

# ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

## مقاله ها:

فرانکلین د. لوئیس	در جست و جوی چهره تاریخی مولانا
رضا قنادان	جنجال برانگیزترین کتاب در باره حافظ
علی فردوسی	از رعیت به کشاورز؛ موریو اونو و تجدد خیرآباد
هوشنگ ا. شهابی	رویارویی سنت و مدرنیته در تربیت بدنی ایران
رسول نفیسی	پیدایش و پیامدهای دین بوروکراتیک در ایران

## بخش ویژه هوشنگ گلشیری:

م. ر. قانون پرور	نگاهی به رمان جن نامه هوشنگ گلشیری
فریدون فرخ	شیوه های روایت و خلق شخصیت
محمد مهدی خرّمی	آینه های درد دار و هویت های انعطاف یافته
پروسی و نقد کتاب:	
باقر پرهام	صدرالدین الهی و کارش
یاد رفتگان:	
غلامرضا افخمی	محمد صفی اصفیا

فشرده مقاله ها به انگلیسی

# ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی  
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

## گروه مشاوران:

کیتی آدرپی  
احمد اشرف  
غلامرضا افخمی  
علی بنوعزیزی  
سیمین بهبهانی  
هاشم پسران  
پیتر چلکووسکی

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

## دبیران دوره بیست و چهارم

محمد توکلی طرقي  
تورج اتابکی  
دبیر نقد و بررسی کتاب:  
محمد مهدی خرمی  
سر دبیر:  
هرمز حکمت

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) 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  
Email: [hhekmat@fis-iran.org](mailto:hhekmat@fis-iran.org)

## بهای اشتراک:

در ایالات متحد آمریکا، با احتساب هزینه پست:  
سالانه (چهار شماره) ۵۰ دلار، دانشجویی ۳۰ دلار، موسسات 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

**The Icon and the Man: In Quest of Rumi**

*Franklyn Dean Lewis*

**A Most Controversial Book on Hafiz**

*Reza Ghannadan*

**From Subject to Farmer**

*Ali Ferdowsi*

**Tradition vs. Modernity in Iranian Sports**

*Houshang Chehabi*

**The Impact of Bureaucratic Religion on Iran**

*Rasool Nafisi*

# Iran Nameh

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

## **Editorial Board (Vol. XXIV):**

Mohamad Tavakoli-Targhi

Turaj Atabaki

### **Book Review Editor:**

Mohammad Mehdi Khorrami

### **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 بیست و چهارم، شماره ۱

بهار ۱۳۷۸

### مقاله ها:

- ۱ در جست و جوی چهره تاریخی مولانا فرانکلین د. لوئیس
- ۲۳ جنجال برانگیزترین کتاب در باره حافظ رضا قنّادان
- ۵۳ از رعیت به کشاورز؛ موریو اونو و تجدّد خیرآباد علی فردوسی
- ۸۱ رویارویی سنت و مدرنیته در تربیت بدنی ایران هوشنگ ا. شهابی
- ۱۰۵ پیدایش و پیامدهای دین بوروکراتیک در ایران رسول نفیسی
- ۱۲۱

### بخش ویژه هوشنگ گلشیری:

- ۱۲۳ نگاهی به رمان جن نامه هوشنگ گلشیری م. ر. قانون پرور
- ۱۳۱ شیوه های روایت و خلق شخصیت فریدون فرخ
- ۱۴۱ آینه های دردار و هویت های انعطاف یافته محمد مهدی خرمی

### پروسی و نقد کتاب:

- ۱۵۱ صدرالدین الهی و کارش باقر پرهام

### یاد رفتگان:

- ۱۵۷ محمد صفی اصفیا غلامرضا افخمی
- ۱۶۶ درست نامه احمد اشرف

### فشرده مقاله ها به انگلیسی

کتابخانه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر پنجم

منتشر شد

JAMALZADEH II--JAPAN IV

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana  
Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

# ایران . نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

سال بیست و چهارم، شماره ۱

بهار ۱۳۸۷

فرانکلین دین لوئیس\*

انسان و شمایل اش:

در جست و جوی چهره تاریخی مولانا جلال الدین رومی\*\*

سخن‌انم را باید با سپاس از بنیاد مطالعات ایران آغاز کنم که مرا به عنوان سخنران امسال این برنامه برگزیده است. بسیاری از استادان ممتازی که در نروزهای گذشته سخنران این برنامه بوده اند حق استادی بر من دارند و از همین رو فروتنانه از این که چنین فرصتی نصیب شده احساس افتخار می‌کنم. بنیاد مطالعات ایران، در طول ربع قرن گذشته، با انتشار نخستین نوشته ام به فارسی، با برگزیدن رساله دکترایم به عنوان بهترین رساله سال و با چاپ مقاله‌ها و کتاب‌های ارزنده در باره جنبه‌های گوناگون فرهنگ، تاریخ و تمدن ایران، همواره مددکار و مشوق من بوده است. با دشواری‌هایی که در دو دهه پس از انقلاب در برابر دانشجویان ادب فارسی و تمدن ایرانی قراردادش شاید کمتر کسی آشنا باشد. در این دوره، از علاقه

\* استاد بخش زبان‌ها و تمدن خاورمیانه در دانشگاه شیکاگو.

\*\*شیدا دیتانی متن انگلیسی سخنرانی دکتر لوئیس را با همکاری سخنران ترجمه کرده است. این سخنرانی در ۲۷ مارس ۲۰۰۷ در دانشگاه جورج واشنگتن و در برنامه «سخنرانی‌های نروزی استادان ممتاز ایران شناسی» ایراد شد.

دانشگاه‌ها به رشته‌های ادب فارسی و فرهنگ‌های ایرانی، افغانی و تاجیکی کاسته شد و سفرهای پژوهشی به ایران دشوار و برای سال‌ها غیرممکن گردید. برنامه‌ها و فعالیت‌های بنیاد مطالعات ایران به سهم خود در رفع برخی از این دشواری‌ها و در ترویج و گسترش دوباره رشتهٔ ایران‌شناسی در این کشور نقشی به سزا داشته‌اند، از آن جمله برقراری جایزهٔ سالانه برای بهترین رسالهٔ دکتری در زمینهٔ مطالعات ایران‌شناسی، انتشار *ایران نامه* به عنوان نشریهٔ حامل نوشته‌های بدیع پژوهشگران رشتهٔ مطالعات ایران، انتشار مجموعهٔ توسعهٔ اقتصادی و اجتماعی ایران، تهیهٔ آرشیو تاریخ شفاهی ایران، و برگزاری سمینارها و کنفرانس‌های گوناگون در معرفی پژوهشگران، هنرمندان و نویسندگان معاصر ایرانی.

\* \* \*

در اوان بهار شیفتگان مولانا در ایران این بیت او را برای شادباش نوروزی می‌خوانند، که البته در آن «عاشقان» به معنای عارفان است:

عید بر عاشقان مبارک باد      عاشقان عیدتان مبارک باد

سازمان یونسکو سال ۲۰۰۷ را به مناسبت هشتصدمین سالگرد تولد مولوی، سال یادبود او اعلام کرده است. چنین یادبودی چهره‌ای از مولوی ساخته که نه تنها معرف میراث ملی ایرانی، ترکی، یا تمدن اسلامی است، بلکه نماد میراث فرهنگی همه جهانیان نیز به شمار می‌آید. از این توجه و اقبال جهانی به مولوی باید خرسند بود. علاقهٔ مردم، به ویژه مردم آمریکا، به مولانا هرچند هم بر برخی برداشت‌های نادرست استوار باشد، باورهای عارفانه و دانسته‌های ادبی خوانندگان اشعار مولوی را غنائی تازه خواهد بخشید. آشنایی مردم آمریکا با سعدی به گونه‌ای غیرمستقیم روی داد، هنگامی که امرسون (Ralph Waldo Emerson) اشعار او را از آلمانی با تحریف‌هایی به انگلیسی ترجمه کرد. اما جالب این که «سعدی»ی امرسون تأثیری چنین الهام‌بخش بر متفکر حکمت متعالیه (transcendalist) آمریکا داشته، بر متفکری که خود بر اندیشه و ادبیات مردم آمریکا اثر گذاشته است.

به جاست که نخست به بررسی دقیقی از آن چه دانسته‌های خود در بارهٔ مولوی می‌شمریم، پردازیم و به این پرسش پاسخ دهیم که چرا این دانسته‌ها در انگارهٔ ما از اینکه مولوی کیست و اهمیتش در کجاست تأثیری به سزا دارد. امروزه در تاریخنگاری این نکته قبول عام یافته که اوضاع و احوال کنونی را به گذشته فرا می‌افکنیم. این نکته حتی در مورد تاریخ‌نگارانی که در نهایت دقت



می کوشند از توصیف گذشته برای نیل به نیازهای کنونی خویش پرهیزند، نیز صادق است. موضوعی که بر می گزینیم، آنچه در انبوه جزئیات گذشته به چشم ما برجسته می نماید و این که چگونه رویدادهای جدا از هم را در قالب یک داستان بازگو می کنیم، همه ناشی از همین گرایش ناخودآگاه ما به برآوردن آن نیاز کنونی است.

مولانا در آغاز سرودن مثنوی معنوی (در حدود سال ۱۲۶۲ میلادی) در باره این میل باطنی چنین هشدار می دهد:

هر کسی از ظنّ خود شد یار من      از درون من نجست اسرار من

این کلمات آغازین «نی نامه» از درون نی بر می آید. نی شکوه کنان، سراسر شعر را که همان طبیعت زندگی انسان باشد، داستان یک جدایی می داند:

بشنو این نی چون شکایت می کند      از جدایی ها حکایت می کند

از بوسنی گرفته تا بنگال، پس از قرن ها که از خواندن این شاهکار ادبی به زبان فارسی گذشته است، و پس از خیل نقد و نظرهایی که از قرن چهاردهم تا بیستم میلادی بر آن نوشته شده، به تازگی پی برده ایم که همین بیت اول این شاهکار ادبی را هم اشتباه می خوانده ایم. این بیت همیشه بدین گونه نقل می شده است:

بشنو از نی چون حکایت می کند      از جدایی ها شکایت می کند

شاید فرق چندانی بین دو خوانش نباشد. اما، اهل فنّ ممکن است که بر سر جزئیات این دو خوانش اختلاف نظر داشته باشند، بی آن که این جزئیات در درک خواننده عادی تفاوتی ایجاد کند. و البته باید یادآور شد که مثنوی برای خواننده عادی سروده شده است، گرچه مولوی چندان هم دل خوشی از خوانندگان اشعار خود نداشت و آرزو می کرد که مخاطبان همدلی داشته باشد تا بتواند آنان را به ژرفنای عرفانی عمیق تری برد. اما اگر در مورد نخستین کلمات این شعر سده ها در اشتباه بوده ایم، چه چیزهای دیگری می تواند باشد که هنوز تصوّر ما از آن ها نادرست است؟ و چرا مدتی چنین دراز سرآمده است تا به این خطا و خطاهای تاریخی راجع به زندگی مولوی پی بریم؟ و از همه بدتر چرا ما - و ادیبان و محققان مولوی شناسمان - حتی پس از پی بردن به این گونه خطاها آگاهانه و دانسته

ناهمخوانی ها و واقعیت های ناگوار را نادیده می گیریم که وادارمان می کنند روایت های دلخواه خود را در مورد شاعر تغییر دهیم؟ به عنوان نمونه، یکی از اشعاری که پیشتر منسوب به مولوی بود و اغلب به عنوان گواهی بر مدارای جهان شمولش آورده می شد، اکنون با تردید بسیار روبه روست، چه، نه در قدیمی ترین نسخهٔ مثنوی از آن نشانی است و نه در نسخه ای که با ویرایش بدیع الزمان فروزانفر منتشر شده. بنابراین من نیز در بازگفتن آن شک دارم، مبادا که به تداوم خطا کمک کنم. به هر جهت شعر این است:

چه تدبیر ای مسلمانان که من خود را نمی دانم    نه ترسانه یهودم من، نه گیرم نه مسلمانم

این بیت، پس از چاپ و نشر ترجمه اش به انگلیسی در سال ۱۸۹۸ توسط نیکلسون<sup>۱</sup> به نماد و مظهر اندیشهٔ مولوی تبدیل شده است. برخی هنگامی که با این واقعیت روبرو می شوند که نبودن این بیت در کهن ترین نسخه ثابت می کند که سرودهٔ مولانا نیست، باز ترجیح می دهند آن را محتملا سرودهٔ مولانا شمرند و یا اصرار می ورزند که اثبات انتسابش به مولانا چندان مهم نیست، زیرا به هرحال بیانگر اندیشهٔ اوست. آیا پژوهشگران ادبیات انگلیسی نیز پس از پی بردن به انتساب نادرست شعری به چاسر (Chaucer) یا شکسپیر چنین واکنش هائی نشان می دهند؟ اگر این پیش فرض بسیاری از عرفان گرایان غرب درست باشد که مولوی تعالیم بسیار برای انسان های امروزی دارد، که با همه تفاوت در سنت ها و خاستگاه هایشان، باز هم می توانند طریق زندگانی ناب و معنوی را در این تعالیم بیابند، این که آنچه می شنویم گفتهٔ مولوی ست یا شاعر دیگری، که ۱۵۰ سال پس از او زیسته، حائز اهمیت می شود. علاوه بر این، حتی اشعاری که به یقین سرودهٔ اویند نیز باید ما را به این فکر بیندازند که آیا آنچه از مولوی می شنویم همانی است که مقصود او بوده است، یا آتی است که آرزو می کنیم یا نیاز داریم که گفته باشد؟

چنین بحثی در اصل بحثی تعبیرشناسانه (hermeneutical) است. خوانندگان مولوی با اعتقادات متفاوت، با پیش زمینه های غیردینی و سکولار، یا برخاسته از مسالک لادریه و بی خدائی، به محضرش می شتابند. حتی ذهنیت مسلمانان امروزی که همکیش مولوی اند، ماهیتی بسیار متفاوت با سنن و مسائلی دارد که بر ذهن او حاکم بوده است. چگونه می توان از سکولاریزه شدن جوامع و اندیشه ها، از اقرار به نسبی بودن حقیقت دین- اگر نه مرگ خدا- و به تبع آن

مدارای دینی، از دهکده جهانی و آموزش فراگیر، از پدیده برق و برق رسانی، از طب جدید، از انقلاب های خواهان برابری مرد و زن، از آرمان های جامعه بی طبقه، و امثال این ها گذشت، و با نیم نگاهی به گذشته دور، بسیار دور، آن را به حریم تصور آورد؟ شیشه ای که از ورای آن به مولوی چشم دوخته ایم از دوده زمان تیره است، چه، جهان دگرگون گشته، و امروز معنای سروده های مولوی را پس از بازتابیدنشان در این جهان دگرگون شده باز می یابیم. مادام که از این بازتابی آگاه باشیم ایرادی بر آن نیست. از شیوه های ممکن، یکی بررسی مولوی در اوضاع تاریخی اوست، تا به این ترتیب محدوده آنچه گفته یا نگفته است برای خواننده امروزی آشکارتر شود. به همین ترتیب پیگیری تغییرات در شناختن اشعار و تعالیم او، این که چگونه در باره آن ها داوری شده یا کاربری آنها در زمان و مکان متفاوت چه بوده است، می تواند دستیابی ما را به ماهیتی ابدی و بی زمان از طریق ظاهری زمانمند و گذرا ممکن سازد.

اشاره ای کردیم به سازمان یونسکو و نامگذاری سال ۲۰۰۷ به عنوان سال مولوی، که به پیشنهاد دولت ترکیه مطرح شده بود. از آن جا که مولوی بیشتر دوران بزرگسالی خود را در ترکیه گذرانده، ترکیه ادعا دارد که او فرزند، بخشی از میراث فرهنگی، و هدیه این کشور به تمدن جهانی ست. ایران، این فراخ ترین سرزمین فارسی زبان جهان، نیز مولوی را از آن خود می داند، چه شاعری فارسی زبان و نمادی از آن اسلامی است که در جهان غرب هم شیفتگان بسیار یافته، زیرا سخنانش نشان از تحجر مذهبی ندارد و تهدیدآمیز به نظر نمی رسد. افغانستان هم ادعای مالکیت او را دارد، زیرا برخی از پسرینان مولوی زادگاه او را بلخ خوانده اند، که در شمال افغانستان کنونی ست. از آن جا که مولوی از پنج سالگی زمانی را در سمرقند گذرانده، چه بسا ازبکستان هم روزی او را از آن خود بشمرد. با این همه، برپایه روایت نسبتاً روشن پدر مولوی، پژوهشگران به این نتیجه رسیده اند که او احتمالاً در شهر کوچکی به نام وخن زاده شده که امروز از نقشه پاک شده، اما در تاجیکستان کنونی بوده است.

سازمان ملل متحد هم، گرچه پیرو تقویم میلادی است، به واقع تاریخ تقویم گریگوری را برگزیده، یعنی تقویمی خورشیدی که مبدأ آن میلاد مسیح است. اما مولوی روزهایش را برپایه تقویم هجری قمری می شمرده که ۳۵۴ روز (در مقایسه با سال شمسی که ۳۶۵ روز دارد) و با هجرت پیامبر از مکه به مدینه تنظیم شده است. پس اگر گفته شود که مولوی در روز ۳۰ سپتامبر سال ۱۲۰۷

متولد شده، سال ۲۰۰۷ به درستی هشتصدمین سال تولد اوست. اما براساس تقویم هجری قمری که مولوی آنرا واحد سنجش زمان خود قرار می داده است، تولد او در سال ۶۰۴ هجری است، و بنابراین هشتصدمین سال تولدش در سال ۱۹۸۳ بوده است. نیازی هم نیست که در انتظار رسیدن سال ۲۰۷۳ باشیم تا هشتصدمین سال مرگش را یادآور شویم. اما می توانیم برای سالگرد او آن چه را تدارک بینیم که اهل تصوف «شب عُرس» می نامندش: زمانی که روح مولوی به معشوق الهی اش پیوست، یعنی سال ۱۴۷۲ هجری قمری یا هشتصد سال پس از مرگ مولوی در ۶۷۲ هجری. حتی کاری ابتدایی، این که زمان را چگونه اندازه می گیریم، بردید گاهمان و آنچه می بینیم تأثیر گذار است.

با همین دیدمردن و جهانی، به راستی چیست آنچه ما را این سان به سوی مولانا جلال الدین محمد بلخی رومی، فرزند بهالدین ولد، از خاندان واعظان اهل تسنن می کشاند؟ آیا شگفتی نهفته در بیگانه بودن او در چشم غیر مسلمانان است؟ آیا جایگاه گرفتن او در زمره قدیسان است؟ چرا سلوک مردی برای پیوستن به خدا در قرن سیزدهم باید به این اندازه برایمان مهم جلوه کند؟ هر چه باشد انسانهای بسیار دیگری هم در قرن سیزدهم میلادی بوده اند که برای رؤیت وجهه الهی، رسیدن به شناختی درست از حقیقت جهان و یافتن نیرویی وحدت بخش که آنان را متحوّل کند و جهان را بازسازد، (*mysterium tremendum*)<sup>\*</sup> می کوشیده اند. مولوی در زمره اولیاء الله به شمار می آید. گرچه دولت ترکیه کوشیده است که مزار او را در قونیه به عنوان موزه مولانا نگاهداری و اداره کند، مردمان نیازمند و رنجور، آنانی که شعرش را می شناسند و آنها که با آن بیگانه اند، به تمنای شفا، به امید کسب برکت، و به قصد رسیدن به مراد به زیارت تربت او می روند که امروز از زیارتگاهی محلی، به شهرتی جهانی رسیده است.

مولوی خود در واقع از عناصر اصلی صنعت گردشگری قونیه و ترکیه به شمار می آید. سماع مولویه نه تنها درویشان سماع بلکه تماشاگران را نیز مسحور می کرده است. جهانگردان اروپایی قرن نوزدهم میلادی واجب می دانستند که در

\* ترکیبی لاتینی به معنای رازی بی نهایت شگفت انگیز و وحشت آور. این عبارت را ابتدا رودلف اتو (Rudolph Otto) در سال ۱۹۱۷ در کتاب *Das Heilige* به کار برد. این کتاب در سال ۱۹۲۳ با عنوان *The Idea of the Holy* به انگلیسی ترجمه شد. م.

سفر به استانبول، به تماشای مراسم «درویشان چرخان» (Whirling Dervishes) روند. در قوتیه پیکره های سفالین کوچک درویشان در حال سماع و یا پیکره های نوازندگان سماع، به عنوان نماد این رقص و مکان معنوی، به فروش می رسد. اما ممکن است با ویلیام باتلر ییتس (William Butler Yeats) همزیان شویم و بپرسیم «چه طور می توان رقصنده را از رقص تمیز داد؟»\*\* پاسخ در اشعار و تعالیمی است که مولوی از خود به یادگار گذاشته. به همین دلیل رینولد نیکلسون، استاد دانشگاه کمبریج که چهل سالی از عمرش را به مطالعه اشعار مولوی اختصاص داده، او را بزرگترین شاعر عرفانی در همه زبان ها خوانده است. بدون خرده گرفتن به برداشت و تفسیر نیکلسون از اشعار مولوی، پرسش این است که آیا طبقه ای را به عنوان طبقه «شاعران عارف» می توان شناخت؟ و اگر چنین باشد، آیا شاعرانی که به این طبقه تعلق می گیرند می توانند در رده ای عمودی طبقه بندی شوند، و مثلاً عنوان بهترین شاعر عرفانی جهان، یا پانزدهمین بصیر به عالم بالا را از آن خود کنند؟ به عنوان نمونه، در جوار جغرافیایی، حدود زمانی، و قلمرو کلامی (theological) مولوی، عارفی به نام ابن عربی می زیست که در سال ۱۲۴۰ میلادی، زمانی که مولوی سی و چند ساله بود، در گذشت. همانند مولوی، ابن عربی نیز، هم در حوزه سنن اسلامی و هم خارج از آن پیروانی دارد، و باید پذیرفت که تأثیر او بر تفکر عرفانی پس از خودش بسیار فراگیرتر و تکامل یافته تر از تأثیر مولوی بوده است.

افزون براین، شباهت های بارزی نیز میان برخی از هم روزگاران مسیحی مولوی وجود دارد، از آن جمله فرانسیس آسیز (۱۱۸۲ تا ۱۲۲۶ میلادی) که نسلی پیشتر از او در ایتالیا متولد شده بود، و طریقه فرانسیس (Franciscan Order) بر پایه آوازه قدیسواره او و تعلیمات روحانی اش شکل گرفت؛ مایستر اکهارت (Meister Eckhart) (۱۲۶۰ تا ۱۳۲۸ میلادی) که در زمان حیات مولوی به دنیا آمده بود، و به خاطر مواعظ عرفانی اش شناخته و ستایش می شد؛ و دانته آلیگیری (Dante Alighieri) (۱۲۶۵ تا ۱۳۲۱ میلادی) که در زمان مرگ مولوی هفت ساله بوده است. همان گونه که متنوی معنوی به بیان شعری تصوف ایرانی تبدیل شد، کمدی الهی دانته نیز بیان شاعرانه عرفان مسیحیت به شمار می رفت. شباهت های بیشتری نیز بین این دو می توان یافت. اشعار دانته تحت تأثیر بثاتریس و اشعار

\*\* بخش هشتم از شعر "Among School Children" م.

مولوی با الهام از شمس تبریزی سروده شده است؛ هم مثنوی معنوی و هم کمدمی الهی به عنوان اشعار سیر و سلوک شناخته می شوند، متأثر از درد هجرانی ژرف؛ هر دو شاعر بیرون از زادگاه خود به سر بردند، و هر دو، به اراده خود، به زبانی غیر از زبان اهل علم می نوشتند. دانت اشعارش را به زبان ایتالیائی و نه لاتین سرود، پس از آن که در رساله ای در فصاحت زبان عامیانه و محلی سخن رانده بود. مولوی با مثنوی، تفسیری عرفانی و غیرستی بر قرآن نوشت؛ و در حالی که تفاوت میان عروض فارسی و عربی کار را مشکل می کرد، با مهارت بسیار صدها آیه عربی قرآن را به وزن فارسی درآورد. شعرای پس از مولوی مثنوی را «قرآن در زبان پهلوی» و یا «قرآنی به لفظ پهلوی» خوانده اند (انتساب این عبارت به جامی جای تردید است). در مقایسه با کمدمی الهی، که ساختار آن از حیث فضا و منطق بر جغرافیای کیهانی دوزخ-برزخ-بهشت استوار شده، مطالب مثنوی معنوی پراکنده است و منطق خطی ندارد و موضوع حکایت از شاخه ای به شاخه ای دیگر می رود. چنین ایرادی شاید وارد باشد. اما من از شعر مولوی بهره دیگری می جویم. برای پی بردن به این که آثار مولوی و دانت، و رای اعتقادات مبتنی بر علم کلام زمان و کیش هریک از این دو، تا چه اندازه با خواننده امروزی ارتباط می یابد، باید جنبه الهیات آثارشان را با یکدیگر مقایسه کرد. برای شناختن بهتر مولوی و عرفانی که او مصداقش است، در نظر گرفتن جایگاه ویژه ای که او را به مقام شاعری مقدس یا عارفی واقف به اسرار الهی برمی کشد، بیهوده است. اما قرار دادن او در برابر معاصرانش و در بستر دوره ای طولانی می تواند راهگشا باشد.

اخیراً به کرات شنیده می شود که دیوان اشعار مولوی از پرفروش ترین کتاب های شعر در آمریکاست. اولین بار نیست که با چنین پدیده ای رویاروئیم. تا چند دهه پیش، شناخته شده ترین شاعر ایرانی در زبان انگلیسی حکیم عمر خیّام بود. پس از ترجمه ادوارد فیتزجرالد از رباعیات خیّام در سال ۱۸۵۹، آلفرد لرد تیسون و دانت گبریل روزتی آن را پر آوازه ساختند. این ترجمه نهایتاً به موفق ترین نمونه ترجمه شعر در زبان انگلیسی، چه از لحاظ نقد ادبی و چه از لحاظ اقبال عمومی، تبدیل گردید. در اوائل قرن بیستم، انجمن هائی با عنوان انجمن عمر خیّام در سراسر جهان انگلیسی زبان تشکیل شده بود. پدر بزرگ خود من نیز در سال ۱۹۳۰ عضو یکی از این انجمن ها در واشنگتن بود. در همان دوران که تعلیمات مذهبی نسل های پیشین رفته رفته رنگ می باخت، رباعیات شراب و عشق خیّام که در آنها لحظه و حال مغتنم شمرده می شوند، برای بسیاری از اذهان سکولار

خوشایند می نمود. بدون شک، اشعار مولوی به انگلیسی دست کم بیش از یک میلیون نسخه فروش داشته است، که در مقایسه با فروش دیوان های شعر در شمال آمریکا رقمی شگفت آور است. بنابراین، حتی اگر نسخه های بیشتری از شکسپیر، امیلی دیکنسون (Emily Dickinson)، والت ویتمن (Walt Whitman)، الیوت (T.S. Eliot)، رابرت بلائی (Robert Bly)، مایا آنجلو (Maya Angelou)، یا دیگر شعرای برجسته، به دانش آموزان دبیرستانی و دانشجویان دانشگاه در سراسر کشور فروخته شود، به جرأت می توان گفت مولوی هنوز پرفروش ترین شاعر متعلق به قرن سیزدهم میلادی در آمریکای امروز است و باید آن را پدیده ای فوق العاده شمرد.

برخلاف اشعار ترجمه شده دیگر شاعران ایرانی، اشعار مولوی صرفاً گرد مذهب و عرفان می چرخد، و به ویژه- دست کم آن گونه که از ترجمه برمی آید- با جنبش «عصر نو» [معنوی گرایی غیردینی در جامعه مدرن]، نگاهی عاری از تعصب به مذهب، و تمایل به معنویت ذاتی فرد، یکسره همخوان است. مولوی در قرن نوزدهم به عنوان مبلغ وحدت وجود به خوانندگان آلمانی معرفی شد، و اقتباسی از غزلیات او توسط فردریش روکرت، در متن لیدهای (lieder) آهنگسازان اروپای مرکزی به کار رفت. هگل، فیلسوف آلمانی، نیز در «دانشنامه مبانی علوم فلسفی» مولوی را ستوده است. اما تا پایان قرن بیستم توجه چندانی در زبان انگلیسی به مولوی نشده بود. نیکلسون نخستین کسی بود که منتخبی از غزلیات او را به انگلیسی ترجمه کرد و آن را با متن فارسی اش به چاپ رساند. در همان هنگام بود که کشیشی از اهالی اسکاتلند، که به شدت خواهان مقابله با اندیشه دهری گرا و خوشباشانه خیتام بود، کوشید تا توجه خوانندگان انگلیسی زبانی را که ظاهراً از خیتام و شعر فارسی مد روز لذت می بردند، به اشعار اخلاقی مولوی، که وجودش سرشار از عشق خدا بود، معطوف کند. شاید از همین روست که- دستکم در ترجمه- مولوی آموزگاری مجرب و خردمند می نماید که می داند چگونه به آرامی خواننده را هدایت کند، گرچه در غزلیاتش چه بسا احساس شوریدگی و جنون حاکم است. او پس از گذر از تجربه ای جانکاه، در پی دست یافتن به بصیرتی است که او را بیالاید:

چه دانستم که این سودا مرا زین سان کند مجنون

دلم را دوزخی سازد، دو چشمم را کند جیحون

چه دانستم که سیلابی مرا ناگاه برآید  
 چو کشتی ام در اندازد میان قلمز پر خون  
 زند موجی بر آن کشتی که تخته تخته بشکافت  
 که هر تخته فروریزد زگردش های گوناگون  
 نهنگی هم برآرد سر، خورد آن آب دریا را  
 چنان دریای بی پایان شود بی آب چون هامون  
 شکافت نیز آن هامون نهنگ بحرفرسا را  
 کشد در قعر ناگاهان به دست قهر چون قارون  
 چو این تبدیل ها آمد نه هامون ماند و نه دریا  
 چه دانم من دگر چون شد که چون غرق است در بی چون  
 چه دانم های بسیار است لیکن من نمی دانم  
 که خوردم از دهان بندی در آن دریا کفی افیون<sup>۲</sup>

### ستیز تمدن ها

در سال ۱۹۹۳، در گیرو دار جنگ بوسنی، نظریه ای بر این پایه شکل گرفت که تمدن غربی و تمدن اسلامی در ذات خود پیوسته با یکدیگر در تعارض اند. این نظریه، که ساموئل هانتینگتون آن را «برخورد تمدن ها» نامیده بود، می تواند برخی از متفکران غرب و جهان اسلام را هم آگاهی دهد، هم برانگیزد. بسیاری از کتاب های منتشر شده در سال های اخیر به شکلی به این نظریه پرداخته اند.<sup>۳</sup>

اما آیا در دیدگاه های فرهنگی و تمدنی انسان، به جز جدال برسر منابع، نیاز دسترسی به شأن انسانی، عدالت، و مانند آن، شاخص ها و خصوصیات لاینحل ژرف تر و فلسفی تر دیگری هم وجود دارد که ما را به عنوان جوامع بشری محکوم به ستیز با یکدیگر می کند؟ آیا به واقع دیدگاه های ذاتی و تغییرناپذیر، یا روان شناختی و تاریخی ویژه وجود دارد که به یاری ارزش هائی که از کودکی بر ما چیره شده اند، ما را به سوی نوعی از رفتار سوق می دهد، و به ویژه نسبت به جوامعی که نگرشی متفاوت از ما به جهان دارند، بدبین و منزجر می کند؟ احتمالاً اغلب مردمان انکار خواهند کرد که تمدنشان یکپارچه و تهی از تنوع است، تنها به این دلیل که با نگاهی از نزدیک تفاوت ها و شکاف های درونی، اختلاف عقیده ها و سنت ها کاملاً به چشم می خورد. ناآگاهی از دیگر تمدن ها می تواند آن ها را در چشم بیگانگانی که بی تفاوت و از دور بدانها می نگرند یکدست جلوه دهد. اما آیا افراد بی شماری در سرتاسر جهان نیستند که به دلایلی از قبیل دوزبانه



بودن، ازدواج میان نژادی یا حضور مذاهب متفاوت، داد و ستد، جا به جایی انسان ها، انتشار گستردهٔ تکنولوژیهای مشترک خود را در هر دو تمدن شریک می دانند؟ انسان های امروزی در دهکده ای جهانی به سر می برند و در تمدنی زندگی می کنند متشکل از اجزای متفاوت با لایه های گوناگون ارزشی و اعتقادی. چنین ارزش ها و اعتقاداتی نه تنها با یکدیگر در اذهان اعضای هریک از تمدن های بشری، بلکه با ارزش ها و اعتقادات دیگر تمدن ها نیز، در جدال و رقابت اند، البته اگر بتوان مرز میان این تمدن ها را به روشنی تمیز داد. بررسی و شناخت دقیق تفکر و عقاید رایج در تمدنی که گفته می شود در تعارض با تمدن ماست، می تواند برخی از تصورات اولیه ما را اصلاح کند یا حداقل ما را به رقابتی سالم برسر مشروعیت، منابع، و فرصت ها رهنمون شود.

