

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

مقاله ها:

شاهرخ مسکوب
رامین جهانگلو
ژان دورینگ
عتیق رحیمی
محمد مهدی خلجی

زمان و سرنوشت در شاهنامه

عقلانیت و مدرنیته در نوشته های محمدعلی فروغی
تأثیر فرهنگ موسیقی ایرانی بر موسیقی آسیای میانه
خاطرات پراکنده از سفرنامه گمشده
اتوبیوگرافی و حوزه های علمی

گزیده ها:

محمدعلی فروغی
نقد و بررسی کتاب:
سید ولی رضا نصر
امیر اسماعیل عجمی
محسن متقی
محمد حسن ففوری
فرنگیس حبیبی
جلیل دوستخواه
فایده ها

«تقلید و ابتکار» «ایران را چرا باید دوست داشت؟»

«سیاست اقتصادی ایران: ۱۳۵۰-۱۳۴۰» (علینقی عالیخانی)

«توسعه روستائی در ایران پس از انقلاب» (علی شکوری)

«از انقلاب تا اصلاح» (فرهاد خسروخاور)

«جنگ فلسفه ایران» (سیدحسین نصر، مهدی امین رضوی)

افغانستان: داستان پر آب چشم (عتیق رحیمی)

چند روشنگری در باره «... چند نکته دیگر»

دربوش آشوری، نگین نبوی، مجید میرمتهائی

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

گروه مشاوران:

گیتی آذرپی
احمد اشرف
غلامرضا افخمی
علی بنوعزیزی
سیمین بهبهانی
هاشم پسران
پیتر چلکوسکی

ریچارد ن. فرای
راجر م. سیوری
احمد کریمی حکاک
فرهاد کاظمی
سید حسین نصر
ویلیام ل. هنوی

دبیران دوره بیستم:

شاهرخ مسکوب
محمد توکلی طرقي
محمدعلی همایون کاتوزیان
نقد و بررسی کتاب:
نسرین رحیمیه
مدیر:
هرمز حکمت

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، موسسه ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی برای پژوهش درباره میراث فرهنگی و شناساندن جلوه های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران. این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحد آمریکا است.

نوشته ها معترف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل از نوشته های مندرج در ایران نامه با یادآوری مأخذ مجاز است. برای تجدید چاپ تمام یا بخشی از هریک از نوشته ها موافقت کتبی مدیر فصلنامه لازم است.

Editor, *Iran Nameh*
4343 Montgomery Ave.
Bethesda MD 20814
USA
Tel.: (301) 657-1990
Fax: (301) 657-1983

بهای اشتراک:

در ایالات متحد آمریکا، با احتساب هزینه پست:
سالانه (چهار شماره) ۵۰ دلار، دانشجویی ۳۰ دلار، مؤسسات ۸۰ دلار
برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می شود:
با پست عادی ۷/۵۰
با پست هوایی: کانادا ۱۶ دلار، اروپا ۲۵ دلار، آسیا و آفریقا ۳۲ دلار
تک شماره: ۱۵ دلار

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

Time and Fate in Ferdowsi's *Shahnameh*

Shahrokh Meskoob

Rationality and Modernity in M. A. Forugh'i's Writings

Ramin Jehanbegloo

Iranian Musical Culture in Central Asian Environment

Jean During

Scattered Notes from a Lost Travelogue

Atiq Rahimi

Autobiographical Writings in Iran's Islamic Seminaries

Mohammad Mehdi Khalaji

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by the Foundation for Iranian Studies

Editorial Board (Vol. XX):

Shahrokh Meskoob
Mohammad Tavakoli-Targhi
M. A. Homayoun Katouzian
Book Review Editor:
Nasrin Rahimieh
Managing Editor:
Hormoz Hekmat

Advisory Board:

Gholamreza Afkhami
Ahmad Ashraf
Guity Azarpay
Ali Banuazizi
Simin Behbehani
Peter J. Chelkowski
Richard N. Frye
William L. Hanaway Jr.
Ahmad Karimi-Hakkak
Farhad Kazemi
Seyed Hossein Nasr
Hashim Pesaran
Roger M. Savory

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran.

The Foundation is classified as a Section (501) (C) (3) organization under the Internal Revenue Service Code.

The views expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal.

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

Telephone: (301)657-1990

***Iran Nameh* is copyrighted 1998**
by the Foundation for Iranian Studies
Requests for permission to reprint
more than short quotations
should be addressed to the Editor

Annual subscription rates (4 issues) are: \$50 for individuals, \$30 for students
and 80 for institutions

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing add \$7.50 for surface mail.
For airmail add \$16.00 for Canada, \$25.00 for Europe, and \$32.00 for Asia and Africa

single issue: \$15

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱

زمستان ۱۳۸۰

مقاله ها

- ۳ شاهرخ مسکوب زمان و سرنوشت در شاهنامه
- ۳۳ رامین جهانیکلو عقلانیت و مدرنیته در نوشته های محمدعلی فروغی
- ۴۱ ژان دورینگ تأثیر فرهنگ موسیقی ایرانی بر موسیقی آسیای میانه
- ۵۳ عتیق رحیمی خاطرات پراکنده از سفرنامه گمشده
- ۷۱ محمد مهدی خلجی اتوبیوگرافی و حوزه های علمیه

گزیده ها:

- ۹۱ محمدعلی فروغی «تقلید و ابتکار» «ایران را چرا باید دوست داشت؟»

نقد و بررسی کتاب:

- ۱۰۳ سیدولی رضا نصر سیاست اقتصادی ایران: ۱۳۵۰-۱۳۴۰ (علینقی عالیخانی)
- ۱۰۹ امیر اسماعیل عجمی «توسعه روستائی در ایران پس از انقلاب» (علی شکوری)
- ۱۱۵ محسن منقی «از انقلاب تا اصلاح» (فرهاد خسروخاور)
- ۱۲۷ محمد حسن فنپوری بُنگ فلسفه ایران (سیدحسین نصر، مهدی امین رضوی)
- ۱۳۷ فرنکیس حبیبی افغانستان: داستان پرآب چشم (عتیق رحیمی)
- ۱۴۳ جلیل دوستخواه چند روشنگری درباره «... چند نکته دیگر»

- ۱۵۵ مجید مهر منتهانی نامه ها: داریوش آشوری، نگین نبوی، مجید مهر منتهانی

- ۱۶۱ فهرست نوشته های سال نوزدهم

- ۱۶۳ کتاب ها و نوشته های رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

مجمینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر یکم و دوم

منتشر شد:

Fascicle 1:

GIŌNI--GOLŠANI

Fascicle 2:

GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

ایلیک. نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

زمستان ۱۳۸۰

سال بیستم، شماره ۱

شاهرخ مسکوب

زمان و سرنوشت در شاهنامه*

برای مهشید و وحید نوشیروانی
با سپاسگزاری

از نوروز آغاز می‌کنم که جمشید آن را بنیاد نهاد و "زمان" را نهادی نو بخشید. جمشید بزرگ‌ترین پادشاه شاهنامه است. فریدون و کیخسرو دو جهانگشای پاکساز جهان از بد اهریمن (ضحاک و افراسیاب)، دو رستاخیز کننده اند، اما جمشید نه این است و نه آن. او پادشاهی «بنیانگذار» است که به یاری «روشن‌روان»، به یاری آگاهی و دانشی که در اوست زندگی وحشی وار آدمیان را سامان و قراری «تمدنانه» می‌دهد. به پنجاه سال آهن را از سنگ برون می‌کشد و از آن جنگ‌افزارهایی چون جوشن و سپر و شمشیر و جز اینها می‌سازد. پنجاه سال دیگر رشتن و بافتن و جامه بریدن، دوختن و شستن می‌آورد. آنگاه در پنجاه سال دینیاران، رزمیان، کشاورزان و پیشه‌وران را می‌پرورد و استخوان بندی اجتماع

*فصلی است از کتاب «ارمغان مور» درباره شاهنامه فردوسی که نگارنده در دست نوشتن دارد.

شکل می گیرد. پس از آن دیوان را به دیوارکشی و بر افراشتن برج و بارو و سرا و سرپناه وا می دارد، گوهرها و سنگ های گرانبها و بوهای خوش را می یابد، رازهای پزشکی و کشتی سازی و راندن برآب را می گشاید، به آسمان می رود و در آن بالای بلند برپشت دیوان «چو خورشید تابان میان هوا» می درخشد. در روزگار او نه کسی از درد و رنج آگاه بود و نه از مرگ. او فرمانروای آدمیان و دیوان و همه جهان بود. پس «به گیتی جز از خویشان را ندید»، دعوی خدائی کرد، فره ایزدی از او گسست و به ایزدمهر، به فریدون و گرشاسپ پیوست (اوستا، یشت ۱۹، بندهای ۳۸-۳۵). از بزرگی او همین بس که به تنهایی قرّه هر سه چهره بزرگ اسطوره و حماسه- نمادهای سه گروه دینیاران، رزمیان، کشاورزان و پیشه‌وران- را در خود داشت.

بیان کارهای بزرگ این پادشاه «هورچهر درخشان خورشید دیدار» (وندیده، د، فرگرد دوم) را باید در شاهنامه دید و از زبان فردوسی شنید. من در اینجا فقط سیاهه ای آوردم تا بگویم مردی که بر زمین و آسمان و آدمی و پری پادشاهی می کرد، "زمان" را نیز به فرمان آورد. آن روز که او به یاری دیوان بر آسمان دست یافت نخستین روز بهار بود و بامداد بیداری زمین و اعتدال شب و روز. جمشید آن روز پیروز را جشن گرفت و می دانیم که در بینش اساطیری "جشن" نه تنها نشان بلکه نماد تکرار زمان، باز گرداندن آن به جایگاه پیشین، باز آوردن فصل‌ها به طبیعت و ازسرگرفتن زندگی است. جمشید این روز را «سرسال نو هرمز فرودین» نامید؛ روز هرمزد ازماه فروردین! زمان به شماره درآمد و اندازه پذیر شد، روزها، به منزله یکی از واحدهای زمان، دارای «هویت و شخصیت» خود، در ماه ها جای گرفتند. سال ها سرآغاز و سرانجامی یافتند و از گردشی بی نام و نشان و بی پایان رستند.

بدین گونه، در شاهنامه، به ابتکار جمشید «روشن روان» شناختی از زمان هستی پذیرفت، دیگر روز- و شب که همزاد پیوسته اوست- پوسته پوک نور و ظلمت نبودند. همین که نام پذیر شدند یعنی چیزی در وجود آمد و شناخته شد که ناگزیر باید به نامی نامیده می شد. تجربه هرروزه زندگی بشری به این گردش ابدی معنا و محتوایی از آن خود داد، زمان کیمانی و بی کرانه، به پیمانۀ ما که در گیتی به سر می بریم درآمد و «انسانی» و کرانمند شد، به زیانی دیگر مفهومی مجرد، کلی و دور، چون در گذر از مسیر عمر گریزنده با سرنوشت ما درآمیخت، زمان به صورت "زمانه" (یا روزگار) درآمد.

اگرچه زمان و زمانه به ظاهر مترادفند اما زمانه بیشتر همرنگ غم و شادی

و فراز و فرود احوال ماست در دوره ای از زمان:

زمانه زمانبست چون بنگری ندارد کسی آلت داوری

(م، ج ۹، ص ۳۱۱)

حافظ از «بی وفائی دور زمانه، غم زمانه، مکر زمانه» دلگیر است؛ مانند دیگرانی که از کار، جور و ستم یا پریشانی زمانه جفاکار بی وفا می‌نالند. اگر از این دیدگاه بنگریم جمشید زمان کیهانی، آن گردنده بی اعتنای دست نیافتنی را به زمین فرود آورد و آن زمان آغاز شد که زمانه به صورت تاروپود هستی ما زمینیان درآید، بتوانیم عمر خود را با آن گذر بی آغاز و انجام بسنجیم و نه تنها روزهای آمدگان و رفتگان را بدانیم بلکه با مفهوم گذشته، آینده و آنچه این همه را در بر می‌گیرد، یعنی جاودانگی نیز آشنا شویم.

باری جمشید «روشن روان»، پادشاه خورشیدی^۱، و آن چنان که از نامش (بیم-شیت) بر می‌آید «بیم‌جم» تابان، درخشان، در زمانی تازه، برای زیستن دیگر در جهانی نوآیین، «طرحی نو در انداخت» او نخستین نمونه و نماد انسان آفریننده ای است که در هیچ مرزی نمی‌ماند و چون به آفرینش هوش و دست خود می‌نگرد می‌پندارد که «جهان آفرین» هم اوست. فزه ایزدی را از دست می‌دهد و سال‌های دراز سرگردان و فراری است. سرانجام این «خورشیدگون» مانند آفتابی که در اقیانوس غروب کند، در بن دریای دور چین پنهان می‌شود، ولی مانند آفتابی که از دریا طلوع کند، او را از آب بیرون می‌کشند و با اره به دو نیم می‌کنند. سرنگونی جمشید *اوستا* از «دروغ»، از شوریدن برآیین جهان و جهان آفرین است. اما جمشید *شاهنامه* از غرور خود را می‌بازد و آن می‌شود که شد. در اساطیر ما «آز» دیوی است سیری ناپذیر که همه چیز و سرانجام خود را می‌درد و فرو می‌خورد. در نظام فکری *شاهنامه*، که از جمله ریشه در اندیشه‌های کهن‌تر دارد، فزون خواهی و بلند پروازی آزمندان خردشان را نابود می‌کند تا آنجا که در هیچ کار و چیزی اندازه نمی‌شناسند. و جمشید نخستین این آزمندان است. او به موبدان، به دانایان و بخردان، می‌گوید:

چنان ست گیتی کجا خواستم
همان پوشش و کامتان از من ست
که گوید که جز من کسی پادشاست^۲

جهان را به خوبی من آرستم
خور و خواب و آرامتان از من ست
بزرگی و دیهیم و شاهی مراست

«جم به راه اهریمن و دیوان ایستاد و گفت: که آب را من آفریدم، ماه را من آفریدم، زمین را من آفریدم، گیاه را من آفریدم، خورشید را من آفریدم، ماه را من آفریدم، ستاره را من آفریدم، و آسمان را من آفریدم، چهارپای را من آفریدم، مردم را من آفریدم، همه آفرینش را من آفریدم. ایدون دروغ گفت که بهلید این [باور] را که او [جهان مادی را] آفرید.»^۴

اما چگونه می توان فروهشت این باور را! زیرا «روان روشن» جمشید، به منزله انسان همزبان خدا، اندیشه و مفهوم آفرینش را آفرید. و آفرینش اگر دریافته و دانسته نشود جهان چیست مگر جسمی بی جان، که تازه اگر شناسنده‌ای نباشد همین جسم بیجان نیز ناشناخته و در حکم نابوده است؛ هستی وابسته و موقوف به شعور خود آگاه است. بدون آگاهی نمی توان دو مفهوم یگانه و انسانی «هستی و نیستی» را از هم تمیز داد و هیچ یک را دریافت. برای همین در *اوستا* (آنگونه که خواهیم دید) بدون یاری فروهرهای آدمیان آفرینش "زنده" نیست. و جمشید خود بزرگ ترین دارنده فره ایزدی و شهریار "سازنده" جهانی است که اگر آراسته دست و سازگار با خواست ما نباشد جای کام و آرام نیست، پریشانی و آشوب لجام گسیخته طبیعت است.

در *وندیداد* (فرگرد دوم) زرتشت از اهوره مزدا می پرسد که تو «نخست با کدام یک از مردمان همپرسگی کردی؟ کدامین کس بود که تو دین اهوره و زرتشت را بدو فراز نمودی؟» و اهوره مزدا پاسخ می دهد «جم هورچهر خوب رمه نخستین کسی از مردمان بود که پیش از تو. . . با او همپرسگی کردم و آنگاه دین اهوره و زرتشت را بدو فراز نمودم. . . پس من که اهوره مزدایم او را گفتم. . . "تو دین آگاه و دین بردار من [درجهان] باش". . . آنگاه جم هورچهر مرا پاسخ گفت: "من زاده و آموخته نشده ام که دین آگاه و دین بردار تو [درجهان] باشم."» چون جمشید دین ورزی و دین گستری را نپذیرفت. زیرا که این در سرشت و دانش او نبود. اهوره مزدا گفت: «. . . پس جهان مرا فراخی بخش، پس جهان مرا بیالان، و به نگاهداری [جهانیان] سالار و نگاهبان آن باش.» جمشید می پذیرد، اهوره مزدا نمادهای زرنشان سروری را به وی می سپارد. جمشید در جهان شهریار می شود و اهوره مزدا به وی می آموزد که چگونه هر بار زمین را فراخی و جانوران را افزونی بخشد و زمانه را بارور کند.

این چنین، زمان های دراز پیش از *شاهنامه* در دین و در سنت مزدیسنا، جمشید نخستین همزبان "خدا"، و در کار جهان. به تعبیر *شاهنامه* از «خرد رهنما و راهگشای» او برخوردار است. و این سرچشمه آگاهی است. زیرا از سوئی

آگاهی در سخن صورتمند می شود و از سوی دیگر، در این هم‌زمانی هر یک به هستی دیگری - و در نتیجه به هستی خود - آگاهی می یابد. زیرا تا از "دیگر" و "جز خود" تصویری در ذهن نباشد از "خویشتن" نیز دریافتی نداریم، حتی آنگاه که تصویرمان را در آئینه می نگریم.

در این گفت و گو اهوره مزدا آگاهی قدسی و مینوی (دین) خود را به جمشید عرضه می کند تا آن را در جهان بگسترده، و او نمی پذیرد. و قبول یا رد چیزی - نه به سائقه غریزه بلکه بنا برخواست و اراده، از آن وجودی است که به هستی خود آگاه باشد. و این تنها به انسان می برآزد که نه فقط در طلب آگاهی خدا باشد بلکه در این جست و جو از آن نیز در بگذرد و به آنسوتری «شناختنی - نادانستنی»، به خطرگاه نیستی و هیچی، به عالم نادیدنی "کفر" بشتابد؛ به جایی که خدا نیست و ناچار خود "خدا"ی خود است. در این هیچگاه نامعلوم، مرگ، پادشاه زندگی است و هر جمشیدی، با خیال خدائی در سر، به سرنوشت ما دچار می شود؛ انسان است و مردنی!

از سوی دیگر جمشید، هم آنگاه که پیشنهاد خدا را نپذیرفت، به آفریدگار زمان نافرمان شد و سزای این سرکشی ناگزیر رانده شدن به «نازمان»، به ساحت مرگ است؛ و چون مردنی است به زندگی آگاهی دارد. وجودی «نامیرا» چگونه می تواند زنده بودن - مردن - را بشناسد. مگر آنکه خدا باشد و جمشید «نا-خدا» ست و در او مرگ نیز، چون هم‌زمانی با خدا، سرچشمه دیگر آگاهی به زندگی است. شاید برای همین اهوره مزدا از او می خواهد، حال که چنین است، به افزونی زندگان و زمینشان پردازد. باری، از آنجا که جمشید نخستین هم‌زمان و نخستین نافرمان «خدا» ست، نخستین آگاه و نخستین وجودی است که به خواست خود کار می ورزد و از اینرو، گفته و نا گفته، او نخستین انسان نیز هست. و «انسان بودن»، دریافت زمان است که در ما می گذرد و مارا درمی گذراند، حضور مرگ است در زندگی!

انسان آفریننده جهانی است که به آن آگاهی دارد و باز نمود آنرا در می یابد، می بیند و می شناسد (نه جهان فی نفسه و در خود که اگر هم باشد در دسترس شناخت ما نیست). بدون آگاهی این جهان «نمودار» دریافته نمی شود تا هست شود. آگاهی لازمه هستی است. و آگاهی به زمان، شناخت شب و روز و پیوستن به گردش فصل ها و سرگذشت ما بر زمین - یا بهتر گفته شود "زمانه" ما - را باز می سازد و آن کارهای کارستان را به جهان می آورد. حضور مرگ، انسانی چون او را شتابزده به زیستن می راند. از این رو جمشید، نه تنها بنیان

گذار نوروز و سامان بخش زمان، بلکه به منزله نخستین شعور خودآگاه، سرآغاز و بنیانگذار جهان آدمی است؛ در او مرگ سرچشمه هستی و سپیده دم بامداد است.

* * *

در عالم اندیشه دینی- بجز انسان- تنها خدا صاحب آگاهی است. انسان که به "صورت" خدا آفریده شد و از نفس او جان گرفت، در جهان بدون آگاهی، کارگزار آفریدگار بر زمین شد. و اینک این وجود آگاه در جهانی نا آگاه، چون بی خردی «این کوره گر دهر» را می بیند، یا مانند خیام در حیرتی «به پهنای فلک»، نگرنده ناباور کوزه دهر بی خرد است، و یا مانند مولانا بی خویشتن و شتابزده در پرواز، تا با آن «جانِ جان» یگانه شود. در این میانه کسانی هم، چون فردوسی، «چپ و راست» به هر سو می تابند و «سر و پای گیتی» را نمی یابند. در همه این حال ها- و در مذهب و عرفان و فلسفه- انسان می کوشد در کشف راز هستی یا چگونگی رابطه با خدا گوهر ایزدی یا خویشتن خود را دریابد و از این راه جایگاهش را در دو جهان بیابد.

بسیار پیش از اینها جمشید نیز جویای گوهر ایزدی خود بود که پنداشت خداست. در اساطیر ایران فروهرها برترین نیروی مینوی پاکان و راستانند، آنها پیش از زادن هرکس در مینو و با اهوره مزدا هستند و پس از مردن وی به جایگاه خود باز می گردند، شریک بدی های انسان نیستند و در نبرد کیهانی با اهریمن به انتخاب و خواست خود، درکنار و یار و یاور اهوره مزدا هستند. از میان نقش های گسترده و گوناگون و دو جهانی آنها، در اینجا تنها به خویشکاری "ازلی" فروهرها اشاره می کنیم که چگونه "زمان" را آغاز می کنند. اهوره مزدا به زرتشت می گوید:

از فَر و فروغ فروهرهای نیرومند راستان و پاکان است که من آسمان پرستاره و زمین فراخ پهناور را نگاه می دارم،
از فَر و فروغ آنان است که آنها از سرچشمه های همیشه جوشان روانند. . .
از فَر و فروغ آنان است که خورشید راه خویش را می پیماید،
از فَر و فروغ آنان است که ماه راه خویش را می پیماید،
از فَر و فروغ آنان است که ستارگان راه خویش را می پیمایند. . .^۱

اگر این توالی شب و روز و ماه و سال را ناگزیر برآمده از گردش ماه و خورشید و سیر ستاره و حرکت افلاک بدانیم، پس «پیدایش» زمان از فوهرهای نیکان از انسان سرچشمه می گیرد که برای نابودی نهائی بدی مانند جمشید زمین گستر و افزونی بخش به یاری اهوره مزدا آمدند. البته آفریننده زمان خود اهوره مزداست. اما این زمان ساکن و در خود ایستاده است و از آنجا که زمان به خود پایدار نیست و از گردش سپهر به وجود می آید، زمان ساکن، «نازمان» است و تنها یاری فوهرهای پیروز با اهوره مزدا به این در خود مانده بی تکان و سراسر آفرینش جان و جنبش می بخشد. پس بدون یاری انسان (فروهر نیکان)، نه سپهر گردنده‌ای هست و نه زمانی (همچنان که برای گسترش و افزونی جهان نیز، یاری جمشید به اهوره مزدا را دیدیم). ولی حس و دریافت زمان نیازمند آگاهی است و آگاهی انسان در فرهنگ تجلی می یابد. از برکت فرهنگ دانش و خرد انسان به جهانی که در آن افتاده دست می یابد، آغازین خود را در آن سامان می دهد، «عالم صغیر» را از سرگردانی در «عالم کبیر» می رهاند و همچنان که هستی را معنی می کند خود را باز می سازد. اینها همه «آگاهی» اوست و اگر جمشید شاهنامه زمان را «کشف» می کند برای آنست که پادشاهی با فرهنگ و در نتیجه آگاه است. اگر آگاهی که از آن آدمی است نباشد، زمان هم نیست.^۷

باری جمشید یکی از بزرگ ترین شخصیت های اساطیری است که در آن انسان آن هم در کار آفرینش. چنین با خدا پیوسته و در آمیخته است، انگار که جدائی این دو از یکدیگر بسته به سر موئی است. پس عجب نیست که این پادشاه زمین و زمان و توانا ترین آدمیان فریفته دستاوردهای خود شود و خیال خدائی در سر پیرو، یا دیوی در کاوس «بلند پرواز» هوسباز بدمد و در جست و جوی راز زمان او را بفریبد که:

به کام تو شد روی گیتی همه	شبانی و گردنکشان چون رمه
یکی کارمانده ست کاندرجهان	نشان تو هرگز نگردد نهران
چه دارد همی آفتاب از تو راز	که چون گردد اندرنشیب و فراز
چگونه ست ماه و شب و روز چيست	برین گردش چرخ سالار کیست
	(خ، د دوم، ص ۹۵)

اگرچه انسان پیوسته به فراتر و ناشناخته ای دورتر، به سوی خودی دیگرتر، می گریزد اما انسان خدا نیست و جدائی این دو از ازل تا ابد است. خدا

بی‌مرگ و بی‌زمان و انسان میرا و زمانمند است و می‌دانیم که نصیب ما بیش از مهلت چند روزه ای نیست. و "مهلت" جمشید آنگاه فرا رسید که دم از خدایی زد و پنداشت که از دام زمان گریخته است. خدا و مردم رهایش کردند. سد سال در زمین و دریا آواره و پنهان بود و از "زمان" خود می‌گریخت تا روزی که گرفتار و به سخت‌ترین مرگی کشته شد، با آزه از میان بریدندش.

* * *

پادشاهی بد فرجام جمشید به دست ضحاک به پایان رسید و بیداد هزار ساله ضحاک به دست فریدون فرخ، او «به روز خجسته سر مهرماه» به تخت پادشاهی نشست، در زمانه ای «بی‌اندوه از بدی»، در سرآغاز فصلی تازه و در جهانی‌نوشده از داد! شاهنامه می‌گوید ماه مهر یادگار و جشن مهرگان آیین اوست. اگر جمشید اعتدال بهاری را با نوروز جشن گرفت، فریدون نیز در اعتدال خزانگی جشن مهرگان را بنیان نهاد، هر دو در تساوی شب و روز. چون دو کفه همسنگ ترازوی زمان. یکی در سپیده دم بیداری و یکی در طلوع غروب و خواب طبیعت. بدین گونه فریدون دومین پادشاه بزرگ شاهنامه هم در سامان دادن به سیر زمان دستی کارساز دارد. نه تنها برای آن که به خلاف ضحاک خود در پانصد سال پادشاهی «نیفکنند یک روز بنیاد بند» و زمانه خصلتی دیگر یافت بلکه بیشتر برای آن که زمان "وجودی" جمشیدی را "تاریخی" کرد و آنرا به راه تازه ای انداخت.

فریدون مانند جمشید پادشاه جهان است و می‌دانیم که او قلمرو خود را میان پسرانش، ایرج و سلم و تور تقسیم کرد و سه کشور ایران و روم و توران، و در نتیجه سه تاریخ پدید آمد. زیرا تاریخ نیاز به جغرافیا دارد. برای آنکه مردمی صاحب تاریخ شوند باید نخست جایی از آن خود داشته باشند تا در آن و با یکدیگر و همگروه زندگی کنند. این زندگی مشترک خود تاریخ آنهاست. حتی بیابانگردان تا سرزمینی نداشته باشند که در آن «بگردند» به صورت قومی با هویتی ویژه در نمی‌آیند.

به ابتکار فریدون. خوب یا بد. ایرانیان از رومیان و تورانیان جدا شدند و تاریخ حماسی ما آغاز شد. از آن پس زمانی که بر ما ایرانیان می‌گذشت بعدی تازه یافت. مفهوم "ایران" - چون جایگاه مردمی که زمان‌ها در آن با هم به سر برده و به سبب همین "باهمی" با یکدیگر هم‌خو و هم‌بو شده‌اند و سرنوشتی درهم تنیده یافته‌اند. به وجود آمد. با پیدایش تاریخ، دیگر این جایگاه جمع پراکنده و ویژگی‌های جغرافیائی. کوه و کریوه، دشت و دمن و صحرا و کویر یا

رود و جنگل- نیست؛ خاک تنها نیست، زمین پروردگار و مأوای مردمی است که به آنها می گویند ایرانی، رومی یا تورانی. مردمی که متمایز از دیگران هویت خود را دارند و بدان شناخته می شوند.

اگر درست باشد که انسان حیوان اجتماعی است، فرد در رابطه با دیگری خود را در می یابد. دیگری آئینه ماست و به سبب بودن او به خود آگاه می شویم. از برکت این پیوند هستی ما معنا می یابد. «حیوان اجتماعی» ناگزیر در یک جا (اجتماع) زندگی می کند و زندگی در زمان می گذرد. برای ما آن "جا" ایران و آن "زمان" تاریخ ایران است.

در این "مأوا"، پس از قرن ها گذشت زمان، ناگزیر نوعی پیوند زبانی، عقیدتی و آیینی، نوعی هماهنگی در کردار و رفتار و بینشی همانند از دنیا و آخرت پیدا می شود. با ایجاد کشورها فقط "جغرافیا" دیگرگون نمی شود. با افتادن در راه تاریخ زمان ویژه هرکس- با زمان دیگران پیوند می خورد و خصلتی جمعی و همگانی می یابد. و این، کار فریدون بود که با ایجاد کشور و تاریخ، زمان- و به گونه ای سرنوشت- مردم هر قوم یا ملت را به یکدیگر پیوست. گذشته از اختلاف های نظری بحث انگیز در باره میهن، ملت و ملیت و پیشینه تاریخی آن در مغرب زمین و ایران و جز اینها، وقتی در سنگ نوشته «نقش رستم» شاپور، پسر اردشیر پسر بابک، خود را پادشاه ایران و انیران می نامد، پس به منزله پیوندگاه ما با جهان پیرامون و کسانمان مفهومی از وطن یا زادگاه به نام ایران و متفاوت با انیران وجود داشته است. بیموده نگفته اند که:

زن و کودکِ خرد و پیوند خویش
از آن به که گیتی به دشمن دهیم
(خ، د سوم، ص ۲۶۱)

ز بهر برو بوم و فرزند خویش
همه سر بسرتن به کشتن دهیم

و همچنین هم وطنانی بوده اند که اسفندیار، پیشنهاد رستم برای نبرد تن به تن را (به جای جنگ همگروه) می پذیرد و می گوید:

سزا نیست این کار در دین من
خود اندر جهان تاج برسر نهم
(خ، د ۵، ص ۳۷۹)

مبادا چنین هرگز آیین من
که ایرانیان را به کشتن دهم

ما ایرانیان خواه به منزله قوم و قبیله، امت و ملت یا هر نام دیگر، از دیر باز با هویتی و سازمان و سامانی از آن خود، بوده ایم و با زشت و زیبای سرنوشتان به هر تقدیر تاکنون به سر برده ایم.^۸

از این اشاره کوتاه بگذرم و به زمان باز گردم. «فریدون فرخ فرشته نبود»، فردوسی می گوید نیکویی او به «داد و دهش» بود. «دهش» این پادشاه به پسران و ایجاد ناگزیر کشورها نشان دوران تازه ای از دگرگونی «اجتماعی تاریخی» در سرگذشت افسانه ای ماست. او جهان را به فرزندانش واگذاشت تا پادشاهی پراکنده نشود و جهان، همچنان آباد، در خاندانش بماند.

چن آباد دادند گیتی به من	نجستم پراگندن انجمن
مگر همچنان گفتم آباد تخت	سپارم به سه دیده نیکبخت
	(خ، د یکم، ص ۱۱۳)

ولی با این "دهش" دادگرانه بذر بیداد و برادر کشی میان آنان (و ایران و توران) کاشته شد. نبردهای فرزندان ایرج و تور، ایرانیان و تورانیان، دو دودمان از یک تبار، کمابیش سراسر دوران پهلوانی شاهنامه را فرا گرفته است. تاریخ حماسی ما با کشتاری برآمده از حسد و آز آغاز شد و با مرگ رستم، در ته گودالی و با نیرنگ برادری تبهکار، به پایان رسید. از بازی روزگار شعبده باز تاریخی ساخته شد درست به خلاف خواست تاریخساز، سرشار از بیداد، از ستیزه و آزا! گوئی در تاریخ ما پیوسته اهریمن در کمین اهوراست و ظلمت را نمی توان از نور جدا کرد مگر در دوره هایی کوتاه و آن هم با تلاشی دردناک و توان فرسا، به بهای از دست دادن فرزندانمان چون ایرج و سهراب و سیاوش و فرود یا گودرز و پسران پهلوانش، و یا اسفندیاری که به خیال دین بهی و در آرزوی پادشاهی در نبردی ناروا جان سپرد.

اکنون که نیکی او بدی به بار آورد، فریدون دیگر آرزویی جز نابودی برادرکشان تبهکار ندارد تا ریشه بیداد را برکنند و داد ستمدیده را بدهد. و چون این کار کرده شد خویشکاری فریدون به انجام رسید و "تاریخ" او پایان یافت تا پادشاهی تازه زمانی نوتر را در ساحتی "فراتاریخی" باز آفرینند.

* * *

جانشین آن دو پادشاه زمان پرداز پیشین کیخسرو بود که با رسالتی مینوی به گیتی آمد و «چو جم و فریدون پیاراست گاه» کاوس، آزمند «بلند پرواز»ی که می خواست بدانند «چگونه ست ماه و شب و روز چیست» و برای آگاهی از راز زمان دل به دیو سپرد و به آسمان دست اندازی کرد و با گردونه و تخت و تاج از هوا به زمن افتاد ولی:

نکردش تباه از شگفتی جهان
سیاوش از او خواست آمد پدید
همی بودنی داشت اندر نپان
بیایست لختی جمید و چرید

(خ، د دوم، صص ۹۶-۹۷)

لختی بیشتر تا، به گفتهٔ دینکرت، از پشت سیاوش نیز کیخسرو پدید آید و زمانهٔ افراسیاب و بیداد او را به سر رساند. برای همین فروهر کیخسرو از ایزد «تریوسنگ» می خواهد تا در چنان سقوطی جان کاوس را نگیرد. از برکت وجود آتی آن نیامدگان مینوی کاوس زنده می ماند.^۱

باری، کیخسرو- در حماسه نیز مانند دین- دارای رسالتی است که همین کاوس وی را سوگند می دهد تا بدان وفادار بماند. زال و رستم گواهانند و سوگندنامه را به رستم می سپارند. او خود بعدها در پاسخ آشتی جوی افراسیاب می گوید که فرمان یزدان «گزند و بلای تو از من بگاشت- که با من زمانه یکی راز داشت» (د، ۴، ص ۲۴۹). زمانه رازی دارد که به دست کیخسرو گشوده خواهد شد.

داستان کارهای شگرف او را باید در شاهنامه خواند و دید که چگونه در پادشاهی وی «جهان شد پُراز خوبی و ایمنی» وی کشور را سراسر پیمود و داد ورزید تا در آذربایجان به آتشکده آذرگشسب، که خود بنا کرده بود، رسید و در آنجا برای پیروزی بر افراسیاب و کندن بیخ بیداد نیایش کرد. آنگاه از بزرگان و سپاهیان خواست تا در این کارزار او را یاری کنند. زیرا در این نبرد مینوی:

هرآن خون که آید به کین ریخته
اگر کشته آید کسی زین سپاه
گنہکار اویست [افراسیاب] و آویخته
بهشت بلندش بود جایگاه

(خ، د سوم، ص ۱۰)

کشندگان بیگناه و کشتگان شهیدان بهشتی اند.

نبردهای دراز آهنگ کیخسرو و ایرانیان با افراسیاب تورانی گوئی بازتاب زمینی جنگ کیمهانی اهوره مزداست با اهریمن. زیرا هنوز نیامده «همش بخت

سازنده بود از فراز» (خ، د ۴، ص ۳۰۹) از همان آغاز می دانیم که او «با هنر، نژاده، با گوهر» است و با خرد آن چنان که هیچکس چون او «ندید آشکارا نهبان جهان». (خ، د ۴، ص ۳۰۹)

از برکت آن کارها و این بخت بیدار، کیخسرو برگزیده ای است برای رسالتی مینوی در گیتی. و چون دارای رسالت است "زمان" او- مانند سرنوشتش - مقدر است. باید زمانی بیاید و دورانی را تمام کند و به جایگاه (وزمان) پیشین باز گردد. و این نه زمان آغازین است و نه زمان تاریخی، هرچند که ناچار آغازی دارد و در تاریخ هستی می پذیرد. این، زمان مینوی یا به زبان دیگر زمان قدسی است که در انسان و در گیتی جاری نمی شود بلکه انسان و گیتی در جریان جاوید آن غوطه ورنند.

البته زمان امری است از عالمی دیگر که یا همیشه بوده است و خواهد بود (زروان) یا آفریدهٔ اهوره مزداست و در همه حال سریان آن در بود و نبود ما از جای دیگر سرچشمه می گیرد ولی چگونگی و سرشت "زمان" هرکس در این جهان به خویشکاری او باز بسته است. جمشید و فریدون هریک برای کاری آمدند، انجام دادند و رفتند و زمانشان به سر رسید. اما "زمان" کیخسرو از گوهر و سرشتی دیگر است. او (مانند پیدایش زرتشت در میانهٔ زمان کرانمند) برای تمام کردن این راه پدیدار می شود. آن روز که به دنیا می آید «روزی نوآیین و جشنی نو است.» و آن روز که از جهان می رود زنده به دیدار خدا می شتابد:

خردمند ازین کار خندان شود

که زنده کسی پیش یزدان شود

(خ، د، چهارم، ص ۳۶۸)

کیخسرو در کمال کامروایی و پس از آبادی دین و دنیا و کندن بیخ بیداد، غرور جمشید و گمراهی کاوس را از یاد نمی برد و می ترسد که میادا به همان سرنوشت- به خود پسندی و جنونی که زادهٔ قدرت است- گرفتار شود. در این دلمشغولی ها پیک ایزدان، سروش، به خواب این «روان بیدار» می آید و به ترک «خاک تیره» راهنمایش می کند. او به خلاف پیشینیان خود بی مرگ است. زمان او به سر نمی رسد مگر در «آخر زمان»، آنگاه که دیگر زمان نیست، و چون مرگ فرزند مقدر زمان است آنگاه که زمان نباشد مرگ هم نیست و کیخسرو زنده جاوید است، نمی میرد بلکه، بیمناک از پادشاهی و دلزده از جهانداری، «زنده پیش یزدان» می رود؛ از گیتی به مینو- که از آن آمده بود- باز می گردد و

می ماند تا در رستاخیز فرزند رهایی بخش زرتشت را همراهی و یاری کند. شرح ساز و برگ این "سفر" به تفصیل در شاهنامه آمده است، باید از همان سرچشمه سیراب شد. در اینجا تنها یکی از آنها، که با امر "زمان" پیوندی دارد، یادآوری می شود؛ برکشیدن گمنامی به سروری، گماشتن وی به جانشینی خود و «سپردن همه پادشاهی ایران زمین» به لهراسب، به گفته زال، به «فرومایه‌ای» که زمانی تنها با اسبی - از کجا؟ - به ایران آمد! با این همه «بزرگان خسرو نژاد» چگونه می توان از چنین بی سرو پایی فرمان برد، «برین گونه نشنید کس تاجور». سران و پهلوانان، با وجود وفاداری بی مانند به کیخسرو، همدل و همزبان با زال بر او می شورند:

خروشی برآمد از ایرانیان	که زین پس نبندیم شاها میان
نجویم کس بزم و نه کارزار	چولهراسب را برکشد روزگار

(خ، د چهارم، ص ۳۵۹)

ولی سرانجام رام می شوند و آرام می گیرند، زیرا لهراسب نبیره هوشنگ و با خرد و فره ایزدی است، این از نژاد و گوهر! اما برتر از آن، اوست که

پی جادوان بگسلاند ز خاک	پدید آورد راه یزدان پاک
زمانه جوان گردد از پند اوی	بدین هم بود پاک فرزند اوی

(همان، ص ۳۶۰)

«پاک فرزند او» گشتاسب است که در زمان وی زرتشت پیامبر ظهور می کند. گشتاسب به آیین تازه می گردد و در گسترش دین بهی یار و یاور اوست. برای همین در سنت مزدیسنا پادشاهی مقدس است. در حماسه به عکس، او برای پادشاهی با پدر ناسپاس بود و با پسر بی وفائی کرد و او را به کشتن داد. کیخسرو، با برکشیدن مردی گمنام اما دینیار و فرمانروائی فرزند او، راه پیامبری را هموار می کند که پسرانش در سه هزاره پیاپی باید زمان را به «آخر زمان»، به آن "گاه" که خود کیخسرو نیز در آن حضور دارد، برسانند.

آنچه در شاهنامه آمده و در گیتی می گذرد بازتابی است از آنچه در اوستا آمده و در مینو می گذرد. پس از هجوم اهریمن به آسمان و روشنایی، اهوره مزدا که با دانش «همه آگاه» خود از همان آغاز پایان را می دید برای پیروزی در کارزاری کیهانی گیتی را آفرید، فروهرهای آدمیان به یاری او شتافتند و همان گونه که می دانیم جهان جان گرفت. از حرکت ماه و خورشید و روشنان، زمان پدیدار شد. اهوره مزدا از زمان بیکران (اکرانه)، زمان کرانمند (درنگ خدای)

نه هزار ساله را آفرید تا در جریان پیوسته و برگشت ناپذیر به سوی فرجام نهائی خود، رستاخیز و تن پسین روان باشد. این گونه شکست اهریمن از پیش و در مدتی معین مقدر شد. اگر این زمان نمی بود عمر اهریمن به سر نمی رسید و رستگاری روی نمی کرد. زمان مانند انسان و گیتی سلاح و همدست ایزدان در نبرد با دیوان و تقدیر چاره ناپذیر اهریمن است.^{۱۲}

زمان کرانمند که دوران آمیختگی نیک و بد و نبرد آنهاست سه دوره هزار ساله را در بر می گیرد. زرتشت در میانه این دوران به جهان می آید. بنا به مزدیسنان در پایان هر هزار سال یکی از پسران وی (هوشیدر و هوشیدر ماه و سوشیانس) می آید تا با نیروهای اهریمنی بجنگد و جهان نجات یابد. در همین دوران، در *اوستا* نیز مانند *شاهنامه*، فریدون اژی دهاک (ضخاک) اهریمنی را به بند می کشد و کیخسرو افراسیاب هراس انگیز را می کشد.

در حماسه و دین زمان با ساختار و سرنوشتی همانند روان است. در دین، پس از پیروزی نهائی و رستاخیز، زمان کرانمند به زمان بیکران و حرکت به سکون می پیوندد و سر انجام آرامش ایزدی و مینوی نخستین را باز می یابیم. در حماسه هم زمان کرانمند در جمشید و در فریدون صورتمند می شود یا به بیان دیگر، در این دو، مسیر سرنوشت «دوران آمیختگی» را می توان دید و در کیخسرو پیروزی زمان بیکران را.

کیهان شناخت اساطیر ایران تاریخی است، گیتی آغاز، میانه و انجامی دارد: آفرینش، ظهور زرتشت، رستاخیز و تن پسین! بدین سان گره ای کلی از ساختار اوستائی زمان البته با دگرگونی هایی در *شاهنامه* به جا مانده است. خویشکاری جمشید «کشف» زمان است. انسان به اعتبار هستی خود زمان را می شناسد و شناختن هستی ناگزیر همزاد با شناختن نیستی مرگ است. پس جمشید که در پادشاهیش از رنج و پیری و مرگ نشانی نبود مرگ را «می شناسد» و برای همین، با وجود عمری دراز و کامروا، برای گریز از آن سد سال آواره و پنهان است؛ حتی در دورترین و غریبترین جایی چون دریای چین! شاید همین آگاهی، همین حضور پیوسته مرگ، جمشید را هرچه بیشتر به سوی ساخت و پرداخت زندگی می راند؛ پادزهر مرگ هرچه بیشتر و تمام تر زیستن است. و این، برای جهاننداری چون او، از راه «آراستن جهان» تمدن و فرهنگ شدنی است. جمشید زمان خودبنیاد و بی اعتنا را به زمانه ای بی رنج و پیری و مرگ بدل می کند. «زمانه بدو شاد و او نیز شاد» (خ، د ۱، ص ۴۲) و شادی حالی انسانی است، با ما بیگانه نیست. «هوره مزدا شادی را برای انسان آفرید» هم از این

دیدگاه و هم به سبب دستاوردهای اجتماعی‌اش، خویشکاری جمشید در امر زمان، همگانی است و از دایرة بسته تنی یکتا، اگرچه پادشاه جهان، فراتر می‌رود. اما زمان جمشیدی "تاریخ" ندارد، با سرنگونی او همه چیز فرو می‌ریزد و هنوز نرفته ضحاک به تخت نشسته است. دین ورزی شاهزاده ستیزه جو «سرزیر تاج و سرزیر ترگ» را به کشتن داد.

به خلاف جمشید، زمان فریدونی دو چندان تاریخی است، زیرا او هم دوران هزارساله ضحاک و هم دوره فرزندان بیداد گرش را به سر می‌رساند و پس از آن نیز تاریخ دودمان، تا هجوم افراسیاب به ایران، ادامه می‌یابد. جمشید می‌کوشد، تا زمان خویشتن خود را به سامان رساند ولی فریدون سرگذشت تاریخی‌اش را - که همان تاریخ ایران است - به سامان می‌رساند. در او سرگذشت و تاریخ اینهمان است. و اما کیخسرو سرنوشتی دوگانه، تاریخی و فراتاریخی، دارد؛ او تا هست زمان را به سوی فرجام رستگارش می‌راند و پیش از رفتن لهراسپ را می‌آورد تا فرزندش گشتاسپ که مبشر زمان اخروی است - پشتیبان زرتشت باشد. پیدایش پیامبر خود سرمنزلی دیگر است در راه آن مقصد نهائی. زمان کیخسروی، با خویشکاری "معادی"، به سوی رستاخیز و بازگشت وی برای نو کردن جهان می‌شتابد. گشتاسب با پشتیبانی از پیامبر و هموار کردن راه دین، می‌خواهد مسیر زمان گیتیانه (کرانمند) را بگرداند. و اما اسفندیار! در شاهنامه، او به خلاف کیخسرو تشنه پادشاهی و بیتاب قدرت است و می‌کوشد تا به زور سپاهی و نیروی پهلوانی - به بهای آزادگی و نام دیگری - دین بهی را بگسترده تا زمان مینوی هرچه زودتر فرا رسد. فاجعه و نتیجه را می‌دانیم، سیمرغ به رستم گفته بود که هرکه خون اسفندیار را بریزد جان به در نمی‌برد و در هر دو جهان بینوا، شوربخت و بیچاره است.^{۱۲}

پس از مرگ این دو همآورد، پادشاهی بی رنگ و بوی بهمن است و یک چند آشفته‌گی و پریشانی و هجوم اسکندر. دیگر دوران حماسی شاهنامه به سر رسیده است. همراه با آن، ساختار «اساطیری - حماسی» زمان نیز پایان می‌یابد و جای خود را به روال و روایتی تاریخی می‌دهد.

* * *

اسطوره و دین می‌گویند که در مینو آرامش و سکون است. در جایی که گردش ماه و خورشید و ستارگان نباشد حرکت نیست و زمان نیست. و آن جا که زمان و حرکت نباشد همه زمان‌ها یک زمان - دمی جاودان و در برگیرنده آغاز و

انجام است و همه جاها (با نبود حرکت و از میان رفتن فاصله) ناکجایی یگانه که در جام جهان نما می توان دید.

اما در این اندیشه، گویا زمان "قدیم" تر از خداست زیرا «اهوره مزدا خود از طریق حرکت آفرینش پیدا می شود» و پیش از آن ناپیداست. «هرمزد پیش از آفرینش خدای نبود پس از آفرینش خدای و سود خواستار و فرزانه و ضد بدی و آشکار و سامان بخش همه و افزونگر و نگران همه شد.»^{۱۰} آفرینش همچنان که آمد پس از همدستی و یاری فروهرهای نیکان به جنبش در می آید و از گردش ماه و خورشید و اختران، زمان پدیدار و هستی زمان پذیر می شود. بنابراین آیا اهوره مزدا پس از آفرینش و افتادن در گردونه زمان "خدا" می شود و پس از شکست نهائی اهریمن و بیرون آمدن از آن، توانائی او- مانند دانائیش- به کمال مطلق می رسد؟ باری، صرف نظر از آنچه گفته شد، در همه حال اهوره مزدا وجودی "شونده" است که پس از هزاره های سه گانه و پایان رسالت رهایی بخش سوشیانس ها، چون وجودی "باشنده" برای همیشه در دانائی و توانائی تمام پایدار است.

درحماسه نیز همین فرمانروائی بی چون و چرای زمان را می بینیم: در مینو و گیتی؛ پیش از رسیدن نیامدگان و پس از گذشتن رفتگان! تار و پود زمان همچنانکه در هم بافته و از هم گسیخته می شود، در هر دوران نقش تازه ای بر این بافتار می زند که خود سرنوشت فرزندان زمان و "زمانه" آنهاست. اینگونه انسان آفریننده زمان (جمشید- فریدون- کیخسرو)، خود آفریده زمان نیز هست؛ آدمی آفریده ای آفریننده است. سرنوشت و روزگار جمشید و فریدون و کیخسرو مانند زال و رستم و سهراب و دیگران پیش از تولد و پس از مرگ رقم خورده است. در یکی از جنگ ها ایرانیان به فرماندهی طوس از تورانیان شکست می خوردند و در کوه هماون به دام می افتند، بسیاری از فرزندان گودرز کشته می شوند. شبی سیاوش به خواب طوس «داغ دل پر ز تیمار و درد» می آید و «با لبی پُر زخنده» به وی می گوید:

که ایرانیان را هم ایدر بدار	که پیروز گردی تو در کارزار
به گودرزیان هیچ غمگین مشو	که ایدر یکی گلستان ست نو
به زیرگل اندرهمی می خوریم	ندانم چنین باده تا کی خوریم
	(خ، د سوم، ص ۱۴۹)

نگرانی از گذشت زمان حتی در بهشت و پس از مرگ هم انسان را رها نمی کند.

سیاوش و گودرزیان در گلستان بهشتند ولی نمی دانند "تاکی" زمان دارند و بودنشان کی به سر می رسد. در شاهنامه حضور زمان در دنیا و آخرت همیشگی است. زمان در نهاد جهان است و جهانیان گوئی پس از مرگ هم زمان‌پذیر و چشم به راه رستاخیزند.

جهان را چنینست ساز و نهاد
که جز مرگ را کس ز مادر نژاد
(خ، د ۱، ص ۲۵۲)

بودنی‌ها چون رازی از گردش آسمان در دل زمان نهان است و «از این راز جان تو آگاه نیست». این را تنها خدای آفریننده چرخ، زمان، و مرگ «بی مهر و کین» می‌داند، (م، ج ۹، ص ۱۵۷)، مرگی که نگران آرزوها و کام و ناکام ما نیست. از آنجا که زمان از سیر سپهر و ستارگان پدید می‌آید، آنها که چگونگی گردش این روشنان را بدانند، اخترشناسان، شاید بتوانند از چگونگی زمان دیگران و سرنوشت آنها با خبر شوند و آینده نیامده را ببینند. ضحاک و افراسیاب بد عاقبت از همین راه پایان زمان خود را می‌بینند و گشتاسب مرگ اسفندیار را! راز پنهان سعد و نحس طالع ایرج و سهراب و سیاوش را باید در گردش روزگار جست و منوچهر به «ستاره شناسان و بخردان» فرمان می‌دهد تا «به کار سپهری پژوهش کنند» و بخت فرزند زال را بنگرند. آنان پس از سه روز درنگ به شهریار می‌گویند «که کردیم با چرخ گردان شمار» و از دختر مهراب و پسر سام پهلوانی می‌آید یگانه در بزم و رزم که «هوا را به شمشیر گریان کند» (خ، د ۱، صص ۲۴۶ و ۲۴۷).

کسانی عاقبت‌کار خود را نه تنها در گردش آسمان بلکه در رویا نیز می‌بینند. خواب‌های شاهنامه نشان می‌دهد که راز سرنوشت تنها در آسمان نیست، در کنه وجود ما نیز هست؛ سرنوشت هرکسی در ستاره آسمان و ژرفای جان اوست. چون آمدن و رفتن ما در زمان پدیدار می‌شود و بی آن نه کسی می‌آید و نه کسی می‌رود، آنگاه که هستیم زمانه هر دم نفس‌هایمان را می‌شمرد تا ما را به مرگ بسپارد. کسی "بی زمان" نمی‌میرد، برای همین چه بسا در شاهنامه زمان به معنای مرگ آمده است؛ مانند پیران که

ز توران بسیچید و آمد دمان
که ژوبین گودرز بودش زمان
(خ، د ۴، ص ۱۵۷)

و این "زمان" را نمی توان دگرگون کرد. هومان:

به پیران چنین گفت کز آسمان گذر نیست، تا برچه گردد زمان

(خ، د ۳، ص ۲۱۶)

و نیز نمی توان از آن گریخت. در نبرد با اسفندیار سیمرخ به رستم می گوید از او پوزش بخواه وزاری کن تا شاید از جنگ بگذرد، اما اگر "زمان" او سرآمده باشد «نیندیشد از پوزشت بی گمان» و تن به مرگ خواهد سپرد. رستم نیز در چگونگی کشتن اسفندیار می گوید:

زمان ورا در کمان ساختم چو روزش سرآمد بینداختم

(خ، د ۵، ص ۴۱۷)

چون روزش سرآمده بود او را کشتم. تیر و چله کمان و زور بازوی رستم همه کارگزار زمانند.

* * *

اگر سیر زندگی ما، نه تنها از آغاز تا انجام، بلکه پیشتر و پستر از آن نیز به گردش زمان وابسته باشد، پس زمان سرشت و خمیر مایه سرنوشت ما را می‌ورزد و مانند صدفی گوهر آنرا در خود می‌گیرد و می‌پرورد. آنگاه در این "جبر" خدشه ناپذیر، آزادی عمل و اراده در کجاست؟ زیرا پیروزی پهلوان حماسی در زندگی و مرگ، بیش از زور بازو و جنگاوری از نیروی اراده آزادی سرچشمه می‌گیرد که در برابر دشمن و جهان بی‌مهری که مرگ ما در نهاد اوست، از پای نمی‌نشیند.

چنین تناقضی میان جبر زمان و اراده آدمی به خاطری خطوری می‌کند که با نظام منطق ارسطویی پرورش یافته باشد؛ اسطوره دستگامی منطقی، آن منطقی که ما می‌شناسیم، نیست و "منطقی" دیگرتر از آن خود دارد. مثلاً در *ایلیاد* و *ادیسه*، سرنوشت آگاممنون، آشیل، اولیس و رزم آوران دیگر به رقابت و کشمکش‌های میان ایزدان و "ایزد بانو"ان، به حسد، به خوشامد و بد آمد بی‌دلیل و هوس دلخواه آنان بستگی دارد. اعتقاد به ایزدان و عالمی ماوراء از آن ساحت متفاوتی از اندیشه، حسیات و دریافت ماست که شناخت آن - اگر بتوان شناخت - نیازمند معرفتی دیگر و جز آنست که ذهن ما بدان آموخته شده. مؤمنان و عارفان و اهل بصیرت و درون بینی به شیوه‌های دیگر شناخت، به دل آگاهی، کشف و شهود و صفای آیینة ضمیر و جز اینها روی می‌آورند که در اینجا موضوع

گفتار ما نیست.

باری، در اساطیر همان گونه که دیدیم در آغاز آفرینش، فروهرها به یاری اهورمزدا می شتابند، آنها نیکی را برمی گزینند به ضد بدی! و برای چنین رسالتی هریک از آنان در "زمان" خود به گیتی می آیند، سرنوشت مینوی خود را به انجام می رسانند و به مینو باز می گردند، در اینان جبر زمان (سرنوشت) و سیر زندگی (سرگذشت) آدمی یکی است. ولی در برابر از فروهر بداندیشان و بدکاران در *اوستا* نشانی نمی یابیم. فقط می دانیم که فریب به «دیوگزینان» راه می یابد و به بدترین منش می گروند. (*گناهان*، یسنه، هات، ۳۰) بدمنشان نیز در زندگی گیتیانه سرگذشت خود را بنا بر همان سرنوشت پیشینی می سازند.

