌های گنبد‌های اصفهان
است یک حالتی دارد که چون در عالم واقع مثل اینها نیست و
در باغچه نمی‌روید، تخیل آدم را به کار می‌اندازد، در حالی که
اگر ببیند روی یک قالی نقشه گلایل یا میخک ببافند در حد
یک باغچه می‌شود که توی پارک است.

آقای دکتر در این جنجالی که در فضای مجازی ایجاد
شده بود، یک نفر استناد کرده بود به نامه‌ای که نیما در

آن مدعی شده که تعدادی از یادداشت‌ها و شعرهای
من پیش خانلری است؛ از جمله شعری به نام عقاب و
احتمال داده که حتی عقاب هم متعلق به نیما باشد. در

در حاشیه شرح شوق

محمد رضا ضیاء

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی

مقالات ۷

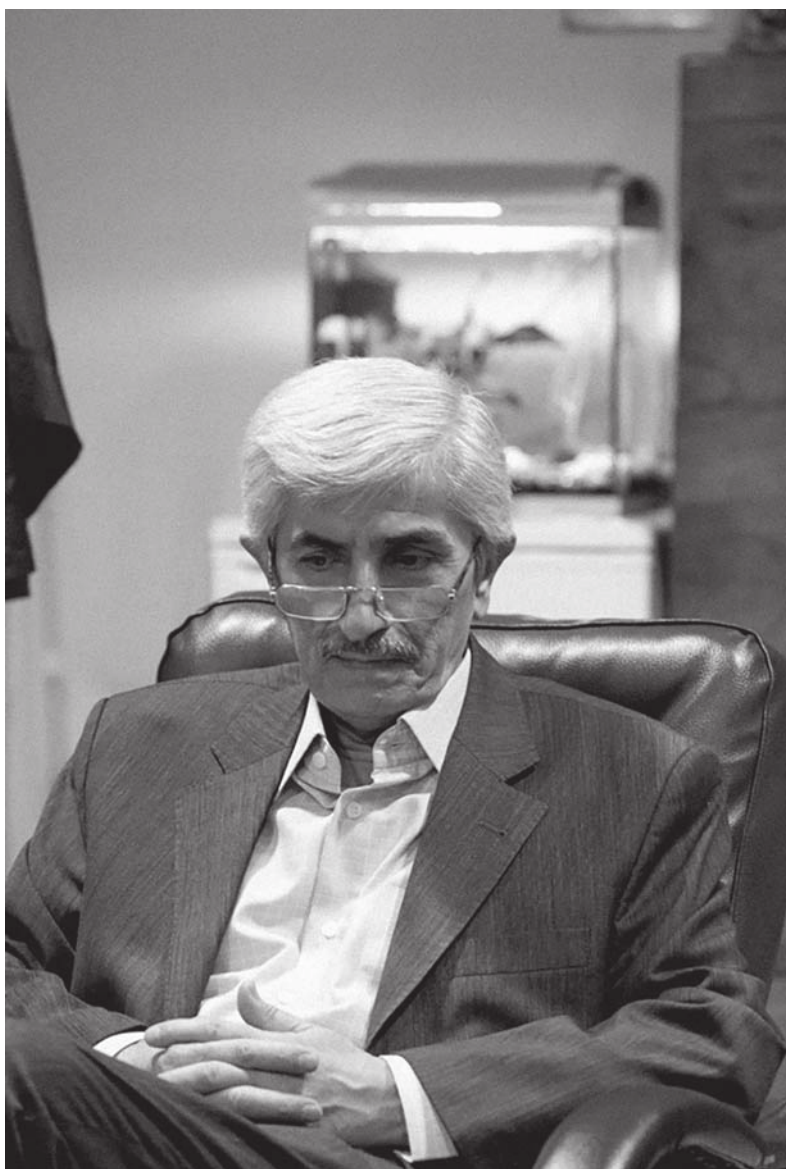
در شماره پیش، به جلد اول کتاب *شرح شوق* پرداختیم. در مقالات آینده به نقد شرح غزل‌ها می‌پردازیم و این کار را از جلد آخر کتاب آغازیده‌ایم، دلیلش هم این است که به غزل‌های پایانی حافظ کمتر پرداخته شده. اگر عمری باشد، با همین روش به سراغ جلد‌های دیگر هم خواهیم رفت.^۱

پیشاپیش، دو اشکال صوری کتاب تذکر داده می‌شود؛ در عطف کتاب شماره جلد‌ها نیامده بود (خوشبختانه در چاپ‌های بعد، این مشکل حل شد). دوم اینکه، در بالای صفحات شماره غزل نیامده است و این مسئله یافتن غزل را دشوار می‌کند. امید است این نقیصه هم برطرف شود. در ادامه بعضی ملاحظات و نکات از قلم افتاده جلد پنجم می‌آید. (از هفتاد غزل ابتدای این جلد)

۱. ص ۳۵۶۹. «قفا خوردند و ملامت برند و خوش باشند / شب فراق به امید بامداد وصال»

۱. در شماره پیشین، چند اشکال نگارشی و ویرایشی رخ داده بود، که مابۀ شمرساری بنده شد؛ ص ۹۱: چار تکبیر بر این نخل خزان دیده زدیم (به جای «چهار تکبیر») ص ۹۱: این جمله به این صورت باید اصلاح شود: «حافظ به صراحت از مردم نادانی که «به یک جرعه که آزار کشش در پی نیست»، او را آورده‌اند، می‌نالد». ص ۹۲: اثبات شیء نفی ماعدی / عدا نمی‌کند. ص ۹۳: الم یأن للاحباب.

دیگر اینکه، بنده نوشته بودم «شرح شوق در حال حاضر با فاصله بسیار زیاد، بهترین شرح موجود دیوان حافظ است». دو نکته گفتمی است؛ یکی اینکه منظورم «بهترین شرح کامل دیوان حافظ بود» به خصوص که قید «بسیار زیاد» در جمله بود. (کتاب ارجمند حافظ نامه (خرمشاهی) تنها شرح نیمی از دیوان حافظ است). نیز در آن زمان هنوز شرح دکتر قیصری (یک نکته از این معنی) منتشر نشده بود. (این موارد حاصل تذکر استادانم، دکتر مظاهری، دکتر نوریان، استاد خرمشاهی، دکتر چترایی و دکتر فیروزیان است، که باز هم از آنان سپاسگزاری می‌کنم.





در همین حوزه حافظ
بنده بارها دیده‌ام
که بعضی افراد که
عموماً به جای شرح،
خیالپردازی می‌کنند، باز
هم در مواردی، نکات
قابل تأملی گفته‌اند و
بر پژوهشگر فرض است
که حتی از بدترین
کتاب‌ها و شروح عبور
نکنند.

گفته) باید استعاره از لب دانست، نه رخسار. در شعر حافظ
باز هم نظیر چنین ارتباطی هست؛ از حیای لب شیرین تو ای
چشمه نوش... .

۴. ص ۳۶۱۶. چشم خود را گفتم آخر یک نظر سیرش ببین /
گفت: می‌خواهی مگر تا جوی خون راند ز من
در توضیح این بیت تنها نوشته‌اند: «سعدی به محبوب
می‌گوید: اگر قصد تو ریختن خون من است باکی نیست؛ تنها
یک لحظه امان ده تا تو را سیر بنگرم: زنهار نمی‌خواهم کز
کشتن امانم ده / تا سیرت بینم یک لحظه مدارایی»
به این نکته کاری ندارم که چقدر ارتباط میان این توضیح
و بیت حافظ هست، ولی بد نبود که به کلمه «مگر» در شعر
حافظ اشاره‌ای می‌شد.

به نظر «مگر» یکی از کلماتی است که حافظ با دقت فراوان از
آن بهره برده و متأسفانه عموماً چندان به آن توجه نشده و یکی از
ظرایف فوق‌العاده شعر حافظ، مسکوت و مغفول مانده است. این
کلمه در حافظ دست کم به سه معنی آمده است: ۱. قطعاً، حتماً ۲.
گویا ۳. آیا. ۳ و در ابیات فراوانی وی با هنرمندی تمام، این کلمه را
به هر سه معنی به کار برده است. در همین بیت هم «مگر» بیشتر
به معنی قید پرسش است، ولی به دو معنی دیگر نیز اشاره ظریفی
دارد: ۱. آیا می‌خواهی جوی خون راند ز من ۲. گویا می‌خواهی جوی
خون راند ز من ۳. حتماً می‌خواهی جوی خون راند ز من.
بسیاری ابیات دیگر حافظ، حاوی این کلمه به هر سه
معنی مزبور است، که چنانکه عرض شد، عموماً شارحان به آن
توجهی نکرده‌اند:

- زهره‌سازی خوش نمی‌سازد، مگر عودش بسوخت
- غرور حسنت اجازت مگر نداد ای گل
- مگر تو شانه زدی زلف عنبرافشان را
- مگر که لاله بدانست بی‌وفایی دهر
- مگر ز مستی زهد ریا به هوش آمد
- جمال دختر رز نور چشم ماست مگر
- روی تو مگر آینه لطف الهی ست
- دلش بس تنگ می‌بینم مگر ساغر نمی‌گیرد
- مگر آه سحرخیزان سوی گردون نخواهد شد
- به درمانم نمی‌کوشی نمی‌دانی مگر دردم
- مگر او نیز همچون من غمی دارد شبان روزی و ...

۳. به معنی «إلا، بجز این‌که» نیز زیاد آمده، که اینجا محل بحث نیست. متأسفانه در
کتاب مفید «ابن ربه‌بی‌نهایت» (واژه‌نامه و فرهنگ بسامدی حافظ) جناب بهرام
اشتری، نیز به معنی سوم (گویا) توجهی نشده است.