همزمان با نشر نظریهٔ ستیز تمدن ها، ریچارد بروکهایزر (Brookhiser) یکی از سردبیران نشریهٔ *National Review* در دیداری از مقبرهٔ مولوی در قوتیه، مسحور روحیهٔ مداراگر او شد و در مقاله ای با عنوان «بازدید نو از بنیاد گرایی اسلامی»، نوشت که سیاستگران آمریکایی نباید اسلام را سراسر تهدیدی بنیادگرا بشمرند.<sup>۴</sup> در این جا نیز از مولوی، بسان نمادی از صلح، ایده ای متعالی که به تصویر و نمادی مشخص کاهش یافته، برای یاری رساندن به هدفی امروزی استمداد می شود تا شاید برای زدودن تصویر اسلام چون دینی بنیادگرا به کار آید.

رئیس جمهور پیشین ایران، سید محمد خاتمی، در سال ۱۹۹۸ پیشنهاد کرد برای جلوگیری از «ستیز تمدن ها»، بهتر آن است که در پی «گفتگوی تمدن ها» باشیم؛ و البته در این میان باز از مولوی نمادی برای میانجی گیری در این گفتگو ساخته اند. اگرچه این وظیفه می تواند برای شاعر قرن ۱۳ باری سنگین و غیر منتظره باشد، چندان هم تهی از حقانیت تاریخی نیست. «گفتگوی تمدن ها» را می توان به نوعی ادامه یا احیای مفهوم همزیستی ادیان در آندولوس قرون وسطا و سیسیل نورماندی دانست که سبب شده بود در حکومتی مسلمان، دانشمندان یهودی، مسیحی، و مسلمان در یک همزیستی علمی و فرهنگی، در ترجمهٔ متون دینی، فلسفی و ادبی (بیشتر از عربی به لاتین) سهیم شوند و تمدنی مشترک پدید آورند. در مکتب «دین الهی» اکبر، امپراطور مغول، نیز کاتولیک ها، شیعیان، هندوها، و پیروان دیگر ادیان در بحثهای مذهبی میان سنتی به تبادل رأی و نظر می پرداختند. شهروندان آناتولیای سلجوقی- ترکیهٔ امروز- در عصر مولوی به زبان های مختلف یونانی، ترکی، عربی، ارمنی، و فارسی صحبت می کردند. مولوی با سلاطین

ترک که دوستدار فرهنگ پارسی بودند، با شاهزاده ها و ملکه های گرجی و ارمنی و صنعتگران یونانی و ترک، در ارتباط بود. او بدون شک از یک سو معتقد بود که اسلام به عنوان یک مذهب، شیوه برتری از زیستن است، و نهادهای حکومتی باید معرف و حامی آن باشند و، از سوی دیگر، در عالمی چند ملتی می زیست و مبلغ پیامی مُداراگر بود که به گوش مسیحیان و مسلمانان، مؤمنان و مرددان می رسید. حتی اگر بهره جوئی از اشعار و اندیشه های مولوی به عنوان اهرمی برای کاهش کشمکش بین دو تمدن دارای حقانیت تاریخی هم نمی بود، آیا نباید به هر حال از او به عنوان نماد صلح بهره جست؟

### شرق و غرب، گذشته و حال

غریبان نیز همانند ایرانیان به شیوه های گوناگون به مولوی چون نمادی از مفاهیم و ارزش های مختلف توسل جسته اند. شمار کتاب ها و نوشته هایی که پس از مرگش حاوی روایت ها یا تاریخ شفاهی زندگی اش بوده، افزایشی مدام داشته است. سلطان ولد، فرزند مولوی، در ۱۲۹۱ میلادی از پدر و پدربزرگش داستان هایی به نظم آورده است که اگر به سبکی والا سروده نشده بود، چه بسا پیش پا افتاده و روزمره می نمود. فریدون سپهسالار رساله خود را در حدود ۱۳۱۸ میلادی درباره مولوی نوشت. شمس الدین افلاکی نیز که همزمان گزارش های شفاهی را گردآوری می کرد، در سال ۱۳۵۳ میلادی، یعنی هشتاد سال پس از مرگ مولوی کتابش را به پایان رساند. نویسندگان دیگری نیز همچون جامی و دولتشاهی در اواخر قرن پانزدهم میلادی، و برخی حدود دویست و پنجاه سال پس از مرگ مولوی تذکره هایی در باره اش نوشتند. هدف آنان بیشتر شرح قداست و زندگی نمونه وار مولوی بود و از همین رو داده ها و آگاهی هایی که امروز در نوشتن شرح حال ضروری به نظر می رسد برایشان اهمیتی نداشت. با این همه، این تذکره ها گاه جزئیاتی از زندگی مولوی به دست می دهند که دانستنش سودمند است. گرچه به جزئیات ذکر شده در این تذکره ها اطمینانی کامل نمی توان کرد، از اشاره به آن ها گریزی نیست زیرا از سروده ها و نوشته های مولوی، پدرش، و شمس بگذریم، جزئیات شرح حالش به ندرت در متون معاصر آورده شده است. نمونه برخی از رویدادهای نادرست در این تذکره ها روایت دیدار مولوی و عطار در نیشابور است. در این دیدار عطار، به روایت راوی، خرقة معنوی خود را به مولوی کم سن و سال داده است. چنین رویدادی، اما، صورت نگرفته زیرا مولوی یا

پسرش هرگز از آن سخنی نگفته اند. افسانه ای دیگر به این مضمون که پدر مولوی اهل بلخ بوده، توسط سلطان ولد، فرزند مولوی ساخته شده اما پدر مولوی شهرتی نداشته و در بلخ هم زندگی نمی کرده است.

این تذکره ها روایتهای متفاوتی از چگونگی سفر شمس به قونیه به دست می دهند، به ویژه در باره دیدارش با مولوی، سوزاندن یا در آب انداختن کتابهای مولوی، و پرسشی که مولوی را مدهوش ساخته، پرسشی ابتدایی در تصوف: «بایزید عارفی والاتر بوده یا حضرت محمد؟» هدف از این داستان های سحر آمیز اثبات توانائی های ماورالطبیعه شمس است و بیان این که دیدار او با مولوی که مشیت الهی و واقعه ای آسمانی بوده، پیوستن دو اقیانوس و نه دیدار معمولی دو فرد است. شمس از این دیدار فشرده و به زبانی شیرین در مقالاتش سخن می گوید، اما نه به عنوان رویدادی معجزه آسا. به هر ترتیب، این نخستین ملاقات آن دو هم نبوده است، و چنانکه شمس اشاره می کند آن ها پانزده سال پیش از ملاقات در قونیه، در سوریه، زمانی که مولوی طلبه بوده است، یکدیگر را دیده بودند.

افلاکی در تذکره خود قید می کند که به دلیل حسادت مریدان، شمس به قتل رسید. اما پیش از آن که کشته شود فریادی کشید، و باز به طرزی معجزه آسا کاری کرد که همه کسانی که در دسیسه قتل او شریک بودند بیهوش شوند، و وقتی هوشیاری خود را باز یابند که جسد ناپدید شده باشد، و تنها قطره ای خون بر سنگ های محل زخم خوردنش باقی بماند. باز هم بعید است قتلی در کار بوده باشد، و اگر هم بوده بی گمان بدین گونه رخ نداده است. اما داستان با تاریخچه افسانه ای کشته شدن قدیسان همخوانی دارد. به هر تقدیر، اگر مولوی در شرق و غرب و چپ و راست هنور در هاله ای از ابهام مانده، آیا باز هم باید برای شناخت واقعیت وجودش کوشید؟

### مولوی کیست؟

آیا مولوی هویت های گوناگون داشته است؟ اکثر ما به حلقه های متفاوت شغلی، اجتماعی، فکری، و خانوادگی تعلق داریم و لاجرم دارای هویت های چندگانه ایم. دانستن بافت متنی و گفتمان هر بیان یا نوشته برای فهم آن ضروری است. مولوی مسلمان بوده، مسلمانی سنی و نه شیعی. اما، همانند شیعیان برای حضرت علی جایگاه ویژه ای قائل بوده است. در مذهب فقهی حنفی آموزش دیده و از آن

پیروی می کرده است، یعنی مذهب مالکی، شافعی، یا حنبلی نداشته، گرچه به این مکاتب نیز علاقه داشته و به پیروانشان احترام می گذاشته. مولوی به طبقهٔ علما تعلق داشته، بدین معنا که نه از کشاورزان بوده و نه از پیشه وران. همانند پدرش واعظی سرشناس و محبوب بوده. افزون بر این، او را به عنوان صوفی نیز شناخته اند، یعنی عابد پشمینه پوشی که به قرآن و تعالیم اسلامی به دیدی عرفانی می نگرد و گاه به ریاضت می پردازد. وی نیز در جستجوی خدا روزه های طولانی می گرفته تا روح و جسمش را بپالاید، از شریعت به طریقت رسد و خدا را بیرون از محدودهٔ فقه حس و لمس کند. لقب صوفی به درویشان دوره گردی نیز اطلاق می شود که برای رسیدن به کمال استغنا موی و ابروی و سبلت و ریش می تراشند، به دريوزگی می پردازند و تنها به خدا توکل می کنند. همین لقب می تواند اشاره به جمعی از مریدان داشته باشد که تحت تعالیم یک پیر، سال ها را در «صحبت» اش می گذرانند، و رفتار و روش زیستن را از او می آموزند. و نیز می تواند به کسی اطلاق شود که در پی جست و جو و شناخت عرفانی خداست. به یقین مولوی پس از آشنایی اش با شمس به چنین جست و جوئی دست یازیده بود.

از لحاظ طبقه بندی قومی، مولوی به احتمال بیشتر فارس بوده، اگرچه خود به این نکته نپرداخته است. او نخست به زبان فارسی یعنی زبان مادری اش می نوشته؛ ولی اشعار و نوشته های بسیار هم به عربی، و شمار کمی هم شعر به ترکی یا یونانی محلی دارد. همان گونه که اشاره شد، گرچه مولوی خود خواهان تعلق به ملت و دولت و سرزمینی نبوده است، کشورهای گوناگون ادعای مالکیت او را دارند. اما او خود هویتش را چه می دانسته است؟ شاید بتوان پاسخ این پرسش را در میان این ابیات مثنوی در یافت:

همزبانی خویشی و پیوندی است	مرد با نامحرمان چون بندی است
ای بسا هندو و ترک همزبان	ای بسا دو ترک چون بیگانگان
پس زبان محرمی خود دیگر است	همدلی از همزبانی بهتر است

### زندگی مولوی

اگر صحبت از مولوی تاریخی، جدا از مولوی خیالی، باشد دربارهٔ زندگی اش چه می توان گفت؟ شرح حالی تاریخی او ممکن است نتواند «اسرار» او را «از درونش» بجوید، اما می تواند «ظن» ما را از برخی باورهای باطل رها کند.

تذکره نویسان پدر مولوی، بهاء الدین ولد، را به عنوان یکی از مهم ترین عالمان حنفی زمانش می‌شمردند، و خانواده اش را از اهل بلخ (نزدیک مزار شریف در افغانستان کنونی) می‌دانند که یکی از چهار شهر بزرگ در حوزه فرهنگی شرق ایران در دوران پیش از مغول بوده است. اما، هنگام تولد مولوی در ۱۲۰۷، بهاء الدین در وخش، شهر کوچکی در تاجیکستان امروز، به عنوان واعظ و روحانی زندگی می‌کرد. هیچ نشانی از این که بهاء الدین به فرقه شناخته شده ای از صوفیان تعلق داشته در دست نیست، اگرچه به نظر می‌رسد گروه کوچکی از مریدان گرد او جمع شده بودند. بهاء الدین معارفی از خود برجای گذاشته که در آن مدارج تکامل معنوی او به ثبت رسیده است (گونه ای نوشتار که صوفیان فارسی زبان به آن «روزنامه» می‌گفتند و در دسترس عوام قرار نمی‌گرفته). بنابراین، بهاء الدین توجهش بیشتر معطوف به ریاضت زاهدانه، عالم رؤیا، رؤیت عرفانی، و مشاهده آیات الهی در عالم طبیعت بوده است. وی فتوهایش را با لقب «سلطان العلماء» امضاء می‌کرد، عنوانی غیررسمی که قاضی شرع و خوش به حذف آن اصرار می‌ورزید. در پی این جدال- و دیگر ناآرامی های سیاسی در آن دیار- بهاء الدین در حدود سال ۱۲۰۸ میلادی به سمرقند مهاجرت کرد؛ جایی که مولوی زیستن در آن را در زمان محاصره خوارزمشاه در حدود ۱۲۱۲ میلادی به یاد می‌آورد. با این که تذکره نویسان حمله مغول را در سال ۱۲۲۰-۱۲۲۱ میلادی دلیل مهاجرت خانواده مولوی می‌دانند، به نظر می‌رسد بهاء الدین و شمار بزرگی از خویشانش خراسان را در ۱۲۱۶ میلادی ترک گفته بودند تا احتمالاً در یکی از امیرنشین های آناتولی که زبان فارسی زبان رسمی آن بود اقامت گزینند. بهاء الدین توانست با پشتیبانی حاکم منکوجک، فخرالدین بهرامشاه، شغلی دائمی به عنوان معلم یا واعظ در نزدیکی ارزجان به دست آورد. بر پایه نوشته های نه چندان دقیق تذکره نویسان یادشده، به نظر می‌رسد که در حدود سال ۱۲۲۲، زمانی که مولوی پانزده ساله بوده، پدرش در غرب امپراطوری سلجوقی در شهرستان کرمان (لارنده) به وعظ اشتغال داشته است. با این که سلجوقیان از نژادهای ترک بودند، دو قرن پیشتر از استقرار حکومت خود به زبان فارسی و سنت های ایرانی روی آوردند و به حامیان بزرگ فرهنگ اسلامی و ادبیات فارسی مبدل شدند. این سلسله بسیاری از دانشمندان شرق ایران زمین را که از بیم حملات روزافزون سپاهیان مغول ها دست به فرار می‌زدند به دیار خود جلب می‌کردند. مولوی در آناتولی، که صدها فرسنگ با زادگاهش فاصل داشت، در تبعید زیست، و تا زمان

مرگش، یعنی در شصت و هفت سالگی طبق تقویم خورشیدی، یا در شصت و هشت سالگی طبق تقویم قمری (۶۷۲/ ۱۲۷۳)، هرگز روی وطن ندید.

در هفت سالی که این خانواده در کرمان گذراند، مادر مولوی، مؤمنه خاتون از جهان رفت، و مولوی در هفده سالگی با گوهر خاتون ازدواج کرد، و از او صاحب دو فرزند از جمله سلطان ولد (۱۲۲۶-۱۳۱۲) شد که بعدها اشعار فارسی بسیاری در توضیح تعالیم پدرش و یک مثنوی نیز در شرح حال خانواده خود سرود. در ۱۲۲۹ میلادی، بهاء الدین (پدر مولانا) از سوی سلطان علاء الدین کیقباد (۱۲۱۹ تا ۱۲۳۷) دعوت شد که به پایتخت سلجوقی در قونیه نقل مکان کند؛ جایی که در آن تا زمان مرگش یعنی دو سال بعد به تدریس پرداخت. به سال ۱۲۳۲ میلادی، دست پرورده بهاء الدین، مردی به نام برهان الدین محقق، از ترمذ، رهبری مریدان را به دست گرفت. در همین ایام، مولوی را برای تحصیل به حلب و دمشق فرستادند. او در آنجا، زیر نظر برهان الدین، دوره ای را هم به روزه و عزلت گذراند. پس از مرگ برهان الدین در سال ۱۲۴۱، مولوی رهبری جلسات درس بهاء الدین و حلقه مریدان او را در قونیه به عهده گرفت. شمس تبریزی، که در ۱۲۴۴ به قونیه آمده بود، بر اندیشه ها و رفتار معنوی مولوی تأثیری ژرف گذاشت. شاید به تشویق وی بود که مولانا به سرودن شعر پرداخت.

سخنان شمس (با عنوان مقالات شمس) نشان تمایل عمیق اش به آفرینش معنویت اصیلی است که عاری از تظاهر و زهد تقلیدی باشد. به احتمالی، این گرایش شمس و پیروی وی از الگوی حضرت محمد، از اعتبار مولوی به عنوان واعظی زاهد می کاست. به همین منوال، کاهش علاقه مولوی به تدریس به سبب توجهش به شمس موجب رنجش برخی از مریدانش شده بود. به نظر می رسد که در واکنش به این تحولات بود که شمس در بهار ۱۲۴۶ به ناگاه قونیه را ترک می گوید. غیبت او مولوی را چنان غمگین و نومید می کند که از سرودن شعر هم باز می ماند. پس از یک سال غیبت، سلطان ولد شمس را در سوریه می یابد و او را قانع می کند که به قونیه بازگردد. اما باری دیگر، و این بار پس از ازدواج با یکی از اعضای خانواده مولوی، شمس در اواخر ۱۲۴۷ یا اوائل ۱۲۴۸ ناپدید می شود و دیگر هرگز به قونیه باز نمی گردد. در برخی از تذکره های یک قرن بعد آمده است که شمس به دست مریدان کینه توز مولوی کشته می شود.

در این سال ها، مولوی دیوانه وار در جست و جوی شمس است و شوریدگی اش را از دوری او در اشعاری بازمی تاباند که اغلب گوئی از زبان

شمس برآمده اند (به عنوان مثال، دیوان شمس، ۲۰۵۶). سرانجام، مولوی، پس از جذب آنچه از شمس آموخته بود، به تدریج صدای خویشتن خویش را بازیافت و حتی کسانی غیر از شمس را به عنوان مرشدان معنوی اش مورد خطاب قرار داد، از آن جمله صلاح الدین زرکوب (وفات ۱۲۵۸) و سپس حسام الدین چلبی (حدود وفات ۱۲۸۴) که مثنوی خطاب به اوست. مولوی در دوران زندگی اش با چند تن از سلاطین سلجوقی خصوصاً با عزالدین کیکاووس (حکمرانی از ۱۲۴۶ یا ۱۲۴۸ تا ۱۲۶۰ میلادی) و وزرای سلجوقی مانند معین الدین پروانه مناسباتی نزدیک داشت و مورد پشتیبانی برخی از آنان بود.

طریقه درویشان مولویه که در پی تلاش های سلطان ولد در ربع آخر قرن سیزده تأسیس شد، بنای خود را بر شعر مولانا و تأکید او بر سماع چرخان و موسیقی نهاده است. گرچه مزار مولوی در قونیه اکنون به موزه تبدیل شده، حکم زیارتگاه و مرکز طریقه مولویه را دارد که خود در تاریخ تصوف آناتولی، سرزمینهای بالکان، و سرزمین های شرق مدیترانه نقش به سزایی داشته است. این طریقه گرچه در جنوب آسیا حضوری چندان نداشته است، سروده های مولوی در سرتاسر شبه قاره هند خواننده می شده و صوفیان هر محل آن ها را تعبیر می کرده اند.

اشعار و تعالیم مولوی بر تفکر اندیشمندان مدرن مسلمان تأثیری مهم و مستمر داشته است. از جمله می توان از محمد اقبال در پاکستان و عبدالکریم سروش در ایران نام برد که مولوی را برای طرح هایی که در زمینه احیای اجتماعی، فکری، و سیاسی اسلام مهم دانسته اند گواه گرفته اند. مروی بر ماهیت نوشته های مولوی ضروری است زیرا نه تنها حاوی داده هائی مستقیم درباره اندیشه های وی اند گهگاه شواهد مختصری از زندگی اش نیز به دست می دهند. مثنوی معنوی، شامل حدود ۲۵۰۰۰ بیت، مجموعه ای است از داستان ها و مثل هائی اغلب آموزنده و گاه طنزوار که در حجم، سبک نگارش، و درون مایه متفاوت اند. این دیوان که آغاز سرودن آن احتمالاً حدود سال ۱۲۶۲ بوده، طی سال ها نوشته و در شش دفتر تنظیم شده است. مثنوی عرفان عملی را به تصویر می کشد که از سنت تصوف خراسان (به خصوص در بیان شعری اش از سنایی و عطار) برخاسته، تفسیر منظوم شاعرانه ای بر مفاهیم قرآن و احادیث به دست داده، و بیان گر آراء مولوی درباره بسیاری از مسائل اسلام است و می توان آن را منظومه ای شمرد که در جهان اسلام، از بوسنی گرفته تا بنگال، خواننده و مرور کننده بسیار داشته است.

دیوان کبیر یا کلیات شمس تبریزی مجموعه ای از اشعار غنایی مولوی است که شامل ۳۳۰۰ غزل، و ترجیع بند، و کمتر از ۲۰۰۰ رباعی است. ویژگی دیوان شمس حسن فقدان معشوق و طلب وصلی متعالی است. سبک نگارش آن محاوره ای است و محتوایش از لحاظ فلسفی غنی. آهنگی مسجع و گیرا دارد (به نظر می رسد که بسیاری از این اشعار با همراهی موسیقی سروده شده اند). آثار منثور مولوی عبارت است از: یادداشت هائی که مریدان او در مجالس درس و مواعظ او بر می داشتند (قیه ماقیه)، هفت خطبه ایراد شده در مراسم رسمی (مجالس سبزه)، و تعدادی نامه (مکتوبات).

### تاریخچه زندگی مولوی و معماهایش

در این بخش به چند معما در گزارش های زندگی مولوی اشاره خواهیم کرد. بیشتر این معماها از این واقعیت ناشی می شود که آنان که درباره زندگی او می نوشتند می کوشیدند تا جلال و تفوق معنوی او، و هاله قدسی - نه واقعیات تاریخی زندگی فردی این جهانی اش را - ارائه دهند. به سخن دیگر، تذکره نویسان او را شاهد عظمت طریقه عرفان و نمونه انسانی معنوی می شمردند. از همین رو، تلاش برای شناختن شخصیت تاریخی مولوی تفاوت چندانی با تلاش غریبان برای شناختن عیسی مسیح در بستر تاریخی اش نمی کند. محققان مسیحیت کوشیده اند تا در بررسی های خود از تفسیر انجیل فراتر روند و مسیح را در بستر یهودی - رومی (Roman) - فلسطینی اش بشناسند.

نخست به برخی از معماهای جالب تر زندگی مولوی اشاره ای گذرا کنیم که تا کنون بررسی های پژوهشگران نتوانسته برای آن ها پاسخی قانع کننده یابد و از همین رو روایات مبتنی بر کرامات بر حقیقت پیشی گرفته اند:

۱. شمس الدین تبریزی، آن شخصیت جذاب در کانون زندگی مولوی، که در ۱۲۴۴ هنگامی که مولوی ۳۷ ساله بوده به قوتیه می رود و انقلاب درونی او را به اوج می رساند، به راستی که بوده است؟ اگرچه شمس در فقه، الهیات، و عرفان دانش گسترده داشته، از اعتبار و مرجعیت رسمی و حلقه مریدانی همچون مریدان مولوی برخوردار نبوده است، و با این حال توانسته زندگی و تفکر او را دگرگون سازد. شمس از ۱۲۴۴ تا اوائل ۱۲۴۷ دو سال پربار را با مولوی می گذراند. در این دوران، وی گاه برای ماه ها غایب می شود؛ اما باز او را به قوتیه باز می گردانند تا



دوباره به مولوی پیوند. اما یک بار دیگر شمس برای همیشه او را ترک می کند و مولوی که در طی چند سال جستجوی جنون آمیز سرانجام نمونه شمس را درون خویش می پرورد، دست به سرودن اشعاری بی شمار می زند که گوئی از زبان شمس برآمده و بعدها نیز به نام دیوان شمس گردآوری می شود. برخی از منتقدان معاصر به خطا بر این باورند که رابطه بین مولوی و شمس رابطه ای همجنس گرایانه بوده است. اما این تعبیر، خطایی زمانی و تاریخی در بر دارد که گرایش ها، رده های فکری، دوستی ها و روابط متقابل و امروزی مرد با مرد را به گذشته ای نسبت می دهد که شامل آن نمی شود. مولوی و دیگر عارفان، که در محیط اجتماعی مردانه ای می زیستند، کاملاً به این امر واقف بوده اند که شاهدبازی و سوسه ای ست که می تواند گریبانگیر آنان شود (شاهد بازی یا همان توجه مردان به پسران زیبا به عنوان مظهر زیبایی (شبه همان مفهوم *ephebe* یونانی). اما آن ها به وجود این سوسه اذعان داشتند و روابط ناشی از آن را رد می کردند، و کسانی را که به چنین روابطی تن می دادند می نکوهیدند. \*\*\*

۲. بر سر شمس چه آمد؟ گفتیم که بر پایه برخی روایات شمس به دست مریدان جسود مولوی به قتل رسید، در نیمه های شب به خاک سپرده شد، و این «حقیقت» سالها از مولوی آشفته در طلب شمس پنهان ماند. در قوتیه امروز قبری است که در قرن بیستم کشف و به قبر شمس معروف شده. قبرهای دیگری را نیز به شمس منتسب کرده اند، از آن جمله در ایران (هم در خوی و هم در تبریز که زادگاه اوست)، و حتی در دوردست های ایالت مولتان در پاکستان. از آنجا که شمس الدین نام و لقبی معمول بوده است، چنین ادعاهائی چندان دور از انتظار نیست. پرسش، اما، این است که شمس به واقع در کجا آرامیده؟ از این مهم تر، چه سبب شد که قوتیه را ترک کند، و چرا داستان کشته شدن او به دست مریدان مولوی باید بر اهمیتش بیفزاید و رابطه او و مولوی را سحرانگیز تر جلوه دهد؟

۳. برای مولوی و شمس، همچون بسیاری دیگر از عرفا و مسلمانان متدین، «متابعت» پیغمبر (دنبال کردن الگوی حضرت محمد) اهمیت ویژه ای داشته است.

\*\*\* *Ephebe*, *Ephebos*, یا *Ephebus* به معنای پسران تازه بالغ در یونان باستان بود که برای به دست آوردن تبعیت یونان آموزش می دیدند. اما، در اصل این واژه به اعضای سازمان دولتی *Ephebeia* اطلاق می شد که پسران جوان را نه تنها برای شهروندی بلکه برای بردوش گرفتن و وظائف سربازی آماده می کرد. م.

افسانه دیدار مولوی و شمس در واقع گرد این می چرخد که برخی از عرفا می توانستند در خلسه و خیال ادعا هایی همچون حلاج («انأ الحق») یا بایزید بسطامی («سبحانی، سبحانی، ما اعظم شأنی سبحان») داشته باشند. در این مورد باید گفت که راهنمای انسان در طلب عرفان اغلب دستیابی به دانشی است که در تعالیم پیامبران نیامده است. به واقع، محوری که سلطان ولد رابطه مولوی و شمس را بر پایه آن می نهد، همان است که، با استناد به سوره الکهف قرآن، بین موسی و خضر بوده. خضر یا «بنده ای از بندگان خداوند» به موسی برمی خورد و به او ثابت می کند که از دانش و الهامات الهی برتری نصیب برده است. او به موسی اجازه می دهد که در پی اش آید مشروط بر آن که در باره اعمال به ظاهر مذموم خضر (چون غرق کردن کشتی و خراب کردن دیوار) پرسشی نکند، چه، معنایی نهفته دارند که موسی نمی تواند دریابد. سرانجام خضر موسی را رها می کند زیرا موسی نمی تواند در باره رفتار خضر کنجکاوی نکند.

آشکارا رابطه بین خضر و موسی بازتابی نمادین از رابطه شمس و مولوی است. در اصل، شمس پس از نظاره بر مولوی در سال های طلبگی او در دمشق، از سوره به قوتیه می رود تا شاید بتواند بر مولوی تأثیر گذارد و نوع تعالیمش را تغییر دهد، و آن ها را از رنگ زهد و پرستش بیم زده خدا، که هر گناه و لغزش، و هر نیکی و توفیق معنوی را می شمرد، بزداید و به «مذهب عشق» که در آن خدا به مثابه معشوق با خلوصی مستانه پرستیده می شود، تبدیل کند. این طلب خدا همراه با عشق همان «پله پله تا ملاقات خدا» ست، و ابتدا با کشتن نفس، نفس اماره به سوء، و دفع بخش حیوانی و خودخواهی انسان، که او را وسوسه به شر می کند، به شرک می کشاند و از خدا جدایش می سازد، آغاز می شود.

در بسیاری از ابیات، مولوی خواننده را تشویق می کند که: پیش از آن که بمیرید، بمیرید. با مردن در خود، انسان شروع به زیستن در خدا می کند، و صفات الهی می پذیرد. با تبدیل شدن به یک نی توخالی، روح الهی می تواند درون انسان بدمد و نوایی معنوی بسازد که او را به اصل الهی اش بازگرداند. این تقلاً برای کشتن نفس و از آن طریق دستیابی به حیات جاودان و تبدیل شدن به ساز نوای الهی همان جهاد برتر است. پرسش این است که نقش شمس در پیدایش این گونه اندیشه ها در ذهن مولوی چه بوده؟

۴. دیگرانی که پس از شمس آمدند، صلاح الدین زرکوب و حسام الدین چلبی، چه نقشی در تکامل اندیشه ها و آراء مولوی داشتند؟ می دانیم که در باور مولوی برای آنانی که طریقت می پیمایند، وجود رهنما ضروری است. اما آیا چهره هائی که ظاهراً نه دانش و بینش مولوی را داشته اند و نه گیرایی شمس را، می توانستند رهنمای مولوی شوند؟ آیا مولوی آنان را تنها برای جامعه و حلقهٔ مریدانش راهنما می دانسته و برای آن که مردم پس از او از آنان پیروی کنند درباره شان همان گونه سخن می گفته که دربارهٔ شمس؟ این بخش از اسلام مولوی از سویی به شدت قرآنی و از سوی دیگر بدعت آمیز است؛ اگرچه این تفاوت نیز جزئی از سنت عرفان به حساب می آید. او خود در این باره می گوید:

گر محک داری گزین کن ورنه رو      نزد دانا خویشان را کن گرو  
یا محک باید میان جان خویش      ورنه ندانی ره مرو تنها تو پیش

#### نتیجه

در پاسخ به این گونه پرسش ها، هیجان کاوش گری، پیکار ذهنی در ارزیابی روایات مغایر با هم، و احتمال فهم بهتر آموخته هایی که مولوی برای مریدانش و نهایتاً برای دیگران بر جای گذاشته وجود دارد. مولوی حکایتی مشهور را که منشأ آن در آثار بودایی است نقل می کند به این روایت که جمعی برای نخستین بار با فیلی روبرو می شوند اما در اطاعتی کاملاً تاریک. بنابراین چاره ای ندارند که برای شناختن فیل را با دستانشان لمس و شناسایی کنند. هر کس بسته به آن که خرطوم فیل را لمس می کند، یا عاجش را، یا پا و دمش را، یا بغل هایش را، توصیفی متفاوت از آن به دست می دهد. و سرانجام هم در نبود شمعی برای روشن ساختن حقیقت، کارشان به جدل می کشد: «از نظر گه گفتشان شد مختلف.»

برخورد همهٔ ما با «فیل» مولوی از نظر گهی خاص و محدود است. مولوی چگونه می تواند به ما بیاموزد که این محدودیت ها را از بین ببریم؟ ما در جستجوی خویش پله پله به ملاقات خدا پیش می رویم، برخی فراتر از ما می روند اما چون نمی توانیم بفهمیم دیگران کجا باید فروتن باشیم. نیازمند راهنمایی، آن هم نه راهنمایی واحد، که برای مولوی الگوی حضرت محمد بود؛ بلکه همچون مثال او باید شمس ها، صلاح الدین ها، حسام الدین ها، و ممارستهای معنوی خود ما نیز سهیم باشند. گذشته از هر تمدنی که خود را متعلق به آن

می دانیم، شاید آثار مولوی بتواند به ما بیاموزد چگونه از «رویاروئی» هائی که ما را از راه حقیقت دور می کند دوری گزینیم. حتی اگر برای هدفی والا و اعلا هم نباشد، شاید بتوان داستان هایی به غایت زیبا و اشعاری به یاد ماندنی در آثار این عارف قرن سیزدهم یافت و با دیدی تاریخی، سنتی، معنوی، ادبی به شناختن شان پرداخت.

در آغاز با این بیت از مولوی به استقبال شما و سال نو آمدم:

عید بر عاشقان مبارک باد      عاشقان عیدتان مبارک باد

البته هدف از این تبریک جشن نوروز بوده است. اما این کلمات در اصل نه برای نوروز، بلکه برای عید فطر نوشته شده. اما مولوی در این جا نماد بهار، عید ملی ایران، و شادی دنیوی است؛ نمی تواند اعتراض برانگیز باشد، حتی اگر مولوی خود قصدی دیگر داشته است.

### پانوشت ها:

۱. ن. ک. به:

Reynold Nicholson, *Divani Shamsi Tabriz*, Cambridge, Cambridge University Press, ۱۸۹۸, pp ۱۲۴-۵.

۲. دیوان کبیر، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، غزل ۱۸۵۵.

۳. به عنوان نمونه ن. ک. به:

Melanie Philips, *Londonistan*; Robert Spencer, *The Truth about Muhammad: Founder of the World's Most Intolerant Religion*; and Bruce Bawker, *While Europe Slept*.

۴. ن. ک. به:

"Islamic Fundamentalism Revisited," *National Review*, ۴۵ (November ۱۵, ۱۹۹۳), pp. ۶۲-۳.