در این هردو حال، خوب یا بد، سرگذشت و سرنوشت سازگار و هماهنگند و تناقضی نیست جز این پرسش بی پاسخ که چرا و چگونه کسانی هنوز نیامده فریفته اهریمن می شوند و به دیوها روی می آورند؟ آیا این در نهاد آفرینش است که آدمیان نیز مانند آن «دومینوی همزاد و در اندیشه و گفتار و کردار، یکی نیک و دیگری بد» (*گناهان*، یسنه، هات، ۳۰)، از همان آغاز در گوهر خود چون دو گروه نیک و بد پدیدار شوند؟ در این حال حقیقت و حکم "اخلاق" درباره "بدان" چیست؟ آیا در این اندیشه و بینش وجود "شر" در آفرینش همچنان توجیه ناپذیر می ماند؟ یا طرح چنین مشکلی اساساً نابجاست زیرا مفهوم و معنای اخلاق- بیرون و فارغ از قلمرو ایمان- امری نسبتاً جدید است. در گذشته دورتر شالوده و ساختار اخلاق بر زمین ایمان استوار بود و معنای خود را از جهان بینی دین و اسطوره به دست می آورد. ضحاک یا افراسیاب و گرسیوز چون فریفته ابلیس یا دیو گونه اند، مردم کش، بیدادگر و گناهکار و در دو جهان سزاوار مجازاتند، نه برعکس. آنها چون "دروغ" و پیروی از دیوان را برگزیدند تبهکارند، نه آنکه چون تبهکارند دیوگونه شدند. به زیان دیگر، آنها به سبب "گزینشی" نخستین، در سرنوشت خود نفرین شده و گجسته اند و در نتیجه سرگذشتی رانده و بد فرجام دارند. دراینان سرگذشت اسپر سرنوشت است. اما از سوی دیگر می توان پرسید که - بی این سرنوشت- اگر افراسیابی نبود شهادت سیاوش و رستاخیز مینوی کیخسرو برای نو کردن جهان به کجا می کشید؟ بدون وجود یهودا مسیح چگونه بر سر دار می رفت تا گناهان بشر را باز خرد و خدا چگونه رنج های انسان را در می یافت؟ و چگونه همدرد ما می شد؟ آیا بدی همزاد خوبی است و بودن یکی بی دیگری محال؟

از اینها گذشته اخلاق زمانی در اندیشه و عمل هستی می پذیرد که امکان

شناخت نیک و بد- با اندک مایه از اختیار- در آدمی باشد تا بتواند «درست و نادرست» را بسنجد و یکی را بر گزیند؛ نه آنکه گروه نیکان و بدان هریک به راه خود روند. و تازه، چون وجود خوب یا بد مطلق در حکم سیمرغ و کیمیاست، نشان خوب خوب و بد بد را تنها در شخصیت های قدسی (سیاوش و کیخسرو) یا ابلسی (ضخاک و افراسیاب)، در فرشته یا دیو، می توان یافت.

ذهن انسانی که در عالم اسطوره به سر می برد با طبیعت و جلوه های معنوی و متعالی (transcendental) آن در آمیخته و پیوسته است؛ جلوه هایی که خود «ماوراء طبیعت» او را می سازند. پیوند باشندگان زمینی و امشاسپندان آسمانی- عالم خاک و افلاک- در این باره نمونه گویائی است: ۱- کیهان، ۲- گاو (و جانوران سودمند)، ۳- آتش، ۴- فلز، ۵- زمین، ۶- آب، ۷- گیاه.

هریک از اینان دارای جلوه ای متعالی و بازتابی معنوی از آن خود است؛ به ترتیب زیر: ۱- خرد، نیکی، ۲- اندیشه نیک، ۳- داد (سامان جهان)، ۴- پادشاهی آرمانی (نیرو)، ۵- بردباری، ۶- تندرستی، ۷- بی مرگی!

و اینان در مقامی دیگر خود پیایی جلوه این امشاسپندانند: ۱- اهورامزدا، ۲- وهمن، ۳- اشا، ۴- خشروئیریه، ۵- ارمتتی، ۶- هئوروات، ۷- امرتات.^{۱۶}

بدین منوال می توان گفت که زمین و آسمان، گیتی و مینو و جسم و جان در سه ساحت وجود بهم پیوسته و درهم بسته اند.

در سه آینه شاهد ازلی پرده از روی تابناک افکند

معتقدان در چنین کیهانی غوطه ورنند و به واسطه و از خلال آن به خویشترن راه می یابند و خود را می شناسند، هنوز از آن فاصله نگرفته اند تا بتوانند اندیشه و رفتار خود را فارغ از عالم دیگر بسنجند و بیابند. اما چون به هر تقدیر خوب و بد کارهای کسان، و بیش از همه بزرگان، پادشاهان و پهلوانان، به دیگران سرایت می کند (خواه انسان با مفهوم فردی اخلاق آشنا باشد یا نه)، بیداد ضخاک و افراسیاب و داد فریدون و کیخسرو بی مجازات یا پاداش نمی ماند. نمی توان کسی را به کشتن داد و زمان، سرنوشت، گردش سپهر یا چرخ فلک را مسئول دانست:

نه خوب آید ای پهلون از خرد که هر نامداری که فرمان برد
مراو را به خیره به کشتن دهی بهانه به چرخ روان برنهی
(خ، د ۴، ص ۱۴۲)

نمی توان، زیرا همچنان که می دانیم نیک و بد کردار آدمی نه تنها در دیگران بلکه در نتیجه نبرد اهورمزدا و اهریمن و گردش کیهان مؤثر است؛ پس همان «چرخ روان» تبه‌کار را نفرین می کند. در کشتن سیاوش، فرنگیس-گویی به منزله سخنگوی سرنوشت- پدر را هشدار می دهد که «خون ریختن نه کار بازی است»:

کند روز نفرین بر افراسیاب	به کین سیاوش سیه پوشد آب
همی یادت آید زگفتار من	ستمگاره بی برتن خویشتن
وگر آهوان را به شور افگنی	نه اندر شکاری که گورافگنی
که نفرین کند برتوتخت وکلاه	همی شهریاری ربایی زگاه

(خ، د ۲، ص ۳۵۵)

افراسیاب با کشتن بی گناه پیش از همه به تن و جان خود ستم می کند و سپس به شاعری که بیداد را بر نمی تابد و از زبان روزگار و تخت و تاج، او را نفرین می کند. داستان های اساطیری و پهلوانی ما را شاعری ویراسته و سروده که، اگر چه خوشبختانه معلم وار درس اخلاق نمی دهد، ولی حکیم اخلاقی بزرگی است و از همین رو وی را «حکیم ابوالقاسم فردوسی» نامیده اند. خرد او، به معنای والای کلام، اخلاقی است نه فلسفی که می دانیم با آن میانه ای ندارد. گوهر اخلاقی چنین خردی- که سراسر کتاب از جمله در ستایش آن است- خواه ناخواه در تار و پود داستان ها دویده و نقش خود را بر آنها انداخته است. از سوی دیگر می دانیم که شاهنامه مانند ایلیاد یا اودیسه حماسه ای جوان و برهنه نیست تا ستایش بی دریغ اراده خام و نیروی غریزی پهلوانان باشد. داستان های حماسی ایران، آمیخته با اسطوره ها و باورهای اوستایی، دوران پارت ها و ساسانیان و چهار سده اسلامی را پشت سر گذاشت و پس از خوشه چینی در این راه دراز- به منزله تاریخی گرانبار از فرهنگ و اندیشه و اخلاق- به دست سحر آفرین فردوسی رسید. کتاب شاهکار چنان شاعری است با چنین دستمایه ای. پس عجب نیست اگر ارزش های اخلاقی دوره های دیرتر در افسانه های نخستین و شخصیت های کهن راه یافته باشد.^{۱۷}

درحماسه های «اساطیری- پهلوانی» مانند ایلیاد و اودیسه، مهابهارته و رامایانا، یا پارسینال، چون کارنامه مردان با دیوان و ایزدان در هم آمیخته است خواست نیروهای آسمانی یا دوزخی، -زمان، سپهر، تقدیر و سرنوشت. . . - به هر نام و

نشان که بخوانیم، در سرگذشت مبارزان نقشی راهنما و راهگشا دارد و آنرا نه همیشه، اما چه بسا به پایانی می‌رساند که می‌خواهد؛ سرنوشت برسرگذشت پیروز است. ضحاک را ابلیس به آن زندگی که می‌دانیم دچار می‌کند، و سروش دو بار فریدون را از کشتن او باز می‌دارد تا در دماوند به بند کشیده شود و بماند تا قیامت؛ آغاز و انجام او در دست دوزخ و آسمان است.

درگذر از اسطوره به حماسه شخصیت‌هایی چون افراسیاب یا کیخسرو چهره‌ای دوگوه‌ره دارند؛ انسان و دیو یا انسان و فرشته، با ویژگی‌های درهم آمیخته‌ی هردو. جمع‌ناگزیر محدود و نامحدود، واقعیت و خیال، را می‌توان در آنها - که در عالم طبیعت و ماوراء شناورند - بازیافت.^۸

اما در حماسه‌ی پهلوانی، مردانی چون گودرز و گیو و بیژن و سهراب، زال و رستم و اسفندیار و یلان دیگر یا زنانی چون فرنگیس، سیندخت و رودابه و ته‌مین و منیژه، سودابه و گرد آفرید و گردیه، و نیز آن پهلوان خردمند نامراد، پیران ویسه‌ی تورانی، هیچکدام سرنوشت خود را نمی‌پذیرند و می‌کوشند تا به اراده‌ی خود سرگذشتشان را آن‌چنان که می‌خواهند بنا کنند. حماسه‌ی پهلوانی از آن روزگار تازه‌ای از تحول اجتماعی است که در آن انسان، هرچند از فضای اسطوره برکنده نشده، اما دستکم آن قدر از آن فاصله گرفته است تا بتواند خود را به عنوان فردی استوار به خود در برابر آن بنگرد و دریابد. " (منظورم از "فرد"، فردیت (individualité) حقوقی و سیاسی به معنای جدید نیست) در دوران حماسی پهلوان می‌کوشد تا به نیروی اراده و توان جان و تن جهان سرکش را چون اسبی بدلگام به فرمان درآورد و برآن چیره شود.

شعر حماسی بازتاب فرهنگی دورانی است که انسان خود و "تاریخش" را می‌سازد و قبیله، قوم یا ملت و پاره‌ای از نهادهای اجتماعی درحال شکل گرفتن و شدن است؛ انسان در تاریخ جایگیر می‌شود و زمان بی‌قیاس به پیمانۀ فرد تاریخی در می‌آید. و "تاریخ سازان"، فرمانروایانند، به ویژه آنکه در زمان‌های پیشین نقش زور و خشونت در فراز و فرود و تغییر و تحول جریان تاریخ آشکارتر دیده می‌شد و روندهای پنهان تحول اجتماع ناشناخته بود. از همین رو شعر حماسی قلمرو گشت و گذار شاهان و شاهزادگان و بزرگان بانوان، پهلوانان و وزیران و مؤیدان و اخترشناسان. . . است؛ آنها که دستی در رتق و فتق امور دارند. گویی چون وجودهایی فرااجتماعی همگان بی‌نام و نشان را در پی خود می‌کشند. در این دوران انسان با جهان بیگانه نیست نه از آفریدگار دور افتاده و نه از آفرینش، پاهایش بر زمین استوار است و در عالم بالا نیز تکیه گاهی دارد.

خدایش "زنده" است. اما جدایی از عالم ماوراء را - به ویژه با هشدار دائمی مرگ- حس می کند و برای اثبات هستی خود رویاروی جهان ایستاده است تا در زمانه مرگ انجام سرنوشتش را بنا کند زیرا در گردش سپهری که در آن افتاده نمی خواهد بازیچهٔ «فلک لعبت باز» باشد و به بهای جان می کوشد تا- بنا به گفتهٔ فردوسی- از فلک و اخترانش برتر و فراتر رود. و این کار دریادلان است که نهراسند از آزمون های هراسناک خطیر؛ که هفت خان های رستم و اسفندیار و کشتن دیو و جادو، گرگ و شیر و اژدها و افتادن در بیابان و برف و سرما و تشنگی و گرما، نمونه ای است از آن! رستم مانند اسفندیار در برخورد با زن جادو از رنج های سخت می نالد:

که آواره و بد نشان رستم ست	که از روزشادیش بهره کم ست
همه جای جنگ ست میدان اوی	بیابان و کوهست بستان اوی
همه رزم با شیر و نر اژدها	ز دیو و بیابان نیابد رها
	(خ، د ۲، ص ۳۰)

و این رنج و سختی خود خواسته از هر مرزی در می گذرد. در نبرد با اسفندیار، سیمرغ به رستم می گوید آنکه خون اسفندیار را بریزد گرفتار عذاب دو دنیاست، پیش از مرگ و پس از مرگ! و اینک، « بدین گفته همداستان گرشدی. . . به دشمن بر اکنون دلاور شدی.» (خ، د، ۵، ص ۴۰۲) شرط سرافرازی و بودن به خواست خود پذیرش چنین رنجی است. و رستم می گوید:

مراکشتن آسان تر آید ز ننگ	اگر باز مانم به جایی ز جنگ
	(همان، ص ۴۰۱)

این مرگ خوشتر از ننگ، به خلاف "شهادت" سیاوش نه انگیزهٔ کیهانی و خویشکاری مینوی دارد و نه پاداش آن جهانی، و فقط برای نجات "نام" پذیرفته می شود؛ مانند مرگ خود خواستهٔ بهرام که پس از پیروزی، به جست و جوی تازیانه ای که نامش بر آن است یک تنه به میدان باز می گردد تا نامش به دست دشمن نیفتد، اگر چه خود به دست دشمن افتد، که افتاد.

باری، پهلوان حماسه به چنین بهایی ارادهٔ خود را فعلیت می بخشد، او نه تنها اسیر سرنوشت نیست بلکه با آن در کشمکش و ستیز است و علی رغم روزگار- که مرگ در آستین دارد- سرگذشت خود را می سازد. سرچشمهٔ توانایی او برای اعمال خواست خود، بیش از توش و توان تن در نیروی جان و روان است.

پهلوان حماسه هرچه با جهان پیرامون در جدال است با خود در آشتی است. در دوران او هنوز قدرتی مستبد، یکپارچه و فراگیر نیست و نهادها، سازمان ها و قانون ها و مقررات پیچیده نه آن چنان بسیارند و نه آن چنان سخت و استوار که اراده انسان - مانند دوران های دیر تر- اسیر و گرفتار شبکه درهم تنیده آنها باشد. در این حال پیروزی پهلوان در گرو "کوشش" است در کارزار، تا رویاروی مرگ با بخت خود پنجه در افکند، از "نام" و "تنگ" یکی را برگزیند و بدین گونه به سرگذشت و حتی سرنوشت خود معنا دهد.^۲

پهلوان با "کوشش" - به معنایی که در شاهنامه آمده - می تواند دست سرنوشت را پس زند و با خطرکردن جان و تن صاحب سرگذشت خود باشد. اما کوشش، هرچند شگرف، بدون "بخت" کارساز (که گویی چهره دیگری است از سرنوشت) ضامن پیروزی و عاقبت رستگار نیست؛ نمونه: پیران و افراسیاب، یکی نیک و یکی بد، اما هردو نامراد، یا سهراب و فرود، هردو جوان و جوانمرگ! بزرگمهر دانای خردمند به نوشیروان، که می پرسد «بزرگی به کوشش بود گر به بخت؟» پاسخ می دهد که بخت با "هنر" (پهلوانی و کوشندگی) چون تن و جان یار و جفت یکدیگرند و:

همان کالبد مرد را پوشش است	اگر بخت بیدار در کوشش است
به کوشش نباید بزرگی بجای	مگر بخت نیکش بود رهنمای

(م، ج ۸، ص ۱۹۹)

برای پیروزی در زندگی و مرگ راهنمایی «بخت نیک» که بود و نبودش بیرون از خواست و کوشش ماست، و از جایی فراتر و دیگرتر می آید ناگزیر است. از بخت بد، پیران و افراسیاب تورانی اند، سهراب فریفته از خود و دروغ دیگران است و فرود قربانی غفلت و سبکسری طوس! بدین سان در حماسه نیز مانند اسطوره نیروهای بیشمار از جهان بیرون و درون، فراتر از دانائی و توانائی ما، در ساخت سرگذشت انسان اثر می کنند تا آنها به فرمان خود سامان دهند. امروز هم، حتی بی اعتقاد به ایزدان و اثر سپهر و ستاره، همین که در بند زمان و مکان خود هستیم، این که چه زمانی در چه سرزمینی به دنیا می آیم، در چه خانواده و اجتماع و محیطی، با چه امکانات جسمی و روانی و . . . بخت - یا سرنوشت - ما پیش از ما و بی اختیار ما ساخته شده است. نیک و بد "بخت" نیز - چون سرنوشت - از زمان بیکران، بی آغاز و بی انجام، می آید که خود برآمده از گردش گریزنده سپهر و ستاره و شتاب پی در پی شب و روز ناپایدار است:

و دیگر که گیتی فسانه‌ست و باد
 چو بیدار گردد نبیند به چشم
 چو خوابی که بیننده دارد به یاد
 اگر نیکویی دید اگر درد و خشم
 (م، ج ۸، ص ۱۹۹)

گیتی گذرنده چون باد و افسانه است، مانند رویایی که به یاد مانده باشد، و در همه حال چیزی، وجودی، حقیقتی ناپایدار است، گویی زمان چنان تار و پودش را درهم بافته و در خود گرفته که در هر آن و هر لحظه جهانی که در آنیم بی درنگ به گذشته می پیوندد و تا چشم باز کنی نشانی از نیک و بدش نمی بینی؛ رفته و مانده، ناپیدا و پیداست و مانند زمان، هست و نیستی دراست که خود هستی نیست شونده ایم.

زمان "ظرف" سرنوشت است اما از آنجا که سرنوشت یا بخت در زمان پدیدار و در زمان- یعنی در عمر آدمی- هست می شود، از همین رو چه بسا این دو مفهوم همسان، با گوهر زمان یکی و مانند آن تغییر ناپذیر و بی چون و چرا انگاشته شده است. از سوی دیگر چون زمان هر آن در خود آغاز و در خود پایان می یابد هر چه در زمان افتد نیز سرنوشتی جز این ندارد. پس مرگ چارسویی است که مرد و نامرد، هر که از هر راهی برود، در این بزنگاه زمان بهم می رسند. ضحاک و فریدون، گرسیوز و سیاوش، و دیوسفید و رستم «زادار همه مرگ را زاده اند». حتی پایان آن تاریخ دلیری و سربلندی، مرگ یزدگرد، بیچارگی و نابودی است. شاهنامه حماسه ناکامی است؛ از همین رو کسانی از پژوهندگان، به ویژه غربیان شاهنامه را سازگار با «روحیه شرقی»، اثری جبری و قدری می دانند. آری شاهنامه حماسه شکست است. اما پهلوان برای نجات نام از مرگ که سلاح زمان است برای شکار جان ما- نه تنها نمی گریزد بلکه برای هستی بخشیدن به اراده آزاد خود به آن روی می آورد، حتی آنگاه که پایان کار را می داند و می بیند! در این حال مرگ شکارگر به دام افتاده و "شکار" به بهای جان، اراده آزاد خود را هستی بخشیده است.^{۱۱} شاهنامه حماسه آزادی است در جبر. آزادان از مرد و زن اراده خود را اعمال می کنند و تاوان سهمگین آنرا می پردازند. دلیری آنها نه به زور بازو که در این پذیرش است.

* * *

در شاهنامه پادشاهی، از آغاز تا انجام، نهادی پابرجا و پاینده است و همان گونه که می دانیم پهلوان تنها در برابر پادشاه، سرفرود می آورد، حتی پهلوان توانایی چون رستم، به خلاف خواست خود، در برابر پادشاه ناتوانی چون کاوس!

از این که بگذریم، اراده پهلوان محدودیت "اجتماعی" دیگری ندارد. زیرا او با دودمان و سرزمینش - مانند سام نریمان و رستم دستان، طوس نوفران یا گودرز کشاورادگان - سرکرده "اجتماع" خود و شهریار آزاد آنست. بنابراین، آزادی سرگذشت پهلوان فقط محدود به شرایط وجودی (سرنوشت یا بخت، زمان یا مرگ) و نفسانی (نام) است، در بند آسمان و خویشتن خود است نه شرایط اجتماعی. از همین رو می توان گفت جبری و قدری پنداشتن *شاهنامه* ساده‌انگاری و نادیدن لایه درونی داستان هاست. شخصیت های آفریده فردوسی آزادان گرفتارند و بیش از آنکه آزاد باشند آزاده اند.

در ساخت روایت و داستان حماسی زمان امر خارجی است، و در ذات رویدادها نیست تا همچنانکه می گذرد ما را بورزد و بپرورد و بسازد و ویران کند. سام و زال و رستم از همانگاه که پیدا می شوند پهلوانند، مثل گودرز و گیو و بیژن و دیگران و دیگران. از کودکی سهراب و سیاوش وقتی با خبر می شویم که چهارده ساله - و در نیرو، پهلوانی و رزمندگی - چون ماه دو هفته - و مانند «پدر و مادر جهانیان» تمام و کاملند. "رستم در همان کودکی با فیلی دست و پنجه نرم می کند. فرنگیس و سودابه یا کاوس و افراسیاب از اول تا آخر همان که بودند می مانند. خصال و ویژگی های روانی شخصیت های حماسه با گذشت زمان دگرگون نمی شود و تحول نمی یابد. زمان در آنها نیست، بر آنهاست و به منزله امری بیرونی - از چرخ و سپهر دست نیافتنی - از آسمان سر می رسد، و شاعر با زبانی تکراری به ما یادآوری می کند که زمانی گذشت: «برین نیز بگذشت چندی سپهر. . . بدین نیز بگذشت گردان سپهر. . . چو یک چند بگذشت بر شاه روز. . . برو نیز بگذشت سال دراز. . .» گویی با زمانی گسسته سر و کار داریم نه با سیر و سرگذشت و دگرگونی حال عالم و آدم. با توجه به چنین تصویری از زمان در منظومه های حماسی، *شاهنامه* به ویژه کتابی "تاریخی" نیز دانسته می شد و تاریخ به شیوه پیشینیان بیشتر به شرح رویدادهای نمایان دوران ساز، آمدن و رفتن پادشاهان، جنگ و پیروزی و شکست و مانند اینها می پرداخت. از این دیدگاه نیز دریافت *شاهنامه* از زمان حماسی، یعنی بیرونی است؛ "بیرونی" که ایزدان و دیوان و جهانی را که در آئیم فرا گرفته است!

از همین رو زمان در *شاهنامه* اگرچه پدیده ای بیرونی اما "درونزا"ست؛ امری به ظاهر متناقض! از سویی ما چنان درون زمانیم که بی آن هیچ تصویری از هستی به خاطر نمی گذرد. اما از سوی دیگر، درست به همین سبب، این امر "بیرونی" در نهانخانه ذهن ما ریشه کرده است و هر اندیشه ای، دانسته و ندانسته، از

خلال آن صورت‌مند می‌شود. ما را آن که "بیرون" از ماست می‌آورد و همان گونه که آورده بود می‌برد، مرگ ما در این دشمن ویرانگر و تقدیر ناخواسته ماست.

* * *

در ادب روایی (و از جمله در حماسه)، که راوی نگرنده ای دانا و برکنار است و آنچه را که می‌بیند و می‌داند حکایت می‌کند. مثلاً در بیشتر قصیده‌ها، در *سفرنامه* ناصر خسرو، در *کلیله و دمنه* یا *گلستان و بوستان* - زمان همچنان امری بیرونی است؛ شاعر یا نویسنده وجود آنرا به ما یادآور می‌شود: «در عنفوان جوانی چنانکه افتد و دانی... یاد دارم که در ایام جوانی گذر داشتم به کوی و... شبی یاد دارم که عزیزی از در درآمد... یا: شبی یاد دارم که چشمم نخفت... شنیدم که پیری شبی زنده داشت... سحر دست حاجت به حق بر فراشت...»^{۲۳} اما همین راوی سخندان در غزل ادراک و احساس بکلی دیگری از زمان دارد. در ادب غنایی، شاعر روایتگری «دانا و برکنار» نیست، «خودآگاه و ناخودآگاه»، درگیر و جویای حقیقت وجود است. و عشق مانند مرگ، پیداترین جلوه این "حقیقت" ناگزیر است. شاعر غنائی زمان را چون عشق در گنه ضمیر خود می‌آزماید و از هر دو احساسی وجودی و توأمان دارد. زمان که در روایت و حکایت سعدی سخن آفرین چنان بود که غزل او نه در آفاق و در برآمدن ماه و خورشید، بلکه در ساحت جان می‌گذرد، انفسی است و مدت و گذشت و دیر و زود آن به چگونگی حال شاعر و رابطه او با معشوق بستگی دارد:

شب عاشقان بیدل چه شب دراز باشد تو بیا که اول شب در صبح باز باشد

در فراق شب چه دراز و در وصال چه کوتاه است، هنوز نیامده گذشته است. پیوند عاشقان زمان را دگرگون می‌کند چنانکه گویی به این گذرنده پرشتاب کیفیتی سرمدی می‌بخشد. از سویی:

میان ما و شمع‌عشق در ازل رفته است هزار سال برآید همان نخستینی

و از سوی دیگر:

ز خاک سعدی شیراز بوی عشق آید هزار سال پس از مرگ او گرش بویی

عشق زمان را، مرگ را انکار می کند؛ پروازی است که از برکت آن جان عاشق گذشته از دو کرانهٔ زمان چهار سوی مکان را نیز به زیر پر می گیرد:

به جان دوست که در اعتقاد سعدی نیست که در جهان بجز از کوی دوست جایی هست

در برابر «کوی دوست» هر جای دیگر اعتبار خود را از دست می دهد و به ناکجایی بی نام و نشان بدل می شود. ولی در فراق، زمان و مکان هر دو تباه و زیستن «مرگی است به نام زندگانی» که بی جا و بی هنگام در تهی می گذرد.

دانی که چون همی گذرانیم روزگار روزی که بی تومی گذرد روز محشر است

و شبی که بی تو می گذرد درنگی حیرت انگیز دارد «تو خود ای شب جدایی چه شبی بدین درازی!» پس عجب نیست اگر شاعر پیوسته نگران شتابنده ای باشد که پیوسته او را به شب فراق و در نهایت به فراموشخانهٔ ابدی می راند.

ندانم این شب قدر است یا ستارهٔ روز	تویی برابر من یا خیال در نظرم
بیند یک نفس ای آسمان دریچهٔ صبح	بر آفتاب که امشب خوش است با قمرم
دریغ بوی گلستان و خواب در بستان	اگر نبود تشویش بلبل سحرم
بدین دودیده که امشب تو را همی بینم	دریغ باشد فردا که دیگری نگرم

* * *

در رمان که به گفتهٔ لوکاش حماسهٔ بورژواست داستان و شخصیت ها، در بافتاری (contexte) کلی، اجتماعی و جز آن، پیاپی و همراه با گذشت زمان رشد و تحول می یابند. در غزل های سعدی عاشق از برکت وجود معشوق به حال ها و شتاب و درنگ زمان آگاهی می یابد. اما در اینجا دگرگونی تنها از راه یار و دوست و دیگری به دست نمی آید، از راه همگان، طبیعت، اجتماع و شعور و آگاهی دگرگون شوندهٔ ما پیدا می شود. انسان اجتماعی با زمان و در زمان ساخته و شناخته می شود. رمان جدید در تصور و مفهوم زمان از این هم فراتر می رود. زمان، "شخصیت" اصلی رمان سوه جادوی توماس مان است. در جست و جوی زمان از دست رفته کوششی سترگ است برای باز آفرینی و زیستن دوبارهٔ

زمانی که دیگر نیست، مگر در یاد بیدار. در *یوویسیز* زمان تابعی است از جریان سیال ذهن؛ نفسانیات آدمی است که آنرا در پی خود می کشد. و در نزد کافکا زمان یا غایب است (*محاکمه*، *شکارچی*) و یا هر بار به طریقی اسیر موقعیت وجودی، نفسانی یا اجتماعی بشری است (*قصر*، *مسخ*).

پانوشت ها:

۱. در *اوستا* (سی روزه کوچک و بزرگ) نخستین هفت روز هر ماه به نام امشاسپندان و روزهای دیگر به نام ایزدان نامیده شده. همچنین برای نام روزها و ماه ها می توان نگاه کرد به *بندهش*، *گزارنده*، *مهرداد بهار*، *تهران*، *انتشارات توس*، چاپ اول، ص ۴۲.
 ۲. برای پادشاه خورشیدی می توانید ن. ک. به: *شاهرخ مسکوب*، *چند گفتار در فرهنگ ایران*، *تهران*، نشر زنده رود، ۱۳۷۱، ص ۶۱.
 ۳. خ، د ۱، ص ۴۵. پس از این «خ» نشان *شاهنامه* ویراسته جلال خالقی مطلق و «د» نشان دفتر است و «م» به معنای *شاهنامه* چاپ مسکو است.
 ۴. *مهرداد بهار*، *پژوهشی در اساطیر ایران*، *تهران*، *انتشارات آگاه*، ۱۳۷۶، ص ۲۲۳.
 ۵. *جلیل دوستخواه*، *اوستا: کهن ترین سرودها و متن های ایرانی*، *تهران*، *انتشارات مروارید*، ۱۳۷۰، ج ۲، صص ۶۶۶-۶۶۵.
 - در باره «اشتر» و «سوورا» نمادهای سروری، ن. ک. به: *مهرداد بهار*، *همان*، ص ۲۲۸.
 ۶. *جلیل دوستخواه*، *همان*، ص ۴۰۷.
 ۷. البته در اساطیر ایران دریافت ها و روایت های دیگر نیز هست. من آنرا در *رمان آوردم* که شاید درفهم «خدانمایی» *جمشید و حلاج* و «شمس من و خدای من» *مولانا* به کار آید. همچنین *نخواستم از محدوده اسطوره ها و افسانه های خودمان فراتر روم و پرومته و فاوست* و... به ویژه *ارجونا و انسان خدایان* هند یا دیگران را به یاد آورم، که این رشته سردراز دارد.
 ۸. درباره مفهوم «ایران» از *دیرباز*، ن. ک. به:
- Gherardo Gnoli, *The Idea Of Iran*, Roma, Roma Istituto Italiano Per Il Medio e Estremo Oriente, 1989.
۹. ن. ک. به: *شاهرخ مسکوب*، *سوی سیاوش*، ص ۳۳.
 ۱۰. درباره این دو برداشت بکلی متفاوت از یک شخصیت در متن های دینی و سنت حماسی، من نیز *حدسی زده ام*، ن. ک. به: *شاهرخ مسکوب*، *مقدمه ای بر رستم و اسفندیار*، *تهران*، *انتشارات امیرکبیر*، ۱۳۴۲.
 ۱۱. در پایان کار، او برای «پنجاه و هفت سال فرمانروا و سوشیانس موبدان موبد است.» *منوی خرد*، ترجمه احمد تفضلی، *تهران*، *انتشارات توس*، ۱۳۶۴، صص ۴۵، ۷۲ و ۹۴.
 ۱۲. ن. ک. به: *مهرداد بهار*، *بندهش*، *تهران*، *انتشارات توس*، ۱۳۶۹، ص ۳۵.

۱۳. نخ، د ۵، ص ۴۲۰. نیز ن. ک. به: شاهرخ مسکوب، مقدمه ای بر رستم و اسفندیار، ص ۶۵.
۱۴. آر. سی. زئر. زروان. معمای زرتشتی مری، ترجمه دکتر تیمور قادری، انتشارات فکر روز، چاپ دوم، ص، ۱۸۲.
۱۵. بنهش، همان، ص ۳۵. از سویی هرمزد آفریننده زمان است و از سوی دیگر پیش از آفرینش خدای نیست. اگر چه اسطوره دستگاه بسامان و "منطقی" نیست و یا سامانی بجز منطلق امروزی ما دارد، ولی شاید این تناقض نشان از تصویری زروانی باشد که اهوره مزدا و اهریمن را زاده زمان می داند.
۱۶. همچنین می توانید ن. ک. به: جستار نویسنده در چند گفتار در فرهنگ ایران، ص ۱۳۸.
۱۷. برای بحث دیگر نگارنده در باب اخلاق ن. ک. به: شاهرخ مسکوب، «تأملی در اخلاق: از اوستا به شاهنامه»، ایران نامه، سال شانزدهم، شماره، ۴، پائیز ۱۳۷۷.
۱۸. درباره همین ویژگی این دو شخصیت ن. ک. به: شاهرخ مسکوب، سوک ساوش.
۱۹. برای بحثی در باره نام و ننگ ن. ک. به: شاهرخ مسکوب، روزها در راه، پاریس، خاوران، ۱۳۷۹، یادداشت ۹۲-۱۲-۲۵، و یا —، «ز مادر همه مرگ را زاده ایم»، ایران نامه، سال هفدهم، شماره ۲، بهار ۱۳۷۸.
۲۰. برای بحث بیشتر در این باره ن. ک. به: شاهرخ مسکوب، مقدمه ای بر رستم و اسفندیار، سوک ساوش و «ز مادر همه مرگ را زاده ایم».
۲۱. بهری از تخمه کیومرث را سپندارمذ (زمین) پذیرفت. چهل سال آن تخمه در زمین بود. با به سر رسیدن چهل سال، ریاس تنی یک ستون، پانزده برگ، مهلی و مهلیانه، از زمین رستند. . . هرمزد به مشی و مشیانه گفت که «مردم آید، پدر و مادر جهانیان آید، شما را با برترین عقل سلیم آفریدم. . . اندیشه نیک اندیشید، گفتار نیک گوئید، کردار نیک ورزید، دیوان را مستائید». بنهش، گزارنده مهرداد بهار، بخش نهم، ص ۸۱.
- زمین پذیرنده و پرورنده آدمی، پانزده سالگی (پانزده برگ) نشان بلوغ و جوانی و چهل سالگی نماد رسیدن به عقل سلیم است.
۲۲. مثنوی معنوی هم با روایت حکایت ها و داستان های گوناگون اثری روایی است اما در عرفان "زمان" مقوله ای اساساً متفاوت است، در ساحت دیگری از روح می گذرد و گفتگو از آن نیازمند بررسی جداگانه ایست. اما آنگاه که مولانا در همان مثنوی معنوی می گوید:

چرخ در گردش اسیر هوش ماست	باده در جوشش گدای جوش ماست
باده از ماست شد، نی ما از او	قالب از ما هست شد، نی ما از او

زمان امر خارجی نیست، حقیقتی نفسانی و از سرشتی دیگر است.

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱

زمستان ۱۳۸۰

مقاله ها

- ۳ شاهرخ مسکوب *زمان و سرنوشت در شاهنامه*
- ۳۳ رامین جهاننگلو عقلا نیت و مدرنیته در نوشته های محمدعلی فروغی
- ۴۱ ژان دورینگ تأثیر فرهنگ موسیقی ایرانی بر موسیقی آسیای میانه
- ۵۳ عتیق رحیمی خاطرات پراکنده از سفرنامه گمشده
- ۷۱ محمدمهدی خلجی اتوبیوگرافی و حوزه های علمیه
- گزیده ها:
- ۹۱ محمدعلی فروغی «تقلید و ابتکار»، «ایران را چرا باید دوست داشت؟»
- نقد و بررسی کتاب:
- ۱۰۳ سیدولی رضا نصر سیاست اقتصادی ایران: ۱۳۵۰-۱۳۴۰ (علینقی عالیخانی)
- ۱۰۹ امیر اسماعیل عجمی «توسعه روستائی در ایران پس از انقلاب» (علی شکوری)
- ۱۱۵ محسن منقی «از انقلاب تا اصلاح» (فرهاد خسروخاور)
- ۱۲۷ محمد حسن فنپوری *جنگ فلسفه ایران* (سیدحسین نصر، مهدی امین رضوی)
- ۱۳۷ فرنگیس حبیبی افغانستان: داستان پرآب چشم (عتیق رحیمی)
- ۱۴۳ جلیل دوستخواه چند روشنگری درباره «... چند نکته دیگر»
- ۱۵۵ *نامه ها: دارپوش آشوری، نگین نبوی، مجید میر منتهائی*
- ۱۶۱ *فهرست نوشته های سال نوزدهم*
- ۱۶۳ *کتاب ها و نوشته های رسیده*
- خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی*

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر یکم و دوم

منتشر شد:

Fascicle 1:

GIŌNI--GOLŠANI

Fascicle 2:

GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

عقلانیت و مدرنیته در نوشته های محمدعلی فروغی

در سال های اخیر، تاریخ اندیشه در ایران مورد بحث و توجه روز افزون قرار گرفته، شاید بیشتر به این سبب که تحلیل های صرفاً سیاسی و اقتصادی در باره فرایند مدرنیته چندان روشنگر نبوده است. با پدیدار شدن نسلی نو از صاحبان قلم و اهل اندیشه اجتماعی، به نظر می رسد که آرمان مدرنیته نیز در شرف دگرگونی های تازه ای است. وجه مشخصه آنانی که در نسل کنونی دلمشغول ایده مدرنیته و ابعاد و آثار آنند پرهیز از گرایش افراط گونه به همگون ساختن یکپارچه ایران با غرب، از یکسو، و یا اصرار در احیا و حفظ بی چون وچرای ارزش های سنتی، از سوی دیگر، است. انا اغلب آنان به مضامین و اندیشه هایی چون لیبرالیسم، عقلانیت، ملت گرایی و فردیت که در غرب پدیدار شده و نضج و قوام گرفته روی آورده اند.

سراغاز تحوّل فکری روشنفکران ایرانی در سده بیستم با تلاش برای یافتن پاسخ به این پرسش آغاز شد که چگونه می توان عقلانیت و مدرنیته را به بهترین

* استاد دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران. آخرین کتاب دکتر جهاننگلو با عنوان موج چهارم از سوی انتشارات نشر منتشر خواهد شد.

وجه با فرهنگ ایرانی تلفیق و ادغام کرد. محمدعلی فروغی را باید از نخبگان این گروه از روشنفکران شمرد. زندگی سیاسی و آثار قلمی او، شاید بیشتر از زندگی و افکار همروزگاران و همقرانانش، معترف سازش و آمیزش دو فرهنگ غربی و ایرانی به نظر می رسد. فروغی یکی از پیشگامان لیبرالیسم ایرانی بود که نوشته‌های سیاسی و فلسفی اش را می توان حاصل کوشش های جدی روشنفکران ایرانی برای آشنائی منظم و گسترده با سنت های فلسفی و سیاسی مدرن دانست. وی به نسل دوم روشنفکران ایرانی تعلق داشت که خود در پرتو انقلاب مشروطیت در سال ۱۲۸۵ ش (۱۹۰۶م) فرصت یافتند به گونه ای فعال تر در زندگی سیاسی جامعه سهیم شوند. هدف و امید فروغی آن بود که با تمرکز توان خود بر «اصلاحات از بالا» شرایط مناسب در کشور برای بهره جویی از ارزشهای مدرن و لیبرال فراهم آید. او برای تحقق چنین هدفی کوشید تا نه تنها اهداف و برنامه های سیاسی رضاشاه (۱۹۲۱-۱۹۴۲) را، از راه مداخله و مشارکت در نهادهای گوناگون اداری و تصدی مناصب مختلف حکومتی، متأثر از اندیشه های خود سازد، بلکه از راه ترجمه و تألیف متون کلاسیک فرهنگ غربی و سخنرانی و مقاله نویسی، اندیشه های فلسفی، اقتصادی، و سیاسی مدرن را به ایرانیان معرفی کند. دوران پادشاهی رضاشاه دوران دگرگونی های عمیق اجتماعی و فرهنگی بود. اندیشه ها و آرمان های غرب که تا اواخر دوران قاجار به تدریج از راه سخنان و نوشته های سرآمدان فرهنگی و سیاسی به جامعه ایران راه یافته بود سرانجام به دست دولتمردانی چون فروغی به ساحت آزمون و عمل رسید. در واقع این دگرگونی ها در چنان ابعاد و گستره ای بود که کم از دگرگونی های انقلابی نداشت. بن مایه آرمانی این دگرگونی ها اعتقاد کامل به ضرورت تحقق مدرنیته از راه تضعیف قدرت سنتی و گسترده مذهب و روی آوردن به عقلانیت عملی بود. فروغی، اثنا، در عین باور به ضرورت ورود جامعه ایران به عرصه مدرنیته، اعتقادی ژرف به ارزش های فرهنگی و معنوی میراث ایران داشت. بر همین اساس، هدفش ایجاد حکومتی نیرومند و متمرکز بود که بتواند در برابر دست اندازی غرب مقاومت کند و در همان حال جامعه ایران را بدون توسل به خشونت، به نوسازی و مدرنیته رهنمون شود.

فروغی، همانند اغلب روشنفکران نوگرای همروزگار خود، رضاشاه را رهبری فرهمند می دانست و توانایی پایان دادن به اوضاع نابسامان و پرمخاطره کشور پس از جنگ جهانی نخست را در او یافته بود. از همین رو، و به امید بیرون کشیدن ایران از ورطه هرج و مرج و تجزیه، از برنامه جامع اصلاحات پیشنهادی

رضاشاه در خلال دو دوره نخست وزیری اش حمایت کرد. اما نقش و نفوذ سیاسی فروغی بسیار پیشتر از به قدرت رسیدن رضاشاه آغاز شده بود و در واقع به دوره تأسیس نخستین لژ رسمی فراماسونی ایران در سال ۱۹۰۸ به نام لژ بیداری ایرانیان (Le Reveil de l'Iran) بازمی‌گشت. فروغی در این لژ سمت استاد اعظم داشت. فراماسونری از نظر وی و نیز میرزا ملکم خان، که پیش از او در این کسوت بود، نهادی به شمار می‌آمد که در راه نشر اندیشه‌ها و آرمان‌های مدرنیته در ایران از طریق نشر و پخش ارزش‌ها و آرمان‌های مدرن غربی پیرامون آزادی، علم و عقلانیت و سکولاریزم به تلاشی جدی و بسزا دست زده بود.

فروغی وظیفه روشننگری و آموزش هم‌میهنان خود را در کسوت استاد دانشگاه و نیز ریاست دانشکده علوم سیاسی در سال‌های ۱۹۱۰-۱۹۰۸ پی گرفت. نوشته‌ها و ترجمه‌های او در این سال‌ها عمدتاً در باره قوانین بنیادی و اساسی در کشورهای اروپای غربی بود. فروغی، با اعتقاد به اصول روشننگری در فرانسه و بویژه با شناختی که از آراء مونتسکیو داشت، بر اصل انفصال قوای حکومتی تأکید می‌ورزید. در کتابی که با عنوان *حقوق اساسی (یعنی آداب مشروطیت ملی)* در سال ۱۹۰۷ در تهران منتشر کرد چنین نوشت:

وظیفه دولت این است که حافظ حقوق افراد ناس، یعنی نگهبان عدل باشد. دولت از عهده انجام وظیفه خود بر نمی‌آید مگر اینکه به موجب قانون عمل کند. وجود قانون متحقق نمی‌شود مگر به دو امر: اول وضع قانون و دوم اجرای آن. پس دولت دارای دو نوع اختیار می‌باشد: یکی اختیار وضع قانون و دیگر اختیار اجرای قانون. هرگاه اختیار وضع قانون و اختیار اجرای آن در دست شخص واحد و یا هیأت واحد باشد، کار دولت به استبداد می‌گردد. . . . برای پایه دولت تنها زمانی قانونی است که این دو قوه آن از هم جدا و در دست دو گروه مستقل و جدا باشد.

فروغی در فصل دوم همین کتاب پیرامون دو مفهوم آزادی و مساوات به بحث پرداخته است. در باره آزادی چنین می‌گوید: «آزادی عبارت است از اینکه شخص اختیار داشته باشد که هرکاری را که میل دارد بکند به شرط آنکه ضرری به دیگران وارد نیارد.»^۱ در این زمینه او اشکال گونه‌گون آزادی، از جمله آزادی مطبوعات، آزادی مالکیت خصوصی، آزادی اجتماعات و آزادی آموزش و یادگیری و غیره را توضیح داده است. در زمینه برابری مردمان نیز می‌گوید که: «مساوات

عبارت از یکسان بودن حقوق عموم ناس است. . . و باید شامل مساوات در پناه قانون، مساوات در برابر دیوان عدالت و مساوات در شغل و مساوات در اخذ مالیات.^۳ باشد.

اندیشه های فروغی در زمینه قانون اساسی، آزادی و برابری انسان ها اثری قابل ملاحظه در آشنا کردن ایرانیان با اصول اندیشه های مدرن داشته است. در کسوت رئیس دیوان عالی تمیز در سال ۱۹۱۲ بود که فروغی شالوده نظام دادگستری نوین ایران را بر گرتة نهادهای قضائی اروپائی ریخت، روند برکنار کردن روحانیان از محاکم را تسریع کرد، و راه را بر تدوین قوانین مدنی و جزائی و آئین های دادرسی مدنی و کیفری گشود.

فروغی با آگاهی بر این واقعیت نیز که نظام آموزشی و فرهنگی ایران تحت تأثیر و نظارت انحصاری روحانیون است، در بهار سال ۱۳۱۴ بنیاد فرهنگستان ایران را پی ریخت. نخستین رئیس آن شد و در دوران نخست وزیری نیز به عنوان عضوی فقالت در نشست های آن شرکت می کرد. در سخنرانی مشهوری که در فرهنگستان ایراد کرد (و بعدها با عنوان *پیام من به فرهنگستان* به چاپ رسید)، بر این نکته انگشت گذاشت که آن نهاد باید نقشی خردمندانه در هدایت جریان اصلاحات کشور ایفا کند نه تنها از راه آشنا کردن ایرانیان با آثار ارزنده نویسندگان و سراینندگان بزرگ ایران بلکه با تسهیل کار فراگیری بهتر زبان های خارجی و نیز ترجمه آثار کلاسیک تمدن غربی.

افزون براین، فروغی فرهنگستان ایران را نهاد مهمی برای زنده نگاهداشتن نشر کلاسیک فارسی و آموزش تاریخ ادبیات ایران به جوانان ایرانی می دانست. او در این باره در مقاله ای با عنوان «فرهنگستان چیست؟» (۱۳۱۵) می نویسد:

مقصود این است که جوانان ما قدر ادبیات گذشته ملت خود را بدانند و ضمناً چنان که اشاره کردم متوجه باشند که قومی که پدرانش میراث نفیسی برای او گذاشته اند موظف است که فرزند خلف باشد و آبروی پدران خود را حفظ کند. ولیکن در چهارصد پانصد سال گذشته چنانکه عرض کردم متأسفانه ادبیات ایران سهجور و دستخوش تصرفات مردمان نا اهل کج سلیقه بوده و در آن مدت به استثنای معدود قلیلی هرکس به نظم و نشر فارسی اشتغال داشته جز مدح و ذم اشخاص، یا خدمت به نفسانیت و شهوانیت بزرگان یا اظهار فضیلت آن هم غالباً با ذوق و سلیقه معوج کار نکرده است و این کیفیت همان اوضاع اسفناک است که این ملت گرفتار آن بود و در همه چیز او را به پستی و انحطاط کشانید.^۴

از زمینه های اجتماعی و فرهنگی که بگذریم، فروغی علاقه خاصی به فلسفه غرب و بویژه آراء و اندیشه های افلاطون و دکارت داشت. در سال ۱۲۹۷ش وی نخستین اثر فلسفی خود را با عنوان *حکمت سقراط به قلم ارسطو* به چاپ رساند. چندی بعد، «گفتار در روش» دکارت را ترجمه کرد و در سال ۱۳۰۱ش آن را همراه با مقدمه ای مبسوط با عنوان: *سیر حکمت در اروپا* انتشار داد. او در مقدمه این کتاب به تفصیل پیرامون تحولات تاریخی فلسفه در غرب سخن رانده است. این اثر را، که در واقع نخستین اثر فلسفی غربی به زبان پارسی بود، می توان معترف بنیاد فلسفی ارزش های مدرن و عقلانی مورد نظر فروغی برای سیاست در ایران دانست. وی در این کتاب اصول فلسفه غرب را به همان صورت اصلی خود و بی هیچ انتقاد یا تفسیری آورده است. آن چنان که خود در مقدمه می گوید:

در این کتاب در مقام رد و قبول و انتقاد تحقیقات فیلسوفان، و یا مقایسه آنها با عقاید دانشمندان خودمان نبوده ایم که آن خود داستانی دراز و از گنجایش این کتاب بیرون است و اگر چنین می کردیم اطناب مغل و به فهم مطالب مغل می شد و در نظر ما کار لازم تر و مفید تر و مقدم تر این بود که ابناء نوع ما از عقاید فلسفی اروپاییان آگاه شوند.

فروغی این تألیف درباره فلسفه غرب را با اثر دیگری تحت عنوان *اندیشه های دور و سواز* در سال ۱۳۰۶ش، هنگامی که سفارت ایران در ترکیه کمال پاشا را برعهده داشت، تکمیل کرد. این اثر حاصل گفتگوهای غیر رسمی در یک محفل دوستانه بود. فروغی در این جمع دوستان نظریه خود را پیرامون پیشرفت های آینده بشر در علوم و فن آوری تشریح کرده است. نظریه او، به اعتراف خودش، از نظریه تکامل انواع متأثر بود و در عین حال تأکید می کرد که به وجود خدا اعتقاد دارد: «بی تمهید مقدمه بگویم که من به فلسفه تکامل یا نشو و ارتقاء یا نظریه تحول انواع موجودات معتقدم و گمان دارم هرکس درست مطالعه کرده و منصف باشد اصول و کلیات آنرا لااقل تصدیق خواهد کرد.»^۱ نتیجه غائی این تکامل، به اعتقاد فروغی این می بود که:

فاصله ها و موانعی که امروزه میان مردم و هدف های آنان وجود دارند از میان برداشته می شود. . . روح آنان به وحدت و یگانگی می رسد و از آزمندی های کودکان کنونی خود دست خواهند کشید. شناخت انسان در باره جهان آفرینش کامل تر می شود و بهره مندی اش از آن بیشتر خواهد شد. کوتاه آنکه او یک گام

به خداوند نزدیک تر خواهد شد. . . . علم و صنعت به سرعت غریبی ترقی می کند و هرچه پیش می رود بر سرعت ترقی آن می افزاید. از این گذشته ممکن است اکتشافات و اختراعاتی ظهور کند که امروز به ذهن هیچکس نمی آید چنانکه چهل سال قبل احدی نمی توانست حدس بزند که روزی وسیله دیدن و عکس برداشتن از ورای حجابات به دست انسان خواهد آمد و صد سال پیش به مخیله کسی نمی گذشت که انسان قادر خواهد شد در ظرف چند ثانیه تیت خویش را به هر مسافتی که می خواهد برساند، یا مردم خواهند توانست با یکدیگر از چند صد فرسخ راه گفتگو کنند. اما من از پیش آمدهای غیر مترقب که ممکن است در ظرف چند روز اساس زندگانی بلکه فکر انسان را بکلی دیگرگون نماید می گذرم و فرض می کنم هیچ کشف و اختراع تازه که پیش بینی نشود ظهور ننماید. این قدر مسلم است که وسایل امروزی ما دائماً مکمل و ساده و سهل می شود. پس فکر کنید که چون اسباب تلفن بی سیم و عکس تلگرافی چنانکه اشاره کردم مکمل وارزان و آسان شود همه کس همواره آنرا همراه خواهد داشت و مردم هرآن از هر مسافتی می توانند یکدیگر را ببینند و گفتگو کنند و محتاج نخواهند بود بهم نزدیک شوند. . . .»

آشکارا هدف اصلی فروغی از نوشتن چنین رساله هائی آشنا کردن جوانان ایرانی با عقلانیت مدرن و واداشتن آنها به اندیشه در سرنوشت انسان و جهان مادی پیرامون آن ها بوده است. در واقع، به نظر می رسد که روشنفکرانی چون فروغی امیدوار بوده اند از راه آموزش جوانان ایران و آشنا ساختن آنان با چشم اندازهای فلسفی مدرنیته که بر پایه گستره ای وسیع از شناخت علوم، سیاست، اقتصاد و فرهنگ استوار است، بتوانند مقدمات اصلاحات لازم در ایران را پدید آورند. فروغی به نیکی می دانست که مدرنیته با تأکید بر عقل و خودباوری فلسفی انسان آغاز شده است. ترجمه های او از آثار دکارت و بویژه تأکید او برگفته مشهور فلسفی دکارت، «می اندیشم پس هستم» به نظر او کوتاه ترین و درست ترین راه برای معرفی مفاهیم عقل و عقلانیت به اهل دانش و اندیشه در جامعه ایران بود تا به یاری آن بتوانند هرآنچه را در دسترس عقل نیست باطل و بی ربط شمرند. ایمان و اعتقاد فروغی به ارزش های مدرن و عقلانیت علمی مطلق بود. در عین حال او یکی از معدود روشنفکران ایرانی زمانه خود بود که پیوسته و آشکارا می کوشید که بین ملت گرایی ایرانی و انسان گرایی مدرن تعادلی مطلوب به وجود آورد. در نظر او عشق به وطن نه تنها تبانی با انسان دوستی در معنای وسیع کلمه ندارد بلکه یکسره با آن سازگار است. نیز به اعتقاد او هرگز نباید

وطن دوستی را بهانه ای برای دشمنی با دیگر مردمان قرار داد و یا بر تفاوت بین اقوام و ملل برای مقاصد سیاسی تأکید کرد و بر آن ها دامن زد. در باور او وجه مشترک همه جوامع بشری در این است که هریک در حد توانائی خود به نوعی رهرو مسیر ترقی و تعالی است.^۸

از آراء گوناگون فروغی در باب مقوله ملی گرائی و وطن دوستی چنین برمی آید که او بین هویت ملی ایرانیان و ارزش های دینی دیرینه آنان پیوندی قابل ملاحظه می بیند. از سوی دیگر، این نیز مسلم به نظر می رسد که فروغی در ذهنیت خویش انسانی آزادمنش، آزادی خواه و نوگرا است و به زندگی اجتماعی و سیاسی جامعه از منظری عقلانی می نگرد. مجتبی مینوی، از هم دورگان و دوستان فروغی، او را انسانی «جامع الاطراف، دانش دوست و فرهیخته می شمرد که نه تنها در سیاست، بلکه در علوم، ادبیات و فرهنگ و فلسفه دستنی توانا و تبحری کم نظیر داشت. این تبحر، به ویژه در مسائل سیاسی، از بن مایه ای آزاد منشانه و عمل گرا سرچشمه می گرفت. گرچه در دوران تصدی اش بر مقامات عمده سیاسی در دوران پهلوی، فروغی فرصت چندانی برای جامه عمل پوشیدن به آرمان های انسانی و خردمندانه خود نیافت، اما با شفافیتی که درگفتمان سیاسی خود در دوران نخست وزیری داشت نقشی مهم در ارتقای عقلانیت سیاسی در ایران ایفا کرد.

نحوه ایفای مسئولیت های گونه گونی که فروغی در طول زندگی سیاسی و فرهنگی خویش بردوش گرفت نقطه عطفی در کشمکش دیرینه میان اندیشه های تمام خواه مذهبی از یک سو، و موازین تفکر لیبرال مدرن و عقلانیت عمل گرا در ایران از سوی دیگر به شمار می آید. فروغی را باید، همانند بسیاری از همعصران او، حاصل همین کشمکش شمرد؛ کشمکشی که، باتوجه به نقش تاریخی که جامعه ایرانی در معادله بین قدرت سلطنت و روحانیت می پنداشته، اجتناب ناپذیر بوده است. تلاش فروغی و همانندان او راه را بر پدیداری و گسترش ذهنیت سکولار و لیبرال در جامعه گشود و نخستین مرحله از آگاهی شهروندان ایران به ضرورت دستیابی به دستاوردهای فلسفی و سیاسی دنیای پیشرفته را بنیان نهاد.

پانوشت ها:

۱. میرزا محمدعلی خان بن ذکاء الملک: حقوق اساسی (یعنی) آداب مشروطیت ملل، تهران، کتابخانه مجلس شورای ملی، سنه ۱۳۲۵، صص ۲۱-۲۲.
۲. همان، ص ۱۳۱.
۳. همان، صص ۱۵۳-۱۵۸.
۴. محمدعلی فروغی: مقالات، جلد اول، تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۴، صص ۱۹۵ و ۱۹۶.
۵. محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تهران، انتشارات کتابفروشی زوار، چاپ دوم، ۱۳۴۴، جلد دوم، ص ۷.
۶. محمدعلی فروغی، اندیشه های دور و دراز، تهران، توس، ۱۳۵۴، ص ۳۸.
۷. همان، صص ۳۴-۳۵.
۸. در باره آراء فروغی در باب وطن دوستی ن. ک. به: «چرا باید ایران را دوست داشت؟» یادنامه ندی از پارسیان دانشمند هند، بمبئی، ۱۹۳۰. بخش هایی از این نوشته در بخش گزیده های همین شماره ایران نامه آمده است.