دکتر حمیدیان تذکر داده‌اند که این بیت سعدی را در چاپ
فروغی در غزل «جزای آنکه نگفتم شکر روز وصال» نیافته‌اند.
می‌افزایم که این بیت از قصیده سعدی، با مطلع زیر است؛

توانگری نه به مالست پیش اهل کمال
که مال تا لب گور است و بعد از آن اعمال^۱
۲. ص ۳۵۷۷. ای روی ماه منظر تو نوبهار حسن / خال و خط
تو مرکز حسن و بهار حسن

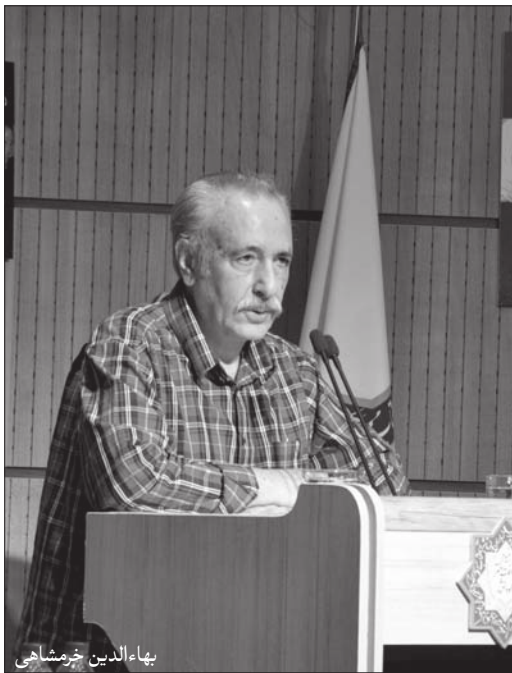
ایشان درباره «نوبهار» به درستی به ایهام موجود در این کلمه
و «آغاز بهار و بتخانه‌ای معروف» اشاره کرده‌اند. مرحوم هروی
نیز در «شرح غزل‌های حافظ» متذکر این ایهام شده، ولی ایهام
دیگری که وی اشاره کرده و در شرح شوق نیامده است، ایهام به
«نوبهار... به معنی نوعی گل است، چنانکه در این بیت سعدی
آمده: نوبهار از غنچه بیرون شد به یک تو پیرهن / بیدمشک
انداخت تا دیگر زمستان پوستین». (در لغت‌نامه دهخدا، شواهد
متعدد دیگر برای «نوبهار» به این معنی آمده است).

در ادامه می‌افزایم که به طور کلی یکی از اشکالات شرح
شوق، (نیز بسیاری دیگر از شروح) همین است که علی‌رغم
ادعای مؤلف در این باره که همه شروح و مقالات این حوزه
را دیده، گاهی به چشم می‌آید که بعضی نکات مثبت مزبور
از قلم افتاده است. نیز به لحاظ روشی کسی که در حوزه‌ای
خاص قلم می‌زند، باید بداند که گاهی کتاب‌های ضعیف و
حتی بد، ممکن است برای پژوهشگر متخصص، حاوی نکات
مفیدی باشد. در همین حوزه حافظ بنده بارها دیده‌ام که
بعضی افراد که عموماً به جای شرح، خیالپردازی می‌کنند، باز
هم در مواردی، نکات قابل تأملی گفته‌اند و بر پژوهشگر فرض
است که حتی از بدترین کتاب‌ها و شروح عبور نکند و گاهی لازم
می‌آید در بعضی موارد، نفیاً یا اثباتاً نظری دهد.

۳. ص ۳۵۷۹. «گرد لبث بنفشه از آن تازه و تراست / کآب
حیات می‌خورد از چشمه سار^۲ حسن
چشمه سار حسن: استعاره از رخسار یار، چشمه‌ای که گویی
بنفشه خط او را از آب زندگی سیراب کرده است
می‌پندارم «چشمه سار حسن» را (همان‌گونه که هروی نیز

۱. اصولاً نشانی ابیات سعدی و حافظ را به دست نداده‌ام، چه این کار با توجه به تعدد
چاپ‌های این دو شاعر و نیز در دسترس بودنشان برای همگان، - در این مقاله - کاری
عبث می‌نمود.

۲. قزوینی، «جویبار حسن» آورده که محصول اشتباه کتاب نسخه‌خلخالی است، دیگر
تصحیح‌های معتبر، (مطابق اکثریت مطلق نسخ قدیم) همگی، «چشمه سار» آورده‌اند.
البته این غزل در بسیاری از نسخ قرن نهم حافظ نیامده است.



بهاء‌الدین خرمشاهی

دهخدا، به معنی «مغز سر» آمده و «دماغ» به معنی بینی و نیز کبر و نخوت، و همین بیت (به خرمین دو جهان...) هم در ضمن شواهد همین کلمه اخیر آمده است. هرچند گویا اصل دو کلمه یکی است، ولی به هرحال، این واژه از توضیح بی‌نیاز نبود.

در ادامه همین غزل بد نبود که درباره دگرسانی‌های بیت آخر، نکاتی که در حاشیه حافظ خرمشاهی و جاوید آمده است نیز نقل / نقد می‌شد.

۷. ص ۳۶۳۲ به جان پیر خرابات و حق صحبت او / که نیست در سر ما جز هوای خدمت او

بد نبود به این شعر کمال خجندی (که انجوی در حاشیه همین غزل نقل کرده) اشاره می‌کردند:

غلام پیر خراباتم و طبیعت او

که نیست جزمی و شاهد حریف صحبت او

میوش رخ ز من ای پارسا به عیب گناه

گناه بنده چه بینی نگر به رحمت او

البته، مانند موارد متعدد دیگر، به دلیل معاصر بودن دو شاعر، معلوم نیست کدام یک به استقبال دیگری رفته است.

در همین غزل در بیت:

مدام خرقه حافظ به باده در گرواست

مگر ز خاک خرابات بود طینت او

«مگر» به دو معنی «گویا» و «قطعاً» گرفته شده، در حالی که بر طبق آنچه پیشتر گفتیم، با قید پرسش هم درست است.

۵. ص ۳۶۲۴. این که من در جست‌وجوی او ز خود بیرون شدم

/ کس ندیدست و نبیند مثلش از هرسو ببین

بیت حاوی ایهامی است که شارحان به آن توجه نکرده‌اند. «این‌که» به دو معنی است؛ ۱. این مسأله که من در جست‌وجوی او از خود بیرون شدم. ۲. این یاری که در جست‌وجوی او من از خود بیرون شدم. این ایهام، در مصراع دوم نیز وجود دارد؛ «مثلش» می‌تواند هم مربوط به «مسأله بیرون شدن از خویش» باشد و هم به معنی «نظیر یاری که من عاشقش هستم». «از هر سو ببین» نیز می‌تواند به دو صورت معنی شود؛ ۱. از هر طریقی که می‌خواهی (درباره این مسأله و بی‌خودی من) تحقیق کن. ۲. از هر زوایه و جهتی که می‌خواهی یار من را ببین، تا یقین کنی که نظیرش جایی نیست.

۶. ۳۶۲۷. شراب لعل کش و روی مه‌جبینان بین / خلاف مذهب آنان، جمال اینان بین...

به خرمین دو جهان سرفرو نمی‌آرند

دماغ و کبرگدایان و خوشه‌چینان بین

یکی از اشکالاتی که بعضی دوستان به این کتاب وارد دانسته‌اند، حجم زیاد آن است. بنده معتقدم، برای شرح دقیق دیوان حافظ، این حجم (چهار جلد) اصلاً زیاد نیست.

(حافظ‌نامه نیز که نیمی از دیوان را شرح کرده دو جلد است) ولی اشکالی که به این کتاب وارد می‌دانم این است که گاهی در مواردی بیش از حد شرح داده شده یا شواهدی ذکر شده که نبودش آسیبی به ساختار کتاب نمی‌زد. ۳. ولی در عین حال، از

شرح مواردی که نیاز به شرح دارد، عبور شده؛ چه شرح و معنی یک بیت، چه شرح ریزه‌کاری‌ها و بعضی کلمات.

«شراب لعل کش» در بیت اول معنی نشده. نیز شاید بد نبود اشاره‌ای می‌شد به ایهامی که در این ترکیب هست به معنی دوم «لعل» (استعاره از لب). که در آن صورت چنین معنایی نیز به ذهن متبادر می‌شود که؛ شراب لعل لب یار را بنوش. (مانند بیت دیگر خواجه؛ که جام زر کش از لعل دلخواه)

بیت دوم «دماغ» به کسر دال ضبط شده (دماغ) و هیچ توضیحی درباره آن ارائه نشده است. «دماغ» در لغت‌نامه

۱. سایه و نیساری: «آنکه» آورده‌اند، که با این صورت هم ایهام مزبور برقرار است.

۲. ببین و دیدن را امروز هم به معنی جست‌وجو و تحقیق به‌کار می‌بریم؛ حالا تا ببینم برو ببین این کار به نفعت هست یا نه.

۳. امروز با کثرت منابع مرجع و در دسترس بودن آنها - به خصوص به صورت دیجیتال - در بعضی موارد باید در ارائه شواهد متعدد احتیاط کرد، به خصوص نقل شواهد از منابعی چون لغت‌نامه‌ها که در این روزگار به آسانی در دسترس جویندگان هست.



به نظرم «مگر» یکی از
کلماتی است که حافظ
با دقت فراوان از آن
بهره برده و متأسفانه
عموماً چندان به آن
توجه نشده و یکی
از ظرایف فوق‌العاده
شعر حافظ، مسکوت
و مغفول مانده است.
این کلمه در حافظ
دست کم به سه معنی
آمده است؛ ۱. قطعاً،
حتماً ۲. گویا ۳. آیا.



سلیم نیساری

سختا که آدمیست بر احوادث روزگار (عمق بخاری)
تنگ دهان من بیا تنگدلی من نگر
بی توهنوز زنده‌ام سنگدلی من بین

(عماد فقیه)

در قزوینی به جای صورتِ بالا «نفس می‌کشم» آمده است و
خرمشاهی / جاوید در ذیل آن نوشته‌اند؛

«نفس کشیدن پیوندی هم با خجالت کشیدن دارد. یعنی
به جای نفس خجالت می‌کشم. متن قزوینی بهتر است.»
(دیوان حافظ ۶۳۱)

متأسفانه جناب نیساری این غزل را هم - مانند بسیاری
غزل‌های دیگر - با وجود نقل در ۳۵ نسخه قرن نهم، از کتاب
مستطاب دفتر *دگرسانیه‌های حافظ* حذف کرده و اختلافاتش را
به دست نداده‌اند و نمی‌دانیم این صورت در چند نسخه قرن
نهم وجود داشته است. (در نسخه نورعثمانیه هم، «می‌کشم»
آمده) البته درست است که غزل ضعیفی است، ولی به هر حال
نکته‌ای که در حاشیه دیوان *حافظ* خرمشاهی و جاوید آمده،
حتماً ارزش نقل کردن داشت.

۱۲. ص ۳۷۱. «که این کند که تو کردی به ضعف همت و رای
/ ز گنج‌خانه شده، خیمه بر خراب زده
پیر، گوینده را ملامت می‌کند که چرا برای نوشیدن شراب و
دفع خمار به ویرانه خرابات روی آورده و در حقیقت به بخت
خویش پشت کرده است. اینها همه مقدمه‌ای است تا او شاعر را
به بیرون آمدن و تماشای شکوه و جلال شاه یحیی فرابخواند.