# ایران نامه

سال بیست و چهارم، شماره ۱

بهار ۱۳۷۸

## مقاله ها:

- ۱ فرانکلین د. لوئیس در جست و جوی چهره تاریخی مولانا  
۲۳ رضا قنّادان جنجال برانگیزترین کتاب در باره حافظ  
۵۳ از رعیت به کشاورز؛ موریو اونو و تجدّد خیرآباد علی فردوسی  
۸۱ رویارویی سنت و مدرنیته در تربیت بدنی ایران هوشنگ ا. شهابی  
۱۰۵ پیدایش و پیامدهای دین بوروکراتیک در ایران رسول نفیسی  
۱۲۱

## بخش ویژه هوشنگ گلشیری:

- ۱۲۳ م. ر. قانون پرور نگاهی به رمان جن نامه هوشنگ گلشیری  
۱۳۱ فریدون فرخ شیوه های روایت و خلق شخصیت  
۱۴۱ محمد مهدی خرمی آینه های درد دار و هویت های انعطاف یافته

## پروسی و نقد کتاب:

- ۱۵۱ باقر پرهام صدرالدین الهی و کارش

## یاد وفتگان:

- ۱۵۷ غلامرضا افخمی محمد صفی اصفیا  
۱۶۶ احمد اشرف درست نامه

## فشرده مقاله ها به انگلیسی

مکتبہ تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر پنجم

منتشر شد

**JAMALZADEH II--JAPAN IV**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION

New York

Distributed by

ISENBRAUNS INC.

Winona Lake, Indiana

Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

### جنجال برانگیزترین کتاب دربارهٔ حافظ

آنچه در پی می‌آید تحلیلی انتقادی از کتاب *عرفان و زندگی در شعر حافظ* نوشتهٔ آقای داریوش آشوری است. در نامه‌ای که از ایشان در نشریهٔ نقد و بررسی کتاب، در شماره ۱۸، ۱۳۵۸، به چاپ رسیده از این کتاب به عنوان «کنجکاوی برانگیزترین و نیز جنجال برانگیزترین»<sup>۱</sup> کتابی نام برده شده که دربارهٔ حافظ انتشار یافته است. نویسنده برای اثبات این گفته توضیح می‌دهد که تاکنون «بیش از سی و اندی»<sup>۲</sup> نقد در مورد آن نوشته شده است. چنین پیداست که در میان این نوشته‌ها تنها دو نوشته بانظر موافق به این کتاب پرداخته‌اند. ایشان این دو نوشته را «دو نقد درست و سالم»<sup>۳</sup> می‌خواند و برخوردهای ناسازگار را «از آن گونه نقدها»<sup>۴</sup> می‌داند که از «جبهه‌های گوناگون»<sup>۵</sup> به کتاب ایشان «تاخته‌اند و کمتر در فهم آن کوشیده‌اند.»<sup>۶</sup> آقای آشوری توضیح می‌دهد که دلیل این تاختن‌ها «رهیافت تازه‌ی این کتاب به مسأله‌ی معمای حافظ است»<sup>۷</sup> و برای اثبات این که واکنش منفی «مدعیان سخن‌شناس و حافظ‌شناس» ناشی از کژفهمی آنان از این کتاب بوده، ستایش دوتن از «جهان آکادمیک غربی» از نوشته‌ی خود را مورد استناد قرار می‌دهد. یکی از این دوتن، پرفسور گرهارد بورینگ (Gerhard Bowering)، «از برجسته‌ترین دانشوران تصوف‌شناس کنونی» است که «باتسلط استادانه‌ای که هم

\*استادیاری پیشین دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه مشهد و مدرّس بازنشستهٔ دانشگاه جورج تاون واشنگتن.

برادبیات تصوف وهم روشها و ابزارهای فهم هرمنوتیکی دارد،» تأیید می کند که «آقای آشوری» با تحلیل هرمنوتیک صوفیانه توانسته است «به کانون فرهنگ تصوف و عرفان شاعرانه در زبان فارسی راه»<sup>۱۰</sup> برد. پرفسور بورینگ این نکته را در نامه ای که به آقای آشوری نوشته توضیح می دهد و ایشان اصل و ترجمه این نامه را برای «دلگرمی دوستاران و هواداران کتاب»<sup>۱۱</sup> خود در *نقد و بررسی کتاب* به چاپ رسانده است.

بی هیچ تردید می توان گفت عرفان و *رندهی*<sup>۱۰</sup> کتابی است خواندنی که به ویژه در ریشه یابی ذهنیت عرفانی حافظ و بررسی تجلیات نمادین آن در برخی از غزل های حافظ کیفیت ستایش انگیزی پیدا کرده است. در بخش های آغازین کتاب با بحث موشکافانه ای درباره تأویل عرفانی روایت آفرینش آدم در *قرآن*، بداندان که در دو متن *کشف الاسرار* میثدی و *مرصادالعباد* نجم الدین رازی شکل پذیرفته روبرو می شویم و در می بایم چگونه عرفان در مکتب خراسان براساس «خوف بی نهایت» از خدا در مقام کیفر دهنده ی گناهان و بر عذاب جاودانی در دوزخ او پایه گذاری می شود و آنگاه به سوی «عشق بی نهایت» به او» و آن شیدائی شگفت عارفانه برای بازگشت و «وصال، دوباره با او» گرایش پیدا می کند.<sup>۱۱</sup> در فصل جالب دیگری از کتاب گزیده ای از این دو متن با بیت هائی از غزل حافظ کنار هم گذاشته می شوند و زمینه را برای ورود به ساختار نمادین پاره ای از غزل ها فراهم می آورند. سپس مؤلف بر این تأکید می کند که چگونه «حافظ با وام گرفتن مفهوم «رندهی» از پیشینیان خویش منطق و وضعیت «رندانه»ی انسانی یا «انسان شناسی» عرفانی خویش را بر زمینهی تأویل صوفیانه بنا می کند...»<sup>۱۲</sup>

اگر بخواهیم موضوع کتاب *عرفان و رندهی* را در قالب یک مفهوم سنتی فشرده سازیم، می توانیم از آن به صورت تاثیر *کشف الاسرار* و *مرصادالعباد* در اندیشه ی عرفانی حافظ نام بریم. اما آقای آشوری به چنین شیوه برخوردی که بیانگر رهیافت واقعی ایشان در این بررسی است اکتفا نکرده و به جایش کوشیده است موضوع مورد بحث را با تکیه بر پاره ای از مفاهیم امروز نقد، یعنی «با چشمی هرمنوتیکی»، مورد کند و کاو قرار دهد و از این رهگذر به تحلیل خود یبانی نو بخشد. کسانی که با «وضعیت نقد ادبی در دوران مدرن» آشنائی دارند به خوبی می دانند که از آغاز قرن بیستم به این سوی جنبش های دوران سازی در



این زمینه صورت گرفته و یافته های ناشی از این جنبش ها نگاه انتقادی ادبیات و هنر غرب را در تمام جنبه های آن از ریشه دگرگون کرده است. حاصل این دگرگونی ها، پیدایش «تئوری» پیچیده ای درباره ادبیات است که از حوزه های گوناگون علوم انسانی، و بر فراز آنها زبان شناسی، جان مایه دریافت می دارد و شناخت آن بدون بهره گرفتن از دانش تخصصی و تجربه های حرفه ای اگر ناممکن نباشد دست کم به آسانی میسر نمی شود. با دیدگاههای «تئوری ادبی» (literary theory) امروز افق های تازه و بی سابقه ای به روی ادبیات و شیوه های برخورد با آن گشوده شده و بسیاری از رهیافت ها و گرایش های بنیادی گذشته را از اعتبار انداخته است. براین قرار، ورود به عرصه نقد در معنای امروزی آن مستلزم پشت سر گذاشتن باورها و روش های کهنه ای است که از «نگاه» سنتی ما به ادبیات و مفاهیم وابسته به آن سرچشمه می گیرند.

دراین جاست که به گونه ای نابسامانی در عرفان و زندگی پی می بریم و به مسأله ای برمی خوریم که آقای آشوری در بررسی خود نسبت به آن بی اعتنا مانده و همین بی اعتنائی پژوهش ایشان را دچار یک مشکل بنیادی ساخته است. به عبارت دیگر، ایشان با بهره جوئی از اندیشه «هرمنوتیک» (hermeneutics) بحث خود را به گستره ای از «نقد مدرن»<sup>۱۳</sup> پیوند می زند و در عین حال، بی آن که مقتضیات حاکم براین گونه نقد را در چارچوب گسترده تری مورد توجه قرار دهد، دیدگاههای سنتی خود را رها نمی کند و مفاهیمی را که در پرتو یافته های نو منسوخ شده اند اساس تحلیل هرمنوتیکی خود قرار می دهد. حاصل این ویژگی نظریه پردازی های گمراه کننده ای است که با کاوش های روشنگرانه ایشان در ریشه یابی ذهنیت عرفانی حافظ درهم تنیده و برخی از چشم اندازهای کهنه انتقادی را به نام «نقد مدرن» به خوانندگان کتاب خود عرضه کرده است. اگر «زبان و منطق هرمنوتیکی» را از کتاب جدا کنیم، به بحث اصلی آن، که تاثیر کشف الاسرار و مرصادالعباد در اندیشه عرفانی حافظ است، هیچ لطمه ای وارد نمی شود. این خود گواه آنست که بینش هرمنوتیکی و اصطلاحات وابسته به آن تنها به صورت یک آرایش صوری به بحث ایشان پیوند خورده. نویسنده رهیافتی را که در این کتاب به کار برده چنین توصیف می کند:

نکته ای را که... می باید یادآور شد این است که فهم یک متن یا اثر ادبی، تا آنجا که به فهم «ادبی» من مربوط می شود، یعنی مسائل و دشواری های زبانی درست خواندن و

فهمیدن یک متن از نظر لغت شناسی و دستور شناسی، و نیز درک شگردها و هنرآوری های زبانی، کار ادیب است و به ادبیات شناسی مربوط است، به معنایی که در دانشکده های ادبیات درس می دهند و می پژوهند. . . این کتاب نیز برای هدفی جز فهم ادبی دیوان یک شاعر نوشته شده است. هدف این کتاب فهم ساختار معنایی نهفته در دیوان شاعری است که خود را اهل اندیشیدن به مسائل بنیادی وجودی می داند و دیگران نیز او را همین گونه می شناسند. (صص ۴-۳)

در این توصیف شناخت متن ادبی در دو قلمرو جدا از هم، یعنی «فهم ادبی» و «فهم ساختار معنایی»، متمایز شده است. این شیوه برخورد یکی از مهم ترین مواردی است که در این کتاب با یافته های نقد مدرن در تناقص می افتد، و به ویژه در پرتو دگرگونی های زبان شناسی، و با گسترش اندیشه هرمنوتیکی گادامر، اعتبار خود را از دست می دهد. در واقع، آقای آشوری گستره ای را از محدوده بحث خود حذف می کند که به عنوان مهم ترین و مؤثر ترین افزار فهم ادبی در قرن بیستم شناخته شده و به صورت مثال واره ای برای شناخت واقعیت ها در سایر حوزه های علوم انسانی نیز گسترش یافته است. روشن ترین میدان بازتاب این بینش در چارچوب جنبشی نمایان می شود که «فرمالیسم» یا «صورتگرایی روسی» (Russian formalism) نام دارد. این جنبش که به ابتکار شش تن از نظریه پردازان روسی چند سال پیش از انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷، به راه افتاد، و از سال های میانی دهه ۱۹۲۰ تا آغاز اختناق استالینی ادامه داشت، یافته های تاثیرگذاری را در زمینه شناخت ادبیات برجای گذاشت. اما، دوران شکوفائی واقعی این جنبش با انتقال بینش های آن به غرب، به ویژه آمریکا، در سال های شصت آغاز شد. در این دوران است که حاصل جستارهای عمده ترین جنبش های ادبی و انتقادی نیمه اول قرن بیستم، یعنی صورتگرایی، ساختارگرایی (structuralism) و نقد نو<sup>۱۴</sup> در چند دیدگاه مشترک به هم پیوند خوردند و تئوری ادبی را که در این بستر به تنومندترین مرحله رشد رسید به عنوان روش سرنمونی شناخت درخور کاوش های علوم انسانی بنیان نهادند.

فهم یک متن یا اثر ادبی از دیدگاه صورتگرایان روسی مستلزم شناخت همه عناصر و ویژگی هائی است که به شعر «شعریّت» یا به ادبیات «ادبیت» (literariness) می بخشند. به گفته یاکوبسون، (Roman Jakobson) یکی از اعضای برجسته این گروه، هدف بررسی های ادبی «نه شناخت ادبیات که دست یافتن بر ادبیت است. . .»<sup>۱۵</sup> و این به دیده برخی از صاحب نظران گویاترین بیانی است که

تئوری ادبی را در چارچوب صورتگرایی به نمایش می‌گذارد. به سخن دیگر، آنچه به ادبیات ادبیت می‌بخشد مجموعه ویژگی‌هایی است که بیان ادبی را از کاربرد روزمره واژه‌ها متمایز می‌سازد. صورتگرایان روسی بر این باورند که واژه‌ها زیر زنگار «عادت» روزانه طراوت و توان رسانگی خود را از دست می‌دهند و به عناصری بی‌جان و روح‌مبدل می‌شوند زیرا تسلط ما به زبان روزانه سبب می‌شود بی‌آنکه نیاز به حضور ذهن داشته باشیم آنها را به طور «خودکار» (automatic) به کار بریم. شعر یا هر اثر ادبی دیگر، اما، مستلزم برخوردی با زبان است که به دقیق‌ترین شکل بر روی همه عناصر ریز و درشت پدید آورنده زبان و قابلیت‌های الفاء کننده آنها متمرکز شود. در این گونه برخورد با زبان لازم است واژه‌ها از فضای ناشی از کاربرد متکی بر عادت روزانه خود خارج شوند و آن گونه تجلی‌یابند که احساس کنیم با عناصر تازه‌ای روبرو ایم. ویکتور اشکلاوسکی (Victor Shklovsky) یکی دیگر از اعضای تأثیرگذار این گروه، نام نوسازی واژه‌ها را «آشنائی زدائی»، (defamiliarization) و در جایی دیگر «رستاخیز واژه‌ها»، (resurrection of words) نهاده است. این دو اصطلاح مبنای تعریف صورتگرایان از شعر و ادبیات به طور کلی قرار گرفته‌اند.

برای آگاهی از بازتاب عملی این بحث در کاوش‌های انتقادی و این که «فهم ادبی»، یا شناخت ادبیت متن در عمل چه نوع تحلیل‌هایی را در بر می‌گیرد، لازم است از روش‌های «نقد نو» که گستره «عملی» (practical criticism) نقد مدرن به شمار می‌آید و در چند نگرش بنیادی با صورتگرایی روسی پیوندی تنگاتنگ دارد بهره‌جوئیم. در این بهره‌جوئی است که پی‌می‌بریم آنچه آقای آشوری از حافظ شناسی خود حذف می‌کند، یعنی «درک شگردها و هنرآوری‌های زبانی»، ضروری‌ترین عنصر شناخت در بررسی‌های ادبی قرن بیستم تلقی می‌شود. منظور این نیست که چرا ایشان حافظ را از دیدگاه صورتگرایان روسی برنرسیده و یا روش‌های نقد نو را در تحلیل غزل‌های او به کار نبرده است، بل اشاره به تناقضی است که در هدف ایشان به چشم می‌خورد. به سخن دیگر، گرچه ایشان بر آن است که خوانندگان را به «فهمی مدرن»<sup>۱۶</sup> از غزل‌های حافظ رساند، ناخواسته عمده‌ترین ابزار رسیدن به این «فهم» را از دسترس آنان دور می‌کند.

آقای آشوری خود «فهم مدرن» را «فهم ساختار معنایی نهفته در دیوان شاعر» تعریف کرده است. منظور از فهم ساختار معنایی همان منطوق و روش هرمنوتیکی است که ایشان در تحلیل غزل‌ها به کار می‌بندد و از این رهگذر

بررسی خود را به قلمرو دیگری از نقد مدرن پیوند می‌زند. بسترزایش اندیشه هرمنوتیک در تجلی مدرن آن فلسفه آلمان، یا به عبارت دقیق‌تر کاوش‌های شلایرماخر (Friedrich Schlegel) و دیلتای (Wilhelm Dilthey) است که به ترتیب با ارائه بحثی پیرامون شیوه فهمیدن متون و با دنبال کردن این موضوع و اختصاص دادن اصطلاح «دور هرمنوتیکی» (hermeneutic circle) به آن، تئوری مربوط به علم تفسیرشناسی را در شکل تازه آن پی ریخته‌اند. با آغاز قرن بیستم و شکل گرفتن دیدگاه‌های فلسفی هایدگر، به ویژه بحث پدیدارشناسی (phenomenology) او گستره تازه‌ای بر تئوری هرمنوتیک افزوده شد. با تکیه بر این گستره است که گادامر (Hans-Georg Gadamer) با چاپ کتاب «حقیقت و روش» (Truth and Method) در سال ۱۹۶۰ راه را برای کاربرد اندیشه هرمنوتیک در نقد ادبی هموار ساخت.

برای پی بردن به برداشت آقای آشوری از اندیشه هرمنوتیک در عمل و بازتاب این برداشت در معناگشایی غزل‌های حافظ به جاست بار دیگر به گفته خود ایشان استناد کنیم:

مطالعه من در دیوان حافظ و پژوهشی که در طول این سالیان برای گشودن راهی به درون ساختار ذهنیت چیره بر آن کرده‌ام، سرانجام مرا به آن جا رسانید که در این دیوان می‌توان، از دیدگاهی هرمنوتیکی، همچون یک متن نگریت. بدین معنا که به رغم آنکه این دیوان در حدود پانصد غزل دارد که در طول بیش از پنجاه سال سروده شده، در بخش عمده آن وحدتی از نظر بینش و معنا هست، و آن‌گاه که این بینش حکایت از رویکرد به قطب‌های فکری ناهمساز دارد، باز این قطب‌ها در دو سر یک گستره‌ی معنایی قرار دارند و از یک ریشه تاریخی‌اند که همانا بینش و حکمت صوفیانه و عرفانی چیره برفضای بخش بزرگی از ادبیات فارسی و ذهنیت ایرانی است. (صص ۲۸-۲۷)

آشکار است که، برداشت آقای آشوری از «دیدگاه هرمنوتیکی» به ایشان اجازه داده **دیوان حافظ** را نه در پانصد متن ادبی، بلکه به صورت «یک متن» بنگرد. اما، آیا می‌توان مجموعه‌ای از این دست را، که میان پاره‌های آن هیچ‌گونه پیوند درونی وجود ندارد، به عنوان متن واحد ادبی شمرد؟ اگر تعریفی را که کالر (Jonathan Culler) در بررسی خود از متن و دگرگشت‌های آن در ذهن داشته معیار دآوری قرار دهیم، باید بگوئیم پاسخ منفی است.<sup>۱۷</sup> به هر روی، هدف ما در این جا تمرکز بر جنبه دیگر از این شیوه برخورد است. به دیده هرمنوتیکی ایشان،

ساختار معنایی نهفته ای در *دیوان حافظ* وجود دارد که بی توجه به عنصر «فرم»، آن هم در کم تر از پانصد غزل، می توان بر آن دست یافت. چنین نظری ریشه در بینشی دیرینه دارد که «فرم» و «محتوا» را دو مقوله کاملاً جدا از هم می پنداشت. در این بینش فرم پوششی برونی تلقی می شد که محتوای ثابت و مستقل و از پیش ساخته ای به نام معنا را در بر می گرفت و، بی آنکه اثری بنیادی در آن برجا گذارد یا خود از آن تأثیر پذیرد، مانند یک جامه نظیف خوش نما به آن نوعی زیبایی صوری می بخشید. در بحث های ادبی، پیوند میان این دو آن جا مورد تأکید قرار می گرفت که نشان دهد شاعر تا چه اندازه ای فرم را متناسب با محتوا برگزیده و ویژگی های آنرا با مقتضیات درونی شعر سازگار ساخته است. بحث های موضوعی و ویژگی های «هنرآوری های» زبانی را نادیده می گرفتند و تنها به کاوش در دیدگاههای فلسفی و فکری شاعر می پرداختند براین باور تکیه داشتند که می توان آرایش صوری شعر را به آسانی از چهره معنایی آن برگرفت بی آنکه بر هویت درونی و واقعی شعر خدشه ای وارد آید.

کوشش آقای آشوری «برای گشودن راهی به درون ساختار ذهنیت چیره بر» *کل دیوان حافظ*، «به رغم آنکه این دیوان در حدود پانصد غزل دارد»، نمایان می سازد که نظر ایشان در باره فرم از همین باور سنتی سرچشمه می گیرد. در این جاست که بار دیگر کتاب *عرفان و زندگی* را با یافته های نقد مدرن در تعارض می بینیم. تنها باتکیه برنام جنبش صورتگرایی می توان پی بُرد که آنچه این جنبش را از قلمرو سنتی نقد متمایز می کند دگرگونی در اندیشه «فرم ادبی» (literary form) است. صورتگرایان روسی در برجسته ساختن فرم به عنوان یگانه عنصر پدیدآورنده متن ادبی تاجائی پیش رفتند که رابطه میان صورت و محتوا را از ریشه زیر و زبر ساختند. در این منظر، محتوا را در مقام یک «انگیزه برونی» می بینیم که به کار بستن شگرد ادبی ویژه ای را امکان پذیر می سازد. به گفته تری ایگلتون «مزرعه حیوانات به دیده صورتگرایان تمثیلی برای استالینیسیم نیست، بلکه برعکس، استالینیسیم فرصتی را پیش می آورد تا چنین تمثیلی شکل گیرد.»<sup>۱۸</sup>

منظور از این گفته این نیست که با این تحول توجه به فرم صرفاً جای بحث پیرامون معنا را گرفته است. تمرکز بر فرم از این بابت مرکز ثقل بررسی های ادبی در نقد مدرن قرار می گیرد که یگانه کلید «شناخت» و ابزار فهم ادبیات را فراهم می آورد. به عبارت دیگر، مفهوم این تحول، چنانکه در عرصه های

گوناگون نقد مدرن بازتاب می یابد، در صورت غریبان خود این است که بدون فهم فرم دست یافتن بر معنای یک اثر ادبی ممکن نیست. فرم مانند هر عنصر ادبی دیگر، دارای تعریف های گوناگون است. اگر بخواهیم تصویری از این عنصر ادبی را در کلی ترین صورت آن بدست دهیم، باید بگوئیم آنچه در چارچوب پاسخ به پرسش «شاعر چه می گوید؟» به ذهن می آید ما را با گستره ای از معنای شعر روبرو می سازد، و بحثی که با پرسش «شاعر چگونه می گوید؟» پیش می آید مربوط به فرم است. با تکیه بر این تعریف است که پیوند میان «نقد نو» و یافته های صورتگرایی در باره «فرم» آشکار می شود. «پیروان نقد نو توجه استادان، دانشجویان، منتقدان، و خوانندگان را بر این مسأله بنیادی متمرکز ساختند که آنچه یک اثر ادبی مطرح می کند قابل تفکیک از این که چگونه آنرا مطرح می کند نیست.»<sup>۱۹</sup>

در عین حال از یاد نباید برد که قلمرو مورد بحث ما در این جا بینش هرمنوتیکی یعنی محدوده دیگری از نقد مدرن است. در این محدوده است که آقای آشوری ظاهراً رهنمودی برای شیوه حافظ شناسی خود پیدا کرده و با الهام از آن شناخت فرم را برای دسترسی به ساختار معنایی نهفته در غزل ها لازم ندیده است. برای احراز میزان سازگاری این شیوه با تئوری هرمنوتیک کافی است به داده های این تئوری بازگردیم. با مروری کوتاه بر کتاب «هرمنوتیکس» نوشته ریچارد ای. پالمر<sup>۲۰</sup> می توان به پاسخ روشن و قاطعی در این باره رسید. مؤلف در این کتاب، که بی شک معتبر ترین مرجع موجود در زبان انگلیسی در این زمینه به شمار می رود، تاریخچه بینش هرمنوتیکی را از گذشته تا حال به گونه ای گسترده بررسی کرده و تئوری تفسیرشناسی را از زاویه دید معماران اصلی آن یعنی اشلایرماخر، دیلتای، هایدگر، و گادامر روشن کرده است. با آنکه بحث هرمنوتیکی بخش مهمی از تئوری ادبی قرن بیستم را به خود اختصاص می دهد، اما منطق و زبان آن با آنچه در سه جریان دیگر تئوری ادبی، یعنی صورتگرایی، نقد نو، و ساختارگرایی می بینیم متفاوت است. برخلاف این سه جریان، که فرم را مرکز ثقل کاوش های ادبی قرار می دهند، تأکید تئوری هرمنوتیک بر شناخت معناست. این نکته به ویژه در بحث های گادامر اهمیت می یابد زیرا در بینش وی دریافت هنری را نمی توان تنها به لذت ناشی از دریافت فرم در هنر فروکاست و از این رو نباید توجه به فرم را نقطه آغاز آگاهی در برخورد با اثر تلقی کرد. اما مفهوم این گفته آن نیست که از دیدگاه هرمنوتیکی بی توجه به فرم نیز می توان به معنا پی برد. بی عنایتی به

این نکته است که آقای آشوری را در برخورد با اندیشه هرمنوتیک به بی راهه کشانده.

پالمر در فصل پایانی کتاب خود یافته های بینش هرمنوتیکی را در سی اصل فشرده می کند که یکی از آنها پیرامون «روش و روش ها» است:

فرم هرگز نباید نقطه آغاز تفسیر ادبی قرار گیرد یا لحظه دریافت آن به عنوان عنصر واقعی زیبایی شناسانه اثر جدا از محتوا تلقی شود. برعکس این باور که فرم از محتوا و / یا از وحدت معنادار کل اثر تفکیک پذیر است نشان کژفهمی است که از پیش فرضهای فلسفی نادرست ناشی می شود. . .

نقطه آغاز تفسیر ادبی، حادثه زبانی دریافت اثر است، یعنی این که اثر خود «چه می گوید». نیروی آنچه اثر ادبی بیان می کند و نه فرم آن، دلیل برخورد معنادار ما با اثر است و چیزی نیست که از فرم جدا باشد. برعکس، هر اثر ادبی با زبان فرم و از درون آن با ما سخن می گوید. یگانگی درونی فرم و آنچه گفته می شود اساس وحدت درونی حقیقت و تجربه زیبایی شناسی را پدید می آورد.<sup>۲۱</sup>

به این ترتیب، تأکید بینش هرمنوتیکی بر معنا، به جای فرم، به عنوان نقطه آغاز تفسیر، زبانی متفاوت با آنچه صورتگرایان روسی و نظریه پردازان نقد نو به کار می برند پیش روی ما می گذارد. اما نکته مشترکی که همه این ها را در گستره واحدی به نام تئوری ادبی امروز به هم پیوند می دهد تأکید بر جدائی ناپذیری فرم از محتوا در فرایند شناخت متن یا اثر ادبی است.

فشرده سخن آن که جدا کردن «فهم ادبی» از «فهم ساختار معنایی» و نیز نادیده گرفتن فرم در شناخت ساختار معنایی - یعنی روشی که آقای آشوری به نام «فهم مدرن» غزل های حافظ به کار می برد - با داده های «نقد مدرن» سازگار به نظر نمی رسد. منظور از این سخن این نیست که بگوئیم بحث پیرامون مضامین در دیوان حافظ بی توجه به عنصر فرم ناممکن است. در این دیوان مضامینی چون نگرش عرفانی یا ذهنیت ختیمی، وجود دارند که در بسیاری از غزل ها به صورت های گوناگون تکرار می شوند و، بی آنکه هیچ پیوند درونی و ساختاری میان این غزلها برقرار سازند، نوعی پیوستگی معنایی در مجموعه اشعار دیوان بوجود می آورند. همین ویژگی به ایشان امکان داده است تا دیدگاه عرفانی چیره بر پاره ای از غزلها را بی آنکه نیاز به شناخت فرم باشد مورد بررسی قرار دهند. نکته مورد تأکید ما در این جا این است که ایشان این روش را ناشی از «دیدگاه هرمنوتیکی» می داند

در حالی که چنانکه دیدیم دیدگاه هرمنوتیکی معرف و مؤید چنین شیوه ای نیست.

تفسیر *دیوان حافظ* به عنوان یک «متن واحد» نویسنده کتاب را به بهره جویی از شیوه دیگری نیز ناگزیر کرده است که گرچه پیوند سراسری با موضوع هرمنوتیک ندارد، اما پرداختن به آن خالی از اهمیت نیست. در تحلیل های ادبی بسیار پیش می آید که تحلیل گر برای اثبات نگرش ویژه ای پاره هائی از یک اثر ادبی را که با دیدگاه او سازگاری دارند مورد استناد قرار می دهد و برداشت خود از این پاره ها را به کل اثر تعمیم می دهد. آقای آشوری نیز در نگاه خود به غزلیات حافظ به چنین گرایشی تن داده است. اما طرفه این جاست که ایشان آشکارا خود از این گرایش و پیامدهای زیانبار آن آگاهی دارد و از این رو می کوشد دیگران را از آن پرهیز دهد. به گفته ایشان: «منی توان با بیرون کشیدن چند بیتی که به ظاهر با گرایش و افق فکری ما سازگار است، تمامی دیوان را در پرتو آن معنا کرد.» (صص ۲۴-۲۳)

آنچه برای شناخت غزلیات مورد استناد ایشان قرار گرفته نه «چند بیت» که «چند صد بیت اساسی» است. اما هنگامی این چند صد بیت را در کنار کل *دیوان حافظ* بگذاریم پی می بریم که با مشکل روبرو ایم. نویسنده برای آن که بتواند حدود پانصد غزل *دیوان حافظ* را به صورت متن واحدی بنگرد لازم دیده است «وحدتی از نظر بینش و معنا» به آن نسبت دهد. نشانه این وحدت وجود همان چند صد بیت اساسی است که بینش عرفانی برگرفته از دو متن *مرصادالعباد* و *کشف الاسرار* را بازتاب می دهند. اما داوری برخاسته از کشف این ذهنیت چشم انداز دیگری را پیش روی ما می گذارد. پژوهشی که آقای آشوری به گفته خودشان در طول این سالیان در دیوان غزلیات کرده سرانجام ایشان را به این آگاهی می رساند که «حافظ در تمام عمر خویش جز در فضای این ذهنیت نزیسته و جز به آن سخن نگفته است.» (ص ۲۸)

تنها با نگاهی گذرا به نخستین غزل دیوان یعنی، «اگر آن ترک شیرازی به دست آرد دل ما را» می توان دریافت که داوری ایشان بر پایه استواری بنا نشده است. اما، تنها این غزل نیست که در آن از ذهنیت عرفانی نشانی به چشم نمی خورد. غزل های بسیار در دیوان حافظ از این لون اند، از آن جمله غزل هائی که با سربیت های زیر آغاز می شوند: «نه هر که چهره برافروخت دلبری داند،» «سمن



بویان غبار غم چو بنشینند بنشانند، «نفس باد صبا مشک فشان خواهد شد، «واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می کنند، «بیا تا گل برافشانیم و می در ساغر اندازیم»، یاری اندر کس نمی بینیم یاران را چه شد، «عشق بازی و جوانی و شراب لعل فام، «بود آیا که در میکده ها بگشایند؟» بسیاری از این غزل ها، که در شمار معروف ترین سروده های حافظ جای دارند، این واقعیت را بازگو می کنند که، برخلاف اعتقاد آقای آشوری، لحظه های بسیاری در زندگی حافظ وجود داشته که وی از فضای ذهنیت عرفانی به کلی فارغ بوده و با زبانی به جز آن قلمروهای گوناگون زندگی را به شعر کشانده است. به این ترتیب چگونه می توان ادعا کرد که که حافظ برآستی در تمام عمر خویش جز در فضای ذهنیت عرفانی نزیسته و جز به آن سخن نگفته است؟

تعمیم بینش عرفانی به کل دیوان از زاویه دیگری نیز می تواند گمراه کننده باشد. یکی از برجسته ترین ویژگی های شعر حافظ که در برخی از غزل های او بازتاب می یابد، نبود پیوستگی معنایی یا غیبت موضوعی واحد در این گونه غزل ها است. به عبارت دیگر، در میان سروده های حافظ به غزل هائی برمی خوریم که به جای یک موضوع چند موضوع متفاوت و بل بیگانه باهم را در خود پرورش می دهند بی آنکه به ظاهر حلقهٔ اتصالی از نظر معنا آن ها را به هم دیگر پیوند زند. حاصل این شگرد ساختاری است با نمای گسسته و تکه تکه که هر تکه ای میدان نمایش موضوع مستقلی قرار گرفته است. در این گونه غزل ها شاعر نخست ذهن خواننده را بر روی مضمونی متمرکز می سازد اما بی آنکه این مضمون را تا پایان منطقی اش ادامه دهد بی هیچ دلیل و اشاره ای ناگهان آنرا رها می کند و با ایجاد یک بُریدگی در نمای غزل به مضمون دیگری می پردازد. این بُریدگی در برخی از غزل ها چون غزل «اگر آن ترک شیرازی بدست آرد دل ما را» پس از هر بیت و گاهی مانند غزل «نفس باد صبا مشک فشان خواهد شد» پس از هر چند بیت تکرار می شود.