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱

زمستان ۱۳۸۰

مقاله ها

- ۳ شاهرخ مسکوب زمان و سرنوشت در شاهنامه
- ۳۳ رامین جهاننگلو عقلانیت و مدرنیته در نوشته های محمدعلی فروغی
- ۴۱ ژان دورینگ تأثیر فرهنگ موسیقی ایرانی بر موسیقی آسیای میانه
- ۵۳ عتیق رحیمی خاطرات پراکنده از سفرنامه گمشده
- ۷۱ محمدمهدی خلجی اتوبیوگرافی و حوزه های علمی

گزیده ها:

- ۹۱ محمدعلی فروغی «تقلید و ابتکار» «ایران را چرا باید دوست داشت؟»

نقد و بررسی کتاب:

- ۱۰۳ سیدولی رضا نصر سیاست اقتصادی ایران: ۱۳۵۰-۱۳۴۰ (علینقی عالیخانی)
- ۱۰۹ امیر اسماعیل عجمی «توسعه روستائی در ایران پس از انقلاب» (علی شکوری)
- ۱۱۵ محسن منتقی «از انقلاب تا اصلاح» (فرهاد خسروخاور)
- ۱۲۷ محمد حسن فنوری چنگ فلسفه ایران (سیدحسین نصر، مهدی امین رضوی)
- ۱۳۷ فرنگیس حبیبی افغانستان: داستان پرآب چشم (عتیق رحیمی)
- ۱۴۳ جلیل دوستخواه چند روشنگری درباره «... چند نکته دیگر»

- ۱۵۵ معجد میر منتهانی نامه ها: داریوش آشوری، نگین نبوی، معجد میر منتهانی

- ۱۶۱ فهرست نوشته های سال نوزدهم

- ۱۶۳ کتاب ها و نوشته های رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر یکم و دوم

منتشر شد:

Fascicle 1:

GIŌNI--GOLŠANI

Fascicle 2:

GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

تأثیر موسیقی ایرانی بر موسیقی آسیای میانه

پیشگفتار

گرایش غالب در علوم انسانی و اجتماعی طبقه بندی رشته های گوناگون بر اساس ویژگی های زبانی و یا جغرافیائی آن هاست. موسیقی شناسی اقوام (ethnomusicology) نیز، که زمانی موسیقی شناسی تطبیقی نامیده می شد، از همین گونه طبقه بندی پیروی می کند. اما اگر موسیقی را نه تنها هنر بلکه یکی از رشته های دانش به شمار آوریم، باید آن را چون دیگر دانش ها پدیده ای تطبیقی بدانیم. آراء فارابی، پدر علم موسیقی ملل، در این باره بر بینشی جهانی از فرهنگ استوار است. وی نخست به یونان اشاره می کند، به مقایسه سازها و انواع موسیقی درسرزمین های گوناگون می پردازد و سرانجام تفاوت بین موسیقی جوامع مسلمان و دیگر جوامع را برمی رسد.

درباره موسیقی سنتی و حتی موسیقی محلی ایران پژوهش های بسیار انجام شده اما هنوز نظری جامع در باره جای این موسیقی در گستره فضا و زمان در

* این نوشته ترجمه سخنرانی ژان دورینگ به زبان انگلیسی است که در ۲۲ مارس ۲۰۰۲ در برنامه سخنرانی های نوروزی استادان ممتاز ایران شناسی - که هر سال به دعوت مشترک بنیاد مطالعات ایران و دانشگاه جورج واشنگتن در این دانشگاه برگزار می شود - ایراد شد. از راهنمائی های بی دریغ دکتر حسن کامشاد، گلنوش خالقی و دکتر داریوش ثقفی، به ویژه در ترجمه پاره ای از اصطلاحات موسیقی این نوشته، بی نهایت سپاسگزاریم.

دست نیست. افزون بر این، تاریخ موسیقی ایران، به ویژه از سده شانزدهم تا بیستم میلادی، نیز نانوشته مانده است. از همین رو، در این گفتار، هدف اصلی بررسی سنت موسیقی ایرانی در یک پهنه گسترده جغرافیائی و فرهنگی است. رهیافت به این بررسی چندان آسان به نظر نمی رسد. موسیقی شناسی اقوام آنگونه که من دریافته‌ام، رشته‌ای بس گسترده است و پیوسته در حال تحوّل. بی شباهت به زبان شناسی نیست، زیرا در موسیقی نیز همانند زبان ابزار و عناصری مانند صوت و سکوت، شکل شناسی، دستور زبان، و قواعد وزن و عروض به کار می آید. از همین رو، به یک قطعه موسیقی می توان از منظر ادبی و زبان شناسانه نگریست، و به نوع و شکل و موضوع و ویژگی های نمادین و کلامی آن همانند یک متن پرداخت. به عنوان نمونه، آشکارا در "ردیف" موسیقی ایرانی و تاحدی در "مقام" موسیقی آسیای میانه، تأثیر ساختار غزل پیداست. از سوی دیگر، به موسیقی صرفاً از بُعد مردم شناختی نیز می توان نظر انداخت بی آن که نیاز به شنیدن یا بررسی محتوای آن باشد. به سخن دیگر، موسیقی را می توان یک پدیده اجتماعی شمرد و به بررسی زندگی هنرمند و یا واکنش جامعه به آثار او پرداخت. سرانجام، موسیقی را همانند یک اثر هنری و از منظر زیباشناسی نیز می توان ارزیابی کرد و به عنوان نمونه پرسید که یک قطعه موسیقی چگونه ساخته می شود، ویژگی هایش چیست و با قطعات دیگر چه تفاوت هایی دارد و اگر تازه و بدیع باشد با چه واکنش هایی روبرو خواهد شد؟ این رهیافت های گوناگون به موسیقی، که در دهه اخیر در ایران رواج یافته، در فرهنگ جوامع شرقی به ندرت دیده می شود.

هریک از این رهیافت های می تواند به تنهایی روشنگر باشد، اما اگر از چند رهیافت برای دستیابی به نقاط اشتراک و افتراق موسیقی اقوام در سطوح مختلف بهره جسته شود، داده های بیشتر و مفیدتری به دست خواهد آمد. هدف اصلی این گفتار از این نیز بلندپروازانه تر است و آن بررسی موسیقی ایرانی است با تکیه بر ادبیات، مردم شناسی و زبان شناسی تطبیقی. به سخن دیگر، هدف ارزیابی موسیقی ایرانی و پی بردن به ویژگی های آن است در آینه فرهنگ همسایگان ایران. اما نخست باید به نقاط اشتراک و افتراق این فرهنگ ها بپردازیم و به یافتن پاسخ برخی پرسش ها در زمینه زیباشناسی موسیقی بپردازیم.

با پی بردن به رمز و راز دستاوردهای پیشینیان یا معاصران است که هنرمند می تواند بدعت گذار شود و راهی تازه گشاید. بسیاری از موسیقی دانان و نوازندگان ایرانی نیز همواره در پی نوآوری اند اما در این تلاش از مرزهای میهن خویش فراتر نمی روند. بیشتر به درون می نگرند و الهام از موسیقی محلی

می‌جویند و به نظام‌های موسیقی معاصر برخی جوامع همسایه، که به موسیقی چند سده پیش ایران می‌ماند، عنایتی ندارند.

پیوندهای موسیقی ایرانی و آسیای میانه

پس از ۹ سال زندگی در ایران در دورانی دور، سه سال اخیر را در آسیای میانه، در ازبکستان و سرزمین‌های اطراف آن، به سر برده‌ام و با چشم و گوش کسی که در سنت موسیقی ایرانی آموزش دیده و پرورش یافته به بررسی سبک و سنت موسیقی این سامان پرداخته‌ام. موسیقی مردمی، به ویژه در فرهنگ تاجیک (نواحی روستائی تاجیکستان و شهرهائی چون بخارا)، در مقام، ضرباهنگ، فرم و سبک‌آهنگ همانندی بسیار با موسیقی ایرانی دارد. ایرانیان بخارا گنجینه آهنگ‌های قدیمی را که احتمالاً از خراسان سرچشمه گرفته است هنوز نگه داشته‌اند. از سوی دیگر، بین موسیقی کلاسیک ایرانی و فرارودی اختلاف بسیار است. انا اگر آهنگ ساز و دانشمند بزرگ سمرقندی، عبدالقادر مراغی، می‌توانست در قاهره پیرو و هوادار داشته باشد باید پذیرفت که در دوران او بین موسیقی خاورمیانه و آسیای میانه قاعدتاً فاصله چندان نبوده است. انا، امروز چنین نیست و سنت‌های موسیقی بخارا، خیوه، خجند و کاشغر با موسیقی ترکیه و مغرب مشابهت بیشتری دارند تا با موسیقی ایرانی. بررسی و پژوهش بسیار لازم است تا بتوان به علل این تفاوت‌ها و مشابهت‌ها پی برد. انا برای آنان که به فرهنگ موسیقی ایرانی اشراف دارند، فرهنگ موسیقی کوچ‌گری (nomadic) ایران نشان اصلی فاصله بین ایران-توران از یکسو و دنیای ترکان کوچ‌گر و قبیله‌ای، از سوی دیگر، است. بین موسیقی کوچ‌گری و شهری آشکارا در اصل تفاوتی فاحش است، انا به خوبی می‌توان دید که در طول سال‌ها این هر دو با تأثیر متقابل بر یکدیگر غنی شده و به عناصر مشترکی دست یافته‌اند. در واقع از منظر زیباشناختی، و نه صرفاً مردم‌شناختی، به این نکته می‌توان پی برد که چگونه موسیقی کوچ‌گری به تدریج برخی ویژگی‌های موسیقی ساکن شهرنشینان را می‌پذیرد و در مقابل موسیقی شهری به موسیقی کوچ‌گری می‌گراید. مشخصات این روند دوسویه را می‌توان چنین خلاصه کرد که موسیقی کوچ‌گری به تدریج به هم‌نوازی، تعریف مشترک از وزن و ضرباهنگ، تنظیم آثار، ساختن آهنگ‌های دستجمعی‌گرایش یافته و موسیقی شهری برعکس به تک‌نوازی و تخصیص و تقسیم کارها.

برای شرح بیشتر این نکته باید نخست به بررسی و مقایسه موسیقی سنتی ایران و موسیقی «مقامی» فرارود پردازیم. در این جا، با زمینه‌ها و عناصر

تاریخی شهری مشترک ایرانی (به معنای گسترده واژه) و شفدی روبروئیم، حتی در مورد موسیقی مردمانی که یکسره از تبار ازبکی یا اویغوری باشند. در مورد موسیقی کوچگری - یا آنچه از این موسیقی برجای مانده و به ویژه در مورد موسیقی مردم قرقیزستان و قزاقستان، فاصله بسیار به نظر می‌رسد. در واقع، دنیای موسیقی اینان برای اویغورها و ازبک‌ها غریبه می‌نماید در حالی که تا حدود یک سده پیش قبیله‌های ترکی در کنار دروازه‌های سمرقند و بخارا اطراق می‌کردند.

به هر حال بهتر آن است که همانند زیان‌شناسان که در شرح زبانی خاص نخست به آواشناسی آن می‌پردازند، با سخنی در باب درونمایه موسیقی آغاز کنیم و پیش از آن که دستور زبان موسیقی را بررسییم به آواها، آهنگ‌ها و طنین‌های آن بپردازیم. در مورد طنین آهنگ تفاوت‌چندانی در موسیقی‌های مورد بحث به نظر نمی‌رسد. مانند ایران، در موسیقی این خطه نیز نخست نوای سازهای زهی، اعم از آرشه‌ای (کمانچه) یا زخمه‌ای (سه تار، تنبور) به گوش می‌خورد و سپس صدای سازهای ضربی (دف، دایره) و آنگاه سازهای بادی (نی). صدای بلند و پرطنین سیم‌های ابریشمی دوتار، که به احتمالی از موسیقی کوچ‌گری سرچشمه گرفته، در دنیای ایرانی شنیده نمی‌شود. در آذربایجان، بلوچستان، یا افغانستان صداهای روشن و پرطنین را می‌پسندند. باین همه، در ایران و هند برتری با صوت‌های روشن و بلند است. چندی پیش یکی از همکاران عرب نگارنده قصد داشت شماری از نوازندگان اویغوری را برای اجرای برنامه‌ای به بیروت دعوت کند، اما پس از شنیدن برنامه آنان به این نتیجه رسید که شنوندگان عرب از شنیدن نوای روشن و تیز تنبور لذتی نخواهند برد و از همین رو به نوازندگان کمانچه روی آورد که در دنیای عرب ناشناخته نیست. این داستان خود مؤید این واقعیت است که سلیقه موسیقی اعراب با سلیقه ایرانیان و مردم آسیای میانه یکی نیست، گرچه سیستم موسیقی بغداد با سیستم موسیقی ایران شباهت بسیار دارد. در فرارود، همانند ایران، صداهای قوی و رسا را می‌پسندند و معتقدند که موسیقی سنتی باید در صداهای بالا اجرا شود و به اوج رسد. افزون بر این، گوشه‌های تزیننی موسیقی این نواحی نیز یکسره با یکدیگر متفاوت اند آن گونه که می‌توان سبک آوازهای ایرانی، آذری و کردی (و حتی قفقازی) از یکسو، و سبک آوازهای فرارود از سوی دیگر، را متمایز از یکدیگر دانست. تقلید از سبک آواز ایرانی برای یک خواننده خوش صدای تاجیک که با آواز اپرا هم آشنا باشد بسیار دشوار است. البته برخی آوازخوانان توانا به اجرای هر دو سبک‌اند. در مجموع، گوشه‌های تزیننی موسیقی فرارود، چه در آواز و چه در

نوازندگی، با مایه های موسیقی هندی نزدیک تر است. به عنوان نمونه، نوازندهٔ عود با انگشتان دست چپ چنان سیم ها را کنترل می کند که ارتعاش صداها بالا و پائین رود. از همین رو، ازبکان موسیقی هندی را به موسیقی ایرانی که مایه های تزئینی خاص خود را دارد ترجیح می دهند. تاجیکان به نوبهٔ خود هر دو سبک موسیقی را می پسندند اما، طبیعتاً با موسیقی ایرانی الفت بیشتری دارند. در این زمینه باید توجه داشت که سلاطین مغول از تبار ازبکان بودند و بسیاری از موسیقی دانان و نوازندگان را از خراسان بزرگ به دربار خود فراخواندند. به همین سبب پیروان سنت موسیقی کارناتیک جنوب هند موسیقی نواحی شمالی را التقاطی و متأثر از موسیقی ایرانی می شمردند.

با این همه، در لایهٔ بیرونی یا آوایی موسیقی فرارود به ویژگی خاصی برمی خوریم که همانا نبودن ربع پرده است. حضور یا غیبت این گونه فواصل را باید وجه ممیزهٔ بین موسیقی خاورمیانه ازسوتی، و آسیای میانه و هند، از سوی دیگر، دانست. در عین حال، باید به این نکته نیز اشاره کرد که در آسیای میانه نیز گاه پرده های مختص خاورمیانه (ایرانی، عربی یا ترکی) به گوش می رسد. فواصل درهم بافته مانندسه چهارم پرده یا آهنگ های بی حالت در موسیقی سنتی فرارود وجود داشت اما با گسترش نفوذ موسیقی روسی به تدریج از میان رفت. تاجیکان و ازبکان علی رغم اختلاف در زبان فرهنگ موسیقی مشترکی را به ارث برده اند. اما تاجیکان برخلاف ازبکان فواصل موسیقی ایرانی یا خاورمیانه ای را خوش می دارند. در واقع، برخی خوانندگان تاجیک از آواز ایرانی تقلید می کنند در حالی که یک خوانندهٔ ازبک بعید است به چنین تقلیدی دست زند. براساس این داده ها است که می توان فرض کرد که از رهگذر هنر سراهای موسیقی و تأثیر موسیقی روسی در میان ازبکان حالت های صدای قدیمی ترکی به تدریج حالات ایرانی را - که هنوز در موسیقی تاجیک جای دارند - از میدان به در کردند.

شاید بتوان گفت که حضور یا غیبت نت های پکار خود معرف اختلاف بین دو جهان ایرانی و ترکی است. در حال حاضر ما به نت های پکار در موسیقی جوامع ترک شهرنشین یا کوچگر آسیای میانه بر نمی خوریم. ترکمن ها، ترک های خراسان، قزاقلپاک، قزاقستان و قرقیزستان، تاتارها، ازبک های امروزی، اویغورها همگی این نوع نت ها را از موسیقی خود زدوده اند. البته در این مورد استثناء نیز وجود دارد. به عنوان نمونه، یک استاد قرقیزی با سه تاری که در اختیارش قرار گرفت یک قطعهٔ کامل را با استفاده از نت های پکار نواخت. این استثناها را باید در پژوهش جداگانه ای بررسیید. به این نکته نیز باید توجه داشت که

نت‌های پکار را در همه سیستم‌های موسیقی ایرانی نمی‌توان یافت. بلوچ‌ها از این نت‌ها در نواختن کمانچه استفاده نمی‌کنند ولی در دونلی به کار می‌برند. اهل حق کردستان نیز، بی‌آنکه متأثر از موسیقی غربی باشند، تنبور را در گام‌های آرام غربی می‌نوازند. به هر تقدیر، گام نیم‌پرده‌ای در انواع تار و عود ترکیه، در تنبور ترکمن‌های خراسان غربی، در ساز آذری، دوتار اویغوری و ازبکی، و دومبرای قزاقی، کموز قرقیزی و دومبرای افغانی و ازبکی به گوش می‌خورد. یکی از جالب‌توجه‌ترین ویژگی‌های موسیقی ایرانی نقشی است که قالب‌های آزاد در آن ایفا می‌کنند، به خصوص در انواع آواز و چهار مضراب. در دیگر سنت‌های موسیقی خاورمیانه عامل مسلط قالب‌های تصنیف شده است در عین حال که بداهه‌نوازی نیز در آن جای خود را دارد. در هندوستان نیز بداهه‌نوازی متداول است و در واقع تصنیف بهانه‌ای برای بداهه‌نوازی پیش نیست. در آسیای میانه، این نوع موسیقی عملاً وجود ندارد و به جای آن نغمه‌های ناموزون در «مقامبازی» اویغوری یا «قطعه آشولای» ازبکی رایج است. اما در این گونه موسیقی نسبتاً آزاد نیز با بداهه‌نوازی واقعی روبرو نیستیم.

در این زمینه نفوذ رسم و سنت چشم‌گیر است: نوازنده و خواننده آنچه را به او رسیده تکرار می‌کند و اگر بخواهد ابتکاری به خرج دهد باید در چهارچوب قالب‌ها و آهنگ‌های همیشگی باشد. به سخن دیگر، تقلید بر ابتکار اولویت دارد. یکی از استادان موسیقی آسیای میانه این نکته را چنین بیان می‌کند: «هر نغمه‌ای مولود نغمه‌ای دیگر است.» شش مقام بخارا که به تقریب اهمیت نمادینی معادل اهمیت ردیف موسیقی ایرانی را دارد. در این زمینه رهگشاست: در شش مقام همان ردیف به آسانی در پنج یا شش ایقاع مختلف پدیدار می‌شود، نخست در ۹ ضرب سپس در ۵ و ۴ ضرب و سرانجام در ۶ ضرب سرعت می‌گیرد و در نتیجه قطعات متمایزی می‌آفریند. افزون‌براین، از یک مقام به مقام دیگر همه نغمه‌ها شبیه یکدیگراند و تنها در گام با هم تفاوت دارند. به این ترتیب، می‌توان گفت که استادان موسیقی آسیای میانه به سبک تقلیدی مبتکرانه‌ای دست یافته‌اند. خوانندگان این خطه هیچگاه در مجالس موسیقی خصوصی به دیوان حافظ یا مثنوی مولوی برای بداهه‌سرایی متوسل نمی‌شوند. قطعه یا تصنیفی آشنا را بآندکی دستکاری می‌خوانند، چه، شنوندگان آن‌ها انتظار شنیدن اثری بدیع ندارند و تنها تشنه‌ی اجرائی استادانه‌اند.

با این همه باید تأکید کرد که در عمل، بین سبک موسیقی ایرانی (یا خاورمیانه‌ای) و سبک موسیقی آسیای میانه تفاوت بنیادی وجود ندارد. نوازنده و خواننده ماهر قطعات انبانه خود را براساس نیازی که دارد تنظیم می‌کند؛ از آن

هامی‌کاهد یا برآن‌ها میفزاید یا آن را با تحریری خاص اجرا می‌کند. از سوی دیگر، بداهه‌نوازی در موسیقی ایرانی اغلب تکراری و تصنعی است و با تقلید از نسخه‌های آشنا و متداول صورت می‌پذیرد. اختلاف اصلی بین این دو موسیقی در این است که در ایران هنرمند خود را از ضرورت تقلید صرف آزاد می‌شمرد در حالی که در آسیای میانه هنرمند در بند رعایت سبک پیشینیان و مدل‌های پذیرفته شده است و به هر حال ادعائی به نوآوری و خلاقیت ندارد. نوازندگان تاجیک، اویغور و ازبک صدها تصنیف یا آهنگ‌های ضربی را به دقت از بردارند و خوانندگان نیز باید بتوانند آواز خود را با دایره، رباب، تنبور یا دوتار همراهی کنند. برخی از این هنرمندان ده‌ها یا صدها تصنیف شنیدنی هم ساخته‌اند. شمار نوازندگان و موسیقی دانان مبرز در تاجیکستان و ازبکستان شاید ده تا بیست برابر شمار هم‌تایانشان در ایران باشد.

به احتمالی وضع موسیقی و نوازندگان در ایران گذشته نیز، دستکم تا آغاز دوران صفویه، همین گونه بوده است. طبق منابع قدیمی، موسیقی آن دوران ایران بیشتر به مدل موسیقی آسیای میانه شباهت داشت تا به موسیقی ردیف دوران قاجار. در واقع، وضع کنونی موسیقی ایران به مکتب گذشته شباهتی ندارد. اما خواننده‌ای چون استاد عبدالله دوامی را می‌توان از نمایندگان مکتب موسیقی قدیم ایران دانست. نگارنده خود شاهد بود که این استاد از آزادی عملی که نوازندگان جوان ایرانی در اجرای ردیف برای خود قائل بودند رنج می‌برد. او و شاگرد وفادارش، محمود کریمی، یکسره از بداهه‌سازی پرهیز می‌کردند. اگر دیگر سازندگان و خوانندگان ایران نیز راه او را می‌پیمودند موسیقی ایران به موسیقی فرارود یا ترکیه نزدیک‌تر می‌شد مشروط بر آن که تصنیف را به سوی کمال می‌بردند و آن را رده بندی می‌کردند. اما آنان راه دیگری را گزیدند، سبکی خاص را آفریدند که در عین تازگی دچار برخی کاستی‌ها بود. نیاز به تأکید نیست که انتخاب این سبک را باید تا حدی ناشی از شرایط کلی نحوه اجرای موسیقی در ایران دانست.

در این جا ضروری است به این نکته نیز اشاره کنیم که کندی تغییر و تحوّل و پایبندی به سنت متعارف و اکراه به بداهه سازی از ویژگی‌های موسیقی روستائی و کوچ‌گری آسیا به شمار می‌رود. با این حال، نباید پنداشت که نوازندگان و موسیقی دانان آسیای میانه تنها به اجرای موسیقی سنتی خود آن هم به سبکی یکسان قانع‌اند. به عنوان نمونه، نوازندگان و خوانندگان تاجیک به ارزش اصالت و نوآوری در موسیقی عمیقاً آگاهند و می‌دانند هنرمند تنها از راه نوآوری و توسل به سبک خاص خویش است که ممتاز و نام‌آور می‌شود.

جای آن است که یادآور شویم بین فرهنگ روستائی و فرهنگ کوچ‌گری آسیای میانه نیز وجوه تشابهی می‌توان یافت. اما، اگر از دیدگاه موسیقی سنتی خاورمیانه یا فرارود به دنیای کوچ‌گری بنگریم تفاوت بسیار خواهیم دید. به عنوان نمونه، بین یک نوازنده سه تار ایرانی (یا یک عودنواز عرب) با یک کموزچی قرقیزی وجه تشابهی نیست. تفاوت بین آن‌ها نه تنها در موسیقی که می‌آفرینند بلکه در چگونگی شنیدن و تفکرشان نسبت به موسیقی نیز محسوس است. همین تفاوت را بین یک نوازنده قزاق و یک خواننده مقام می‌توان حس کرد.

برای روشن تر شدن این تفاوت‌ها باید از ساخت موسیقی گذشت و به ویژگی‌های زیباشناختی کوچ‌گری از یک سو و شهرنشینی، از سوی دیگر، پرداخت و نقش زمان و فضا را در هنرهای شکلانی (plastic arts) به درستی شناخت. مهم‌ترین عوامل از این میان عبارت‌اند از:

عامل فضا (قرینه‌سازی که از محیط نشأت می‌گیرد و نه از طبیعت؛ فرادستی عوامل پویا بر عوامل ایستا؛ تصیف و آفرینش برپایه تراکم انگیزه‌ها؛ یگانگی کارکردها (به عنوان نمونه، هماهنگی حرکات و وجنات دست و صورت هنگام نواختن سازها و آمیختن شعر و موسیقی). عامل زمان (فشرده‌گی، تراکم و یگانگی در زمان کوچ‌گری از سوئی، و شتاب، تراکم کلام، تندی ضرب، قطعات کوتاه، تمایل به خلاقیت هنری، از سوی دیگر.

واقعیت آن است که جهان‌بینی جهان کوچ‌گری با جهان‌بینی جهان یکجانشینی تفاوت بسیار دارد. همانگونه که اشاره رفت، گام‌های ترکی که ربع پرده در آن‌ها نیست، از گام‌های ایرانی ساده‌ترند. گذشته از عامل سلیقه، دلیل دیگر این تفاوت گرایش کوچ‌گران ترک به موسیقی دوآوئی یا تولید دو صدا در آن واحد است. این تکنیک از ویژگی‌های عمده موسیقی آنان به خصوص در مقایسه با تلحین در موسیقی ایرانی است. به عنوان نمونه، یک نی نواز قزاق می‌تواند در عین نوازندگی آواز هم بخواند و در نتیجه در آن واحد زیر و بم‌دانگ را تولید کند. نوازندگان ازبک، ترک آناتولی، و یا ترکمن در دوتار یا سه تار خود همه این نغمه‌ها را در پرده و هنگام‌های متوازی، اسلوب دار و برابر با آواز در نت‌های دوم، سوم و چهارم تنظیم می‌کنند.

اما، در دوتار ایرانی یا تاجیک این تکنیک به حداقل مورد استفاده قرار می‌گیرد. نغمه نوازی در عین حال نشان‌بُعد دیگری از فرهنگ کوچ‌گراست که همانا تعدد و اختلاط وظایف و مسئولیت‌ها باشد. یک کوچنده، چه به تنهائی و چه همراه دیگران، برای ادامه حیات در شرایط دشوار کوچیدن، باید بتواند کارها و وظائفش را به تنهائی انجام دهد. از همین رو، یک نوازنده در عین حال نقش

خواننده، شاعر، داستان سرا، روایت‌گر، طنزپرداز، و چه بسا جادوگر و رمال، را نیز ایفا می‌کند.

به تحرک طبیعی کوچ‌گران در مقابل ثبات و سکون یکجانشینان اشاره کرده‌ام. در موسیقی آنان این ثبات در تکرار آرام‌صدایی یکنواخت تجلی می‌یابد. اگر به صدای سه‌تار در موسیقی ایرانی یا تنبور تاجیک و ازبک گوش دهیم صدای بم به ندرت تغییر می‌کند و نغمه برآن، چون بر زمینی استوار، می‌لغزد. بیشترین ثبات را در موسیقی هندی می‌توان حس کرد که در آن یک نت اصلی در سراسر اجرای قطعه تکرار می‌شود زیرا همه صداهای باریک یا دو نت بیشتر استوار نیست. در نظر هندیان این صدای اصلی تبلور و نماد «براهما» است و دیگر نت‌ها و صداهای همگی معنای خود را در این نت کلیدی می‌جویند. انا، کوچ‌گران که آدمیان پرتحرک و جنبنده اند درک دیگری از دنیای برین دارند. نغمه‌های آنان بر ارتعاشی ثابت استوار نیست و نت پائینی موازی با نت چهارم یا پنجم همواره با خود نغمه در حال حرکت است. این تکنیک نوازندگی با آواهای خنثی سازگار نیست و آن را تنها در سازهایی چون پیانو و گیتار که فواصل معین دارند می‌توان به کار برد.

موسیقی هندی و قزاق در دو انتهای این طیف قرار گرفته‌اند. بین این دو، موسیقی ازبک است که به یاری دوتار در دو سده گذشته میراث موسیقی ایرانی-سغدی خود را طبیعتی کوچ‌گرا داده‌است. کاربرد این آواهای پویا در پرده‌های پائین حال و هوای موسیقی آسیای میانه به آهنگ‌های ایرانی-تاجیک بخشیده است، تا آن جا که به گوش ایرانی یا خاور میانه ای بیگانه می‌آید. برعکس، شنیدن این آهنگ‌ها همراه با یک نت تکراری برای یک شنونده ازبک بس ملال‌انگیز است. انا هنگام نواختن یک قطعه ازبکی نوازندگان تاجیک از نت تکراری استفاده می‌کنند. گرچه امروز ازبکان نیز مانند تاجیکان شهرنشین اند اما از دوران کوچندگی آنان دو سه قرن پیش نمی‌گذرد. افزون بر این، می‌توان گفت که دوتار نماد دوران کوچندگی است و تنبور (سنتور کشیده‌تر)، سنتور، کمانچه و دایره مظهر موسیقی شهرنشینان، باید دانست که واژه کوچ‌گر هم معنایی قوم‌نگرانه دارد و هم بُعدی زیباشناختی و فلسفی. گرچه کلان‌قبیله‌های کوچ‌گر دیری است از بین رفته‌اند نشان و آثار زندگی کوچگری همچنان در انهمان بسیاری از مردمان برجای مانده است. در واقع، فرهنگ کوچ‌گری می‌تواند زمانی بسیار پس از آغاز شهرنشینی به عنوان میراث گذشتگان دوام آورد. تجلی بارز این فرهنگ را به عیان می‌توان در دوساز دست‌بلند آسیای میانه به عیان دید، یکی دوبرای دوسیمه قزاقی و دیگری کُموز سه‌زهی قرقیزی.

پیش از این، به نقش تکنیک دوآوایی در موسیقی آسیای میانه اشاره رفت اما توضیح مختصری در باره ابعاد حرکت و ژست در این موسیقی بی فایده نیست. در برخی موارد، چنین به نظر می رسد که آلت موسیقی در این منطقه همانقدر برای دیدن ساخته شده که برای شنیدن. افزون براین، گاه به نظر می رسد که منشاء الهام بیشتر از آن که ایده انتزاعی موسیقی باشد ژستها و حرکات دست و انگشتان نوازنده است. به سخن دیگر، ژست و حرکات دست هم تبلور اندیشه هنرمند را به ذهن تماشاگر متبادر می کند و هم نوعی رقص را. در واقع می توان گفت که گرچه در میان کوچگران هنر رقصیدن در اشکال متداول آن جایی نداشته است، اما هنگام نواختن عود حرکات دست و انگشتان نوازنده خود نوعی رقص را تداعی می کند. هنگام نواختن برخی از قطعات پر پیچ و خم نوازنده دوتار را با چنان تحرکی می نوازد که نشان از تسلط او بر ساز باشد. به عنوان نمونه، گاه آن را بر پشت و گاه بر شانه خود می نهد، گاه در سمت چپ و گاه سمت راست، و گاه با چرخشی آن را از یک دست به دست دیگر می دهد. در این مورد شاید بتوان دوتار را با اسب مقایسه کرد به این معنا که استاد هنرمند هنگام نوازندگی همانقدر بر ساز خود مسلط است که سوارکار قبيله بر اسب خود هنگام سفر. ریتم های گوناگون موسیقی کوچ گر نیز بی شباهت با ضرباهنگ تاختن اسب نیست که گاه یورتمه می رود و گاه چهار نعل، در سربالائی کند و در سرآشيب تند می شود و روبرو با مانع می جهد.

دانشنامه کوچک ایران

تألیف

ژاله متحدین

با ویراستاری

محمد جعفر محبوب

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

۱۹۹۸

آسیا
در برابر
غروب

داریوش شایگان

چاپ دوم
بنیاد مطالعات ایران

ایوان نامه

سال بیستم، شماره ۱

زمستان ۱۳۸۰

مقاله ها

- ۳ شاهرخ مسکوب زمان و سرنوشت در شاهنامه
- ۳۳ رامین جهانگللو عقلا نیت و مدرنیته در نوشته های محمدعلی فروغی
- ۴۱ ژان دورینگ تأثیر فرهنگ موسیقی ایرانی بر موسیقی آسیای میانه
- ۵۳ عتیق رحیمی خاطرات پراکنده از سفرنامه گمشده
- ۷۱ محمدمهدی خلجی اتوبیوگرافی و حوزه های علمیه

گزیده ها:

- ۹۱ محمدعلی فروغی «تقلید و ابتکار» «ایران را چرا باید دوست داشت؟»

نقد و بررسی کتاب:

- ۱۰۳ سیدولی رضا نصر سیاست اقتصادی ایران: ۱۳۵۰-۱۳۴۰ (علینقی عالیخانی)
- ۱۰۹ امیر اسماعیل عجمی «توسعه روستائی در ایران پس از انقلاب» (علی شکوری)
- ۱۱۵ محسن متقی «از انقلاب تا اصلاح» (فرهاد خسروخاور)
- ۱۲۷ محمد حسن فنپوری جنگ فلسفه ایران (سیدحسین نصر، مهدی امین رضوی)
- ۱۳۷ فرنگیس حبیبی افغانستان: داستان پرآب چشم (عتیق رحیمی)
- ۱۴۳ جلیل دوستخواه چند روشنگری درباره «... چند نکته دیگر»

- ۱۵۵ مجید میر منتهانی نامه ها: داریوش آشوری، نگین نبوی، مجید میر منتهانی

- ۱۶۱ فهرست نوشته های سال نوزدهم

- ۱۶۳ کتاب ها و نوشته های رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر یکم و دوم

منتشر شد:

Fascicle 1:

GIŌNI--GOLŠANI

Fascicle 2:

GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

خاطره های پراکنده از سفرنامه گمشده

۳ مارس. شام کابل. خاموشی غمگین.

گم شد. مثل دود. حتی خاموشانه تر از دود. از سفرنامه ام می گویم. سفرنامه افغانستان. بعد از ۱۸ سال تبعید، برگشته ام به سرزمینم. آمدم تا فیلمی بسازم در مورد تاریخ معاصر افغانستان از دیدگاه خود افغان ها. ساختم. اینک با تصویر برمی گردم به فرانسه. ولی آنچه که نوشته بودم. گم شد. باید خاطره های سفرم را بازنویسی کنم. دیگر نمی دانم تا چی حد. بود و نبود با هم خواهند آمیخت.

امروز، بعد از نهار، وقتی که از رستوران آمدم بیرون، با کودکان بی سرپرست و رها درکوچه ها نشسته بودم، یکباره متوجه شدم که بکسم [بسته‌ام] گم شده است. شاید هم دزدیده شده. ندانستم چرا باید دو روز قبل از ترک سرزمینم اتفاق بیافتد؟ در یادداشت ها حرف های بس مهم در مورد سیاستمدارها نوشته بودم. دشنام داده بودم. باری اگر کسی آن ها را بخواند چی؟

*نویسنده و سینماگر افغانستانی، مقیم پاریس.

ترجمه آخرین اثر عتیق رحیمی «هزارخانه خواب و اختناق» با عنوان زیر اخیراً منتشر شده است:

Les mille maisons du rêve et de la terreur. Paris, 2002.

انگار چیزی در این سرزمین نخواست تا خاطره هایم را با خودم بیاورم بیرون. همین لحظه چی کسی یادداشت هایم را می خواند؟ خواهد خندید؟ خواهد گریست؟ شاید هم بی سواد باشد. پولی نیافته، همه یادداشت ها را انداخته دور. بُکس را فروخته. اشتهای خوب.

* * *

۵ مارس. میدان هوایی کابل

روی زمین چمباته زده ام. پسر جوانی کنارم ایستاده، به کتابچه ام چشم دوخته است. دو ساعت به پروازم مانده. ای کاش باز هم همان وانت بیاید و ما را ببرد تا دم طیاره. همان وانتی که روز رسیدنم به افغانستان ما را از دم طیاره گرفته بود. آن روز، بعد از ۱۸ سال، پایم را دوباره گذاشتم روی خاکم. سبک بودم. مثل کاه. بدون هیچگونه احساس سنگینی از برگشت روی خاک ویرانم. از طیاره تمام خرابی ها و ویرانی ها را دیدم، این همه را قبل از آمدن قبول کرده بودم. در طیاره با هیچ کس صحبت نکرده بودم. تنها بودم. درخود و با خود. نمی خواستم که کسی اشکم را ببیند. اما هرگز نگریستم. ولی همین که داخل وانتی شدم که مسافری را از طیاره تا عمارت میدان هوایی می برد، حالم در هم ریخت. آواز موسیقی به گوشم رسید که سال ها پیش در کوچه ها و بازارهای کابل می شنیدم. راننده، مرد سالخورده ای بود. تکیده. لباس نیمه رسمی اش را که چندین سال در چمدانش نگه داشته بود، اینک دوباره بیرون آورده و برتن کرده بود. اما لباسش به جای که خورده شده باشد، برتنش بزرگی می کرد. آخر وزن باخته بود، تکیده بود. اماچه خرسند و متکبر از کارش! به همه به زبان انگلیسی «خوش آمدید» می گفت. شاید قبل از آمدن، چندین بار در برابر آیینه ایستاده، تمرین کرده بود. موسیقی را هم باعطش ناتمام انتخاب کرده بود. نگاهم از چهره مرد راننده روی شیشه وانت افتاده بود، چیزی نوشته بود که تمام سفرم را، تمام چهل سال افغانستان را، تمام نفس زندگی افغان ها را، ضعف شان را، قدرت شان را، خوشبینی شان را، بدبینی شان را زیر بار سنگین تاریخ شان، تعریف می کرد:

«این هم می گذرد»

گلیم گرفت. موج سردی بدنم را لرزاند. این سخن از چی زمانی نوشته شده بود؟ دقیق نگاه کردم. تازه نبود انگار سال ها می شد که این جمله همانجا، بالای سر

راننده، با خط ضعیف نستعلیق، با رنگ آبی نوشته شده بود. کی نوشته بود، چرا نوشته بود؟ سال ها و سال ها بود که مسافران آمده و رفته بودند. و این نوشته را خوانده بودند. در هر بدبختی، در هر خوشبختی، در جنگ، در صلح: «این هم می گذرد»

به یاد آن داستان معروف افتادم. در روزگاران گذشته، شاهی به یکی از هنرمندان دربارش دستور داده بود تا برایش اثری بیافریند که از یک حال به حال دیگرش برگرداند. اگر غمگین می بود، خوشحالش می ساخت، و اگر خوشحال می بود، غمگینش می نمود. هنرمند برای شاه انگشتی ساخت که روی آن نوشته بود: «این نیز می گذرد»

در هر رژیم، هرکسی این کلام را خوانده بود و برای زیستن بهانه ای یافته بود. شاید تمام راز هستی در همین جمله کوتاه باشد. شاید.

آن روز نتوانستم که وانت را با آن راننده اش فیلمبرداری کنم. فلج شده بودم. این بار نمی خواهم این چنین صحنه را از دست بدهم. دوربین را باید آماده کنم. . . . وانت نیامد. تا طیاره پیاده آمدم. «این هم می گذرد»

* * *

در همان جایی نشسته ام که به هنگام آمدن سوی کابل نشسته بودم. ۴۰ دقیقه بعد دوباره پاکستان بر می گردم. باید خاطره هایم را بنویسم. یک روز قبل از سفرم (۷ فبروری ۲۰۰۲)، وقتی که دخترم را به مکتب می رساندم، از من پرسید:

- پدر چندبار باید بخوابم تا تو برگردی؟

- ۲۰ بار

دروغ گفتم.

دخترم با سرانگشتان معصومش به شمار کردن پرداخت.

- بیشتر از کلک هایم (انگشت هایم)؟

نگاه نا امیدش به زمین افتاد. من خودم نمی دانم آیا واقعاً ۲۰ روز خواهم ماند یا بیشتر؟ آیا برگشتنی خواهم بود؟

طیاره بالای کوه های زخمی رسیده است. آمریکائی ها، این کوه ها را خیلی منظم بمباران کرده اند. یک خط مستقیم، شاید راه سازی پایپ لین های [pipelines] گاز باشد که از که از ازبکستان به طرف پاکستان می رود.

همین که پا گذاشتم به کابل، رابطه ام با هرآنچه که می دیدم طور دیگری

بود. قبل از سفر، تا حدی که می توانستم، فیلم ها و گزارش ها را در مورد سرزمینم دیدم، نه به منظور معلومات، و یا آموزش فیلمبرداری. . . نه. فقط می خواستم همه را آنقدر ببینم که با تمام بدبختی ها، ویرانی ها، خشونت ها. . . عادت بگیرم، از خودم شوندم، جزء هستی ام، خوابم، خیالم. . . و وقتی که رسیدم باز هم نمی خواستم که آن همه صحنه ها را که در تصویر دیده بودم بازهم به تصویر بکشم، از لای کادر تصویر بنگرم. باید مستقیم می دیدم، دست می کشیدم، بو می کردم، می شنودم و همه را تا آن جا که می توانم در خود فرو ببرم. مثل چهره راننده وانت میدان هوایی که نتوانستم فیلمبرداری کنم.

در همان روز، وقتی در گمرک میدان هوایی داخل شدم، صحنه دیگری باز هم دلگیرم ساخت. چند خانم بُکس ها را بازرسی می کردند. آخر چرا به خاطر نمایش این که حالا زنان می توانند کار کنند، به زودترین فرصت آنها را آورده بودند زوی صحنه؟ آخر، آن زن ها خسته بودند. بگذاریدشان که زندگی کنند! در بیرون از میدان کسی منتظرم نبود. کسی نداشتم که منتظرم می بود. پسر جوانی آمد و بازبان انگلیسی از من پرسید:

Do you need a translator?..

خندیدم.

نه، برادر افغانم.

او هم خندید.

- پس راهنما ضرورت ندارد.

- نه، یک تاکسی.

- خانه تان کجاست؟

خانه من کجاست؟ سوالی مثل رعد آمد و از وجودم گذشت. لرزیدم. خانه ندارم. کسی از من در این جا نیست. کسی انتظارم را ندارد. بیگانه تر از این می توان زیست؟

- خانه ندارم. می روم هتل.

- می شود مرا هم با خود ببری در تاکسی؟

با شک و تردید قبول کردم. پسر جوان رفت و دوستش را که راننده تاکسی بود صدا زد و به من معرفی کرد. با هم حرکت کردیم. چرا با من می آمد؟ بدگمان شدم. تصمیم را عوض کردم.

- می بخشید، نخست می خواهم که بروم وزارت خارجه، آنجا چند کس منتظرم اند. خودم را مهم جلوه دادم. رفتم دفتر «هفته نامه کابل»، نزد فهیم. دفترش خیلی پر

سر و صدا بود. همه جوان، همه پر انرژی. از آنجا رفتم سراغ یوسف که رفته بود سینمای بهارستان برای نمایش فیلم خودش در مورد مسعود. رفتم سینما. گفتند که همین چند دقیقه قبل رفت به دفتر «هفته نامه کابل». دوباره برگشتم «هفته نامه. . .» گفتند که همین چند ثانیه قبل رفت. . . کجا؟ دیگر به دنبالش نرفتم. زندگی در کابل این طور شده، کسی را نمی توان به زودی یافت. ندانستم، در چنین حالتی، دولت چگونه کارش را انجام می داد! آن جا کسی با زمان زندگی نمی کند.

* * *

دو روز اول، کابل برایم عجیب بود. روزانه قدم می زدم و شبانه، همین که در اتاقم می رسیدم، می نوشتم. می پنداشتم هرآنچه که دیده بودم فقط تصویر بود. کابل برایم صرف یک پرده بود. ولی روز سوم، همه چیز زنده شد. از پرده آمد بیرون. آن روز حس شامه ام دوباره فعال شده بود. چند ماهی بود که حس شامه ام را از دست داده بودم. دوباره یافتنش در کابل چه با مزه بود، بوی کابل، تعفن، لجن، خاک. با بوییدن، احساس تصویری بودن کابل تمام شد. با بوییدن، به واقعیت سفرم پی بردم، به خودم، به هویتم، به سرزمینم. همان روز گشتم و گشتم. به کوچه های پر بو، پر تعفن، بوی دود در شام کابل. بوی نان. بوی کباب. . . بلی، یگانه چیزی که فریب نمی دهد، بو است. آن روز هم نخواستم کاری بکنم. فقط قدم زدم و بو کردم. از هیچ چیز فیلمبرداری نکردم. می خواستم همه را بنویسم. همه را در وجودم پیروزم. مثل بو، و می نوشتم.

یادم است در همان روزهای اول بود که در یک تاکسی باز هم جمله ای خوانده بودم که در جایم میخکوبم کرده بود: «محبت گناه نیست» این را چرا نوشته بود؟ این خود یک داستانی خواهد بود! از آن به بعد نگاهم عقب تاکسی ها دوخته بود. چیز دیگری هم خوانده بودم: «عاشق همیشه تنهاست».

در برابر همه مشکلات سیاسی بی تفاوت بودم. فقط کابل و مردم برایم وجود داشت. آپارتمانم در جای خوبی موقعیت داشت. در کوچه مغ ها. توریستی ترین منطقه کابل. توریست های امروزی همه نظامی بودند. آمریکایی ها، فرانسوی ها، روس ها. . . در مدت ۱۰ سال با روس ها جنگیدیم. اینک دوباره ریخته اند در کوچه های کابل!

«روزگار غریبی است، نازنین»

تمام دکان هایی که در قدیم وجود داشتند، پابرجا مانده بودند. اصلاً این

منطقه خراب نشده بود. نمی دانم چرا در غرب، فقط تصویرهای ویرانی کابل را نشان می دهند. آخر تمام کابل خراب نشده. یک برسه شهرآباد است. طیاره به میدان هوایی اسلام آباد پایین می شود. باز هم «سرزمین پاک»! از نام این سرزمین متنفرم!

* * *

طیاره پرواز سوی پاریس

شراب می نوشم. انگار مدتی بود که ننوشیده بودم. در کابل فقط نوشیدم و دود کردم. یکی از شب‌های خوبم، نوشیدن با «ش. ز.» بود. رفتم سراغش. خانه پر سرو صدایی داشت. کارهای کمک های بشری را می کند. ساعت نه شب بود که رفتم. همین که داخل خانه شدم. ش. ز. گفت:

– بیا تا برایت یک کسی را معرفی کنم.

داخل یک اتاق کوچک شدیم. مردی خوابیده بود. اتاق بوی شراب و چرس می داد. ش. ز. مرد خوابیده را بیدار کرد. مرد نمی توانست بایستد. بالاخره ایستاد. «بارش» بود. شاعری که از دیر زمانی می شناختم. کمونیست بود، ولی بی باک. همیشه در ستیز با رفقاییش، با روس ها، روزی با همه جنگ کرد. زندگی اش را برهم زد و رفت پناه آورد نزد مسعود، مسعود برایش می گفت: «شاعر خوبی هستی، افسوس که چهره ات بیشتر به صاحب منصب می ماند» چه تصور دقیق! بارش حالا دوباره برگشته کابل و مدیر مجله «سپیده» است. آن شب تا صبح با هم ودکا نوشیدیم و خندیدیم و گریستیم. کدام روز بود؟ تاریخش از یادم رفته.

در ذهنم، روزهای سپری شده در افغانستان باهم می آمیزند. آماج های زمانی را گم کرده ام. افغانستان یعنی همین. بی آماج زمانی. همیشه گفته ام که در سرزمینم زمان به گونه دیگری زندگی می شود. ما در زمان زندگی نمی کنیم. زمان را زندگی می کنیم. زمان، زمان درونی است. ما فقط در مکان زندگی می کنیم.

می دانم بی هیچ نبوده که خاطره های سفرم را. که با آماج زمانی، به گونه غربی ها نوشته بودم. گم کردم. نمی توانستم افغانستان را روی کاغذ با خودم بیاورم. نه! افغانستان باید در من، به درونم زندگی می کرد. خاک در من است.

اینک آنچه دیده بودم با آن چه شنیده بودم، آن چه زندگی کرده بودم، با آن چه خواب دیده بودم، «آن چه می خواستم ببینم و نمی دیدم، با آنچه می دیدم و نمی خواستم ببینم». همه با هم آمیخته اند!

* * *

رفته بودم با هزار سؤال در مورد سرزمینم، اینک برگشته‌ام با هزار سؤال دیگر در مورد خودم. بلی، برایم این سفر، مثل سفر هندم (۱۹۷۹-۱۹۸۰) بود. بازگشت به خویشتن، خود را، هویت خود را، گذشته خود را، خانواده خود را، فرهنگ خود را، ملت خود را، انسان و خدا را مورد سؤال قرار دادن! بیش از همه قصه‌هایی را که جمع‌آوری کرده بودم باید بنویسم. در این قصه‌هاست که می‌توان وضع سیاسی و اجتماعی افغانستان را دریافت، نه در تحلیل‌ها و ملاحظات روشنفکرانه!

* *

بعد از یک هفته در کابل، با چند دوستی روانه پنجشیر شدم. می‌خواستم بروم به دره اسطوره بی افغانستان. همچنان سر قبر مسعود. هنوز بیش از ۱۰ کیلومتر راه نرده بودیم که رسیدیم روی نخستین ویرانی‌های شمالی. وحشت آور بود! این منطقه را طالبان کاملاً ویران کرده بودند. در امتداد ۵۰ کیلومتر فقط ویرانی بود. ویرانی! حتی تاکستان‌ها را از ریشه بیرون آورده بودند. می‌گفتند. «میوه شیطنانی است». حتی به مردم پول می‌دادند که تاک‌ها را از ریشه بکنند! شمال را عاری از انگور ساختند ولی جنوب را پر بار از خاش خاش تریاک! راننده، قصه وحشت آور دیگری کرد از زمان جنگ‌های داخلی (۱۹۹۲-۱۹۹۶). در آن زمان نیز راننده بود. یک بس [bus] داشت. روزی در راه، یک پست مجاهدین بس را توقف داد. پس از بازرسی شناسنامه‌ها، مجاهدی از راننده پرسید:

- کبک می‌خری؟

- نه برادر کبک را چی کنم. خودم در چی بدبختی و خواری.

- نه، می‌دانم که سخت دلت می‌خواهد که یک کبک داشته باشی. که صبحانه برایت آواز بخواند و روزهای جمعه، او را ببری به کبک جنگی. . .

- نه، برادر. خودم با چه مشکلات ۵ فرزندم را نان می‌دهم حالا بیا یک کبک بخر. . .

- حالا بیا این کبک را بخر، بعد برو و در پسته بعدی آن را به یکی دیگر بفروش. می‌خرند. حتی شاید هم فایده کنی.

- نه برادر. . .

راننده فهمید که مجاهد چی می‌خواست. برایش پول داد، مرد مجاهد پول را گرفته، دست به سرش برد. و یک کیک از موهای انبوه و چرکش گرفت و به

راننده پیش کرد:

- این هم کبک، ولی طالع داری، چون که این کبک یک نقطه اضافه دارد و من پولش را ازت نمی گیرم. خندید و رفت.

در پست بعدی، مجاهد دیگر بس را ایستاده کرد:

- کبک داری؟

راننده درمانده تر از پیش گفت:

- نه.

- چرا نه؟ مگر از پست اول کبک نخریدی؟

- نه برادر کبک نبود، کبک بود. شما را به خدا سوگند، این چه مردم آزاری است.

- خوب تو حالا مجاهد را مردم آزار می خوانی؟! راننده را از بس پایین کرد.

- می دانی که من امروز کبک جنگی دارم و شرط بسته ام.

- برادر گفتم کبک نبود، کبک بود!

راننده را یک سیلی محکم زد. در بس هیچ مسافر به خود جرئت نمی داد تا برخیزد و دعوا کند. همه ترسو تر از دیگر. . .

راننده باز هم به این یکی پول داد. . .

امروز باز هم همین مجاهدین آمده و ریخته اند در کوچه های شهر. اما تا پنجشیر کسی از ما نخواست که کبک بخریم.

* * *

سرقبر مسعود رفتم. گزیدم. چرا نخواستم که نخست بروم سر قبر برادرم؟ چیزی مرا وا می داشت. مرگ برادرم (۱۹۹۰) برایم بیشتر خیالی بود. چون که هرگز جسدش را ندیدم. هرگز با کسی عزاداری از مرگش نکردم. تازه، دو سال بعد از مرگش دانستم. هرگز کسی به من چیزی نگفته بود. داستان خاکستر و خاک همین ماجرا و درهم ریختگی درونی خودم بود تا فاجعه افغانستان. و رفتن سر قبر برادرم، مرگش را قبول کردن بود. زمانی که کابل رسیدم، می دانستم که فقط روح برادرم در این شهر بود و بس. دیگر هیچ کسی نه. همیشه روحش با من می بود. و نمی خواستم که بروم سر قبر و روحش را از کنارم دور سازم.

نخست رفتم سر قبر مسعود. روح برادرم با من بود. هردو کشته شده بودند. هردو شاید هم دشمن بودند. شاید هم برادرم را نفرهای مسعود کشته بودند.

کسی چی می داند؟ هرگز نخواستم که بفهمم برادرم توسط کی و چگونه کشته شد. نه به خاطر اختلاف سیاسی و دوری از او، بلکه به خاطر بیهودگی مرگش. کشته شدنش، بیموده تر از خودکشی بود.

سه روز پیش از ترک افغانستان رفتم تا مرگ برادرم را سر قبرش بگیرم. اما قبرش را نیافتم. قبر در تپه ای بود که در زمان جنگ های داخلی، "دوستم" و حتی از آنجا کابل را بمباران می کرد. همه قبرها زیر و رو شده بودند. بی نام و بی نشان!

* * *

نخستین فیلمبرداری

در کابل، با هر راننده، قصه خوانی غصه ها بود. نخستین باری که خواستم و نتوانستم فیلم بگیرم، داخل یک تاکسی بودم. یک ساعت تمام راننده تاکسی را فیلمبرداری کرده ام. فقط یک سؤال بود که مرا واداشت تا این جوان را فیلم بگیرم. یک پلان سکانس برداشتم از پروفیل جوان که با من از تمام هستی اش حرف زد. از پنجره موتور، بیرون تمام پس منظر هستی کابل بود. دکان ها، مردم، فقر، ویرانی. . . بلی، من می توانستم همین جوان باشم. همین و بس. این صحنه را همان روزی فیلمبرداری کرده بودم که رانندگان حج وزیر توریسم و هوانوردی را کشته بودند. جوان از این قتل خوش بود. مثل همه نزدیکان مسعود. می گفتند که داکتر رحمان، وزیر، برای مسعود خیانت کرده بود. دولت حتی خُسر [پدر زن یا شوهر] مسعود را تحت نظارت گرفته بود. نمی دانم راست بود یا نه. این مرد شاید که خیلی خایین بود، ولی این گونه انتقام جویی های وحشیانه مرا نگران آینده می سازد. کجاست قانون؟ کجاست دولت؟

* * *

دو ساعت بعد، طیاره در دوبی توقف خواهد کرد. بهتر است کمی بخوابم. پس از یک ساعت توقف در میدان هوایی دوبی، اینک دوباره پرواز سوی پاریس. در این مدت با یک پسر یوگسلاوی آشنا شدم که او هم از افغانستان می آید. او برای یک برنامه بازسازی رفته بود. از افغانستان خوشش آمده. او در این باور است که افغان ها در مقایسه با یوگسلاوی ها، بهتر می توانند که در بازسازی کشورشان پردازند. در ضمن نقاط بس مشترک بین این دو می یابد. من تعریفم را از افغان ها برایش می خوانم:

- افغان ها مغرورند با ظاهر فروتن؛
- افغان ها خنده روی اند با درون پُر از خشونت؛
- افغان ها ساده اند با رابطه های مشکل؛
- افغان ها مهمان نوازند با تمام دوری از بیگانه ها (در خانه شان می روی ولی در یک اتاق زندانی هستی)؛
- افغان ها فقیر اند اما خیلی پُرمدعا؛
- افغان ها پُر اصالت و سنتگرا هستند، اما با توانایی حلول و جذب سریع در فرهنگ دیگر؛
- افغان ها سرکشند، اما رام شده مذهب؛
- مردهای افغان زنشان را دوست دارند اما با حسادت چشمگیر؛
- در نزد افغان ها زن قدرتی است که باید پنهانش کرد؛
- افغان ها مسلمانند اما مقید سنت های بومی نامسلمان؛
- افغان ها نقاب به روی خود نمی زنند، به درون خود می زنند؛
- با دیگران صادقند، اما با خود دشمن؛
- به دیگران راست می گویند، اما به خود دروغ؛
- همین تضادهای درونی خود ماست که ما را به سوی کشمکش های ناتمام می برد.