۸. ص ۳۶۳۷. شکل هلال هر سر مه می‌دهد نشان / از افسر
سیامک و ترگ کلاه زو
حاوی نکته بسیار ظریفی است که هاشم جاوید به آن اشاره
کرده (*حافظ جاوید*، ص ۴۸۶) و آن، وجود نقش هلال بر تاج
شاهی در زمان ساسانیان و نیز بر مهد کاووس است. اشاره به
این نکته، در ذیل توضیحات این بیت ضرور می‌نماید.
۹. ص ۳۶۵۶. «ای قبا‌ی پادشاهی راست بر بالای تو / تاج
شاهی را فروغ از گوهر والای تو
راست: ابهام؛ الف. به طور راست یا قائم (مثل اندام) ب. به
حقیقت؛ ج. متناسب، زیننده، یا به قول قدما پاندام و چُست»
بنده می‌پندارم از میان سه معنی یادشده، تنها همان معنی
سوم، با محتوای بیت، تناسب تام دارد و به دشواری بتوان آن
دو مورد را در معنی بیت لحاظ کرد.
۱۰. ص ۳۶۷۹. گلبن عیش می‌دمد، ساقی گل‌گذار کو؟ / باد
بهار می‌وزد، باده خوشگوار کو؟

جناب خرمشاهی در توضیح این غزل نوشته‌اند: «نزاری
غزلی با همین وزن و ردیف و قافیه دارد: باد بهار می‌وزد باده
خوشگوار کو / بوی بنفشه می‌دمد ساقی گل‌گذار کو پیداست
که حافظ در مصراع دوم این بیت، مصراع اول نزاری را تضمین
کرده است. «ساقی گل‌گذار» نیز در هر دو مطلع دیده می‌شود.»
(*حافظ‌نامه ۱۱۳۵*)

در شرح *شوق* بیت اول این غزل هیچ توضیحی ندارد، و
طبعاً این نکته ضرور هم از قلم افتاده، در حالی که نقل آن
بایسته است.

در همین غزل در توضیح بیت تخلص
حافظ اگرچه در سخن، خازن گنج حکمت است
از غم روزگار دون، طبع سخن‌گزار کو؟
نوشته‌اند «سخن من گنجینه حکمت است، لیکن
سخن‌شناسی که بتواند آن را شرح و تفسیر کند یافت نمی‌شود.»
یعنی «سخن‌گزار» را مفسر شعر خواجه معنی کرده‌اند. دکتر
قیصری مصراع دوم این بیت را چنین معنی کرده است و به
گمانم همین درست باشد: «... اما غم‌های زندگی آنچنان او را از
دل و دماغ انداخته که آن سرشت سخندان و زبان سخنگویش را
از گفتن بازداشته است؛ هزارگونه سخن در دهان و لب خاموش»
۱۱. ص ۳۶۹۰. منم که بی تو نفس می‌زنم زهی خجلت

مگر تو عفونکی، ورنه نیست عذر گناه
ایشان در توضیح این بیت، تنها این دو بیت را نقل کرده‌اند؛
اکنون تودوری از من و من بی تونزنده‌ام



واقعاً وقتی عنانِ
ذهنِ مغشوش و
مشوش رها شود، چه
دسته‌گل‌هایی که به
آب نمی‌دهد. جناب
استاد حتی از روی
این ابیات نمی‌توانند
درست بخوانند و
این چنین «بحران
نقد ادبی» را رهبری
می‌کنند! ملاحظه
فرمودید که بدون توجه
به منطق و مناسبات
شعر قدیم، «گنج‌خانه»
با «گنج‌خانه» تفاوتی
ندارد.

به گمانم این اولین بار است که پیرمغان به جای هدایت شاعر به عشق و عوالم شور و مستی در جهت مدح ملوک دنیا حرکت می‌کند. «این بیت از غزلی است با مطلع «در سرای مغان زفته بود و آب زده / نشسته پیر و صلابی به شیخ و شاب زده» که قوی‌ترین محور عمودی در غزل‌های حافظ را داراست و همه حول و حوش یک مضمون است و روایت یک ماجرا از آغاز تا پایان است؛ ابتدا وصفِ خرابات است، بعد گفت‌وگوی پیر با حافظ و در پایان مدح شاه یحیی از زبان پیر و در آخر فراخواندن مجدد حافظ به میکده».

می‌پندارم در بیان پیر خرابات نوعی تضاد نهفته است. چون ابتدا می‌گوید «خیمه بر خراب زده» ای و در پایان می‌گوید «بیا به میکده حافظ». به نظرم هرچند ذهن در بادی نظر به این سو می‌رود که «خراب»، کنایه از «خرابات» است، ولی گویا پیر «خرابات»، اتفاقاً دنیا را «خراب» خوانده، و میکده را «گنج‌خانه» و این هنری ترو بدیع‌تر است و به همین جهت فکر می‌کنم، تا آخر غزل هنوز پیر خرابات است که سخن می‌گوید و هموست که گفته «بیا به میکده حافظ». حافظ ابتدا از در میکده که زفته و آب زده است، عبور کرده، بعد پیر را دیده که به او عتاب و خطاب کرده که «چرا ز کوی خرابات رخ برتابی» و پس از مدح شاه یحیی، دست آخر همین پیر است که او را بار دیگر به خرابات خوانده (که همان گنج‌خانه واقعی است) و محلی است که ملایک دست در رکاب شاه یحیی زده‌اند و هزار صف هم از دعا‌های مستجاب در آنجا (میکده) ردیف شده است. (دکتر قیصری هم در همین حدود معنا کرده‌اند؛ یک نکته /زین معنی، ص ۱۳۰۲).

در حاشیه، با آنکه چندان ربطی به موضوع ندارد، اما دریغ می‌آید که این نکته را نقل نکنم؛ جناب براهنی که افاضاتشان شهره‌عام و خاص است و به تأیید نظر حلِ معما می‌کنند، در کتاب *بحران رهبری نقد ادبی و رساله حافظ* پس از زیر سؤال بردن تحقیقات و تتبعات ادبی درباره‌ی حافظ، سؤالات «عمیق» خودشان را درباره‌ی حافظ در انداخته و به زعم خود نشان داده‌اند که کسی جز ایشان از رخ اندیشه‌ی او نقاب نگشوده است. از جمله درباره‌ی همین ابیات فرموده‌اند: «این، آن توازی خاص تاریخی است که حافظ درک کرده است. «ضعف همت و

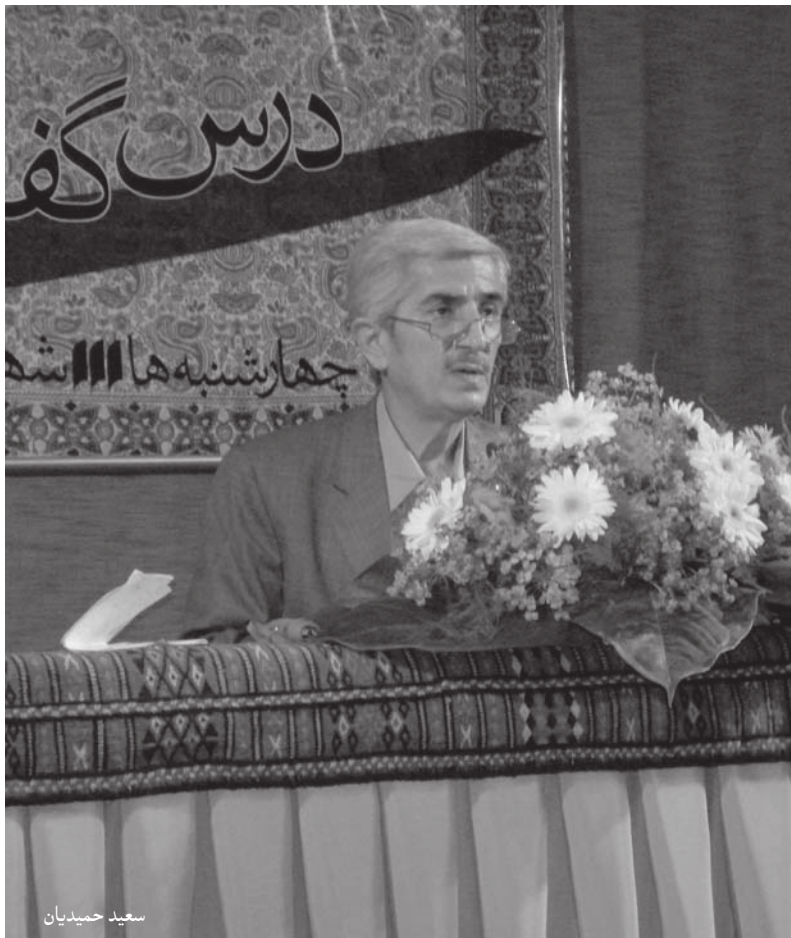
رای» براو مستولی شده و او از «گنج‌خانه» بیرون آمده و «خیمه بر خراب زده» است. و «وصال دولت بیدار» را به او نخواهند داد، به دلیل اینکه «در آغوش بخت»، خوابش برده است. خواه «گنج‌خانه» باشد، و خواه «گنج‌خانه»، فرقی نمی‌کند. که این سؤال‌ها را از حافظ می‌کند؟ «عروس بخت» و آن هم در «سرای مغان». با «عروس»، یعنی جوانی «بخت»، یعنی سبزی «بخت»، سروکار داریم، یعنی با نمادی خضری..... بیا به میکده حافظ که بر تو عرضه کنم / هزار صف ز دعا‌های مستجاب زده. آن «هزار صف» چیست؟ شاید صف‌های مرتب بیت‌های شعر حافظ باشد. هر بیتی از شعر حافظ به منزله‌ی صفی است از دعایی «مستجاب زده». (همان ص ۲۷۲ و ۲۷۳) واقعاً وقتی عنانِ ذهنِ مغشوش و مشوش رها شود، چه دسته‌گل‌هایی که به آب نمی‌دهد. جناب استاد حتی از روی این ابیات نمی‌توانند درست بخوانند و این چنین «بحران نقد ادبی» را رهبری می‌کنند! ملاحظه فرمودید که بدون توجه به منطق و مناسبات شعر قدیم، «گنج‌خانه» با «گنج‌خانه» تفاوتی ندارد. «عروس بخت» که در این شعر، تنها توصیف شده و خودش هیچ نگفته، به سخن می‌آید و تبدیل می‌شود به «نمادی خضری»! و عبارت «هزار صف زده، از دعا‌های مستجاب» تبدیل می‌شود به «مستجاب زده»! آخر «مستجاب زده» یعنی چه؟^۲ و تازه آن هم در «خوانش براهنی‌وار» می‌شود «صف‌های مرتب شعر حافظ»!