این که حافظ شعرش را «نظم پریشان»<sup>۲۲</sup> می خواند دلیل بر آنست که او خود از قابلیت زیبایی شناسانهٔ این شیوه به خوبی با خبر است و آنرا به عنوان ویژگی انحصاری هویت شعری خود به کار می بندد. گفت و گوی معروفی که می گویند روزی میان شاه شجاع و حافظ در این زمینه صورت گرفته نشان از آن دارد که این ویژگی از نظر خوانندهٔ آنروز غزل های حافظ پوشیده نمانده است. اما در این گفت و گو شاه شجاع می گوید که «تلون در یک غزل خلاف طریقت

بلغاست»<sup>۳۳</sup> و این خود آشکار می‌کند که، به رغم پاسخ دندان شکن حافظ به شاه شجاع، ناپیوستگی معنایی میان بخش‌های مختلف غزل با ذوق خوانندگان در گذشته چندان سازگار نبوده است. حتی امروز نیز برخی «ویرایشگران»، همانند شاه شجاع، اصل را بر پیوستگی بیت‌ها و وحدت موضوعی هرغزل گذاشته و براین قرار دست به جا به جا کردن بیت‌ها براساس توالی منطقی شان زده‌اند. نمونه این گونه ویرایش کار مسعود فرزاد است که با انتشار جزوه «دل‌شیدای حافظ» در سال ۱۳۲۱ و بررسی غزل «سال‌ها دل طلب جام‌جم از ما می‌گیرد»، کوشیده است بر صورت تازه‌ای از آن دست یابد. به دیده‌ی وی این صورت تازه نزدیک به ساختار نخستین غزل است که رفته رفته در طول زمان به دست نسخه‌نویسان آرایش منطقی خود را از دست داده و نمایی پریشان پیدا کرده است. نمونه دیگر احمد شاملو است که او نیز مانند مسعود فرزاد گناه بُریدگی‌های میان بیت‌ها را به گردن «کاتبان» گذاشته و این بُریدگی‌ها را، دست کم در مورد یکی از غزل‌ها «بیشتر به هذیان سرسامی دیوانگان»<sup>۳۴</sup> نزدیک دیده است.

شاید بتوان گفت که نبود انسجام معنایی در برخی از غزلها و ناپیوستگی‌های صوری ناشی از آن نه تنها حاکی از «هذیان» و «پریشانی» نیست، بل که ما را با نظم شعری در یکی از درخشان‌ترین جلوه‌های آن روبرو می‌سازد. هیلمن (Michael C. Hillman)، نویسنده کتاب خواندنی «وحدت درغزلیات حافظ» (*Unity in the Ghazals of Hafiz*)، نخستین پژوهشگری است که نشان می‌دهد چگونه می‌توان با همه ناپیوستگی میان بیت‌ها، یا گروهی از بیت‌ها، بر «وحدت شعری» حاکم بر کل غزل دست یافت. برای آگاه شدن از جایگاه زیبایی‌شناسانه این شیوه کافی است بدانیم که آنچه حافظ هفتصد سال پیش به عنوان یک قابلیت ممتاز و اعتلابخش شعری کشف کرده و در پرتو این کشف به شماری از ناب‌ترین غزل‌های فارسی عینیت داده است، در اروپا در آغاز قرن بیستم در مقام یکی از نمایان‌ترین شاخص‌های «مدرنیسم» اروپائی سربرکشیده است. یکی از ویژگی‌های برجسته آثار این جنبش بُریدگی میان اجزای هر اثر است. شعر «سرزمین بایر» (*The Wasteland*) اثر معروف الیوت (T. S. Eliot)، که خود یکی از بنیانگذاران عمده مدرنیسم به شمار می‌رود، نمونه روشن این گونه ساختار شعری است. این شعر از پنج بخش به ظاهر جدا از هم تشکیل شده و هریکس بر پایه موضوع متفاوتی جلوه یافته است. نه تنها جای هرگونه پیوند منطقی میان این

بخش‌ها خالی است، بلکه محتوای هر بخش نیز تکه تکه و جای جای بی ارتباط به هم به نظر می‌رسد. درعین حال رشته پیوندهای درونی شعر، که مانند غزل‌های حافظ با بهره جویی از شیوه‌های دیگر ایجاد ارتباط، مانند تشابه و تضاد و تکرار، برقرار می‌شوند، به گونه‌ای هستند که همه شعر را در قالب ساختار واحدی سامان می‌دهند و حس وحدت در تنوع، و تنوع در وحدت، را در سطح شگفتی آوری از غنای شعری در خواننده برمی‌انگیزند.

تکیه آقای آشوری برینش عرفانی به عنوان یگانه ذهنیت وحدت آفرین و چیره بر کل دیوان باویژگی یاد شده که مستلزم وجود تنوع از نظر بینش و معناست در تناقض می‌افتد و افزون براین روزنه‌ای به روی کیفیت «مدرن» غزل‌های حافظ باز نمی‌کند. در حقیقت آنچه را که آقای آشوری «وحدت از نظر بینش و معنا» می‌نامد نوعی پیوستگی تصادفی است که با تکرار نگرش عرفانی در برخی از غزل‌ها، آن هم بی آنکه میان این غزل‌ها پیوند درونی برقرار سازد، آشکار می‌شود. اما باید توجه داشت که برخلاف نظر ایشان، این ویژگی تنها منحصر به نگرش عرفانی نیست. در برابر «چند صد بیت اساسی» که برای نشان دادن اندیشه عرفانی حافظ در *عرفان و زندگی* مورد استناد قرار گرفته، می‌توان «چند صد بیت اساسی» دیگر از دیوان حافظ پیش کشید که نه تنها با مفاهیم عرفانی سر و کاری ندارند، بل که ذهنیتی ناهمساز با آنرا بازتاب می‌دهند. منظور از این ذهنیت اشاره به دیدگاه «خوش باشی» یا «ختیامی»<sup>۲۵</sup> آنست که مانند اندیشه عرفانی بسیاری از غزل‌ها و بیت‌های دیوان را میدان تجلی خود می‌سازد. گفتن اینکه این دو «در دو سر یک گستره معنایی قرار دارند و از یک ریشه تاریخی اند» فاصله بین آنها را به عنوان دو مضمون مستقل و متضاد در درون دیوان از میان بر نمی‌دارد. اگر تعداد مواردی را که بینش خوش باشی درغزلها تکرار شده بر شمیریم، و سهم این بینش را در ممکن ساختن کیفیت ناب شعر غزلها مورد توجه قرار دهیم، جلوه‌های این بینش را همان اندازه بر سراسر دیوان چیره خواهیم دید که آقای آشوری «دست کم در بخش عمده دیوان» ذهنیت عرفانی را «بر سراسر آن چیره» دیده است. اشاره آقای آشوری به «بخش عمده دیوان» توجه ما را به نکته دیگری نیز جلب می‌کند.

در بسیاری از غزل‌ها ابیاتی را می‌بینیم که نه به بینش عرفانی حافظ ارتباطی دارند و نه به اندیشه خوش باشی او و از این رو با هیچ ریسمانی نمی‌توان آنها را به آسمان تفسیر عرفانی آقای آشوری پیوند داد. اگرچه این بیت‌ها به

سبب پراکندگی موضوع کمتر مورد کاوش حافظ شناسان قرار گرفته اند و شاید بتوان گفت از بررسی های انتقادی به کل برکنار مانده اند، اما اگر به آنها به صورت بک مجموعه بنگریم در می یابیم که با «بخش عمده» دیگری از دیوان روبرو هستیم. اینان، بیت ها و غزل هائی هستند که با الهام از منابع گوناگون سروده شده اند و محدوده های گسترده و متنوعی را از اساطیر ایران باستان و اشاره های زرتشتی گرفته تا رویدادهای تاریخی عصر خود او، مشاهدات روزانه، عشق این جهانی، مفاهیم اجتماعی و اخلاقی و مذهبی، پند و اندرز و مانند آن ها را در بر می گیرند. جالب این که آنچه از دامنه بحث های انتقادی و کنجکاوای های روشنفکری برکنار مانده از راه دیگری توجه و اشتیاق خواننده و مخاطب را جلب کرده و در شعور و ذهنیت جمعی جای گرفته است. در واقع، بسیاری از این بیت ها رفته رفته در طول زمان به صورت ضرب المثل درآمدند و یا به عنوان گفته های نغز و پرمعنا در زبان فارسی به کار برده می شوند:

آسایش دوگیتی تفسیر این دو حرف است  
با دوستان مروت با دشمنان مدارا

هر که را خوابگه آخر به دومشتی خاک است  
گو چه حاجت که به افلاک کشی ایوان را

دهقان سالخورده چه خوش گفت با پسر  
کای نورچشم من به جز این کشته ندروی

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود  
زهرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

شکوه تاج سلطانی که بیم جان درو درج ست  
کلاهی دلکش است اما به ترک سر نمی ارزد

دیدى آن قهقهه کبک خرامان حافظ  
که زسر پنجه شاهین قضا غافل بود

خلوت دل نیست جای صحبت اضداد  
دیو چو بیرون رود فرشته درآید

بردر ارباب بی مروت دنیا

چند نشینی که خواجه کی بدرآید؟

گویند سنگ لعل شود در مقام صبر  
آری شود ولیک به خون جگر شود

اگر سخن آقای آشوری را بپذیریم و باور کنیم که حافظ در تمام عمر خویش جز در فضای ذهنیت عرفانی نزیسته و جز به آن سخن نگفته است، لازم می آید که به راستی بخش قابل ملاحظه ای از دیوان را نادیده گیریم. اما، آنچه نباید در بررسی های حافظ شناسی از نظر دور بماند این واقعیت روشن است که او یک شاعر است و در این مقام هر گستره ای از تجربیات انسانی را که به دیده خود جدتی و ارزشمند می بیند با قلم کیمیاگرانه خویش جاودان می سازد. دیدگاه عرفانی یکی از این گستره هاست و از موقعیت ویژه ای نیز در دیوان برخوردار است. همانگونه که اشاره شد، یکی از ویژگی های بارز شعر حافظ وجود ابهام در بسیاری از غزل هاست. این ویژگی - که با رشد «مدرنیسم» یکی دیگر از شاخص های ممتاز هنر مدرن را پدید می آورد - به حافظ امکان می دهد که برخی از غزل های خود را در آن واحد در دو و گاه سه لایه معنایی عرضه کند. به سخن دیگر، کشف بزرگ دیگر حافظ دست یافتن وی بر زبانی است که به او فرصت می دهد اندیشه عرفانی را با تجربیات عشق دنیوی و افت و خیزهای تاریخی زمان خود در ساختار واحدی بیان شعری بخشد، به گونه ای که خواننده در فرایند خوانش بر سر دو یا سه راهی قرار گیرد و در آن واحد بتواند به تفسیرهای متفاوتی از آن دست یابد. چنانکه در جایی دیگر، درسخن از غزل «روز هجران و شب فرقت یار آخر شد» نشان داده ام،<sup>۲۶</sup> قابلیت شگفتی انگیز این گونه غزل ها در این است که هریک از لایه های معنایی آن می تواند به تنهایی، و بی آنکه مزاحمتی برای سایر خوانش های غزل فراهم آورد، چهره کامل و دلپذیری از حیات زیبایی شناسانه کل شعر را به خواننده بنمایاند.

اهمیت اندیشه عرفانی در *دیوان حافظ* این است که، افزوده بر آن که مانند سایر گستره های معنایی مضمون جدتی و جذابی را برای محتوا بخشیدن به پاره ای از غزل ها فراهم می سازد، ابزارهای نمادین مورد نیاز برای به هم پیوستن لایه های معنایی را نیز در دسترس قرار می دهد. با کشف این ابزارها و امکانات القاء کننده ناشی از آنها است که حافظ توانسته مهم ترین آرمان شعری خویش را،

یعنی آنچه خود از آن به عنوان «لفظ اندک و معنی بسیار»، نام می برد، تحقق بخشد. این خود جایگاه ویژه ای به دیدگاه عرفانی می دهد که در مورد سایر قلمروهای معنایی دیوان صادق نیست. اما بی درنگ باید افزود که این جایگاه ویژه نمی تواند معیاری برای تعیین ارزش این دیدگاه و برتر شمردن آن بر سایر حوزه های معنایی دیوان قرار گیرد. این تأکید به خصوص در چارچوب نقد مدرن دارای اهمیت است که معیارهای تعیین ارزش عناصر شعری را تنها به آنچه «متن خود» در اختیار قرار می دهد منحصر می داند. به عبارت دیگر، ارزش شعری هر نوع مضمونی تنها با تکیه بر جایگاه و کارکرد آن در درون اثر قابل سنجش است و این ارتباطی به موقعیت این مضمون در آنچه از چارچوب اثر بیرون است پیدا نمی کند. این نکته را می توان با کنار هم گذاشتن چند غزل که هر یک نمودگاه یکی از مضامین موجود در دیوان است روشن کرد. برای این مقصود کافی است یکی از غزل های عرفانی حافظ چون «سال ها دل طلب جام جم از ما می کرد» را در برابر غزل هائی مانند «نفس باد صبا مشک فشان خواهد شد»، «بی مهر رخت روز مرا نور نمانده است»، و «یاری اندر کس نمی بینم یاران را چه شد»، قرار دهیم. اگر تعصب و سلیقه شخصی را کنار بگذاریم و تنها با گزینش معیارهائی از نقد مدرن به سنجشگری این متن ها پردازیم، خواهیم دید که در هر مورد با نمودی نزدیک به کمال، یعنی جلوه ای از زیبایی شعری در کامل ترین صورت خود، روبرو هستیم. سخن مورد تأکید ما این است که غزل اول صرفاً به سبب اینکه یک بینش عرفانی را به نمایش می گذارد بر سه غزل دیگر که اولی به ذهنیت خوش باشی می پردازد و دومی داستان یک عشق این جهانی را بازتاب می دهد و سومی از فضای اجتماعی حاکم بر دوران نامهربانی از تاریخ سخن می گوید برتری ندارد. از یاد نبریم که یکی از دلایل توجه خاص به غزل های عرفانی حافظ جایگاه این ذهنیت در فرهنگ ایرانی است. از زاویه دید معیارهای نقد مدرن این عنصری است «برونی» که نمی تواند در ارزش یابی آنچه «متن خود» در بردارد مورد بهره برداری قرار گیرد. این که حکمت صوفیانه در ذهنیت ایرانی از چه اهمیتی برخوردار است، یا این که دیدگاه عرفانی در سایر غزل ها چه کاربردی دارد و چند بار در طول دیوان تکرار می شود، از نوع پرسش هائی نیستند که در سنجشگری غزل به شیوه «مدرن» راه به جائی برند.

ارزش پژوهشی و اهمیت علمی *عرفان و رنهی* در این است که منبع الهام دیدگاه عرفانی حافظ را آشکار می کند و زبان نمادینی را که کیفیت چند لایه ای معنا را در شعرش ممکن ساخته با روشی تحلیلی و «سیستمانه» برمی رسد. این بررسی در ذات خود بحثی است «تطبیقی»<sup>۲۷</sup> که نمی توان اهمیت و قابلیت روشنگرانه آنرا در بحث های انتقادی نادیده انگاشت. اما همانگونه که اشاره رفت ایشان کوشیده است این بحث را در چارچوب نقد مدرن، یعنی با تکیه بر منطق هرمنوتیکی، ارائه دهد. لازمه بهره جوئی از منطق هرمنوتیکی، به ویژه در محدوده نقد مدرن، تن دادن به نوعی انقلاب ذهنی است که بسیاری از دیدگاههای سنتی ما را در زمینه ادبیات و گستره های فکری وابسته به آن دگرگون سازد. بی عنایتی به این نکته ممکن است مشکلاتی را در تحلیل های «ادبی- فلسفی» به بار آورد که نمونه هائی از آنها اشاره کردیم. در این جا به جنبه های دیگری از مشکل می پردازیم.

چنین بنظر می رسد که آنچه آقای آشوری را نسبت به این موضوع بی اعتنا ساخته شناخت ناتمامی از اندیشه هرمنوتیک است که به نوبه خود برخی از عمده ترین ضرورت های نقد مدرن را از نظر ایشان دور نگاه داشته است. شواهد موجود در کتاب *عرفان و رنهی* نشان از آن دارند که برداشت ایشان از بحث هرمنوتیک در کلی ترین صورت آن انجام پذیرفته است. اگر توضیحاتی را که در این کتاب پیرامون این بحث داده شده روی هم گذاریم از چند جمله فراتر نمی رود. این توضیحات نیز بیشتر در باره آراء اشلایرماخر و دیلتای است که هرمنوتیک مدرن را در قرن نوزدهم پی ریخته اند. در باره دیدگاههای هایدگر و گادامر تنها به یک یا دو جمله اکتفا شده است در حالی که هرمنوتیک مدرن، آن سان که امروز مطرح است، یعنی به عنوان قلمروی از تئوری ادبی معاصر، حاصل کاوش هائی است که در قرن بیستم انجام گرفته و به ویژه در پرتو یافته های هرمنوتیکی گادامر بارور شده است.

بی عنایتی به این کاوش ها در حلقه اتصال بین بررسی تطبیقی آقای آشوری و هرمنوتیک مدرن آشکار می شود:

اساسی ترین نکته ای که هرمنوتیک بر آن تکیه دارد تاریخیت متن است، یعنی همان گونه که پاره های متن بر کلیت آن تکیه دارند و پاره های مبهم را در پرتو تمامیت متن می توان خواند و معنا گشائی کرد، تمامیت متن نیز بر یک زیرمتن تاریخی تکیه

دارد. . . . برای فهم هرمنوتیکی حافظ نیز می باید همواره رابطه‌ی حافظ را با تاریخی که به آن تعلق دارد در نظر داشت. یعنی تاریختیت اندیشه‌ی او را، به عنوان اصل کلی اساسی پذیرفت. . . .

برای معنا گشائی دیوان حافظ با روش هرمنوتیکی، چنانکه گفتیم، آن را به متن تاریخی خود می باید باز گرداند. نخستین گام در این راه یافتن رابطه‌ی متن دیوان با متن های پیش از خود و همزمان خود است. از این راه است که می توان گفت اندیشه‌ی حافظ از کدام سرچشمه آب می خورد و برچه پایه هائی آغاز به حرکت می کند تا سرانجام به آنجا بتوانیم برسیم که ببینیم آنچه او براین میراث تاریخی افزوده و دست آورد اصیل اندیشه‌ی اوست کدام است. بنابراین، یک مطالعه‌ی میان متنی (intertextual) برای ورود، به متن ضروری است. مطالعه‌ی میان متنی با پدیدار کردن فضای معنایی مشترک میان متن و متن های پیش از خود و همروزگار خود تبارشناسی متن را ممکن می کند. . . . (صص ۲۰-۱۹)

بار دیگر با ارائه تصویر کوتاهی می توان نشان داد که روشی را که آقای آشوری برای تحلیل غزل های حافظ به کار می برد با رشد معیارهای مدرن انتقادی از اعتبار می افتد. جیمسون که یکی از معتبرترین نظریه پردازان نیمه دوم قرن بیستم به شمار می رود در تحلیل درخشان خود پیرامون صورتگرایان روسی و ساختارگرایی برخوردار اینان را با رهیافتی از نوع رهیافت آقای آشوری چنین توصیف می کند:

نخستین گام صورتگرایان روسی، مانند زبان شناسی ساسور، به ناچار منفی بود و این هدف را دنبال می کرد که سیستم ادبی را از سیستم های برونی آزاد سازد. این حملات و جدل ها متوجه کسانی بود که در یکی از سه گروه زیر قرار می گرفتند. نخست آنهایی که ادبیات را در برگیرنده یک پیام با محتوای فلسفی می دانستند. دوم کسانی که می کوشیدند ادبیات را با تکیه بر تبارشناسی متن، یا به اصطلاح امروز با روش زمان سپاری (یعنی با توجه به زندگی شاعر یا نویسنده، مطالعه زیرمتن های مشترک، و غیره) بررسی کنند. سوم آنهایی که شاید «ادبی ترین» شیوه را به کار می بستند و گرایش به این داشتند که ادبیات را به شگرد یا انگیزه روان شناسانه واحدی فروکاهند.<sup>۲۸</sup>

از آنچه از ایشان بازگو کردیم چنین برمی آید که ایشان در این کتاب تصویری از «دور هرمنوتیکی» را در ذهن داشته و در توصیفی که از آن ارائه داده به درستی موضوع «تاریختیت معنا» (historicism of meaning) را به عنوان «اساسی ترین» تکیه گاه هرمنوتیک برجسته کرده است. اما مشکل هرمنوتیکی بحث ایشان از



اینجا ناشی می‌شود که موضوع «تاریخیت متن» بیشتر به کاوش در داده‌های پیش‌متنی اختصاص یافته، به این معنا که ایشان کوشیده است «برای معنا گشائی دیوان حافظ با روش هرمنوتیکی» آنرا به «زیرمتن‌های تاریخی آن» یعنی کشف الاسرار و مرصادالعباد باز گرداند. درحالی که هرمنوتیک مدرن به مفهومی که در پیوند با تئوری ادبی امروز مطرح است و تاریخیت معنا را اساسی‌ترین تکیه‌گاه خود می‌داند به کند و کاوهائی اطلاق می‌شود که پس از آفریدن متن و برای شناخت معنای آن از سوی خواننده شکل می‌گیرد.

همانگونه که اشاره شد، تاریخ هرمنوتیک در تجلی مدرن آن با یافته‌های اشلایرماخر و دیلتای آغاز می‌شود، و این یافته‌ها در تحولات بعدی این بینش نیز مؤثر می‌افتد. اما آنچه زمینه را برای پیوند هرمنوتیک به تئوری ادبی در گسترهٔ نقد عملی فراهم می‌سازد و کاربرد شیوه‌های انتقادی متکی بر آنرا در تحلیل‌های ادبی رواج می‌دهد کتاب «حقیقت و روش» گادامر است که نخستین بار در سال ۱۹۶۰ به زبان آلمانی و پس از آن در سال ۱۹۷۵ به زبان انگلیسی انتشار یافت. حاصل یافته‌های اثرگذار گادامر را باید در رشد پرشتاب این بینش در دو شاخهٔ متمایز از یک دیگر دانست. نخست شاخهٔ آلمانی این اندیشه به همت شماری از اندیشمندان دانشگاه کنستانس با نام تازهٔ «تئوری دریافت» (reception theory) یا «زیبایی‌شناسی دریافت» (reception aesthetics) قد بر می‌کشد. از اعضای اصلی «مکتب کنستانس» می‌توان یاس (Hans Robert Jauss)، شاگرد ممتاز گادامر، و ولفگانگ آیزر (Wolfgang Iser) را نام برد که هریک به گونه‌ای در کاشتن بذر تئوری دریافت و تنومند ساختن شاخه‌های آن سهم بزرگی داشته‌اند. شاخهٔ رشد دیگر در آمریکا با «اعتبار در تفسیر» (Validity in Interpretation) نوشتهٔ هرش (E. D. Hirsch) و واکنش او در برابر یافته‌های گادامر پدید می‌آید. تفاوت نظر میان تحلیل‌گران در این چارچوب چنان است که آنان را در دو سر مخالف طیف گسترده‌ای از یکدیگر متمایز می‌کند. در یک سر طیف ای. دی. هرش را می‌بینیم که تفسیر خواننده از متن را بازگفتی از آنچه شاعر یا نویسنده خود اراده کرده می‌داند و در سر دیگر طیف با استنلی فیش (Stanley Fish) نویسندهٔ کتاب «آیا در این کلاس متنی وجود دارد؟» (Is There a Text in This Class?) روبرو می‌شویم که، برعکس هرش، خواننده را از حیطهٔ نفوذ «منظور» شاعر یا نویسنده بیرون می‌بیند و او را یگانه عنصر تعیین‌کنندهٔ معنا می‌شناسد.

در هیچ قلمروی از این گستره نمونه ای نمی توان یافت که فرایند معناجویی را بر منابع زیرمتنی متمرکز سازد. معنایی که از اصطلاح «تئوری دریافت» یا از عنوان «اعتبار در تفسیر» برمی آید آن است که جستارهای هرمنوتیکی در مرحله ای از وضعیت هستی شناسانه معنا انجام می گیرند که متن به ذهن خواننده راه می یابد و موضوع تاریخت معنا نیز در این پیوند محتوا می گیرد.

بنابر اندیشه «تاریخت معنا»، که گادامر با الهام از فلسفه هایدگر بحث هرمنوتیکی خود را بر آن بنا می گذارد، شعر یا هرمن ادبی دیگر را نباید حوزه ای از تبلورگفتاری تلقی کرد که با یک یا چند لایه معنایی ثابت از ذهن شاعر یا نویسنده تراوش می کند و برای همیشه از گزند هرگونه تغییر و تحولی در امان می ماند. برخی از نظریه پردازان مانند هرش برای هر متنی یک مرکز یا هسته معنا قائل اند که همه پاره های معنایی متن را پیرامون خود سازمان می بخشد. به دیده اینان، به ویژه از دیدگاه هرش، این مرکز معنا عنصر ثابتی است که وحدت معنایی متن را در دوران های گوناگون تاریخ یک سان نگاه می دارد. اما، هرش براین باور است که خوانندگان در هر دورانی از تاریخ جنبه خاصی از معنا را برجسته می سازند و اهمیتی به معنا می دهند که از دوران های دیگر متفاوت است.<sup>۲۹</sup> در باور گادامر و شاگردش هانس رابرت یاس، هر تفسیری که از شعر یا اثر ادبی دیگر انجام می گیرد بادخالت و نفوذ محتویات «افق دریافت» (horizon of reception)، یعنی پیش دانسته ها، پیش فهم ها، و انتظارات خواننده امکان پذیر می شود. از سوی دیگر، هر اثر ادبی خود دارای «افق معنایی» (horizon of meanings) ویژه ای است که هنگام خواندن متن با عناصر پدیده آورنده «افق دریافت» برخورد می کند و آنها را با توجه به مقتضیات خود در جهت خاصی فعال می سازد. به عبارت دیگر، تفسیر متن حاصل «گفت و شنودی» (dialogue) است که میان زمان حال و گذشته، یعنی «افق تاریخی» (historical horizon) خواننده از یک سو و «افق معنایی» متن از دیگر سو، صورت می گیرد. براین قرار باید گفت مهم ترین عنصر موثر در تعیین فضای متن ادبی موقعیت تاریخی - فرهنگی مفسر است که در همه دوران ها یک سان نیست و به این دلیل در هر مورد نمای تازه ای از عرصه معنایی اثر ادبی را آشکار می سازد.

بنا بر منطق تفسیر شناسی نویسنده کتاب، اما، آنچه ایشان در باره منابع زیرمتنی غزلیات حافظ یافته اند، یعنی مفاهیم و اصطلاحاتی که حافظ از دو متن

کشف الاسرار و مرصداالعباد برگرفته، پدید آورنده معانی ثابتی<sup>۳۰</sup> در دیوان حافظ‌اند که می‌باید خواننده را، بی توجه به موقعیت تاریخی و فرهنگی او، در فرایند معناجویی غزل‌ها هدایت کنند. برای نمونه، یکی از اصطلاحاتی را که حافظ از کشف الاسرار گرفته و آنرا در بسیاری از غزل‌های خود به کار برده واژه «گدا» ست. کار برد این واژه در کشف الاسرار آقای آشوری را به شناختی از بار معنایی آن در پیوند با تأویل عرفانی روایت آفرینش آدم می‌رساند. در باور ایشان هر خواننده ای هر جا به واژه «گدا» در دیوان حافظ رسد لازم است عین معنا را به کار برد:

در کشف الاسرار نیز دیدیم که هنگامی که از «مجلس انس» ازلی سخن می‌رود، از فرزندان آدم به نام «گدایان» یاد می‌کند: ای مسکین! یاد کن آن روز که ارواح و اشخاص دوستان در مجلس انس از جام محبت شراب عشق ما می‌آشامیدند... و های - و - هوی آن گدایان درعیوق افتاده که: «هل من مزید؟» (ص ۲۶۴)

آقای آشوری سپس می‌افزاید:

پس، معنای این گونه مفاهیم را در دیوان حافظ می‌باید در پرتو این دیدگاه کلی نسبت به وضع بشری فهمید. (همانجا)

به دنبال این «تفسیر» هرمنوتیکی بانمونه هائی از کاربرد واژه «گدا» در پاره ای از بیت‌ها روبرو می‌شویم که ظاهراً در پرتو «همین ماجرای ازلی» باید ما را در فهم غزل یا بیت یاری کنند:

ای پادشاه حُسن، خدا را، بسوختم،  
آخر سؤال کن که گدا را چه حاجت است  
ای عاشق گدا، چولب روح بخش یار  
می‌داند - ات وظیفه، تقاضا چه حاجت است  
من گدا و تمنای وصل او؟ هیهات!  
کجا به چشم بینم خیال منظر دوست!  
هردم اش با من دل سوخته لطفی دگر است  
این گدا بین که چه شایسته‌ی انعام افتاد  
ز یاد شاه و گدا فارغ ام، بحمدالله

کمین گدای در دوست پادشاه من است (صص ۶۵-۲۶۴)

مشکل بتوان واژه «گدا» را، حتی در غزل های غیرعرفانی، با ماجرای ازلی مرتبط دانست و دچار تردید و سرگشتگی نشد. تنها با نگاهی کوتاه به آخرین بیتی که در بالا آوردیم می توان دریافت که این واژه در نیم بیت اول به صورت متضادی برای «پادشاه» آمده و هردو تنها در قالب «این جهانی» می توانند ما را در مدار فهم درستی از بیت قرار دهند. غزل دیگری که در آن واژه «گدا» در برابر «شاه» می آید غزلی است که با سر بیت «ناگهان پرده برانداخته ای یعنی چه» آغاز می شود. همه عناصر پدید آورنده و ویژگی های این غزل نشان از آن دارند که با فضائی مرتبط با یک تجربه عشقی به معنای این جهانی آن سر و کار داریم. موضوع غزل، نشاط حاصل از وزن ضربی ابیات، لحن شوخ حاکم بر طرح ردیفی غزل، غنای موسیقائی ناشی از ظرفیت های صوتی و مانند آن فضای ذهنی و حیات عاطفی خواننده را به سمتی می رانند که با یک تجربه ملموس عشقی هم ساز و همناست. یکی از بیت های غزل چنین است:

شاه خوبانی و منظور گدایان شده ای  
قدر این مرتبه نشناخته ای یعنی چه

اگر بخواهیم با دیدی عرفانی به واژه «گدا» در این غزل بنگریم، بی شک عنصر بیگانه ای را بر حیات معنایی غزل «زور آور» کرده ایم که با هیچیک از اجزای دیگر غزل سازگار نیست و با آگاهی حسی و فضای ذهنی خواننده نیز ناهمساز است. مواردی از اینگونه در غزل های حافظ فراوان به چشم می خورند که تفسیرهای عرفانی را به آسانی پذیرا نمی شوند و تنها با تکیه بر مفاهیم «دنوی» جان می گیرند.

یافته آقای آشوری مبنی بر ثابت بودن معنا در غزل های حافظ تنها با داده های هرمنوتیک مدرن ناهمساز نیست، بل که با منطق تفسیرشناسی خود ایشان در تناقض است زیرا «تاریخیت متن» را، به عنوان بنیادی ترین تکیه گاه هرمنوتیک، اساس کار خود در «معناگشائی» دیوان حافظ قرار می دهد، اما در فرایند حافظ شناسی بر یافته ای دست می یابد که حاکی از وضعیتی ثابت و از اینرو ناتاریخی است. اگر ناگزیر شویم معنای «تاریخیت» را تنها با اتکاء بر یک واژه توضیح دهیم، این واژه بی هیچ تردیدی «تغییرپذیری» است. «تاریخیت معنا»

در چارچوب هرمنوتیک مدرن برهمن مفهوم متمرکز است، و این نکته ای است که تفسیر شناسی آقای آشوری را در افق فکری متضادی با آن قرار می دهد. توصیه متکی بر یافته های آقای آشوری در حقیقت رشته پیوندی است که بحث ایشان را از بررسی تاریخ پیش از متن به موضوع اصلی هرمنوتیک، یعنی شناخت متن از سوی خواننده، باز می گرداند. خواننده ای که کتاب *عرفان و رندی* را خوانده و به کشفیات درون آن آگاه شده است کلیدی در دست دارد که به یاری آن می تواند به ساختار نهفته معنایی دیوان حافظ پی برد و از آن رهگذر بر همه راز و رمزهای چیره برمتنی که تا پیش از کتاب *عرفان و رندی* «از مدار فهم همگانی بشری بیرون» بوده دست یابد. منطق آقای آشوری در اثبات ادعای هرمنوتیکی اش سر راست و روشن است. ایشان توضیح می دهد که «از سویی، بیرون آوردن حافظ از ورای پرده های همه ی رمز- و- رازی که سنت براو می تند و با این کار او را در جایی در عالم هستی می نشانند که برای فهم همگانی بشری دست رس ناپذیر می نماید، و از سوی دیگر، رفع تناقض های توجیه ناپذیری که تفسیرهای «مدرن» براو بار کرده اند، هدف این کار بوده است.» (ص ۵) آنچه رسیدن به این هدف را برای ایشان ممکن می سازد کشف منبع زیرمتنی دیوان یعنی رسیدن به این یافته است که:

... آنچه در دیوان به زبان اشاره از خلال تصویرها و استعاره ها و نمادهای شاعرانه بیان شده شرح گسترده ی روشن خود را در جای ویژه ای از این دو متن می یابد، و آن جایی است که این دو متن به گزارش تأویلی آفرینش آدم درقرآن می پردازند. . . کنار هم نهادن گزیده ای از این دو متن و بیت هائی از حافظ که با آنها هم از نظر واژگان و اصطلاح و هم مایه ی متن همخوانی دارد، به نظر من، زمینه ای سر راست و روشن برای ورود به متن دیوان به دست می دهد.» (صص ۶۸-۶۹)

باور ساده انگارانه ای که برداشت «هرمنوتیکی» آقای آشوری برآن تکیه دارد بار دیگر در این جا نمایان می شود. ایشان چنین می پندارد که دانش برگرفته از منابع زیرمتنی را باید مانند آئینه ای دانست که چون درآن بنگریم پرده از همه رمز و رازهای نهفته در متن کنار خواهد رفت و چهره ای عریان و عاری از هرگونه ابهام و ابهام و پیچیدگی پیش روی ما نقش خواهد بست. به دیده ی ایشان این رمز و رازها زائیده «ذهنیت اسطوره سازی» است که به سبب «تبود یا ضعف درک تاریخی»

در گذشته به دور حافظ و دیوان او تنیده شده و او را از فهم «همگانی بشری بیرون» نگاه داشته است. اینک که کتاب *عرفان و رمزهای* حافظ و دیوان او را به متن تاریخی شان باز گردانده، این «معمای بزرگ فرهنگ» ما برای همیشه گشوده شده و فهم غزل‌ها را برای همگان آسان کرده است.