* * *

قصه ای از بازسازی

روزی بود که در کابل، دو و یا سه روز بعد از زلزله، رفته بودم روی ویرانی ها تا باز هم فیلم بگیرم. در دهمزن بودم. در یک کوچه بس تنگ. دلتنگ. از عقب یک دیوار ویران صدای غالمغال یک زن و مرد بلند بود. نزدیک شدم. همه چه را ثبت می کردم. زن سر شوهرش غالمغال داشت. می گفت حالا کجا بروند. چرا آمده بودند؟ همان جایی که بودند خوب بود. نمی دانستم از چی صحبت می کنند. مرد از عقب دیوار ویران به کوچه آمد. با دیدن من ایستاد. مثل همه افغان ها، نخست یک لبخند. بعد نگاه پُر از سؤال. کامرا را خاموش کردم. نزدیکش رفتم.

- سلام برادر!

بانگاه پُر تعجب جوابم را داد:

- سلام. افغان هستی؟

- بلی.

- فکر کردم که یک خبرنگار خارجی هستی.

زنش به دنبالش آمد. همچنان غرغرکنان با من صحبتش را شروع کرد:

- باز آمدی فیلم بگیری و بری! همه می آیند و فیلم می گیرند و می روند. که چی؟ فقط می خواهید که بدبختی ما مردم را نشان بدهید و تمام؟ از دست تان کاری هم ساخته نیست!

- چی کرده می توانیم؟

مرد، شرمنده از لحن زنش نزدیکم می شود.

- برادر اعصاب زخم خراب شده. این جا خانه ما بود. در جنگ های داخلی (۱۹۹۲-۱۹۹۶) همه ویران شد. ما رفتیم مزار. . . حالا دوباره برگشتیم.

زن همچنان داد می زند:

- مارا لوله و لویان از مزار آورد که بیا کابل آزاد شده و خانه خود را آباد کنیم. چگونه آباد کرد. اینک یک ماه است که کار کرد. پول نبود از همین خشت خام و کهنه استفاده کرد. اینک با زلزله دوباره لمبید. شکر کسی خانه نبود، اگر نه همه مرده بود. . .

مرد با تمام عاجزی اش لبخند زد و به من گفت:

- خیر است. دوباره آبادش می کنیم. چی؟ یک روزگار نیست. خوب شد که خراب شد. دیوار کج جور شده بود.

زن داد زد:

- خانه از تهداب کج است! باید از نو آباد کرد! من و فرزندانم دیگر در این خانه زندگی نمی کنیم. اگر بازهم زلزله شود. آن هم در شب، خانه گور ما خواهد شد!

این چشم دید، برای من تمام مشکلات بازسازی افغانستان را بازگو می کند. امروز همه در کابل ریخته اند برای بازسازی. همه روی تهداب گذشته خانه و آبادی و دولت و فرهنگ می سازند. آن تهداب دیگر کج است. باید شهادت کرد و گفت که تهداب را کند. ورنه همه چیز همان طور کج بنیاد خواهد شد. و خنده مرد تمام هویت افغانی را با خود داشت. بلی. قرن ها و قرن هاست که یکی آمده و افغانستان را ویران کرده و رفته. . . و افغان ها دوباره شروع به ساختن کرده اند. با همان خنده، با همان دل‌بازی! این خنده افغان است که مرا دیوانه ساخته. شاید از همین است که من هم در هر حالت می خندم. از درون شکسته و ریخته. عصبی. مریض. ولی همین که با کسی حرف می زنم یک لبخند شاید احمقانه روی لبانم نقش می بندد.

از کشتار به خود کشی

یک شب در کابل، من و امین، پسری که خانه را نگهداری می کرد، تنها بودیم. هوا سرد بود. یک بار صدای فیر تفنگ در کوچه پیچید. از جا پریدم. بازهم جنگ؟ فیر دوم. چراغ خانه را خاموش کردم. از لای پرده به کوچه نگریستم. کسی نبود. چندی بعد فریاد کودکی در سیاهی شب پیچید. . . بعد صداهای پا. از کجا؟ نمی توانستم ببینم. امین خواب آلود برخاسته بود. کفش هایش را پوشید:

- کجا؟

- بروم ببینم چی گپ است؟

- آخر جنگ است!

خندید. از زینه ها پایین رفت. دیوانه! من شتابزده برگشتم عقب کلکین. جسم دو سه نفری را می توانستم در سیاهی کوچه تشخیص بدهم. و ناله های بس سوخته زنی را از دور دست ها. خودم را کنار کشیدم. باری اگر جنگ در بگیرد؟ فیلم چی؟ زن و فرزند چی؟ درچنین لحظه هایی است که انسان می تواند فاصله اش را با دنیا تشخیص دهد. من از افغانستان خیلی فاصله گرفته بودم، از جنگ، از مرگ! به هیچ چیز دیگری فکر نمی کردم مگر به زندگی و کار خود!

امین برگشت. . .

- یک نفر یکی را کشت، بعد خود را؟

- چرا؟

کس نمی دانست.

این حرکت را چگونه می توان تحلیل کرد؟ اولین باری است که چنین اتفاقی را در افغانستان می شنوم. کسی، یکی را می کشد. سپس خودش را. چرا باید خودکشی کرد در سرزمینی که هزارها هزار قاتل، با وجدان راحت، غرور بلند، درکوچه ها قدم می زنند؟ اصلاً در افغانستان، حتی در گذشته ها، خودکشی خیلی نادر بود. حتی می توان گفت که وجود نداشت.

جوان بودم و سارتر را می خواندم. در آن زمان به چنین حرفی می اندیشیدم. چرا در افغانستان خودکشی نیست؟ آیا افغان ها هرگز ناامید نمی شوند؟ آیا افغان ها هرگز به پوچی زندگی نمی اندیشند؟ حتی در ایران هم خودکشی کم است. صادق هدایت آمد فرانسه تا خودکشی کند.

خودکشی نه جرئت می خواهد، نه بزدلی، فقط آزادی لازم دارد. در

کشورهای ما. حتی آزادی خودکشی را سلب کرده اند.

* * *

بازگشت کمونیست ها

زمانی که من کابل بودم، س. ک. هم بود و گزارشی برای رادیو France Culture تهیه می کرد. شبانه می رفتم نزدش. در مصطفی هتل. هتل مرموزی بود. پسری از کانادا آمده و کارهای پدرش را از سر گرفته بود. همه روزنامه نگاران خارجی همانجا بودند. مرکز شهر بود.

در آنجا یک شب پسری دیدم با چهره آشنا. سویم خندید. از جا برخاست آمد. دریشی و نکتایی [گت و کراواتی] خیلی شیک. شناختمش. کنشکا. در آخر سال های ۱۹۷۰ در "مکروزیان" زندگی می کردیم. کنشکا هم. او و خانواده اش از پرچمی های خیلی مهمی بودند. او چی می کرد. خودش می گفت برای تجارت آمده بود. گفتمش که دست از سر این کشور بردارند. گه افغانستان را کشیدند. س. ک. می خندید. تعجب می کرد که من چگونه با این مرد بی پرده صحبت می کنم. چرا نه؟ کنشکا هم خندید و گفت: غیر از ما کس دیگری اینجا حکومت کرده نمی تواند. ما خواهیم برگشت.

برگشت دوباره کمونیست ها! بعید نمی دانم. منطق سیاست دنیا تغییر خورده. امروز کمونیست ها بیشتر با غربی ها و آمریکایی ها نزدیکند. در افغانستان خیلی از کمونیست ها آمده اند. نمی دانم قرارداد و معامله بوش و پوتین چی بوده؟ دردکان ها عکس نجیب در کنار عکس مسعود و ظاهرشاه به فروش می رسد. «روزگار غریبی است، نازنین».

همه این حرف، مرگ برادرم بیش از پیش برایم بیهوده جلوه می دهد. این حرف را برای کنشکا هم گفتم. او برادرم را خیلی خوب می شناخت. پول غذای ما را داد. بعد از آن شب باز هم دیدمش. با همان چند مرد مرموز، در همان هتل مرموز. . . هر بار پول غذای ما را می داد. س. ک. می خندید. نمی دانست چرا او باید همیشه پول ما را بدهد. با وجود تمام حرف های نیشدارم در مورد کمونیست ها!

چرا به یاد این حرف ها و لحظه ها افتادم؟ نمی دانم. باید سیر سیال ذهنم را تعقیب کنم. نه خسته ام. موزیک می شنوم و می خوابم.

* * *

توس از آمریکایی ها

با س. ک. رفتم سر فیلمبرداری یک فیلم افغانی! خیلی عالی بود. در شمال کابل، در یکی از پاسگاه های نظامی فیلم گیری بود. روی دیوار پادگان رسم یک دختر را کشیده و به زیرش نوشته بودند: این کسی دختر ملا عمر است!

فیلمبرداری. شاهکار بود. من هم این صحنه را فیلمبرداری کردم. ای کاش همانجا می ماندم همین یک ماجرای فیلم را از آغاز تا ختم فیلمبرداری می کردم. از آغاز تا ختم فیلمبرداری، پسری با یک درفش بلند سفید ایستاده بود، و نگاهش دوخته به آسمان. فکر کردم، که این پسر شخصیت سمبولیک فیلم است. اما نه. او فقط متوجه آن بود که طیاره نظامی آمریکایی ها نیاید و آنها را بمباری نکنند! یک بار اتفاق افتاده بود. مانند امروز صحنه جنگ را فیلمبرداری می کردند و آمریکایی ها آنها را زیر بمب گرفت!

حالا حتی در چنین صحنه های جنگی، مرمی سپید [گلوله بی خطر] را هم نمی توانند استفاده کنند. جنگ بدون مرمر و صدای تفنگ! س. ک. دیوانه شده بود. همه بچه ها به دنبالش، همه به کونش دست می زدند. من می خندیدم و به فرانسوی می گفتم، آخر بگذار، بیچاره ها خیلی محرومیت جنسی دارند!

* * *

لوی جرگه

در کابل همه منتظر لوی جرگه هستند. من هم می خواستم که فیلمم از لحاظ روایتی و ساختاری، از طریق مجالس لوی جرگه تدوین شود. از همین بود که می خواستم با هیئت کمیسیون لوی جرگه در شهرها و دهکده های دور افتاده سفر کنم، اما...

با کمیسیون لوی جرگه قرار داشتم تا همراهی شان بروم جلال آباد و آنجا به مدت سه روز، کارشان را فیلمبرداری کنم. قرار بود که با هم ساعت هشت صبح یکجا برویم. به همان ساعت آمدم. کسی نبود! زنگ زدم. پسری بیرون آمد و با خیال راحت گفت:

- همه به ساعت هفت صبح حرکت کرده بودند.

- چرا هفت صبح؟ چرا به من گفتند، هشت؟

پسر نمی فهمید. و تا آخر، کسی به من جوابی نداد. دیوانه شده بودم. از همان روز فهمیدم که فیلم ناقص خواهد بود. آن روز، تمام روز پیاده قدم زدم. تنها. فیلمبردار و صدابردار را تنها گذاشتم. به همه لعنت می فرستادم. کابل

برایم یک هزارخانه شده بود. با خود می گفتم که در بازگشت به پاریس دیگر برای همیشه از فیلم مستند دست می کشم. من کسی نیستم که بتوانم واقعیت را مهار سازم. کار مستند دست درگیربان داشتن با واقعیت است. باید خیلی محکم بود، خیلی قوی تا واقعیت را به دست بگیری، مثل موم در دست داشته باشی، درهم و برهمش کنی، و دوباره آنطوری که می خواهی بسازی! من فقط می توانم با دنیای درونی خودم بسازم. نه با واقعیت.

مانند دیوانه ها از یک کوچه به کوچه دیگر می رفتم. تمام آینده ام را تاریک می دیدم. از فیلم ساختن می برم به چی پردازم؟ در همین فکرها بودم، که دستی آستینم را گرفت. ایستادم. زنی زیر چادری پاره پاره از من پول می خواست.

- شوهرم مرده، سه فرزند کوچک دارم. . .

دست در جیب بردم. هرچه پولی که با خود داشتم به زن دادم. از خشونت صحنه تنم می لرزید. مثل این زن، صدها زن، هزارها زن این چنین زندگی دارند. یک بار دیگر در برابر فقر خودم را ناچیز یافتم. تمام دلهره ام از کار و آینده ام با پول ها زیر چادری پاره پاره زن گدا گم گشت. . .

از آن روز امیدم از لوی جرگه بریده شد.

* * *

دیدار با سیاستمداران

قربانی فیلمبرداری کردم. آن هم در خانه ت. ک. معین وزارت زنان افغانستان. روز سوم عید قربان بود. برف هم می بارید. شهر کابل سپید بود. زیبا، آرام. و من خیلی ناامید. تمام سیاستمدارهایی که باید فیلمبرداری و با آنها مصاحبه می کردم، برگشته بودند به شهرهای خود، نزد خانواده های شان. و دوباره آمدنشان به کابل معلوم نبود. شاید پنج روز بعد، شاید هم ده روز. . . داشتم دیوانه می شدم. فیلمبردار و صدابردارم فقط برای یک هفته آمده بودند. چرا چنین انتخابی کرده بودم؟ در افغانستان نمی شود با زمان کار کرد. سرزمینی است که باید رفت و خود را گم کرد. به گور زمان و تقویم.

تمام ناامیدی و خشونت خود را روی همین صحنه قربانی ریختم. قربانی را با تمام خشونتش، با تمام خون و فریاد فیلمبرداری کردم. و بعدش صحنه خیرات! پرخشونت تر از خود قربانی گاو بود. آن همه کودکان، زنان زیر چادری، مردان خسته و گرسنه همه در عقب در خانه آمده بودند. همین که دروازه خانه باز شد، همه یورش بردند روی گوشت ها! من حالم بد شده بود. فیلمی که در مورد تاریخ

افغانستان است، چرا باید قربانی را نشان بدهد. چگونه این صحنه را در فیلم بگنجانیم؟ نمی دانم. نمی دانم. ولی می دانم که سرزمین من مثل همین گاو قربانی مسائل جیوپولیتیک شده. از این صحنه می خواهم یک تصویر سمبولیک بسازم. همین و بس. نمی خواهم تنها فقر و بیچارگی را نشان بدهم. نه. این صحنه باید با جنگ پیوند بخورد، با بیانیه های سیاستمداران، با لحظه های تاریخی. . . .

* * *

نمی دانم کدام روز بود که در پغمان (در ۳۰ کیلومتری کابل) با عبدالرسول سیاف، رئیس حزب اتحادیه مجاهدین مصاحبه کردم. ترسیده بودم. شب قبل، همه به من گفتند که تنها نزدش بروم. زمانی بود که ژورنالیست های افغان بی ریش و جین پوش را نمی پذیرفت. من هردو هستم. همچنان که نا امید از خدا! با دستیارم که اسمش مسیح بود، رفتم نزد این سپهسالار جنگ. اما مصاحبه خیلی خوب گذشته بود.

یکی از مجاهدینی که واقعاً نه تنها دستش به خون آلوده است، بلکه مسئول مستقیم نیم ویرانی کابل است، خود از روحانیون مکتب وهابی است. او در سال های جنگ داخلی، بسیاری از هزاره ها را قتل عام نمود. و امروز، دوباره برگشته و سپهسالاری می کند. او نمی خواهد که افغان هایی که در اروپا هستند برگردند به کابل. برای او کسانی حق قدرت دارند که در زمان جهاد، درد و بدبختی مردم را قسمت می کرد. . . ولی هیچگاه نمی خواهد بگوید بعد از اخراج قوای روس، او خودش مسئول این همه بدبختی و درد افغان ها بود!

یکی از مصاحبه های خویم با آیت الله محسنی بود. او رئیس حزب حرکت اسلامی است. رهبر اهل تشیع، بعد از اخراج قوای سرخ، از تمام مجاهدینش تقاضا کرد که سلاح را بگذارند کنار. و او واقعاً در آن جنگ ها سهم نگرفت. و اینک می خواهد که در افغانستان انتخابات صورت بگیرد. چگونه؟
- همان انتخاباتی که در غرب وجود دارد!
«روزگار غریبی است، نازنین»

به یاد می آرم قصه ای را که ع. س. برایم گفته بود:

در یکی از مکتب های کابل، معلم جغرافیه، نقشه افغانستان را که از یک مجله گرفته بود، چند پارچه نموده به شاگردان داد تا آن ها دوبار نقشه را بازسازی نمایند. هر شاگرد وقت زیادی می گذاشت تا همه پارچه ها را با هم یک جا کند، به جز یکی که خیلی زود کارش را تمام کرد. معلم با تعجب راز سرعتش را پرسید. شاگرد با تمام سادگی عقب نقشه را نشان داد. تصویر یک زن بود. برای کودک، بازسازی صورت انسان ساده تر از نقشه افغانستان بود. ایکاش همه مانند این کودک، بازسازی افغانستان را از بازسازی افغان آغاز کنند.

PERSIAN IMPRINTS

A Provider of Persian Lithographs and Rare & Current Periodicals
persian_imprints@excite.com

Rare & Current Persian Periodicals

کلیه آثار ما فتاحه.	فرش.	پیام کتابخانه.	۱۵ خرداد.
گستانه.	فرهنگ.	پیام نوین.	اوش.
کستره فرهنگ و هنر امید.	فرهنگ انقلاب.	پیام یونسکو.	اسیای جوان.
گفتگو.	فرهنگ نوین.	پیدوزی.	آفتاب امروز.
کنجینه اسناد.	فرهنگ و بینش.	پیکار زندگی.	آهنگ.
گیله وار.	فرهنگ و سینما.	پیک کنکاش موبدان تهران.	آهنگ بدیع.
ارستان پژوهی.	فصلنامه تاتر.	تاریخ.	آینه اندیشه.
مارلیک.	فصلنامه ترجمه.	تاریخ معاصر ایران.	آینه پژوهش.
مجلس.	فصلنامه خاورمیانه.	تاریخ و فرهنگ معاصر.	اتحاد جوان.
مجلس سنا.	فصلنامه مطالعات تاریخی.	تا طلوع.	اثر.
مذاکرات مجلس.	فصلنامه هستی.	تحقیقات اسلامی.	اخبار دانشگاه تهران.
مجله باستانشناسی.	فصلی در هنر.	تحقیقات اقتصادی.	اختر.
مجله حقوقی.	فیلم و زندگی.	تحقیقات تاریخی.	ادبستان فرهنگ و هنر.
مجله دانشکده.	قیسات.	تزییت.	ادبیات داستانی.
مجله دانشکده ادبیات اصفهان.	قلقک.	تصویر.	ادبیات معاصر.
مجله دانشکده ادبیات تهران.	قالی و گلیم.	تکاپو.	ارغوان.
مجله دانشکده ادبیات مشهد.	قلم.	تاشاخانه.	اسناد لانه جاسوسی.
مجله دانشکده حقوق.	کارگر.	توس.	اطلاعات بانوان.
مجله زیانشناسی.	کارنامه.	توفیق.	اطلاعات ماهیانه.
مجله سیاست خارجی.	کانون وکلا.	جاویدان خرد.	اطلاعات هفتگی.
مجله شهرستانی.	کاره.	چشم هنر شیراز.	الاسلام.
مجله قضایی.	کاروان.	چشواره.	القبا.
مجموعه.	کتاب امروز.	چشواره فیلم فجر.	اسید.
محراب.	کتاب بابک.	چنگ. پویا.	امید آینده.
مرد امروز.	کتاب به نگار.	چنگ فرهنگ.	امید انقلاب.
مردم.	کتاب پایز.	چنوب.	اندیشه آزاد.
مردم ایران.	کتاب تهران.	جمهوری.	ایران باستان.
مس.	کتاب تیرنگ.	چوانان رستاخیز.	ایرانشهر.
مشارکت.	کتاب روشن.	جمهوری.	ایران فردا.
معارف.	کتاب سال پست ایران.	چنگل.	ایران مهر.
مفید.	کتاب سال فیلم.	چوانه.	بابا شمل.
مطالعات تاریخی.	کتاب سال همشهری.	چهان اندیشه.	بابک.
مکتب انقلاب.	کتاب شعر و قصه.	چهان کتاب.	پامشاد.
موزه ها.	کتاب صبح.	چلنگر.	پسانز.
مهرگان (۱۳۱۴-۱۳۲۰).	کتاب فصلی در هنر.	حبل المتین.	بنیاد.
مهنما زرنشتیان.	کتاب قصه.	حضور.	بهار.
مهنما شهرستانی.	کتاب ماه.	حوزه.	بهکام.
میراث جاویدان.	کتابهای ماه.	خاطرات وحید.	بیان.
میقات حج.	کبکشان.	دانش.	بینالود.
نامه شهرستانی.	کیان.	دانشگاه انقلاب.	پاسدار اسلام.
ناهید.	کیهان اندیشه.	دانشنامه ایران و اسلام.	پرچم اسلام.
نامه فروغ علم.	کیهان سال.	دبستان.	پرواز.
نامه فرهنگ.	کیهان ماه.	درخت دانش.	پژوهشنامه فرهنگستان.
نامه فرهنگستان.	گیانک.	دریچه گفتگو.	پژوهشنامه موسسه آسیایی.
نامه فرهنگستان علوم.	گزارش روز.	دفتر های زمانه.	پیام امروز.
نامه فیلمخانه ملی ایران.	گزارش فیلم.	دنیای اسلام.	پیام انقلاب.
نامه کانون نویسندگان.	کل آقا: هفته نامه.	دنیای تصویر.	پیام دانشجو.

We can supply your desired rare books, lithographs, and periodicals.

For detailed lists of available titles, please contact:

PERSIAN IMPRINTS

529 1/2 North Main St., Bloomington, Illinois 61701 USA

309-829-5669 (phone & fax)

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱

زمستان ۱۳۸۰

مقاله ها

- ۳ شاهرخ مسکوب زمان و سرنوشت در شاهنامه
- ۳۳ رامین جهاننگلو عقلانیت و مدرنیته در نوشته های محمدعلی فروغی
- ۴۱ ژان دورینگ تأثیر فرهنگ موسیقی ایرانی بر موسیقی آسیای میانه
- ۵۳ عتیق رحیمی خاطرات پراکنده از سفرنامه گمشده
- ۷۱ محمدمهدی خلجی اتوبیوگرافی و حوزه های علمی

گزیده ها:

- ۹۱ محمدعلی فروغی «تقلید و ابتکار»، «ایران را چرا باید دوست داشت؟»

نقد و بررسی کتاب:

- ۱۰۳ سیدولی رضا نصر سیاست اقتصادی ایران: ۱۳۵۰-۱۳۴۰ (علینقی عالیخانی)
- ۱۰۹ امیر اسماعیل عجمی «توسعه روستائی در ایران پس از انقلاب» (علی شکوری)
- ۱۱۵ محسن منتی «از انقلاب تا اصلاح» (فرهاد خسروخاور)
- ۱۲۷ محمد حسن فنپوری چنگ فلسفه ایران (سیدحسین نصر، مهدی امین رضوی)
- ۱۳۷ فرنگیس حبیبی افغانستان: داستان پرآب چشم (عتیق رحیمی)
- ۱۴۳ جلیل دوستخواه چند روشنگری درباره «... چند نکته دیگر»

- ۱۵۵ مجید میر منتهائی نامه ها: داریوش آشوری، نکین نبوی،

- ۱۶۱ فهرست نوشته های سال نوزدهم

- ۱۶۳ کتاب ها و نوشته های رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر یکم و دوم

منتشر شد:

Fascicle 1:

GIŌNI--GOLŠANI

Fascicle 2:

GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

اتوبیوگرافی و حوزه های علمیه نگاهی به کتاب خاطرات مهدی حائری یزدی

خاطرات مهدی حائری یزدی، فقیه و فیلسوف اسلامی

ویراستار: حبیب لاجوردی

طرح تاریخ شفاهی ایران، مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه هاروارد، ۱۳۸۰

درآمد

پژوهش در باره «اتوبیوگرافی» (autobiographie) و نیز «خاطرات» (memoire) در اندیشه مدرن، پیشینه ای بلند و دستاوردی درخشان دارد، در حالی که در فرهنگ ایرانی عمر و کارنامه اتوبیوگرافی و خاطره نویسی کوتاه و کم مایه است.^۱ از مطالعات گسترده غربیان در این باب برمی آید که زمینه های پیدایش این گونه نوشتار بسیار پیچیده است و عوامل گوناگون و درهم تنیده ای، از زبان و روان و جامعه و اقتصاد گرفته تا هستی شناسی و سیاست، می توانند در بود یا نبود اتوبیوگرافی و خاطره نویسی اثرگذار باشند و حتی در تعیین سبک و گونه و محتوای آن نیز دخالت کنند. براین پایه، بررسی جامع این پدیده نمی تواند جز از چشم انداز دانش ها و روش های مختلف صورت گیرد و در نتیجه کاری است بسی دشوار.

* پژوهشگر مقیم پاریس.

افزون براین، تحلیل برخی نوشته ها که زیر عنوان اتوبیوگرافی یا خاطره‌نویسی در ایران یا از ایرانیان به چاپ رسیده نیز دشواری های دیگر دارد زیرا ما هنوز به دریافت علمی و فلسفی استواری از سنت گذشته خود دست نیافته‌ایم که به یاری آن بتوانیم این پدیده را بشناسیم و برخلاف غربیان از داشتن بنیادهای فکری لازم برای رسیدن به این هدف بی بهره ایم. اما ناگزیر از آزمودن برخی آموزه‌ها و به میان آوردن پاره ای انگاره ها و تلاش برای سنجش مستمر آنها هستیم تا از این میان، سرانجام، نظریه‌هایی شسته رفته، زاده و پرورده شوند. بی‌گمان روایت یک شخص از زندگی خود، روایتی است در میان انبوه روایت‌های ممکن و موجود و از حیث اعتبار و تقرب به حقیقت تاریخی با دیگر روایت‌ها به خودی خود تفاوتی ندارد. علی‌الاصول، هیچ یک از روایت‌ها، از این نظر، بریکدیگر برتری ندارند و به این معنا، حتی برای تاریخ نگار، "معتبر"تر نیستند. این تاریخ نگار است که با در کنار هم نهادن شمار انبوه یا اندک روایت‌ها، مجال سنجش و آزمودن آنها را بر پایه معیارهای تاریخ نگاری می‌یابد. کار تاریخ نگار بررسی تطبیقی و انتقادی هریک از این روایت‌هاست، حتی با روایت خود شخص از زندگی اش.

اما روایت شخص از داستان زندگی خود می‌تواند از جهات دیگری مهم باشد. در این دست روایت تنها درون مایه‌هایی که نویسنده در پی طرح آن است معنادار نمی‌نماید، بلکه آن چه نویسنده نمی‌نویسد و لابه‌لای سطور پنهان می‌کند، رویدادهایی که از زندگی خود به خاطر می‌آورد یا آنها را برمی‌گزیند یا به شیوه ای خاص در کنار هم می‌گذارد یا در آنها دست می‌برد و هم چنین نوع انتخاب واژگان و سبک نوشتار و روش حکایت‌گری وی، همه می‌تواند برای تاریخ نگار از سرچشمه‌های شناخت زندگی نویسنده به شمار رود. در حالی که دیگر روایت‌ها، اگرچه اهمیت خاص خود را دارد، به پای اهمیت روایت خود نویسنده از خودش نمی‌رسد. در گزارش شخص از مکان‌ها، زمان‌ها، ادراکات درونی، مشاهدات بیرونی، اشخاص و مانند آن می‌توان خود او را دید. البته این، چشمی مسلح به انواع نظریه‌ها در رشته‌های گوناگون می‌طلبد و همین امر است که غنای اتوبیوگرافی و خاطره‌نویسی را به مشابه یک اثر تاریخی افزون‌تر می‌کند.

اهمیت اتوبیوگرافی البته فراتر از این‌هاست. هر روایتی، در خود، منظومه‌ای از اندیشه‌ها و انگیزه‌ها و ارزش‌ها و باورهای اجتماع و تاریخ پیرامون خود را باز می‌تاباند و نویسنده گرچه به تنهایی می‌نویسد از آنجا که خود فرآورده

محیط زبانی، تاریخی و اجتماعی ویژه ای است، جهان گسترده ای فراتر از ساحت و معبر خلوت خود را به نمایش می گذارد. با این همه، اتوبیوگرافی و خاطره نویسی شاید بیش از هر روایت دیگر منش فردی و شخصی داشته باشد و به همین دلیل احتمالاً رهاترین گزارش از بند و قید ساختارهای قدرت است، ساختارهایی که در زبان و مناسبات گوناگون اجتماعی و سیاسی و فرهنگی مجال نمود می یابد و خود را اعمال و تحمیل می کند. پیر بوردیو، جامعه شناس فقید فرانسوی، در پژوهشی به اهمیت «آلبوم خانوادگی» در کاوش تاریخ توجه داده است. از نظر وی، گالری چهره ها دموکراتیزه شده و هر خانواده خود توانسته است به تصاویر دلخواه هریک از اعضای خویش دست یابد. به این ترتیب، آلبوم خانوادگی حقیقت خاطره اجتماعی را منعکس می کند. در دیدگاه بوردیو عکس های خانوادگی، کم اهمیت تر از دیگر گونه های پژوهش هنرمندانه در باره زمان از دست رفته نیستند.^۱ اتوبیوگرافی و خاطره نویسی نیز به لحاظ نهایت فردیت ممکن خود، تصویری دموکراتیک از تاریخ در پیش می گذارد و به بهترین وجه زمینه حضور هر فرد را در نگارش تاریخ فراهم می آورد.

اتوبیوگرافی و خاطره نویسی در ایران، شیوه ای هنوز تازه است و به رسمی، فراگیر بدل نشده. اما، در میان لایه های اجتماعی- فرهنگی جامعه، "روحانیان" شاید آخرین کسانی باشند که به این نوع نوشتن روی خوش نشان داده اند. حساب روحانیانی که از کسوت عالمان به درآمدند و به عرصه سیاست روی نهادند و هویتی دیگر یافتند، البته جداست. اما کسانی که خود را تنها به شأن روحانی می شناختند کمتر حاضر می شدند گزارشی از زندگی طلبگی و از فضای درون حوزه ها و زیر رواق و طاق مدرسه ها و مناسبات میان مراجع تقلید و فقیهان و عالمان دینی به دست دهند و تجربه زیستن خود در نهاد دینی جامعه ایران را حکایت کنند. از این دست گزارش ها اگر نمونه ای بخواهیم، بی گمان کتاب *ساحت شوق* اثر آقا نجفی قوجانی، پرنکته و تأمل برانگیز و شاید در نوع خود یگانه است.

با آن که حوزه های علمیه از کهن ترین نهادهای اجتماعی و حتی سیاسی تاریخ ایران هستند تا کنون با بی مهری تاریخ نگاران رویارو شده اند. شاید سبب این بی اعتنائی کمبود اسناد و منابع تاریخی درباره حوزه های علمیه به نظر آید، اما واقعیت خلاف این گواهی می دهد. درست است که کمتر گزارشی درونی از حوزه های علمیه در قالب اتوبیوگرافی و خاطره نویسی به خارج راه یافته، اما علت اصلی شاید این باشد که هنوز تاریخ نگاران به اهمیت تاریخ نگاری نهادهای اجتماعی و از آن جمله نهاد دینی جامعه ایران توجه کافی نکرده اند و ابزارهای

مفهومی و تحلیلی لازم را برای بررسی‌یدن این موضوع نداشته‌اند. می‌دانیم که بدون داشتن تصویری تاریخی از این پاره پراهمیت اجتماع ایرانی، هرگونه کاوشی در تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران ناقص است. ژرف کاوی در همین چند نمونه خاطره نویسی و اتوبیوگرافی برجها مانده از اهل حوزه، شاید زمینه‌ها و انگیزه‌های سودمند و مؤثری برای تاریخ نگاری جامع نهاد دینی در ایران بیافریند و در روشن کردن پاره ای از ابهام‌ها و تیرگی‌ها یاری رساند.

زمینه‌های امتناع اتوبیوگرافی در حوزه‌های علمیه

اگر پیشینه اتوبیوگرافی در حوزه‌های علمیه دشوار یافت می‌شود، نوعی بیوگرافی در سنت حوزوی هست که آن را تراجم نامیده‌اند. این سنت، دنباله سیره نویسی نبوی و علم رجال است.^۴ اصولاً ترجمه کسانی نوشته می‌شد که از عالمان دین و فقیهان مذهب بوده‌اند و در استوار کردن و تبلیغ و نشر آیین نقشی به عهده داشته‌اند. از این جهت، تراجم، "فنی شریف" شمرده می‌شد.^۵ این نوع زندگی‌نامه نویسی که تنها دغدغه بیان مکارم آثار و فضائل اخبار علما و اولیا را دارد، برآمده از تصویری قدسی درباره عالمان دین و ناقلان و حاملان مذهب است و تلاش می‌کند زندگی‌ها را به ساحتی معنوی برکشد و اندازه‌پارسی و پیراستگی آنها را از این جهان و غور و غوص آنها را در علم دین و تهذیب نفس و اخلاق حمیده نشان دهد. این همه از آن است تا بنیاد مذهب و آیین توجیه و آشکار شود و به همین روست که عملی مقدس انگاشته شده است. کتاب *روضات الجنات* خوانساری نمونه متأخر چنین زندگی‌نامه نویسی است که با ستایش اشخاص آغاز می‌شود و در مورد همه، بیش و کم، واژگان شبیه به هم به کار می‌برد تا مقام و مرتبت علمی و معنوی آنان را باز نماید. در چنین زندگی‌نامه نویسی هدف بر سبک نوشتاری و درون مایه بیوگرافی اشخاص چیرگی تعیین کننده ای دارد. در این بیوگرافی‌ها کمتر گزارشی از ماجرای زندگی در عالم "کثیف" طبیعت و در پیچیدن با چالش‌ها و هم‌آوردجویی‌های آن یافت می‌شود. سبک روایت، یک سره دینی است و انسان‌هایی که درآینه این تراجم بازتابیده‌اند، فرشته خوی‌اند و اثری از عوارض و توابع سرشت انسانی و نیک و بد و زشت و زیبایش در آنها نیست. انسان این تراجم رو به بالا دارد و تک ساحتی و الگوی اخلاق و حیات دینی است و به هیچ روی انسان زندگی زمینی و وسوسه‌ها و دغدغه‌ها و بانگ و رنگ و آهنگ مادی آن نیست.

انسان اتوبیوگرافی البته متفاوت است زیرا هدف اتوبیوگرافی خود آن است؛

توصیف زندگی برای بازنمود زندگی فرد. اتوبیوگرافی به تبلیغ مرام و کیش و عقیده ای نمی پردازد و در خدمت چیزی جز شرح زندگی نویسنده نیست. به سخن دیگر، اتوبیوگرافی روایت زیستن یک فرد با تمام گوشت و پوست و استخوانش در میان هموار و ناهموار و چار و ناچار این جهان است و همین است که اتوبیوگرافی را از حدیث نفس های موجود در سنت های پیشامدرن یا غیرمدرن متمایز می کند و برای پدید آمدن، منتظر ظهور «فرد خودنیاد» مدرن می ماند.^۱ اگر نمونه ای برای اتوبیوگرافی در سنت اسلامی آورده شده باشد، بی گمان *المنقذ من الضلال* امام ابوحماد غزالی است. این کتاب که توجه بسیاری از پژوهشگران غربی را برانگیخته، گاه با *اعترافات* سنت آگوستن و گاه با *گفتار در روش دکارت*^۲ مقایسه شده است. گرچه جای مناقشه در این باب بسیار است، تنها به یادکرد این ادعا بسنده می کنم که *المنقذ من الضلال* بیش از آن که با *اعترافات* یا *گفتار در روش* قابل مقایسه باشد در ادامه سنت داستان های عرفانی و فلسفی سنت اسلامی، مانند قصه های شیخ اشراق و یا حتی ابن یقظان و *سلامان* و *آبسال* بوعلی سینا قابل مطالعه است، اگرچه با آن ها تفاوت نیز داشته باشد. داستان غزالی از زندگی خود تنها در چارچوب ذهنی دوران وی فهمیدنی است و هرگونه تلاشی برای بیرون کردن آن از منظومه فکری مسلط دورانش و سنجیدنش با نوشته هایی که در چارچوب دانایی های متفاوتی نوشته شده اند زمینه را برای افتادن به دام زمان پریشی (anachronistic) فراهم می کند.

جدا از این ها، موانع اتوبیوگرافی و خاطره نویسی در حوزه های علمیه و در میان علما از دوره ای به دوره دیگر و از منطقه ای به منطقه دیگر تفاوت می کند. تاریخ نگار باید به دقت این تفاوت ها و تمایزها را در نظر داشته باشد تا در دام کلی گویی ها یا زمان پریشی ها در نیفتد. اما از آنجا که این نوشتار در پی تحقیقی مستقل در این زمینه نیست، تنها به چند نکته که شاید برای به دست دادن طرحی عام از موانع تکوین اتوبیوگرافی در سده های متأخر در حوزه های علمیه سودمند باشد، توجه می دهد. برخی از این نکته ها عواملی کلی در پدید نیامدن اتوبیوگرافی در فرهنگ ما هستند و پاره ای دیگر نیز دلائل فراگیر نبودن خاطره نویسی و اتوبیوگرافی را در میان عالمان دینی از سده های بسیار دور تاکنون نشان می دهند.

امتناع از پرداختن به خاطره نویسی و حدیث نفس در سنت تاریخی مسلمانان و به ویژه در حوزه های علمیه ریشه هایی متنوع، متعدد، توبرتو و پیچیده دارد و هنوز به کاوش و پژوهشی فراگیر و جامع نیازمند است. روشن است که چنین

پژوهشی نمی تواند جز به یمن مباحث جدید در عرصه فلسفه، معرفت شناسی، تاریخ نگاری، نقد ادبی، و به طور کلی علوم انسانی مدرن صورت بگیرد. اشارات زیر تنها سویه هایی از این جستار درازدامن را باز می نمایند.

تقدس کلام و فرهنگ شفاهی

در هر قلمروی چه چیز «قابل نوشتن» است؟ در فرهنگ اسلامی و به طور خاص در حوزه های علمیه دانش فقه علم رسمی به شمار می آمد. رسمی بودن علم فقه تنها بدین معنا نیست که علم شریعت دانش دیوان و دربار بوده و در پدید آوردن مقام و منزلت اجتماعی و سیاسی برای عالمان نقشی اساسی داشته است. کانونی بودن علم فقه فراتر از این هاست. محمد عابد الجابری، پژوهنده معاصر مراکشی در کتاب *تقدس عقل عربی* توضیح داده که فقه بنیاد معرفت شناختی دوران تمدن اسلامی بوده و همه رشته ها و شاخه های علمی، از ریاضیات و طبیعیات گرفته تا فلسفه و کلام، زیر تأثیر مبانی روش شناختی آن قرار داشته اند.^۱ بر همین سیاق، شاید بتوان گفت که علم فقه بنیاد سبک شناختی نوشتار در سنت اسلامی نیز بوده است. فقه دانشی نص محور است و بر مدار متن مقدس *قرآن* می چرخد و بنابراین شاید بتوان سنت اسلامی را به این معنا نص محور ارزیابی کرد. در چنین سنتی، هرچیزی نوشتنی نیست و دایره امور و مفاهیم نوشتنی محدودیت های خاص خود را دارد، چون نوع نگرش به پدیده نوشتار، مانع از رهایی و آزادی آن برای پرسه زدن در هر قلمروی است. به سخن دیگر، در سنت اسلامی نوشتار چونان امری مقدس به شمار می آمد. این نگرش قدسی به نوشتار در حالت و رسم نوشتن کتاب های قدیمی نیز نمایان است. هم در خوش نویسی و هم در حالت و هیأت نوشتن کتاب های قدیمی نوعی نگاه فرادنیوی به نوشتار به چشم می خورد. تا همین سال های پیش درحوزه های علمیه با وجود ورود صنعت چاپ به ایران اصراری شگرف برکتاب چاپ سنگی می رفت و در برابر کتاب های حروف چینی شده ماشینی مقاومت می شد. حتی هنوز هم در بخش سنتی حوزه میان کتاب های چاپ سنگی و چاپ ماشینی تمایز می گذارند، کتب مخطوطه را از نوعی اصالت برخوردار می دانند و کتاب های "جدید" را تحقیر می کنند.

نوشتار در سنت اسلامی و خاصه در حوزه ها در چارچوب فرهنگ شفاهی فهم می شد نه در بستر فرهنگ نوشتاری. به همین سبب، نوشتار به نوعی جایگزین حافظه است نه زمینه تازه ای برای خردورزی و دستگاه نوینی برای دیالکتیک عقل/ و نوشتار.^۲ از این است که نوشتار در ارجاع مستمر به متون

پیشین شکل می گیرد تا به متن مقدس برسد. به تعبیری دیگر، نوشتار در خدمت نقل اندیشه قدما و حافظ و حامل سنت است نه شکننده و برگزیده از آن. چنین است که متنی "تأسیس" نمی شود؛ متن ها همه تداوم و تفسیر و تأویل متن "تأسیسی" و "نخستین" هستند. به این معنا نوشتار یک رویداد و یک آغاز نیست، بلکه همیشه دنباله رویدادی قدسی در گذشته است.

صرف وجود نوشتار در فرهنگ اسلامی، آن را از منظومه فرهنگ شفاهی خارج نمی کند. مسأله مهم نوشتارزبنیادی و گفتارزبنیادی است نه صرف حضور نوشتار یا گفتار در فرهنگی. بدین روست که نوشتارها در فرهنگ شفاهی بر محور عقل شفاهی می گردند و خود را بر پایه منطق آن عقل سامان می دهند. کلانکی، در کتاب «از حافظه به ضبط نوشتاری، انگلیس ۱۰۶۶-۱۳۰۷»^{۱۱} تحول مفهوم و کارکرد نوشتار را از فرهنگ شفاهی به فرهنگ نوشتاری باز کرده است.^{۱۲} وی در پژوهش خود در باره گذار از خاطره حفظ شده به سند ثبت شده نوشتاری در انگلستان سده های میانه، نشان داده است که مهم تغییر سرشت و کارکرد نوشتار در فرهنگ نوشتاری است، از نوشتار به مثابه فنی مقدس به نوشتار چونان عملی کارآمد و سودمند، از تولید نوشتار در مقام کاری نخبه گرا و پاسدار حافظه به آفرینش نوشتار در مقام امری عمومی و برای همه. چنین است که در اروپا، با وجود ریشه های عمیق آن در سده های دوازدهم و سیزدهم، جز از سده نوزدهم به بعد، نوشتار معنای تازه خود را نمی یابد. با چنین نگاهی است که می توان رابطه نوشتار، تاریخ و امر مقدس را در فرهنگ اسلامی از نو مطالعه و بررسی کرد. در فرهنگ شفاهی که "کتاب" سرچشمه ای غیبی دارد، باور جادوانه و سحر آمیز به نوشتار سر برمی کشد و حرزها و طلسمها معنا پیدا می کند.^{۱۳}

ازاین روی، در بستر فرهنگی که برترین نویسنده خدا و والاترین کتاب و نوشته کتاب خداست و بعد آثار امامان و اولیا و کسانی که در پیوسته با غیب جهان هستند، نوشته شخصی و مشخص درباره فرد انسانی و آن هم در باب جزئیات "بی اهمیت" زندگی معنا و مبنایی ندارد. کلمات گویا اشیایی آسمانی اند و سرشتی قدسی دارند و ساحت آرمانی زبان گویا در تسخیر موجودات ملکوتی است.^{۱۴} به این ترتیب آیا نمی توان گفت که خاطره نویسی و اتوبیوگرافی نیازمند نوعی سکولاریزه شدن زبان و زمینی شدن واژگان است؟

در اتو بیوگرافی، و تا حدی در خاطره نگاری، نویسنده می خواهد چه چیز را بنویسد؟ سرگذشت خود را. اما در نگرش دینی سرگذشت زمینی انسان در قالب حیات معنوی و روحانی وی اعتبار دارد و نقشه و هندسه زندگی معنوی و

مینوی او و نقطه آغاز و فرجام آن، پیشاپیش در «لوح محفوظ» و در «علم الاهی» تعیین شده و تخطی ناپذیر است. یک طرح و الگوی واحد و عام و الزام آور برای زندگی هست که فراگذشتن از آن یا ممکن نیست و یا سرکشی و طغیان در برابر خداست و عاقبتی سوء و دوزخی در پی دارد و بنابراین نه به یادآوردنی است و نه «ثبت» کردنی. اتوبیوگرافی برای باور استوار است که طرح و الگوی یکسان و تغییرناپذیری برای زندگی انسانی وجود ندارد و نه تنها زندگی هر فرد از بن با دیگری متفاوت است بلکه روایت وی نیز از آن زندگی با دیگر روایت ها اختلاف دارد. به همین دلیل انگاره بنیادین اتوبیوگرافی این است که به شمار انسان ها سرگذشت وجود دارد و این سرگذشت ها لاجرم آمیزه ای است از نیکی و بدی و خطا و صواب. نیکی ها همان قدر ارج و اعتبار دارند و گفتنی و ثبت شدنی اند که بدی ها. در اتوبیوگرافی، اصل بیان روند «شدن» فرد انسانی است نه پیام های اخلاقی یا جزآن. در بیشتر کتاب ها و رشته های درسی و علمی حوزه، از فقه و اصول گرفته تا کلام و فلسفه و عرفان، در آغاز بحث گسترده ای در باب «اشرف» بودن هریک از این علوم آورده می شود. به عنوان نمونه، در آغاز بسیاری از کتب فقهی برای این نکته تأکید می شود که فقه اشرف علوم است و در فلسفه نیز همین طور. در این سیاق، که شرف هردانش و نوشتاری به تقرب آن به شناخت الاهی، علم کلی و آموزه های خادم «سعادت» و «فضیلت» انسانی وابسته است، چه شرف و جایگاهی برای انسان نگاری و خودنگاری باقی می ماند؟ به سخن دیگر، به اتوبیوگرافی و خاطره نگاری در فرهنگ اسلامی و در میان حوزه ها رغبتی نشان داده نشد چون چنین شیوه از نوشتار علی الاصول در قلمرو نوشتنی ها به شمار نمی آمد. این قلمرو چنان عالی و بلند مرتبه انگاشته می شد که نگارش در باره رویدادهای خرد و مکرر زندگی فرد انسان ها یا فراموش شدنی بود یا تنها برزبان آوردنی و به هر روی ثبت ناشدنی.

چیرگی منطق زبانی فقه

گفتیم که علم رسمی روزگار سنت و بنیاد روش شناختی و حتی سبک شناختی آن فقه بود. فقه به ویژه در حوزه ها چنان سیطره داشت که حتی تدریس فلسفه و عرفان و علوم عقلیه و ذوقیه را همواره در انزوا انداخت چه رسد به ادبیات و شعر که اساساً جزو هوس های نکوهیده آدمی به شمار می آمد. فتاوی فقیهان در باب شعر از این جهت قابل تأمل است. میان شعر و فقاقت همیشه نسبتی معکوس برقرار بوده است. سید مرتضی، فقیه نامبردار شیعی در دوران جوانی خود کتاب

الشیب و الشباب را می سراید ولی به روزگار جاه و جلال خود در فقاہت، به کلی از شعر دامن درمی کشد. درحوزه ها برای خواندن شعر یا پرداختن به دانش های غیر رسمی به خارج از شهر می رفته اند و بیشتر این کار را در شب انجام می داده اند. حتی پادشاهان نیز فقیهان را در پگاه بار می داده اند و مطربان را شبانگاه. یعنی علم رسمی، در "مکان" و "زمان" دیگر دل مایه های ذهنی آدمی نیز تصرف کرده بود. سیطره زبان و بیان فقهی چنان است که هرگونه ادبیات عامیانه نیز در آن نفی می شود. مثلاً اگر در کار بسیاری از شاعران و دبیران و حتی عارفان بازتابی از فرهنگ روزمره و شفاهی مردم را می توان یافت، در آثار فقیهان به ندرت چنین امری یافت می شود.

وظیفه اصلی فقیه فتوا دادن است؛ فهمیدن دستور خداوند و ابلاغ کردن آن به بندگانش. افتاء نوع نوشتن خاصی را اقتضا می کند که درست در تقابل با شیوه نوشتاری در اتوبیوگرافی می ایستد. زبان فقه، بُرنده، قاطع و تک معنایی است و تاب پیچیدگی ها، تشویش و ابهام اتوبیوگرافی را ندارد؛ زبانی آمرانه، تحکم آمیز و یک سویه است؛ زبان خداست نه زبان انسان؛ معطوف به عمل است و نه به معرفت؛ زبان یقین است و نه تردید؛ زبان بریدن از دنیاست و نه جاری بودن و زیستن در آن؛ زبان تنزه و تقواست و نه زبان تمتع و تنعم و بهره مندی از جهان. بنابراین بخش عمده ای از حیات انسانی در آن حذف می شود.

چنین است که فقیه زبان در خور اتوبیوگرافی را ندارد و برای بیان احوالات درونی خود دچار تنگناست. حتی اکثر کسانی که در سده اخیر در میان روحانیان خاطرات یا زندگی نامه نوشته اند، مانند آقانجفی قوچانی و شیخ ابراهیم زنجانی^{۱۴} مقام و منصب فقاہت نداشته و به نوعی در کانون اقتدار حوزوی نبوده اند. لذا از فقهای سرشناس زندگی نامه ای در دست نیست. جالب تر آن که در سده اخیر، از اهل حوزه، شاید نتوان کسی را یافت که به چنین نوع نگارشی روی آورده باشد و خود جزو منتقدان نظام حوزه نباشد و خودخواسته از مقامات و موقعیت های حوزوی کنار نکشیده باشد.

جدا از این ها، به ویژه در سده های اخیر، زبان علما شکل و شمایل خاصی یافته است. آنها نه بر ادب ایرانی چیره بودند و نه بر ادب عربی و در نتیجه زبان عربی ای که آنها برای مقاصد علمی و نوشتن فقه و اصول به کار می بردند با ضوابط نوشتار عربی زمانه فاصله داشت و برای عرب زبان ها، به استثنای علمای عرب، قابل فهم نبود. زبان فارسی در حوزه ها آموخته نمی شد و ادبیات عربی نیز به ویژه در حوزه های ایرانی به قدر محدود و ویژه ای تدریس می شد. در نتیجه

حوزه ها برای بیان مضامینی جز علوم رسمی حوزه ها دچار گنگی بیانی شدند. آنها که صاحب دل و اهل تمایلات عرفانی و شعر سرودن بودند نیز خالی از مشکل نبودند، چون شعر و شاعری آنها در بستر فرهنگ شفاهی صورت می‌گرفته و نمی‌توانسته زبان زندگی نامه نویسی یا خاطره نویسی باشد. زبان عرفانی، زبان ذوق و شهود و حال بود نه زندگی.

به تعبیر دیگر، امر نوشتن در حوزه ها به قلمرو بسته ای فروکاسته شد. در نتیجه علما ابزار کارآمدی برای خاطره نویسی و اتوبیوگرافی نداشته اند. حتی این امر بر زبان شفاهی آنها نیز تأثیر نهاد. زبان شفاهی آنها پیچیده، مفلک و دور از سطح محاورات عادی مردم و حتی اشراف جامعه شد. البته خودشان هم از این تمایز با دیگران استقبال می‌کردند و می‌خواستند فاصله برتری جویانه خود را با دیگر طبقات اجتماعی، از راه زبان نیز، ایجاد کنند. عوامل دیگری نیز به این خواست آنها کمک می‌کرده است. آن چه از شمار خاطره نویسی های علمای ایرانی در سده های متاخر می‌توان یافت، برخلاف کتب فقهی و علمی شان، اغلب به فارسی اما پیچیده است و کمتر پیش می‌آید که به روانی نشر سیاحت شوق آقاجنقی قوچانی باشد. دشوار بتوان همین آثار معدود علما به فارسی را در زبان عربی یافت، شاید یکی از معنای آن، دست کم، این باشد که علما در عربی نویسی، خارج از محدوده فقه و اصول و علوم رسمی حوزه‌ها، ناتوان‌تر از فارسی نویسی بوده‌اند.

موانع غیرعرفتی

اکراه اهل حوزه از نگاشتن زندگی نامه را با عوامل اقتصادی، اجتماعی و سیاسی نیز می‌توان مرتبط دانست. حوزه های علمیه تنها نهادی تعلیمی و دینی نیستند و حتی پیش از استقرار حکومت دینی در ایران نهادی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نیز بوده اند و بی‌گمان تحولاتی که در مناسبات مرتبط با این سه عرصه رخ می‌داد در شکل دادن به نوع فرآورده های نوشتاری آن نیز مؤثر بود. منزلت اجتماعی خاصی که اهل حوزه در جامعه فقیه به دست می‌آورده اند الزامات و پیامدهای خاصی به دنبال داشته است. یک فقیه یا مرجع تقلید یا کسی که در راه دست یابی به چنین موقعیت اجتماعی است، به سختی می‌تواند به نوشتن گزارش از خود تن بدهد. روحانیت به رغم نفوذ گسترده خود در میان توده های مردم و درآمیختگی با لایه های گوناگون اجتماعی دیوارهای ضخیمی میان خود و جامعه ایجاد کرده است، به نحوی که عموم مردم از ساختار درونی و ساز و کار سازمانی آن آگاهی ندارند. شاید این امر یکی از ویژگی های منحصر به فرد این نهاد

اجتماعی در ایران باشد. این دیوارهای ضخیم، نه با نیروی نظامی یا دیوان سالاری و ترتیبات اداری که بیشتر با نوع آفرینش بیان و زبان خاص و ارتباط های کلامی ساخته شده است. تقسیم بندی و تمایز عوام از خواص و ضرورت نگاه داشتن اسرار خواص و فاش نکردن آن در حوزه ها و در میان روحانیان باوری عمیق و اعتقادی راسخ بوده است. این دوگانگی حتی در تفاوت میان رساله های عملیه برای عوام و رساله های علمی برای خواص نیز بازتاب یافته است. به این ترتیب، تفکیک میان قلمرو بیرونی و اندرونی بی گمان به نیت حفظ موقعیت و اعتبار اجتماعی روحانیت صورت می گرفته است. اتوبیوگرافی در این حالت همان چیزی را آشکار می کند که فقیهان و اصحاب حوزه در پی پوشاندن آن بوده اند و به همین سبب نمی توانسته مجال پیدایش بیابد.

حیات اقتصادی علما به گونه خاصی در گروهی اعتقادهای دینی "عوام" است. در باره ساز و کار درآمد اقتصادی روحانیان و مراجع تقلید و مجاری هزینه های آن و تأثیرش در ساختار اقتصادی ایران تاکنون پژوهشی صورت نگرفته است. بخش اقتصادی زندگی علما قلمروی مهم از زندگی فردی و صنفی آنها را تشکیل می دهد و با چگونگی دستیابی روحانیت به اقتدار اجتماعی پیوندی مستقیم دارد. اقتصاد حوزه از تاریک ترین و ناشناخته ترین وجوه زندگی روحانیت نیز هست. در این پوشیده و پنهان نگاه داشتن البته قصد و عمدی در کار بوده است. به عنوان نمونه، منابع اقتصادی روحانیت، آن چنان که در رساله های عملیه آمده، با آن چه در کتب فقهی نقل شده و با آن چه در واقعیت زندگی آنها جاری است، تفاوتی ژرف و شگفت انگیز دارد. به این ترتیب، اتوبیوگرافی اگر جسورانه و صادقانه نگاشته شود البته می تواند تصویری از مداخل و مخارج و مناسبات اقتصادی آنها با مردم و با دیگر عالمان و فقیهان به دست دهد. اما به نظر می آید که تا اندازه ای بقای این نظام اقتصادی در همین شفاف نبودن برای دیگران و جاری بودنش بر پایه قواعد نانوشته است.

از دیگر سو، روابط سیاسی روحانیان و علما با صاحبان قدرت سیاسی (پیش از انقلاب اسلامی ایران و حتی پیش از جنبش مشروطیت) از همین ابهام و پیچیدگی برخوردار بوده و بیشتر خارج از عرف متعارف و سنت جاری سیاست صورت می گرفته است. روابط سیاسی علما تنها به آن عده محدود که سری پرشور و سودا در وادی سیاست داشته و ارتباطات خود را با حکومت گسترش می داده و آشکار می کرده اند منحصر نمی شد. اصولاً دست یابی به مقام مرجعیت بدون نوعی رابطه با قدرت سیاسی حاکم ممکن نبود، زیرا مرجعیت یکی از

پایگاه‌های اقتدار اجتماعی در ایران به شمار می‌آید که ناگزیر از ایجاد تناسب و تعادل با اقتدار سیاسی بود. براین بنیاد، به نظر می‌آید اتوبیوگرافی دشمن مناسبات سنتی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی علماست.