در پایان نمی‌دانم که «با که این نکته توان گفت» که در کتاب *کلک خیال انگیز (فرهنگ بسامدی حافظ)*، دکتر حسن انوری، فاطمه و احمد معین‌الدینی، انتشارات سخن، پنج جلد، سال ۱۳۸۵ نیز این بیت را همین‌گونه خوانده‌اند و «مستجاب زده» تبدیل به مدخلی جداگانه شده است!
۱۳. ص ۳۷۱۰. ز شور و عریده‌ی شاه‌داند شیرین‌کار / شکر شکسته، سمن ریخته، رباب زده
«رخساره‌های آنان [زیبارویان] هم به سان گل سمن است، و به دلیل فراوانی شمار آنان گویی در همه جا سمن ریخته‌اند، همراه با این معنی ایهامی که سمن در مقابل جمال آنان بر خاک ریخته شده».

می‌پندارم این بیت مولوی، راهگشای حل معنای بیت بالا باشد؛
گل صد برگ به پیش تو فرو ریخت ز خجلت
که گمان برد که او هم رخ رعنائی تو دارد

۲. «زده» راجع به «صف» است، نه وصف «مستجاب» و «صف زده» یعنی «صف کشیده / صف بسته». متأسفانه دکتر حمیدیان نیز هیچ توضیحی درباره‌ی این بیت نداده‌اند.

۱. «خراب خواندن دنیا، بسیار رایج است و در دیوان حافظ نیز شواهد متعدد دارد؛ به می‌عمارت دل کن که این جهان خراب. زان پیشتر که عالم فانی شود خراب. همان منزل است این جهان خراب. مگر رسم به گنجی در این خراب‌آباد» (ای کاش به تناسب «گنج» و «خراب» هم در این بیت اشاره‌ای شده بود)



سعید حمیدیان

و در اینجا هم گویا بهتر است، ریختن سمن، به معنی ریختن گلبرگ‌های سمن [از خجالت یا... گرفته شود. خود خواجه نیز فرموده است: باز آ که ریخت بی گل رویت بهار عمر. از جهانگشای جوینی^۱ نیز این رباعی زیبا را در ذهن داریم که:

چون گل بشکفت، ساعتی برخیزیم
وز شادی می زدستِ غم بگریزیم
باشد که بهارِ دیگرای همنفسان
گل می‌ریزد به خاک و ما می‌ریزیم

معنی دیگر ریختن در لغت‌نامه «گداختن، گداختن فلزات و غیره» است که شواهد متعدد برای آن ارائه شده و شاید خواجه در اینجا، نیم‌نگاهی هم به این معنی داشته است.^۲

۱۵. در همین غزل بیت زیر به این صورت آمده است:

«وصال دولت بیدار ترسنت ندهند

چه خفته‌ای تو در آغوش بخت خواب زده؟»

مبنای شرح حمیدیان، تصحیح خانلری است و ایشان در نقلش کاملاً امانت‌دار بوده‌اند. ولی گاهی بعضی علائم سجاوندی به آن افزوده شده است. در این بیت هم علامت سؤال در چاپ خانلری وجود ندارد. در توضیحات هم، تنها نوشته‌اند «در هنگام وصال، خفتن جایز نیست، همچنان که در بهشت به خواب نمی‌روند تا نعیم از کف نرود؛ به فرموده سعدی: امشب آن نیست که در خواب رود چشم ندیم / خواب در روضه رضوان نکنند اهل نعیم».

گفتنی است که این صورت، فقط در تصحیح خانلری است و تصحیح‌های معتبر دیگر، جمله‌ی «که خفته‌ای» آورده‌اند. (از نسخ قرن نهم، فقط دو نسخه چنین است که هر دو نیز قدیم‌اند) و ضبط خانلری هم وجیه است. ولی می‌پندارم این بیت را هم می‌توان سؤالی و هم اخباری خواند؛ می‌ترسم که وصال دولت بیدار نصیبت نشود، چه خفته‌ای...؟ و به صورت اخباری؛

می‌ترسم وصال دولت بیدار نصیبت نشود، چرا که تو در آغوش بخت خواب زده، خفته‌ای.... («چه» به معنی «زیرا

که» شواهد متعدد دارد، رک لغت‌نامه دهخدا، مدخل «چه»)

۱۶. ص ۳۸۰۲.

سَبَت سلمی بصدغی‌ها فوادی

وروحی کُلّ یوم لی یُنادی

أمن آنکرتنی عن عشقِ سلمی

تُرَاول آن روی نهکوبوادی

غم این دل بوات خورد ناچار

وغرنه اوینی آنچت نشادی

به پی ماچان غریمت بسپریم

غرت یک وی روشتی ازامادی

این غزل، ملمع سه زبانه یا «مثلث» است. مثلث، شعری را گویند که به سه زبان گفته شده باشد. این شعر نیز به فارسی و عربی و لهجه قدیم شیرازی است. دکتر حمیدیان در این غزل و در موارد مشابه، اشعار عربی و این چند بیت شیرازی را به صورت موزون معنی کرده‌اند. تا جایی که می‌دانم نخستین بار استاد شفیعی‌کدکنی در حافظ به سعی سایه

۱. محمد جوینی، جهانگشای جوینی، تصحیح محمد قزوینی، تهران: دنیای کتاب، چاپ سوم، ۱۳۸۲، جلد دوم، ص ۱۱۰.

۲. مرحوم شریعت این ترکیب را به عجیب‌ترین صورت ممکن معنی کرده است: «سمن ریخته: روغن چراغ‌ها ریخته و چراغها خاموش شده» (دیوان حافظ، به کوشش محمدجواد شریعت، تهران: آژروپات، ۱۳۸۱، ص ۸۴۳) توضیح آنکه در عربی «سمن» (بروزن «شرم») به معنی «روغن» آمده است، ولی ربط دانش با گل «سمن» فارسی در این بیت، فقط کار ایشان بوده است.

مثلث، شعری را گویند
که به سه زبان گفته
شده باشد. این شعر
نیز به فارسی و عربی
و لهجه قدیم شیرازی
است.



شفیعی کدکنی و هوشنگ ابتهاج (سایه)

غم این دل بواتت خورد ناچار

وغرنه اوینی آنچت نشادی

چنین معنی شده؛

«غم این دل ترا خوردن بیاید

وگرنه بینی آن را کونشاید»

که به نظرم صورت دقیق تر «آن را که / چه» است.

معادل بیت «به پی ماچان غرامت....» نیز چنین نوشته شده؛

به پی ماچان غرامت می سپاریم

اگریک بیرهی از ما ببینی

که «بیرهی» معادل دقیقی برای «وی روشتی» نیست.

ممکن است این نکات چندان برجسته و سبب انحراف معنی نباشد، ولی با روح علمی سازگار بر این کتاب چندان سازگار نیست.

دیگر این که مرحوم دکتر ماهیار نوابی مقاله‌ای ممتع دربارهٔ این غزل نوشته و بعضی پاره‌های شیرازی آن را تصحیح و اصلاح کرده‌اند، که ذکر آن از این مقاله نیز نشده است. چون احتمالاً بسیاری از خوانندگان به مقالهٔ مزبور دسترس ندارند، اجمالاً به چند نکتهٔ برجستهٔ آن اشاره می‌شود؛

ایشان مصراع «تَزِ اَوَّلُ اَنْ رُی نَهْکُو بُوادی» را چنین ضبط کرده و «ز» را به معنی «هم»، و تلفظ «نهکو» را به صورت «نیکو» (بدون ادای «ها» می‌دانند) و چنین معنا کرده‌اند؛ «تو هم اول آن روی نیکو را بایستی می‌دید» (در شرح شوق «تَزِ اول» نوشته شده، ولی ایشان «تَز / تَزُ» را درست می‌دانند.

دیگر اینکه مرحوم نوابی به تکرار قافیه هم در این غزل اشاره کرده و گفته‌اند «شاید... از آن رو که این بیت‌ها به گویش محلی است، تکرار قافیه را در آنها روا دانسته» (منظور تکرار «امادی» و «بُوادی» که به معنی دیدن است).^۳

نکتهٔ دیگر اینکه دکتر ماهیار نوابی «غم این دل بواتت خورد ناچار» را غلط می‌داند و صورت صحیح آن را چنین آورده‌اند «که غمِ دل» و نوشته‌اند: «پیدا است که رونویس‌کننده‌ای، نا آشنا به گویش شیرازی، «که غمِ دل» یعنی ریختِ گویشی و کهنه‌ای را، با اندک دگرگونی، به فارسی دری برگردانده است.... «غمِ دل» یعنی «غمِ دلت» چنانکه: «چون مت

دل» (در بیت دوم) یعنی «چون من دلت»..... همین بیت، پیوستگی معنی را، به نظر من، بایستی پیش از بیت سوم یعنی «بیبی ماچان» جای گیرد که در این صورت افادهٔ معنی بهتری

۳. ایشان در متن مقاله تکرار قافیه را سه بار ذکر کرده‌اند، ولی گویا دو بار بیشتر رخ نداده است.

چنین کردند. البته ایشان یک بار شعر را به نثر و یک بار به نظم معنی کرده‌اند، ولی در شرح شوق فقط به ارائهٔ صورت منظوم بسنده شده است. دربارهٔ معایب این کار پیشتر نوشته‌اند و خود دکتر شفیع کدکنی هم مقاله‌ای مشهور در «ترجمه‌ناپذیری شعر» دارند که بارها چاپ شده است.^۱ به نظرم به دو دلیل نیازی به این کار نیست؛ اولاً اگر حافظ می‌خواست، از گفتن نظایر این اشعار به فارسی عاجز نبود و حتماً دلیلی داشته که آنها را به زبان دیگری سروده است.^۲ ثانیاً در ترجمهٔ موزون نه تنها لطف شعر از بین می‌رود، بلکه به دلیل محذورات وزن و قافیه، اصولاً یا شعر چندان دلچسب نخواهد شد، یا ترجمه روان و دقیق نخواهد بود. همین بیت مانحن فیه، به این صورت ترجمه شده؛ «سلمی بر بود از دو بناگوش دلم / هر روز مرا روح من آواز دهد». در حالی که ترجمهٔ دقیق چنین است؛ «سلمی با طرهٔ آویخته از دو بناگوشش دلم را ربود / اسیر کرد». یعنی «به / با» را «از» ترجمه کرده‌اند و «دو بناگوش» هم ترجمهٔ دقیقی برای «صدغیها» نیست.