آنچه در این منطق به چشم می‌خورد جای خالی راز و رمزهای بیان شعری است که در ذات خود مقوله‌ای است رازآمیز و حتی در نمودهای ساده تر از غزل‌های پیچیده و متکی بر ایهام حافظ اجازه نمی‌دهد که خواننده یا منتقدی به معنای نهائی آن برسد. از نوشته‌های هومر گرفته تا آثار ادبی امروز، چه در شرق و چه در غرب، اثری را نمی‌شناسیم که از بیان ناب شعری برخوردار باشد اما تنها از رهگذر یک جستار تحلیلی بتوان به همه راز و رمزهای نیروی جاذبه آن رسید. اگر چنین بود با نخستین تحلیلی از این نوع بحث و جدل در باب آن اثر در چارچوب نقد ادبی خریداری نمی‌یافت. مقصود از این نکته اشاره به دیدگاه‌های گوناگون نقد چون «جامعه‌شناسی و روانشناسی و ادبیات‌شناسی و تاریخ‌شناسی» و غیره نیست که هر یک از زاویه دید ویژه‌ای به متن می‌نگرد و نمی‌تواند «همه‌ی در-بر-داشته‌های یک متن را بکاود.» (ص ۳۳) نکته‌ی مورد بحث ما در این جا فهم متن در معنای هرمنوتیکی آن است که بنا بر یافته‌های مدرن آن بینش با توجه به پیش‌دانسته‌ها، پیش‌فهم‌ها، و انتظارات خواننده در هر دورانی از تاریخ درک متفاوتی از خود را ممکن می‌سازد و از این رو مشکل است در این محدوده به شناخت قاطعی از آن برسیم که برای همیشه ثابت و معتبر باشد. این خود بار دیگر نشان می‌دهد که بیان شعری را نمی‌توان تنها با یک «گفت و گوی» هرمنوتیکی شناخت و وادارش کرد که همه رازهای نهفته در دل را با زبانی سر راست و روشن بازگوید.

آنچه نباید از نظر دور داشت، و در کتاب *عرفان و رمزهای* از نظر دور مانده، این واقعیت است که کشف منابع زیر متنی شعر به مفهوم دست یافتن بر ساختار معنایی نهفته در خود شعر نیست. اگر غیر از این بود، کنجکاوی هرمنوتیکی شعرشناسان و نظریه پردازان غربی در مورد شعر «سرزمین باثر»، اثر معروف تی. اس. الیوت، با نخستین چاپ این شعر فرو می‌کشید، زیرا شرح گسترده‌ی روشنی را که آقای آشوری در باره دیدگاه عرفانی حافظ پیدا کرده، الیوت خود در مورد این شعر فراهم ساخته است. وی نه تنها منبع زیرمتنی هر بیت

از شعر را آشکار کرده بل که آنچه را که از منبع گرفته بی هیچ کم و کاستی در پائین هرصفحه به زبان اصلی به چاپ رسانده است. اینک که بیش از هشتاد سال از انتشار این شعر می گذرد و با آن که در این مدت تفسیرهای گوناگونی از آن منتشر شده، هنوز بحث پیرامون آن به آخر نرسیده است. فصل مشترک در این تفسیرها این است که دانش برگرفته از منابع زیرمتنی را نقطه آغاز فرایند فهم شعر قرار می دهند و با آنکه هریک از این منابع روزنه تازه ای را بر افق معنایی شعر می گشاید، اما مفهوم و تأثیر آن به عنوان یکی از عناصر پدید آورنده «ساختار معنایی نهفته» در کل شعر تنها با بررسی روابط متقابل آن با سایر اجزای شعر، و اجزا با کل، قابل شناسائی است. معنای آنچه از آن به عنوان «دور هرمنوتیکی» نام بردیم نیز همین است. این ویژگی درباره مفاهیم عرفانی غزل های حافظ نیز صادق است، اما از آنجا که آقای آشوری بررسی فرم و کند و کاو در این گونه روابط را از قلمرو بحث خود کنار گذاشته، امکان تحقق بخشیدن به دور هرمنوتیکی به این صورت در کتاب *عرفان و زندگی* فراهم نیست.

حکم های هرمنوتیکی این کتاب در مورد تفسیر غزل های حافظ کار تفسیر دیوان او را چنان آسان می سازند که برای نمونه کافی است خواننده بداند در کدام غزل یا بیت واژه ای چون «گدا» یا «رقیب» یا «راه نشین» آمده است. با این آگاهی اندک خواننده می تواند بگوید در چه جا یا جاهائی از دیوان لازم است چشم اندازی از «ماجرای ازلی» را مبنای تفسیر خود قرار دهد و در پرتو آن، با کم ترین فرصت ابتکار و تکاپو، بر معنای سایر اجزای بیت یا غزل دست یابد. در حالی که تفسیر متن ادبی به معنایی که در بینش هرمنوتیکی امروز مطرح است کنشی است دیالکتیکی و پویا که نیروهای خلاق ذهن خواننده را در یکی از کوششترین صورت های آن به کار می گیرد. برای پی بردن به تفاوت بین تفسیر شناسی پیشنهادی آقای آشوری و هرمنوتیک مدرن در عمل کافی است به تفسیر شناسی ولفگانگ آیزر، یکی از بنیانگذاران «تئوری دریافت»، نگاهی بیفکنیم. از دید او، تفسیر متن ادبی حاصل نوسانی است میان نیروی جاذبه متن که می خواهد هدایت کنش خواندن را در دست گیرد، از سوئی، و گرایش خواننده به تفسیر متن بر پایه تجربیات و ارزش های فردی اش، از سوی دیگر. برخورد بی امان ذهن خواننده با نیروی وادارگرانه متن در جریان خواندن او را در موقعیتی قرار می دهد که لازم می آید پیش دانسته ها و پیش فهم های خود را پیوسته مورد ارزیابی و تجدید نظر قرار دهد. برای این که خواننده بتواند به امکانات بالقوه متن تحقق بخشد لازم

است مجموعه ای از باورها، انتظارات، و پیش فرض های خود را به منظور ارزیابی ویژگی های متن به میدان کشد. این ارزیابی در بسیاری از موارد خواننده را از دانش تازه ای آگاه می سازد که منجر به تعدیل پیش دانسته های او - یعنی چرخش کامل دور هرمنوتیکی - می شود. به گفته تری ایگلتون «هنگامی که در جریان خوانش پیش می رویم، پیش فرض های خود را کنار می گذاریم، باورهای خود را مورد تجدید نظر قرار می دهیم، و به نتیجه گیری ها و پیش بینی های پیچیده و پیچیده تر دست می باییم. با هر جمله افق تازه ای بر روی ما گشوده می شود که با خواندن جمله بعد یا مورد تأیید قرار می گیرد، یا باید در باره اش تردید کنیم و یا یک سره از نظر دورش سازیم.»<sup>۳</sup> میان این شیوه برخورد و تفسیرشناسی آقای آشوری که می گوید «زمینه ای سر راست و روشن برای ورود به متن دیوان به دست» دهد تفاوت اندک نیست.

در پایان، توجه به نکته دیگری نیز ضروری به نظر می رسد. آقای آشوری در آغاز کتاب می نویسد:

آنچه می توانم به عنوان انگیزه‌ی اصلی خود برای به انجام رساندن چنین کاری یاد کنم آن است که من این کار را تنها نه از نظر ارزش و اهمیت علمی و نظری آن، بلکه به عنوان یک پروژه‌ی هرمنوتیکی از نظر «فرهنگ-درمانی» نیز انجام داده ام، یعنی برای چیرگی بر سرگیجه‌ی برآمده از واماندگی مان میان دو عالم "شرقی" و "غربی" ... درحقیقت ... به این نتیجه رسیدم که برای چاره کردن این بحران در جایی می باید پلی میان دو پاره‌ی "شرقی" و "غربی" وجودمان زد. به این معنا که، پاره‌ی "شرقی" مان را از راه وسایل فهمی که پاره‌ی "غربی" در اختیار می گذارند، فهمید- البته نه آن گونه که در این یک قرن "شرقیانه" فهمیده ایم. (ص ۵)

باید توجه داشت که «وسایل فهمی غربی» تنها منحصر به «سیستمانه» بودن روش پژوهش نیست. یکی از مهم ترین معیارهای چیره بر پژوهش های علمی و فرهنگی غرب «اصل عدم یقین» (principle of uncertainty) است که گر چه هایزنبرگ (Werner Heisenberg) در آغاز قرن بیستم در پیوند با محدوده خاصی از «فیزیک نو» به کار برده اما امروز به عنوان یکی از مؤثرترین معیارهای هدایت کننده درحوزه های گوناگون دانش شناخته می شود. منظور از این معیار توسل به گرایش در فرایند شناخت است که هیچ یافته ای را، چه در عرصه کاوش های علمی و چه در قلمرو جُستارهای نظری، با «اطمینان مطلق» تلقی



نمی کند و این خود پژوهشگر را ناگزیر می سازد که با وسواس و تعهد حرفه ای خود فرایند کاوش را تا آخرین و عمیق ترین مرحله های ممکن پیش برد. روش آقای آشوری از گرایش دیگری نیز نشان دارد و آن اتکای ایشان به برداشت های ناتمام از مفاهیم و اصطلاحات غربی است که گرچه آرایش مدرن، یا به گفته آقای پروفیسور گرهارد بورینگ «سبک مدرن گرانه» ای را به بیان ایشان می بخشد، اما، هنگامی که این مفاهیم در چشم انداز گسترده تر خود قرار می گیرند تناقض های ناشی از برخورد دیدگاههای سنتی آقای آشوری با آنها آشکار می شود. در تنگنای این تناقض هاست که ایشان گهگاه ناگزیر از آن است که برخی از دانسته های خود را درباره شعر و عناصر شعری نادیده انگارد و نسبت به پاره ای از بدیهی ترین داده های شعری بی اعتنا بماند.

در آغاز این نوشته توضیح دادیم که آقای آشوری منتقدان کتاب خود را چگونه ارزیابی می کند. بنا به گفته ایشان تاکنون «بیش از سی و اندی» نقد در باره کتاب *عرفان و زندگی* نوشته شده که در میانشان تنها دو نوشته «همدلانه کوشیده اند» روش ایشان را «سنجیده باز نمایند». آقای آشوری این دو نوشته را «دو نقد درست و سالم» می خواند و نوشته های دیگر را که ظاهراً به کتاب ایشان «تاخته اند» نشان بدفهمی منتقدان می داند. اگر قرار بود که با این منتقدان «غریبانه» برخورد شود، آیا بهتر نبود که با اشاره به محتوای دستکم یکی از نقدهای «ناسنجیده» و با انگشت گذاشتن بر ایرادهائی که از کژفهمیدن کتاب *عرفان و زندگی* حکایت دارد، درسی آموزنده به منتقدان و خوانندگان کتاب داده می شد؟

#### پانویست ها:

۱. *نقد و بررسی کتاب*، شماره ۱۸، اسفندماه ۱۳۵۸، تهران، ص ۱۳.
۲. همانجا.
۳. همان، ص ۲۴.
۴. همان.
۵. همان، ص ۱۳.
۶. همانجا.
۷. همانجا.
۸. همان، ص ۱۵.
۹. همان، ص ۱۰.

۱۰. منظور عرفان و رندی در شعر حافظ است که در این نوشته به صورت عرفان و رندی از آن نام برده ایم.

۱۱. همان، ص ۱۷۵.

۱۲. همان، ص ۲۰۸.

۱۳. منظور از «نقد مدرن» دورانی از تاریخ نقد ادبی است که از دهه دوم قرن بیستم آغاز می شود و تا امروز ادامه پیدا می کند. اصول پدید آورنده این گستره از نقد متکی بر یافته های حاصل از سه جنبش صورتگرایی روسی، نقد نو، ساختارگرایی، و بینش هرمنوتیک است که در چند اصلی بنیادی به همدیگر پیوند می خورند و با دگرگون ساختن بسیاری از شیوه های سنتی نقد، تئوری ادبی (Literary Theory) امروز را پی می ریزند. در نیمه دوم دهه شصت تحولات تازه ای در این زمینه رخ می دهد و تئوری ادبی را به عنوان ابزار شناخت، و با نام تازه «تئوری» در حوزه های گوناگون فرهنگی رایج می سازد. ازدیدگاههای غالب بر تئوری ادبی در نیمه دوم قرن بیستم می توان «تئوری دریافت» «پساساختگرایی» (Post-structuralism) و فمینیسم (feminism) را نام برد. بر این قرار وقتی سخن از «نقد مدرن» یا «فهم مدرن» نقد در کاربرد غربی این مفهوم به میان می آید منظور اشاره به بینش ها و روش هائی است که در طول قرن بیستم در قلمروهای یادشده پدید آمده اند و بسیاری از آنها اعتبار خود را تا امروز حفظ کرده اند.

۱۴. باید توجه داشت که منظور از این اصطلاح اشاره به آنچه از آن به عنوان «نقد مدرن» نام بردیم نیست. چنانکه در پانوشته شماره ۱۶ توضیح داده شد «نقد نو» یکی از جنبش های ادبی است که در چارچوب «نقد مدرن» پدیدار شده اند.

۱۵. ن. ک. به:

Peter Steiner, *Russian Formalism: A Metapoetics* (London, ۱۹۸۴), p. ۲

۱۶. ن. ک. به: پانوشته شماره ۱۳.

۱۷. ن. ک. به:

“Text: Its Vicissitudes,” in Jonathan Culler, *The Literary in Theory*, Stanford, Stanford University Press, ۲۰۰۷, pp ۱۰۰-۱۰۱.

۱۸. ن. ک. به:

Terry Eagleton, *Literary Theory*, Minnesota, (????) ۱۹۸۳, P ۳.

۱۹. ن. ک. به:

W. L. Guerin, E. Labor. L. Margan, J. Resesman, J. Willingham. A. *Handbook of Critical Approaches to Literature*. ????

۲۰. ن. ک. به:

Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, Oxford University Press, ۱۹۹۹), P. ۸۱.

۲۱. ن. ک. به: همان، صص ۲۴۸-۲۴۷.

۲۲. حافظ آن ساعت که این نظم پریشان می نوشت/ طایر فکرش به دام اشتیاق افتاده بود.

۲۳. ن. ک. به: قاسم غنی، *بحث در آثار و افکار و احوال حافظ*، جلد اول، تهران، زواره، ۱۳۵۶، «سا».

۲۴. احمد شاملو، *حافظ شیراز به روایت احمد شاملو*، تهران، ۱۳۶۲، ص سی و دو.

۲۵. خطا است اگر فکر کنیم آنچه به «بینش خیامی» معروف است بحث تازه ای است که از اواخر قرن نوزدهم به این سوی، یعنی با ترجمه فیتزجرالد از رباعیات خیام بر سر زبان ها افتاده است. بسیاری از بیت ها و غزل های حافظ گواه بر آنند که این بینش با این یا نام دیگری به عنوان یک نگرش فلسفی در زمان او مطرح بوده است.

۲۶. رضا قنّازان، «زمستان است»، *نقد و بررسی کتاب*، شماره ۱۲، تابستان ۱۳۸۴، تهران، صص ۵۷-۷۹.

۲۷. آقای آشوری برای بحث تطبیقی خود اصطلاح "مطالعه" درون متنی (Intertextuality) را به کار برده که یکی دیگر از اصطلاحات نقد مدرن است. این اصطلاح را نخستین بار خانم Julia Kristeva در سال ۱۹۶۶ برای بیان تئوری ادبی خود که نمود تازه ای از روانکاوی فروید را در بردارد به کار برده است. نکته جالب این که منظور از intertextuality در این کاربرد اشاره به تئوری «آفرینش متن» در کلیت آنست و تمام متن های ادبی را دربرمی گیرد. از اینرو با نوع بررسی آقای آشوری که از تأثیر پذیری آگاهانه حافظ از متن های صوفیانه پیش از او پرده برمی گیرد سازگاری ندارد. این خود مورد دیگری است که نشان می دهد آقای آشوری برای «مدرن نمایی» سبک نگارش خود اصطلاح مدرنی را به کار برده است بی آن که مفهوم آنرا در چارچوب گسترده تری مورد بررسی قرار دهد. نظریه پرداز دیگری که این اصطلاح را به کار می برد بارث (Ronald Barthes)، یکی از بنیانگذاران ساختارگرایی و پسا ساخت گرایی است. در این گستره نیز اصطلاح مورد بحث برای بیان یک تئوری به کار برده می شود که با برخورد Kristava متفاوت است اما با تأثیر پذیری های آگاهانه شاعران و نویسندگان سر و کاری ندارد. از دیدگاه بارث هیچ متن تازه ای در فرهنگ ها صورت نمی گیرد، بل که هر متنی را باید باز نوشته متن های پیش از آن دانست. باید توجه داشت که بهره گرفتن از واژه های "مدرن" در ذات خود کوششی است مفید و بل ضروری که می تواند در طراوت بخشیدن به زبان فارسی و ممکن ساختن سبک های نگارش تازه بسیار مؤثر افتد. اما اگر این «وام گیری» بدون دادن توضیحات لازم انجام گیرد می تواند سبب گمراهی شود. برای نمونه، لازم بود آقای آشوری توضیح دهد که اصطلاح «مطالعه میان متنی» را برای بیان بررسی "تطبیقی" خود از زبان فرانسه وام گرفته اما خواننده باید بداند که منظور ایشان از این اصطلاح اشاره به بار معنایی آن در زبان فرانسه یا سایر زبان های اروپائی نیست.

۲۸. ن. ک. به:

Fredric Jameson, *The Prison - House of Language; A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*, Princeton, ۱۹۷۲, P. ۴۴.

۲۹. در میان نظریه پردازان هرمنوتیک، دیدگاه هرش توجه خاصی را می طلبد. او تفسیر متن ادبی را بازگفتی از آنچه شاعر یا نویسنده در لحظه آفرینش در ذهن داشته می داند و این را "معنای ثابت اثر تلقی می کند. اما به دیده او این معنای ثابت در دایره محدودی تفسیر پذیر است. به این معنا که خوانندگان در هر دورانی از تاریخ جنبه خاصی از معنا را برجسته می کند و از اینرو به دریافت متفاوتی از آن می رسند. اصرار هرش در مورد ثابت بودن مرکز معنا در اثر ادبی از این حساسیت سرچشمه می گیرد که از زاویه دید او در نبود یک عنصر ثابت به عنوان معیار تعیین کننده معنا خوانش ادبی را دچار نوعی نسبییت گرائی می سازیم که حاصل آن چیزی جز رواج هرج و مرج در عرصه ارزشگذاری آثار ادبی نیست. نکته مهم دیگر در بینش هرش تأکید او بر "ژانر" و "فرم" در فرایند تفسیر شناسی است. آنچه در این بینش تأثیر پذیری معنا را در دایره محدودی مهار می سازد وجود "ژانر درونی" (internal genre) اثر است که به خواننده اجازه نمی دهد تخیل خود را برای دست یافتن بر معنا به هرسوئی پرواز دهد. این خود دخالت ژانر و فرم را در تعیین معنا آشکار می سازد.

۳۰. این نکته را نباید با آنچه هرش معنای ثابت تلقی می کند یکی دانست، زیرا چنانکه توضیح دادیم معنای ثابت از زاویه دید وی ناشی از "ژانر" در اثر ادبی است که آقای آشوری آنرا در تحلیل خود نادیده می گیرد.

۳۱. ن. ک. به: Terry Eagleton, *Literary Theory*, p. ۶۷

# ایران نامه

سال بیست و چهارم، شماره ۱

بهار ۱۳۷۸

## مقاله ها:

- ۱ در جست و جوی چهره تاریخی مولانا فرانکلین د. لوئیس
- ۲۳ جنجال برانگیزترین کتاب در باره حافظ رضا قنادان
- ۵۳ از رعیت به کشاورز؛ موریو اونو و تجدّد خیرآباد علی فردوسی
- ۸۱ رویارویی سنت و مدرنیته در تربیت بدنی ایران هوشنگ ا. شهابی
- ۱۰۵ پیدایش و پیامدهای دین بوروکراتیک در ایران رسول نفیسی
- ۱۲۱

## بخشی ویژه هوشنگ گلشیری:

- ۱۲۳ نگاهی به رمان جن نامه هوشنگ گلشیری م. ر. قانون پرور
- ۱۳۱ شیوه های روایت و خلق شخصیت فریدون فرخ
- ۱۴۱ آینه های دردار و هویت های انعطاف یافته محمد مهدی خرمی

## پروسی و نقد کتاب:

- ۱۵۱ صدرالدین الهی و کارش باقر پرهام

## یاد رفتگان:

- ۱۵۷ محمد صفی اصفیا غلامرضا افخمی
- ۱۶۶ درست نامه احمد اشرف

## فشرده مقاله ها به انگلیسی

کمیته تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر پنجم

منتشر شد

JAMALZADEH II--JAPAN IV

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana

Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

## از رعیت به کشاورز: موریو اونو و تاریخ تجدّد خیرآباد<sup>۱</sup>

آن چه می خوانید دیباچه ای است بر خدمات استاد موریو اونو (Morio Ono)، دانشمند فقید ژاپنی، به حوزه روستاشناسی ایران. از آن جا که به نظر این شارح، اهمیت خدمات استاد اونو، بیش از هر چیز، نشأت از روش شناسی خاص او می گیرد، کوششم در این نوشته بر آن خواهد بود که معرفی خدمات او را از راه بحث در باب عملکردهای به هم پیوسته استاد دردو زمینه پژوهش و روایت پیگیری کنم. در این دیباچه خواهم کوشید تا نشان دهم که دانائی شناسی (epistemology) استاد دانائی شناسی ویژه ای است که از یک تعهد مصمّم و صمیمی به رعایت شأن روستانشین ایرانی و عزّت او به عنوان عامل حقیقت اقتصادی، سیاسی و فرهنگی خویش سرچشمه می گیرد. متنی که کانون تأملات مرا در این نوشته تشکیل می دهد شاهکار استاد است به نام «نمایش بیست و پنج ساله کشاورزی ایران» که با عنوان هوشمندانه خیرآباد نامه به فارسی ترجمه شده است.<sup>۲</sup> این کتاب گزارشی است از تاریخ تحوّل یک روستای پیش پا افتاده ایرانی در یک دوره بیست و پنج ساله که از «انقلاب سفید» آغاز می شود و تا استقرار جمهوری اسلامی ادامه می یابد.

\* استاد و مدیر گروه تاریخ و علوم سیاسی در دانشگاه نوتردام دو نامور، کالیفرنیا. دکتر فردوسی در کار نگارش "سفرنامه‌ی حاج سیاح در آمریکا" برای انتشار به فارسی و انگلیسی است.

## زندگی نامه استاد اونو

موریو اونو در ۲۲ ژانویه ۱۹۲۵ (۶ بهمن ۱۳۰۳ شمسی)، دو سال پس از زمین لرزه بزرگ توکیو، در این شهر به دنیا آمد. پس از اتمام دبیرستان در سال های ویرانبار و خونین جنگ جهانی دوم، در سال ۱۹۴۵ به دانشگاه توکیو، نامدارترین دانشگاه ژاپن، وارد شد و در رشته های جغرافیا و اقتصاد به تحصیل ادامه داد. اونوی بیست و هشت ساله، هفت سال بعد، در سال ۱۹۵۳، در همان دانشگاه استخدام شد. او در سال ۱۹۶۰ به مؤسسه فرهنگ های خاوری «(Toyo Bunka Kenkyusho)» وابسته به دانشگاه توکیو، منتقل شد و تا هنگام بازنشستگی، با عنوان استاد ممتاز در سال ۱۹۸۵، در این نهاد پژوهشی مشغول به کار بود. اونو دوبار، نخست در سال های ۱۹۷۶-۱۹۷۸ و دومین بار در سال های ۱۹۸۲-۱۹۸۵، ریاست این مؤسسه معتبر را بر عهده گرفت. اونو پس از بازنشستگی، بنا به رسم استادان سرزنده و قبراق ژاپنی، به دنبال خدمت در بخش عمومی، در «دایتو بونکا» (Daito Bunka)، یک دانشگاه خصوصی واقع در استان سائیتاما (Saitama) به تدریس و تحقیق ادامه داد. اونو در ۴ آوریل ۲۰۰۱ (۱۶ فروردین ۱۳۷۹)، در سن ۷۶ سالگی جهان را ترک گفت.

حوزه پژوهشی اونو گستره ای جهانی داشت. او در دهکده های ماهیگیری ژاپنی، جوامع زراعی آمریکای جنوبی، به ویژه برزیل، و نزدیک تر به ایران، روستاهای افغانستان، پاکستان و ترکیه دست به پژوهش های میدانی زده بود. به علاوه، یکی دو نسل از شاگردانش بر پایه دانائی شناسی و روش شناسی استاد، و اغلب تحت نظارت او، پژوهش های میدانی دامنه داری در سرزمین های دیگر انجام داده اند. کسانی از جمله کنزو هوری (Kenzo Hori)، مالزی شناس، از مؤسسه اقتصادهای درحال توسعه (Aijiken)، و سیبو هیراشیما (Seibo Hirashima)، پاکستان شناس، از دانشگاه میجی گاکوئن (Meiji Gakuen) اونو را بنیانگذار پژوهش های میدانی ژاپنی ها در کشورهای آسیائی به شمار می آورند. بی تردید می باید اونو را، به همراه شوکو اوکازاکی (Shoko Okazaki) از دانشگاه مطالعات خارجی اوساکا، پایه گذار روستاشناسی ایران در ژاپن به حساب آورد.

نوعی وسواس روش شناختی از ویژگی های او بود. توجهی ژرف به جنبه ها و پیامدهای دانائی شناسی و روش شناسی عمل های پژوهش و گزارش، گاه به تصریح و گاه به تلویح، در کار او حضوری مدام دارد. این توجه حداقل در دو کتاب او به موضوع مرکزی تحقیق تبدیل می شوند: کتابی در باب پژوهش در



روستاهای افغانستان، و کتابی جامع در باب روش شناسی با عنوان گویای «حکمت پژوهش های میدانی».<sup>۳</sup>

اونو در سال ۱۹۶۳ (۱۳۴۲) راهی ایران شد تا به تحقیقی منظم و گسترده در باب نتایج اصلاحات ارضی، که سالی پیشتر در ایران آغاز شده بود، مشغول شود. تا آن زمان، وی ابزارهای تحقیقاتی اش را در روستاهای ژاپن و آمریکای جنوبی آزموده و صیقل داده و پیش از آمدن به ایران، زمانی را صرف بررسی نتایج تحقیقات و آمار و اطلاعات دولتی در باب کشاورزی و روستائینی در ایران و آموختن مقدمات زبان فارسی کرده بود. سفر تحقیقاتی او که قرار بود چند ماهی بیشتر طول نکشد به پیوندی مادام العمر منجر شد. از آن پس تقدیر اونو چنان بود که هر از چندگاهی عازم ایران شود و ماه ها و سال هائی از عمرش را در ایران، به خصوص در خیرآباد، یک روستای تا آن زمان بی نام و نشان، سپری کند.

افزون بر زندگی پژوهشگرانه در روستاهای ایران، اونو نزدیک به دو سالی هم به عنوان مدیر «مرکز فرهنگی ژاپن» در تهران اقامت داشت. این اقامت که کمابیش یک سال پیش از انقلاب اسلامی تا یک سال پس از آن به طول انجامید، به او اجازه داد تا نمایش انقلاب را از منظری نزدیک و شخصی مشاهده کند. بخشی از یادداشت های اونو از آن روزهای سرشار و پرتلاطم با عنوان ساده «یادداشت های ایران» به ژاپنی انتشار یافت. نکته جالب و آکنده از معانی روش شناختی، آن گونه که خواهیم دید، این است که اقامتش در تهران و مشاهده جریان فتنه در پایتخت کشور نیست که حقیقت انقلاب را بر او آشکار می کند. شگفتی رهیافت اونو در یافتن این واقعیت است که واکنش یک روستای دورافتاده به نام پُرشگون «خیرآباد» نه تنها حقیقت انقلاب، بلکه حقیقت تمدنی به نام ایران، را توانسته به او، و شاید به ما، بنمایاند.

### تاریخ تجدّد خیرآباد: از رعیت نشینی به سرمایه داری

خیرآباد جایی نبود که اونو قصد داشته باشد در آن «دیر زمانی بماند و پی در پی درباره اش تحقیق» کند. آن چه محقق جوان و پرشور ژاپنی را به ایران کشیده بود موضوع عظیم و تاریخساز اجرای مرحله نخست اصلاحات ارضی بود؛ و خیرآباد، این روستای خاکزده در دامنه کوه رحمت در حومه مروودشت، در این همّت بزرگ چیزی نبود جز یکی از هزاران روستائی که او می توانست بررسی کند.

اونو برای اولین بار در پائیز ۱۹۶۴ (۱۳۴۳) قدم به خیرآباد می گذارد و یک ماهی برای گردآوری اطلاعات مقدماتی در این ده اقامت می کند.

اول پیش مش غلامرضا بازوبندی، که در آن وقت کدخدای خیرآباد بود، رفتم. خیرآباد برای من در برخورد مش غلامرضا و در شخصیت او خلاصه می شد. مش غلامرضا که در دوران اداره و تسلط عمده مالک، پیش از اصلاحات ارضی در سال ۱۹۶۲ (۱۳۴۱) کدخدا بود، اقتدار سابق را نگهداشته، و از سوی دولت گماشته شده، و در دهی که با اصلاحات ارضی از قید مالک آزاد شده بود، همچنان کدخدا مانده بود. او، با استفاده از این پایگاه، می خواست پول و سرمایه به هم برساند. او، با استعداد و خوی و رفتاری که داشت، در خیرآباد و نواحی دور و بر فردی شاخص و مورد توجه بود. بر من چنین می نمود که خیرآباد در واقع خیرآباد مش غلامرضا است. با این دریافت بود که توانستم طرح و نمای کلی ده را برای خود مصور و مجسم کنم (۱۷۳)<sup>۴</sup>

در واقع نیز، تاریخ خیرآباد، در ربع قرنیه که از آغاز اجرای اصلاحات ارضی تا تثبیت اقتدار جمهوری اسلامی می گذرد، تاریخ برآمدن، تحول شیوه معیشت و زندگانی مش غلامرضا، و اغلب روستائیان دیگر است. واژه تحول در جمله پیشین نیاز به توضیح دارد. حقیقت این است که در پایان این تاریخ تحول، مش غلامرضا از کدخدائی عزل شده و از «حیثیت و اعتباری» که پیشتر در چشم خیرآبادی ها داشت افتاده، اما، در عوض توانسته بود به اندازه ای در مناسبات سرمایه داری ریشه بدواند که دیگر نیازی به چوبدستی اقتدارهای سنتی و عواطف پیشاسرمایه داری نداشته باشد. در واقع در پایان این فرآیند تحول، مش غلامرضا هم خود و هم روستائیان را از قید مناسبات «پاتروناژ»- ارباب رعیتی به طور اعم- خلاص کرده و به جای آن مناسبات سرد و برهنه سرمایه داری را نشانده بود.<sup>۵</sup>

در آستانه اصلاحات ارضی، یکی از ملاکان عمده به نام مجد رضوی مالک خیرآباد و روستاهائی دیگر، از جمله چند ده در اطراف خیرآباد، بود. کدخدا مش غلامرضا، که به عنوان پسر ارشد مباشر، در کودکی ندیم و هم بازی مجد رضوی بود، سابقه آشنائی دیرینه ای با ارباب هم سن و سال خود داشت و او را به خوبی می شناخت. به علاوه، مش غلامرضا و برادر کوچکش مش رمضان، به لحاظ شغل پدر، ندیمی مجد رضوی و رعیت نوازی صدر رضوی، ارباب قبلی، تنها دو روستازاده ای بودند که سواد خواندن و نوشتن داشتند.

درست قبل از آمدن اصلاحات ارضی به خیرآباد، مش غلامرضا، که صاحب تنها رادیوی موج کوتاه خیرآباد بود، و بی هرگونه وقفه ای هر شب به برنامه فارسی BBC گوش می داد، از تحولات در راه به خوبی - خیلی زودتر از بقیه خیرآبادی ها و بسا بیش از آن چه ارباب مجد رضوی می توانست حدس بزند - خبردار شده بود. هنگامی که شاه سرانجام برنامه اصلاحات ارضی را اعلام کرد «عامه دهاتی ها سر در گم مانده بودند که گفته شاه را می توان باور کرد و به آن اعتماد داشت یا نه؟» همه، اما نه مش غلامرضا که «پیشاپیش از این برنامه آگاهی یافته بود، و در نهان فکر می کرد که با اصلاحات ارضی، که در واقع نقطه عطفی بود، چگونه باید روبرو شد و خود را تطبیق داد.» (۱۷)

مرحله اول اصلاحات ارضی به مالکان عمده اجازه می داد که یکی از روستاهای خود را به عنوان ملک خصوصی در تصاحب خود نگاه دارند. مش غلامرضا، مصمم به حفظ منصب کدخدائی، و مترصد یافتن راهی برای کسب موقعیت سهم بری در تقسیم ارضی، ارباب مجد رضوی، هم بازی کودکي خود را، متقاعد ساخت که یکی از روستاهای دیگر خود را به عنوان ده خصوصی اش برگزیند. با این کار، مش غلامرضا هم هم - دهی های خود را از قید ارباب خلاص کرد و هم توانست با سکوت علامت رضای اهالی سپاسگزار خیرآباد نام خود، پسر صغیر و تنی چند از نوچه های خود را - که هیچکدامشان در واقع رعیت و بنابر این سهم بر نبودند - در فهرست رعایای صاحب حق سهم بگنجانند.