موانع اخلاقی

سر انجام به موانع اخلاقی اتوبیوگرافی و خاطره نگاری در میان عالمان و فقیهان می‌رسیم. بر خلاف مسیحیت که تقوای دینی با سنت اعتراف گره خورده، در اسلام، تقوای فرد نه به او اجازه می‌دهد که در برابر دیگری از اعمال حسنه خود سخن بگوید تا در دام ریا و سالوس و عُجب و کبر نیفتد و نه او را رخصت می‌دهد که به اعمال سیئه خود در پیشگاه دیگران اعتراف کند، چون اعتراف به گناه خود گناهی عظیم است و تنها در برابر خداوند و به قصد توبه معنا و مشروعیت دارد. از نگاه یک مسلمان، پرده دری از خود، آشکار کردن چیزی است که خدای "سِتَّارِ الْعِیُوبِ" و "عَفَّارِ الذُّنُوبِ" آن را پنهان کرده است. براین روی، در اسلام نه زمینه انتقاد از خود هست و نه جای بالیدن به خود. و مگر اتوبیوگرافی می‌تواند از هر یک از اینها تهی باشد؟

این باز دارنده اخلاقی در میان علما شدت و قدرت بیشتری می‌یابد. یکی از شرط‌های لازم مرجعیت تقلید عدالت مجتهد است. عدالت در این جا به معنای حفظ ظاهر و مرتکب گناه کبیره نشدن در ملاء عام است. امام جماعت نیز باید عادل باشد. نقل روایت و نیز شهادت در پیشگاه قاضی نیز مشروط به عدالت راوی و شاهد است. بنابراین عدالت در این مفهوم فقهی و اخلاقی به منزلت اجتماعی شخص نیز پیوند می‌خورد. اگر از تقوا و پرهیز روحانیان و عالمان در سخن گفتن آشکار در باره اشخاص و رویدادها یاد می‌کنیم بدان معنا نیست که روحانیان برخلاف مردم کوی و بازار پشت سر دیگران حرف نمی‌زنند و غیبت نمی‌کنند. در واقع، برخی از آنها به شیوه خاص خود غیبت می‌کنند. یکی از این شیوه‌ها تفسیق و تکفیر شخص غیبت شونده است. حتی در برخی کتب فقهی غیبت کردن از فاسق و کافر روا و حتی در مواردی نیز مستحب شمرده شده است. افزون بر این، "عدالت" مجتهد به این معنا نیست که در میان روحانیان و عالمان بلند پایه هوا و هوس و طمع و ریا و حسد و کینه و کبر و انتقام جویی و رقابت حذف خواهانه و مانند آن نیست. آن چه هست، سنت پرده پوشی است، به ویژه در نوشتار که سخن را ثبت، همگانی و جاودانه می‌کند.

خاطرات مهدی حائری یزدی

مهدی حائری یزدی یکی از روحانیان باسواد و معتبر حوزه علمیه بوده است و سرگذشت زندگی وی از جهات بسیاری یگانه است و چه بسا اگر به نوشتن آن روی می آورد یکی از خواندنی ترین منابع تاریخی برای بررسی گذشته حوزه های علمیه می شد. اما، منع های درونی اش، که برخی از آنها را به اشاره آوردم، به او مجال این کار را نداد. با آن که وی خود را عالم و فقیه و فیلسوف و در نتیجه محصول حوزه علمیه قم می دانست بخش عمده ای از زندگی اش نه تنها خارج از حوزه علمیه قم که خارج از ایران گذشت، آن هم در دانشگاه های امریکای شمالی. حائری در باب تعارض ها و تضادهای فردی و بیرونی، که احتمالاً در زندگی او وجود داشته سپینه ای پرسخن را زیر خاک مدفون کرد.^{۱۵} کتابی که به همت مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه هاروارد و درچارچوب طرح تاریخ شفاهی ایران تهیه شده مجموعه دو نشست با وی است که در آنها وی به بیان شمه ای از حیات خود، با احتیاط و اختصار فراوان، پرداخته است. بنابراین، کتاب، نه اتوبیوگرافی است و نه خاطره نویسی، محصول خاطرات شفاهی است که در عین کوتاهی خواننده را با نکته های ارزنده و آموزنده ای آشنا می کند. گزارش مصاحبه شونده از برخی شخصیت های حوزوی و پاره ای رویدادها نیز فشرده اما تأمل برانگیز است.

ویراستار در مقدمه خود آورده: «از آنجا که آقای حائری یزدی در هنگام مصاحبه هیچ گونه محدودیتی برای استفاده از خاطرات خود قائل نشده بود، قصد داشتیم این خاطرات را در سال ۱۳۷۴ منتشر کنیم. اما، به توصیه یکی از دوستان او که از نیت ما آگاه شده بود برآن شدیم باز دیگر از آقای حائری یزدی برای انتشار کتاب اجازه بگیریم. آقای حائری یزدی خواستار بررسی متن ماشین شده و حک و اصلاح در آن گردید. . . این متن تاحدودی با متن اصلی متفاوت است و نشان از تغییر نظر او نسبت به بعضی از شخصیت ها دارد. کتاب حاضر. . . پس از اصلاحات و افزودن توضیحات او در دسترس خوانندگان قرار می گیرد.» خود حائری در ابتدای سخنش می گوید: «بنده از ابتدا. . . از همان زمانی که خودم را شناختم یاد ندارم که پیرامون خودم مطلبی به کسی عرض کرده باشم و اصولاً به این خودبینی و خودنگری زیاد عقیده هم ندارم.» (ص ۹) وی بر این نکته نیز مکرر تأکید می کند که «زیاد میل ندارم در اطراف اشخاص صحبت کنم.» (ص ۸۹). حائری در پی تصوّر رایج در سنت اسلامی و حوزه های علمیه، گزارش از خود را خودستایی می داند و نوشتن در باب دیگران را تاجای ممکن محدود می خواهد. در عین

حال، این‌پرهیز کاری و احتیاط تا آن جا نیست که از نظر علمی خود را از «تمام مدرسین و تمام مراجع و اساتید فن فقه و اصول و حتی معقول» برتر نداند، (ص ۱۸) یا در گفت و گویی مشاجره آمیز با آیت الله کاشانی به او صریحاً نگوید: «آقا شما اشتباه نکنید. من خودم را از شما خیلی اعلم می دانم و افضل می دانم.» (ص ۵۱) اشارات او به صادق قطب زاده نیز مذمت آلوده است. (ص ۴۰)

در این کتاب، تصویرگری حائری از دو شخصیت تازه و با اهمیت است: آیت‌الله بروجردی و آیت الله خمینی. آیت الله بروجردی از چهره های تأثیرگذار در تاریخ معاصر ایران بوده است که به دلیل نقش پنهان و نامستقیمش در سیاست و روابطش با شاه از وی چندان سخنی به میان نیامده است. بروجردی، در مناسبات اجتماعی و سیاسی خود و در تدبیر و مدیریت حوزه علمیه قم هوشمندی و زیرکی‌های بسیار از خود نشان داده است. حائری از تحکم کردن های بروجردی به شاه سخن می گوید (ص ۴۱) و از این که «در مرز خودش خیلی اصرار داشت که تحکم بکند. . . و مواظب بود که حق خودش، یعنی حق مقام خودش، از بین نرود.» (همانجا) وی با آن که یک جا دامنه تحکم های بروجردی به شاه را به امور مذهبی محدود می کند (ص ۴۹) در جایی دیگر آن را حتی به دخالت در انتخاب نمایندگان مجلس نیز گسترش می دهد و تا تحریم انتخابات در قضیه آذربایجان نیز پیش می رود. (ص ۶۶). حائری در موارد متعددی اشاره می کند که بروجردی «سعی می کرد حرف خودش را به کرسی بنشانند، به هر وسیله ای که شده، و جنبه آمریت و حاکمیت نسبت به دولت داشت. . . روی همین اصل معتقد بود که همیشه باید یک ارتباط سیاسی با دولت داشته باشد. . . همیشه سعی می کرد در دوره های انتخاباتی سه چهار تا، دو سه تا، وکیل پرود مجلس که از طرف ایشان باشد، یعنی در حقیقت نمایندگان ایشان باشد که بتوانند خواست های ایشان را از پیش ببرند.» (ص ۶۴) از نظر حائری «آقای بروجردی یکی از مشخصاتش این بود که. . . خیلی آدم مدبری بود و خودش را توی دست و دهان احزاب و روزنامه ها نمی انداخت و کارهایی که می کرد البته کارهای نامرئی بود.» (ص ۴۹) حائری تصویرری واقع گرایانه از منش سیاسی بروجردی به نمایش می گذارد و در بیان سبب حمایت نکردن بروجردی از دکتر مصدق می گوید: «درمورد مصدق نشسته بود ببیند که تا چه اندازه مصدق پایدار می شود. هنگامی که احساس می کرد که حکومت مصدق پایدار شده همه گونه روابط را حاضر بود. . . آقای بروجردی تقریباً یک سیاست پراگماتیسم داشت.» (ص ۴۴)

اشارات حائری به آیت الله خمینی نیز در بسیاری موارد تازه و برای

تاریخ‌نگار جذاب اند. وی نخست از مناسبات نزدیک خمینی با بروجردی سخن می‌گوید و از تلاش‌های فوق‌العاده خمینی در آوردن بروجردی به قم (ص ۹۲). اما بعد به یک «جریان داخلی» اشاره می‌کند که موجب شد «به کلی رابطه آقای بروجردی با آقای خمینی قطع شد، یعنی آقای بروجردی در حقیقت، ایشان و برادرم را طرد کردند و ایشان و برادرم از آن تاریخ به بعد، دیگر مبعوض آقای بروجردی شدند.» (ص ۹۴) متأسفانه، مانند بسیاری موارد دیگر، پرسشگر از ماجرای آن «جریان داخلی» از حائری نمی‌پرسد و حائری نیز آن را سر پوشیده نگاه می‌دارد و می‌گذرد.

در باب نوع فلسفه دانی خمینی، نیز حائری معتقد است که «ایشان عرفانش خوب بود. . . آن قسمت از فلسفه صدرالمآلهین شیرازی را که در حقیقت آمیخته به عرفان است ایشان خوب می‌گفت. ولی آن قسمتی که مربوط به فلسفه محض است، یعنی فلسفه مشائی محض است. . . ایشان به هیچ وجه علاقمند نبودند، بلکه منجز هم بودند از آن فلسفه محض. خلاصه به فلسفه ای معتقد بودند که جنبه عرفانی و ذوقی داشت.» (ص. ۹۸) وی برخلاف آن چه تا کنون منتشر شده براین نکته تأکید می‌کند که آیت الله مطهری و آیت الله منتظری جز شش هفت ماه، در درس فلسفه، شاگرد خمینی نبوده‌اند. (ص ۹۹) هم چنین در مقایسه آیت الله خمینی و آیت الله شریعتمداری، گرچه هردو را از نظر فقاقت هم پایه می‌شمرد، شریعتمداری را از «رؤسای روحانیت شیعه در ایران» و «در عداد آقای حکیم» می‌داند و معتقد است که به دلیل ریشه و نفوذش در تبریز «شانس» بیشتری برای مرجعیت داشت، اما «یک هم چنین شانس هائی آن وقت آقای خمینی نداشت. در حینی که مرحوم شریعتمداری بیشتر مردم آذربایجان، در حقیقت، متوجه اش بودند و مقلدش بودند. آقای خمینی حتی یک مقلد هم نداشت.» (ص ۱۰۱) این نکته‌ها در ارزیابی مناسبات میان شریعتمداری و خمینی در سال‌های بعد می‌تواند دست‌مایهٔ ارزنده‌ای برای تاریخ‌نگار باشد.

حائری در خاطرات خود به منش سیاسی خمینی در آن دوران نیز اشاره می‌کند. به ادعای وی «آقای خمینی با آقای دکتر مصدق زیاد رابطه نداشت، یعنی معتقد نبود به روش وی. سیاست هائی نظیر سیاست‌های قوام‌السلطنه و رزم آرا را بر سیاست دکتر مصدق ترجیح می‌داد. با حمایت کاشانی از مصدق مخالف بود.» (ص ۹۶) حائری داستانی را نقل می‌کند که در آن نخستین اسباب رنجیدگی خمینی از محمد رضا شاه پهلوی نمایان می‌شود: «بعد از این که آقای بروجردی فوت کرد، معمولاً شاه وقت تلگراف می‌کرد به اشخاص بعدی و آن شخصی که

شاه به او تلگراف می کرد در حقیقت کم کم مشخص می شد که او جزو کاندیداهای مرجعیت است. بعد از آقای حکیم و آقای بروجردی، شاه تلگراف تسلیت کرده بود به قم به همه آقایان، به شریعتمداری، به گلپایگانی، به نجفی مرعشی. به همه این ها تلگراف کرده بود. به آقای خمینی تلگراف نکرده بود. این خود تحقیر نمایانی نسبت به آقای خمینی بود. . . من. . . احساس کردم که قطعاً به آقای خمینی برخورد خورد. چون از این جریانات که حق او را پایمال می کرد به او خیلی برخورد می کرد. اصولاً از تحقیر و ظلم خیلی ناراحت می شد و ناراحتی اش هم طوری بود که انتقام گیرنده بود. . . مطمئن بودم که از این جریان یک اتفاقی خواهد افتاد.» (صص ۱۰۲-۱۰۳)

داستان سرپرستی سفارت ایران در واشنگتن، پس از پیروزی انقلاب، نیز از خواندنی ترین بخش های این کتاب است. حائری در مدت کوتاه سرپرستی اش نمی تواند مهار سفارت خانه را به دست گیرد و متوجه برخی سوء استفاده های مالی در آن جا می شود و به آقای خمینی اطلاع می دهد و پی گیری می کند، اما با بی اعتنائی آقای خمینی روبرو می شود و در نتیجه کناره گیری می کند: «دیدم اگر این طور باشد، جز اهانت به مقام علمی ما هیچ نتیجه ای ندارد.» (ص ۱۰۸)

تعصبات فرقه ای حائری، خاصه در مورد بهایی ها، در بخش آغازین کتاب خاطراتش نمایان است. در برخورد با آقای خمینی در سال های نخست انقلاب نیز از دغدغه های ضد تسنن خود و گمان های برخی علما و خودش در مورد سنی مذهب بودن محمدفتح و محمد بهشتی و آیت الله طالقانی سخن می گوید اما با بی اعتنائی وی مواجه می شود. (ص ۱۱۵) هم چنین وقتی به خمینی پیشنهاد می کند که به جای تغییر قانون اساسی و تشکیل مجلس مؤسسان یا خبرگان، بخش سلطنت از قانون اساسی مشروطیت حذف شود و همان اجرا گردد، باز هم به دیوار سرد بی توجهی خمینی برمی خورد. (ص ۱۱۹) در جای دیگری نیز پیشنهاد وی در مورد آزاد سازی گروگان ها در پی نطق ید کندی، نامزد ریاست جمهوری ایالات متحده، چنین پاسخی از سوی خمینی دریافت می کند: «به فلان کس (حائری) بگویند که در این کار مداخله نکنند.» (ص ۱۲۷) همین چند اتفاق و برخورد نشان می دهد که رابطه استاد و شاگرد تا چه اندازه به سردی و تیرگی گراییده است. دیدار آخر خمینی و حائری چنان تلخ است که حائری حاضر نمی شود در باره آن سخن بگوید و با سکوتی سخت از آن می گذرد. (ص ۱۲۳) احتمالاً این تیرگی روابط، در سال های پیش از انقلاب هم پیشینه داشته و حائری نیز، طی دهه های پیاپی، به این موضوع اندیشیده و دلائلی برای آن یافته

بود. اما در این کتاب نه او از آن سخنی می گوید و نه پرسنده کند و کاوی می کند. اشاره حائری در باره درک روحانیت از مقوله جمهوری و رابطه روحانیت با سلطنت در عصر پهلوی هم جالب توجه است. (صص ۱۴۲-۱۴۳)

حجم کوچک این کتاب و کنج و کاوی هایی که در آن می توان کرد و بهره هایی که از آن می توان گرفت همه ضرورت و اهمیت اتوبیوگرافی و خاطره نویسی را تأکید و تأیید می کنند و حاصل خواندن چنین کتاب هایی بیشتر دریغی است بر مختصر بودن آنها.

مقدمه ویراستار بر این کتاب تنها چند نکته در متن آمده را بازگویی می کند، در حالی که می توانست نگاهی تحلیلی به ارزش کتاب یا اطلاعاتی تاریخی درباره خود حائری و پیرامون وی باشد تا خواننده را در فهمیدن بهتر متن یاری کند. برخی پانوشت ها نیز می توانست با دقت بیشتری تنظیم شود. خطاهای چاپی نیز در این کتاب اندک است: یک جا «وجوه بریه» به جای «وجوه شرعیه» (ص ۱۱) و مورد دیگر «اسفاء» به جای «اصفاء» (ص ۱۵۴) آمده است.

ویرایش چنین کتاب هایی البته دشوار است. از یک سو، بازگردانی لحن گفتاری به نوشتاری به اصالت متن آسیب می رساند و، از سوی دیگر، نگاه داشتن آن به همان صورت نخستین نیز از روانی متن می کاهد. ویرایش متن هایی از این دست به معیارهای مشخصی نیازمند است که بتواند در عین ویراستن و پیراستن متن هویت اصلی آن را حفظ کند. به نظر می رسد که ویراستار در حفظ اصالت متن تا اندازه ای زیاده روی کرده و به ویژه در نقل واژه به واژه سخنان پرسش شونده و سواس ورزیده است. افزون بر این، گاه نیز آمیختن پرسش های گوناگون و دور افتادن از موضوع اصلی خواننده را از توجه به نکته های کانونی باز می دارد. بر سودمندی این کتاب افزوده می شد اگر پرسش گر برای رفع برخی ابهامات از مصاحبه گر توضیح بیشتری می طلبید.

پانوشت ها:

۱. میان اتوبیوگرافی و خاطره نویسی بی گمان فرقی عظیم است. اما، در این نوشتار جای جداسازی این دو از یکدیگر نیست. بنابراین خواننده، در عین اعتنا به این تمایز، می تواند همشینی روادارانه این دو اصطلاح را در چارچوب هدف این نوشتار بپذیرد. برای پژوهشی پرمایه در این باب ن. ک. به:

Jacques Lecarne et Eliane Lecarne-Tàbone, *L'autobiographie*, Paris, Armand Colin, 1997; Jacques Le Goff, *Histoire et memoire*, Paris, Gallimard, 1988.

۲. ن. ک. به:

Pierre Bourdieu, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, 1965.

۳. واژه روحانیان را در میان گیومه نهاده ام، چون بسیار تازه و به اصطلاح مستحدث است. این تعبیر در پی آشنایی ایرانیان با فرهنگ مدرن و به وسیله روشنفکران به زبان فارسی راه پیدا کرده است. این کلمه از حیث معنا و مقام با نظام روحانیت مسیحی سازگار است و در فرهنگ اسلامی بدیع و بیگانه می نماید. حتی تا پیش از انقلاب ۱۳۵۷، این کلمه در میان اهل حوزه نیز رواج و رونقی نداشت و به جای آن از تعابیری دیگر مانند آخوند، طلبه، ملا استفاده می شد که البته هریک در جای خود دارای معنای خاص بودند و به آسانی و بر همه اطلاق نمی شدند.

۴. «سیره نبوی» دانشی است که به بحث و فحص در سرگذشت و زندگی پیامبر اسلام می پردازد، ولی علم رجال شرح احوال ناقلان اخبار و راویان آثار از حیث عدالت و امانت داری در نقل احادیث و مشایخ و استادان آنهاست که در نهایت به بررسی صحت اسناد حدیث و تشخیص اعتبار آن می آید.

۵. تذکره نویسی نیز به نوعی همسایه ترجمه نویسی به شمار می آید، اما دامنه کاربرد آن عام تر است و به اندازه ترجمه نویسی «شریف» ارزیابی نمی شده، زیرا احوال و آثار کسانی را در برمی گرفته است که نماینده رسمی دین شناخته نمی شده اند همانند شاعران و عارفان و دبیران و وزیران. سفرنامه نویسی نیز درستت ما سابقه دارد اما برخلاف فرهنگ اروپایی، به ویژه از سده های پایانی قرون وسطا، خود به سنتی ریشه دار تبدیل نشد. سفرنامه های ناصر خسرو و ابن بطوطه از نامدارترین این نوع نوشتار است که به انگیزه های دینی «سیروا فی الارض» پدید آمده. اما این شیوه، به دلایل معرفت شناختی چندان دنبال نشده است. سفرنامه های محدود دوره اسلامی ماهیتی متفاوت با سفرنامه های دوره پایانی قرون وسطا و دوران رنسانس دارد. برای بحثی مبسوط و دقیق در باره زمینه های «کنجکاو» در پایانه قرون وسطا و نیز مبانی تئوریک رواج سفرنامه ها در این دوره ن. ک. به: بخش سوم کتاب:

Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, Paris, Gallimard, 1999, pp. 255-516.

۶. در باب نسبت میان فردیت و دین دیدگاه های گوناگونی وجود دارد. برخی از پژوهشگران مانند رنه ژیرار، انسان شناس فرانسوی تبار امریکایی، معتقدند که دین مسیحیت زمینه مساعدی برای ظهور فردیت مدرن فراهم کرد و خطاب الهی در مسیحیت اساسا معطوف به فرد انسانی است. اما در زمینه رابطه فرد و اسلام، چندان کاوش های گسترده ای صورت نگرفته است. برای آشنایی با دیدگاه های ژیرار در این باره ن. ک. به:

Rene Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1927; _____, *Des choses cachees depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978.

۷. در این باره ن. ک. به:

Dictionnaire des Philosophes, Encyclopaedia Universalis, Paris, Albin Michel, 1998, pp. 606-607.

۸. محمد-عابد الجابری، *نقد العقل العربي*، بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیة، الطبعة السادسة، ۱۹۹۴، ج ۱ و نیز ن. ک. به: —، «دانش فقه، بنیاد روش شناختی عقل عربی - اسلامی». ترجمه م. م. خلجی، *نقد و نظر*، شماره ۸-۹.
۹. داستان ورود کامپیوتر به حوزه های علمیه نیز بر همین قرار است. در سال های پس از انقلاب کامپیوتر نیز یکی از ابزارهای مدرنی تلقی می شد که اگر حوزویان بدان دست یابند می توانند در هموردی با جهان مدرن پیشتازی کنند. اما کامپیوتر نیز تنها جایگزین حافظه گشت و ده ها سی دی حامل متون کهن ساخته شد بی آن که بتواند اهل حوزه را به عقل تصویری و نظام مسائل آن آشنا کند.
۱۰. ن. ک. به:
- M. T. Clanchy, *From Memory to Written Record. England 1966-1307*, London, Arnold, 1979.
۱۱. ن. ک. به: Jack Le Goff, *op. cit.*, P. 226
۱۲. برای پژوهشی ژرف و تاریخی در باره رابطه شناخت، زبان و واقعیت، ن. ک. به:
- Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
۱۳. در احادیث فراوان آمده است که «این سخن را روح القدس بر زبانت جاری کرد» یا «الاسماء تنزل من السماء» یعنی نام ها از آسمان فرود می آیند.
۱۴. شیخ ابراهیم زنجانی تصریح می کند که در پی خواندن چند رمان اروپایی هوس رمان نویسی در وی سرزده و حتی زندگی نامه خود را برای پاسخ به چنین اشتیافی نوشته است. *خطرات شیخ ابراهیم زنجانی*، به اهتمام غلام حسین میرزا صالح، تهران، انتشارات کویر، چاپ اول، ۱۳۷۹.
۱۵. حائری از برخی جهات تا اندازه ای خلاف آمد عادت اهل حوزه رفتار کرده و بی گمان در این راه ماجراها داشته است. هنگامی که روحانیان به غرب و به محتوای علوم و فلسفه غربی نگاه خاصی داشتند وی به آموختن آن روی آورد و اگرچه تا انتهای عمر به چارچوب فلسفه اسلامی وفادار ماند می توان گفت که در میان نسل خود و حتی نسل پس از خود، تنها فقیه و فیلسوف شیعی بود که با یکی از فلسفه های غربی آشنا شد. همین انس با فلسفه و فضای غربی می توانست وی را با محیط قم غریبه کند و با اهل حوزه در فاصله بگذارد و آن شکاف های فکری، در رفتار و منش اخلاقی-اجتماعی وی هم تفسیری به وجود آورد. اما در این باره نه از جانب وی و نه از جانب دیگران اطلاعاتی منتشر نشده است.

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۸)

جامعه، دولت و جنبش زنان ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

جلد اول

مصاحبه با

مهرانگیز دولتشاهی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱

زمستان ۱۳۸۰

مقاله ها

- ۳ شاهرخ مسکوب زمان و سرنوشت در شاهنامه
- ۳۳ رامین جهاننگلو عقلانیت و مدرنیته در نوشته های محمدعلی فروغی
- ۴۱ ژان دورینگ تأثیر فرهنگ موسیقی ایرانی بر موسیقی آسیای میانه
- ۵۳ عتیق رحیمی خاطرات پراکنده از سفرنامه گمشده
- ۷۱ محمدمهدی خلجی اتوبیوگرافی و حوزه های علمی

گزیده ها:

- ۹۱ محمدعلی فروغی «تقلید و ابتکار»، «ایران را چرا باید دوست داشت؟»

نقد و بررسی کتاب:

- ۱۰۳ سپیدولی رضا نصر سیاست اقتصادی ایران: ۱۳۵۰-۱۳۴۰ (علینقی عالیخانی)
- ۱۰۹ امیر اسماعیل عجمی «توسعه روستائی در ایران پس از انقلاب» (علی شکوری)
- ۱۱۵ محسن منتهی «از انقلاب تا اصلاح» (فرهاد خسروخاور)
- ۱۲۷ محمد حسن فنپوری بچنگ فلسفه ایران (سیدحسین نصر، مهدی امین رضوی)
- ۱۳۷ فرنگیس حبیبی افغانستان: داستان پرآب چشم (عتیق رحیمی)
- ۱۴۳ جلیل دوستخواه چند روشنگری درباره «... چند نکته دیگر»

- ۱۵۵ مجید میر منتهائی نامه ها: داریوش آشوری، نگین نبوی، مجید میر منتهائی

- ۱۶۱ فهرست نوشته های سال نوزدهم

- ۱۶۳ کتاب ها و نوشته های رسیده

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

مجموعه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر یکم و دوم

منتشر شد:

Fascicle 1:

GIŌNI--GOLŠANI

Fascicle 2:

GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

گزیده

آنچه محمدعلی فروغی در بارهٔ پاره‌ای مفاهیم و ارزش‌های سیاسی و فرهنگی، بیش از شش دههٔ پیش به قلم آورده، چنان سنجیده و پرمایه است که مشکل بتوان امروز با افزودن و کاستنی بهنگام ترش ساخت. آنچه این سخنان را بر دل می‌نشانند و مرتبه‌ای ویژه می‌بخشد بیشتر از هرچیز بن‌مایهٔ انسانی و بشردوستانهٔ آن‌هاست. انسان باوری فروغی همراه با تبخیر کم نظیر او در علوم، ادبیات، فرهنگ و فلسفه است که این مرد اندیشه و عمل را به حق در شمار ارزنده‌ترین روشنفکران تاریخ معاصر ایران می‌آورد.

محمدعلی فروغی

تقلید و ابتکار*

دانشمندانی که در تواریخ و احوال اقوام و ملل نظر می‌کنند یکی از اموری که محل توجه قرار می‌دهند اینست که قومی که منظور نظرشان است فرهنگ و تمدنش اصیل یا عاریتی است. یعنی آیا آن قوم خود فرهنگ و تمدنش را ایجاد کرده یا از دیگران گرفته است. ولیکن گمان می‌رود باید معتقد شویم که اقوام و مللی که ما به احوال آنها آگاهیم هیچ یک فرهنگ و تمدنشان نه یکسره اصیل است و نه یکجا عاریتی است. همه کم یا بیش از دیگران اخذ و اقتباس کرده‌اند و از خود نیز تصرفاتی به عمل آورده و مزید نموده‌اند، زیرا نمی‌دانیم نخستین قومی که تمدن و فرهنگ ایجاد کرده کدام و کجا و چه وقت بوده است؛ بلکه احتمال می‌رود اصلا تمدن از یکجا و در پیش یک قوم آغاز نشده باشد و جماعات

* به نقل از آموزش و پرورش، سال دهم، شماره ۱۱/۱۰، دی و بهمن ۱۳۱۹، صص ۲۶۴-۲۷۳.

متعدد در زمان‌های مختلف به مرحله تمدنی که البته در آغاز بسیار ساده بوده رسیده اند. در هر حال فرضاً که وقتی تمدن در یک نقطه شروع شده باشد بعدها در نقاط بسیار منتشر گشته و تمدن‌های مختلف صورت پذیرفته است، سپس به واسطه رفت و آمد و مراودات که ناچار میان اقوام واقع می شود هر قوم از اقوام دیگر اقتباسات کرده و تمدن ساده خود را بسط داده اند.

پس مسئله ای که مورد تحقیق باید باشد این نخواهد بود که تمدن فلان قوم اصلی است یا عاریتی، بلکه اینست که چه اندازه از تمدنش اصلی و چقدر از آن عاریتی است زیرا که اقوام و ملل در این جهت با هم تفاوت دارند بعضی بیشتر ابتکاری می کنند و کمتر اقتباس و بعضی به عکس بیشتر اقتباس و کمتر ابتکار می نمایند. تفاوت دیگر که از اینجهت میان اقوام هست اینست که بعضی چون چیزی را از دیگری اقتباس کردند آن را عیناً نگاه می دارند و چندان تصرفی در آن به عمل نمی آورند یعنی می توان گفت صرف مقلدند. بعضی دیگر در اقتباسات خود کم یا بیش تصرف می کنند و به تقلید صرف اکتفا نمی نمایند. چنین اقوام اگر تصرفاتی که در اقتباسات می کنند مهم و بدیع باشد مانند آنست که ابتکار کرده باشند و می توان گفت مبتکرند.

پس چون بینیم قومی چیزی از دیگران اقتباس کرده است بر او عیب نمی گیریم چون می بینیم اقتباس امری طبیعی و عمومی بلکه ضروری است. اگر بخواهیم عیبی بگیریم یکجا اینست که اقتباس نمی کند و متحجر است، جای دیگر اینست که در اقتباسات خود تصرف نمی کند و مبتکر نیست. «بازگو از نجد و از یاران نجد» ایرانی کدام یک از این اقسام است؟

مکرر شنیده ام از راه شماتت یا از روی دلسوزی گفته اند ایرانی پرمقلد است و زود و بی جهت اقتباس می کند. به عقیده من این حکم از احکامی است که قاضی به عجله صادر کرده و در پرونده دقت کامل به عمل نیاورده است. شک نیست که ایرانیان از اقوام دیگر اقتباس بسیار کرده اند و چنان که بیان کردیم این عیب نیست بلکه اگر درست توجه شود حسن است؛ چه اگر قومی بنای خود را بر این بگذارد که از هیچ قوم دیگر اقتباس و تقلید نکند فرهنگ و تمدنش متوقف و راکد می ماند، زیرا طبع ابتکار هر قدر هم سرشار باشد بسرعت کار نمی کند و دلیل این مدعا موجود است: قوم چینی که به مسافرت و دیدن کشورهای بیگانه رغبت نداشته است و اهل معاشرت نبوده با آن که چندین هزار سال است وارد تمدن شده و هوش و استعداد فطری هم دارد قرن هاست که در تمدن متوقف است. و ژاپنی ها تا صد سال پیش که جز از چین از جایی خبر

نداشتند به همین حال بودند ولی به محض این که چشمشان به ملل و کشورهای دیگر باز شد آن ترقی حیرت انگیز برای ایشان دست داد. دلیل دیگر براین که اقتباس و تقلید عیب نیست اینست که انسان هر اندازه قوه تقلیدش بیش باشد زودتر و بهتر تربیت می پذیرد. این که در باره کودک می گویند قابل تربیت است یا نیست چه معنی دارد جز این که آن کودک قابل تربیت است که چون از مربی چیزی دید یا شنید زود اخذ کند و بکار ببرد و این از قوه تقلید است. و این حکم در باره حیوانات نیز جاری است و حیوان قابل تربیت آنست که قوه تقلید داشته باشد و بطور کلی یکی از مزایای انسان برحیوان که مایه برتری اوست همین قوه تقلید است.

پس تقلید و اقتباس اگر در ایرانی باشد بطور مطلق عیب نیست. اکنون بینیم آیا مقلد صرف است یا ابتکار هم دارد؟

تحقیق وافی دراین باب محتاج به تفصیل و ازگنجایش یک مقاله افزون است و ما مجبوریم به اشاره بگذرانیم. پس گوئیم چون در احوال و اعمال ایرانیان باستانی بنگریم با وجود نقص علم و آگاهی ما در این موضوع می بینیم البته اقتباس بسیار کرده اند اما مبتکر نیز هستند. مثلاً ساختمان های هخامنشی در شوش و تخت جمشید یقیناً آثار اقتباس از ساختمان های بابل و آشور دارد اما در زیبایی و ظرافت و بسیاری از کیفیات برتر و بدیع است. رسم سلطنت و حکومت را ایرانیان اختراع نکرده اند اما چگونگی حکومت پادشاهان ایران با سلاطین آشور و بابل و مصر و کشورهای دیگر چه مناسبت دارد؟ دیانت ایرانیان هخامنشی با کدام یک از ادیان معاصر یا ماقبل ایشان مشابه است؟ از دوره هخامنشی گذشته به ساسانیان می رسیم و تمدن و فرهنگ آن دوره را که بهتر می شناسیم با تمدن و فرهنگ اقوام متمدن دیگر می سنجم و می بینیم اختلافش بیش از مشابهت است. چون به دوره اسلامی می آئیم می بینیم اولاً تمدن و فرهنگ در عالم اسلامی به شهادت همه بیگانگان بلکه به تصدیق خود عرب ها طفیل وجود ایرانیان است. از این گذشته اگر علم و فلسفه را از یونانیان اخذ کرده اند آن را به قالب های مخصوص ریخته و برمعلومات اقتباسی بسی چیزها افزوده اند. در دیانت اصول اسلام را اختیار کرده اند، ولیکن در فروع روش هایی پیش گرفته اند که به اختصاص نتیجه فکر و طبع خودشان است و با مذاهب همه مسلمانان دیگر فرق دارد. ساختمان های ایرانیان را در دوره اسلامی همه اهل تحقیق تصدیق دارند که زاده طبع خود ایرانیان است. خط فارسی راست است که از عرب گرفته شده اما خط نستعلیق و شکسته که در ایران رایج شده چون با کوفی و نسخ و خطوط

دیگر عربی سنجیده شود آیا می توان منکر شد که ابتکار و اختراع است؟ هنرهای دیگر تزئینی از قبیل نقاشی و تذهیب و کاشی سازی و قالی بافی و پارچه و دیگرها آنچه ایرانیان کرده اند اگر هم اقتباس از دیگران باشد آیا تقلید صرف است؟ بیائیم برسر زبان و ادبیات از نظم و نثر که بیشتر طرف توجه ماست آیا توجه شده است به این که از کشورهای که در صدر اسلام یکسره به دست عرب افتاده و تقریباً کل سکنه آن مسلمان شدند تنها ایرانیانند که زبان ملی خود را نگاه داشته و عرب نشده اند؟

راست است که کلمات تازی در زبان ما بسیار وارد شده است ولیکن استخوانبندی و هویت زبان فارسی محفوظ مانده و اکثر کلماتی هم که از عرب گرفته اند در معانی آنها تصرف کرده و در موارد خاص بکار برده اند که هیچ مناسبتی با استعمال عرب ندارد. از این بهتر آن که چون دولت ایران منقرض شد و خط قدیم ایرانی منسوخ گردید و کتاب های قدیم از میان رفت و بساط زبان و ادبیات فارسی برچیده شد و ایرانیان به حکم آن که محکوم دولت عرب بودند ناچار به زبان و ادبیات عرب متوجه شدند و بیش از دوست سال حال برای این منوال بود همین که فی الجمله نیم آزادی وزید و بوی استقلال به مشام ایرانیان رسید و خواستار تجدید عهد با زبان و ادبیات ملی شدند چاره نداشتند جز این که از زبان و ادبیات عرب اقتباس کنند پس شیوه شاعری و وزن و بحر و قافیه و عروض و صنایع شعر و انواع آن را از عرب فرا گرفتند اما فوراً طبع و سلیقه اختصاصی خود را بکار بردند یا بحرهای شعر عربی را که با ذوقشان موافق نبود ترک کردند و بحرهای دیگر اختراع نمودند.

شیوه سخنرانی که مخصوص ایرانیان بود سهل است، انواعی از شعر و منظومه هائی ابتکار کردند که هیچگاه میان عرب معمول نبوده. قصیده سرائی را از عرب آموختند اما مثنوی و رباعی و دوبیتی و غزل نتیجه فکر ایرانی است. آیا در سراسر ادبیات عرب یک اثر مانند *شاهنامه فردوسی* یا *گرشاسب نامه اسدی* و *حدیقه سنائی* و *خمسه نظامی* و *منطق الطیر* شیخ عطار و *مثنوی مولوی* و *بوستان سعدی* و *گلشن راز* شیخ شبستری یافت می شود؟ مقصودم تحقیر شعر عرب نیست و البته آنهم مقامی عالی دارد غرض اینست که انواع و اقسام شعر و مضامین و افکار و خیالات شاعرانه ایرانیان همه مخصوص خودشان است و از کسی تقلید نکرده اند. اینجانب همچنانکه در متعلقات شخصی هیچ گاه حماسه نمی کنم در خصوصیات ملی ایرانی هم برای رجزخوانی سخنی نمی گویم و هروقت از این مقوله چیزی بنگارم منظوری دارم و اینک خواهم گفت که چه نتیجه می خواهم

بگیریم. فعلاً کسانی که ایرانیان را مقلد صرف خوانده اند به شرحی که اشاره اجمالی کردم و تفصیلش را به دانشمندان اصلح از خود می گذارم به عقیده من باید در حکم خود تجدید نظر کنند و در مسائل بیشتر تأمل فرمایند زیرا چنان که در آغاز گوشزد کردم در اتخاذ نظر شتاب کرده و توجه نداشته اند به این که هرگاه بخواهند در احوال یک قوم احکام کلی صادر نمایند نه به احوال یک نفر و ده نفر و صد نفر باید قیاس کنند و نه اوضاعی را که در ظرف بیست سی سال از عمر خود مشاهده کرده اند باید مناط اعتبار قرار دهند. هیچ قومی در ظرف بیست سی سال در امور زندگانی خود ابتکارهای مهم نمی کند و در اقتباس از دیگران هم روز اول تصرف نمی نماید امور مرهون به اوقاتست و سالها باید که تا یک سنگ اصل از آفتاب لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن. اما غرض اینجانب از تذکر دادن این مطالب اینست که به هموطنان مقام ایرانیان را در عالم فرهنگ و تمدن یادآوری کنم که همیشه در جمع کمال شمع اصحاب بوده اند و فکر و طبع و ذوقشان درجهان علم و هنر تأثیر کلی داشته است. گذشته از این که در سراسر آسیای غربی و بسیاری از کشورهای دورتر عامل و نگاهبان تمدن و فرهنگ بوده اند هراقتباس هم از بیگانگان کرده اند به زودی آن را به رنگ ذوق و فهم خود درآورده و مهر ایرانی برآن زده اند. امروز پس از یک دوره انحطاطی که عارض این کشور و این ملت شده بود و اینک امید است که باز ایرانیان بتوانند در انجمن ارباب دانش و هنر داخل شوند البته از آغاز باید از اقوام دیگر که خوشبخت تر از ما بوده و پیش قدم واقع شده اند تقلید و اقتباس کنیم اما باید بدانیم که حیثیت گذشتگان خود را از دست نباید بدهیم و اقتباساتمان را باید به صورت ابداع درآوریم بلکه در موقع خود به راستی ابتکار نیز بنمائیم.

این نکته را هم باید خاطر نشان کنیم که هرچند گفتیم تقلید و اقتباس بطور مطلق عیب نیست ولیکن نباید فراموش کرد که همین اقتباس و تقلید هم شرایط دارد که اگر رعایت نشود مایه افتضاح و خسران است. مثلاً اگر شخص لاغر اندامی جامه خوش ترکیبی در بر مرد تنومندی ببیند و عین آن جامه را برای خود تهیه کند و بپوشد خویشتن را آلت خنده خواهد ساخت و اگر در ترکیب آن جامه تصرفی نمی خواهد یا نمی تواند بکند کمینه این که اندازه آن را با اندام خود باید متناسب سازد. یا اگر کسی در هوای گرم و خشک بعضی از نواحی ایران خانه ای بسازد که شایسته هوای سرد و مرطوبی فرنگستان است آسایش و تندرستی را از خود و کسان خانواده اش باز می دارد. یا اگر کسی

زبان خارجی آموخت و در آثار نویسندگان آن زبان مغالزه و راز و نیاز با معشوق یا خرده گیری های فلسفی نسبت به امور اجتماعی یا سیاسی یا اقتصادی مشاهده کرد باید فکر کند که آن نویسنده عوالم عشق را سیر کرده و یا علم اجتماع و اقتصاد و سیاست را آموخته و مدتی در احوال قوم مطالعه نموده است. پس اگر خود او عشق و عاشقی ندیده یا علوم اجتماعی و اقتصادی و سیاسی نیاموخته و احوال قوم خویش را بسزا نسنجیده است، بهتر آنست که در این موضوعات قلم فرسایی نکند. . . اما در باب تصرفاتی که در اقتباسات باید به عمل آید این نکته لازم است محل توجه شود که این کار باید به طبیعت صورت بگیرد. عزم کردن به این که در شعر یا صنعت یا هرچیز دیگر تصرف کنیم بی نتیجه است بلکه نتایج مضحک می دهد مانند این که عزم کنیم برای این که عاشق شویم یا همت کنیم برای این که نازک دل شویم یا اختراع و اکتشافی در علم و صنعت بکنیم یا بدون این که طبع شعر خود را ورزیده باشیم قلم به دست بگیریم که ارتجالاً شعر بگوئیم. کسانی که در فنی یا رشته ای از رشته های فرهنگ ورزیده هستند بهتر آنست که هم خود را یک چند مصروف آموزش و تقلید و اقتباس کنند و بکشوند تا رموز و دقایق آن فن را بدرستی فرا گیرند، پس از آن اگر طبع تصرف داشته باشند و شرایطش در ایشان جمع باشد بدون این که عزمی در این کار کرده باشند در آثاری که به ظهور می رسانند طبعاً متصرف خواهند بود. چنانکه شیخ سعدی یقیناً عزم نکرده بوده است برای این که در قصیده و غزلسرائی تصرف کند و شیوه تازه ای ایجاد نماید؛ طبع شعر غرّا داشته، در نظم و نثر عرب و ایران تتبع کرده، ملکه فصاحت و بلاغت حاصل نموده، حوادث جهان و گردش روزگار دیده، تلخی ناکامی و شیرینی نیک نامی چشیده، محنت عاشقی کشیده، عوالم وصل و هجران را سنجیده، معلومات و شرایط دیگر نیز در او جمع آمده و در عالم شور و وجد و حال بدون این که خود ملتفت باشد این آثار حیرت انگیز را بوجود آورده است. همچنین خواجه حافظ یقیناً تعمد نداشته است که در غزلسرائی شیوه اش با شیخ تفاوت داشته باشد. سرمایه علم و حکمت و عرفان گردآورده و چنان که خود فرموده است با عقل و فهم و دانش داد سخن داده و چون معانی جمع شده گوی بیان زده و با آن طبع و ذوق سرشار و قبول خاطر و لطف سخن که خدا داد است این گوهرهای گرانبها را به یادگار گذاشته است، و حکیم خیام نیشابوری اصلاً قصد شاعری نداشته است با حس لطیف و نظر دقیق و تأثر شدید در امور جهان گذران حکیمانه نگریسته و گاه گاه که از درس و مطالعه فراغتی داشته و تذکری برای او دست داده، از افق طبع موج بی اختیار

یک رباعی مانند برق لامع به ظهور آورده است. همچنین پس از آنکه هنرمندان ایرانی در مجسمه سازی و نقاشی و مانند آنها از تاثیر عقاید قشریان مذهبی از میان رفتند و آن هنرها از این کشور برافتاد، مسلم است که دیگر باره ایرانیان نقاشی را از چینیان و هندیان آموختند و یک چند چنانکه از آثارشان پیداست مقلد آنان بودند همین که دقایق فن را بدرستی دریافتند برحسب ذوق و سلیقه خود تغییر شیوه دادند و در واقع مبتکر شدند.

پس وقتی می گوئیم در علم و حکمت و هنر باید ابتکار کرد یا در اقتباسات باید تصرف به عمل آورد غرض این نیست که رفقا را دعوت کنیم به این که بر تصرف و ابتکار عزم کنند، بلکه با یادآوری به این که هر قومی در عالم تمدن و فرهنگ باید شخصیت خود را از دست ندهد و هویت خویش را نمایان سازد توصیه اصلی اینست که در اقتباس علوم و فنون کار را سرسری نباید گرفت و به نظر سطحی نباید نگریست باید به عمق مطالب فرو رفت و کوشید تا رموز و نکات فن فرا گرفته شود. پس از آنکه گروهی از ما مانند استادانی که از ایشان هنر می آموزیم به پایه بلند رسیدند با سابقه هنرمندی که در ایرانیان سراغ داریم یقیناً صاحبان استعداد در میان ایشان یافت خواهد شد که متصرف باشند و کم کم ابتکار نیز خواهند کرد.

ایران را چرا باید دوست داشت؟*

این ایام بسیاری از اصول و نوامیس که در تضر مردم همواره مسلم و مقدس بود از مسلمیت و قدس افتاده است یا لااقل مثل سابق محل اتفاق نیست. برای بعضی در آن باب تردید و تشکیک حاصل شده و جماعتی مخالف و منکر آن گردیده اند. از جمله آن اصول حب وطن و علاقه ملیت است که منکر آن شده و درصددند به احساسات بین المللی تبدیل نمایند. در نظر من علاقه ملیت با احساسات بین المللی و وطن پرستی و با حب نوع بشر منافات ندارد و به آسانی جمع می شود. اگر مهر من نسبت به وطن تنها از آن سبب باشد که خود از آن مرز و بوم هستم و بخواهم این عنوان را وسیله مغایرت خویش و بیگانه قرار داده و از اختلاف و نفاق بین مردم برای خود استفاده کنم این وطن پرستی نیست، خودپرستی

* نقل از یادنامه مندی از پاریس دانشمند هند، بمبئی، ۱۹۳۰، صص ۲۴۴-۲۵۱.

است، و مانند تعصب دینی آن جماعت از ارباب ادیان که اختلاف دین و مذهب و نفاق بین مردم را وسیلهٔ منافع و اعتبارات شخصی و فرقه ای قرار می دادند مذموم است، و باید مردود باشد.

ولیکن یک وطن پرستی بی غرضانه هم هست که هر فردی چون پروردهٔ آب و خاکی است بواسطهٔ نعمت ها و تمتعاتی که از وطن و ابنای وطن دریافت کرده نسبت به آن ها در خود حق شناسی احساس می کند، چنان که فرزند نسبت به پدر و مادر مهر می ورزد. این حب وطن مستحسن است بلکه هرفردی به آن مکلف می باشد الا اینکه می توان متذکر شد که این وطن پرستی با حب کلیهٔ نوع بشر منافات ندارد، و انسان همچنان که در درجهٔ اول رهین منت پدر و مادر و در درجهٔ دوم مدیون ابناء وطن است، در درجهٔ سوم ذمه اش مشغول کلیهٔ نوع بشر می باشد، و همه را باید دوست بدارد، و خیر و سعادت همه را باید بخواهد که خیر و سعادت خود او و قوم او هم در آن است به عبارت آخری این قسم وطن پرستی جزء تعاون و همبستگی کل نوع بشر است.

از این گذشته یک منشاء و مأخذ دیگر نیز برای وطن پرستی هست که در نظر من از منشاء سابق الذکر هم محکم تر و معقول تر می باشد، و آن وطن پرستی کسی است که وطن و ابناء وطن خود را لایق مهر و قابل محبت می داند، از جهت قدر و منزلتی که در واقع دارند، مانند دوستی کسی نسبت به شخص دیگر نه از جهت خویش و قرابت، یا مهربانی و ملاحظتی که بین آن ها بوده، بلکه بسبب منزلتی که بواسطهٔ قدر و قیمت واقعی در نظر یکدیگر حاصل نموده اند.

به عقیدهٔ من بویژه این نوع محبت است که بقول معروف بنای آن خالی از خلل است. امروز دانشمندان و صاحب نظران دنیا متفق اند براین که کلیهٔ موجودات و نوع بشر در طریق ترقی قدم می زنند، و متوجه کمال و طالب وصول به آن می باشند، و اگر یک وظیفهٔ معنوی برای مردم فرداً یا جمعیاً قائل باشیم چنان که نمی توانیم قائل نباشیم آن وظیفه این است که در وصول نوع بشر به مدارج عالیة کمال شرکت و مدد نمایند.

هرقوم و جماعتی مانند هر فردی که این وظیفه را ادا کند عزیز و قابل احترام و محبت است، و هرچه بهتر و بیشتر از عهدهٔ آن برآید گرامی تر است، و علاقه بوجود و بقای او بیشتر باید داشت. و هرچه یک قوم در ادای این وظیفه کوتاهی کند البته عزتش کمتر، و علاقه به وجود و بقای او ضعیف تر خواهد بود، مگر این که این کوتاهی تقصیر او نبوده و عوائق و موانع او را از کار باز

داشته باشد، و در آن صورت وظیفه هرکس است که آن عوائق را حتی الامکان مرتفع سازد و عنصر بی ثمر را در مجمع انسانیت مثر نماید.

غرض این که هرکس عضو هیئت و جماعتی باشد که وظیفه انسانیت خود را چنان که بیان کردم ادا نموده است حق دارد هیئت و جماعت خود را دوست بدارد، و در عین این که البته نباید منکر وجود سایر اقوام و ملل باشد علاقه او نسبت به قوم و ملت خویش علاقه معقول و مستحسن است.

حال تصور می کنم هرکس به احوال ایرانیان درست معرفت یابد تصدیق خواهد کرد که این قوم در وظیفه خود در عالم انسانیت کوتاهی نکرده بلکه نسبت به بسیاری از اقوام دیگر در راه وظیفه شناسی پیشقدم است و مداومتش در این راه نیز از اکثر ملل بیشتر بوده است.

هرچند برای ملت ایرانی به اقتضای طبیعت روزگار متأسفانه دوره های تنزل و انحطاط نیز پیش آمده که در آن دوره ها از ابراز استعداد و مایه خداداد ممنوع و محروم گردیده است. ولیکن ظلمت آن ایام همه وقت عارضی و قهری و موقتی بوده و با این همه هیچ گاه تند باد حوادث که بر ایران و مردم آن هجوم آورده چراغ معرفت را در آن مملکت و آتش ذوق و شور را در دل ایرانیان به کلی خاموش ننموده و به قول خواجه حافظ شیرازی:

از آن به دیر مغانم عزیز می دارند که آتشی که نمیرد همیشه دردل ماست

قوم ایرانی هروقت شوکت و سیادت داشته قدرت خود را برای استقرار امنیت و آسایش و رفاه مردم به کار برده، اقوام زیردست خویش را به ملاحظت و رأفت اداره کرده، مزاحم آداب و رسوم و زبان و خصوصیات قومیت آن ها نشده، هرگز به هدم و تخریب آبادی ها و قتل عام نفوس نپرداخته، و با آن که از طرف دشمنان مکرر به بلیات نهب و حرق و قتل و چپاول گرفتار گردیده هنگام قدرت در صدد تلافی برنیامده است.

کیش باستانی ما ویرانی و درندگی را مانند بیماری و تاریکی از آثار شیطان و اهریمن خوانده و ایجاد وسایل آبادی و روشنائی و تندرستی را مایه تقرب یزدان دانسته است.

در تمام دوره سه هزار ساله تاریخ ما از صاحبان شوکت آن ها که ایرانی حقیقی بوده اند نام خود را به عملیاتی مانند فجایع آشوریان و بابلیان و چنگیریان و تیموریان و امثال آن ها ننگین و ملوث ننموده اند. آزار و اذیت و قتل

و غارت و ویرانی و تعصب جاهلانه در مملکت ایران کمتر وقتی از خود ایرانیان ناشی شده، و غالباً عمل خارجیان یا از تأثیر نفوذ ایشان بوده است.

ایرانی ها مثل یونانیان و رومیان زیردستان خود را بنده و عبید نساخته و زحمات زندگانی خویش را به دوش آنها بار نکرده، و بزرگان و سلاطین ایرانی هیچ وقت مانند رومیان برای تفتن و تفرج خاطر اسرا را با یکدیگر یا با شیر و ببر و پلنگ به جنگ نینداخته اند. دولت های ایرانی هرگز مانند اسپانیولی ها طرد و تبعید چند صد هزار نفر مردم بی آزار را به جرم اختلاف دین و مذهب روا نداشته بلکه خارجیان را به مملکت خود دعوت نموده اند. رفتار سلاطین صفویه با ارامنه نمونه ای از این شیوه و طریقه است و دست یافتن کوروش شاهنشاه ایران بر بابل بشارت آزادی قوم یهود از اسارت هفتاد ساله بوده است. هریک از ادوار شوکت و سلطنت ایرانی را که بنگریم می بینیم در آن دوره آثار و خصایص انسانیت از علم و حکمت و شعر و ادب و زراعت و تجارت و صناعت و کلیه لوازم مدنیت رونق و رواج داشته است، ایرانی ها خود رأساً به آن امور اشتغال می ورزیدند، و بیگانگان را هم در این راه تشویق و ترغیب و تقویت و حمایت می نمودند. داراها و اردشیرهای ما دانشمندان و حکمای یونان و غیره را به دربار خود دعوت می کردند و فلاسفه و علمائی که از وطن خود طرد و تبعید می گردیدند در نزد آکاسره به مهربانی پذیرفته شده و در دارالعلم های ما به مطالعات و عملیات علمی اشتغال می ورزیدند.

متأسفانه دست جفار کاران آثار و نتایج زحمات اجداد ما را محو و خراب نموده و چون می خواهیم پی به چگونگی آنها ببریم به وسایل غیرمستقیم باید متوسل شویم. اما آیا کلمات حکیمانه ای که از بزرگان و پادشاهان ما منقول است دلیل بر بزرگواری و بلند نظری آنان نیست، آیا اهمیاتی که برای دست یافتن بر خزائن حکمت و معرفت مانند کتاب *ملیه* و *منه* و امثال آن داشتند علامت دانش پروری ایشان نتواند بود؟ آیا آثار صنعتی که در خرابه های قصور آنها دیده می شود دلالت تامه بر هنر پروری و ذوق فطری ایشان ندارد؟

بزرگ منشی و استعداد و دانشمندی ایرانیان چنان بوده که همه اقوام و مللی که با آنها سر و کار داشته اند حتی دشمنان ایشان از آنها به خوبی یاد می کرده اند، و همه وقت نام ایرانی در اذهان و خواطر مردم شهامت و ملاحظت و ذوق و شور و ظرافت و حکمت و عرفان به یاد می آورده است. هرگاه به گفته های بزرگان دنیا از هر قوم و مملکت و هر دوره و زمان رجوع شود و از دوست و دشمن از یونانی و رومی و عرب و یهود و هنود گرفته تا اقوام عدیده اروپائی و

از هردوت و گزنوفون و افلاطون تا ولتر و منتسکیو و ارنست رنان و مستشرقین گذشته و معاصر اگر در کلماتشان تتبع به عمل آید دفاتر چند می توان ترتیب داد از آنچه در حق ایرانیان گفته و به صراحت یا کنایه و عامداً یا من غیر قصد مستقیم یا غیر مستقیم آنان را ستایش نموده اند.

از طرف دیگر هروقت سیادت از ایرانی سلب شده و غلبه اقوام خارجی ذوق سلیم و طبع رقیق ایرانی را محبوب کرده، عالم انسانیت در این قسمت دنیا که ما هستیم تنزل و انحطاط یافته است. ولیکن درآن مواقع نیز مایه و استعداد ایرانی تأثیر خود را بخشیده و اقوام وحشی و بی تربیت را که به زور کثرت جمعیت و یا برحسب پیش آمدهای خاص بر مملکت ایران چیره شده اند در اندک زمانی برحسب استعداد آنان بیش یا کم داخل در عالم تمدن و تربیت کرده است.