نیز بیت

مرحوم شریعت این

ترکیب را به عجیب‌ترین

صورت ممکن معنی

کرده است: «سمن

ریخته: روغن چراغ‌ها

ریخته و چراغها

خاموش شده».

۱. از جمله در: بخارا، شماره ۸۰، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۰، صص ۸۲-۸۸.
 ۲. در ص ۳۸۸۱ ایشان مصراع «بَسَّرَ اللهُ طَرِيقاً بَكَ يَا مَلْتَمَسِي» را «به تو دلخواه، خدایم بدهد دسترسی» برگردانده‌اند. نیز در ص ۳۹۱۱ ترجمهٔ «یا مَسْمَا یحاکی دُرْجاً من اللّالی» چنین آمده «ای مَسْمَسِ که باشی چون درجی از لالی» (یعنی با همان وزن و قافیهٔ شعراصلی ترجمه کرده‌اند) که از مصادیق همان است که عرض شد، حافظ از گفتن نظایرش عاجز نبوده است.



محققانی چون مهدی
بیانی خط گلزار را
شیوه‌ای می‌دانند که
خوشنویس فضای
درون نوشته جلی را با
نوشته غبار پر می‌کنند.
اگر چنین باشد هم
نمونه‌هایی قدیمی‌تر از
خط گلزار با این تعریف
وجود دارد که به زمان
حافظ نیز می‌رسد و
هم از آنجا که موی
رخسار یار را به خط
غبار تشبیه می‌کنند،
می‌تواند با ایهام این
بیت که خط نوشته
شده بر صحیفه گل
را تشبیهی برای موی
رخسار یار در نظر گرفته
هماهنگ شود.



رشید عیوضی

می‌دانند که خوشنویس فضای درون نوشته جلی را با نوشته غبار پر می‌کنند. اگر چنین باشد هم نمونه‌هایی قدیمی‌تر از خط گلزار با این تعریف وجود دارد که به زمان حافظ نیز می‌رسد و هم از آنجا که موی رخسار یار را به خط غبار تشبیه می‌کنند، می‌تواند با ایهام این بیت که خط نوشته شده بر صحیفه گل را تشبیهی برای موی رخسار یار در نظر گرفته هماهنگ شود.

(اصطلاحات خوشنویسی در شعر شاعران بزرگ، ص ۱۳۶ و ۱۳۷)
۱۹. ص ۳۹۱۲. یا مَبْسَمًا یُحَاکِ دُرْجًا مِّنَ الْأَلَى / یَارِبَ چَه
درخور آمد گردش خط هلالی
خط هلالی را «خط سبز که به صورت هلال‌گونه بر گرد لب
کشیده شده» دانسته و اشاره کرده‌اند که در غزل بعد نیز این
اصطلاح آمده است «بر آن نقاش قدرت آفرین باد / که گرد مه
کشد خط هلالی»^۱.

آزاد محمودی در این باره نیز نوشته است «ترکیب
خط هلالی را شاعران دیگر کمتر به کار برده‌اند. این ترکیب
همچنان که خطیب رهبر در کتاب حافظ خویش آورده، به
معنی خط منحنی سبزه عذار است، اما شاید بتوان خط هلالی
را ایهامی به خط خوشنویس بزرگ و نامدار قرن پنجم یعنی
ابوالحسن علاءالدین علی بن هلال مشهور به ابن بواب نیز

۱. جلال عضد یزدی گفته است: بدان نقاش قدرت آفرین باد / که خم در طاق ابروی
تو آورد (غزل‌هایی از حافظ، گردآوری علامرندی، به کوشش علی فردوسی، چاپ
دوم تهران: نشر دیبایه، ۱۳۹۱. ص ۲۸۳) با سپاس از استاد مظاهری، برای توجه دادن
به این نکته.

خواهد کرد و گسیختگی که با آرایش کنونی در مفهوم این بیت‌ها
پدید است از میان برمی‌خیزد. مفهوم کلی این بیت‌ها، روی هم،
بایستی چنین باشد: من روی نیکوی سلمی را دیدم و دلم به
یکباره اسیر عشق او شد، غمخواری و تیمارداری دل را، به ناچار
از او (= دل) پیروی کردم، ای ملامتگر، که عشق سلمی را بر من
عیب می‌شمی، تو هم اول بایستی آن روی نیکو را می‌دید
تا، مانند من دل بدو می‌بستی و ناچار می‌شدی که، چون من
غمخوار و تیماردار دلت بشوی (البته اگر نمی‌شدی آنچه را که
نباید بینی می‌دید). و چون مانند من می‌شدی، مرا ملامت
نمی‌کردی، [با این همه] اگر از ما بی‌روشی‌ای دیده‌ای ... در
پای ماچان غرامت می‌سپاریم». (ص ۳۳۱)

ایشان در آخر افزوده‌اند که قرائت رایج «به پی ماچان»
درست نیست و «نپی ماچان» که کوتاه شده «آنه» به معنی
«اندر» است، صحیح است. (ص ۳۳۱، ۳۲۳)

۱۷. ص ۳۸۴۶. در کوی عشق، شوکت شاهی نمی‌خرند / اقرار
بندگی کن و اظهار چاکری

همان‌گونه که مرحوم عیوضی نوشته است، حافظ به بیت
سعدی نظر داشته:

سعدی تو کیستی که دم دوستی زنی
دعوی بندگی کن و اقرار چاکری

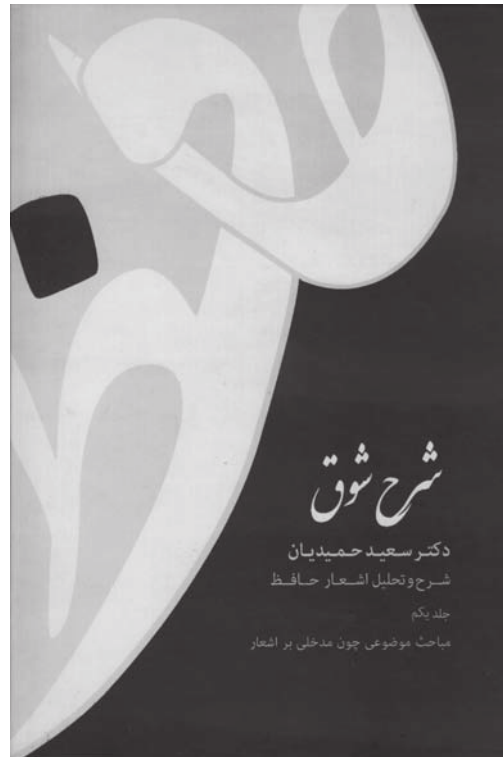
(حافظ بزرگدام/ است، ص ۴۸۳)

۱۸. ص ۳۸۹۵. این خوش رقم که بر گل رخسار می‌کشی / خط
بر صحیفه گل و گلزار می‌کشی

گمان می‌کنم از شرح و ریزه‌کاری‌های این بیت هم عبور شده
است و جا داشت این توضیحات اضافه می‌شد:

«این بیت یادآور خط گلزار است و بدین ترتیب میان رقم،
خط، صحیفه و گلزار، تناسب برقرار است. گلزار شیوه‌ای از
خوشنویسی است که در آن محدوده فضای داخلی نوشته جلی
را، با نقش‌های گوناگون تزئینی پر می‌کنند که این نقش‌ها
بیشتر طرح‌های گلدار و گاهی در برگ‌برنده صحنه‌های شکار،
چهره و دیگر نقوش است. از طرفی «خط بر صحیفه گل و گلزار
کشیدن» ایهام دارد. می‌توان دو وجه مختلف برای آن در
نظر گرفت: یکی اینکه براساس تشبیهی مرکب، «زلف یا موی
نشسته بر رخسار» را به «خط نوشته شده بر صحیفه گل» همانند
کنیم و دیگر اینکه براساس تشبیهی تفضیلی، حالت قرار گرفتن
زلف یا موی بر رخسار را چنان زیبا بدانیم که خط بطلان بر گل و
گلزار کشیده است و به تعبیری دیگر زیبایی یار بسیار برتر از گل
و گلزار است. محققانی چون مهدی بیانی خط گلزار را شیوه‌ای

در پایان بار دیگر این سخن بدیهی را تکرار می‌کنم که؛ این نکات کوچک هیچ از قدر این کتاب ارجمند نمی‌کاهد و در چنین حجمی، و آن هم در شرح حافظ همیشه نکات ناگفته باقی هست.



دانست چنان که ابوالعلاء معری (در متن کتاب «معزی» آمده که غلط است) شاعر نام‌آشنای عرب نیز در یکی از ابیات خود درخشیدن هلال ماه را به حرف نون کتابت ابن هلال (ابن بواب) که با آب زر نوشته شده باشد، تشبیه کرده است؛ و لاح هلال مثل نون اجادها / بماء التصار الکاتب ابن هلال» (همان، ص ۱۳۰) می‌افزایم، از اینها گذشته، حافظ در بیت دیگر نیز به این اصطلاح نظری داشته است:

هلالی شد تنم زین غم که با طغرای مشکینش
که باشد مه که بنماید ز طاق آسمان ابرو

در کتاب لغات و اصطلاحات فن کتاب‌سازی، در تعریف خط هلالی آمده «از خطوط رایج اسلامی که حرف‌ها در آن به صورت هلال نوشته می‌شود» (رضا مایل هروی. بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۵۳، ص ۸۵).

نیز در کتاب فرهنگ واژگان و اصطلاحات خوشنویسی (حمیدرضا قلیچ‌خانی، تهران: روزنه، ۱۳۷۳) در مدخل «خط هلالانه» به «طغرا» ارجاع شده است.

۲۰. ص ۳۹۲۴. آن دم که با تو باشم، یک سال هست روزی /
و آن دم که بی تو باشم، یک لحظه هست سالی
جناب خرمشاهی نشان داده‌اند که تضمین و اقتباس است از
سعدی (ذهن و زبان حافظ، ص ۳۴۰)؛

سال وصال با او یک روز بود گویی
واکنون در انتظارش روزی به قدر سالی
انتظار بود مانند موارد متعدد مشابه به این نکته نیز اشاره می‌شد. جالب آنکه به نظرم - برخلاف اکثر تضمین‌های حافظ - این بار همان شعر اصلی دلچسب‌تر است.
در پایان بار دیگر این سخن بدیهی را تکرار می‌کنم که؛ این نکات کوچک هیچ از قدر این کتاب ارجمند نمی‌کاهد و در چنین حجمی، و آن هم در شرح حافظ همیشه نکات ناگفته باقی هست.