در این دست به دست شدن قدرت، بازی مش غلامرضا چنان چشمگیر بود که وقتی سرانجام اصلاحات ارضی در خیرآباد به اجرا درآمد، نه تنها او صاحب زمین شد، بلکه کشاورزان تازه آزاد شده او را به عنوان کدخدای جدید خود برگزیدند. از آن مهم تر، روستائیان بریانک، ده مجاور، نیز به خیرآبادی ها پیوستند و مش غلامرضا را کدخدای خود کردند. به گفته تازه کشاورز شده ای به نام حاجی، یکی از وردستان مطیع مش غلامرضا، «با اصلاحات ارضی مالک تازه ای [در قواره مش غلامرضا] پیدا شده» بود. (۱۶۹)

مرحله اول اصلاحات ارضی دهقانان خیرآباد را از قید تسلط مجد رضوی رهانیده بود، اما نظام گردش سالیانه زمین، که از جمله قیود عصر ارباب رعیتی تلقی می شد، همچنان برجای مانده بود. نظام جمعی آبیاری نیز، که از جمله ملحقات نظام سهم بری بود، موجب ناکامی و آزرده گی کشاورزان می شد. اونو که

ابقای «ترتیب گردش سالیانه زمین را میان کشاورزان [به همان وضعی] که در دوره قبلی بود» شگفت آور می یابد می نویسد:

بیشتر که دقیق شدم دیدم که اصول تعاونی و اشتراک سهامی زراعی کشاورزها را سخت محدود کرده است. ترتیب تعاونی فقط شامل گردش هر ساله زمین نیست. در خیرآباد، که کمبود آب کشاورزی دارد، آب موجود در اختیار تعاونی است، و کشاورزان با هم از آن استفاده می کنند، و سهم بندی و نوبت سختی هم گذاشته اند. نوبت آب هر هفته یا ده روز یک بار به هر کشاورز می افتد. اگر زارعی در روزی که نوبت آب دارد نتواند کشتزارش را آبیاری کند، کاشته اش از رشد می ماند یا خشک می شود. سهم بودن در آب، آزادی عمل کشاورزها را محدود می کند. ترتیب تعاونی، کشاورزها را در قید و فشار می گذاشت. (۱۶۷)

عباسقلی، یکی از کشاورزان اراضی کله خانی و یکی از ۴۶ سهم بر اصلی است که پیش از پایان پژوهش اونوگذار از زراعت سنتی به کشاورزی مدرن را با موفقیت طی کرده. روزی، در همان اولین دیدار اونو از خیرآباد در سال ۱۹۶۴، عباسقلی از هم ولایتی هایش چنین گله می کند: «در کشتزارم شلغم کاشته بودم، اما وقتی شلغم ها داشت می رسید، یکی از کشاورزان کله خانی آمد و شلغم ها را از خاک بیرون کشید.» (۲۱) هویت شلغم درآر معلوم نبود، اما هر که بود انگیزه روشنی داشت. در نظام گردش سالیانه زمین، معلوم نیست که زمینی که امسال عباسقلی در آن کشت می کند، سال بعد مزرعه چه کسی شود. بنابر این همه کشاورزان همواره نگران نحوه بهره برداری از زمین اند. محصول پراشتهائی مانند شلغم، رمق زمین را می کشد، و باروری آن را برای دور بعد کم می کند و بنابراین بالقوه به ضرر هرکسی است که مزرعه عباسقلی پس از وی نصیب او می شود. «اگر آزاد شده ایم،» عباسقلی می نالد، «باید که اختیار داشته باشیم که هرچیز که می خواهیم در کشتزار خودمان بکاریم.» (۲۲)

عباسقلی تنها کسی نبود که می نالید. آن چه صاحب نظران کشاورزی در پایتخت روح تعاونی کشاورزی ایران می دیدند برای کشاورزان خیرآباد چیزی نبود جز ادامه توجیه ناپذیر نظام ارباب رعیتی.

همه کشاورزان خیرآباد از مقررات تعاونی و آبیاری نوبتی، که کار و زندگی آن ها را محدود می کرد، می نالیدند و می خواستند زمین خودشان را آزادانه زراعت کنند و

بتوانند هر وقت که بخواهند آب بدهند. یادم است که آن‌ها در این بیست و پنج ساله همیشه و به اصرار این را می‌خواستند. سرانجام هم شرکت تعاونی را از میان برداشتند، و زمین خودشان را برای همیشه ثابت کردند. آن‌ها در زمین خودشان، بلافاصله مرغداری ساختند و چاه آب زدند و تلمبه کار گذاشتند. (۱۶۷)

قدرت مش غلامرضا، که توانسته بود با یک بازی ماهرانه و مردم‌پسند سیاسی شرّ ارباب را از سر خیرآبادی‌ها کم کند و در ترتیبی جدید و با استقلالی بیشتر همچنان بر سر کار کدخدائی بماند، علیرغم عزم و زیرکی او نمی‌توانست پایدار باشد. حالا که ارباب رفته بود، تمام نهادهائی که آن نظام را سرپا نگاه می‌داشتند علت وجودی خود را از دست داده بودند. این نکته ای بود که مشتعلی میرزای اندیشمند می‌فهمید، اما حاجی چاکر صفت نمی‌توانست بفهمد. قدرت کدخدائی مش غلامرضا به تدریج، و هربار با جدال و دل‌آزردگی افزاینده کشاورزان، تحلیل می‌رفت. در ابتدا وی، همانند دوره مالکی، از هر کشاورزی ده درصد محصول اش را به عنوان حق کدخدائی می‌گرفت. با اعتراض کشاورزان، و علیرغم مبارزه مش غلامرضا، حق کدخدا ابتدا به هشت و سپس به شش درصد محصول کاهش داده شد. پس از انقلاب اسلامی هم، نخست بریانک، بعد خیرآباد و سرانجام کشاورزان اراضی کله‌خانی از دادن حق کدخدائی بالکل سرپیچیدند. مش غلامرضا را هم ابتدا از این مقام خلع کردند، سپس مقام را هم یکسره برانداختند. عاقبت هم حادثه ای پیش آمد و انبوهی از کشاورزان مش غلام رضا را به باد مشت و لگد گرفتند. به گفته اونو، بنیة اقتصادی و سیاسی کشاورزان تعالی گرفته بود و دیگر نیازی به «هدایت و کارگردانی کدخدا» نداشتند. (۱۴۰)

... مش غلامرضا، بیست و پنج سال پیش که اوّل بار به خیرآباد رفته و او پیشم ظاهر شد، براین نمای مجسم و برجسته همه مردم خیرآباد بود. او بعد از اصلاحات ارضی، با بهره بردن از سیاست اقتصادی شاه، سرمایه دار کشاورزی شد. . . اما کشاورزها و خوش نشین‌ها، به تدریج، پول و سرمایه ای به هم رساندند و انحصار مش غلامرضا را شکستند. مش غلامرضا هم برای دفاع از خودش با کشاورزها در افتاد، و با برادرش مش رمضان هم سخت درگیر شد و کارش به زندان کشید. حالا مش غلامرضا در خیرآباد تنها شده است، و هیچ کس سراغی از او نمی‌گیرد. (۱۶۸)

و این همان مش غلامرضائی است که سال ها پس از اصلاحات ارضی اولین کار روستائیان در بامداد نوروز رفتن به دست بوس او بود.

ماجرا نه آن قدر تراژیک است و نه آن قدر حماسی می نماید که به نظر می رسد. در واقع این انفصال مش غلامرضا از شبکه عاطفی روستا می تواند پیش درآمد رفتار ابرزاری او به عنوان یک کارفرما و سرمایه دار کشاورزی باشد. به معنایی، «انزوای» مش غلامرضا حاکی از تکمیل گذار او است از عامل ارباب به سرمایه دار خودکوش. او اگرچه آزرده خاطر است، نگران نیست زیرا با این که مردهای خیرآباد به او فحش می دهند بازهم به استخدام او در می آیند و برایش کار می کنند. (۱۵۳)

اونو در آخرین دیدارش از خیرآباد، به سراغش می رود:

از چیزهای زیادی حرف زدیم. گفت که آب پشت سد درودزن، بالای رودخانه کُر، که در جلگه مرودشت روان است، در آینده به زین آباد خواهد رسید، و آن وقت او شالیزار بزرگ کشت خواهد کرد. این بود که با خوشی، مرا [سوار بر لندکروز خود] به کامفیروز، بالای رود کُر برد، و جای شالیزار را نشان داد. (۱۶۹)

چنین گذاری، از رعیتی و خوش نشینی به سرمایه داری، بیش از آن که در خیرآباد استثناء باشد، قاعده است. در واقع، می توان گفت که همت ورزی و سودجوئی در خیرآباد پدیده هائی هستند عمومی. «چیزی که از زندگی کردن و دوست شدن با کشاورزهای خیرآباد فهمیدم،» اونو نتیجه گیری می کند، «این است که هدف زندگی آن ها در دنبال کردن سود خودشان خلاصه می شود.» (۱۶۸) می توان ادعا کرد که خیرآباد همیشه صحنه نوعی عاملیت تاریخی توسط کشاورزانش بوده است. اشتباه است اگر سربریزی و سرسختی خیرآبادی ها، در آن برهه های ناگزیر بردباری و جگرخواری، را به حساب فقدان عاملیت تاریخی بگذاریم و سکوت آنان را ناشی از رضا و حقارت پذیری روستائی بدانیم. مقاوم، متحمل و همواره در کمین و مترصد، اما نه محافظه کار و منفعل، این است تصویر خیرآبادی ها در گیر-و-دار ناخدائی عمرهایشان بر زمینه یک تاریخ غول آسای ملی.

در بیست و پنج سالی که با مش غلامرضا و کشاورزهای خیرآباد دوست شده ام فقط یک چیز فهمیده ام، و آن سرسختی آن ها است. قدرت حکومت و اداره مملکت از مالک به شاه، و سپس به دولت انقلاب دست به دست شدند. خیرآبادی ها این جا به جایی را از دور دیدند؛ و در این میان، سخت و پی گیر، سود خود را جستند. (۱۶۹)

به اندازه کافی بر مظلومیت روستائیان دل سوزانده ایم، هنگام آن است که، فروتن، به عاملیت آنان احترام بگذاریم.

### خیرآباد در گیر و دار یک انقلاب اسلامی

از نشانه های زمانه نوشتن این گزارش یکی این است که نمی توان حرفی در باب چیزی گفت بی آن که پای دین، و در این جا اسلام و انقلاب اسلامی، را پیش کشید. در پرده چهارم کتاب (*خیرآباد نامه* به چهار پرده و یک پس نوشت تقسیم شده است) می بینیم که مجد رضوی، از ملاکان عمده، و ارباب خیرآباد و چند ده دیگر در منطقه، پس از انقلاب اسلامی، خودکشی کرده است. مجد رضوی، مردی این دنیائی و کام ران، آشکارا کسی نبود که ذاتاً اهل خودکشی باشد. او را باید به حساب قربانیان «انقلاب شاه و مردم» گذاشت، اما تنها پس از آن که پیچ و تاب اجتماعی ناشی از آن انقلاب، نتایج ناسنجیده آن، منجر به انقلاب اسلامی شد.

تا برآمدن انقلاب اسلامی، مجد رضوی به همان اندازه اهل خودکشی بود که خیرآبادی ها محافظه کار، یا اسلام گرا. زیبایی روش پژوهشی و سبک روایی او در این است که در خود انکشافی نمایشنامه-گون (dramaturgic) کشاورزان خیرآباد، این که اهالی چه می کنند و چه هنگام، و چرا چنین می کنند، پدیده هائی حادث هستند، و نه قدیم؛ پاسخ عاملانی صاحب اراده به موانعی که زیست جهان آنان به صورت پویائی پیش پایشان بر می افرازد. در تقابلی با مفاهیم چیزگونه ای (reified) که روش شناسی پوزیتیویستی به عنوان مقولاتی کمابیش روستاخاسته برای تبیین عملکرد روستائیان فراپیش می نهد، روش شناسی نمایش-گونه و شکیبای او نشان می دهد که پدیدارهایی مانند انعطاف پذیری، محافظه کاری، دین گرایی، دنیا گرایی، و از این قبیل، بیش از آن که از یک ذات پیش داده شده همواره روستائی نشأت بگیرند، واکنش های سیاسی و فرهنگی حادثی هستند که جامعه روستائی-جامعه ای ناهمگون و رقابتی- برای حفظ منافع خود، بدان ها متوسل می شود. خیرآباد و خیرآبادی ها، در پیگیری منافع خود در مقابل نیروهای

سهمگین و مهارناپذیر ارباب، پایتخت، دنیای بی کران بیرونی، که بی وقفه بر سواحل روستا می کوبند، پیاپی خود را باز می آفرینند. به این حساب، برای نمونه، نه محافظه کاری از خصلت های خیرآبادی ها است و نه اسلام گرایی از سنت های آنان، بلکه این دو پدیده تن پوش هائی هستند که جامعه روستائی به هنگام ضرورت از گنجۀ فرهنگی خویش بیرون می کشد و تا زمانی که لازم باشد بر تن می کند.

خیرآبادی ها تا پیش از برآمدن انقلاب اسلامی چندان مذهبی نبودند؛ و تا آن جائی که می شد نوعی دیانت به آنان نسبت داد، دیانتی بود عامیانه و بی تردید غیر حوزه ای. شمار کسانی که در خیرآباد نماز می خواندند از تعداد انگشتان یک دست کمتر بود. بیشتر اهالی اعتماد چندانی به آخوند جماعت نداشتند. پیش از رسیدن انقلاب اسلامی به ثغور خیرآباد، چیزی در سرشت و تاریخ روستا نبود که موضوع مذهب را در دستور کار روستائیان قرار دهد. در واقع، خیرآبادی ها تا آخرین لحظه در مقابل تب مذهبی که دمای تهران و دیگر شهرهای ایران را به اوج کشیده بود مقابله کردند. مقاومت آنان آمیزه ای بود از غافل نمائی و حرکات تدافعی. خیرآبادی ها وقتی از مقابله دست کشیدند که دیگر مقابله بی معنا بود، و تنها راه پیش رفتن تسلیم و سرانجام سودبری از شرایط جدید بود.

دوست اونو حدود دو ماه مانده به روزانقلاب، بیست و دوم بهمن ۱۳۵۷، به اونوتلفن می زند تا «منظرۀ غریبی» را که در خیرآباد دیده است برایش توصیف کند: در خیرآباد «سر در همه خانه ها پرچم ایران زده بودند. . . هر خانه بر سر در و روی بامش.» (۱۱۶) این پرچم بازی، که به همان اندازه ناشی از طرفداری از شاه بود که ترس از او، و به توصیه مش غلامرضا صورت گرفته بود، نشان می دهد که خیرآبادی ها، تب انقلابی نداشتند. اونو توضیح می دهد: «برای من که در کار خیرآباد غرق شده ام، انقلاب بسیار شگفتی انگیزی است. هیچ یک از کشاورزان دولت انقلاب را نمی پسندد. اما در میانه آشوب انقلاب، همه محتاطانه حرکت می کنند تا آزادی شان را به دست آورند.» (۱۷۶)

این درست است که تنی چند از روستائیان جوان تر، به خصوص کسانی که به شکل مستقیم و گسترده تری با دنیای بیرون در تماس بودند - مانند آنانی که کارشان مسافركشی یا بارکشی بود- زودتر از بقیه به هواداری از خمینی برخاستند و در مجادلتشان با دیگر خیرآبادی ها از سخنورزی اسلامی بهره گرفتند. اما، به استثنای احتمالی یک نفر، به نظر نمی آید که نومسلمان نمائی هیچکدام از



آنان ناشی از بیدار شدن یک عرق خفته اسلامی باشد یا ابتلا به یک حسانتیت جدید مذهبی. بلکه به نظر می رسد که آنان، به خاطر تماسشان با شهری ها، و شرکتشان در یک جامعهٔ پساکشاورزی، در موقعیتی قرار داشتند که به ایشان اجازه می داد تا زودتر از بقیهٔ اهالی به شکل گیری یک واقعیت جدید سیاسی پی ببرند و در پی گیری منافعشان در پیوستن به قدرت تازه بر دیگران پیش دستی کنند. این جوان ترها در واقع به همان کاری دست زده بودند که نسلی پیش تر، و در یک گذرگاه تاریخی دیگر، مش غلامرضا دست زده بود: همراهی با قدرتی نو برای پیشینه سازی سود خود، آن چیزی که اونو آن را «هدف زندگی» خیرآبادی ها می نامد. پیشتازان خیرآبادی نه اسلام گرا هستند و نه شاه پرست - فرصت شناس اند.

آن استثنای احتمالی شخصی است به نام سید علینقی، گرچه به خلوص عبادت پیشگی او هم نمی توان مطمئن بود. او، یک روستائی بی زمین و پیش پا افتاده تا قبل از انقلاب، با ایجاد شورای اسلامی در خیرآباد، به پاس این که «پیش از همه سنگ انقلاب را به سینه می زد»، به ریاست این هیأت برگزیده می شود. سید علینقی برای خیرآبادی ها هیچ ارزش ذاتی و اخلاقی ویژه ای ندارد. حالا که او با دولت انقلاب رابطه دارد، و تا وقتی که «مهر شورا» را در اختیار داشته باشد، خیرآبادی ها هم به او و کار و رفتارش توجه خواهند داشت. همهٔ این حرف ها البته به این معنا نیست که نوعی «انقلاب» در خیرآباد صورت نگرفت. بلکه منظور این است که نسبت به این انقلاب هم خیرآبادی ها همان واکنشی را نشان دادند که به نظر می رسد روستائیان همیشه با آن چه از پایتخت می رسد نشان می دهند: برخورد با آن به مثابه یک نیروی ناگزیر طبیعی، پارامتری لایتغیر، پیش داده ای هستی شناختی، نیروئی به همان اندازه فهمیدنی و زبان فهم که خشکسالی، خاک شور و زمین لرزه؛ نیروهای پیش بینی نشونده ای که معلوم نیست چگونه و چرا گهگاه سرب می آورند و روستا را به تلاشی تازه برای انطباق وامی دارند

این شهرها هستند، به خصوص تهران، و نخبگان و تصمیم گیرانشان، که باید جا به جایی مذهبی در ایران را توضیح دهند، و نه کشاورزان خیرآبادی که با چابکی حیرت آور- چابکی ای که در کورهٔ طبیعتی بی ملاحظت و تاریخی بی رحم پرورده شده است، کوشیدند تا با طرف برندهٔ یک رویارویی سیاسی در ابر شهر تهران، به عنوان تنها چارهٔ بقائی که برایشان وجود داشت، تظاهر به همگونی کنند. واقعیت این است که روستای ایرانی همواره آماج تهدیدها و خطرها و دخالت ها بوده است. نبوغ این جامعه شکیبائی و مماشات گری آن است. با اتکا به این

شکیبائی، سرسختی، زرنگی و انعطاف پذیری نازدودنی است که این جامعه خرد، منزوی و آسیب پذیر توانسته است بقایش را تأمین کند.

در پاسخ به گردش مذهبی درک ناپذیر تهران، خیرآبادی ها دیانت زنگار زده خود را، همچون بیللی فرسوده، از انبار برون کشیدند. مش غلامرضا، کدخدای بصیر خیرآباد، این بار دیر متوجه چرخش اوضاع شد. زودتر از آن که بتواند مسلمانی خود را جلائی دهد کار از کار گذشت؛ و دیگرانی چون سیدعلینقی و علیرضا، پسر عرق خو مشتعلی میرزا - راننده کامیون و گاه کارگر یک شرکت لاستیک سازی ژاپنی بریجستون در حومه شیراز- که جوان تر و چابک تر بودند ابتکار عمل را در دست گرفته بودند.

اما، چند ماهی از انقلاب نگذشته بود که تکبر و بدرفتاری سید علینقی با سایر خیرآبادی ها، و نه دزدی و تقلب های مفتضحش، به سقوط حکمرانی اش می انجامد. در دور انتخابات بعدی شورا خیرآبادی ها علیرضای جوان، فاقد هرگونه پیشینه و علاقه مذهبی یا سیاسی، را به ریاست شورای اسلامی ده بر می گزینند. به گفته اونو این گام بلندی است برای علیرضای بی زمین که همت ریاست دارد و می خواهد جا پای جای مش غلامرضا بگذارد. «اگر گفتید چرا برای ریاست شورا داوطلب شدم؟» علیرضا به اونو پُر می دهد، «چون می خواستم در مدتی که خانه می سازم مصالح ساختمانی از شورا بگیرم.» (۱۴۸) کوچک ترین اشاره ای به هیچ عقیده و ایمانی در این اعتراف علیرضا نیست.

در ترفیق بهینه عوامل فرهنگی، اقتصادی و سیاسی برای شناخت رفتار اهالی خیرآباد، به ویژه در پی گیری رگه منفعت طلبی در کنه رفتارهای به ظاهر عقیدتی، کاوش گری اونو بهترین درمان است برای بیماری حاد عقیده گرائی در تحقیقات ایرانی که پس از انقلاب اسلامی دامنگیر ایران شناسی معاصر شده است. تأکید بر اعتقادات و دین و مذهب مردم، و نادیده انگاشتن نقش منافع اقتصادی و سیاسی، برای مثال در شناخت دشواری های تجدد در ایران، البته کفاره گناه اقتصاد گرائی بدوی ای است که پیش از انقلاب اسلامی بر تعقل اجتماعی در ایران حاکم بود. اونو نشان می دهد که نوعی فرصت طلبی اقتصادی، بی آنکه به جریانی طبقاتی منجر شود، در پس و پشت نمایش های مذهبی در خیرآباد جاری است.

علیرغم تهمت های خودبینانه جامعه شناسان شهرگرا (تکبر شهرداری در ایران سابقه ای دراز دارد)، وجه مشخصه روستائیان خیرآباد نه نوعی جبن و محافظه کاری بومی است و نه نوعی دین گرائی واپس گرای دهاتی. صفت بارز

آنان همان فضیلت دیرینه ایرانی است به نام «زرنگی» که به هیچ روی در انحصار شهرنشینان نیست.

با توجه به معاشرت دوستانه ام با مردم و کشاورزان خیرآباد، بارها از من می پرسند که آن ها بر روی هم چگونه مردمی هستند. به این پرسش ساده انگارانه، اما مشکل، همیشه چنین پاسخ می دهم که آن ها مردمی دلیر و خودآگاه هستند. من به ایرانیانی که خود یا کشورشان را بسیار خوار می کنند زیاد بر می خورم. اما آن ها در موقعیت دیگر، حتماً به طور مثبت به خود نمائی بر می آیند، و به کشور خود می نازند. فکر می کنم که خوار شمردنشان بیشتر بیان روی دیگر این افتخار باشد.

با همان تجربه اندکی که دارم این را خوب دریافته ام که مردم ایران به آسانی تسلیم نمی شوند، و چنان که دیگران از آن ها انتظار دارند رفتار نمی کنند. فکر می کنم که این طبیعت ایرانی در گذر تاریخی دراز و به مثابه سنتی دیرینه بار آمده است. این طبیعت در کشاورزان روستای خیرآباد هم هست. کشاورزان خیرآباد، که دیر زمانی زیر بار قدرت و فشار مالک یا دولتی-که از دور و بیرون آن ها را در قبضه داشت- بودند و چاره ای جز تحمل نداشتند، حالت مقاومت خود در برابر این قدرت را به من نشان دادند. سختی پیش روی آن ها فقط قدرت حاکم نیست. آن ها همچنین به من نشان دادند که در پیش بُرد کار کشاورزی چگونه با اقلیمی ناسازگار-یعنی آب و هوای خشکی که در آن تفاوت میان سرما و گرما زیاد است و خاک شور چسبنده- روبرو می شوند. این شیوه زندگی کشاورزان را جز با وصف زرنگ (shitataka) با چه کلمه دیگری می توانم بیان کنم؟ در این بیست و پنج سال من به اندازه کافی شاهد خودآگاهی و زرنگی کشاورزان خیرآباد بوده ام. (۱۷۱-۱۷۲)

### معاشرت به مثابه شیوه پژوهش میدانی

اولین خاطره ام از اونو به اوائل دهه هفتاد میلادی (پنجاه خورشیدی) بر می گردد و حکایتی که دکتر امیر اسماعیل عجمی، استاد جامعه شناسی روستائی ما در دانشگاه پهلوی شیراز، راجع به اونو در کلاس به میان آورد. او می گفت که استاد اونو پیراهن های هم شکل و هم رنگی می خرید و می پوشد تا توجه روستائیان را به لباس خود جلب نکند و حسادت آنان را برنینگیزد. بی آن که منکر هشیاری، تیزهوشی و فرصت شناسی اونو در کار میدانی شویم، لازم است به یاد نگه داریم که اونو در تدارک و تمهید کار تحقیق بسیار دقیق، روشمند بود. دانستن این نکته ضروری است زیرا نحوه گزارش در خیرآباد نامه به گونه ای است که کار تحقیق برای خواننده نا آشنا کاری بی نظم و روش، لحظه ای، و «طبیعی» جلوه می کند.

یک نمونه از جدول‌ها، نمودارها و فرمول‌های آماری که در کتاب‌های رایج علوم اجتماعی دیده می‌شوند، و معرف بخشی از تفاخر عالمانه این گونه آثار اند، در *خیرآباد نامه* دیده نمی‌شوند. خواندن *خیرآباد نامه* این توهم نادرست را به خواننده می‌دهد که حقیقت خیرآباد بی هیچ سختکوشی و تدارک دقیقی، بدون بهره‌جویی منظم و منضبط از روش‌های پژوهش میدانی، خود را بر او باز نموده است. در واقع، اما، روستائی که به این سهولت و سادگی در *خیرآباد نامه* جلوه می‌کند ثمره تلاشی پی‌گیر و پیچیده در کار پژوهش میدانی است.

ترکیب اقتصادی جامعه - مثل زمینداری کشاورزی و شبکه آبیاری و تولید کشاورزی و مدیریت کشت و کار و نظام خویشاوندی و خانواده و غیره - را در خیرآباد بر رسیدم، و کوشیدم که نتیجه آن را تجزیه و تحلیل کنم تا بتوانم اجتماع ده را به طور عینی بفهمم. بیشتر وقت را در خیرآباد بر سر این کار صرف کردم. (۱۷۴)

بنابر این در خوانش *خیرآباد نامه* باید پیوسته این نکته را در نظر داشت که روایتی که به ظاهر روان و قصه‌گون می‌نماید حامل یک بار سنگین پژوهشی حساب شده است. یادداشتهای میدانی او، توشه‌های بیست و پنج سال تلاش، چنان حجیم است که تنها امید اونو به نشرشان تنظیم و نگهداری شان در یک پایگاه کامپیوتری بود، اما مرگ مجالش نداد. تصمیم به نهفتن این زیرساخت پژوهشی کاری است حساب شده که اونو بر پایه ملاحظات دانائی شناختی و روش شناختی انجام داده است. به اعتقاد او حاصل کار میدانی را «می‌توان با علوم اجتماعی جمع بندی کرد، اما با آن‌ها نمی‌توان زندگی پویای کشاورزان خیرآباد را درک کرد. بسا که محتوای چنین گزارشی معرف دهی که خالی از مردم است بشود.» (۱۷۴) بنابر این، آن‌چه اونو را به گزینش شیوه روایت غیرمعارفی رهنمون می‌شود ضرورت نمایش پویائی تاریخی روستا است. این کار نیز از راه احترام به انسانیت و عاملیت تقلیل‌ناپذیر کشاورزان، و جلوگیری از تنزل این عاملیت به مقوله روندها و فرآیندهای به ظاهر ابژکتیوی که تاریخ روستا را می‌آفرینند، انجام شدنی است. به بیان دیگر، از دید اونو، شیوه پوزیتیویستی روایت در علوم اجتماعی به نوعی خطای جا به جایی عاملیت (fallacy of misplaced subjectivity) می‌شود: به جای توجه پیوسته به این که آدم‌ها روندها را به پیش می‌رانند، دچار این توهم می‌شویم که

روندها آدم‌ها را هدایت می‌کنند. عزم اونو برای بازآفرینی انسانگرایانه خیرآباد است که جدول‌ها و نمودارها و معادله‌ها را به پشت صحنه می‌راند.

فکر می‌کنم که برای تحقیق در احوال روستاها دو روش هست: یکی مشاهده و دیگری مشارکت. رابطه شخصی تأثیری در امر مشاهده و اندازه‌گیری داده‌ها و یافته‌های کشاورزی و محصول و شبکه آبیاری ندارد. این کار مشاهده است. اما برای آگاهی یافتن درباره روابط شخصی در جامعه روستائی روش ارتباط داشتن با فرد فرد کشاورزان، و با جامعه روستائی، بایسته است. خلاصه این که ناگزیر باید وارد جامعه روستائی شد. این کار همان مشارکت است. حقیقت این است که مشارکت از پژوهشگر بر می‌آید، اما او در نهایت نمی‌تواند کشاورز بشود. (۱۷۳-۱۷۴)

این تأکید بر فردانیت روستائیان-که تا مرحله گزارش ادامه می‌یابد- به پژوهشگر اجازه می‌دهد تا انسانیت ویژه یکایک آنان را ثبت کند و نگذارد که در تلاشش برای شناختن ده به عنوان یک کلیت، روستائیان به اعضائی فاقد عاملیت، کاسته شوند. در این روش روستائیان «چهره» انسانی خود را از دست نمی‌دهند. از یاد نبریم که تاریخ نگاران معمولاً از همین روش برای گزارش زندگانی و دست آوردهای نخبگان و قهرمانان تاریخی بهره می‌جویند. به گفته اونو، از راه «حشر و نشر» با روستائیان است که آنان «خودشان را کم کم نشان دادند و درونشان را، روشن و بی‌پرده، به من نمودند. باچهره کشاورزان-که گویای طرز زندگانی شان است- روبرو و مجذوب آن شدم.» (۱۷۴)

در این فرآیند، خیرآباد به یک جامعه روستائی چیزگون شده کاهش نمی‌یابد. خیرآبادی که ما نیز لذت آشنائی اش را حس می‌کنیم، چیزی نیست هگلی، صاحب روحی ابدی، که مدام سرگرم تحقق جوهر سرمدی روستائی باشد. خیرآبادی که با قرائت *خیرآباد نامه* در برابر ما متجلی می‌شود بیش از آن که چیزگون باشد یک ماجرای دنباله دار است- صورت داد و ستد میان افرادی که سخت در تلاش بقا و بر سر اقتدار و ثروت با هم بی‌رحمانه چشم و هم‌چشمی می‌کنند، می‌ستیزند، متحد می‌شوند، قهر و آشتی می‌کنند و با دنیای بیرون کلنجار می‌روند.

در این میان، حفظ بی‌طرفی در چار و جنجال‌ها، دسته‌بندی‌ها و جدال و ستیزهای کمابیش بی‌وقفه ده، در حین معاشرت و آمیزش نزدیک و شخصی با روستائیان کاری است بسیار دشوار. در جامعه روستائی برکنار ماندن کار ساده‌ای

نیست. پژوهنده باید چابکی پروانه ای را داشته باشد که پیرامون شعله می گردد و بال بر لهیب بی و حساب و کتاب آن می ساید بی آن که طعمه حریق شود و بال و پر بسوزاند. اما به نظر نمی رسد که راه بهتری برای شناخت روستائیان به عنوان عاملان زندگی خود، و نه پیروان بی اراده نیروهای اقتصادی یا فرهنگ روستائی، وجود داشته باشد. از شواهد مؤید لقب اونو به عنوان یک پژوهشگر بزرگ ژاپنی این است که او پس از بیست و پنج سال پژوهش در خیرآباد مرتکب هیچ یک از دو خطای کشیده شدن به دسته بندی های ده، از سوئی، و بی تفاوتی به سرگذشت روستائیان و روستا، از سوی دیگر، نشد. از همین رو توانست آن چنان محبت و احترامی در میان خیرآبادی ها پیدا کند، که اهالی خیرآباد او را کدخدای روستای خود بنامند.