رونق کلیه لوازم تمدن و تربیت در زمان خلفای عباسی که یکی از دوره های درخشان تاریخ عالم انسانیت بشمار می رود بهترین شاهد این مدعاست. چه همه کس تصدیق دارد که جلوه خوشی که مسلمین درآن دوره در علم و حکمت و سیاست و صنعت و غیره ها کرده اند جزو اعظم آن به همت ایرانیان و از اثر وجود ایشان بوده است. قریحه و استعداد ایرانیان در ابراز افکار عالی و بدیع و ایجاد آثار صنعتی ظریف و لطیف چنان سرشار و زاینده بوده که انسداد مجاری عادی از آن جلوگیری ننموده و خود مجاری برای ظهور و بروز احداث کرده است. اگر مایه طبیعی فکر خود را به صورت حکمت و فلسفه نمی توانسته است جلوه دهد به عنوان دین و مذهب درآورده و اگر ممنوع بوده است که ذوق صنعتی خود را به نقاشی و مجسمه سازی ظاهر کند به خوش نویسی و تذهیب و منبت کاری و سایر تزئینات و تنزهات جلوه داده است.

نفوذ علمی و ادبی و صنعتی ایران در ممالک مجاوره از آفتاب روشن تر و با اینکه در این صد سال اخیر در برانداختن آن اهتمام به عمل آورده اند هنوز آثارش پدیدار است، چنانکه می توان گفت از دیر زمان در آسیای غربی و مرکزی ایرانی یگانه عامل تربیت و تمدن و ایران مرکز و کانون تابش انوار معرفت بوده است. از این گذشته از ایرانیان هروقت فردی یا جماعتی اوضاع وطن را مساعد احوال خود ندیده و جبراً یا اختیاراً به ممالک دیگر مهاجرت کرده اند همواره نام ایرانی را به آبرومندی حفظ نموده حامل علم و صنعت و عامل آبادی و ثروت بوده اند. چنانکه می توان گفت در همه ممالک مجاور ایران آثار تمدن و آبادی کلاً یا بعضاً از نتایج وجود ایرانیان است. مردم ممالک وسیع هندوستان اگر انصاف دهند می توانند بهترین شاهد این مدعا باشند که تأثیرات ایرانیان

اسلامی در آن مملکت آشکار است و قابل انکار نیست. مقام ایرانی های باستانی نیز در هندوستان حاجت به شرح و بیان ندارد که جماعت پارسیان که بازماندگان آن قوم شریف اند امروز در آن سرزمین چه مقام ارجمند در همه رشته های خصایص انسانیت دارند، و چگونه نام ایرانی را در میان اقوام و فرق بی شمار آن دیار محترم نگاه داشته و مایه سرافرازی ما می باشند.

از ذکر این جملات مقصود رجزخوانی نیست، بلکه غرض این است که به عقیده من ایرانی از آن اقوام است که استعداد ادای وظایف انسانیت را دارد. چنانکه امروز هم با آن که تازه از یکی از دوره های تاریکی تاریخ ایران بیرون آمده ایم معینا آثار استعداد ایرانی ظاهر است و می توان امیدوار بود که باز با کاروان ترقی نوع بشر هم قدم شود و در این موقع که به نظر می رسد که تمدن های مختلف شرق و غرب به یکدیگر برخورد، و با هم اختلاط و امتزاج یافته، و یک یا چند تمدن تازه باید ایجاد گردد، ذوق و هوش و فکر ایرانی هم مثل ایام گذشته یک عنصر مفید با قیمت واقع شود.

پس ما ایرانی ها حق داریم که وطن پرست و ملت دوست باشیم، چنان که از خارجیان نیز هرکس درست به احوال این قوم برخوردارده تصدیق کرده است که وجودش در عالم انسانیت مفید بوده و هست و نسبت به ملت و مملکت ما اظهار مهر و ملاحظت نموده و ما قدر آن مهربانی ها را می شناسیم و منظور می داریم. آخرین عقیده ای که می خواهم اظهار کنم این است که چون وطن پرستی و ملت دوستی البته لوازمی دارد که هرکس باید به قدر قوه به آن قیام نماید در نظر من نخستین لوازم آن این است که شخص در ادای آن وظایف انسانیت که موجب عزت و حرمت ملتش می شود کوتاهی ننماید، و اگر استعدادش در انجام این وظیفه سرشار نباشد لاقول در تجلیل و تکریم کسانی که استعداد را داشته و بکار اندخته اند بکوشد.

پس این حقیر که استعدادم در ادای وظیفه نخستین ضعیف است قیام به لوازم وظیفه دوم را اختیار کرده و تجلیل جناب شمس العلماء دکتر جیوانجی جمشید مودی را که یکی از بهترین نمونه های طبع بلند و همت عالی ایرانی است تکلیف مهم دانسته از روی جان و دل در مساعی دوستان و ارادت کیشان ایشان در این باب شرکت می کنم و با شرمساری از تهی دستی خود این چند سطر را برای این منظور هدیه ای ناقابل به سوی آن عالی محفل روانه می سازم شاید که نظر به حسن ارادتم پذیرفته شود.

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر یکم و دوم

منتشر شد:

Fascicle 1:

GIŌNI--GOLŠANI

Fascicle 2:

GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

نقد و بررسی کتاب

سید ولی رضا نصر*

سیاست اقتصادی ایران: ۱۳۴۰-۱۳۵۰

سیاست و سیاست‌گذاری اقتصادی در ایران: ۱۳۴۰-۱۳۵۰

مصاحبه با علینقی عالیخانی

«مجموعه توسعه و عمران ایران» آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

ویراستار غلامرضا افخمی

واشنگتن، دی. سی. ۱۳۸۰

۲۹۹ ص.

در سال‌های اخیر نوشته‌های بسیار در باره دوران پهلوی انتشار یافته است. بیشتر این نوشته‌ها تحولات این دوران را در پرتو انقلاب اسلامی و دلائل و عوامل مؤثر در آن بررسی کرده‌اند. به سخن دیگر، نویسندگان این گونه بررسی‌ها به ندرت به دوران پهلوی به عنوان پدیده‌ای با ابعاد گوناگون در تاریخ ایران نگریسته‌اند و از همین رو چگونگی پدیدار شدن ساختارهای اقتصادی و اجتماعی نوین و به ویژه پدیداری نهادهای یک حکومت مرکزی را جدا از سیاست مورد توجه قرار نداده‌اند.

*استاد علوم سیاسی در دانشگاه سن دیگو.

وقت آن رسیده است که تاریخ نگاری دوران پهلوی تنها به تأمل در باره ابعاد سیاسی این دوران اکتفا نکند و تحولات اساسی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی آن دوره را نیز مورد دقت و سنجش قرار دهد. تاریخ ایران صرفاً تاریخ حکومت ها و عقائد سیاسی نیست بلکه تاریخ سازمان ها، نهادها، ساختارها و روندهای اجتماعی نیز هست. در این میان، دهه ۱۳۴۰ ش (۱۹۶۰ م) در خور توجهی ویژه به نظر می رسد زیرا در این دهه بود که نهادهای اقتصادی مدرن در کشور شکل گرفت و در تحولات اجتماعی و حتی روند سیاسی ایران تأثیری به سزا نهاد. نقش وزارت اقتصاد و سیاست های بازرگانی و صنعتی آن در مصاحبه حاضر به تفصیل و به دقت مطرح شده خاص است.

این وزارت خانه در سال ۱۳۶۳ با ادغام وزارت خانه های دارائی، بازرگانی، صنایع و معادن و بخشی از گمرکات تأسیس شد. هدف از این کار همگام ساختن سازمان های مسئول طرّاحی و اجرای برنامه های اقتصادی کشور به منظور متحول ساختن بخش صنایع و بازرگانی و تسریع روند توسعه اقتصادی ایران بود. در بدو تأسیس، وزارت اقتصاد از پشتیبانی شاه و نخست وزیر برخوردار بود و مادام که این پشتیبانی ادامه داشت توانست منشاء تحولی انقلاب گونه در اقتصاد ایران شود. کتاب مورد نقد تاریخ وزارت اقتصاد را از ابتدا تا پایان وزارت نخستین وزیر آن، علینقی عالیخانی، برمی رسد.

در مصاحبه خود با غلامرضا افخمی، عالیخانی نخست از پیشینه خود سخن می گوید و به همه رویدادهائی که به تشکیل وزارت اقتصاد انجامید اشاره می کند. وی سپس، با تکیه بر وقایع و روندهای عمده، به چگونگی برنامه ریزی صنعتی وزارت اقتصاد می پردازد. افزون بر این، عالیخانی موانع سیاسی، سازمانی، فرهنگی و اقتصادی را که در برابر وزارت اقتصاد قرار داشت به تفصیل شرح می دهد و بر همین اساس تصویری جامع از ایران این دهه ترسیم می کند. خاطرات عالیخانی در عین حال روایتی مشروح از چگونگی تحول اقتصادی در یک جامعه در حال توسعه است.

در شرح این دوره از تاریخ معاصر ایران، عالیخانی دانسته های خود را درباره چند فصل جالب توجه و نه چندان شناخته شده از این دوران مطرح می کند. نخست، در باره دوران نخست وزیری امیر اسدالله علم و امیرعباس هویدا و نیز چگونگی نظام اداری در آن دوران، نحوه عمل و حوزه نفوذ شماری از شخصیت های کلیدی، و گوشه هایی از بحث های شورای عالی اقتصاد و چگونگی تصمیم گیری و برنامه ریزی اقتصادی. دوم، درباره نقش محمدرضا شاه در فرایند

تصمیم‌گیری‌های اقتصادی و حتی چگونگی واکنش وی به اعمال نفوذ اطرافیان. سوم، درباره افرادی که در باره آن‌ها سخن بسیار رفته اتنا در باره نقش سیاسی و اقتصادی آنان دانسته‌ها چندان نبوده است، به عنوان نمونه، در باره سپهبد کریم ایادی و نقش وی در تصمیم‌گیری‌های اقتصادی و دلالت اعمال نفوذش. چهارم، درباره درستی یا نادرستی گزارش‌ها در باره نقش و دخالت برخی از صاحبان نفوذ در تصمیم‌گیری‌های اقتصادی. و سرانجام، نکاتی تازه درباره روابط ایران و بلوک شرق در این دهه و تأثیر آن بر سیاست خارجی ایران که برای علاقمندان به روابط بین‌الملل نمونه قابل توجهی است از تأثیر تحولات اقتصادی بر سیاست خارجی. عالیخانی به برخی از رویدادهای جنبی زندگی اداری و سیاسی خود نیز اشاره می‌کند، از آن جمله به سفری به واشنگتن همراه با سپهبد تیمور بختیار که شاید پاسخی باشد به بسیاری از شایعات پیرامون آن سفر.

جدا از آنچه که عالیخانی در باره رویدادهای زندگی سیاسی و اداری خود در این مصاحبه بیان کرده است، وی هم در باره تاریخ دوران پهلوی و هم مسائل زیربنائی توسعه اقتصادی در جهان سوم نیز خواننده را با آراء و نظرهای خود آشنا می‌کند.

به اعتقاد او وزارت اقتصاد را در این دوره باید پایه گذار یک نظام جدید صنعتی در ایران دانست. این دومین بار در تاریخ معاصر ایران، پس از مرحله آغازین پادشاهی رضاشاه، بود که دولت به نحوی منظم و بسامان به طراحی و اجرای یک برنامه توسعه صنعتی اقدام می‌کرد. در واقع، در دهه ۱۳۴۰ وزارت اقتصاد با اتخاذ شیوه متداول آن زمان یعنی استفاده از سرمایه گذاری در صنایع مونتاژ به ریختن شالوده‌های بخش صنعتی اقتصاد ایران پرداخت. در این دهه وزارت اقتصاد در پایه گذاری صنایع سنگین، از جمله ذوب آهن، ماشین‌سازی، تراکتورسازی، اتومبیل‌سازی، صنایع پتروشیمی، آلومینیوم، و صنایع کوچکتر مانند کفش و لباس نقشی اساسی ایفا کرد و از عوامل مهم در شکل‌گیری یک طبقه جدید از سرمایه‌گذاران و کارآفرینان صنعتی و ورود آنان به بخش صنایع کشور شد. این گروه از کارآفرینان نوین اغلب ریشه در تجارت سنتی و بازار داشتند.

سیاست مونتاژ وزارت اقتصاد مورد انتقاد بسیاری از مخالفان نظام پهلوی قرار گرفت و بسیاری از آنان، به ویژه چپ‌گرایان، آن را سیاستی بی‌سرانجام و خالی از محتوا شمردند و براین نظر بودند که ادامه آن بر میزان وابستگی اقتصادی ایران به کشورهای قدرتمند جهان خواهد افزود.

تنها در سال های اخیر است که بسیاری از پژوهشگران و صاحب نظران بر ابعاد مثبت و سودمند سیاست مونتاژ تأکید کرده اند و طرد آن را روا نمی دانند. استدلال عمده این است که کشورهای همانند کره جنوبی و تایوان توانسته اند با بهره جویی از سیاست مونتاژ شالوده های لازم را برای توسعه اقتصادی خود فراهم آورند. بسیاری دیگر از کشورهای جهان سوم نیز که از نمونه های بارز توفیق در توسعه اقتصادی به شمار می روند، از جمله برزیل و مالزی، موفقیت خود را مدیون پیروی از همین سیاست اند. نکته جالب توجه در این زمینه این است که از نظر روند و شتاب توسعه صنعتی، ایران، حداقل در دهه ۱۳۴۰، با کره جنوبی، برزیل و مالزی، نه تنها تفاوت چندانی نداشت بلکه از بسیاری جهات از آنها نیز موقر تر بود. بنابراین، زمان آن فرا رسیده است که منتقدان دوران پهلوی داورهای خود را، دستکم نسبت به سیاست های اقتصادی این دوران و نتایج آن تعدیل و واقع بینانه تر کنند.

وزارت اقتصاد در این دهه نقشی مهم در ارائه چهره تازه ای از ناسیونالیسم ایران آن دوره نیز داشت که چندان مورد توجه پژوهشگران و مورخان قرار نگرفته است. این وزارت خانه بخش عمده تلاش و توان خود را معطوف به افزایش اعتبار و تثبیت موضع ایران در جهان از راه تسریع روند توسعه اقتصادی کشور کرد. پیشینه سیاسی بسیاری از کسانی که مسئولیت اداره این وزارتخانه را برعهده گرفتند به جنبش پان ایرانیسم یا دوران ملی شدن صنعت نفت باز می گشت. آنان در کوشش خود برای متحول ساختن روابط ایران با دو بلوک شرق و غرب با مبارزان علیه امپریالیسم، که در صف مخالفان و منتقدان نظام قرار گرفته بودند، از برخی جهات بینشی مشترک داشتند.

به سخن دیگر، می توان گفت که با پایه ریزی صنعت ذوب آهن، که از دوران رضاشاه اولویت و اهمیتی خاص یافته بود و با اعتبار روزافزون اقتصاد رو به رشد ایران، وزارت اقتصاد، دستکم در دید کشورهای بلوک شرق، به مهم ترین نهاد دولتی در متحقق ساختن پاره ای از آرمان های دیرینه ایرانیان و برانگیختن غرور ملی آنان تبدیل شده بود. در واقع برنامه ها و کارنامه این وزارتخانه نه تنها بر روابط میان نهادهای مختلف دولتی تأثیر گذشت، بلکه در تحوّل روابط ایران با جامعه بین المللی نیز نقشی قابل توجه ایفا کرد. تجلی عمده این تحوّل را باید در روابط ایران با کشورهای بلوک شرق در این دوران جست. این کشورها تا آن زمان، مستقیم و غیر مستقیم، در صف مقدم مخالفان نظام پادشاهی قرار داشتند، از منتقدان پیگیر سیاست های داخلی و خارجی آن بودند و مهم ترین پناهگاه و

پایگاه برای تندروترین مخالفان این نظام به شمار می رفتند. باید به خاطر داشت که روابط تنگاتنگ و گسترده ایران با ایالات متحده امریکا آماج اصلی حملات و انتقادهای این کشورها بود. با شروع روابط اقتصادی میان ایران و بلوک شرق که صورت روابط پایاپای بازرگانی داشت و به مبادله کالاهای سبک و سنگین صنعتی با فرآورده‌های کشاورزی و نفتی و سپس کالاهای صنعتی میان دو طرف انجامید، کشورهای کمونیستی سویکرد و سیاست خود را تغییر دادند و به راه ایجاد و گسترش روابط دوستانه با ایران گام نهادند. علت عمده روی آوردن وزارت اقتصاد به بلوک شرق کمبود علاقه ایالات متحد امریکا و کشورهای اروپائی به سرمایه گذاری در بخش صنعتی اقتصاد ایران بود. تنها در پایان دهه ۱۳۴۰ و رشد بخش صنعتی بود که سرمایه گذاری امریکائیان و اروپائیان نیز در ایران رو بگسترش رفت و در نتیجه از اهمیت نقش کشورهای بلوک شرق در گسترش توانائی صنعتی ایران کاسته شد. با این همه، توفیق ایران در اتخاذ سیاست بهبود و گسترش روابط با بلوک شرق را، که به تنش هائی با ایالات متحد آمریکا منجر شد، می توان یکی از جنبه های مثبت سیاست خارجی ایران به شمار آورد.

شرح مبسوط زندگی اداری و سیاسی علینقی عالیخانی در این کتاب خود می تواند کلیدی برای پی بردن به علل پایان زودرس این زندگی باشد. وی برای هفت سال وزیر اقتصاد ایران بود و از نظر بسیاری از آگاهان به تاریخ اقتصاد معاصر ایران، از مهم ترین بانیان توسعه اقتصادی کشور و دست آوردهای قابل ملاحظه آن شد؛ دست آوردهائی که اهمیتشان در عرصه اقتصاد راكد ایران کنونی بیشتر از همیشه محسوس است. عالیخانی نه تنها بر عرصه اقتصاد ایران بلکه بر نظام اداری کشور و ابعاد مهمی از سیاست خارجی ایران نیز تأثیری بسزا گذاشت.

وی در طول هفت سال وزارت محبوبیت قابل توجهی در دیوانسالاری ایران یافت و در بسیاری از نهادهای دولتی به عنوان حلال مشکلات ایران شناخته شد. همین نام و محبوبیت را باید از عوامل برکناری او از مسند وزارت و عرصه تصمیم گیری های اقتصادی دانست. به اهمیت این عامل تنها با آگاهی به پیشینه تاریخی رقابت بین سلطنت و دیوانسالاری می توان پی برد. در تاریخ معاصر ایران، نادر نبوده اند صدراعظم ها، نخست وزیران و وزیرانی که قربانی این رقابت شده اند. تأسیس و در نهایت امر تفکیک وزارت اقتصاد و مهم تر از آن برکناری علینقی عالیخانی، را باید در قالب همین رقابت ها بررسیید. وزارت اقتصاد در دهه ۱۳۴۰ به صورت مهم ترین نماد توانائی های دولت در آمده بود، نفوذی گسترده

در نظام اداری و اقتصادی کشور داشت. اما با همه نقش و نفوذ و حسن شهرتی که به کارآیی یافته بود، سرانجام بالاگرفتن کار رقابت ها سرنوشت آن را رقم زد.* مصاحبهٔ علینقی عالیخانی با غلامرضا افخمی در خور توجه بسیار است. این مصاحبه را باید در کنار مصاحبه های دیگر از این دست به عنوان منبعی ارزنده برای آگاهی به سیر تحولات اقتصادی، سیاسی و اداری ایران در دو دههٔ پیش از انقلاب دانست. انتشار مصاحبه با برخی دیگر از مدیران و کارآفرینان ایران که در مجموعهٔ تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران (رضا نیازمند، رکن الدین سادات تهرانی، کاظم خسروشاهی و مصطفی اخوان) و یا مجموعهٔ تاریخ شفاهی دانشگاه هاروارد (محمد یثیانه، رضا مقدم، و ابوالقاسم خردجو) گردآوری شده است به یقین بر این آگاهی ها خواهد افزود.

کاستی کتاب سیاست و سیاستگزاری اقتصادی در ایران: ۱۳۴۰-۱۳۵۰ شاید در آن باشد که از خاطرات علینقی عالیخانی در دوران ریاست وی در دانشگاه تهران در آن نشانی نیست، در حالی که او پس از ترک وزارت اقتصاد سالی چند ریاست دانشگاه تهران را برعهده داشت و در این سال ها منشاء دگرگونی های اساسی در آن شد.

*برای توضیح بیشتر در این باره ن. ک. به:

Vali Nasr, "Politics Within the late Pahlavi State: The Ministry of Economy and Industrial Policy, 1963-1969," *International Journal of Middle East Studies*, 32, 1 (February 2000), PP. 97-122.

امیر اسماعیل عجمی*

توسعه روستائی در ایران پس از انقلاب

Ali Shakoori

The State and Rural Development in Post-Revolutionary Iran

New York, Praeger, 2001.

217 pp

مسائل مربوط به توسعه کشاورزی و روستائی را باید جزء بحث انگیزترین پژوهش‌های علمی در باره مسائل تاریخ معاصر ایران دانست. به ویژه پس از انقلاب اسلامی و دگرگونی ناگهانی ساختارهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی ایران، استمرار جدال‌های ایدئولوژیک و تنش‌های سیاسی از موانع عمده نقد و بررسی عینی از مسایل و مشکلات گوناگون جامعه بوده است. به همین دلیل، بررسی جامعه‌شناسانه علی شکوری در باب «دولت و توسعه روستائی در دوران پس از انقلاب» را باید گامی ارزنده در راه درک سیاست توسعه روستائی ایران در دو دهه اخیر دانست. هدف اصلی این کتاب بررسی پیامدهای اجتماعی و اقتصادی سیاست‌ها و برنامه‌های توسعه روستائی دولت در سطح اجتماعی و جامعه روستائی است. به نوشته نویسنده کتاب علی رغم تلاش‌های گوناگون رژیم جمهوری اسلامی در راه توسعه روستائی و با وجود بهبود قابل‌ملاحظه در اقتصاد

*استاد بخش مطالعات خاور نزدیک، دانشگاه آریزونا.

روستائی و گسترش زیربنای آن، هدف انقلابیون برای گسترش مشارکت روستائیان در فرایند تصمیم‌گیری و نیز توزیع عادلانه تر درآمد و ثروت در مناطق روستائی تحقق نیافته است.

از شش فصل کتاب حاضر چهار فصل نخست آن به مروری بر نظریه‌های گوناگون در باره تغییرات اجتماعی روستائی و به سرگذشت جریان نوسازی کشاورزی و توسعه روستائی در ایران اختصاص دارد. در این فصول نویسنده همچنین آگاهی‌های مشروحی در باره نحوه مدیریت و اجرای برنامه‌های روستائی دوران پیش از انقلاب و نیز سیاست‌های توسعه روستائی رژیم جمهوری اسلامی همراه با بحثی در باره آثار این سیاست‌ها بر تولید کشاورزی و شرایط عمومی زندگی روستائی در اختیار خواننده قرار می‌دهد. فصل پنجم شامل گزارشی از تحقیقات میدانی نویسنده و نیز یافته‌های او در زمینه پی آمد برنامه‌های توسعه روستائی بر زندگی ساکنان شش روستای آذربایجان شرقی است. در فصل پایانی کتاب، نویسنده به ارائه فشرده سودمندی درباره مسائل کلان مورد بحث و نیز نتایج بررسی‌های خرد خویش می‌پردازد.

به اعتقاد شکوری، سیاست‌های کشاورزی و روستائی رژیم جمهوری اسلامی عمدتاً واکنشی به سیاست عمران روستائی دوران پیش از انقلاب بود که فقر زدائی روستائی را مرتبط با استراتژی رشد اقتصادی می‌شمرد. نویسنده، پس از بررسی مفصلی از برنامه‌های شاه در زمینه اصلاحات ارضی، توسعه کشاورزی، و سهم بخش کشاورزی در تولید ناخالص ملی، به این نتیجه می‌رسد که این برنامه‌ها نه تنها موفقیت‌آمیز نبود بلکه «عامل عمده در ایجاد بحرانی عمیق در بخش کشاورزی شد.» (ص ۱۲۴) گرچه برخی از پژوهشگران، از جمله احمد اشرف، فاطمه اعتماد مقدم، علی شیرازی، و محمدقلی مجد، کاستی‌های برنامه‌های کشاورزی و توسعه روستائی دوران پیش از انقلاب را برشمرده‌اند، به نظر می‌رسد که تصویر منفی‌ای که در کتاب حاضر به چشم می‌خورد بیشتر بازتابی است از شعارهای اولیه رهبران انقلاب که سیاست‌های صنعتی دوران شاه را عامل افت بخش کشاورزی قلمداد می‌کرد. در واقع، همانگونه که مسعود کارشناس تأکید میکند (*Oil, State and Industrialization in Iran*, Cambridge, 1990) کارآئی بخش کشاورزی باید با توجه به مسائل ساختاری، تغییرات عمده نهادی و سیاست سرمایه‌گذاری دولت مورد ارزیابی قرار گیرد. به اعتقاد کارشناس، نرخ متوسط سالانه رشد ارزش افزوده کشاورزی بین سال‌های ۱۳۳۴ و ۱۳۵۶ (براساس قیمت‌های ثابت) ۳٫۹ درصد بود؛ نرخ رشدی که حتی در مقیاس‌های جهانی

قابل ملاحظه است. گرچه سهم نسبی بخش کشاورزی در تولید ناخالص ملی کاهش یافته و نرخ مهاجرت روستاییان از مناطق روستائی و واردات مواد غذایی بالا رفته بود اما افزایش واردات غذایی را می‌توان ناشی از رشد جمعیت و بالارفتن سطح زندگی دانست و نه ضعف بخش کشاورزی.

سوای ارائه تحلیلی از مسائل مربوط به اصلاحات ارضی و کارائی بخش کشاورزی، شکوری در کتاب خود به ارزیابی برنامه های توسعه روستائی جمهوری اسلامی نیز دست یازیده است. مراکز خدمات توسعه کشاورزی به عنوان نهادهای اصلی تمرکززدائی از وزارت کشاورزی و تأمین خدمات گسترده فنی، زیربنائی، آموزشی و اعتباری با مشارکت گسترده روستائیان در سطح بخش و روستا در مناطق مختلف کشور تأسیس شد. به اعتقاد نویسنده کتاب، با آن که این مراکز منشاء خدمات مثبتی در راه توسعه کشاورزی کشور بوده اند، به گسترش مشارکت روستائیان در فراگرد تصمیم گیری کمکی نکرده اند و در نتیجه بیشتر برنامه ها در مرکز طراحی و به روستاها تحمیل شده اند. (ص ۷۵) جهاد سازندگی نیز در اوان استقرار جمهوری اسلامی به عنوان یک سازمان انقلابی به منظور بسیج داوطلبان برای اجرای طرح های عمران روستائی و نیز برای نشر و پخش فرهنگ اسلامی و شور انقلابی در روستاها برپاگردید. این سازمان به سرعت گسترش یافت و همراه با افزایش وظائف و کادر اداری اش به وزارت خانه تازه ای تبدیل شد با مسئولیت هایی مشابه مسئولیت های وزارت کشاورزی. همانگونه که نویسنده کتاب یادآور شده است دیری نپائید که رقابت بین این دو وزارت خانه به کشمکش سخت مبدل شد و در نتیجه در سال ۱۳۸۰ با ادغامشان وزارت خانه تازه ای با عنوان وزارت جهاد کشاورزی به وجود آمد.

اقدام دیگر جمهوری اسلامی در این زمینه ایجاد نهادی به نام «مشاع» بود که پس از انقلاب انتظار می رفت جانشین تعاونی های تولید کشاورزی و شرکت های سهامی زراعی پیشین شود. این نهاد تازه بیشتر در میان روستائینی که به مالکیت اراضی مصادره شده در انقلاب دست یافته بودند گسترش یافت. طبق قانون اصلاحات ارضی اسلامی مصوب سال ۱۳۶۵، مالکیت اراضی کشاورزی به صورت مشاع به روستائینی که در این اراضی به کشت و زرع اشتغال داشتند منتقل می شد. براساس آمار رسمی، تا سال ۱۳۷۲، ۱۲،۳۹۹ تعاونی مشاع با ۸۷،۲۴۳ عضو ایجاد شده بود. با بررسی نمونه های مختلف، شکوری به این نتیجه رسیده است که تعاونی های مشاع، به علت تمایل کشاورزان به تقسیم اراضی میان خود، در مجموع موفق نبوده اند. از سوی دیگر، دولت نیز از ارائه کمک های لازم

مالی و فنی به این تعاونی‌ها برنیامد و در نتیجه کار تعاونی دستجمعی تنها به زمینه‌های معدودی اختصاص یافت. (صص ۹۵-۹۴)

دولت جمهوری اسلامی، با افزودن صفت اسلامی به شوراهای ده دوران شاه ادامه فعالیت آن‌ها را مجاز دانست. وظیفه این شوراهای ایفای نقشی کلیدی در طراحی و اجرای برنامه‌های مراکز خدمات کشاورزی به عنوان رابطه‌ای بین دولت و کشاورزان در جهت تأمین همکاری آنان در اجرای این برنامه‌ها بود. به اعتقاد نویسنده کتاب، این شوراهای به علت تمرکز شدید ساختارهای دولت مرکزی، اکراه روستائیان در همکاری، و ابهام در اهداف و وظائف شوراهای، در ایفای نقش‌ها و وظایف خود موفق نبوده‌اند.

بهره‌جویی شکوری از انبوهی از منابع اولیه و دست‌دوم خواننده را با ماهیت سیاست‌های توسعه روستائی رژیم جمهوری اسلامی آشنا می‌کند. مهم‌تر از این، حاصل پژوهش‌های میدانی نویسنده در شش روستای آذربایجان شرقی (فصل پنجم) داده‌های تازه و تجزیه و تحلیلی منظم در باره تأثیر برنامه‌های توسعه روستائی جمهوری اسلامی در زندگی کشاورزان است. در این زمینه، این پژوهش به بررسی پنج متغییر پرداخته است: مشارکت، تحرک اجتماعی، درآمد، ثروت، و رفاه. از بررسی او چنین برمی‌آید که تنها نیمی از خانوارهای مورد پژوهش در فراگرد تصمیم‌گیری توسعه در روستا مشارکت کرده‌اند. در مورد میزان تحرک اجتماعی نیز این بررسی نشان می‌دهد که وضع اجتماعی اغلب پاسخ‌دهندگان تغییر نکرده است و آنان همچنان همان کارهایی را برعهده دارند که پیش از انقلاب نیز به آن اشتغال داشتند. در زمینه درآمد سالانه، ثروت و هزینه زندگی (به عنوان شاخص رفاه) بررسی نویسنده کتاب حاکی از آن است که این شاخص‌ها عمدتاً در آن نوع روستاها بالا رفته است که از بیشترین امکانات توسعه برخوردار بوده‌اند. شکوری از پژوهش‌های خود چنین نتیجه گرفته است که علی‌رغم سیاست‌ها و برنامه‌های رژیم جمهوری اسلامی که معطوف به توزیع ثروت برای بهبود وضع زندگی تنگدستان بوده، «در مجموع طبقات بالاتر کشاورزان از تحولات وضع روستاها بهره بیشتری از دیگران بهره برده‌اند.» (ص ۱۷۰) به سخن دیگر، اوضاع و احوال اقلیمی و طبیعی و ساختارهای اجتماعی و اقتصادی گذشته همچنان حاکم‌اند و کار توزیع عادلانه مزایای حاصل از سیاست‌های توسعه روستائی را در دوران پس از انقلاب دشوار کرده‌اند.

کتاب شکوری را باید اثری ارزنده در شناخت پیامد سیاست‌های توسعه

روستائی جمهوری اسلامی در زندگی روستائیان و نیز در تبیین عوامل اجتماعی و سیاسی ای دانست که نقش اصلی در نحوه اجرای این سیاست ها ایفا می کنند. مؤلف از منابع موجود و قابل دسترسی، به ویژه منابع فارسی و نیز مصاحبه های خود با روستائیان نمونه به نحو بهینه بهره برده است. کاستی های کتاب اندک و ناچیز به نظر می رسند. شاید بررسی سودمندتر می شد اگر نویسنده برخی از مقولات اساسی توسعه کشاورزی و روستائی از جمله اصلاحات ارضی، تولید و کارآیی بخش کشاورزی، تداخل وظائف و دوباره کاری های سازمان های مسئول بخش کشاورزی را که در بعد کلی آن مورد بحث قرار داده، در پژوهش های میدانی خویش در شش روستای مورد مطالعه نیز مد نظر قرار می داد. افزون براین، مصاحبه با برخی از تصمیم گیران کلیدی در زمینه سیاست توسعه روستائی و کشاورزی در باره مسائل اساسی مورد بررسی می توانست این کتاب را سودمندتر کند.

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۷)

سیاست و سیاستگذاری اقتصادی در ایران

۱۳۵۰-۱۳۴۰

مصاحبه با

علینقی عالیخانی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

۲۰۰۱

محسن متقی*

از انقلاب تا اصلاح

Farhad Khosrokhavar, Olivier Ray
Iran; comment sortir d'une revolution religieuse
 Paris, Edition du Seuil, 1999
 283 p.

با گذشت بیش از بیست سال از انقلاب ایران و استقرار جمهوری اسلامی همچنان شاهد انتشار کتاب هایی در باره این انقلاب و علل پیروزی آن هستیم و پژوهشگران ایران و غربی کوشش می کنند تا در کنار بررسی زمینه های ظهور آن با برخوردی انتقادی به جستجوی علل ناکامی آن در برپایی نظامی نو بپردازند. در آغاز استقرار نظام جمهوری اسلامی، تلاش زمامداران جهت اسلامی کردن جامعه از طریق بنیادها و نهادهای مختلفی چون سپاه پاسداران، کمیته های گوناگون و انجمن های اسلامی بود که هم عرض نهادهای بازمانده از نظام سلطنتی سر برآوردند تا حافظ انقلاب و دست آوردهای آن باشند و بتوانند ارزش های اسلامی فقهاتی را برجامه حاکم کنند. امروز پس از گذشت بیشتر از بیست سال شواهد بسیار نشان می دهد که به جای تحقق چنین هدف هایی جامعه ایران وارد دوران پس از اسلامگرایی (postislamisme) شده است. درحوزه پژوهشی نیز دیگر با عناوینی چون *انقلاب مذهبی چیست؟* (داریوش شایگان) *انقلابی به نام خدا،* (بریر) *از تاج تا عمامه،* (سعید امیر ارجمند) *سیاست و مذهب در ایران،* (شاهرخ اخوی) *انقلاب اسلامی در ایران،* (حامد الگار) روبرو نیستیم. تحقیقات و پژوهش های کنونی در داخل و خارج از ایران نشانگر حضور و ظهور کنشگران تازه ای است که با فاصله گرفتن از ارزش های انقلابی به بازبینی

* محقق انستیتوی عالی خدمات اجتماعی، پاریس.

تجربه حاکمیت دینی در عصر مدرن پرداخته‌اند، یا خود جوانانی هستند که در دوران این نظام به دنیا آمده و بالغ شده‌اند و درعین حال با بسیاری از ارزش‌هایی که حکومت اسلامی مدافع آن است سر سازگاری ندارند، و یا زنان مسلمان و لاییک هستند که به دفاع از حقوق خود پرداخته و چنین حقی را موکول به جامعه‌ی طبقه آینده و یا حکومت مهدی موعود نکرده‌اند. انتخاب محمد خاتمی و شکست ناطق نوری در دوره اول انتخابات ریاست جمهوری نقطه عطفی در تاریخ جمهوری نوپای اسلامی و دال بر روی گردانی بسیاری از مردم ایران بود از اسلام فقهاتی، شریعت مدار، غرب ستیز، خشونت طلب و پیوستن آنان به قرائتی انسان مدار، مداراجو، کثرت گرا از اسلام. به سخن دیگر، پیدایش این جنبش‌ها و انتخاب خاتمی را می‌توان نشان گذار جامعه ایران از آرمانگرایی انقلابی در روایت دینی و غیر دینی آن به برداشتی اصلاح طلبانه از مسائل اجتماعی شمرد. در میان آثار منتشر شده به زبان فرانسه کتاب حاضر، «ایران: چگونه می‌توان از انقلاب دینی بیرون آمد»، پژوهش تازه‌ای برای آشنائی با تغییر و تحولات معاصر ایران و پدیداری جنبش‌های نوین اجتماعی در آن است. در واقع، کتاب زمینه‌های حرکت جامعه ایران را از آرمانگرایی انقلابی، انقلاب دینی، حکومت فقهی، و اسلام سیاسی به سوی نوعی دینداری فردی و استقرار جامعه مدنی و پلورالیسم دینی و سیاسی بر می‌رسد.

فرهاد خسرو خاور و الیویه روآ، دو نویسنده این کتاب متخصص مسائل مربوط به اسلام، کشورهای اسلامی و جنبش‌های اجتماعی و دینی‌اند. الیویه روآ تحقیقات خود را به حوزه «تجدد سیاسی»، «ناکامی اسلام سیاسی» و «تبارشناسی اسلامگرایی» اختصاص داده است. فرهاد خسرو خاور پژوهشگری ایرانی تبار و متخصص جامعه‌شناسی انقلاب ایران در مدرسه عالی تحقیقات اجتماعی است. از جمله آثار وی می‌توان از «آرمان بریاد رفته. جامعه‌شناسی انقلاب ایران»، «اسلامگرایی و مرگ، شهید انقلابی در ایران»، و «انسان‌شناسی انقلاب ایران، رویای ناممکن» نام برد.

در تحلیل و شناخت ایران، به گمان نویسندگان کتاب حاضر، باید دو حرکت موازی را مورد توجه قرار داد. حرکت اول همانا ظهور انقلابی دینی در عصر مدرن است که نمونه‌ای از آن را در قرن بیستم سراغ نداریم. از ویژگی‌های این انقلاب یکی شدن حوزه دین و سیاست و سیاسی شدن بسیاری از افسانه‌ها و اسطوره‌های دینی است. حرکت دوم عرفی شدن ساحت قدسی در اثر ورود به حوزه عمومی است. یکی شدن انقلاب با دین باعث شد تا روند سیاسی شدن دین ناخواسته به سکولاریزاسیون آن تبدیل شود و دین تا سطح ایدئولوژی‌های مدرن

سقوط کند. به نظر نویسندگان کتاب، انقلاب ایران علیرغم ظاهری دینی عمیقاً سیاسی بود. روند نوسازی آمرانه (Modernisation autoritaire) که در دو دهه پیش از انقلاب و پس از اصلاحات ارضی آغاز شده بود قادر به جذب نسل جوان در نظام اقتصادی و سیاسی نشد. در نتیجه، بسیاری از جوانان به ایدئولوژی‌های چپ و یا تفسیری چپگرایانه از دین روی آوردند. واژگانی چون انقلاب، ایدئولوژی، جامعه بی طبقه، دیکتاتوری پرولتاریا، همه از درون ادبیات چپ وارد دستگاه زبانی دین شد و روشنفکران دینی و بخشی از روحانیان به نظریه پردازی در باره انقلاب و اسلام پرداختند.

امروز که به گذشته انقلاب می‌نگریم و رویگردانی بسیاری را از روایت فقهی مشاهده می‌کنیم آیا می‌توان گفت که دین در ایران از میان رفته است؟ به نظر نویسندگان اگر به ادبیات کنونی ایران نگاهی بیاندازیم و یا انجمن‌های مدنی مختلف را ببینیم به جرأت می‌توان گفت که نه تنها دین از بین نرفته بلکه در شکل‌های تازه‌ای در حال رشد است. هر چند امروز از اسلام سیاسی، انقلاب جهانی، جامعه توحیدی، حکومت جهانی، کمتر سخن به میان می‌آید ولی اسلام عرفانی، فلسفه، اخلاق و مباحث اصالت دینی و فرهنگی در صحنه روشنفکری جای خاص خود را دارد.

به نظر نویسندگان کتاب در دوران جنبش انقلابی هر گروه و دسته‌ای با تکیه بر باورها و بینش خود وارد عرصه شد و در آینه انقلاب تجلی آرزوها، آرمان‌ها و رویاهای خود را دید. رهبر انقلاب و روحانیان نیز در تلاش کسب قدرت مدعی استقرار مدینه فاضله‌ای بودند که برای یافتنش باید به صدر اسلام و حکومت علی بازگشت. نسل جوان شهری نیز خواستار آزادی بود تا بتواند در تغییر و تحولات جامعه ایران شرکت کند. پیروزی زودرس انقلاب باعث شد تا این گرایش‌ها پس از انقلاب به کشمکش و مبارزه آشکار و پنهان روی آورند. نهادی شدن اسلام سیاسی در ایران که تجلی آن را در تصویب قانون اساسی می‌توان دید نمایانگر تناقضات بیشماری بود که جمهوری اسلامی از همان آغاز در مسئله مشروعیت با آن گریبانگیر شد. دوگانگی مشروعیت سیاسی و دینی را در وجود نهادهایی چون مجلس، ریاست جمهوری از یک سو و مقام رهبری، قوه قضائیه، شورای نگهبان، مجمع تشخیص مصلحت نظام، از سوی دیگر می‌توان دید.

پس از اشاره به زمینه‌های انقلاب و رویدادهای دو دهه اول آن نویسندگان به بررسی سه جنبش جدید اجتماعی یعنی جنبش روشنفکران، جوانان و زنان

می‌پردازند تا نقش آنان را در نقد عملی و نظری ارزش‌های انقلابی و آرمانگرایی دینی و حکومت فقهی نشان دهند.

نویسندگان نخست به بررسی جریان تازه‌ی روشنفکری که در فضای کنونی جامعه سر بفراشته می‌پردازند. به نظر آنان روشنفکران اسلام‌گرا با بازبینی تجربه انقلاب اسلامی و پیوند خوردن دین با سیاست به ارزیابی تازه‌ای از مناسبات این دو پرداخته و می‌کوشند تا تصویر تازه‌ای از جایگاه دین در جامعه ترسیم کنند. این روشنفکران در عین پابندی به اسلام دیگر توهمی نسبت به انقلاب و ایدئولوژی انقلابی ندارند و وضعیت رقت‌بار اقتصاد ایران و بی‌اعتباری بسیاری از رهبران کنونی کشور، آنان را به جستجوی یافتن راه حل‌های تازه‌ی کشانده است. فروپاشی نظام شوروی نیز که مهر پایانی بر ایده انقلاب و آرمانگرایی انقلابی زد، سبب شد تا این گروه از روشنفکران با روی‌گردانی از آرمان‌گرایی دینی و غیردینی در جستجوی بینشی تازه و غیر اسطوره‌ای از جامعه برآیند. در میان آنان که همگی خود را مؤمن و مسلمان می‌نامند تعدادی همچون شبستری، کدیور، سعیدزاده، اشکوری معمم‌اند و برخی دیگر مانند سروش، ملکیان، حجاریان، علوی تبار، و جلالی پور غیرمعمم. وجه مشترک اینان از سوئی انتقاد از اختلاط دین و حکومت، امر قدسی و عرفی، لاهوت و ناسوت، است و از سوی دیگر، دفاع از ارزش‌های اسلامی، دینی قلمداد کردن جامعه ایران و سعی در سازگار جلوه دادن ارزش‌های مدرن با معتقدات دینی است. به سخن دیگر، این گروه از روشنفکران، برخلاف همتایان سابق خود، نه مدافع انقلاب، ایدئولوژی انقلابی، شهادت و فنا برای خلق، بلکه خواستار گشایش فضای سیاسی، توسعه جامعه مدنی، دموکراسی و حقوق بشر اند. به اعتقاد نویسندگان کتاب، با تغییر و تحولات کنونی جامعه ایران گمان می‌رود که عرصه‌ی سیاسی ایران به تدریج پذیرای برخورد عقاید مختلف شود و عقل در حوزه سیاست و اداره اجتماع برجای ایمان و ایدئولوژی نشیند.

برای بررسی تحول جریان روشنفکری در ایران و مقایسه بین فضای حاکم بر دوران آغاز انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی با اوضاع و احوال کنونی، نویسندگان به مقایسه‌ای میان شریعتی و سروش می‌پردازند. به نظر آنان شریعتی نماینده‌ی گرایش اسلامی سیاسی و نوعی دینداری انقلابی و ایدئولوژیک بود که با تفسیری انقلابی از دین و مطرح ساختن شخصیت‌های مقدس دینی و تبدیل آنان به اسلحه مبارزه سیاسی کوشید تا تشیع خاموش صفوی را به تشیع خونین علوی تبدیل کند و از این رهگذر نظریه‌ای پدید آورد که معجونی از

اسلام و مارکسیسم بود و رنگی انقلابی و ضد دموکراتیک داشت. سروش، از سوی دیگر، از منتقدان جدی ایدئولوژیک کردن دین و از نقادان پیگیر اندیشه‌های شریعتی است. در باور سروش امر اجتماعی حوزه مستقلی است که باید از دخالت دین مصون ماند.

گذشته از این مباحث، بحث و گفتگو در باره ولایت فقیه نیز در ایران اهمیت خاصی داشته است. این مقوله، که پیش از انقلاب تنها در حوزه‌های رسمی دینی و در میان دانشجویان این علوم مورد بحث قرار می‌گرفت، پس از تأیید نقش فائده‌ ولایت فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی و سپس تحول آن به ولایت مطلقه در بازنویسی آن قانون، از حوزه‌های رسمی دین به میدان برخورد نظری حوزه روشنفکری کشانده شد. به اعتقاد محافظه‌کاران سنتی که امروز نهاد رهبری و قوه قضاییه و بخشی از مجمع تشخیص مصلحت نظام را در دست دارند، ولایت فقیه، به عنوان حافظ اسلامیت انقلاب و نظام فقهی و ارزش‌های دینی در موضعی فراتر از نص قانون قرار دارد.

اتنا نواندیشان دینی به نقد روایت فقهی از حکومت و در عین حال به دفاع از دموکراسی و ارزش‌های جهان غرب که زیر عنوان تجدد از آن نام برده می‌شود پرداخته‌اند. اگر چه روحانیانی چون مجتهد شبستری به نقد مستقیم از ولایت فقیه دست نیازیده‌اند، و یا روشنفکری دینی چون سروش تنها بخش کوچکی از نوشته‌های خود را به نقد نظریه ولایت فقیه اختصاص داده است، شماری از روحانیان مخالف ولایت فقیه به سکوت اکتفا نکرده‌اند. در میان این گروه از روحانیان برخی از شهرتی خاص برخوردارند. نخست آیت الله مهدی حائری یزدی است. وی در بخش پایانی کتابی با عنوان حکمت و حکومت، که در ایران اجازه انتشار نیافت، به معضل ولایت فقیه پرداخت. سخنان او در این باب به واکنش‌هایی در ایران انجامید تا آن جا که در نخستین شماره مجله حکومت اسلامی، وابسته به مجلس خبرگان، شرحی به مناظره‌ای میان حائری و آملی اختصاص یافت. آیت الله منتظری نیز در نوشته‌های خود و به خصوص در کتاب نرس‌هایی در باره ولایت فقیه، به نقد و بررسی نظریه ولایت فقیه پرداخته است. سرانجام باید از روحانی نواندیش، محسن کدیور، یاد کرد که، با تکیه بر دانش سنتی برآمده از حوزه‌های رسمی دین و طلبگی در محضر آیت الله منتظری، مقوله ولایت فقیه را مورد بررسی انتقادی خود قرار داده است. وی در عین اشراف بر سنت حاکم بر حوزه‌های علمیه با اندیشه‌های مدرن و فلسفه سیاسی مدرن نیز آشنا است و با شناخت این مباحث و تکیه بر اندیشه تحلیلی روش تازه‌ای در نقد عقاید سنتی

ارائه داده است. کدیور در کتاب *نظریات دولت در فقه شیعه* نشان می‌دهد که در باره ولایت فقیه نظرها و آراء گوناگون طرح شده است و قرائت فقهی از آن و نظریه ولایت فقیه تنها یک نظر در میان این نظرهاست و در نفس خود دارای هیچ تقدس و مشروعیت الهی نیست. افزون بر این، به اعتقاد وی حتی آیت‌الله خمینی در *کشف الاسوار* مدافع نظارت و نه ولایت فقیه بود و تنها در دوران تبعید در نجف و در درس‌های پیرامون حکومت اسلامی مدافع نظریه ولایت فقیه شد. کدیور همچنین با اشاره به نوشته‌های برخی از فقها نشان می‌دهد که استدلال‌های فقهی مدافعان ولایت از اعتبار و قوت چندان برخوردار نیست. او با آوردن قولی منسوب به امام جعفر صادق که در آن از مسلمانان خواسته شده است تا در برابر مسائل مربوط به خودشان به فقها رجوع کنند به اختلاف علما در باره صحت و سقم این حدیث اشاره می‌کند و معتقد است که حتی مرجع بزرگی چون آیت‌الله خویی صحت آن را مورد تردید قرار داده است. به هر حال، کدیور معتقد است «فقیهان در تصدی منصب قضاوت و امور حسبیه بر دیگران الویت دینی است که با جدا کردن حوزه‌های مختلف دانش و تفکیک مرز دین با سیاست خود به عرفی شدن دین یاری کرده‌اند.

نویسندگان در بخش دیگر کتاب به بررسی کنشگران تازه اجتماعی یعنی نسل جوان برآمده از انقلاب پرداخته‌اند. به اعتقاد آنان، امروز، چه در عرصه اجتماعی و چه در ساحت زندگی خصوصی، جامعه و به خصوص نسل جوان آن خواستار ایجاد فضایی است که بتواند در آن اظهار وجود کند. رواج بی سابقه اصطلاح جامعه مدنی نیز ناظر بر چنین خواستی از سوی این نسل است. تغییر و تحولات جامعه ایران پس از اصلاحات ارضی باعث زیرو رو شدن ساختارهای سنتی و روابط اجتماعی گردید. در روابط سنتی، ریش سفیدان، اعضای خانواده، و نزدیکان نقش مهمی در همبستگی اجتماعی داشتند اما فروریختن آن ساختارها و حضور بیشمار جوانان در صحنه اجتماعی باعث گسستی آشکار و محسوس میان نسل‌ها شد.

به نظر نویسندگان کتاب، بحران کنونی که گریبانگیر اسلام حکومتی شده نه فقط بحرانی ایدئولوژیک و سیاسی بلکه بحرانی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی است. تأثیر این بحران بر ذهنیت و اندیشه‌های نسل جوان را به عیان می‌توان دید. انقلاب ایران که از جمله بر آرمان عدالت اجتماعی استوار بود این امید را برانگیخت که زندگی طبقة محروم با انقلاب بهبود خواهد یافت. اما، امروز گسترش مناطق فقیرنشین، فقر فزاینده طبقة متوسط و افزایش شمار نوکیسه‌ها

و «آقا زاده ها» نشانگر شکست آرمان انقلاب است. زبان و ادبیات انقلابی که بر مبنای ارزش هایی چون ترک نفس، ریاضت طلبی، پرهیزکاری، روی گردانی از رفاه، قناعت و مخالفت با طاغوت به مثابه سمبل ثروت استوار بود جای خود را به ادبیات تازه ای داده که بر محور جامعه مدنی، آزادی، دموکراسی، اوقات فراغت، و استقلال و شأن فرد قرار گرفته است.

بخش دیگر کتاب حاضر به بررسی سومین جنبش گسترده پس از انقلاب، یعنی جنبش زنان، و نوعی فمینیسم اسلامی اختصاص دارد. به اعتقاد نویسندگان کتاب، جنبش زنان در ایران امروز حضوری چشمگیر در سطح جامعه و در مباحث روشنفکری یافته است. اگرچه در دوران انقلاب بسیاری از زنان همدوش مردان در تظاهرات و مخالفت با نظام پادشاهی شرکت داشتند ولی خواست های خویش را به ندرت در قالب دفاع از حقوق خود در مقام فرد مستقل مطرح می کردند. جنبشی که امروز در ایران وجود دارد و از دهه ۱۹۹۰ آغاز شده، به دلیل محدودیت های بیشماری که نظام اسلامی بر مبنای احکام فقهی بر زنان تحمیل کرده، دارای ابعاد تازه و درخور بررسی جدی است. به نظر نویسندگان، در ایران کنونی مبارزه زنان در دو مسیر حرکت می کند. نخست در حوزه حقوقی و سیاسی برای تغییر قوانین غیر عادلانه و دوم در حوزه فرهنگی و اجتماعی برای تحول ذهنیت جامعه و رشد آن. به سخن دیگر، جنبش معاصر زنان ایران شامل دو گرایش کلی است. در یک گرایش زنان غیر مذهبی و لائیک در نشریاتی خاص به طرح آراء و آرمان های خویش پرداخته اند و یا در نشریات عمومی خواست های خود را در قالب دفاع از ارزش های جهان شمول انسانی بیان می کنند. در گرایشی دیگر شماری از زنان مسلمان، متأثر از تغییر و تحولات ایران به نقد نظام حقوقی زن مبنی بر روایت فقهی از دین پرداخته اند و در عین حال به تأکید بر پایبندی خود به دین و مبنای دینی ادامه می دهند. نقطه مشترک این دو جنبش دفاع از حقوق زنان و انتقاد از موانعی است که آزادی و حق تصمیم گیری و انتخاب آنان را در حوزه خصوصی و عمومی تحدید کرده است. به عنوان نمونه، در مورد طلاق، ارث، حضانت فرزندان، و قوانین کیفری زنان کوشیده اند تا کاستی ها و مشکلات مرتبط با اهداف و رفتار نظام اسلامی نسبت به زنان را برملا کنند. در این میان، دو زن حقوقدان نام آور معاصر، مهرانگیز کار و شیرین عبادی، با کوشش های پیگیر خود در عرصه های حقوقی و پژوهشی به دفاع از حقوق زنان و نقد نظام حقوقی حاکم بر ایران پرداخته و بر موارد متعدد تبعیض نسبت به حقوق زنان در این نظام اشاره کرده اند. این

هر دو در نوشته ها و گفتارهای خود نمونه های عمده و مشخص این گونه تبعیض ها و نابرابری ها را برشمرده اند از آن جمله تعیین سن نه سال به عنوان سن بلوغ دختران، مساوی دانستن شهادت دو زن با یک مرد، و برتری حق مرد بر زن در ارث بری. به اعتقاد شیرین عبادی این تبعیض ها و نابرابری ها حاصل تفسیر احکام اسلام از سوی مردانی است که همچنان در تلاش اند تا مزایا و حقوق پدرسالارانه خود را به نام دین تثبیت کنند. به نظر او دو اصل در اسلام می تواند مجوز بازبینی قوانین و رفع این گونه نابرابری ها شود. نخست، این اصل که احکام ثانوی می توانند، به طور موقت، احکام اولیه را معلق سازند. دوم اینکه فقیه با در نظر گرفتن دو عنصر زمان و مکان می تواند قانون را چنان اصلاح کند که با شرایط زمان سازگار آید و این همان اصل اجتهاد در تشیع است.

جدا از جنبش زنان لائیک در دفاع از حقوق خویش و نقد حقوق اسلامی، در جامعه امروزی ایران جنبش زنان مسلمان در عین دفاع از انقلاب و ارزش های آن به نقد نابرابری های موجود در حقوق و اجتماع و به تلاش برای گسترش آگاهی های زنان مؤمن به اسلام پرداخته اند. نویسندگان کتاب از اینان به عنوان فمینیست های اسلامی نام می برند، گرچه شاید بسیاری از اعضای این جنبش خود را فمینیست نشمرند. به هر حال، اکثر این گروه از زنان بین دفاع از دین و دفاع از حقوق خود تناقضی نمی بینند و معتقدند که حل مسائل و مشکلات خاص آنان در گرو توانائی اسلام پویا است. آنان با تفکیک بین روح و جوهر اسلام از سوئی و نحوه های گوناگون اجرای احکام اسلام در طول تاریخ از سوی دیگر، در پی اصلاح قوانین نامطلوب جمهوری اسلامی در زمینه حقوق زن اند.

در حوزه حقوق و فقه اگرچه زنان به دفاع از خود می پردازند ولی در میدان مباحث نظری و کلامی مردان همچنان حضوری چشمگیر دارند. به عنوان نمونه، سال ها پیش حجت الاسلام محسن سعید زاده با تکیه بر مبانی دینی و استدلال های متکی بر حقوق اسلامی در نوشته های خویش به دفاع از حقوق زنان پرداخت و در نتیجه با حکم دادگاه روحانیت به زندان افتاد. به نظر سعید زاده فقه اسلامی ساخته اندیشه های علمای دینی است و برخلاف قرآن و سنت قدسیت یا مشروعیت مطلقی ندارد و به همین دلیل همواره می تواند در حال تغییر و تحول باشد.

البته این گونه آراء مورد پذیرش گروه های سنتی حاکم بر حوزه های دینی نیست. به عنوان نمونه، فاضل لنکرانی معتقد است که روشنفکر بودن را نباید به معنی کنار گذاشتن دستورات اسلام دانست و انقلاب به آن معنا نبود که دیگر

تفاوتی میان زن و مرد وجود ندارد: «چه کسی به شما گفت که تفاوتی میانشان وجود ندارد؟ البته ما نمی‌خواهیم بگوییم که زنان از نظر هوش، فهم علوم و جنبه‌های اجتماعی پایین‌ترند، اما خدا بعضی از امتیازات را برای مردان به رسمیت شناخت و این در مورد زنان نیز صادق است.»