منابع


- محمودی، آزاد. اصطلاحات خوشنویسی در شعر شاعران بزرگ ایران، تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۷.
- عیوضی، رشید. حافظ بزرگ‌کدام است؟، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۴.
- جاوید، هاشم. حافظ جاوید، تهران: نشر فرزانه، چاپ دوم، ۱۳۷۷.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین. حافظ‌نامه، تهران: علمی فرهنگی و سروش، دو جلد، چاپ پنجم، ۱۳۷۲.
- نیساری، دکتر سلیم. دفتر دگرسانیهایی حافظ، دو جلد، تهران: فرهنگستان ادب فارسی، ۱۳۸۵.
- دیوان حافظ، به سعی سایه، چاپ پانزدهم، تهران: کارنامه، ۱۳۹۰.
- ناتل خانلری، پرویز. دیوان حافظ، دو جلد، چاپ سوم، تهران: خوارزمی، بی‌تا.
- مجاهد، سید احمد. دیوان حافظ نسخه فریدون میرزا، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- دیوان حافظ نسخه نورعثمانیه (کهن‌ترین نسخه شناخته شده کامل)، به کوشش بهروز ایمانی، تهران: میراث مکتوب و دانشگاه آزاد اسلامی، ۱۳۹۴.
- دیوان حافظ، حافظ، به اهتمام ابوالقاسم انجوی شیرازی، چاپ نهم. تهران: جاویدان، ۱۳۷۶.
- دیوان حافظ، به کوشش بهاء‌الدین خرمشاهی، هاشم جاوید. تهران: فرزانه، ۱۳۸۸.
- شرح شوق، سعید حمیدیان، پنج جلد، تهران: قطره، ۱۳۹۲.
- هروی، حسینعلی. شرح غزل‌های حافظ، (چهار جلد) تهران، نشر نو: ۱۳۸۱. چاپ ششم.
- مجموعه مقالات ماهیار نوابی، به اهتمام دکتر محمود طاووسی، شیراز: نوید شیراز، ۱۳۷۷.
- قیصری، ابراهیم. یک نکته از ابن معنی (شرح دیوان حافظ)، دو جلد، تهران: جامی، ۱۳۹۳.



گرسنگی

بیژن قاضی عسگر
داستان نویس

داستان ۶



مه، مثل لحاف روی شهر پهن شده است. گرگ و میش است. هنوز هلال نازک ماه، گوشه‌ی آسمان، از زیر ابرهای سیاه چشمک می‌زند. صدای پرندگان، روی سطح رودخانه پخش می‌شود و در خیابان می‌پیچد. صدای قارقار کلاغی از روی یکی از شاخه‌های درختان خشکیده‌ی کنار رود، به گوش حسنعلی می‌رسد و او سرش را برمی‌گرداند. دست راستش را توی جیب اورکت رنگ و رو رفته‌اش کرده و با دست چپ قابلمه مسی را گرفته و به شکمش فشار می‌دهد. پوست دست حسنعلی خشک است و قاچ خورده و رگه‌های خون رویش دلمه بسته است. کلاه پشمی هفت‌رنگش را تا روی ابروان پریشانش پایین کشیده و چشمانش سرخ و خواب‌آلود است. گاهی خمیازه می‌کشد و زبانش را روی لبان خشک و ترک خورده‌اش می‌مالد. بخار از دهانش مانند دودی خارج می‌شود و در مه تیره و غلیظ محو می‌گردد. صدای به هم خوردن دندان‌هایش به گوش خودش می‌رسد. چراغ‌های خیابان در مه سوسو می‌زند. دو نور گرد از دور پیدا می‌شود. لبخندی روی لبان حسنعلی نقش می‌بندد. اتوبوس با سر و صدای زیاد و دود سیاهی که از پشتش بیرون می‌آید، جلوی پای حسنعلی ترمز می‌کند. راننده دسته‌یی را می‌چرخاند

و در باز می‌شود. حسنعلی کلنگش را که به پایش تکیه داده، از زمین برمی‌دارد و قابلمه را بیشتر به خودش می‌چسباند و سوار اتوبوس می‌شود. راننده دسته را می‌چرخاند و در بسته می‌شود.

بخار شیشه‌ها مانع دیدن بیرون است و توی اتوبوس تاریک است. حسنعلی کلنگش را کف اتوبوس می‌گذارد و به پایش تکیه می‌دهد. دست توی جیب شلوارش می‌کند. اتوبوس توی دست‌انداز بالا و پایین می‌رود و کلنگ از پای حسنعلی جدا می‌شود و می‌افتد...

– آخ... حواست کوچاس مرتیکه؟ مگه کوری؟ صبی اول صبیہ...
– ببخشیم آقا، ببخشیم.
– چی چی یا ببخشم؟ اگه پام میشکس، چیکار می‌کردی؟
راننده دخالت می‌کند:
– صلوات برفس آقا. حالا که طوری نشده. شمام برو بشین.
حسنعلی برمی‌گردد و پشت به راننده، دوباره کلنگش را روی زمین می‌گذارد. می‌خواهد دستش



- را توی جیب شلوارش کند که اتوبوس می‌زند
روی ترمز و بعد گاز می‌دهد و ناگهان کلنگ از پای
حسنعلی جدا می‌شود. حسنعلی سریع دولا می‌شود و
آن را میان زمین و هوا می‌گیرد و سرش را بلند می‌کند
و چشمانش را توی چشمان پیرمرد می‌دوزد. پیرمرد
نگاهی پراز نفرت به حسنعلی می‌اندازد.
- آقا برو بشین، چرا وایسادی؟
- آقا شرمنده. بلیط پیدا نمی‌کنم!
راننده از توی آیینه حسنعلی را خوب برانداز
می‌کند:
- طوری نیست، برو بشین.
حسنعلی کلنگش را محکم می‌گیرد و می‌رود روی
یکی از صندلی‌های اتوبوس می‌نشیند. کلنگش را
کف اتوبوس می‌گذارد و دسته‌اش را به لبه‌ی صندلی
تکیه می‌دهد و قابلمه را روی پایش می‌گذارد و بیشتر
به خودش می‌چسباند. با لبه‌ی اورکتش بخار شیشه
را پاک می‌کند و بیرون را تماشا می‌کند.
اتوبوس توی ایستگاه می‌ایستد و مردی با
موهای ژولیده و بیلی به دست وارد اتوبوس
می‌شود. حسنعلی سرش را برمی‌گرداند.
-! قربون! بیا اینجا.
قربان سرش را برمی‌گرداند و حسنعلی را می‌بیند.
- سلام حسنعلی.
می‌آید و می‌نشیند کنارش.
- چطوری حسنعلی؟! ای قابلمه چیه؟
- غذاس.
- غذا برای چی؟
- امروز غذا آوردم برا نهار.
- بقیه روزا که غذا نمی‌خوریم حسنعلی!؟
- خوب امروز، روز آخره. برا همین غذا آوردم
- آخه چطوری وسط کار غذا بخوریم؟
- امروز، روز آخره. ظهر وسط کار غذا می‌خوریم،
حرف می‌زنیم، سیگار می‌کشیم. عوضش شب دو
سه ساعت زیادت‌تر می‌مونیم.
- والا چی بگم؟
- اندازه توام آوردم، با هم می‌خوریم.
- باشه دستت درد نکنه.
- پیرمرد از جلو اتوبوس بلند می‌شود و با احتیاط،
بلیطی به دست راننده می‌دهد و برمی‌گردد و
می‌نشیند.
- قربون! من بلیط ندارم. دارای دو تا؟
- نه داداش. منم ندارم.
- خودش گفت عیبی نداره.
قربان خمیازه می‌کشد. در میان اتوبوس لق
است و صدا می‌دهد.
- حسنعلی! این در نمی‌ذاره بخوابیم.
قربان سرش را برمی‌گرداند به سمت در و نگاهی
به آن می‌کند. نگاه خیره می‌شود به کاغذ سفیدی
که پای در افتاده است. بیشتر خیره می‌شود.
- حسنعلی ببین اون کاغذ بلیطه؟
حسنعلی سرش را برمی‌گرداند و به کاغذ سفید اشاره
می‌کند:
- آره انگار، بذار برم ببینم.
- ولش. اون که گفت بلیط نمی‌خواد.
- می‌خوام بدمش راننده.
حسنعلی بلند می‌شود و قابلمه را به خودش
می‌چسباند و از ردیف صندلی‌ها خارج می‌شود.
میان اتوبوس می‌ایستد. محتاط قدم برمی‌دارد.
یکهو راننده می‌کوبد روی ترمز. اتوبوس می‌خکوب
می‌شود. حسنعلی، تعادلش را از دست می‌دهد و
قابلمه از دستش می‌افتد و پخش اتوبوس می‌شود.
راننده سرش را از پنجره بیرون می‌کند:
- مرتیکه عوضی با این رانندگیت. آشغال.
سرش را می‌آورد داخل و پنجره را می‌بندد. از
توی آیینه به کف اتوبوس نگاه می‌کند که برنج‌های
نارنجی‌رنگ پلو استانبولی ریخته شده کف اتوبوس.
در قابلمه آخرین تابش را گرد خودش می‌خورد و آرام
می‌گیرد. راننده سرش را تکان می‌دهد. اتوبوس راه
می‌افتد. حسنعلی که به یکی از صندلی‌ها چنگ
زده، خودش را جمع و جور می‌کند. حیران به قابلمه
و برنج‌ها نگاه می‌کند. پیرمرد برگشته است و نیشش
باز است. حسنعلی چشمان گرد شده‌اش را به سمت
قربان که دهانش باز مانده، برمی‌گرداند.
- همینو می‌خواستی قربون؟
- چی؟
- همینو می‌خواستی؟
- چی میگی حسنعلی؟
- از اون اول چشات پی غذای من بود.
- چی میگی؟
- از اون اول...
یقه‌ی قربان را می‌گیرد و از صندلی بلندش
می‌کند.
پیرمرد از خنده ریشه می‌رود. راننده از آیینه نگاه
می‌کند.
- آقا این کارا چیه؟ بشین سرجات؟
حسنعلی قربان را می‌کشد وسط اتوبوس روی
برنج‌ها.
- حسنعلی! این کارا چیه؟
صورت قربان مثل گچ سفید شده است و می‌لرزد.
- مرتیکه این غذای دیشب زن و بچه‌ی من بود.
- من که کاری نکردم حسنعلی.
- تو کاری نکردی؟ کی بود گفت برو ببین او کاغذ
چیه؟
- تو خودت بلند شدی حسنعلی!
راننده دخالت می‌کند.
- آقا این کارا چیه؟ بشین ببینم.
راننده اتوبوس را نگه می‌دارد. بلند می‌شود
و می‌آید طرف حسنعلی و با قلدری پس‌گردنش
را می‌گیرد و از قربان جداش می‌کند و به سمت در
می‌کشانندش. دسته را می‌چرخاند و در باز می‌شود.
حسنعلی را هل می‌دهد بیرون اتوبوس.
- عوضی. از وقتی اومده شلوغ می‌کنه. به گند کشید
اتوبوسو. ببین چکار کرد این وسط!
دسته را می‌چرخاند و در بسته می‌شود. می‌نشیند
پشت رل. پیرمرد هنوز می‌خندد و از شدت خنده، از
گوشه‌ی چشمانش اشک بیرون می‌زند. قربان هنوز
نفس نفس می‌زند و ایستاده است میان اتوبوس،
روی برنج‌ها.
اتوبوس راه می‌افتد. حسنعلی حیران کنار
خیابان ایستاده است و یادش می‌افتد که کلنگش
توی اتوبوس جا ماند و هنوز گرسنه است.