از دشواری کاربرد معاشرت به عنوان شیوه پژوهش میدانی گذشته، این شیوه مشکلات دانائی شناسی خاص خود را دارد، از آن جمله معضل معروف به «جلوه تعاملی» (interaction effect) است: هرچه تماس بین پژوهشگر و مورد پژوهش نزدیک تر، دامنه دار تر و طولانی تر باشد حفظ ابژیکتیویته دشوارتر می شود. اونو بی شک به این معضل واقف است، و چاره ای بهتر از بازتابیدن آن به عنوان اصلی جامع در امر روایت و یادآوری آن به خواننده، برای برخورد با این معضل پیدا نمی کند. برای نمونه، می توان به وقوف اونو به یکی از وجوه این معضل، که به ویژه در مورد پژوهش های دنباله دار و طولانی مدت به چالشی جدی مبذل می شود، اشاره کرد. یکی از پیش فرص های روش شناسی پوریتویستی اصل ثبات و تغییرناپذیری کیستی سوژه (subject) است؛ این که پژوهنده به مثابه پژوهنده در دوران پژوهش همسان باقی می ماند. اما، اونو رعایت این اصل را، به ویژه برای پژوهشی بیست و پنج ساله، ممکن نمی داند: «به بیست و پنج سال گذشته که بازنگاه می کنم. . . فکر می کنم که خیرآباد زیاد عوض شده است و من عوض نشده ام. اما شاید که من بیشتر تغییر کرده باشم تا خیرآباد.» (۱۷۶) اونو ادامه می دهد:

در درام تاریخی و دنباله دار، بنا به رویه، نه نویسنده پیر می شود و نه خواننده، یا بیننده نمایش، هرچند که ده یا صد سال هم از آغاز ماجرای نمایش بگذرد. اما در نمایش خیرآباد، من در پرده چهارم مانند کسی شده بودم که در پرده اول، وقتی

که جوان بودم، به او "پیرمرد" می‌گفتم. و نمی‌دانستم که با پیش رفتن نمایش تغییر معیار ارزشی خود را، به تناسب پیرتر شدنم، چگونه توضیح بدهم. (۱۷۶)

اونو با روایت یافته‌های پژوهش به صورت یک نمایشنامه، و یافتن گوشه‌ای برای خود در صحنه‌ای که در آن هم تراز دیگر بازیگران نمایش است و از دانش و بینشی فراتر از دیگران برخوردار نیست، می‌کوشد تا خود و ما را از این واقعیت که هم پژوهنده و هم مورد پژوهش در طی زمان در حال تغییرند، آگاه نگه دارد. اونو درام خیرآباد را نه از بیرون، و از جایگاه «دانای کل»، بلکه از درون شبکه معاشرت با روستائیان، روایت می‌کند و از همین رو خواننده خیرآباد نامه به همان اندازه که شاهد تحوّل خیرآباد است شاهد مسن تر شدن اونو به مثابه انسان-پژوهشگر نیز هست. بر خلاف انتظار، این که «حقیقت» خیرآباد از راه معاشرت اونو با خیرآبادی‌ها خود را به ما می‌نمایاند، و تنها از رهگذر حضور او، و این که ماجرای خیرآباد توسط اونو به عنوان یکی از بازیگران روایت می‌شود، او را که در سطح کنش اجتماعی در ده عاملی کناری است، در هنگام روایت به کانون انکشاف حقیقت بر می‌کشد. اونو همواره در مقابل ما حاضر است، و بدین رو، خیرآباد نامه به همان اندازه گزارش تاریخ خیرآباد است که زندگی نامه یک ژاپنی ریزاندام و خوشرو. حضور اونو در سراسر خیرآباد نامه، به عنوان تجلی‌گاه حقیقت خیرآباد و راوی آن، به هیچ روی خودنمایانه نیست. او پژوهشگری فروتن است که به آینه شفاف مبدل شده تا توجه خواننده را همواره نه به سوی خویش که به سوی تصویر هدایت کند.

در این که اونو به معضلات روش‌شناسی معاشرتی و جلوه‌های تعاملی آن به خصوص در یک پژوهش طولانی آگاه است، تردید نمی‌توان کرد. اما روشن نیست که وی به همان اندازه به معضل دیگر، یعنی حدودی که مناسبات اجتماعی و فرهنگی حاکم بر روستا بر معاشرت میان پژوهشگر و روستائی وضع می‌کنند، توجه کرده باشد. صحنه‌ای که اونو در آن پرسه می‌زند و به عنوان بازیگری در نقش دوم با دیگران «حشر و نشر» می‌کند صحنه‌ای نیست که همه اهالی روستا برابر در آن حضور یابند. برای نمونه، زنان در این صحنه همان حضوری را ندارند- نمی‌توانند داشته باشند- که مردان. بنابر این تاریخ خیرآباد همانند تاریخ ایران اساساً تاریخی است مذکر. همانند "چوشینگورا" (Chushingura)- نمایشی ژاپنی که اونو درام خیرآباد را با آن مقایسه می‌کند- نقش زنان در تحوّل خیرآباد بسا

حاشیه ای و کم‌رنگ است. این حاشیه نشینی زنان شاید بیش از آن که بیان واقعیت جامعه شناختی خیرآباد باشد عارضه جنبی روش‌شناسی معاشرتی اونو به عنوان یک پژوهشگر مذکر و ژاپنی است.

خیرآباد روستائی است با برخی ویژگی‌های یک جامعه ایلیاتی و شبانی. بنا بر این، زنان خیرآبادی به آن اندازه از صحنه‌های مردانه رانده نشده‌اند که در روستاهائی که پیشینه کشاورزی درازتری دارند. جدائی فضای عمومی و خصوصی هم در خیرآباد به آن اندازه نیست که زنان را به حکم معماری خاصی از مردان دور نگه دارد. اونو با زنان صحبت می‌کند، به ویژه با زنان مسن‌تر؛ این زنان حتی سرگذشت‌های خود را برایش بازگو می‌کنند. در نهایت، اما، زنان و کودکان نقشی ناچیز، به شدت جنبی، و اساساً فاقد عاملیت بازی می‌کنند. در عزاداری تاسوعا و عاشورا حاضرند نقشی عاملانه در درام خیرآباد ندارند.<sup>۶</sup>

#### نمایش به عنوان عرصه عاملیت

پیدا است که ملاحظاتی روش‌شناختی، حتی دانائی شناختی، در تصمیم‌گیری‌های پژوهشی و روایتی اونو حضوری مدام و اساسی دارند.

وقتی که گزارش تحقیق در این ده را می‌نوشتم درباره روش بیان زنده زندگی کشاورزان اندیشیدم و دریافتم که شکل زندگی کشاورزان "درام" یا نمایشی از تلخ و شیرین است. اگر خیرآباد را صحنه نمایشی بگیریم، کشاورزان هنرپیشه‌هایی‌اند که در آن بازی می‌کنند و من که در زندگی ده شرکت می‌کنم تا تحقیق بکنم سیاهی لشکری هستم که درکناری از صحنه ایستاده‌ام.  
(۱۷۴-۱۷۵)

روش نمایش گونه روایت، بر خلاف آن چه از این سخن برمی‌آید، روشی نبود که پس از پایان کار تحقیق و فقط در زمان گزارش جستارها به فکر اونو راه یافته باشد. طولانی بودن دوران پژوهش هم تنها دلیلی نبود که این شیوه روایتی را ممتاز، شاید حتی ضروری، می‌ساخت. در واقع، اونو سال‌ها پیشتر از آشنائی با خیرآباد از این شیوه گزارش در بررسی روستاهای افغانستان، و در یک تک‌نگاری درباره آشورا ده، بهره‌جسته بود.



نمایش خیرآباد، طرحی تا حدی شبیه به طرح راشومون (Rashomon)، شاهکار مشهور آکیرا کوروساوا، فیلمساز ژاپنی، دارد. این فیلم حکایت یک رشته روایت های متفاوت و گاه متضاد، و درعین حال معقول و پذیرفتنی، در باره یک رویداد به ظاهر خشونت بار است. نمایش خیرآباد را اونو در چهار پرده روایت می کند. هر یک از این پرده ها کمابیش ماجرای یکی از اقامت های او در ده را بر صحنه می آورد. در هریک از این پرده ها خواننده شاهد روایتی دیگر از جامعه خیرآبادیم، که مانند «شهادت» هر یک از روایان راشومون، روایتی معقول و موجه از این روستا است بی آن که کاملاً با روایت های دیگر یکسان باشد.

سال ۱۹۶۴ که نخستین بار از خیرآباد دیدن کردم پرده اول این نمایش است. بلافاصله پس از اصلاحات ارضی، ۴۶ کشاورز صاحب سهم که از قید مالک آزاد شده بودند در خیرآباد بودند. یکی از آن ها، مش غلامرضا، که از دوره مالک همچنان کار و مقام کدخدائی را حفظ کرده بود، به مانند بزرگ خیرآباد روی صحنه آمد. من که به عنوان سیاهی لشکر روی صحنه می آمدم، باین مرد ممتاز... دست دادم و پرده اول شروع شد...

در پرده های اول و دوم، مش غلامرضا بازیگر اصلی است، و مشتعلی میرزا و عباسقلی و کشاورزان دیگر بازیگران دوم و بی سخن اند. همگی آن ها هرکدام زندگی خودشان را می کنند، و در پی سود خویش و خانواده خویش اند. اما در پرده سوم، کشاورزانی که بازیگر دوم بودند کم کم جای مش غلامرضا را به عنوان بازیگر اول می گیرند. کشاورزان، رفته رفته، نظام گردش هر ساله زمین زیر کشت را- که بر قاعده تعاونی بود- منسوخ می کنند، به براندازی منصب کدخدائی دست می یازند، و کم کم، خود را از قید و بندی که مدت ها محدودشان کرده بود آزاد می کنند. (۱۷۵-۱۷۶)

ما که دست پرورده فرهنگ آموزشی و شیوه گزارشی پوزیتیویستی هستیم، هریک از این پرده ها را نمایشی از حقیقت عینی خیرآباد می پنداریم و با خود می گوئیم: این است حقیقت روستای ایرانی! مگر فهمیدن یک ده ایرانی چقدر می تواند دشوار باشد؟ مگر جز این است که یک ده ایرانی در برابر دستگاه مقتدر علوم اجتماعی مدرن چاره ای جز تسلیم حقیقت خود در پیش نگاه نافذ پژوهشگر ندارد؟ با پایان هر پرده، با اطمینان خاطر حس می کنیم که به یمن گزارشی که اونو با استادی و مهارت روایت کرده است توانسته ایم تا سرانجام حقیقت خیرآباد را فراچنگ آوریم. حس می کنیم که سختکوشی، بیداری و دقت عمل او به

وعده پوزیتیویستی انکشاف حقیقت و کاهش موضوع به ابژه (object) جامعه عمل پوشانیده است.

اما باز پرده ای تازه به اجرا در می آید، و خیرآباد روایتی دیگر از خود به نمایش می گذارد. به زمانی دیگر و مکانی دیگر در مسیر رابطه ای که راوی و ده را به هم می پیوندد رسیده ایم؛ و اینک ده رازهایی را بر ما فاش می کند که در پرده پیش کاملاً، و بی هیچ شایبه رازپوشی، از ما نهان داشته بود. با گشایش این راز، تصویری تازه از خیرآباد در ذهنمان شکل می گیرد، و متوجه دهان بینی و فریب پذیری خود می شویم، بی آن که، به خاطر شیوه شیرین و طنزآلود اونو، احساس آزرده‌گی یا غبن کنیم. پرده به پرده، ایمان پوزیتیویستی ما متزلزل تر می شود، و در مقابل، فروتنی مان در برابر پیچیدگی هوش ربای ده، و عاملیت و آری، زرنگی اهالی آن پرده به پرده افزایش می یابد.

در پایان پرده چهارم به اندازه بسنده ای از تکبر پوزیتیویستی زهرپالائی شده ایم که بدانیم که فراسوی پاره ای از داده های ساده مانند، جغرافی، جمعیت و اوضاع اقلیمی، ده پدیده پویائی است که به سادگی خود را برای کالبدشکافی بر روی میز تشریح ما به مُردگی نمی زند. با روایت خیرآباد به شیوه نمایشی، آن چه دست آخر نصیب ما می شود، به جای آن که، طبق روال معمول، رشته ای باشد از داده های پوزیتیویستی، مکاشفه زنده ای است از قبیل آن گونه شناخت ها در باب جوهر انسانی در عصر نوزائی که به عنوان مثال از خواندن و یا تماشای هاملت شکسپیر نصیب شخص می شود. این جا است که در می یابیم که امری سترگ صورت پذیرفته است: خیرآبادی ها و نمایشش، البته به میانجی گری اونو، به ما آموخته اند که به آنان به عنوان عاملان سرنوشت و سررشته داران هویت خویش بنگریم و بپذیریم که حقیقت آنان به مثابه عامل هرگز به تمامی فراچنگ حتی کارآترین ابزار تحقیقی علوم اجتماعی در نمی تواند آمد. از همین روست که اونو از تحمیل روش های میدانی فضول و مداخله جویانه بر روستا پرهیز می کند. تفاوت اساسی و آشکاری بین دانائی شناسی فروتن و معاشرتی اونو با خشونت ذاتی و ناگزیر پژوهش های پوزیتیویستی وجود دارد، حتی اگر این دو می این خشونت ها را در سطح روایت، با ترفندهای سخنورانه، از نظرها پنهان دارد.

این روایت راشومون وار تنها برای این نیست که ما را به شکیب علمی خو دهد و ثابت کند که «حقیقت»، حتی حقیقت یک روستای خاک خوردهء یک کشور جهان سومی، تنها آرام آرام و به یاری حوصله علمی، آن هم به

صورتی محدود، خود را تسلیم میکند. آموزهٔ دیگر این شیوهٔ روایتی آن است که «حقیقت» خود پدیده ای است تاریخی؛ و این نه فقط بدان معنا که تاریخ ساحت تکوین حقیقت است - یا به عبارت ساده تر زمان می برد تا حقیقت خودش را متجلی کند - بلکه به این معنا نیز که تاریخ «حقیقت» هیچ مرحله ای با سپری شدن آن مرحله به پایان نمی رسد. معنای دیگری از رفتارها را نمی توان مقارن همان رفتارها دریافت. همان گونه که پس از رؤیت تُندر باید منتظر ماند تا آوای آن را شنید، باید آماده بود تا معناهای دیگری از رفتارها خویش را دیرتر متجلی کنند. نکتهٔ اساسی، آگاهی و اعتقاد به این تاریخمندی معنا است. بر این مبنا است که اونو آگاهانه از تبیین منش و رفتار مردم ده از راه توسل به مقولات ثابت و غیرتاریخی فرهنگی، جامعه شناختی یا روان شناختی می پرهیزد. هیچ مقولهٔ به ذات روستائی ای در روایت اونو از درام خیرآباد وجود ندارد. درمقابل، اما، هر آن چه در ده و در میان روستائیان می گذرد از یک تاریخمندی کاهش ناپذیر برخوردار است.

### روستا به مثابه عرصهٔ تاریخ ملی

خیرآباد نامه را نمی توان به آسانی به یکی از رشته های مرسوم دانشگاهی نسبت داد، چه، اثری است به راستی میان رشته ای، هم تاریخی، هم مردم شناختی، هم سیاسی، هم اقتصادی. اما، در اینجا بر بُعد تاریخمندی به عنوان بُرداری که این اثر را از سایر مطالعات روستای ایرانی متمایز می کند می پردازیم. در اعادهٔ تاریخ به خیرآباد، ما باری دیگر شاهد یک تصمیم گیری دانائی شناختی شجاعانه با پیامدهای دوررس هستیم. تاریخ دقیق اتخاذ این تصمیم، حد اقل، به نخستین سال ورود اونو به ایران بر می گردد.

آشوب [۱۹۶۳] در تهران، که نتیجهٔ مخالفت و قیام مردم در برابر اجرای قهرآمیز اصلاحات ارضی بود، نقطهٔ عطفی شد. . . چنین محیط بیرونی ای کار سنجش عینی وضع خیرآباد را از طریق پی گیری سیاست ریزی و مشی اقتصادی دولت دشوار کرد. چنان بود که بر دنیای بیرون چشم بستیم و با کشاورزان به طور فردی تماس یافتیم، و تصویر و دریافت ذهنی ام از خیرآباد قوت گرفت. (۱۷۴)

چه بدعت دانائی شناسی ای - چشم بستن بر روی تهران، خاستگاه قدرت حکومتی، آن هم درست در «نقطه عطفی» که طی آن سلطه پایتخت ظاهراً بر سراسر کشور، از جمله خیرآباد، شدت می گیرد. خوارشمردن «محیط بیرونی» به سود یک رهیافت ده مدار خرد - تاریخی (micro-historic)، و سپس بیرون نگری از منظر مناسبات درونی ده، نه تنها حکایت از قوت دانائی شناسی اونو می کند، بلکه اشاره ای دارد به مردم گرایی سیاسی اونو به عنوان یک انسان متعهد.

شاید گراف نباشد اگر بگوئیم تا انتشار *خیرآباد نامه*، ما در ایران تاریخ نگاری تنها در سطوح ملی، منطقه ای و شهری مرسوم بود. تا جایی که من می دانم، به معنای خاص عبارت، این اثر نخستین کار تاریخ نگاری یک روستای ایرانی است که تحوّل تاریخی یک ده را به صورتی کمابیش مستمر، و با اسلوبی آشکارا تاریخی، در یک دوره بیست و پنج ساله دنبال می کند. در طرح این ادعا، البته، بازنگری های متعارف علوم اجتماعی، از قبیل کاوش های رشته زمانی (time series)، را تاریخ نگاری به معنای اخص کلمه به شمار نیاورده ام.

*خیرآباد نامه*، به نظر من، یک اثر تاریخ نگاریک متعارف است زیرا اصل ساختاری آن گزارش تحوّل یک روستا است از طریق پی گیری مسیر تغییرات آن به صورت شبکه پویائی از مناسبات میان اشخاص قابل شناسائی - روایت تعامل میان چهره ها و قهرمان هائی که مطابق معمول «علم» تاریخ با نام و نشان خود عمل می کنند. مانند یک ماجرای تاریخی متعارف، چهره های نامداری در خیرآباد وجود دارند که برای کسب قدرت، برای خود و روستا، در تلاش اند. این اشخاص، همانند چهره های تاریخی دیگر، گهگاه با سیاست و بصیرت عمل می کنند و بر ثروت و مکنت خود می افزایند و در دیگر زمان ها قربانی آز - آفت همیشه مترصد قدرت - می شوند و تلخی تراژدی را تجربه می کنند. اما این چهره های تاریخی لحظه ای دست از همت نمی شویند، چشم و هم چشمی را کنار نمی گذارند، از دنیائی که احاطه شان کرده است غافل نمی مانند، یا زاهدانه به استقبال فقر، محرومیت و مظلومیت نمی روند. اتهام «تقدیرباوری» - از ویژگی های تعقل پوزیتیویستی، به ویژه از نوع آمریکائی آن - که غالباً بر روستائیان وارد می کنند، دستکم در باره کشاورزان خیرآباد، اتهامی است ناروا، و اهانت بار.

در رهیافت انسان گرایانه اونو، خیرآباد در سیمای یک «جامعه سیاسی» روی صحنه می آید که مردانش، همانند پهلوانان هومری، مجهز به فضیلت حماسی

زرنگی (cunning) به رویائی با نیروهای فرابشری خدایان قیام می کنند. تاریخ، برای اونو، امری نیست که در یک سطح مجرد هگلی نمایان شود، بلکه مجموعه ای است از کنش های متقابل که ریشه در روزمره گی های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی دارد. این تاریخ نگاری در سطح مویرگی، به گفته فوکو، خیرآباد را به مکانی ممتاز در شناخت تاریخی تبدیل می کند.

... پس از انقلاب ایران در سال ۱۹۷۹، دیدن پیوسته یک روستا را از نزدیک، یعنی تحقیق در احوال یک جا را، پرمعنی دیده ام. از یک سال پیش تا یکسالگی پس از انقلاب ایران در تهران اقامت داشتیم، و دیدم که پایه های حکومت پادشاهی، باز مانده از شاهنشاهی باستانی ایران، فروریخت و از هم پاشید، و حکومت انقلابی تازه ای بنیاد گرفت. اما از آن جا که با آن که در ایران بودم عضوی از جامعه ایرانی نبودم، نمی توانستم این انقلاب را به خوبی ایرانیان بفهمم. بسا که من با غریب یافتن جهت گرایش سطحی دگرگونی های سیاسی، از انقلاب انتقاد می کردم. اما من با یک جامعه پویا و روستائی زنده، یعنی خیرآباد، سر و کار داشتم. خیرآباد پایگاهی به من می داد که از آن به طور مشخص بفهمم که رویدادی که دست به دست شدن قدرت سیاسی در یک کشور را به همراه می آورد با جامعه محلی روستائی چه ربط و پیوندی دارد. پس از آن هرگاه که به مسائل ایران فکر می گنم، همیشه به روستای خیرآباد بر می گردم و از این دیدگاه به امور و مسائل نگاه می کنم. در مسأله جنگ ایران و عراق هم چنین کردم. به این جنگ که فکر می کردم، مبداء و نقطه حرکت خیرآباد بود که جوانان اش در این جنگ کشته می شدند. (۱۷۰-۱۷۱)

با قراردادن نقطه نظر خود در طراز ده، با اتخاذ نگری از روستا، و نه از پایتخت، اونو سمت تاریخی نگر ابرزه ساز (objectifying) حکومتی، و تناسخ های گوناگون اش را- در نگرهای وقایع نگار و منشی، و گفتمان های حکومت مدارشان که مسیر قدرت را از تهران به روستا همراهی می کنند- به سود نگری که از درون هستیگاه روستا به رصد کردن جهان اقدام می کند، از اریکه اقتدار روایتی پائین می کشد. در این بازگونی مناسبات اقتدار روائی، خیرآباد نه تنها به عنوان مالک حقیقت خویش بلکه، هم عرض پایتخت، به مثابه نقطه عزیمتی برای درک تاریخ ملی ایرانیان جلوه می کند.

گمان می برم در نبود چنین شناخت تاریخی و روستا مداری از روستا بود که در دور و بر انقلاب اسلامی درک ما از روستا، روستانشینان، و روستائیان تازه

مهاجر به شهرها، در میان دو تصویر یک جانبه، ناقص، و لاجرم گمراه کننده، نوسان می کرد. در واقع، استنباط ما از روستا در آن دوران از سوئی به تصویری سانتیمنتال از ده، و تصویری دیوان سالارانه، از سوئی دیگر محدود می شد. برای نوعی رومانسیسم چپ گرایانه، در جست و جوی تباری اشتراکی برای روستای ایرانی، ده، و نماد جوهرین آن بُنه، همانند میر (Mir) روسی، پیام آور یک آینده زراعی سوسیالیستی در ایران بود؛ گونه ای همیاری مطلوب و آرمانی بومی، و نه آن گونه که دیدیم نماد انگیزه ارباب برای جلوگیری از شکوفائی آزادی و ابتکار عمل روستائیان. در برابر این تصویر روستانشین به عنوان وارث و پاسبان یک انسانیت جمع گرای بومی در جدال با هجوم فردگرایی سرمایه داری غربی، تصویر تکنوکراتیک دیگری وجود داشت که برای توجیه تعجیل ناکام اش برای تحویل دولت مدارانه روستا- نجات روستائیان از بند وستائی بودنشان- آنان را محافظه کار، تقدیر باور و خرافاتی می یافت. همان گونه که دیدیم روستائیان خیرآباد بقایای بُنه را قیودی ظالمانه می یافتند، و در مقابل ادا و اطوارهای تهران نیز- چه از جانب دیوان سالاران، چه ملأها- تنها خصلت پایدار فرهنگی ای که به خرج می دادند فرصت شناسی بود.

به سخن روشن تر، استنباط های نادرست از نگرش و کنش روستائیان بود که پیامدهای تاریخ ساز اصلاحات ارضی یا انکار می شدند و یا به نادرستی تعبیر. در دور و بر انقلاب اسلامی برخی نوشته ها می کوشیدند تا «گناه» قدرت فزاینده اسلام گرایان را به گردن تازه مهاجران روستائی به شهرها بیندازند. سخنی در خیرآباد نامه نیست که این دعوی ضد روستائی را موجه سازد. بر عکس، تاریخ خیرآباد نشان می دهد که اگر سوء برداشت نیروهای غیرمذهبی ایران از اصلاحات ارضی، و تلقی قیم سالارانه آنان نسبت به ذهنیت روستائیان نبود، امکان طرح سیاست ها و مشی های دیگری توسط غیرمذهبیان وجود می داشت که می توانست پیشگیر سه دهه حکومت ملأها شود. این سیاست دیگر در راستای تعمیق پویائی فرآیندهای منبعث از اصلاحات ارضی و دامن زدن به خواست و همت روستائیان برای دست یافتن به ملزومات زندگی سرمایه داری، فردگرایی، شهرگرایی و دیگر مواهب لذت بخش زندگی حرکت می کرد. از این منظر، خیرآباد نامه اونو ما را به ارزیابی مجددی از اصلاحات ارضی و ناتوانی اندیشه ورزان شهرنشین غیر مذهبی در درک درست و بهره گیری به جا از فرصت تاریخی ای که فراییش ملت قرار

داده شده بود و می‌دارد. آن چه ایران را به این روز انداخت فرصت ناشناسی نخبگان بود، نه واپس ماندگی روستائیان.

خبر خوش، اما، این است که کشاورزان خیرآباد با انقلاب اسلامی دست از «پی جوئی شادمانی» (pursuit of happiness) نکشیدند، و پویه هائی را که اصلاحات ارضی به راه انداخته بود، بدین سوی انقلاب اسلامی نیز سرریز کردند. آنان همچنان به شکل دهی نوین و دوررس اقتصاد، فرهنگ و سیاست در ایران مشغول اند. اگر از منظر خیرآباد به تاریخ ایران بنگریم، اصلاحات ارضی، با آن ابتکارهای نیمه کاره اش، و بی توجهی حیرت آورش به رشد جمعیت «خوش نشین»، می‌تواند بذر انقلاب اسلامی را پاشیده باشد. اما، از همان منظر، نیروهائی که اصلاحات ارضی به راه انداخت هنوز به پایان راه خویش نرسیده اند و توان تاریخ ساز خویش را از دست نداده اند. باشد که پیامدهای این کار ناتمام، دست انرژی رها شده یک جامعه روستائی مصمم به سرمایه داری و شهرنشینی، نظام دین سالارانه را نیز به زیر کشند. همه تحولات سترگ تاریخی، البته، نه یک آغاز که آغازهای متناوب دارند. به این ترتیب، شاید در آینده تاریخ نویسان نه انقلاب اسلامی، بلکه انقلاب سفید شاه و مردم را آن انقلاب دوران سازی ببانند که از دل آن یک ایران دموکراتیک سرانجام پا به جهان گذاشت.

#### از محمد رضا شاه به مش غلامرضا و فراتر

اکنون با خیرآباد نامه تاریخ سیاسی ایران، به ویژه رویارویی ایران با تجدد که به انقلاب توفانزای اسلامی می‌انجامد، تنها با نام شاه، روشنفکران و ملاها دانسته نمی‌شود. از این پس این تاریخ را به نام های مش غلامرضا، مشتعلی میرزا، عباسقلی و علیرضا نیز می‌توان شناخت. بی تردید، اونو نمایش خیرآباد را در همان ابعاد حماسی ای می‌دید که معمولاً برای تاریخ های ملی کنار می‌گذارند. یک دگرگونی اساسی نظری در این جا به جایی روائی صورت گرفته است. از این پس تهران به همان اندازه «پشت کوه» خیرآباد است که پیش از این خیرآباد پشت کوه تهران بود. روستای ایرانی، سرانجام، و شاید در آخرین لحظات حیات چند هزار ساله اش، از سلطه روائی شهرگرا رهائی یافته، و در کانون همت تاریخ نویسی قرار گرفته است. اینک خیرآباد، این روستای پیش از این گمنام، پا به پای تهران به صحنه نمایش تلخ و شیرین ماجرای ملّتی در دهه های پایانی سده بیستم میلادی تبدیل شده است.

خیرآباد نامه با اشاره به تخت جمشید به عنوان پایتخت امپراتوری باستانی ایران آغاز می شود. براین صحنه تاریخی است که مش غلامرضا، چونان نمودگاری نوین از نجیب زاده ای هخامنشی، پا به روایت می گذارد. پرده اول نمایشی خیرآباد این گونه آغاز می شود: «بزرگراهی که از تهران، پایتخت ایران، به جنوب می رود در حدود هزار کیلومتری به ویرانه های دوره امپراتوری ایران می رسد. تخت جمشید در میان بلندی های زاگرس سربرکشیده است.» (۱) نزدیک این ویرانه های باستانی، اونو ادامه می دهد، «مردی را انتظار می کشم. اسم این مرد مش غلامرضا است.» (۲) سرانجام، مش غلامرضا، به جای اسب، سوار بر موتور سیکلت، وارد صحنه می شود. «او مردی بسیار درشت اندام است،» و «چنان تنومند» که موتور سیکلت زیرپایش از آن چه هست بسا کوچکتر می نماید. دست که می دهد، اونو می بیند، «دست او بزرگ است، و قدرت او را حس می کنم. صدای او گرفته است و طنین قوی دارد. شمرده و روشن حرف می زند. . . در ژاپن نماینده ای چون او ندیده ام.» (۴-۵)

اونو با همان احترام و شوقی ازکشف بقایای ساختمان های مسکونی پیشین ده سخن می گوید که انگار از کشف ویرانه های باستانی یک پادشاهی مقتدر عهد باستان. هنگامی که جمشید کشاورز- یکی از اهالی خیرآباد، که اصلش از مشهد مرغاب، محل ویرانه های پاسارگاد، است- باسربلندی ادعا می کند که او را به یاد نیای باستانی اش شاه جمشید نام گذاری کرده اند، اونو این ادعای ریشه شناختی را با لذتی دراماتیک ثبت و سپس تکرار می کند.

این گزارش های ساده نما را نگرشی طنزآلود (ironic)، نیز رقم می زند. اونو فطرتاً خلقی طنزآلود و بازیگوش داشت. ظریف ترین نمونه این نگرش طنزآلود را می توان در برگ های پایانی کتاب دید، آن جا که اونو کدخدای خیرآباد، مش غلامرضا، را با کورانوسوکه، قهرمان چوشینگو (گنجینه ملازمان وفادار)، مشهورترین نمایش کین توزی ژاپنی، مقایسه می کند. یکی از لایه های معنایی این مقایسه، البته نشان دادن سرگذشت کشاورزان خیرآباد است به مثابه گروهی که رسالت، یا دقیق تر بگویم، وظیفه ای تلافی جویانه بر عهده گرفته اند- وظیفه انتقام گیری از یک تاریخ آکنده از بی عدالتی که بر روستائیان تحمیل شده است.



تعداد کشاورزان آزاد شده خیرآباد، از جمله مش غلامرضا، اما، چهل و شش نفر است. تصویر خیرآباد، مانند تصویر کین توزی در درام ژاپنی، تنها زمانی تکمیل می شود که اونو را نیز، همانند آن سامورائی ای که نه به تن بلکه به روان در نبرد شرکت می کند به چهل و شش کشاورز خیرآبادی اضافه کنیم. به نظر می رسد که اونو با ظرافتی کمابیش پنهان و آزرگ گونه جانبداری اش را اعلام می کند و با شعفی پنهان ناشدنی انگار از یکی از رؤیاهای خود سخن می گوید و نه یکی از رؤیاهای خیرآبادی ها:

تازگی ها کشاورزهای این جا می گویند که من خیرآبادی هستم، و توصیه می کنند که در خیرآباد خانه ای بسازم و این جا زندگی کنم. از دهان کسی در رفت که من در قبرستان آن ها دفن خواهم شد، هر چند که من در میان آن ها و به زعم آن ها کافر. آن ها این چیزها را چندان با قصد و ملاحظه نگفته اند. اما باز حرف هایشان نشان می دهد که رفته رفته مرا با زندگی هر روزه خود، و با خیرآباد، مرتبط دانسته اند. هم چنان که آن ها هم می پندارند، معاشرت با مردم خیرآباد برای من هم ناخودآگاه، اگر با شور و احساس بگویم، جزئی از زندگی ام شده است. چنین می نماید که باید از این پس هم هر سال به خیرآباد بیایم. (۱۷۱)

روح اونو با خیرآبادی ها است، گیرم که در تاریخ واقعی نمی تواند یکی از آن ها باشد. در این اعتراف عمیقاً انسانی است که تأکید او بر داشتن نقش یک سیاهی لشکر در درام خیرآباد، و نه یک تماشاگر بیرونی، لایه معنایی جدیدی پیدا می کند. اونو، با دلی ژاپنی، با آن فروتنی بی صدای ژاپنی، با قبول نقش به عنوان یکی از چهل و شش کشاورز خیرآبادی به رهبری دوست و میزبان قدیمی اش مش غلامرضا در حماسه عدالت جویانه خیرآباد شرکت می کند.

اگر استاد اونو زنده بود، دیگر داشت تا حالا، به قول خودش، به «خیال پردازی های شاعرانه» ایرانی من می خندید؛ با آن خنده های واگیری که به همه سرایت می کرد. آیا من می توانستم با ذوق زدگی ایرانی ام به او بگویم که به باور من اونو بیش از هر کس با چیکاماتسو مونزائمون (Chikamatsu Monzaemon)، نویسنده مشهور روایت سال ۱۷۰۶ چوشینگورا، قابل مقایسه است که حماسه چهل و هفت رونین، این بار خیرآبادی، را برای همیشه زنده نگاه داشته است؟

## پانوشته ها:

۱. روایت فشرده این نوشته به انگلیسی در پنجمین همایش دوسالانه انجمن بین المللی مطالعات ایرانی در سال ۲۰۰۴ خوانده شد. برخورد واجب می دانم که از راهنمایی های دیگر سخنرانان در جلسه، به ویژه استاد دکتر امیر اسماعیل عجمی، دکتر برایان اسپونر، دکتر احمد اشرف و آقای هیتوشی سوزوکی تشکر کنم. آقای سوزوکی، همانگونه که از شاگردان استاد اونو انتظار می رود، سخاوتمندانه اطلاعات ذیقیمتی در باره پیشینه استاد در اختیارم قرار داد. ناگفته پیداست که مسئولیت خطاهای این نوشته با من است..