در بخش دیگر کتاب، با عنوان «فرهنگ، آینه بحران ارزش‌های اسلامی» نویسندگان به بررسی حوزه ادبیات و سینما پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که برخلاف حوزه سیاست و فلسفه در این مورد صبغهٔ دینی اثری برجای نگذاشته است. در واقع، آثار سینمایی ایران پس از انقلاب نه تنها در درون کشور مقبولیت قابل ملاحظه‌ای دارد در سطح جهانی نیز هویت تازه‌ای یافته و سینماگرانی چون عباس کیارستمی، محسن مخملباف، و جعفر پناهی، به شهرتی بین‌المللی رسیده‌اند. مشکل اساسی سینمای ایران، به اعتقاد نویسندگان کتاب، سانسور دولتی است که سینماگران را وادار به یافتن شگردهای تازه در ساختن فیلم می‌کند. تمرکز بر زندگی و عواطف کودکان و دنیای آنان (باشو، خانه دوست کجاست؟) و یا زندگی در روستاها (ممه) و یا غیبت زنان در برخی از فیلم‌ها (طعم گیلاس) را باید از نتایج این سانسور دانست. انقلاب که مدعی بود معنی‌بخش هستی آدمیان، قدسیت و تغییر جهان خواهد شد در عمل به گسترش فرهنگ شهادت و مرگ طلبی انجامیده که در شکل‌های تازه در خود کشی روزافزون جوانان پدیدار می‌شود. نویسندگان کتاب، ضمن تجزیه و تحلیل جامعه‌شناختی طعم گیلاس به مقولهٔ مرگ پرداخته و به این نظر رسیده‌اند که در ایران امروز اگر انسان قادر نیست سوژهٔ زندگی‌اش باشد حداقل می‌تواند سوژهٔ مرگش شود.

پدیدهٔ مهاجرت ایرانیان نیز موضوع یکی دیگر از بخش‌های کتاب است. نویسندگان با تکیه بر پژوهش ویدا ناصحی در بارهٔ این پدیده نشان می‌دهند که ایران پس از انقلاب با سه موج مهاجرت روبه‌رو بوده است: موج اول شامل نخبگان نظامی و سیاسی نظام سلطنتی که در آستانه انقلاب ایران را ترک کردند؛ موج دوم شامل کسانی که در دوران اوج اعدام رهبران و دیوانسالاران نظام گذشته از سوی دادگاه‌های انقلاب مخفیانه از ایران خارج شدند و موج سوم بیشتر شامل جوانان سیاسی شدهٔ دوران انقلاب و اعضا یا هواداران گروه‌ها و سازمان‌های چپ بود که همزمان با عزل بنی‌صدر و شروع مبارزهٔ مسلحانه سازمان مجاهدین خلق به کشورهای اروپایی و آمریکای شمالی پناه بردند. پس از آغاز جنگ با عراق نیز شماری بزرگ از نوجوانان یا برای فرار از خدمت نظام، یا دستیابی به

امکانات آموزشی بهتر و یا پیوستن به اعضای خانواده خود ایران را ترک کردند. به تخمین نویسندگان کتاب، شمار مهاجران ایرانی در ایالات متحد آمریکا حدود یک میلیون و در اروپا حدود ۲۰۰ هزار نفر است. به نظر می رسد که امروز نیز، به ویژه در میان نسل جوان و فارغ التحصیلان دانشگاه های ایران انگیزه مهاجرت به ایالات متحده آمریکا قوی تر از همیشه شده است.

بخش نهائی کتاب عنوان «اسلام در مقام فرهنگ و غرب خیالی» نام دارد. به اعتقاد نویسندگان کتاب پرسش اصلی همچنان این است که از انقلاب و ارزش های آن چه برجای مانده؟ در باور نویسندگان کتاب، نظام جمهوری اسلامی در عرصه سیاسی به بن بست رسیده و در ساحت دینی نیز نیروهای سنتی و محافظه کار همچنان سد راه روند اصلاحات اند و با بازشدن فضای سیاسی جامعه مخالفت می ورزند. موعظه های اخلاقی و وعده های سیاسی رهبران نظام نیز در این میان برای مردم ایران و نسل جوان جاذبه ای ندارد.

نویسندگان کتاب با اشاره به این واقعیت که، در طول قرن گذشته تاریخ کشور، اتحاد میان رهبران مذهبی و روشنفکران از ویژگی های عمده در انقلاب مشروطه، جنبش ملی کردن نفت، و انقلاب اسلامی بوده است، معتقدند که تنها در انقلاب اسلامی بود که این اتحاد تا سقوط نظام پادشاهی و استقرار حکومت دینی ادامه یافت و نهایتاً به تسلط روحانیان به مسند قدرت انجامید. افزون بر این، به اعتقاد نویسندگان کتاب، اگرچه روحانیت ایران را در مجموع باید محافظه کار دانست، اما جریان روشنفکری ایران در تاریخ معاصر نیز صبغه رادیکال خود را حفظ کرده و اغلب به سبب پایبندی به ایدئولوژیک مارکسیستی در روایت های لنینی و استالینیستی آن بینشی ضد دموکراتیک داشته است.

در باره مسئله هویت ایرانی نیز نویسندگان کتاب آراء خود را در بخش پایانی کتاب ارائه داده اند. به گفته آنان زمانی که پندارها و توهمات جهانروا فرو ریزند این سؤال که هویت ایرانی چیست دوباره مطرح خواهد شد. نظام پادشاهی درصدد ساختن هویتی برمبنای قومی-ملی بود و می کوشید تا نوعی ایرانیت را در وجدان جمعی جامعه بیدار کند. اما، انقلاب و نظام اسلامی بر هویت دینی و شیعی تأکید کرد. امروز پرسش به قوت همیشگی خود باقی است. به اعتقاد نویسندگان کتاب، جامعه امروز ایران شاهد فرهنگی شدن اسلام (culturalisation de l'islam) یعنی تبدیل آن به جزئی از هویت انسان ایرانی شده است. به همین دلیل می توان گذر از اسلام به مثابه ایدئولوژی به اسلام فرهنگی را در بسیاری از نوشته های نواندیشان دینی دید.

آنچه امروز در پرتو بیست و اندی سال تجربه نظام اسلامی همچنان از مقولات اصلی بحث و جدل در جامعه مانده همان قصه قدیمی دوقرن رویارویی ایران با غرب است. در فضای کنونی می‌توان گفت که از رهگذر تجربه انقلاب و اوضاع و احوال بین‌المللی، جامعه ایران در حال گذر از غرب ستیزی از یکسو و غرب زدگی از سوی دیگر، و گرایش به سوی نوعی سازش با دست‌آوردهای جهان غرب است. در حوزه تفکر نیز اشتیاق به غرب ستیزی حاکم بر دوران پیش از انقلاب به تلاش برای شناخت غرب مبدل شده است. در این زمینه، پژوهشگران و نویسندگانی همانند داریوش شایگان، داریوش آشوری و جواد طباطبائی، پاره‌ای از آثار خود را به معرفی جنبه‌هایی از فرهنگ غرب و ارزش‌های جهانی آن اختصاص داده‌اند.

کتاب «ایران: چگونه می‌توان از انقلاب دینی بیرون آمد؟» را برای علاقمندان به آشنائی با تحولات گوناگونی که در عمق جامعه ایران در سال‌های اخیر روی داده باید اثری خواندنی و سودمند شمرد. جدا از اطلاعات فراوان و داده‌های بیشماری که در آن آمده، تحلیل نویسندگان کتاب از روندهای اجتماعی و فرهنگی ایران ژرف و باریک بینانه است. زبان روان کتاب و مثال‌های برگرفته شده از تحقیقات ایرانیان و یا مندرج در نشریات داخل و خارج از کشور نیز بر سودمندی و جذابیت کتاب افزوده و زمینه تحقیقات تازه‌را برای پژوهندگان گشوده است.

بزرگترین کتابفروشی
ایرانی آمریکا



کتابفروشی شرکت کتاب

۷ روز هفته

دوشنبه تا شنبه ۱۰ صبح تا ۸ بعد از ظهر - یکشنبه ها ۱۰ تا ۶ بعد از ظهر

- مجموعه ای بی نظیر از بهترین کتاب های فارسی و انگلیسی مربوط به ایران
- مجموعه ای بی نظیر از کتاب ها و نوارهای آموزش فارسی و انگلیسی
- مجموعه ای بی نظیر از نشریات فارسی منتشره در سراسر جهان (نشریات روزانه، هفتگی، ماهنامه ها و فصلنامه های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و هنری)
- انواع تابلوهای خوشنویسی (اصل و چاپ)
- بیش از ۱۰۰۰ عنوان نوار و کامپکت دیسک موسیقی اصیل، سنتی فولکلور و کودکان که مجموعه آن را در هیچ کجا پیدا نمی کنید
- مجموعه ای از زیبا ترین کارت های تبریک و کارت پستال برای مناسبت های مختلف
- بزرگترین کتابفروشی ایرانی در خارج از کشور

(310) 477-7477

خارج از لوس آنجلس

1-800 FOR-IRAN
3 6 7 - 4 7 2 6

Website: www.ketab.com

وست وود - لوس آنجلس

1419 Westwood Blvd.,
Los Angeles, CA 90024
بین Wilshire و Santa Monica

E-mail: ketab@ketab.com

محمدحسن ففغوری*

جنگ فلسفه ایران

Seyyed Hossein Nasr & Mehdi Aminrazavi (eds.)

*An Anthology of Philosophy in Persian*Volume 1: *Early Persian and Islamic Philosophy*, 411 p.Volume 11: *Ismaili and Hermetico-Pythagorean Philosophy*, 378 p.

New York & Oxford, Oxford University Press, 1999, 2001.

سهم ایرانیان در شکوفائی و غنا بخشیدن به فرهنگ و تمدن اسلامی بحثی دیرینه و جدال انگیز و درعین حال بسیار مهم و شایان توجه است. شش سده پیش ابن خلدون، مورخ و جامعه شناس تونسسی، نوشت که: «به جز چند استثناء بیشتر علمای اسلام چه در علوم عقلی و چه در علوم دینی از میان عجم (ایرانیان) برخاسته اند. از آنجا که علم و هنر و صنعت حاصل کوشش‌های اقوام شهرنشین است و ایرانیان از زمان باستان شهرنشین بودند، فرهنگ و تفکر در میان آنان ریشه هائی کهن داشت. بنیان گزاران صرف و نحو زبان عربی سیبویه و پس از وی الفارسی و الزجاج هر سه ایرانی بودند. ایرانیان در طلب علم مصداق حقیقی این حدیث نبوی اند که: «اگر علم در ستاره ثریا باشد مردانی از ایران به آن دست خواهند یافت.»^۱

* ترجمه مشروح محمد ففغوری از یکی از آثار علامه طباطبائی با عنوان زیر در شرف انتشار است:

Kernel of Kernel: Concerning the Wayfaring and Spiritual Journey of the People of Intellect.

ادوارد براون نیز در همین زمینه می گوید که درست است که پس از فتح ایران به دست مسلمانان ایرانیان مدتی از استقلال سیاسی محروم ماندند و ایران در امپراطوری بزرگ اسلام مستحیل شد اما چندان طول نکشید که ایرانیان برتری خود را در زمینه علوم نشان دادند. اگر سهم آنان را در ترویج آنچه که به علوم عربی شهرت یافته، همچون علم تفسیر، حدیث، کلام، فلسفه، طب، تاریخ و علم رجال و حتی صرف و نحو عربی نادیده بگیریم دیگر چیز قابل توجهی باقی نخواهد ماند.^۱ در دوران حاضر نیز برخی از روشنفکران عرب همچون احمد امین مورخ و ادیب معاصر مصری نیز به کرات درباره سهم ایرانیان در شکوفائی تمدن اسلامی قلمفرسایی کرده اند.^۲

با این همه، بزرگ داشتن نقش ایرانیان در اعتلای تمدن اسلامی بهیچوجه نباید به معنا و یا به نیت نادیده گرفتن و یا کم بها دادن به سهم دیگر ملل مسلمان تعبیر شود. این بزرگداشت و یادآوری باید در چهارچوب صحیح، بی غرضانه، دور ازبالیغ و تعصبات قومی و با احترام بر نقش دیگر ملل مسلمان باشد. مجموعه حاضر که به همت استاد سیدحسین نصر و دکتر مهدی امین رضوی گرد آوری شده با اشراف به این نکته و نیز تأکید بر این حقیقت است که وحدت و یکپارچگی فلسفه اسلامی از مرزهای زبانی و قومی فراتر می رود.

گردآوری چنین مجموعه متنوعی طبیعتاً مستلزم اتخاذ معیارها و ارائه تعریف برخی مفاهیم است. نخستین معیار مهم در این زمینه در درجه اول تعریف فلسفه و تفکر فلسفی است. از آنجا که تفکر فلسفی در ایران قبل و بعد از ورود اسلام به ایران پیوند عمیقی با دین داشته است در این مجموعه ویراستاران نه به تعریف فلسفه به معنای خاص کلمه بلکه به مفهوم عام آن نظر داشته اند که جنبه هائی از علم کلام، تفسیر و تأویل قرآن، و عرفان را نیز دربرمی گیرد.

اتخاذ معیاری معقول برای تعیین هویت ایرانی فلاسفه ای که آثارشان برای این مجموعه انتخاب شده نیز حائز اهمیتی خاص است. قلمرو جغرافیائی ایران البته طی قرون و اعصار بارها دستخوش تغییر شده اما تغییر مرزها تأثیری بر تفکر ایرانی نداشته است. بنابراین هنگامی که از مرزهای تفکر ایرانی سخن می گوئیم در حقیقت قلمروی فرهنگی مد نظر است که نه تنها ایران امروز بلکه افغانستان، آسیای میانه، و بخش هائی از بین النهرین و آناتولی و بویژه شهرهائی چون قونیه و نجف را نیز در بردارد. بنابراین، تنها آن گروه از نویسندگانی که هویت ایرانی آن ها یقین و مسلم است انتخاب شده و آنان که هویت شان مورد تردید بوده در این مجموعه نیامده اند.

نکته مهم دیگر اتخاذ چهارچوب مناسب برای چنین مجموعه است به نحوی که هم دربرگیرنده ادوار مختلف و هم معرّف مکاتب گوناگون فلسفی باشد. از آنجا که نمی توان سیر فلسفه در عالم اسلام را با معیارهای فلسفه غربی سنجید و به همان شیوه تقسیم بندی کرد، ویراستاران این مجموعه کوشیده اند تا میان ادوار و مکاتب فلسفی تا حد ممکن هماهنگی ایجاد شود. البته همانگونه که ویراستاران متذکر شده اند رعایت این ضابطه همیشه میسر نیست، چه آثار مختلف فیلسوفی همچون غزالی بنا بر موضوع باید به چند بخش تقسیم و جدا از هم هریک دربخشی از کتاب جای داده می شود. با این همه، شیوه اتخاذ شده در این دو جلد نهایت هماهنگی را هم از نظر ادواری و هم از لحاظ سیر تفکر به وجود آورده است.

مراد ویراستاران از تدوین این جنگ نه تنها گردآوری مجموعه ای از آثار فلسفی متفکران ایرانی، بلکه و مهم تر از آن پُرکردن شکاف موجود میان فلسفه اسلامی و تفکر ایرانی بوده است تا در پرتو آن روشن شود که اعتقاد گروهی از فلاسفه مبنی بر اینکه فلسفه اسلامی با مرگ ابن رشد در سال ۵۹۵/۱۱۹۸ خاتمه یافت تا چه حد نادرست و دور از حقیقت است. کوشش ویراستاران را در نیل به این هدف باید موفقیت آمیز شمرد.

نخستین جلد «جنگ فلسفه ایران» که با پیشگفتاری از ویراستاران آن آغاز می شود خود به چند بخش تقسیم شده است. بخش اول به میراث فلسفی ایران قبل از اسلام اختصاص دارد. در این بخش نمونه هایی از متون فلسفی دین زرتشت درباره آفرینش و ماهیت وجود (از بندهش)، گزیده هایی در باره روح عقل و چند اندرزنامه (از مینوی خرد)، مباحثی از کلمات ها در باره مبارزه ابدی میان اهورامزدا یعنی نماد خیر و زیبایی و اهریمن مظهر شرّ و تاریکی ارائه شده است.

از خواندنی ترین و مهم ترین مطالب این بخش رساله ای است در گفت و گوی میان یک فیلسوف زرتشتی و یک فقیه مسلمان در باره مسائلی چون ابدیت، حدود و قدم عالم، ماهیت زمان و وحدت روح و عقل. این گزیده ها نه تنها از نظر آشناساختن خواننده با افکار ایرانیان قبل از اسلام اهمیت دارد، بلکه در عین حال دال بر وجود حیات فکری فعال و پُر بار هزار سال قبل از ورود اسلام به ایران و نیز منعکس کننده تأثیرات تفکر فلسفی ایران قبل از اسلام بر تفکر فلسفی دوران اسلامی است. بیشتر مطالب این قسمت قبلاً ترجمه و چاپ شده است اما نخستین بار است که به صورت مجموعه ای منسجم در یک جا جمع

آوری شده.

بخش دوم جلد اول به فلاسفه دوران اسلامی از ابوالعباس ایرانشهری تا عمر خیام نیشابوری اختصاص دارد. نمونه های انتخاب شده در این قسمت از فلاسفه مشائی مسلمان نشان می دهد که منشاء و اساس فلسفه اسلامی وحی قرآنی است. به بیان استاد نصر «فلسفه مثالی در اسلام همان فلسفه ارسطویی نیست که برآن جامه عربی پوشانده باشند بلکه از همان ابتدای قرن سوم هجری زمانی که یعقوب ابن اسحق الکنندی این مکتب را بنیان نهاد، فلاسفه مثالی مسلمان ارسطو را از دیدگاه شارحین اسکندرانی و آتنی آن، اما با بینش قرآنی و براساس تعلیمات قرآن مطالعه می کردند. بهمین جهت این متفکران گذشته از آنکه به مباحث فلسفی یونان می پرداختند، مسائلی چون رابطه عقل و ایمان، حدوث و قدم عالم، بقای روح پس از مرگ، علم الهی، معاد جسمی، یعنی مسائلی را که با فلسفه مثالی قابل تبیین نبود، از حیطة بررسی خود خارج نمی دانستند.

مورخان فلسفه در این که فلسفه اسلامی با الکنندی آغاز می شود وحدت نظر دارند و اغلب آنان نیز نخستین فیلسوف مسلمان ایرانی را ابوالعباس محمد ابن محمد ایرانشهری نیشابوری می دانند. از زندگانی وی اطلاع چندانی در دست نیست اما آورده اند که وی استاد محمد ابن زکریای رازی بود. حکیم ناصر خسرو نیز بکرات از او نام برده است. به گفته امین رضوی، ایرانشهری بر ادیان ابراهیمی و نیز دین زرتشت، مانوی و هندو علم کامل داشت. میراث ایرانشهری در زمینه عقل و وحی اهمیتی شایان دارد اما از آنجا که اثر مکتوبی از او به جای نمانده آنچه در این کتاب در باره افکار او آمده از ناصر خسرو نقل شده که از ایرانشهری با عنوان حکیم یاد کرده است.

ابونصر فارابی (م. ۳۳۹ ه.ق.) ملقب به معلم ثانی و فیلسوف المسلمین، بنیانگذار علم منطق است. به گفته استاد نصر بیش از یکصد اثر در زمینه های گوناگون از فلسفه سیاسی تا اخلاق و موسیقی به او نسبت داده شده است. رساله *احصاء العلوم* وی که به طبقه بندی علوم اختصاص دارد تأثیر عمیقی بر سیر تاریخ علم در شرق و غرب داشته و کتاب *الموسیقار الکبیر* او در حقیقت مطالعه بنیاد فلسفی موسیقی، تأثیر موسیقی بر روح انسانی و همچنین بررسی اساس نظری موسیقی ایرانی است. در این جلد گزیده هائی از کتاب *البرهان*، جمع *بین الروای الحکیمین* و نیز از *مبادی آراء اهل مدینه* آورده شده است.

از ابوالحسن عامری (م. ۹۲۲/۳۸۱) صفحاتی از *الاعلام به مناقب الاسلام* که در آن به دفاع فلسفی از اسلام پرداخته و نیز بخشی از کتاب *الامد الی الابد* در

باره مسائل مربوط به روح و حیات آن انتخاب شده است. به دنبال آن سه رساله از ابوسلیمان سجستانی (م. ۱۰۰۰/۳۹۰) *فی المحرک الاول*، *فی ان الاجرام اطوبه ذوات انفس ناطقه*، و *فی الکمال الخاص به نوع الانسان* آمده است. اهمیت آثار سجستانی در تلاش وی برای تلفیق فلسفه باستان و بینش دینی اسلامی است.

طولانی ترین فصل جلد نخست این جنگ به ابن سینا اختصاص دارد. این چهره استثنائی تاریخ فلسفه اسلامی و اعجوبه علمی زندگانی پرماجرایی داشت. اما با همه زیر و بم های زندگی و عمر نسبتاً کوتاه در پرتو استعداد خداداد و سخت کوشی ذاتی که داشت بیش از دویست اثر در زمینه های مختلف از فلسفه تا طب، روانشناسی و تفسیر *قرآن* و ریاضیات و موسیقی تدوین کرد که هر یک به نوبه خود شاهکاری بی نظیر و بسیار جلوتر از زمان اوست. ابن سینا نخستین پزشکی بود که رابطه سلامت جسم و روان را در پزشکی مطرح کرد. مهم ترین اثر علمی او کتاب *قانون* در طب است که لقب امیرالاطبا را برای او به ارمغان آورد. مهم ترین اثر علمی او کتاب *قانون* در طب است که لقب امیرالاطبا را برای او به ارمغان آورد و در ادبیات تاریخ پزشکی مشهورترین اثریست که تاکنون تدوین شده. از زمان ابن سینا تا کنون مشکل بتوان از مکتب و یا فیلسوفی مسلمان یاد کرد که به نحوی از انحاء از افکار وی تأثیر پذیرفته باشد.

تا آنجا که فلسفه اسلامی در ایران مد نظر است ابن سینا نخستین فیلسوفی بود که اثری به زبان فارسی نوشت. *دانشنامه علائی* در واقع به صورت الگویی برای فلاسفه بعد از ابن سینا مانند قطب الدین شیرازی، شیخ شهاب الدین سهروردی، بابا افضل کاشانی و خواجه نصیرطوسی درآمد. این پیشگامی ابن سینا موجب شد که طی دو قرن بعد از او زبان فارسی به عنوان دومین زبان فلسفی اسلام جای خود را در میان فلاسفه مسلمان بازکند. در مجموعه حاضر گزیده هائی از *دانشنامه علائی*، *اشعار و تنبیهات*، *شفا*، *مقامات العارفین*، *رساله حی ابن یقظان* (زنده بیدار دل) و مقدمه *بر منطق المشرقیین* ارائه شده و بی اغراق خواندنی ترین بخش این مجموعه است. در جلد نخست «جنگ فلسفه ایران» بخشی هم به فیلسوفان مستقل اختصاص دارد. مراد ویراستاران از فلاسفه مستقل متفکرانی هستند که تأثیر بسزائی در حیات فکری ایران داشتند اما نمی توان آنان را در چهارچوب مکتب خاصی قرار داد. از مهم ترین چهره های این گروه می توان از محمد زکریای رازی (۲۴۰-۳۲۰/۸۵۴-۹۳۲م)، ابوریحان بیرونی (۴۴۲-۳۶۲/۱۰۵۱-۹۷۳م) و عمر خیام (۵۱۷-۱۱۲۳/۳۳۹-۱۰۳۶) نام برد.

رازی به تأثیر از استاد خود ایرانشهری عمیقاً از افکار ایران باستان متأثر

بود. این شیمی دان و کیمیاگر حاذق نخستین دانشمندی بود که پیوند نزدیک میان فلسفه و علم کیمیا را شرح داد و همو بود که این علم را به علم شیمی آنگونه که بعدها شناخته شد متحول ساخت. وی بیماری جسمی را ناشی از عدم تعادل روانی، تضادهای روحی، نا متعادل بودن ترکیب های شیمیائی و بیولوژیکی بدن انسان می دانست. وی در زمینه های مختلف علمی و فلسفی بیش از دویست اثر به جای گذاشت منتخبی از رساله *طب روحانی*، و *سیرت فلسفی* این دانشمند در این جلد نقل شده است.

ابوریحان بیرونی از برجسته ترین شخصیت های علمی و فلسفی ایران، محققى نکته بین و بنیانگذار مشاهده و تجربه در مطالعات علمی و تدوین کننده فلسفه طبیعت است. کتاب *تحقیق ما للهند من مقوله مقبوله فی العقل او مزدوله* از شاهکارهای دوران اسلامی در زمینه فلسفه علوم و ادیان تطبیقی و نخستین اثر علمی و دقیقی است که در باره تاریخ تمدن و فرهنگ هند نگاشته شده است. وی به ادیان هند علاقه وافری داشت و یکی از پیشگامان مطالعات تطبیقی ادیان است. دیگر آثار ابوریحان در زمینه ریاضیات، نجوم و شناخت داروها نیز بسیار مهم است. به گفته استاد نصر، متأسفانه کتاب *الشامل* ابوریحان که افکار فلسفی وی را در بر دارد هنوز پیدا نشده اما رساله «پاسخ و پرسش» (*السئله و اجوبه*) که خطاب به ابن سینا نوشته است نشانی از اهمیت افکار فلسفی اوست. در این مجموعه قسمت هائی از کتاب *تحقیق ما للهند*، و نیز بخش هائی از رساله «پرسش و پاسخ» ارائه شده است. خیام نیز که شهرتش بیشتر مدیون رباعیات اوست در درجه اول فیلسوف، عارف، و ریاضی دان بود. جلد اول با منتخباتی از رساله *ضرورت التضاد فی العالم*، رساله *الجبر والبقا*، و قسمتی هم از رساله فارسی *کلیات وجود* خیام خاتمه می یابد.

دومین جلد «جنگ فلسفه ایران» که دوسال پس از نخستین جلد انتشار یافت به بررسی چند مکتب عمده فلسفی ایران بعد از اسلام، از جمله فلسفه اسماعیلی، اختصاص یافته است. یکی از دلایل تاریخی جذب ایرانیان به فلسفه در دوران اسلامی ارادت آنان به اهل بیت مطهر پیامبر اسلام و توجه خاص این بزرگواران به فلسفه است. امامان شیعه در حقیقت بنیان گزاران اصلی مکاتب فلسفی شیعه هستند. بعد از *قرآن* و حدیث، *نهج البلاغه* مأخذ مهم مکاتب فلسفی شیعه است. حضرت امام جعفر صادق علیه اسلام با جریان های فکری هرمتیک آشنائی داشت. جابر ابن حیان یکی از شاگردان او بوده است. امام علی ابن موسی الرضا (ع) با عمران صابئی از اهالی حران، که یکی از مراکز عمده

تفکر عرفانی مکتب یونانی- اسکندرانی در دوان اسلامی بود، جلسات و مباحثات متعدد داشت. میراث امامان شیعه به خصوص بعد از تأسیس دولت صفویه و تفوق مذهب تشیع منبع الهام فلاسفه و موجب تداوم و شکوفائی مجدد فلسفه در ایران گردید.

تفکر اسماعیلی فلسفه و حکمت را با بُعد درونی دین و تعلیمات امامان تلفیق کرد؛ امامانی که به اعتقاد شیعه دارای علم نهان اند. از دیدگاه اسماعیلیه فلسفه اساساً ماهیتی عرفانی، باطنی و نجات بخش و با حقیقت وحی قرآنی پیوند دارد و در نتیجه تنها از طریق تعلیمات مکتبی و ذهنی قابل حصول نیست. مکاتب شیعه چه اسماعیلی و چه دوازه امامی براین نکته تأکید دارند که فیلسوف پیش از آموختن فلسفه باید در درجه اول حکیمی باشد که در او کمال علم و وجود باهم تلفیق شده باشد. در نتیجه مکاتب شیعه بویژه اسماعیلی میان فلسفه به مثابه تفکر و حکمت به عنوان فلسفه واقعی تمایز قائل می شدند و اعتقاد داشتند که یادگیری فلسفه از طریق آموزش و تربیت ذهنی میسر است اما حکمت تنها از طریق تربیت تمام وجود فرد. بهترین نمونه این گونه آثار که نمایاننده پیوند میان فلسفه و زندگی پارسایانه است رسائل *اخوان الصفاست*.

نمونه هائی که از این مکاتب در این جلد آمده از قرن دوم تا قرن هفتم هجری را در بردارد و معترف کامل این نگرش است. نخستین قطعه، که گزیده‌ای است از رساله *أم الكتاب*، حاصل پرسش‌هایی خطاب به حضرت امام محمد باقر است و حاوی پاسخ‌هایی در علم الحروف و رابطه میان حضرت پیامبر و امام علی ابن ابیطالب (ع). از جابر ابن حیان، که به اعتقاد برخی از شاگردان و پیروان امام جعفر صادق بود، بخشی از کتاب *الاحجار* در علم کیمیا در این مجموعه آمده است. ابن حیان از نوادر روزگار خود بود. از دیدگاه او طبیعت و کلیه پدیده‌های عالم جسم و عالم روح براساس تعادل میان کیفیت درونی آنان قرار دارد. افکار و آثار جابر ابن حیان نه تنها بر فلاسفه اسماعیلی بلکه در دیگر متکلمان و فلاسفه و نیز بر برخی جنبش‌های مذهبی همچون نقطویه اثرات عمیقی به جای گذاشت. از ابویعقوب سجستانی رساله فارسی *کشف المحجوب و کتاب المناجیح* درباره توحید و عقل و از ابوحاتم رازی، که به منشاء قدسی علوم و نیز به جهانشمولی حقیقت اعتقاد داشت، رساله *اعلام النبوة* در این مجموعه آمده است.

سه فصل پایانی جلد دوم به رسائل *اخوان الصفا* و نیز گزیده‌های از حکیم ناصر خسرو قبادیانی و بالاخره خواجه نصیرالدین طوسی اختصاص داده شده

است. رسائل *اخوان الصفا* در حدود نیمه قرن چهاردهم توسط گروهی از فیلسوفان ایرانی و عرب که خود را اخوان الصفا می نامیدند نگارش یافت. این مجموعه حاوی پنجاه و دو رساله و به ترتیب موضوعی در چهار قسمت تنظیم شده است به این شرح: (۱) ریاضیات شامل چهارده رساله، (۲) علم طبیعی شامل هفده رساله، (۳) علوم عقلی و معرفة النفس شامل ده رساله، و بالاخره (۴) علم کلام یازده رساله. به اعتقاد استاد نصر، محور اصلی مسائل مورد بحث در این رسائل ضرورت تصفیه روح بشر از ناخالصی ها، کسب علم و برقراری برادری میان انسان هاست. در سراسر رسائل بر لزوم بیداری از خواب غفلت و جهل، تصفیه روح از طریق عمل به علم واقعی تأکید شده است. البته مراد از علم در این چهارچوب علم وحی و دیگر شعبات علوم سنتی است.

ناصر خسرو (۴۸۱-۳۹۴ / ۱۰۰۳-۱۰۸۹) از جوانی به کسب علم پرداخت و بر تمام دانش های عصر خود تسلط داشت. مدتی در مرو شغل دیوانی داشت و سه سال نیز در دربار المستنصر بالله خلیفه فاطمی مصر در قاهره بسر برد و احترام بسیار دید و لقب حجة الخراسان گرفت. وی از جوانی در جستجوی حقیقت برآمد اما پاسخ سؤالات خود را از مدعیان زمان نمی یافت. در ۳۲ سالگی خوابی دید که در آن کسی به سوی قبله اشاره می کرد و حقیقت را در آنجا به وی نشان می داد. این رویا ناصر خسرو را به سفر حج کشانید. حاصل این تحول روحی آثار است چون *سفرنامه*، *خوان اخوان*، *زاد المسافرین* و *دیوان اشعار* که هر یک در جای خود شاهکار است. از حکیم قبادیان در این جلد گزیده هائی از مشهورترین اثر فلسفی او *جامع الحکمتین* در باره عقل، ابیاتی از دیوان وی و نیز بخشی از رساله *کشایش و رهایش* در باره کیان شناسی و وجود می خوانیم.

آخرین بخش جلد دوم این مجموعه حاوی منتخباتی از ابوجعفر محمد ابن محمد ابن حسن نصیرالدین طوسی است. افکار و آثار خواجه نصیر بویژه از دو جهت اهمیت خاص دارد. یکی اینکه وی از شاگردان مکتب مشائی ابن سینا و احیاگر این مکتب در قرن ششم هجری است و از طریق او میراث ابن سینا بر فیلسوفانی چون میرداماد و صدرالدین شیرازی تأثیر گذاشت، و دیگر آنکه خواجه با احاطه کاملی که به علوم متعدد زمان خود داشت نقش مهمی در حفاظت این علوم و بویژه میراث علمی شیعه در عصر مغول و تیموری و انتقال آن به دوران صفویه ایفا نمود. کتاب *تجربید الاعتقاد*، مهم ترین اثر در کلام شیعی، شرح *اشارات*، از مهم ترین شروح بر ابن سینا، و *اوصاف الاسراف*، از برجسته ترین آثار عرفانی، کتاب *الرومل*، درباره قوانین میراث و بالاخره *اخلاق ناصری* مهم ترین کتاب

درباره اخلاق از آثار اوست. تعدد آثار خواجه نصیر بطور کلی انتخاب نمونه‌هایی از افکار وی را بسیار مشکل می‌سازد. در اینجا تنها دو نمونه از آثار فلسفی خواجه یعنی قسمت‌هایی از رساله سیر و سلوک و رساله تصورات آورده شده است.

بطور کلی گرد آوری چنین مجموعه‌ای برخلاف آنچه ظاهراً ممکن است به نظر آید کار چندان آسانی نیست. مشکل نخست تأمین بودجه برای تأمین تحقیقات گسترده ایست که مستلزم هزینه سنگینی است. این امر بویژه در این دوران که مطالعات مربوط به ایران از حمایتی شبیه آنچه به مطالعات عثمانی یا تحقیقات مربوط به دنیای عرب ارزانی می‌شود برخوردار نیست آغاز و انجام چنین تحقیقاتی را بسیار مشکل می‌سازد. انتخاب متون مناسبی که مورد قبول همگان باشد نیز مشکل دیگری است و معیارهایی که در این رابطه اتخاذ می‌شود نیز شاید مورد تأیید دیگر فلاسفه نباشد. چه متنی که به نظر یک استاد مهم است ممکن است مورد پسند دیگری نباشد. اما آثار انتخاب شده در این مجموعه از نظر موضوع و جامعیت در نوع خود مناسب‌ترین نمونه‌اند. کمتر دانشمندان دیگری را می‌توان نام برد که در زمینه انتخاب متون مناسب و شناخت اهمیت آنها صلاحیتی در سطح ویراستاران این مجموعه داشته باشد.

پراکندگی منابع و مشکل دسترسی به آنها، فقدان ترجمه‌های موثق و دقیق و کمبود مترجمان ورزیده دیگر مشکل جدی است. اجماع مترجمان گوناگون در مورد ترجمه اصطلاحات فلسفی همیشه میسر نیست و این امر معمولاً به یکدست شدن ترجمه‌ها لطمه می‌زند. لیکن تا زمانی که یک فرهنگ واحد اصطلاحات فلسفی تدوین شود این مشکل همچنان باقی خواهد ماند.^۱ به جا بود که ویراستاران از مترجمان می‌خواستند تا نکاتی در باره اهمیت متون انتخابی و مقام و اهمیت آن در رابطه با نمونه‌های مشابه بنگارند تا هریک در چهارچوب خاص فلسفی و تاریخی خود قرار گیرد. یادداشت‌ها و کتابشناسی پایان هر بخش همیشه کامل و جامع نیست. اما این ایراد به مترجمان وارد است و از ویراستاران نمی‌توان انتظاری این چنین سنگین داشت.

اهمیت واقعی این مجموعه با انتشار دوره کامل آن بیش از پیش روشن خواهد شد زیرا هرچه به دوران معاصر نزدیک تر می‌شویم کمبود مطالعات فلسفی و بویژه شناخت آثار و افکار متأخرین بیشتر احساس می‌شود. هنوز بسیاری از کتب فلسفی متفکران دوران قاجار و پهلوی ناشناخته باقی مانده و امید است که با کامل شدن این طرح خلاء موجود از میان برداشته شود. بدون

تردید «جنگ فلسفه ایران» به عنوان مرجعی اساسی و مأخذی مهم نه تنها مورد استقبال محققان فلسفه ایران قرار خواهد گرفت، بلکه منبعی بسیار مفید برای محققان تاریخ تفکر در ایران نیز خواهد بود.

پانوشت ها:

۱. به نقل از نوشته استاد احسان یارشاطر. ن. ک. به:

Righard Hovannisian & George Sabbagh (eds.), *The Persian Presence in the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, P. 9.

۲. ادوارد براون، *تاریخ ادبیات ایران*، جلد اول، ص ۳۰۰، به نقل از *The Persian Presence*,

ص ۹. (ترجمه به مضمون)

۳. احمد امین، *تاریخ تمدن اسلام*، به نقل از *The Persian Presence*، ص ۱.

۴. «فرهنگ اصطلاحات فلسفی و عرفانی»، با نظارت استاد سید حسین نصر در دست

تهیه است و بزودی از سوی انتشارات سهروردی در تهران منتشر خواهد شد.

فونگیس حبیبی*

افغانستان: داستان پر آب چشم

عتیق رحیمی

خاکستر و خاک

پاریس، نشر خاوران، ۱۳۷۸

۶۷ ص

اگر عنوان یک اثر را اولین دریچه ای بدانیم که خواننده را به نگاهی به درون نوشته فرا می خواند، خاکستر و خاک به کمال این وظیفه را برای داستان بلند و یا رمان کوتاه عتیق رحیمی انجام داده است. از این دریچه به فضای داستان گام می نهیم. خاکستر و خاک که حتی به هنگام تلفظ گلو را می خراشد، خشکی و سوخته شدگی را می رساند. خاکی که بر آن چیزی نمی روید و یا روئیدنی های آن طعمه آتش شده و جز خاکستری از آن باقی نمانده است. فضا را غبار گرفته است. غبار اندوه. غباری آن چنان غلیظ که چشم را از دیدن باز می دارد. انسان در درون و بیرون خود راه را گم می کند. جنگ گردبادی عظیم برپا کرده است. چشم چشم را نمی بیند. نه چشم سر و نه چشم دل.

زمان ظاهری داستان چند ساعتی بیشتر به درازا نمی کشد. زمانی که طی آن "دستگیر" و نوه اش "یاسین" از پیچ جاده ای که در شمال شهر پل خمیری (درافغانستان) به معدن ذغال سنگ می رسد، رد می شوند و به روی پلی که بر فراز رودخانه ای خشک کشیده شده است به انتظار رسیدن کامیونی که آنها را به معدن ببرد می نشینند. زمان داستان همین انتظار است و رسیدن کامیون و رفتن "دستگیر" به معدن و ساعتی بعد بازگشتش به سوی پل. "دستگیر" از خانه و روستای ویران شده اش، که روس ها با بمبی مهیب به

* روزنامه نگار و رئیس بخش فارسی رادیو بین المللی فرانسه.

آتش کشیده اند، با نوه اش به معدن می رود تا خبر کشته شدن مادر، همسر، برادر و باقی خانواده را به پسرش مراد برساند. در همین چند ساعت انتظار و راهسپاری در جاده ای پر خاک و غبار، از لابلای رویاها و تصویرهایی که در مقابل چشم "دستگیر" ظاهر می شوند، و از خلال مکالمات بسیار کوتاهی که میان سه چهار نفر شخصیت گذرای داستان صورت می گیرد، به گوشه های ماجرا پی می بریم و عمق اندوه پیرمرد را درمی یابیم. داستان دیگری پیش چشممان جریان می یابد که پهنه اسطوره و تاریخ را در برمی گیرد و در این پهنه، "دستگیر"، این مرد انسان افغانی، یکه و تنها، سرگردان سرنوشت خویش است.

خاکستر و خاک داستان تنهائی وجودی "دستگیر"، پدر بزرگ یاسین و پدر مراد است و عتیق رحیمی این تنهائی را با به کار بردن فنی بدیع در روایت، با توفیقی کم نظیر مجسم می کند. داستان **خاکستر و خاک** راوی ندارد. نه راوی سوم شخص و نه راوی اول شخص. "دستگیر"، شخصیت اصلی این داستان، مآجرای خود را برای خودش روایت می کند. راوی، دوم شخص مفرد است. مخاطب و مخاطب یکی است. در درون یک تن. گوئی بیرون از او ارتباطی ممکن نیست. راوی دانای کل وجود ندارد که حالات و حرکات شخصیت را برای خواننده تشریح کند. شخصیت اول داستان نیز، که ماجرا براو گذشته است، چندان سرگردان درون و بیرون بهم ریخته و از هم گیسخته خود است که نمی تواند در بند مرز میان "من" و "دیگری" باشد. این است که در خود می ماند و حالات، حرکات و مکنوناتش را برای خودش می گوید:

درحقیقت، دلت گرفته است. دیریست که آشنائی و یا بیگانه ای گوش به دلت نداده، دیریست که زبان آشنائی و یا بیگانه ای سخن گرمی به دلت نرسانده. می خواهی چیزی بگوئی، چیزی هم بشنوی. بگو! ولی چیزی نخواهی شنید. دروازه بان به سخت گوش نخواهد داد. او در خود است. با خود است. . . درخود و با خود آرام است. بگذارش آرام!

بمبی که روس ها بر فراز روستا انداخته اند تنها بر خانه "دستگیر" و حمام ده فرود نیامده است. تنها پسر و عروس و نوه ها و همسر "دستگیر" را به زیر آوار خاک و کلوخ مرگ نبرده است. بمب، عروس دیگر او، همسر مراد و مادر یاسین را برهنه در حمام غافلگیر کرده است. زن از هراس آوار، برهنه و دیوانه به کوچه دویده، با موهای خیس و قطرات آب که برتنش می رقصیده اند. او دوان دوان از

مرگ گریخته است ولی برهنه به درون آتشی که در مقابلش از انفجار بمب دیگری زبانه می کشیده فرو رفته است. "دستگیر"، شاهد شرمگین و غیرتمند این صحنه بوده است و آرزو کرده که ای کاش زن در همان حمام سرپسته به زیر خاک می رفت. او در راه معدن بارها این کابوس ننگین را در ذهنش مرور می کند. گزارش این مرگ ناموس برپاده هزار بار دشوارتر از دادن خبر مرگ مادر و برادر و بقیه خانواده است. این جنگ حتی یک مرگ آبرومند را از عروس "دستگیر" دریغ کرده است. بمبی که روس ها انداخته اند تنها خانه ها و خانواده ها را ویران نکرده است. صداها را نیز از دنیای یاسین، نوه "دستگیر"، ربوده است:

دنیای یاسین، دنیای دیگری شده است. دنیای بی صدا. کر نبود. کر شد. او خود نمی فهمد. او در تعجب است که چرا دیگر از هیچ چیز صدا بر نمی خیزد.

صدائی که خاموش شده است نشان دیگری از بریده شدن رابطه ها و فروستگی زندگی هاست و از لبانی که حرکت می کنند صدائی بیرون نمی آید و ندائی به گوش نمی رسد. پس اگر یکی دیگری را صدا کند پاسخی نمی گیرد. پس انسان ها از کنار هم می گذرند یا در مقابل هم قرار می گیرند بی آنکه صدای یکدیگر را بشنوند.

در دکه ای که آن سوی پل بر سر راه معدن قرار دارد، قدیر با "دستگیر" هم کلام می شود، بر دیوار مقابل در دکان صحنه ای از داستان های *شاهنامه* نقاشی شده است! صحنه همدستی ابلیس با ضحاک برای کشتن پدر ضحاک. قدیر، صاحب دکان، مردی دلپسته دنیای کهن پهلوانی است و معتقد است که در دنیای امروز:

مرده ها خوشبخت تر از زنده ها هستن. . . روزگار خراب آمده. مرد و جوانمرد کم شده و رستم از یاد مردم رفته. امروز سهراب پدر خود را می کشد.

چند صفحه بعد از زبان راننده کامیونی که "دستگیر" را به معدن می برد می شنویم که پسر قدیر به خدمت روس ها درآمده است و آنها او را برای تحصیل به شوروی فرستاده اند. درغم این اهانت و خیانت عظیم، زن قدیر دق کرده است و خودش خانه و حرفه را وا گذاشته و دکان نشین این جاده لخت شده است. جنگ، روزگار را زیر و زبر کرده است. حتی روزگار اسطوره ها را. گوئی در

زمان داستانِ خاکستر و خامی، دیگر پدرها پسرها را نمی کشند. این پسرها هستند که ارزش های دنیای پدران را به خاک و خاکستر تبدیل می کنند.

"دستگیر"، بیمناک و مشتاق دیدار پسر به معدن می رسد. در آنجا به او می گویند که پسرش مراد، از کشته شدن خانواده اش با خبر شده است با این حال در معدن مانده و به کار خود ادامه داده است. این خبر ضربه دیگری است بر شانه "دستگیر". جنگ حتی آئین سوگواری را نیز از پیرمرد گرفته است. غیرتِ عزامندی نیز به خاک و خاکستر تبدیل شده است:

مراد پس کجا شد! چرا نیامد و بالای نعش مادرش نسوخت؟ مراد اگر مراد "دستگیر" می بود، باید برمی گشت به قریه. سینه می زد به دور اجساد مردگان.

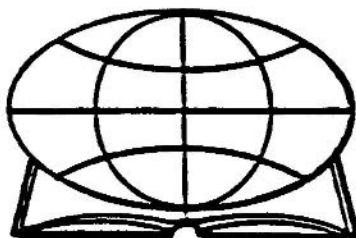
کارگزاران معدن، که آتش بیاران روایت امروین تراژدی سیاست میان پدر و پسر هستند، به مراد گفته اند که پدرش نیز با بقیه خانواده در انفجاری که مجاهدین به راه انداخته اند کشته شده است. با این حال شک و تردید در دل پیرمرد خانه کرده است. او پسرش را در غبار سیاه معدن و زیر سایه عکس عبوسی که بر بالای سر "امر" معدن جای گرفته گم کرده است، پسری که به دفاع از ناموسش شهره بود و حال کار در معدن را بهانه غیبت در سوگواری خویشانش کرده است. "دستگیر"، لرزان و خمیده، بی دیداری با پسر، معدن را ترک می کند. تنها قوطی تنباکویش را که زمانی مراد به او هدیه کرده بود، به عنوان نشانه برای پسر بجای می گذارد. آیا قوطی تنباکوی "دستگیر" مدل امروزی بازویند سهراب است؟ آیا عتیق رحیمی جابجائی پدر و پسر را از اسطوره تا تاریخ به صحنه آورده است؟ یا پایائی عمق اندوه این دورا از بازنیافتن یکدیگر بیان کرده است؟ از دیداری که روی نمی دهد، از پدری که پسر را و پسری که پدر را باز نمی یابد و باز نمی شناسد؟

اما آنچه در اسطوره و داستان از جوهری یکسان برخوردار است غیبت زنان است. داستان خاکستر و خامی داستانی است کم جمعیت. گواه سایه جنگ و ویرانی که حتی برکوه و دره، جز خار و خاشاک و سنگ باقی نگذاشته است. ولی در این جمعیت کم، زنان را تنها در میان مردگان می بینم. هرچند که حضور همسر "دستگیر" در دستمال "گل سیب" که در تمام طول راه با سیب و نانی که در آن پیچیده شده است و بوی زن را می دهد، او را همراهی می کند و هرچند که صحنه دویدن دیوانه وار و هراسناک عروس برهنه و رفتنش در دل آتش یکی از

قوی ترین تصویرهای کتاب است ولی غیبت زنان در این تجربه انسانی که کمال تراژدی است پرسش هائی جدی برمی انگیزد که طرح آن مجال دیگری می طلبد. و سرانجام سخن در باره *خاکستر و نخاس* را نمی توان بی اشاره ای به زبان آن به پایان برد. زبان فارسی افغانی شیرین و مهربان، بدون توصف های زائد و تکراری، گاه با کلماتی نامأنوس، برای فارسی زبانان ایرانی، که دقت بیشتر خواننده را فرا می خواند و لذت کشف واژه های تازه را به دنبال دارد ویژگی خوشایند دیگر این کتاب است.

به هررو، کتاب *خاکستر و نخاس* را در گنجینه ادبیات معاصر فارسی می توان به مرواریدی تشبیه کرد که عصاره زیبائی و شفافیتش در دل سنگ و خار و خاکستر جنگ در افغانستان شکل گرفته است.

علم و جامعه



جنگ اجتماعی - سیاسی - فرهنگی

مدیر: دکتر ناصر طهماسبی

نشانی:

Persian Journal for
Science and Society

P.O.Box 7353

Alexandria, Virginia 22307

بهای اشتراک: یکساله ۳۰ دلار

جلیل دوستخواه*

چند روشنگری درباره ی «... چند نکته دیگر»

پژوهشگر ارجمند آقای دکتر باقر پرهام در نوشتاری در *ایران نامه* (۴:۱۹)، پاییز ۱۳۸۰، صص ۵۲۱-۵۳۴)، با رویکرد به کتاب *بنیادهای اسطوره و حماسه ی ایران*، پژوهش ج. ک. کویاجی به گزارش و ویرایش صاحب این قلم، نکته هایی را مطرح کرده اند. نگارنده در این جا می گوشت تا روشنگری های چندی را درباره ی نکته های آمده در آن نوشتار، عرضه بدارد:

۱. بر کار گزارنده و ویراستار خُرده گرفته اند که چرا بیتهای شاهدآورده ی پژوهنده از *شاهنامه* در متن گفتارهایش را به همان گونه که او از چاپهای زمان خود، نقل کرده بوده، نیاورده و نگاهشهای بدیل آنها را از چاپ دکتر جلال خالقی مطلق و یا چاپ مسکو به متن آورده است. ایشان این کار را «دخالته نابجا در کار مؤلف» و مایه ی «ایجاد خلل در تحلیل وی و ناسازگار با آن» شمرده و این گفته ی گزارنده را که خواسته است بیتهای آورده از *شاهنامه*، «هرچه نزدیک تر به سروده ی شاعر باشد»، حمل بر این کرده اند که وی «با قاطعیت نتیجه گرفته که چاپهای مسکو و خالقی مطلق، هرچه نزدیک تر به سروده ی شاعر است.»

*آخرین اثر جلیل دوستخواه با عنوان: *هفتخان رستم، بر بنیاد داستانی از شاهنامه ی فردوسی*، از سوی انتشارات ققنوس، در تهران منتشر شده است.

گزارشگر می‌گوید: یکم این که او - همان‌سان که در پیشگفتار کتاب هم یادآور شده - تنها «برای روزآمد کردن پژوهش، گونه‌های ویراسته و پذیرفته‌تر را برجای گونه‌های ناویراسته‌ی آورده‌ی پژوهنده گذاشته و هرگاه لازم دانسته، در پی‌نوشتها اشاره‌ای بدانها کرده است.» (البته امروز می‌پذیرد که بهتر بود همه‌ی بیت‌های *شاهنامه* را با همان نگاشت آورده‌ی مؤلف نیز در پی‌نوشتها می‌آورد.)

پس، این کاری‌ست آگاهانه و در راستای هدف اصلی پژوهنده و نه «دخالتی نابجا در کار مؤلف» و هرگاه کویاجی امروز زنده بود و این کوشش و پویش نو را برای بهسازی کار خویش می‌دید، بی‌گمان ابراز خشنودی می‌کرد. گزارنده‌ی کتاب، نه از سر هوس یا خودنمایی، بلکه بر پایه‌ی وظیفه‌ی فرهنگی خود، کار خویش را در شکل‌بخشی نهایی بدین مجموعه‌ی پژوهشی، «گزارش و ویرایش» نامیده تا حد و مرز آن به خوبی روشن باشد و خواننده بدانند که با یک ترجمه‌ی ساده و قالبی سروکار ندارد؛ بلکه گزارشی از گفتارهای پژوهنده را همراه با پی‌نوشت‌های ویراستار و نیز پهن‌گزینی‌ی نگاشت بیت‌های *شاهنامه* می‌خواند. به دیگر سخن، سرشت این گزارش و دیگر گردانیده‌ها و افزوده‌های لازم بر آن، چنان است که گویی خود پژوهنده ویرایش تازه‌ای از گفتارهای کتابش را با چندین دهه فاصله و بابره‌گیری از آخرین دستاوردهای پژوهشی عرضه کرده‌باشد.

دوم این که گزارنده «با قاطعیت» نتیجه نگرفته است که ویرایش‌های مسکو و خالقی مطلق «هرچه نزدیک‌تر به سروده‌ی شاعر» ند؛ بلکه خواسته است بگوید که این ویرایش‌ها تنها به نسبت و در سنجش با دیگر چاپ‌های *شاهنامه*، به سروده‌ی شاعر نزدیک‌ترند. از همین روست که خود وی تا کنون چندین بررسی و نقد درباره‌ی این ویرایش‌ها نشر داده و در ضمن ستودن برتری‌های چشمگیر آنها نسبت به کارهای پیشین، کاستی‌ها و نادرستی‌هایشان را هم برشمرده است. (*حماسه‌ی ایران، یادمانی از فواسوی هزاره‌ها*، تهران، نشر آگه، ۱۳۸۰).

۲. درباره‌ی رستم و سهراب و پی‌نوشت ۱۳ ویراستار در ص ۲۱۸ کتاب، نوشته‌اند که او از «ژرف‌نگری‌های تازه در لایه‌های زیرین و پنهان» این داستان سخن گفته، اما جز پژوهش محقق کلباسی، نمونه‌ی دیگری به دست نداده است.

گزارشگر می‌پذیرد که بهتر بود چند نمونه‌ی دیگر از این پژوهش‌های تازه را نیز برمی‌شمرد. اما همچنان بر این باورست که در میان این پژوهش‌ها، کار کلباسی بسیار بنیادی و روشن‌گر و گیره‌گشاست. خود نگارنده‌ی این سطرها نیز، پیش از نشر تحلیل کلباسی، در ضمن گفتاری با عنوان «آز و نیاز، دو دیو گردن‌فراز» (که در چند جا و آخرین بار در *حماسه‌ی ایران* . . . به چاپ رسانده)، در

ضمن بحثی کلی، به رستم و سهراب نیز پرداخته و برداشت تازه اش را بر پایه نگرش در زنجیره‌ی پیوسته‌ی کلیدواژه‌های آن، بیان داشته است.

۳. نوشته‌اند که گزارنده، بیت آخر داستان رستم و سهراب را «بیانگر تلخکامی و خشم رستم» گرفته است.

گزارشگر نوشته است که «سراینده‌ی داستان باخشم و تلخکامی می‌گوید...» و آشکارست که قصدش از «سراینده داستان»، رستم نیست. در ادامه‌ی همین مطلب و در تحلیل مقصود شاعر از بیت آخر داستان، نوشته‌اند: «تنها نازکان و زودرنجان متکی به احساس و عواطف قلبی‌اند که از دست رستم و کردار او به خشم می‌آیند...» یعنی به طور ضمنی خواسته‌اند بگویند که خود فردوسی و دیگر خردمندان بر کردار رستم انگشت تأیید می‌گذارند و تنها آدمهای «نازک دل» از این فاجعه‌ی هولناک متأثر و خشمگین می‌شوند. اما، در داستانی که سراینده‌ی آن چندین بار در اوج برخورد پهلوانانش با حیرتی انسانی و فلسفی در هول و هراس رویداد قلم از سرودن متن بازمی‌گیرد و گریزهای تلخ و نکوهش آمیزی به رفتار پهلوان بزرگ حماسه اش می‌زند و او را گرفتار «رنج‌آز» (آزمندی و برتری جویی) و دورمانده از «خرد» و روی گرداننده از «مهر» و دچار «بدخوبی» (در زبان شاهنامه برابر با «آزمندی») می‌خواند، آیا بیت آخر وصف حال «نازک‌دلان» است و یا جمع بندی و امضاء و مهر تأیید شاعر خردمند و درد آشناست بر وصف تباکاری و پسرگشی‌ی رستم در سرتاسر این «داستان پر آب چشم»؟

پس نازک دلی و پای بندی به عاطفه‌ی انسانی با خردمندی و خردستایی ناهمخوان نیست و این «دل نازک» می‌تواند دل خود شاعر خردمند و نیز دل هر باخرد دیگری باشد و هست و به راستی - همان گونه که ناقد محترم گفته‌اند - «آنجا که متن در برابر چشمان ما هست، نیازی به تفسیر بیرون از متن نیست.»