روایتی تلخ و ترش

از روزگاری تلخ و ترش

محمد رحیم اخوت

نویسنده، پژوهشگر و منتقد ادبیات



نقد داستان ۶

۶- تکرار برخی واژه‌ها با رویدادهای تکراری این زندگی تکراری، تناسبی دارد که می‌تواند بر تأثیر آن بیفزاید.

۷- استفاده از لهجه به حدی است که مانع خواندن و فهمیدن نمی‌شود؛ ضمن این‌که بوم و بستر اجتماعی آن را کمابیش نشان می‌دهد.

۸- داستان درخششی ندارد؛ اما به اندازه‌ی کافی شسته رفته است. پرهیز از زیاده‌گویی و توصیف‌های ناضرور، از مزایای این داستان است. داستانی بدون گره و گشایش خاص و ماجرابی که ذهن خواننده را درگیر کند. ماجرابی معمولی با روایتی معمولی که ظاهراً هر داستان‌نویس نوپایی می‌تواند آن را بنویسد. اما این‌گونه داستان‌های بی‌ادعا و صمیمانه، به گمان من بهتر است از داستان‌های عجیب و غریب و پراز نوآوری‌های ناصصل یا تقلیدی و خودنمایی‌های نویسنده‌های خودنما که می‌خواهند یک‌شبه ره صدساله بپیمایند و در همان ابتدای کار نامشان را در تاریخ ادبیات معاصر، آن هم آن بالا بالاها ثبت کنند. مشروط بر این‌که در همین ابتدای راه متوقف نشوند. هنر، و از آن جمله هنر داستان‌نویسی، نیازمند ممارست است. هیچ کس با قدم‌های اول و دوم به هیچ‌قله‌ی نمی‌رسد.

نفر مسافر. آیا در این اتوبوس مسافر دیگری نیست؟

۲- «بخار شیشه‌ها مانع دیدن بیرون است»؛ اما از «دست‌انداز»های خیابان و آن «مرتیکه عوضی» که بد رانندگی می‌کند، نشانی پیداست. به توصیف دیگری هم نیاز نیست. این‌ها به اندازه‌ی کافی حال و هوای بیرون و این جامعه‌ی آشفته‌حال را نشان می‌دهد.

۳- فقر و دلخوری و بی‌حوصلگی آدم‌ها هم با همان اشاره‌های کوتاه، خوب نشان داده شده است. آن پیرمرد بی‌خیال خندان هم خودش حکایتی است. انگار به چنین جامعه و رویدادهای آن فقط می‌شود خندید!

۴- نکته‌ها و نهفته‌های داستان، یعنی همان لایه‌های زیرین که داستان را «داستان» می‌کند کم و بیش در «گرسنگی» هست.

۵- نثر ساده و جمله‌های کوتاه و آغاز و پایان منطقی هم از مزایای این داستان است؛ هرچند «داستان»، هر داستانی، گره و گشایشی می‌خواهد تا بشود داستان. چیزی که خواننده را به خواندن و دوباره خواندن داستان برانگیزد. وگرنه روایتی می‌شود که می‌شود آن را خوانده نخوانده رها کرد و فراموش کرد.

اگر بپذیریم که «داستان مدرن» با «قصه‌های سرگرم‌کننده و پرماجرا فرق می‌کند؛ و اگر بپذیریم که «گرسنگی» یک «داستان» است، می‌بینیم که به‌عنوان یک داستان معمولی و بی‌بهره از نوآوری‌ها و ابداع‌های یک متن ماندگار، محاسن و معایب خودش را دارد؛ حسن‌اش این است که تصویری روشن از جامعه‌ی آشفته‌حال را به اندازه‌ی کافی و با شخصیت‌پردازی و فضاسازی نسبتاً درست و روایتی سر راست و بی‌اعوجاج و فارغ از زیاده‌گویی‌های ناضرور و ابهام‌های مختل، از منظر یک راوی سوم شخص بی‌طرف، نشان می‌دهد. از «نوآوری!»های تصنعی و پرش‌های معمول در داستان‌های - به اصطلاح - «پست‌مدرن» در آن خبری نیست؛ و خواننده می‌تواند آن را به راحتی بخواند و بفهمد و باور کند. جمله‌های کوتاه، نثر بی‌پیرایه، رویدادهای باورپذیر، شخصیت‌های آشنا، از مزایای این‌گونه داستان‌هاست؛ اما آیا خواننده آن را دوباره می‌خواند؟ یا این هم - مثل خیلی از داستان‌ها - نوشته‌ی یک بار مصرف است؟

با تمام این اوصاف، این داستان هم ویژگی‌هایی دارد؛ که به آنها اشاره باید کرد:

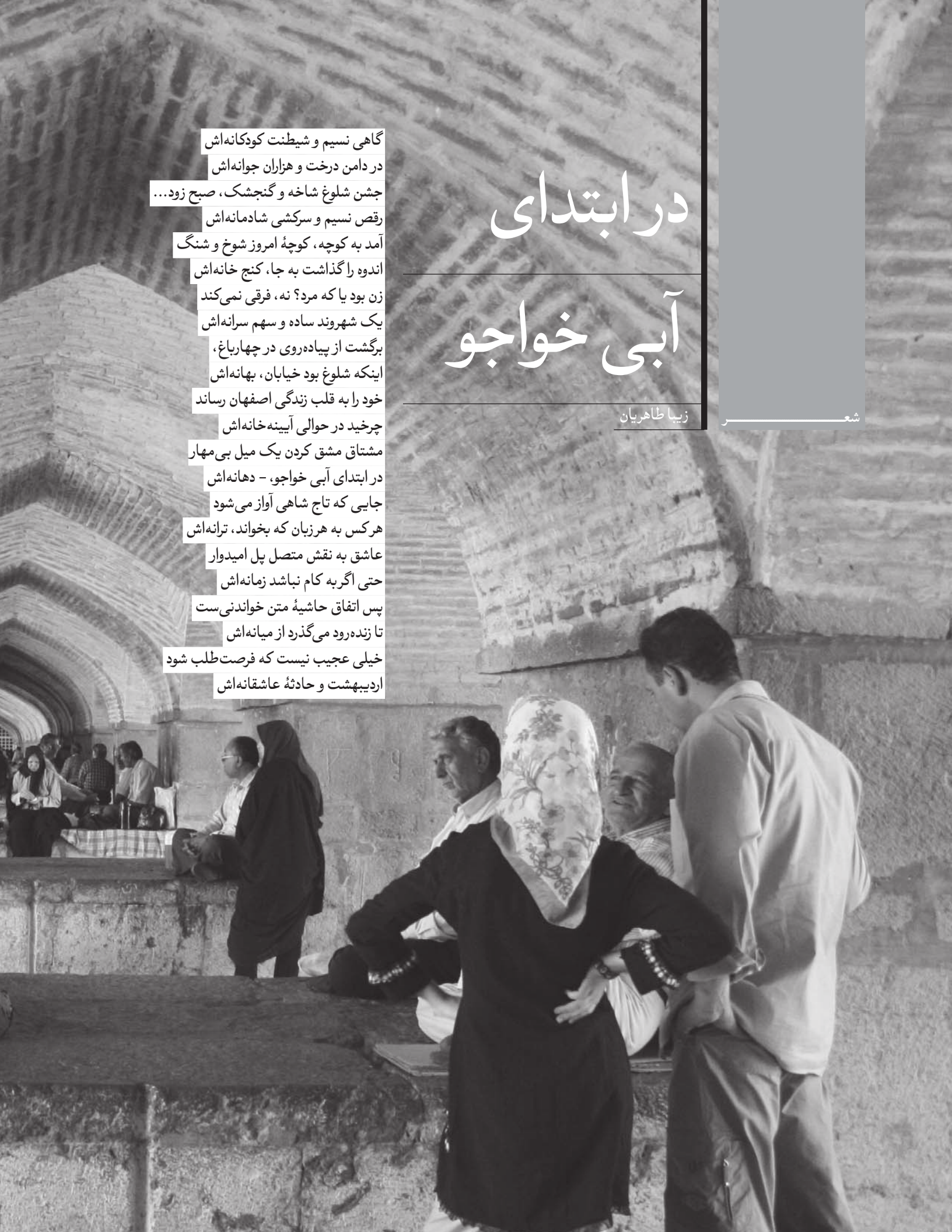
۱- فضا، فضای یک اتوبوس است؛ با راننده و سه

در ابتدای آبی خواجه

زیبا طاهریان

شعر

گاهی نسیم و شیطنت کودکانه‌اش
در دامن درخت و هزاران جوانه‌اش
جشن شلوغ شاخه و گنجشک، صبح زود...
رقص نسیم و سرکشی شادمانه‌اش
آمد به کوچه، کوچه امروز شوخ و شنگ
اندوه را گذاشت به جا، کنج خانه‌اش
زن بود یا که مرد؟ نه، فرقی نمی‌کند
یک شهروند ساده و سهم سرانه‌اش
برگشت از پیاده‌روی در چهارباغ،
اینکه شلوغ بود خیابان، بهانه‌اش
خود را به قلب زندگی اصفهان رساند
چرخید در حوالی آئینه‌خانه‌اش
مشتاق مشق کردن یک میل بی‌مهار
در ابتدای آبی خواجه، - دهانه‌اش
جایی که تاج شاهی آواز می‌شود
هرکس به هر زبان که بخواند، ترانه‌اش
عاشق به نقش متصل پل امیدوار
حتی اگر به کام نباشد زمانه‌اش
پس اتفاق حاشیه متن خواندنی‌ست
تا زنده‌رود می‌گذرد از میانه‌اش
خیلی عجیب نیست که فرصت طلب شود
اردیبهشت و حادثه عاشقانه‌اش