ناقد سپس برای تأکید هرچه بیشتر بر تلقی‌ی خویش از این بیت، روی به تاریخ و جامعه‌شناسی می‌آورد و «قانون جنگ» را نتیجه‌ی شناخت گنیش پهلوان حماسه‌می‌انگارد و می‌نویسد: «رستم در رویارویی با سهراب از قانون جنگ پیروی می‌کند، نه از قانون جوانمردی. تراژدی‌ای اگر در کار هست - که هست - در رفتار رستم نیست، در فاجعه‌ی بشری به نام جنگ است که قوانین خود را دارد. و این نکته نیز از آموزه‌های مهتی است که ما آن را، چنان که نشان داده‌ام، از خود متن شاهنامه بیرون می‌کشیم، نه از تفسیرهای بیرون از متن.»

بسیار خوب. هرگاه ملاک دریافت ما «خود متن شاهنامه» است، آیا در این حماسه، بارها از زبان نقش‌ورزان و خود شاعر، نکوهش‌های پر آب و تاب از «جنگ» و

«جنگ‌بارگی» نمی‌خوانیم؟ آیا این کیخسرو شه‌ریارِ آرمانی‌ی اسطوره و حماسه‌ی ایران نیست که در اوج پیروزی و به هنگام گشودن پایگاه افراسیاب، با فرمانِ انسانی و جوانمردانه‌ی خود، سپاهیان‌خشمگین خویش را از دست‌یازی به جنگ و ویرانگری بازمی‌دارد و می‌گوید که ما برای «جنگ» نیامده ایم و تنها در پی به بندکشیدن افراسیاب و کین‌خواهی از اویم؟

درست است که جنگ‌های پهلوانی در *شاهنامه*، ریشه در بنیادهای زندگی اجتماعی و اقتصادی‌ی ایرانیانِ روزگارانِ کهن دارند و شاید در تحلیلی تاریخی در همان چهارچوب «جنگ» به مفهوم «فاجعه‌ای بشری» قرارگیرند؛ اما پرسیدنی است که: حماسه در کجا از تاریخ جدا می‌شود؟ آیا پدیدآورندگان روایت‌های بنیادین حماسی و سرانجام، شاعر حماسه سرا همواره بر آن نیستند که در خونین‌ترین آوردگاه‌ها، «ارزش‌های والای انسانی» همچون «جوانمردی» و «مهرورزی» و «خردمندی» را پاس دارند؟ هرگاه جز این باشد، پس «حماسه» برای چه سروده می‌شود و چرا مردم ما در رویکردی همگانی و به خواستِ دلِ خویش، بیشتر «حماسه» می‌خوانند تا تاریخ؟ به راستی فرقی میان *تاریخ طبری* و *غزوه‌تعالیمی* و همانند آنها با *شاهنامه* - جدا از منظوم بودن و شکوه شاعرانه‌ی اثر عظیم فردوسی - در چیست؟ مگر نه آن است که آنها نیز همان روایت‌های *شاهنامه* را در بر دارند؟

در کدام اثر تاریخی به هنگام گزارشِ جنگ‌ها با چهره‌هایی همچون بسیاری از نقش‌ورزانِ حماسه رو به رو می‌شویم که در بیشتر کارزارهاشان، «ارزش‌های انسانی و پهلوانی» و «گوهر جوانمردی» را فدای هیچ مصلحتی نمی‌کنند؟ آیا وقتی پیرانِ ویسه - در پایگاه سپاه‌سالاری‌ی افراسیاب و هم‌اورد همیشگی‌ی ایرانیان - در برخوردی با بهرام گودرز، در یکی از رزمگاه‌ها، نه تنها به جنگ با او دست نمی‌کشاید، بلکه با مهرورزی و دوستکامی و با یادکرد از همنشینی‌ی با او در هنگام پناه جویی‌ی سیاوش از تورانیان، بدو می‌گوید: «مرا با تو نان و نمک خوردن است/ نشستن، همان مهر‌پروردن است»، دل ما از این عاطفه‌ی انسانی و برخوردِ جوانمردانه و پهلوانی در آن هنگامه، آن هم از سوی سردارِ اردوی دشمن، به لرزه در نمی‌آید؟ آیا گزارش این همدلی‌ی والا را در «متن» می‌خوانیم یا در «تفسیر» ها و «تأویل» ها؟ در کدام گزارش تاریخی یا جامعه‌شناختی به چنین نمونه‌ی والایی برمی‌خوریم؟

داوری‌ی تلخ و خشمگینانه درباره‌ی کردارِ «آزمندانه» و «برتری جویانه»‌ی رستم را تنها در گفتار فردوسی نمی‌بینیم. توده‌ی مردم ایران نیز در درازنای سده‌ها

به شیوه‌ی خاص خود درباره‌ی این پهلوان نامدار حماسه قضاوت کرده‌اند. در میان جوانمردان و پهلوانان سنتی و در روایت‌های نقّالان، تا روزگار ما، پهلوان آرمانی و نمونه‌ی کمال گرشاسب است و نه رستم و برخوردار مردم در شب‌های نقل داستان رستم و سهراب، به ویژه در آخرین شب آن (شب سهراب گُشی) با رستم، برخورداری ناخوشدلانه و در نه دل سرزنش آمیز و محکوم کننده است؛ در حالی که سهراب را در حدّ یک «شهید» می شناسند.

در روایت نقّالان از داستان رستم و سهراب، در گرماگرم نبرد رستم با پسرش، نیای او گرشاسب پهلوان در مکاشفه ای بر وی پدیدار می شود و بدو اندرز و هشدار می دهد که جنگ با سهراب شوم و برخلاف «آیین جوانمردی» است و برای او پشیمانی و بدنامی به بار خواهد آورد و چون رستم از پذیرش این اندرز و هشدار سرمی پیچد، گرشاسب انگشت‌تری خود را - که نشان و مهر تأیید «جوانمردی» است و به رستم رسیده بوده است - از انگشت وی بیرون می آورد. (داستان رستم و سهراب، نقل و نگارش فرزند عباس زیربوی، صص ۳۴۷-۳۴۸). آیا همه‌ی نمونه های درون‌متنی شاهنامه و آنچه در فرهنگ و ادب توده درباره‌ی حماسه و پهلوانانش رواج دارد، به روشنی نشان نمی دهد که جهان حماسه ساز و کار ویژه‌ی خود را دارد و نمی توان نبردهای پهلوانان این یادمانهای کهن را با معیارهای جنگ و سیاست و انگیزه های بیماران قدرت ارزیابید؟

نوشته اند: «... تو مثل به رستم جهان پهلوان برای مقابله با او (سهراب)، مسابقه ساده ای به منظور سنجش میزان دلآوری دو پهلوان در مقیاس موازین پهلوانی نیست: ضرورتی است تاریخی برای یک شهرداری که جهان پهلوان خود را برای دفاع از کشور به مقابله سپاه بیگانه با سرداری نامی و دلاور می فرستد. حضور رستم در میدان نبرد، شرکت در یک مسابقه پهلوانی نیست، انجام وظیفه برای پایان دادن به تجاوز دشمن به خاک ایران است. این است راز واقعی داستان رستم و سهراب...»

-گزارشگر می گوید: این نمونه‌ی چشم گیری از - به تعبیر عربی مآبان - «قیاس مع الفارق» یا به اصطلاح اهل «حوزه» «وضع شیء در غیر ما وضع له» و یا - به زبان خودمانی - ساده کردن صورت مسأله برای گریز از پیچ و تابهای آن است. درست است که در لایه‌ی بیرونی و تاریخی نمای این رویداد، رستم پهلوان و سرداری وابسته به دستگاه شهرداری کاووس است و به فرمان همو برای رویارویی با سهراب - که با سپاهیان تورانی به ایران تاخته است - فراخوانده می شود و به رزمگاه می رود و مسابقه‌ی پهلوانی و زورآزمایی و سرگرمی هم در کار

نیست؛ اما آیا ساختار نهادهای دوگانه‌ی شهریاری و پهلوانی در حماسه و کارکردهای گوناگون آن دو و چگونگی پیوندشان با یکدیگر، همان ساختار نهادهای شاهنشاهی و سپاهسالاری یا سپاهبدی است که نمونه‌هایش را در تاریخ می‌شناسیم؟ مروری در خاستگاه‌های اسطوره و حماسه‌ی ایران نشان می‌دهد که پاسخ این پرسش منفی است و شهریار و جهان پهلوان حماسه با برخورداری از «فَرّه» (به ترتیب «فَرّه شهریاری» و «فَرّه پهلوانی») گونه‌ای هم‌ترازی دارند و در عین همسویی با یکدیگر، هرکدام خویشکاری‌ی ویژه‌ی خود را می‌ورزند. به دیگر سخن، برخلاف آنچه ایشان گفته‌اند، یکی «فرمانده» و دیگری «فرمانبر» نیست تا اولی «تکلیف» تعیین کند و دومی بله قربان گویان به «انجام وظیفه» پردازد.

هنگامی که رستم در برابر اندازه‌ناشناسی و ناسپاسی‌ی کاووس بانگ خشم و خروش برمی‌دارد، نمایشی تمام عیار از برخورد دو «فَرّه‌مند» را می‌بینیم که یکی حریم و حرمت دیگری را پاس نداشته و دیگری به بانگ رسا بدو می‌گوید که: «همه کارت از یکدیگر بترست / ترا شهریاری نه اندر خورست.» یعنی «پهلوان فَرّه‌مند» به «شهریار فَرّه‌مند» هشدار می‌دهد که بدکرداری‌ی تو با «فَرّه‌مندی» سازگاری ندارد و تو درخور این پایگاه نیستی. اندک زمانی بعد رستم برافروخته با آشکارگویی‌ی بیشتری خود را از قید بندگی خودکامه‌ی او چون کاووس آزاد می‌خواند و توانایی و پیروزی‌ی خود را برآیند بخشش آفریدگار (همان پایگاه «فَرّه‌مندی» که آفریننده بدو واگذاشته است) می‌شمارد: «سرنیزه و تیغ یار منند / دو بازوی و دل شهریار منند / که آزادادم، نه من بنده ام / یکی بنده‌ی آفریننده ام.» پس اگر رستم به رزم سهراب و تورانیان می‌شتابد، در فراسوی فراخوان کاووس و بر پایه‌ی خویشکاری‌ی واگذاشته از سوی آفریدگار فَرّه بخش بدوست و اگر در هنگام چیرگی‌ی سهراب بر او در نخستین گشتی، آن دروغ شرم آور را به سهراب می‌گوید و او را می‌فریبد، به زبان اسطوره و در منطق حماسه - که دروغ‌گویی و پیمان شکنی را حتّاً با دشمن دروغ پرست نیز روانمی‌داند و می‌نکوهد (اوستا، مهریشت، بند ۲) - و نه منطق جنگ‌بارگان تاریخ - که پیروزی و چیرگی را به هر بهایی و با زیرپا گذاشتن همه‌ی فزوه‌های انسانی جایز می‌شمارد - معنایی جز «مهرزدوجی» (پیمان شکنی و مهرستیزی) ندارد و فردوسی نیز با زبان ویژه‌ی خود همین را بیان می‌دارد: «از این دو (رستم و سهراب) یکی را (رستم را) نجنبید مهر / خرد دور بُد، مهر نمود چهر!» و سپس با تأکید بیشتر و کاربُرد یک کلیدواژه‌ی روشنگر وام گرفته از اسطوره، بر گرفتاری‌ی جهان پهلوان «فَرّه‌مند» در دام «دیو گردن فراز و بنیادبراندازِ آز» گواهی

می‌دهد: «همی بچه را باز داند ستور / چه ماهی به دریا، چه در دشت گور / نداند همی مردم (بخوان رستم) از رنج آز / یکی دشمنی را ز فرزند باز.» پس «راز واقعی داستان رستم و سهراب» پیچیده تر از آن است که بتوان گره آن را با توشل به «قانون جنگ» گشود. در واقع هنرمندی فردوسی نه پدید آوردن عنصرهای تراژدی، بلکه وصف و نمایش استادانه و بسیار خوب آنهاست؛ و گرنه بنمایه‌ی تراژیک این داستان را باید در سرشت و ساختار اصلی و در جزء به جزء نمودهای آن و نسبت مثبت یا منفی آنها با نگرشهای اسطوره‌گی و حماسی‌ی پُشتوانه شان باز جست.

کوتاه سخن این که «رزم حماسی» و «جنگ تاریخی»، هرچند در لایه‌ی بیرونی شان همانندیهایی دارند، در بررسی‌ی ژرفکاوانه و تحلیل نهایی دو نهاد بکلی متفاوت اند و هرگاه مفهوم یکمین را تا سطح دومین کاهش دهیم و گوهر «انسان‌مداری» و «جوانمردی» را از حماسه حذف کنیم، آنچه برجا می‌ماند، چیزی فراتر از «آموزه‌ی ماکیاولی» و رویکرد به رهنمود توجیه «وسيله» به دستاویز «هدف» نخواهد بود.

۴. ناقد محترم به کاربرد تعبیر «اَبَرمرد ساخته‌ی خود فردوسی» در مورد رستم از سوی گزارنده، انتقاد کرده اند.

گزارشگر می‌گوید: انتقاد بجایی است و او در بیان منظور خود (در یادداشتی در ص ۲۱۸ کتاب)، دقت کافی به کار نبرده است؛ و گرنه وی نیز مانند ناقد گرامی بر این باور است که هستی‌ی پهلوانی همچون رستم در حماسه‌ی ایران برآیند گنش فکری و فرهنگی نسلهای زیادی از ایرانیان در درازنای تاریخشان بوده و فردوسی چهره‌ی او را در قالب شاهنامه اش با استادی به نمایش گذاشته است. پس تعبیر درست و رسا این است: «اَبَرمرد ساخته‌ی همه‌ی ایرانیان و پرداخته‌ی فردوسی».

۵. در اشاره‌ی بی‌بیتی از داستان رستم و اسفندیار، از تعبیر «مردم گزپرست» یاد کرده اند که کویاجی در سنجش با اسطوره‌های چین، کوشیده است تا ریشه‌ی مشترکی با کیش پرستش درختانی به نام «کاسیا» در میان چینیان باستان برای آن بیابد، نوشته‌اند: «کویاجی و مترجم هر دو بر همین تعبیر از مردم گزپرست اصرار ورزیده و بیت فردوسی را در همین معنی فهمیده‌اند.» گزارشگر می‌گوید: اصرار کویاجی در این مورد، از نتیجه‌گیری اش از تحلیلی که کرده، پیداست؛ انا اصرار مترجم را از کجا دریافته‌اند؟ آیا برگرداندن بی‌کم و کاست برداشت پژوهنده، دلیل بر اصرار ورزیدن بر درستی آن است؟ و مگر

همو در پی نوشت ۲۱ خود (در ص ۶۶ کتاب) ناباوریِ خویش را نسبت به اینهمان شماری «گز» ایرانی و «کاسیا»ی چینی بیان نداشته است؟

به هر روی، صاحب این قلم، نه برداشتِ کویاجی را در این زمینه، قطعی و پذیرفتنی انگاشته است و نه تأویل «مردم» به معنای «مردمک چشم» در نوشته‌ی ناقدِ ارجمند، توانسته است او را قانع کند و نقطه‌ی پایانی بر جستارِ مفهومِ راستین این ترکیبِ شگفت بگذارد. زیرا اگر هم بپذیریم که «مردم» در این بیت چیزی جز «مردمک چشم» نیست، باز این پرسش پیش می‌آید که: چرا بایست شاعر مردمک چشمان اسفندیار را «گزپرست» توصیف کند؟ «تعبیر شاعرانه» که نوشته‌اند فردوسی برای بیان «این منظور» به کار برده، یعنی چه؟ مگر می‌شود کارِ عظیم فردوسی را با کارِ ناظمانِ لفظ‌باز و «تعبیر شاعرانه» پرداز، یکی گرفت؟

۶. نوشته‌اند که گزارنده در پی نوشت ۲ بر گفتارِ یکم بخش دوم کتاب، از کتاب ایشان با عنوان *نگاه فردوسی، مبنای نقد خود سیاسی در ایران* یاد کرده است. گزارشگر می‌گوید: یادکردن از کتاب ایشان تنها بر اثر غفلت و سهو بوده و او از این فراموشکاری ناروا و ناخواسته متأسف است. وگرنه کوشش او بر این بوده که در هنگام واپسین ویرایش کتاب، تا آن جا که شدنی باشد، از همه‌ی دستاوردهای پژوهشی تازه برای روشنگری هرچه افزون‌تر در نقطه‌های تاریک و مبهم پژوهشهای کویاجی بهره‌گیرد. نگارنده امیدوارست که به جبران غفلت پیشین، وقتی بتواند برداشتهایش از کتاب ایشان را جمع و جور کند و در جایی نشر دهد.

۷. نوشته‌اند که از دیدگاه روش‌شناسی، هم آمیزیِ باورهای یزدان شناختی و فلسفی آمده در متن *شاهنامه* با دیدگاههای شخص فردوسی درین زمینه (کاری که کویاجی کرده است) درست و پذیرفتنی نیست و یادآور شده‌اند که گزارنده هم در پی نوشت‌هایش بدین نکته نپرداخته است.

گزارشگر می‌گوید: حق با ایشان ست و او نیز این ناروشمندی را سزاوار نمی‌داند و گرچه در جاهایی از پی نوشت‌های خود به گونه‌ای بدین امر پرداخته؛ اما به اندازه‌ی بسنده بر آن تأکید نورزیده است و باز هم باید این را به حساب سهو و نارساییِ کار او در ویرایش گذاشت و نه همداستانی با مؤلف و تأییدِ روش وی.

۸. نوشته‌اند که بیت «ز یاقوتِ سرخ است چرخ کبود...» در دیباچه‌ی *شاهنامه* به نظر زنده یاد دکتر عباس زریاب خوبی از افزوده‌هاست؛ اما مترجم فقط یادآوری می‌کند که آن را از چاپ خالقی مطلق آورده است.

- گزارشگر می‌گوید: بررسی‌های ایرادهای دکتر زریاب خوبی بر ترکیب جزه‌های این بیت، نیاز به بحثی گسترده و دقیق دارد که جایش در پی نوشت‌های کوتاه گزارنده نبوده است. اما خود کویاجی درباره‌ی چپستی‌ی ماده‌ی سازنده‌ی «چرخ کبود»، افزون بر گفتاورد از متن *پهلوی ی دانا* و *مینوی جزده*، مطلب را تا فروردین یشت در *اوستای پَسین* نیز پی گرفته است و گزارنده نه فقط یادآوری کرده که بیت از ویرایش خالقی مطلق نقل شده، بلکه همچنین تفاوت گزارش‌های وست و زنده یاد دکتر احمد تفضلی از این پاره از *مینوی جزده* و نیز ناهمخوانی‌ی گزارش خود از بندهای ۲ و ۳ فروردین یشت را با ترجمه‌ای از آنها که مؤلف در متن پژوهش خویش گنجانیده، یادآور شده و بحث و دورنگری‌ی بیشتر را ناگزیر فرو گذاشته است.

۹. ناقد ارجمند، عنوان تازه‌ی برگزیده‌ی گزارنده برای مجموعه‌ی دو گروه گفتارهای کویاجی را نپسندیده و آن را «دهن پُرکن» خوانده و گفته اند: «نه منظور از اسطوره و حماسه‌ی ایران در این نامگذاری به دقت علمی مشخص است - زیرا مشکل بتوان تمام *شاهنامه* را اسطوره خواند یا تمامی حماسه‌ی ایران را به *شاهنامه* منحصر کرد (گفتارهای کویاجی اساساً روی *شاهنامه* و برخی باورهای دینی متمرکز است) - نه گفتارهای کویاجی چیز دندان‌گیری که بتوان بر آن اعتماد کرد در باب بنیادهای اسطوره و حماسه‌ی ایران به خواننده می‌دهد».

- گزارشگر می‌گوید: جای تعجب و تأسف است که ناقد محترم تناسب کامل عنوان برگزیده برای این مجموعه و درونمایه‌ی دو گروه گفتارهای آمده در آن را با حوصله و دقت لازم برنرسیده اند. نیازی به تعریف «اسطوره» و «حماسه» در این جا نیست؛ اما گفتنی است که از مجموع ۱۶ گفتار آمده در دو بخش این کتاب، ۹ گفتار به بررسی‌ی بنیادهای اسطوره‌ها و افسانه‌های کهن و پیش‌تاریخی‌ی ایرانیان و ریشه‌یابی‌ی آنها در خاستگاههای ایرانی و نیز سنجش آنها با داده‌های خاستگاههای چینی و جزآن اختصاص دارد و ۷ گفتار در حوزه‌ی *شاهنامه* پژوهی و حماسه‌شناسی سنجشی جای می‌گیرد. بر این پایه، هرچند *شاهنامه* به تنهایی همه‌ی حماسه‌ی ایران را در بر نمی‌گیرد، بخش اصلی و عمده‌ی آن را شامل می‌شود و هر پژوهشی در آن را به درستی می‌توان پژوهش در حماسه‌ی ایران نیز خواند. پس گزارشگر دگان دوتبشی در بازارمگاره‌ی روزگار بازنگریده است تا برای آن عنوانی «دهن پُرکن» برگزیده باشد؛ بلکه با دقت تمام و در همخوانی با درونمایه‌ی هر دو سنخ گفتارهای آمده در این دفتر، عنوان کنونی را برای آن انتخاب کرده است تا به روشنی گویای سویه‌های دوگانه‌ی پژوهش در آن باشد.

اتا داوری قطعی و نهایی در باره‌ی این که پژوهشهای کویاجی «چیز دندان گیر» و «اعتمادکردنی» دارد یا نه، بر عهده‌ی گزارنده نبوده است و نیست؛ هرچند که او به سهم خود، برداشتهای انتقادی و روشنگرانه‌ی خویش را در باره‌ی بسیاری از داده‌های آنها در دهها پی‌نوشت بیان داشته است.

پژوهشهای شانزده گانه‌ی جهانگیر کوورجی کویاجی، پژوهشگر پارسی، دستاورد کوششی ایران شناختی در دهه‌های آغازین سده‌ی بیستم میلادی و برآیند یک عمر جستار و کوشش دلسوزانه و مهرورزانه‌ی پژوهنده در این راستاست که نخستین گزارش و ویرایش آنها به فارسی در دهه‌های پست سر نشریافت و اکنون در آغاز سده‌ی بیست و یکم، ویرایش دوم و روزآمد آنها منتشر شده است تا خواننده‌ی جويا و پویای امروز نیز از بخشی از کارهای انجام یافته در سده‌ی پیش‌آگاهی یابد و همانا جدا از رویکرد به پی‌نوشتهای انتقادی گزارنده و ویراستار، خود نیز پس از مطالعه‌ی دقیق و بُردبارانه‌ی گفتارها، با هوشمندی و آگاهی به نقد و بررسی و ارزیابی شان بپردازد تا از میان داده‌های آنها «چیز دندان گیر» بیابد، که بی‌گمان خواهدیافت.

۱۰. ناقد گرامی در پایان سخن خویش، به زبان به کارگرفته‌ی گزارنده در ترجمه‌ی گفتارهای این دفتر، ایرادگرفته و آن را «زبانی ویژه که از زبان جاری فارسی دور است و خواننده را مجبور می‌کند که گاه مطالبی بسیار ساده را چند بار بخواند تا بفهمد منظور مترجم چیست»، توصیف کرده اند.

گزارشگر می‌گوید: ایشان نه تنها به کوششهای صادقانه و پویسهای عاشقانه‌ی وی در راستای فارسی نویسی روشمند و همخوان با درونمایه‌ی نوشتار، کم‌لطفی کرده؛ بلکه به اصل ضرورت پویاترگردانیدن زبان فارسی و بهره‌گیری از گنجایشهای گسترده‌تر و توانمندترکردن آن برای کاربرد در عرصه‌های گوناگون فرهنگ و دانش و پژوهش امروز، کم بها داده اند، یا - بهتر گفته شود - بهایی نداده اند.

به راستی آیا منظور ناقد از «زبان ویژه» و «دوربودن از زبان جاری» چیست؟ آیا ما «زبان جاری» یی‌یگانه‌ای برای کاربرد در همه‌ی زمینه‌ها داریم و مگر چنین چیزی شدنی است؟ و آیا بدیهی و طبیعی نیست که در هریک از رشته‌ها و شاخه‌های زندگی اجتماعی و سیاسی و فرهنگی، به تناسب زمینه‌های متفاوت آنها با یکدیگر، «زبان ویژه» ای جاری و رایج باشد؟ گزارنده، همان گونه که در «یادداشت» خود در آغاز کتاب آورده، «در نگارش متن این گزارش، نه پای بند سگوارگی زبان نابهنجار و آشفته‌ی سده‌های پست سر مانده و نه به سراپ

سره نویسی گرفتارآمده، بلکه در ضمن بهره جویی از همه‌ی واژه‌های بیگانه تبار پذیرفته در زبان فارسی، حتّاً یک قاعده‌ی دستوری بیگانه را رهنمود کار خود قرار نداده است.» (بنیادهای... ص ۸)

اکنون می‌پرسد که: آیا پس از همه‌ی افراط و تفریط‌های زبانی، کاربُرد چُنین شیوه‌ای، کوششی بایسته برای رسیدن به حدی از اعتدال و گام زدن در راستای فارسی‌نویسی درست و مایه دار و استوار نیست؟ آیا اگر گزارنده نیز گرفتار عادت و تکرار زبانی می‌ماند و «ره چُنان می‌رفت که رهروان رفتند» و دست از هرگونه پویایی و اجتهادی می‌شست، زبان ترجمه اش «غیر ویژه!» و «جاری!» می‌شد و خواننده با یک نگاه بدان، نه تنها «مو»، بلکه «پیش مو» را هم می‌دید؟ خواه ناخواه در این مجموعه‌ی پژوهشی، به تناسب درونمایه‌های آن، نمی‌توان هر زبانی را به کاربُرد و فراوانی ترکیبها و تعبیرهای ویژه در متن انگلیسی کتاب و نیز در گفتاوردهایی از متنهای کهن ایرانی و جز آنها، بایستگی دست یابی به کلیدواژه‌ها و ترکیبهای لازم در زبان فارسی را پیش می‌آورد که اگر پیش از این به کاربُرد نشده و رواج نیافته باشند، ناگزیر باید آنها را با رعایت همه‌ی جنبه‌های تاریخی، زبانی، فرهنگی و ادبی ساخت و پیشنهادگونه به کار بُرد. این کوششیست صمیمانه و مهرورزانه در این زمینه و درخور چُنین متنی که همانا ادعای بی‌چون و چرایی و مطلق بودن، همراه آن نیست.

سرانجام، به گفته‌ی استاد زنده‌یادم دکتر محمد معین: «این آن‌ست که توانسته‌ایم، نه آن که خواسته‌ایم.»

تانزویل (کوینزلند) - استرالیا

۲۴ مرداد ۱۳۸۱

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

هیأت تحریریه:

علی سجادی، حسین مشاری، بیژن نامور
نقد و بررسی کتاب، زیر نظر: کوروش همایون پور
شعر، زیر نظر: رؤیا حکاکیان
اخبار فرهنگی، زیر نظر: کتابون

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون
هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کج اندیشی درباره آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

Par Monthly Journal

P.O.Box 703

Falls Church, Virginia 22040

Tel.: 703/533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۵ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

ایران نامه

سال بیستم، شماره ۱

زمستان ۱۳۸۰

مقاله ها

- ۳ شاهرخ مسکوب *زمان و سرنوشت در شاهنامه*
- ۳۳ رامین جهاننگلو *عقلانیت و مدرنیته در نوشته های محمدعلی فروغی*
- ۴۱ ژان دورینگ *تأثیر فرهنگ موسیقی ایرانی بر موسیقی آسیای میانه*
- ۵۳ عتیق رحیمی *خاطرات پراکنده از سفرنامه گمشده*
- ۷۱ محمدمهدی خلجی *اتوبیوگرافی و حوزه های علمی*

گزیده ها:

- ۹۱ محمدعلی فروغی *«تقلید و ابتکار» «ایران را چرا باید دوست داشت؟»*

نقد و بررسی کتاب:

- ۱۰۳ سیدولی رضا نصر *سیاست اقتصادی ایران: ۱۳۵۰-۱۳۴۰ (علینقی عالیخانی)*
- ۱۰۹ امیر اسماعیل عجمی *«توسعه روستائی در ایران پس از انقلاب» (علی شکوری)*
- ۱۱۵ محسن متقی *«از انقلاب تا اصلاح» (فرهاد خسروخاور)*
- ۱۲۷ سیدحسین نصر، مهدی امین رضوی *محمد حسن ففوری*
- ۱۳۷ فرنگیس حبیبی *افغانستان: داستان پرآب چشم (عتیق رحیمی)*
- ۱۴۳ جلیل دوستخواه *چند روشنگری درباره «... چند نکته دیگر»*

- ۱۵۵ *نامه ها: دارپوش آشوری، نگین نبوی، مجید میر منتهانی*

- ۱۶۱ *فهرست نوشته های سال نوزدهم*

- ۱۶۳ *کتاب ها و نوشته های رسیده*

خلاصه مقاله ها به زبان انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد یازدهم

دفتر یکم و دوم

منتشر شد:

Fascicle 1:

GIŌNI--GOLŠANI

Fascicle 2:

GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788

www.iranica.com

نامه‌ها

روشنفکران و فرهنگ بومی

خانم نگین نبوی در شماره‌ی نوزدهم (تابستان ۱۳۸۰) مجله‌ی *ایران نامه* مطلبی با عنوان «روشنفکران و بحث فرهنگ بومی در ایران» نوشته‌اند که در آن چند بار یادی هم از نوشته‌های من در دهه‌ی چهل و پنجاه کرده‌اند. ایشان آن مقاله‌ها را یکدست در کنار نوشته‌های کسانی دیگر گذاشته‌اند همگی را از یک مقوله شمرده‌اند. مقوله‌ی حسرت زدگی برای "سنت" و "فرهنگ بومی" و سفارش بازگشت به آن. به گمان من، ایشان آن نوشته‌ها را با دقت کافی نخوانده‌اند و با یک نگاه "شماتیک" خواسته‌اند چهره‌ای یکدست و قالبی از "روشنفکری" آن دوران به دست دهند.

خواندن مقاله‌ی ایشان سبب شد که من دوباره آن چند مقاله‌ی خود را بازخوانی کنم و دیدم که در آن‌ها هیچ دید حسرت زده‌ای نسبت به گذشته نیست، بلکه نقدگری من از سیاست‌های حفظ "اصالت" و "سنت" با آن دید خام و سطحی بوروکراتیک، توجه جامعه‌شناسانه‌ای به معنای دقیق و عمیق "فراداد" (Tradition) و اهمیت بنیادی آن برای زندگانی بشری و از جمله زندگانی اجتماعی ماست. به هر حال، حرف من از نوع حرف‌های قالبی و کلیشه‌ای و سانتیمانثال «برگردیم به خود» و «اصالت خود» نبوده است، بلکه نقد نظری آن‌هاست. برای آن که معنای آن مقاله‌ها روشن تر شود، سفارش می‌کنم که آن مقاله‌ها را دوباره در مجموعه‌ی *ما و مدرنیته* (مؤسسه‌ی فرهنگی صراط، تهران ۱۳۷۷) به این قلم،

مطالعه کنند.

برای آن که پرگویی نکرده باشم، تنها دو سه جمله از نخستین مقاله‌ی آن مجموعه را، که در سال ۱۳۴۷ نوشته شده، و عنوان «سنت و پیشرفت» دارد، نقل می‌کنم. این چند سطر عصاره‌ی آن چیزی است که من با توجه به شرایط تاریخی مان-از آن روز تا به امروز-از معنای رابطه با گذشته‌ی تاریخی مان می‌فهمم:

پیشرفت به معنی ریشه کن کردن گذشته نیست. گذشته نقطه‌ی عزیمت ماست. ما باید بار دیگر دارای فرهنگ و ادبیات و هنر و فلسفه بشویم. اما این بدان معنا نیست که مرده ریگ‌های گذشته را به روش شرق شناسی و باستان شناسی جمع و جور کنیم، بلکه این است که آن‌ها را از نو تفسیر کنیم و معنا بدهیم و آگاهانه عناصر زنده‌ی آن‌ها را در زبان و تفکر و ادب و هنر به کار گیریم.

البته می‌توان این جمله‌ها را هم از نوع کلی گویی‌های بی‌مایه یا کم‌مایه شمرد که کلیشه‌ای می‌توان صادر کرد. ولی در پرتو کار سی و چند ساله ام پس از این مقاله می‌توانم ادعا کنم که این همان پروژه‌ای است که من با کار واژه‌شناسی و واژه‌سازی و ترجمه‌ی متون ادبی و فلسفی و مقاله‌نویسی و سرانجام با کار تحلیلی ام در باره‌ی حافظ (عرفان و رندی در شعر حافظ) کرده‌ام. و این یعنی پیوسته بودن به گذشته و میراث تاریخی در عین فاصله گرفتن با آن و «پیش بردن» آن برحسب نیاز زمان. امیدوارم این حرف‌ها را خودستایی نشمرند و در معنای «زُبر شخصی» آن درنگ نکنند.

داریوش آشوری

کرتی، فرانسه

* * *

در پاسخ به نامه جناب آقای داریوش آشوری، از اینکه مقاله ام باعث سوء تفاهم شده است، متأسفم. برخلاف برداشت آقای آشوری، در آن نوشته، مقالات ایشان را بعنوان نمونه‌ای از «حسرت زدگی برای سنت» و «بازگشت به گذشته» تعبیر نکرده‌ام. قصد من در مقاله بررسی ابعاد مختلف بحث همه گیر فرهنگ بومی

در ایران دهه ۱۹۷۰ بود و بدین منظور، فرهنگ بومی را از دیدگاههای مختلف یعنی از دید نهادهای دولتی، منتقداتی مانند آقای آشوری که اقدامات دولت را سطحی می‌دانستند و بخشی دیگر از روشنفکران که در این میان راه حل تقویت فرهنگ اصیل را در روی آوردن به عرفان و مذهب می‌دانستند، مورد بررسی قرار دادند. اگر این دیدگاهها را در کنار هم گذاشته‌ام، نه به آن خاطر است که آنها را از یک مقوله می‌دانم بلکه به اعتقاد من کل آنها تا اندازه‌ای بازگوکننده محیط روشنفکری دهه قبل از انقلاب- زمانی که مسئله فرهنگ اصیل بُعد سیاسی پیدا می‌کند- می‌باشد و با در نظر گرفتن این نکته که مسئله فرهنگ اصیل در زمان انقلاب جزو شعارهای مهم بود، این بحث، به نظر من، شایان توجه است.

نگین نبوی

پرینستون، ۵ اوت ۲۰۰۲

در باره موسیقی ایرانی

موسیقی ایرانی به عنوان یکی از قدیمی ترین هنرهای ایران زمین همواره محل جدال و بحث و گفت و گو، خاصه در دوران معاصر بوده است. در سال های اخیر، شماری از پژوهشگران ایرانی و خارجی هم خود را صرف تحقیق و بررسی سیر تحولات تاریخی موسیقی ایرانی کرده اند. در این میان، تحولات موسیقی در ایران پس از انقلاب نیز موضوع مورد علاقه گروهی از محققان این حوزه هنری و فرهنگی بوده است. مقاله محقق گرامی آمنه یوسف زاده را با عنوان «موسیقی در ایران پس از انقلاب» که اخیراً در *ایران نامه* (سال سوم، شماره ۱۹، تابستان ۱۳۸۰) به چاپ رسید، نیز باید کوششی تازه در این راه بشمار آورد.

به طور کلی، موسیقی را با بهره جوئی از دو روش می توان مورد بررسی و پژوهش قرار داد. آماج روش نخست عوامل و عناصر مرتبط با موسیقی است و تمرکز روش دیگر بر معرفت در ماهیت خود موسیقی است. در روش نخست دانستن موسیقی ضروری نیست، بلکه علاقه، وسواس، تحقیق و تعمق کافی است. مقاله خانم آمنه یوسف زاده و این یادداشت را باید در زمره معرفت درباره موسیقی دانست و نه خود موسیقی.

نویسنده، آن گونه که در مقدمه و سطور میانی مقاله خود توضیح می‌دهد، فرض را بر این قرار داده که نوع حاکمیت و سیاست‌گذاری‌های فرهنگی و هنری دولتی در تحولات تاریخی موسیقی و نقش آن در جامعه عاملی کلیدی است و از همین رو خود از این منظر به بررسی این تحولات پرداخته است. وی موسیقی را از «مهمترین عرصه‌های جدل سیاسی و مذهبی» می‌داند که هنوز «جای روشنی‌ندارد و به‌عنوان نیروی بالقوه مخرب و مفسد اجتماعی همچنان آماج محدودیت‌ها و تهدیدهای گوناگون است.»

اما باید پذیرفت که موسیقی نه تنها متأثر از مقوله سیاست است بلکه از سایر سطوح و ابعاد حیات اجتماعی نیز تأثیر می‌پذیرد و متقابلاً بر آن‌ها تأثیر می‌گذارد. بنابراین ارائه تحلیلی جامع از سیر تحول موسیقی در یک دوره مشخص تاریخی تنها با در نظر گرفتن سایر عوامل مؤثر می‌تواند به چشم‌انداز روشنی منجر شود. بر همین اساس، به نظر می‌رسد انتخاب عنوان «موسیقی در ایران پس از انقلاب» شاید چنان مناسب محتوای درونی این مقاله نباشد. چرا که مقاله عمدتاً یکی از جنبه‌های موسیقی در ایران پس از انقلاب، یعنی حوزه سیاست‌گذاری و تأثیر اهداف و برنامه‌های دولت بر موسیقی، را مطرح ساخته و اشاره یا اشاره کافی به سایر موضوعات قابل توجه نکرده است، از جمله به کیفیت و کمیت تولیدات هنری موسیقی در این سال‌ها، تحول در تکنولوژی و تئوری‌های موسیقی، تغییرات و تحولات در شیوه ارائه کنسرت‌ها، روند بازگشت به خویشتن در حوزه موسیقی، دسته‌بندی‌های موجود در موسیقی ایرانی و موسیقی دانان آن، تغییرات در برنامه‌های درسی در هنرستان‌ها و آموزشگاه‌های هنری، و یا در رسانه‌های دستجمعی.

توضیحی مختصری درباره یکی از نکات مورد اشاره در مقاله شاید بی‌فایده نباشد. نویسنده معتقد است که با آغاز مبارزه تبلیغاتی آیت الله خامنه‌ای با «تهاجم فرهنگی غرب» در سال ۱۳۷۱ (۱۹۹۲م) موسیقی سنتی ایران بخشی از اعتبار و مشروعیت خود را بازیافت و افزایش تولیدات در این حوزه اعم از نوار و ویدئو را دلیلی بر این موضوع می‌داند. اما نکته دیگر در مورد همین مقوله این است که پس از انتخاب آیت الله خامنه‌ای به عنوان رهبر جمهوری اسلامی و تغییرات و تحولات فرهنگی بخصوص در وزارت ارشاد اسلامی و صدا و سیما جمهوری اسلامی، «موسیقی پاپ تقلیدی» جانی تازه گرفت و رو به رشد رفت. به سخن دیگر، اگر موسیقی سنتی را برابر با موسیقی دستگاهی و ردیفی ایران فرض کنیم، دقیقاً از همین سال‌ها یعنی در دهه ۱۳۷۰ موسیقی پاپ در کشور

مورد تبلیغ و حمایت فعال صدا و سیما، جمهوری اسلامی که تحت کنترل رهبری است قرار گرفت. در اشاعه این نوع موسیقی سیاست فرهنگی عطاء الله مهاجرانی، وزیر سابق فرهنگ و ارشاد اسلامی نقشی نداشت. در واقع گسترش این نوع موسیقی حاصل کشمکشی بود که سال ها در عرصه تصمیم گیری دولتی در باره موسیقی در جریان بود. در یک سوی این کشمکش وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و انجمن موسیقی ایران قرار داشت که توجهشان معطوف به موسیقی دستگاهی و سنتی بود و در دیگر سو صدا و سیما، جمهوری اسلامی که به سبب بی رغبتی موسیقی دانان طراز اول به آن و امتناعشان از شرکت در برنامه های رادیو و تلویزیونی به خلق و پرورش چهره های تازه روی آورده بود تا بتواند آنان را به عنوان موسیقی دان و یا خواننده به مردم و به خصوص جوانان عرضه کند. به این ترتیب، وزارت ارشاد کنترل برگزاری کنسرت های موسیقی و تولید کاست و ویدئو را به عهده داشت و صدا و سیما مسئولیت پخش برنامه های رادیو و تلویزیونی موسیقی را برعهده گرفته بود.

کشمکش بین دو نهاد یادشده همچنان ادامه دارد. این که موسیقی ایران در حالتی از بلاتکلیفی و نابسامانی بسر می برد ناگفته پیداست، اما حضور روزافزون همین موسیقی در عرصه ها و ساحات های گوناگون خصوصی و عمومی جامعه را انکار نمی توان کرد. پرسش آن است که فرآورده های این موسیقی تا چه اندازه نیازهای مردم و به خصوص نسل جدید را برمی آورد. پاسخ به این پرسش، همان گونه که نویسنده مقاله اشاره کرده است، نیازمند بررسی های آماری دقیق و تحقیقات میدانی و کتابخانه ای در مقوله ها و موضوع های مختلفی است که قاعدتاً بردوش نسل جدید پژوهشگران این حوزه قرار دارد.

مجید میر منتهائی،

واشنگتن دی سی

هفت ژوئیه ۲۰۰۲

آرشيو تاريخ شاهي بنياد مطالعات ايران

مجموعه توسعه و عمران ايران

۱۳۵۷-۱۳۳۰

(۳)

تحول صنعت نفت ايران نگاهي از درون

مصاحبه با

پرويز مينا

پيشگفتار: فرزنجم آبادي

ويراستار: غلامرضا افخمي

از انتشارات بنياد مطالعات ايران

فهرست نویسندگان و نوشته های سال نوزدهم
زمستان ۱۳۷۹-پاییز ۱۳۸۰

صفحه	مقاله ها:
۴۲۹	آموزگار، جهانگیر: ارزیابی «کارنامه اصلاحات خاتمی»: دوره نخست
۱۵۱	افشاری، رضا: نقض حقوق بشر بهائیان در جمهوری اسلامی
۴۱	پیرنظر، ژاله: یهودیان جدیدالاسلام مشهد
۷۹	توکلی طوقی، محمد: بهائی ستیزی و اسلام گرایی در ایران
۶۱	چاکسی، جمشید: سرنوشت زرتشتیان ایران: مروری تاریخی
۳۳۷	حائری، شهلا: خیمه مقدس: عشق بازی در پناه چادر
۴۰۵	خسروخاور، فرهاد: ایران در دوره گذار
۱۲۵	شهابی، هوشنگ ا: یهودیان در عرصه های ورزشی ایران
۲۹۴	فردوسی، علی: حاج ستیاح و اضطرار تعلق
۴۷۹	کیان، آزاده، : موانع کارآفرینی در ایران : اقتصاد دولتی و نالیمنی حقوقی
۴۵۳	کار، مهوانگیز: مروری بر «اصلاحات» از منظر حقوقی
۷	لاهیجی، عبدالکویم: مروری بوضع حقوقی ایرانیان غیرمسلمان
۱۶۵	مایر، آن البرابته: تبعیض جنسی و حقوق بشر در ایران
۴۹۳	متقی، محسن: روشنفکران اصلاح طلب دینی و جامعه مدنی
۲۷۹	مقتدر، رضا: نقش «میدان» در عصر صفوی
۲۶۳	نبوی، نگین: روشنفکران و بحث فرهنگ بومی
۲۴۷	یوسف زاده، آمنه: موسیقی ذر ایران پس از انقلاب

نقد و بررسی کتاب:

- ۳۸۳ انتخابی، نادر: برلنی ها و مسئله تجدد در ایران (جمشید بهنام)
- ۳۸۹ اسلامی، کامبیز: نقاشی های دوران قاجار (جولین ریپی)
- ۵۵۱ الهی، صدراالدین: تصویر مجالۀ ما (شاهرخ مسکوب)
- ۲۲۳ امروسن، جان: «ارج نامه ایرج افشار» (کامبیز اسلامی)
- ۵۲۱ پروهام، باقر: «چنان چون بود مردم گزپرست» (جلیل دوستخواه)
- ۳۷۱ دوستخواه، جلیل: «دانشنامه ایران» بر گردونه زمان
- ۵۳۵ کاتوزیان، م. ع. همایون: نامه ها و مسئله هدایت (ناصرپاکدامن)
- ۵۶۱ وهایی، نسیم: «گورستان شیشه ای» (سرورکسمائی)

گزیده ها:

- ۳۵۹ آرزین پور، یحیی: زنان سنت شکن
- ۲۱۹ عیسوی، چارلز: ارامنه و یهودیان یاران در دوران قاجار
- ۲۰۷ کوهیار، م: عریضۀ پارسیان هند به ناصرالدین شاه

گذری و نظری:

- ۱۸۹ ملکبان، آرتاواز: سرنوشت ارامنه ایران
- ۱۹۷ نامور، بیژن: به تاراج رفته ها
- ۳۴۹ همایون، داریوش: پیکار ایران با تجدد

یاد رفتگان:

- ۲۲۹ فردوسی، علی: ن: ریثو اون، ایران شناس ژاپنی

کتاب ها و نشریه های رسیده

- انتخابی، نادر. *رمون آرنه: نقد تاریخ و سیاست در روزگار ایدئولوژی ها*. تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۰. ۲۵۱ ص.
- پاکدامن، ناصر. *قتل کسروی*. چاپ دوم با تصحیحات و اضافات. انتشارات فروغ، ۱۳۸۰. ۲۸۰ ص.
- سرشار، هما. *شعبان جعفری*. بورلی هیلز، کالیفرنیا، نشر ناب، ۲۰۰۲. مصور، ۴۸۴ ص.
- هاشمی زاده، ایرج. *طراحان ایرانی*. گراتس، ۲۰۰۱. ۱۷۲ ص.
- طالع، هوشنگ. *تجاوز عراق: خیانت خودی، حمایت بیگانه*. رشت، انتشارات سمرقند، ۱۳۸۰. ۱۸۶ ص.
- صدر، ابوالحسن. *محکوم چاپ دوم، لس آنجلس، شرکت کتاب*، ۱۳۸۰. ۱۴۷ ص.
- عسکری، نور محمد. *قله های قدرت در دو دهه پایانی دودمان پهلوی: شاه، امیرعباس هویدا، اردشیر زاهدی*. استکهلم، انتشارات آرش، ۱۳۸۰. مصور، ۳۶۳ ص.
- افشاری، نادره. *خشونت، زنان و اسلام* اسن (آلمان)، نشر نیما، ۱۳۸۱. ۱۵۸ ص.

- *نامه فرهنگستان*، دوره پنجم، شماره دوم، مهر، ۱۳۸۰، تهران.
- *بخارا*، شماره ۲۱ و ۲۲، آذر-اسفند ۱۳۸۰، تهران.
- *نشریه حقوق بشر*، (ارگان جامعه حقوق بشر در ایران)، سال هجدهم، شماره ۵۳، تابستان ۱۳۸۱، برلن.

- تاریخ معاصر ایران (ویژه کودتای ۱۲۹۹)، سال چهارم، شماره های ۱۶-۱۵، پائیز و زمستان ۱۳۷۹، تهران.
- آئینه میراث، سال چهارم، شماره ۱، تابستان ۱۳۸۰، تهران.
- بررسی کتاب، سال یازدهم، شماره های ۳۷ و ۳۸، پاییز و زمستان ۱۳۸۰، کالور سیتی، کالیفرنیا.
- ره آورد، سال بیستم، شماره ۵۷، تابستان ۱۳۸۰، لس آنجلس.
- علم و جامعه، سال بیست و سوم، شماره ۲۰۷، اسفند ماه ۱۳۸۰، واشنگتن.
- پسر، سال هفدهم، شماره ۸، شهریورماه ۱۳۸۱، واشنگتن.
- میراث ایران، سال ششم، شماره ۲۴، زمستان ۱۳۸۰، پاسئیک، نیوجرسی.
- مهرگان، سال دهم، شماره ۳ و ۴، پائیز و زمستان ۱۳۸۰، واشنگتن.
- نگین، دوره جدید، شماره پانزدهم، بهار ۱۳۸۱، سنتا مانیکا، کالیفرنیا.
- صوفی، شماره ۵۳، زمستان ۱۳۸۰، لندن.

* * *

- Ledeen, Michael A. *The War Against the Terror Masters*. New York, Truman Talley Books, 2002. xxiv, 262 p.

- Dahlen, Ashk. *Deciphering the Meaning of Revealed Law: The Surushian Paradigm in Shi'i Epistemology*. Stockhom, Elanders Gotab, 2001. 383 p.

- Alliso, Roy & Jonson, Lena. eds. *Central Asian Security: The New International Context*. Washington DC, Brookings Institution, 2001. xv, 279 p.

* * *

- Iranian Studies. Vol. 33, Nos. 3-4, Summer/Fall 2000.

- *Studia Iranica*, tome 31, fascicule 1, 2002.

- Journal of Iranian Research and Analysis, Vol. 18, No. 1, April 2002.

- *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 19, No.1, Winter 2002.

- *Middle East Studies Association Bulletin*, Vol. 35, no. 2, Winter 2001.

* * *

THE ORAL HISTORY COLLECTION
OF THE
FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

Edited by Gholam Reza Afkhami
and Seyyed Vali Reza Nasr

With a Foreword by
Elizabeth B. Mason



FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

آرشو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران

مجموعه توسعه و عمران ایران

۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۵)

صنعت گاز ایران از آغاز تا آستانه انقلاب

مصاحبه با

محسن شیروازی

پیشگفتار: فرخ نجم آبادی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

۱۳۷۸

Contents

Iran Nameh

Vol. XX, No. 1

Winter 2002

Persian:

Articles

Book Reviews

English:

Time and Fate in Ferdowsi's *Shahnameh*

Shahrokh Meskoob

Rationality and Modernity in M. A. Foroughi's Writings

Ramin Jehanbegloo

Iranian Musical Culture in Central Asian Environment

Jean During

Scattered Notes from a Lost Travelogue

Atiq Rahimi

Autobiographical Writings in Iranian Shi'ite Seminaries

Mohammad Mehdi Khalaji



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

Edited by
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies
Columbia University

Fascicles 1 & 2 of Volume XI published:

GIŌNI--GOLŠANI
GOLŠANI--GREAT BRITAIN IV

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
NEW YORK

Distributed by
EISENBRAUNS, INC.
PO Box 275 Winona Lake, IN 46590
Tel: (219) 269-2011 Fax: (219) 269-6788
www.eisenbrauns.com

Please visit *Iranica* website at:
www.iranica.com

Time and Fate in Ferdowsi's Shahnameh *Shahrokh Meskoob*

It was at the initiative of *Jamshid*, the greatest mythical Iranian king in *shahnameh*, that cosmic time acquired human and chronological dimensions. It was, however, in the reign of *Fereydoon* that Iranians were separated from the *Turanians* and thus formed a new entity. This separation ushered in Iran's mythical history with new its own specific characteristics and led to the embodiment of the idea of Iran as a geographic domain where peoples with deep and long-held bonds of common destiny had come to live together as one. With the advent of history, the land was no longer the mere site of geographic features, mountains, rivers and deserts. It went beyond a mere expanse of earth and turned into God's land and the home of an identifiable and distinct people.

Furthermore, it was only with the passage of time that common bonds of language, religion, and social behavior marked the destiny of the inhabitants of the land. It is with the creation of separate homelands, that time and space play a pivotal role in bringing into historical harmony the separate destinies of the members of the community. Thus, Iranians, have for millennia developed their own particular identity, ideals and social order.

In Iranian mythology, the bounded time, which has heralded the existence of good and evil and their constant confrontation, covers three successive millennia. At the end of each millennium, one of *Zaratushtra's* sons is destined to battle the forces of evil and save the world. In both mythology and religion time is endowed with similar

characteristics. In religion, following the final victory and resurrection, the bounded time will transform into infinity and motion dissolves into inertia where man finally enjoys eternal and godly peace. In mythology, too, the bounded time arrived in *Jamshid* and *Fereydoon's* reigns when the idea of separation, confrontation and unity materialized.

Rationality and Modernity in M. A. Forugh'i's Writings *Ramin Jehanbegloo*

The odyssey of the Iranian intellectuals in the 20th century began by searching for ways to best incorporate rationality and modernity in the Iranian culture. Nowhere can this incorporation be more clearly seen than in the political life and in the intellectual work of Muhammad Ali Forugh'i, one of the Iranian precursors of Iranian liberalism who in his political and philosophical writings reflected the first genuine attempt by an Iranian intellectual to articulate a systematic understanding of modern political and philosophical traditions.

Forugh'i belonged to the second generation of Iranian intellectuals, who, thanks to the Constitutional Revolution of 1906, were able to participate more actively in the political life of the country. He strived to create the necessary conditions for the implementation of modern and liberal principles in Iran basically through "reforms from above". In order to achieve his goals, Forugh'i attempted to influence not only Reza Shah's policies and plans, in his capacity as his prime minister, but also by introducing modern philosophical, economic and political ideas to Iranians through his essays and translations of seminal western classical texts. In a sense, Forugh'i was instrumental for the gradual acceptability of a number of western values and ideals that had been introduced to Iranians by Qajar political and cultural elites. The most revolutionary of these norms was complete dedication to the principle of modernity through a breakdown of the holistic power of religion and a rapid adoption of instrumental rationality. Yet Forugh'i's acceptance of the modern values was accompanied by a deep belief in the cultural and spiritual values of Iran. His aim was to create a strong, centralized government able to resist foreign domination and to modernize Iranian society without using violence.

Iranian Musical Culture in Central Asian Environment

Jean During

Studies about classical Persian music (*sonnati*) and even about the diverse regional musics of Iran (*mahalli*) are quite numerous. It seems, however that what is still lacking is a general view that sheds light on the place of Persian music in time and space.

This article attempts to look at Iranian music by borrowing from comparative literature, anthropology and ethno-linguistics. It examines Persian musical culture in the mirror of the neighboring cultures in order to discover what makes its specificity, what these cultures have in common, and how they differ from each other. Beyond mere erudition and the intellectual satisfaction that may reside in sketching out a model, the purpose is to raise some deeper aesthetic questions. By understanding what the others do, or what their ancestors were doing, the artist can open new ways. One of the typical traits of Iranian musicians is that they are always looking for innovation, but they do not go beyond the borders of Iran. Their approach is always endogenous: they search their inspiration in their own folklore rather than study the system of their neighbor's art music, contemporary systems that are close to those used in Iran a few centuries.

In the popular domain, mainly in the Tajik culture, we find many similarities with the musics of Iran: same modes, same rhythms, same melodic shape and style. In Bukhara, a remarkable entertainment repertoire, probably from Khorasani origin, has been preserved by the Iranian community. But for someone steeped in Persian musical culture, it is the nomadic musical culture that clearly reveals the distance between Iran-Turan on one side and the nomadic Turkic world on the other. The contrast between nomadic and sedentary music is striking of course, but looking more closely one begins to see how they exchanged with and enriched each other over the years, and what are their common bases. One can only compare what is comparable. We have done it briefly with learned musics of Iran and Transoxiana. It is also possible to compare the popular and learned music of a given culture, and it is even possible to find analogies between the rural cultures of Inner Asia and the nomadic ones. But if we approach the nomadic world with reference to classical Middle Eastern or Transoxian music, we will be faced with pure difference.

Autobiographical Writings in Iranian Shi'ite Seminaries

Mohammad Mehdi Khalaji

The generally scant attention paid to autobiographical writings in Iranian literary tradition extends to Iran's religious seminaries. In fact, a review of the factors that have inhibited Iran's Shi'ite leaders from engaging in autobiographical writing may shed some light on the reasons for the near absence of this genre in Persian literature. This article elaborates on two main inhibiting factors in Iran's Shi'ite seminaries. The first concerns the religious perception of man and his relationship to God. Writing an autobiography, it is assumed, affects one's relationships with others. In Islamic thought the special relationship between God and man may also affect an individual's relationship with others. The author suggests that Islamic tradition does not condone writings and reports that dwell on one's personal life or mundane and worldly events. Such a realm belongs solely to God. Indeed, autobiographical writing seriously disturbs the assumed traditional relationship between man and his creator.

The second factor is related to Shi'ite seminarians' perception of the act of writing itself. The author claims that in Iran's Islamic tradition logic dictates that written word emanate from oral culture and be based not only on the sacred text but, more importantly, on the Islamic interpretation of the language. In other words, the Shi'ite linguistic methodology should supercede all manners of writing. Thus, the Shi'ite seminarians have generally lacked linguistic tools to create the forms and meanings appropriate for autobiographical writing.

A number of other factors, according to the author, have also contributed to the reluctance of Iranian religious leaders to engage in autobiographical writing. Among these factors one should include the prevailing economic and financial underpinnings of the Shi'ite clerical hierarchy, the relationship between this hierarchy and other centers of social and political power and the imperatives of the relationship between the clerics and their followers.