تمام هستی من کشف‌های کوچک بود
تمام زندگی‌ام آفتاب و میخک بود
گلوی سبزه‌گیاهان، و شاخ و برگ صدا
تمام حنجره‌ها لانه چکاوک بود
هنوز قصه آن پشت بام یادم هست
که آشیانه خوشبختی دو لک لک بود
هنوز خاطره مشق‌های کودکی‌ام
که صفحه صفحه آن سهم بادبادک بود
برای کودکی از نسل کنجکاوای ها
کسل‌کننده‌ترین هدیه‌ها عروسک بود
زمان کودکی من دریچه‌های شهود
اگرچه بسته، ولی دست کم مشبک بود
در آن اصالت یکدست، آن صداقت محض
جهان خلاصه‌ای از لحظه‌های کوچک بود
شما شبیه به آدم بزرگ‌ها هستید
ولی شبیه خودش بود آن که کودک بود
سال ۷۲

چرخ زدم در نفس‌ات، بیشتر شدیم
در خلسه‌ای پراز هیجان شعله‌ور شدیم
آمد به جنگ، تا بن دندان پراز سلاح
عشقی که در مقابل آن بی‌سپر شدیم
در ابتدای حمله‌اش، از ترس جا زدیم
از شهرمان و ساکت خود دریده‌در شدیم!
- این تب موقتی‌ست، نباید اسیر شد -
گفتیم و بعد، منتظر رفع شر شدیم
غافل از اینکه سحر تو باطل بشو نبود
این سحر کارگر شد و ما بی‌اثر شدیم
چندان هم از شکست سرافکننده نیستیم
مغلوب ضربه‌های حریفی قدر شدیم
شاید شکست چشمه به لحنی خشن تراست
شاید به سبک سنگ، توانمندتر شدیم

باران که بی‌مقدمه و بی‌امان گرفت
مانند خاک تَف‌زده زیر و زبر شدیم
تنها به جای مانده آرامش قدیم
چتری شکسته بود که افتاد و تر شدیم
اردیبهشت ۹۰

معما در معما، قید و بندی
نمی‌دانی که با خود چندچندی
نه عکسی از خودت، در جا گرفتی
نه بردیوار کوبیدی، نه گندی
سراز فرمانبری می‌پیچی اما
اگر پایش بیفتد، در کمندی
چه حسی دارد این تصویربومی:
خیابان زیرسُم‌های سمندی!
تو حق داری در این میدان بتازی
به این ترکیب نامیزان بخندی
کمی از اصفهانت را بیخشی
ولی زاینده‌رودت را ببندی
مرا طوطی ببینی چند روزی
و سرگرم کنی با حبه‌قندی

*
کلاحت را که می‌خواندیم گفتیم:
عجب جادوگراندیشمندی!

*
برای صفحه مشروطه بازت
ستونی دهخدایی می‌پسندی
چه پایان بندی نغزو ظریفی!
چرندت ته نشین شد با پرنده
خرداد ۹۴

به یاد معلم و دوست

استاد لطف‌الله هنرفر، دو ساعتی پس از نیم روز پنج‌شنبه، نهم آذرماه ۱۳۸۵ پس از ۸۷ سال عمر پرحاصل در بیمارستان الزهرا در گذشت و روز آدینه دهم آذر در قطعه نام‌آوران باغ رضوان اصفهان به خاک سپرده شد. نوشته ذیل به مناسبت نهمین سالروز خاموشی آن معلم دانا و دوست والا و حق صحبت سالها قلمبند گردید.

گرناداره معدوم شود هیچ عجب نیست
کز کاخ هنرناداره‌کاران همه رفتند
فریاد که «گنجینه» طرازان معانی
«گنجینه» نهادند به ماران همه رفتند

(ملک‌الشعراى بهار)

شادروان دکتر لطف‌الله هنرفر در دبیرستان ادب معلم و در دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان استاد من بود و چند سال بعد در همان دانشکده، افتخار همکاری و دوستی آن استاد نصیب این شاگرد گردید؛ دوستی که تا آخرین روزهای حیات آن بزرگوار برقرار خویش ماند. دورانی برگزیده از چهل سال که خود به درازنای عمری معقول بود. در این مدت، ارادت مخلص بدان استاد بر افزون و مهر او بدین شاگرد همچنان بر همان مهر و نشان بود که بود - رحمة‌الله علیه رحمة واسعة - . در سال ۱۳۳۹ که آقای هنرفر به تدریس درس جغرافیای کلاس ما (سال ششم ادبی) آمده بود، تازه دروس دوره دکتری تاریخ دانشگاه تهران را باتمام رسانده و دست‌اندرکار تنظیم و تنسیق پایان‌نامه خود بود.

او در آن تاریخ پس از هشت سال از ریاست اداره باستان‌شناسی اصفهان که در آن زمان یکی از ادارات وزارت فرهنگ (= آموزش و پرورش امروز) بود، استعفا نموده، و به چند ساعت تدریس تاریخ و جغرافی بسنده کرده بود تا بتواند آسوده‌تر کار پایان‌نامه خود را به سرانجام رساند. وی در چهارم تیرماه ۱۳۴۱ از آن رساله که عنوان «الواح

و کتیبه‌های اسلامی در آثار و ابنیه تاریخی شهر اصفهان و نواحی اطراف آن» داشت و راهنمای آن، استاد والامقام، سعید نفیسی بود، دفاع نمود. این رساله در سال ۱۳۴۴، با نام «گنجینه آثار تاریخی اصفهان» به سرمایه نویسنده به طبع رسید و در همان سال به‌عنوان تألیف درجه اول برنده جایزه سلطنتی بهترین کتاب سال تشخیص داده شد. هنرفر از معلمانی بود که به حرفه خویش عشق می‌ورزند و حرمت و حریم آن را همچون ناموس خویش پاس می‌دارند. هیأتی خوشایند و باوقار داشت، قامتی افراخته و موزون، در جامه‌ای برازنده و پاکیزه. بعضی وقار او را به غرور و تکبر تعبیر می‌نمودند و اصلاً چنین نبود. شمرده و آرام سخن می‌گفت و به مناسبت با دست حرکات و اشاراتی ظریف می‌نمود. گاه تبسمی بی‌رنگ بر لبانش نقش می‌بست، صدای او دلنشین و مهربان بود اما زنگی از حزن و ناشادمانی درون از جلای آن می‌کاست. بعدها، خاصه در سالهای آخر زندگانی که دیگر حوصله دیدن بسیاری را نداشت، و من بیشتر به دیدار او می‌رفتم و به تقریبی از گذشته فقرآلود تلخ و تهی خویش، از مرگ مادر و بی‌سروسامانی برادران و خواهر، از بیماری همسر و پرستاری از وی و از مصایب دیگر صحبت می‌کرد، درمی‌یافتم که این مرد سرافراز ارجمند ساکن و ساکت از روزگار کودکی تا آن‌گاه که با من سخن سر می‌کرد. و دیگر در دامن عمر بود. هیچگاه شادمان نزیسته است!

هنرفر بسیار گشاده‌دست و بخشنده بود. از مهمان کردن و پذیرایی دوستان نه‌چندان پرشمار خویش لذت می‌برد و ساعات خوش عمر وی ظاهراً همین اوقات بود که در صحبت آنان سپری می‌کرد. دستگیری و تیمارداری خویشان و بستگان دور و نزدیک را وظیفه می‌دانست. مردی حق‌شناس و حقگزار بود و حقوقی که دیگران بر ذمه او داشتند. ولو اندک. همیشه به خاطر داشت. بارها از او شنیده

بودم که می‌گفت: «اگر شیخ ابراهیم فقیهی (که البته در زین دستاربندها نبود) یکی از کارمندان قدیم فرهنگ با من همراهی و همراهی نکرده بود، من هیچ وقت وسع آن نداشتم که برای ادامه تحصیل به دانشسرای عالی تهران بروم. من همه عمر مدیون شیخ ابراهیمم». از استادان خود: عباس اقبال، نصرالله فلسفی، عیسی صدیق، سعید نفیسی، بدیع‌الزمان فروزانفر، همه وقت با احترام و تکریم یاد می‌نمود و در این میان، اقبال برای او عزیزترین بود و خاطراتی بس خوش از او نقل می‌کرد. یکی از دوستان صمیم و همکاران ارجمند او جواد مجدزاده صهبا، فرزند مجدالاسلام کرمانی بود که روزگاری ریاست باستان‌شناسی اصفهان و کرمان هم به عهده او بود و به جوانی روز به ناکامی از جهان رفته بود. هنرفر مرگ او را از یاد نبرده بود و هرگاه از او سخنی به میان می‌آمد از فقدان او افسوس می‌خورد. صفت برجسته دیگر هنرفر، امانت‌داری بود. هر کس به مقدمه کتاب گنجینه آثار تاریخی اصفهان بنگرد، می‌بیند چه پرشمارند کسانی که مؤلف از آنان به‌عنوان یاری‌دهندگان وی در تألیف آن کتاب، سپاسگزاری نموده است. بعضی اینان گاه تنها چند کلمه از کتیبه‌ای را برای او خوانده‌اند یا عکسی قدیم از بنایی را بدو داده‌اند. در اینجا چون باز نام کتاب گنجینه در میان آمد، بی‌مناسبت و شاید بی‌تأثیر نباشد که نویسنده این یادداشت، مانند شادروان دکتر هنرفر (در مقدمه کتاب آشنایی با شهر تاریخی اصفهان، ۱۳۷۱) آرزو کند که «به یاری خداوند متعال توفیق چاپ سوم کتاب گنجینه تاریخی اصفهان» پس از بیست‌وسه سال، حاصل گردد، بمئه و کرمه!

این یادداشت به تعبیر مترشلان قدیم، قلم‌انداز و بر سبیل استعجال اما برحسب وظیفه تحریر شد. بر نویسنده ببخشایند. والسلام.