۲. موریو انو، خیرآباد نامه: ۲۵ سال با روستائیان ایران. ترجمه دکتر هاشم رجب زاده. انتشارات دانشگاه تهران شماره ۲۳۶۰. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۷۶. دکتر هاشم رجب زاده، مترجم کتاب، کار ترجمه را هنگام حیات استاد اونو و با مشاورت با او انجام داده، و بدین سبب متن فارسی تنها یک ترجمه خشک و خالی نیست، بلکه از پاره ای جهات بر متن ژاپنی ارجح است. ترجمه انگلیسی کتاب، به این قلم، با عنوان *The Book of Kheyraabad: a 25 Year Drama of Iranian Agriculture* هم اکنون زیر چاپ است

۳. برای اطلاع بیشتر درباب زندگانی و آثار اونو لطفاً نک: علی فردوسی، "موریو انو: ایران شناس ژاپنی" *ایران نامه*، سال نوزدهم، شماره ۱-۲، زمستان ۱۳۷۹-بهار ۱۳۸۰، صص ۲۲۹-۲۳۶.

۴. عددهای داخل دو هلال، نشان دهنده شماره صفحه در متن *خیرآباد نامه* (روایت فارسی) هستند. اضافه کنم که من، با توجه به متن ژاپنی، برای رعایت یک دستی واژگان و علامت گذاری، و سهولت قرائت در متن فارسی دست برده ام.

۵. ارباب-رعیتی، در واقع از نظر معناشناسی معادل پاتروناژ است؛ ارباب با پاترون و رعیت به معنای کسی که مورد رعایت واقع شده، حامل بار گمابیش جامعه شناختی معادلی هستند.

۶. برای این که پی ببریم تا چه حد این به حاشیه رانده شدن زنان بازتاب یک واقعیت اجتماعی است، و تا چه حد عارضه ای از شیوه روائی، باید *خیرآباد نامه* را، برای نمونه، با "زنان ده کوه" مقایسه کرد. نک به:

Erika Friedl, *Women of Deh Koh: Lives in an Iranian Village*, Penguin Books, ۱۹۹۱

## ایران نامه

سال بیست و چهارم، شماره ۱

بهار ۱۳۷۸

### مقاله ها:

- در جست و جوی چهره تاریخی مولانا  
فرانکلین د. لوئیس ۱
- جنجال برانگیزترین کتاب در باره حافظ  
رضا قنادان ۲۳
- از رعیت به کشاورز؛ موریو اونو و تجدّد خیرآباد علی فردوسی  
۵۳
- رویاروئی سنت و مدرنیته در تربیت بدنی ایران  
هوشنگ ا. شهابی ۸۱
- پیدایش و پیامدهای دین بوروکراتیک در ایران  
رسول نفیسی ۱۰۵
- ۱۲۱
- بخشی ویژه هوشنگ گلشیری:**
- نگاهی به رمان جن نامه هوشنگ گلشیری  
م. ر. قانون پرور ۱۲۳
- شیوه های روایت و خلق شخصیت  
فریدون فرخ ۱۳۱
- آینه های دردار و هویت های انعطاف یافته  
محمد مهدی خرمی ۱۴۱
- پروسی و نقد کتاب:**
- صدرالدین الهی و کارش  
باقر پرهام ۱۵۱
- یاد رفتگان:**
- محمد صفی اصفیا  
غلامرضا افخمی ۱۵۷
- درست نامه  
احمد اشرف ۱۶۶
- فشرده مقاله ها به انگلیسی**

گنجینه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر پنجم

منتشر شد

**JAMALZADEH II--JAPAN IV**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana  
Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

## رویارویی سنت و مدرنیته در تربیت بدنی ایران در دههٔ نخست سدهٔ بیستم

### پیشگفتار

تا نخستین دههٔ سدهٔ بیستم، عرصه ورزش و تربیت بدنی در ایران منحصر به باشگاههای ورزشی خصوصی یعنی زورخانه ها بود، جایی که مردان در آن به حرکات ورزشی خاص می پرداختند. (۱) به احتمال بسیار، پیشینه نهاد زورخانه به دوران صفوی (۱۵۰۱-۱۷۲۲) می رسد. در عهد قاجار (۱۷۹۲-۱۹۲۵) هنگامی که اعضای خاندان سلطنتی و شخص شاه به این ورزش روی آورده بودند و به تشویق کشتی گیران و پهلوانان می پرداختند، زورخانه ها نیز رونق و رواج ویژه ای یافتند. (۲) پس از انقلاب مشروطه (۱۹۰۶)، با قطع پشتیبانی درباریان و ورود تدریجی ورزش های اروپائی به کشور، آئین های پهلوانی و تربیت بدنی سنتی رو به زوال رفتند. جالب آن است که تجدد طلبان نیز عنایتی به سنت های بومی تربیت بدنی نداشتند و آنها را به دیده تحقیر می نگریستند. اما، چنان که درجای دیگری نشان داده ایم، (۳) در سال های پایانی دهه ۱۹۳۰، رونق این سنتها با عنوان «ورزش تابستانی» خود نشانی از تمدن شکوهمند و نبوغ سرمدی مردم ایران بود.

\* استاد روابط بین الملل در دانشگاه بوستن.

نخست قصدم این بود که در این نوشتار به بحث بین هواداران تربیت بدنی مدرن و طرفداران ورزش باستانی بپردازم که به نظر می‌رسد خود عاملی در گسترش و رونق زورخانه در ایران شد. مشکل، اما، اینجاست که میان اندیشه سنتی و تفکر مدرن در این باره گفتگوی چندانی نرفته است. تجدد خواهان در نوشته های خویش شرحی مبسوط از محاسن و سودمندی های تربیت بدنی غربی ارائه دادند، اما به سنت بومی ورزش ایران نظری نیفکندند. چنین بی توجهی با دعوی وطن خواهی آن متفکران به هیچ رو سازگار نبود.

از نوشته های تجددطلبان به هواداری از ورزش های مدرن به زحمت می توان به تصویری که آنان از زورخانه در خاطر خویش پروریده اند راهی گشود. اغلب علاقه مندان به ورزش سنتی و قهرمانان آن نیز خود اهل نوشتن نبوده اند و تا آنجا که من می دانم، هیچگاه چیزی در جانبداری از راه و رسم ورزشی خود بر زبان قلم نیاورده اند. بی شک در این میانه خاستگاه اجتماعی ایشان از میان طبقه های پائین جامعه نیز بی تأثیر نبوده است. هم بدین روست که پیشروی ایده ها و ایدآل های غربی از تربیت بدنی به بهای فرونهادن راه و رسم سنتی و بومی آن، همعنان با گسترش طبقه‌ی متوسط مدرن ایرانی است. این پدیده در پی خویش، به دوگانگی فرهنگی و به پیدایش آنچه که من «جامعه‌ی دوگانه» اش خوانده ام انجامیده است. (۴)

ورزش سنتی ایران تاکنون موضوع پژوهش های درخوری بوده است. (۵) در این میانه، نوشتار کنونی به بررسی ورود تربیت بدنی غربی به ایران می پردازد. ابتدا به نوشته های تجدد خواهان در رد سنت ورزشی موجود نظر می کند و آنگاه از میان منابع گوناگون به گردآوری قرینه ها در توجیه و تائید آن نقدها می پردازد و سرانجام به استدلال هائی در هواداری نهاد زورخانه رو می کند.

### آشنائی ایرانیان با تربیت بدنی غربی

در مقایسه با تاریخچه‌ی آشنائی ایرانیان با موسیقی غربی، سرگذشت ورود ورزش های غربی به ایران از روشنی چندانی بهره ور نیست. بسا که زمینه‌ی این آشنائی در دارالفنون (۶)، فراهم آمده باشد. به سال ۱۸۷۰، اعتضاداسلطنه، مدیر دارالفنون و وزیر آموزش و پرورش، گروهی را به گردآوری و نگارش فنون

ورزشی زورخانه گماشت تا از آن در تربیت بدنی شاگردان دارالفنون سود جوید. محصول کار، اما، جز کتابچه‌ی مصوری نبود که هم اینک در شهر پاریس نگهداری می‌شود. (۷) با اینحال، در جمع استادان دارالفنون، افسران اروپایی شاگردان ایرانی خویش را به ورزش برنامه‌ریزی شده و منظمی واداشتند و به این منظور سالن نمایشخانه‌ی مدرسه را به باشگاه ورزشی تبدیل کردند. (۸)

سبک‌های غربی ورزش ابتدا در ارتش بکار گرفته شدند. پس از سال ۱۹۱۵ یک افسر تحصیلکرده در آلمان به نام گرنامه‌ی، راه و رسم ورزش ژیمناستیک به سبک فریدریش لودویگ جان (Frierich Ludwig Jahn) را به ارتش ایران معرفی کرد. افسران سوئدی نیز شیوه‌ی نرمش سوئدی را به ژاندارمری آوردند. گویا درجه داران روسی نیز سلسله تمرین هائی شبیه به متد سوکول (sokol) را در بریگارد قزاق رواج دادند. (۹) همچنین مدرسه‌های تبلیغی مسیحی تربیت بدنی و ورزش‌های گروهی را در برنامه‌ی درسی خویش گنجانیدند، گرچه شاگردان ایرانی این مدرسه‌ها چندان زیاد نبوده‌اند. آشنائی ایرانیان با تربیت بدنی غربی را باید به ویژه وامدار تلاش‌های میر مهدی ورزشنده دانست. متأسفانه درباره‌ی زندگی وی که در دهه‌ی ۱۹۷۰ در سن بالای یکصد سالگی در ترکیه درگذشت، آگاهی چندان در دست نیست. در زندگینامه‌ی مختصری که از او بجا مانده است ورزشنده چنین می‌نگارد که چندی را در استانبول سپری کرده و در همانجا به او پیشنهاد شغلی چون سرپرستی دانشکده‌ی تربیت بدنی داده شده است. وی، اما، این پیشنهاد را نپذیرفته زیرا شرط قبول چنین منصبی تغییر ملیت ورزشنده از ایرانی به ترکی بوده است. او مدتی را به آموختن تربیت بدنی در بلژیک گذرانید و بیش از آن در سوئد با مکتب سوئدی ژیمناستیک به سبک پرنریک لینگ (Per Henrik Ling) آشنا شد. (۱۰)

بنا بر گزارش‌های دولتی، ورزشنده به سال ۱۹۱۶ به تهران بازگشت تا به احمد شاه قاجار که از درد مفصل‌ها رنج می‌برد پاره‌ای نرمش‌های بدنی / درمانی بیاموزد. نخستین روزهای اقامت ورزشنده در ایران با شگفت‌زدگی و گاه طعن و کنایه زنی ایرانیان در احوال مردی همراه بود که در سفر به دیار فرنگان سرمایه‌ی عمر را در راه آموختن تربیت بدنی نهاده است. اما پس از چندی ارزش و اعتبار دانسته‌های او در خدمت‌رسانی و مشقت و مال‌بیمارانی که از سوی پزشکان به او معرفی می‌شدند، آشکار گردید. برخلاف درک و چشمداشت سنتی ایرانیان از درشت‌قامتی پهلوانان و ورزشکاران، ورزشنده گویا خود کوچک‌اندام بوده است و

از این رو مردمان در او به چشم یک پهلوان نمی نگریسته اند. چنان که گفته اند ریز نقشی ورزنده نخست وزیر ایران را نیز به شگفتی افکنده بود چنان که در نخستین دیدار از او پرسیده است «شما با چنین قامت کوچکی این همه سرو صدا به راه انداخته‌اید؟!» ورزنده نیز در پاسخ بی‌تی از سعدیرا بکار بسته است که: «اسب لاغر میان به کار آید/ روزمیدان، نه گاو پرواری» (۱۱)

میر مهدی ورزنده «هیئت مروجین ورزش» را به سال ۱۹۲۵ بنیاد نهاد و از پی آن به گشایش باشگاه ورزشی مدرنی برای نخبگان کشور دست گشود. در مقاله ای که به سال ۱۹۳۷ نگارش یافته ورزنده به شرح فلسفه وجود این باشگاه می‌پردازد:

هنگامی که من مردم را برای ورزش کردن به باشگاه می‌خوانم می‌بینم که همگی ورزش کردن را برای قوی شدن می‌خواهند. در حالی که هدف از تربیت بدنی نه پهلوان شدن است نه وزنه بردار شدن و نه فنون اکروباتیک را آموختن. پس باید پرسید که این هدف چیست؟ این هدف همانا سلامتی، عمر دراز، نشاط و سرزندگی، سرخوشی، پالایش فکر، دلیری و انضباط پیشگی است. بدیگر سخن، تربیت بدن جز به تیت پیشبرد حس و وظیفه شناسی بی چون و چرا، عشق به شاه و میهن و آنگاه، رسیدن به رتبه‌ی انسانیت نیست. آقایان: باید این واقعیت را پذیرفت که فن و هنر در حصار مرزهای جغرافیائی نمی‌ماند. ما نیز باید روش هائی را که در کشورهای متمدن بکار بسته می‌شوند بیاموزیم و شیوه‌هایی که به سود و منفعت آن ملت‌ها می‌انجامد بکار بریم. گرچه بی شک تمرین‌های ورزشی در باشگاه ورزنده را نمی‌باید بهترین ورزش‌های ممکن دانست اما به یقین می‌توان آنها را همتراز و همسان همان شیوه‌های دانست که اینک در کشورهای متمدن جریان دارند. (۱۲)

ورزنده در نوشته‌های خویش از زورخانه و دیگر سنت‌های ورزش ایرانی به سادگی چشم می‌پوشد. به رغم تجدد طلبانی که ریشه‌ی هر پدیده‌ی نوین فرهنگی و تمدنی را در ایران باستان می‌جستند، وی در مقاله‌ی کوتاهی در بررسی بنیادهای تاریخی ورزش چنین می‌نگارد که یونانیان مبتکر راستین مسابقه‌ی ورزشی بوده اند، گرچه به اشاره یادآور می‌شود که پیش از آنان، مصریان باستان و از آنان پیشتر، هندیان نیز به گونه‌های مسابقه‌ی ورزشی می‌پرداخته‌اند. (۱۳) ورزنده همچنین نقش بسزائی در برنامه ریزی تربیت بدنی در مدرسه‌ها داشته است. وی پس از بازگشت به ایران نخست به آموزش و تربیت بدنی در مدرسه‌های فرانسوی تهران پرداخت و چندی نگذشت که وزارت آموزش و پرورش با بنیاد نهادن سمت



نوینی به نام «معلم تربیت بدنی» او را به همکاری با مدرسه های دولتی فرا خواند. (۱۴) ورزشنده تلاش بسیار کرد تا تربیت بدنی را در برنامه‌ی درسی مدرسه‌ها بگنجانند. از این پیشتر، یعنی از زمان انقلاب مشروطه نیز گروهی در پی چنین هدفی بودند. سرانجام به سال ۱۹۱۹ و در عهد وزارت احمد بدر (نصیرالدوله) تکاپوهای ورزشنده به بار نشست و سبک پرهنریک لینک سوئدی در ورزش ژیمناستیک در برنامه درسی مدرسه های ایرانی گنجانیده شد. (۱۵) در سال ۱۹۲۶، شورای عالی آموزش و پرورش دانشکده‌ی تربیت معلم ورزش، یعنی دارالمعلمین، را تأسیس کرد و ورزشنده‌ها به سمت سرپرستی آن برگزید. در برنامه درسی دوساله‌ی دانشکده، نه موضوع آموزشی برای دانشجویان در نظر گرفته شده بود، ژیمناستیک، مسابقه ورزشی، آموزش بدنی، کالبد شناسی، اندام شناسی، تغذیه و کمک های اولیه، فیزیک، فن پیشاهنگی و موسیقی. (۱۶) باری، جای خالی ورزش های سنتی ایرانی در این برنامه ریزی از چشم پنهان نمی توانست ماند.

بازی شاگردان در مدرسه، تا پیش از این، در شمار بازیگوشی و کاری بیهوده و نه در خور دانش آموز به حساب می آمد که مجازات و تنبیه بدنی نیز در پی داشت. (۱۷) اما، ورزشنده بسیار کوشید تا همگان را به سودمندی جنبش و بازی کودکان معتقد کند. وی در نوشته ای که در پائیز ۱۹۲۶ منتشر ساخت، دلائل مهمی را در ضرورت بازی کردن شاگردان، تربیت بدنی ایشان و مسابقه های ورزشی در میان آنان عرضه کرد. (۱۸) همچنین، در پی تلاش ورزشنده بود که مجلس شورای ملی با تصویب یک لایحه قانونی (به تاریخ پنجم سپتامبر ۱۹۲۷) به وزارت آموزش و پرورش اجازه داد ورزش اجباری و روزانه را در برنامه‌ی تربیتی مدرسه های همگانی بگنجانند. (۱۹)

روزنامه ها و مجله های تجددخواه هیچگاه از فراخواندن دولت به گسترش ورزش و تربیت بدنی و پیوند دادن آن با پیشرفت کشور و رفاه و سرخوشی همگانی فروگذار نکردند. در ماه ژوئن ۱۹۲۱، نشریه پر نفوذ کاوه چاپ برلین چنین آورد:

نزد آنان که به پژوهش در راز پیشرفت ملت ها پرداخته اند، (ورزش) یکی از عوامل کلیدی توان ملی، پیشرفت، استقلال، تمدن، ماندگاری ملت و بویژه پاسداری از ارزش های اجتماعی است. فضیلت های فردی و اجتماعی نیز ریشه در همین واقعیت دارند. بازی کردن با توپ، چه با دست و چه با پا، اسب سواری، شکار، شمشیربازی، چوگان و اربابه رانی نقش بسزائی در زندگی اروپائیان و تاثیر مستقیمی بر پیشرفت آنان دارند. بی

سببی نیست که بسیاری فرهیختگان راز قدرتمندی، چیرگی و پیشرفت کشور انگلستان را در پدیده‌ی فوتبال، یعنی توپ بازی با پا، جستجو کرده اند. (۲۰)

همچنین در نخستین شماره‌ی مجله‌ی پر خواننده‌ی آینده که به گواهی کارنامه تاریخی اش، بازنمای اندیشه تجدد طلبی دستگاه پهلوی است، مدیر مجله، یعنی محمود افشار، دو صفحه را به موضوع ورزش وامی گذارد و در همانجا می‌نگارد:

نیاز ملی دیگری که شایسته‌ی توجه ویژه‌ی دولتمردان است گسترش و پیشبرد تربیت بدنی و سلامت همگانی است. . . گرچه شکی در سودمندی و ضرورت ورزش نیست اما رواج این مهم در ایران بسیار کمتر از آنی است که می‌باید. . . به نظر ما اهمیت ورزش در سرنوشت و سازندگی ایران چنان است که اگر بفرض دولت تمامی کارمندان خویش را، گرچه به اجبار، به تربیت بدنی وادارد، این رفتار دولت را باید خدمت شایانی به ملت دانست. برای این منظور باید باشگاههای ورزشی و امکانات تمرین برای ژیمناستیک، تنیس، و فوتبال در هر گوشه‌ی شهر بازگشائی شود و با برداشت حق عضویت از دستمزد ماهیانه کارکنان دولتی را ناچار به رفتن به این باشگاهها کرد. (۲۱)

آنچه در اینجا نیز به چشم می‌آید، چشم پوشی نویسنده‌ی مقاله از سنت بومی ورزش و شرکت داوطلبانه‌ی مردم در آنست.

به این ترتیب، روزنامه‌های تجددخواه آن چه در توان داشتند برای پیشبرد و تبلیغ ورزش‌های غربی به کار بردند. برای نمونه مجله پرخواننده‌ی دیگری چون ایران باستان به تقریب در هر شماره‌ی خود به چاپ تصویر قهرمانان و ورزشکاران اروپائی می‌پرداخت تا بدین شیوه بر اندیشه‌ی ایرانیان تأثیر نهد. گاه نیز با درج سرعنوانی چون «رشته‌های گوناگون ورزشی مناسب برای دختران و پسران ایرانی: نمونه‌هایی از ورزش‌ها و مسابقه‌ها در جهان متمدن»، تصویرهایی از چوگان روی یخ، تنیس، اسب سواری، شیرجه، والیبال و مشت زنی را به نمایش می‌گذاشت. (۲۲)

### بحث و جدل در مخالفت با زورخانه

چنان که آمد، به تقریب تمامی تجدد طلبانی که بر نقش تربیت بدنی و ورزش در نوسازی ملت ایران تکیه می‌کردند ورزش سنتی زورخانه را بکلی نادیده

می‌گرفتند. بازخوانی دقیقی از نوشته‌های ایشان و خرده‌های طعنه آمیزی که بر ورزش سنتی گرفته‌اند برخی دلائل این خرده‌گیری‌ها را تاحدی روشن می‌کند. در سال ۱۹۳۳، نوشته‌ای که به نقد تکاپوی ناتمام دولت در پیشبرد ورزش مدرن می‌پردازد، به تمسخر می‌پرسد که «آیا دولتیان به راستی مایه‌ی بنیان‌گذاری نهادها و باشگاههای نوین را داشته‌اند تا با وجود آنها بر بستن درهای زورخانه‌ها توانا باشند؟ تنها خدا می‌داند که اگر همین زورخانه‌ها هم نبودند، سستی و کاستی این مردم سرنوشت‌شان را به کجا می‌کشاید» (۲۳)

در نوشته‌ی دیگری که چند هفته بعد به چاپ رسید، پس از ستایش از بازی فوتبالی که میان تیم دانش آموزان و تیم ارتش در ساری برگزار شده است، نویسنده ابراز امیدواری می‌کند که در آینده‌ی نزدیک «جوانان مان راه و رسم به زورخانه رفتن را که جز تباهی اخلاقی ثمری ندارد، کنار نهند و مانند مردم کشورهای پیشرفته‌ی جهان پایه‌ی ورزش را بر ارزش‌های اخلاقی استوار سازند.» (۲۴)

پی‌گیری ورزش مدرن تا مرز نابودی سنت‌های بومی ورزشی در ایران به پیش رفت. بدانسان که وقتی سازمان ملی تربیت بدنی در ماه می ۱۹۳۴ آغاز به کار کرد و توماس گیسون (Thomas Gibson) آمریکائی را به همکاری در زمینه سازماندهی تربیت بدنی فراخواند، گروهی بیم بردند که مبدا زورخانه نیز با رونق باشگاههای ورزشی مدرن، دچار همان سرنوشتی شود که چندی پیش با گشایش مدرسه‌های نوین، بر سر مکتب‌خانه‌های سنتی رفته بود. (۲۵) در این گپ‌و‌گو دار، آنچه پشتیبانی دولت از سنت ورزش بومی را جان تازه‌ای بخشید جشن ملی بزرگداشت هزاره‌ی حکیم ابوالقاسم فردوسی، سراینده شاهنامه، حماسه ملی ایرانیان، و زنده‌کننده زبان پارسی، در تابستان ۱۹۳۴ بود. (۲۶) در این سال بنای یادبود مزار فردوسی در توس بازگشائی شد، پژوهشگران و فردوسی‌شناسان جهان در کنگره‌ای که به همین مناسبت تشکیل شده بود گرد هم آمدند (۲۷) و جشن‌های بزرگداشت این شاعر ملی در سراسر ایران و نیز در برخی کشورهای دیگر برپا گردید. (۲۸)

نمایش ورزش‌های زورخانه‌ای پاره‌ثابتی از این جشن‌ها در کشور بود. زورخانه، که در آن نقالی اشعار شاهنامه معمول بود، می‌توانست در خدمت پاره‌ای از هدف‌های ایدئولوژیک دولت به ویژه تقویت نهاد "پادشاهی" قرار گیرد. در واقع در همین اوان بود که دولت نیز علاقه‌ای روزافزون به راه و رسم ورزش

سنتی نشان می داد. (۲۹) همبستگی زورخانه با گذشته‌ی پرشوکت ایران لحن نوشته‌ها و مقاله‌های روزنامه‌ای را نیز دگرگون می ساخت و دست کم پاره‌ای نویسندگان را برآن می داشت درآن به جستجوی جنبه‌های ارزشمند و درخور اعتنا و پاسداشت برخیزند. برای نمونه، مقاله‌ی دیگری در ایران باستان که همچنان از کوتاهی دولت در امر تربیت بدنی شکوه می کند، چنین می آورد:

شمار ورزشگاه‌ها بسیار ناچیز است و بسیاری از جوانان چاره دیگری جز رفتن به زورخانه ندارند. اما چه سود که کاستی‌های زورخانه‌ها نیز جوانان تحصیل کرده را از این گونه مکان‌ها می راند.

نویسنده مقاله آنگاه به فائده رفتن به زورخانه می پردازد و از چیرگی روحیه رقابت درآن سخن می گوید. وی همچنین بازخوانی شاهنامه در زورخانه‌ها را مایه تقویت پشتکار و بازآموزی درس‌های اخلاقی می داند. با این همه کاستی‌های زورخانه کم نیست. رطوبت هوای داخل آن مایه‌ی بیماری رماتیسم می شود. هوای تازه را نیز به گود زورخانه راهی نیست. ورزش‌های سنتی همه اعضا و عضلات بدن ورزشکاران را به تناسب تقویت نمی کند و چون تمرین‌های میدانی بکلی از گودهای زورخانه غایب اند، ورزشکار زورخانه استقامت لازم نمی یابد و «به باور نویسنده، برای پانصد متر دویدن در میدان نفس ندارد. (۳۰) چندی بعد، مقاله دیگری در همین سیاق می افزاید که ایرانیان باستان در فن و هنر کمان‌گیری، شنا، چوگان، اسب‌دوانی و شمشیربازی سرآمد همگان بوده‌اند. ولی «زورخانه‌های امروزی که نمونه‌هایی از این ورزش‌های باستانی را در خویش جلوه‌گر می‌سازند به هیچیک از نتیجه‌های مطلوب و مورد انتظار نمی‌رسند. مهم‌ترین کاستی زورخانه‌ها نبود هوای آزاد در آنهاست.» (۳۱) گرچه نقدها از نکته‌گیری‌های اخلاقی به سوی کاستی‌های فنی تغییر جهت دادند اما نویسنده همچنان بر نقد اخلاقی محیط زورخانه‌ها پای می‌فشارد و پس از شکوه از این که شاگردان مدرسه‌ها به بهانه‌های بی‌جا (همچون سردرد و دل‌درد و اسهال) از حضور در کلاس‌های ورزش سر باز می‌زنند، تأکید می‌کند که: «زورخانه‌ها امروز جای آمد و شد پاره‌ای مردم از طبقه‌ی پائین اجتماع است و نمی‌توان همه کس را به رفتن به زورخانه فراخواند. چنانکه خوانندگان گرامی خود بهتر از من می‌دانند، زورخانه چیزی جز تباهی اخلاقی به فرزندان ما نمی‌آموزد.» (۳۲)

نویسنده دیگری، گوئی با این پیشداوری که خواننده مقاله اش بکلی با نهاد سنتی زورخانه ناآشناست، شرح کشفی به شیوه‌ی مردم شناسان، از ساختمان و ساز و کار زورخانه می دهد و آنگاه چنین می نگارد:

گرچه زورخانه ها به همان راه و رسم سنتی اغلب به حیات خود ادامه می دهند اما به راستی کسی توجه چندانی به آنها نمی کند. چرا که ورزش های سنتی در برابر اصولی که امروزه در جهان مدرن برچند و چون تربیت بدنی حکمفرماست و بهترین شیوه های بدن سازی را ارائه می کند، ارزش چندانی ندارند.

همین نویسنده کاستی های زورخانه را چنین برمی شمارد: ورزشکاران سنتی یکجا و به گونه ای یکنواخت و پیوسته زیربار تمرین های فرساینده ای می روند که در نهایت برای بدن آدمی زیانبار است. چرخ هم که یکی از آشناترین ورزش های زورخانه ای است و در آن ورزشکار با سرعت زیادی بگرد خویش می گردد، بی ضرر نیست. ساختمان زورخانه به روی هوای تازه بسته است. تمرین هایش به رشد استخوان ها مددی نمی رسانند و اندام های بدن را به شکلی ناهمگون و ناساز پرورش می دهند. نویسنده مقاله را با این نکته به پایان می رساند که بهترین ورزش در میان ورزش های زورخانه ای شیوهی شیرین کاری است که در آن ورزشکاران سُبک وزن به پرتاب و گردانیدن میل های کوچک می پردازند. (۳۳)

پس در مجموع چهار نقد بر ساز و کار زورخانه وارد است: زورخانه ها گرفتار تباهی اخلاقی اند؛ ورزشکاران زورخانه بیشتر از مردمان گردنکش و بی فرهنگ جامعه اند؛ ورزش های زورخانه با معیارهای مدرن همخوانی ندارند؛ هوای تازه به فضای زورخانه راهی نمی یابد. پرسش اینست که این نقدها به راستی تا چه مایه بجا و روا بوده اند؟

### کاستی های زورخانه

پیش از هرچیز بجاست که نگاهی به یادداشت های چهار جهانگرد فرانسوی، آلمانی، ایتالیائی و انگلیسی در باره زورخانه بیفکنیم. در سدهی هفدهم، سر جان شاردن (Sir John Chardin) جهانگرد فرانسوی چنین می آورد:

کشتی گیری ورزش مردمان فرودست و نیازمند اجتماعی است. محل کشتی گرفتن را زورخانه می نامند یعنی خانه ی نیروورزی. اربابان بزرگ و بویژه فرمانداران ایالتی از اینگونه خانه ها در املاک خویش دارند تا کارمندانشان در آنها به ورزش بپردازد. در هر شهری نیز گروهی از این ورزشکاران و کشتی گیران هستند که در جشن ها هنرهای خویش را برای مردم گوناگون به نمایش می می کنند. (۳۴)

به سخن دیگر، حتی در اوان سده ی هفدهم نیز پهلوانان زورخانه را در عداد نمایشگران سطح پائین به شمار می آوردند. (۳۵) گزارش یک جهانگرد ایتالیائی با تفصیل بیشتری به فرهنگ ورزشکاران ایرانی می پردازد:

یک ورزشکار پارسی شیوه زندگی و یژه ای دارد که بسیار متفاوت از آن پهلوانان یونانی و رومی است. یونانیان و رومیان به تمرین های خشونت باری می پرداختند تا نیروی خویش را افزایش دهند ولی پارسیان گوئی از هر آنچه کمترین رنج و خستگی ای به بار آورد گریزانند. اینان هیچگاه ازدواج نمی کنند و به زنان نزدیک نمی شوند. روزانه پنج یا شش بار غذا می خورند و به نادر از خانه بیرون می آیند و در همه روزهای سال لباس های زمستانی می پوشند و هرگاه که به کاری فراخوانده شوند برای آمادگی، هشت روز پیش از آن را بدون هیچ تحرکی به استراحت در بستر می پردازند. (۳۶)

سه دهه پس از این یک جهانگرد آلمانی که به گشت و گذار در شهر رشت رفته است می گوید:

به تقریب همه ی این حرکت های ساده، و گاه پاره ای تمرین های دشوارتر، در میان ورزش های سنتی بر ماهیچه های خم کننده و بازکننده و نیز بر ماهیچه های سینه اثر می نهند. در این تمرین ها، باقی اندام های بدن تنها به شیوه ای غیر مستقیم بکار گرفته می شوند و از این رو نمی توان از ورزش ایرانی انتظار داشت که همان فایده های ژیمناستیک سوئدی یا آلمانی را در پی داشته باشد. (۳۷)

سرانجام، سرپرسی سایکس (Sir Percy Sykes) قنصل انگلستان در کرمان در دهه ی ۱۸۹۰، گزارشی از یک مسابقه ی کشتی در زورخانه ای می دهد که ظاهراً به هیچ رو به سلامتی و تندرستی بیشتر ورزشکاران نمی انجامد:

(اسفندیار بیگ) در یک چرخش ناگه، انگشتان خویش را در چشمان عبدالله بیگ نشانده. عبدالله بیگ در همین لحظه رقیب را به خاک افکند و از سرخشمش با سینه ی

خویش بر پشت و کمر او چنان فشار آورد که پوست اسفندیار بیگ در دو یا سه جا خراش برداشت. آنگاه اسفندیار بیگ دست حریف را گاز گرفت و عبدالله بیگ هم گوش او را به دندان کشید. خون بیرون جهید و... اینک اما تماشاچیان به شور و هیجان آمده بودند و برخی به هواداری عبدالله بیگ و پاره ای به طرفداری اسفندیار بیگ فریاد می‌زدند. یک تاجر جوان و ثروتمند تهرانی نیز که شرط بندی هنگفتی به هوای اسفندیار بیگ کرده بود چنان به خشم آمد که تپانچه‌ی خود را بیرون کشید. (۳۸)

باین همه، گزارش‌های مثبتی نیز به چشم می‌خورند، مانند آنچه ویلیام فرانکلین (William Francklin) انگلیسی نگاشته است. وی از زورخانه ای در شیراز (در دهه ۱۷۸۰) چنین یاد می‌کند که: «نور خورشید و هوای تازه را چند روزنه کوچک که در سقف تعبیه شده بود به درون زورخانه راهنمایی می‌کرد.» و می‌افزاید که به باور وی «این سبک ورزشی به سلامتی، قدرت بدنی و به پرورش اندام مردانه و ستبر می‌انجامد. چنان که ساز و کار پرداختن ورزشکاران به تمرین ها نیز مرا به یاد شیوه‌های ورزشی دوران باستان می‌اندازد.» (۳۹)

بطور کلی می‌توان چنین اندیشید که نقدهای تجدد خواهان را نمونه گزارش‌هایی که از دوران صفوی و عهد قاجار در باره زورخانه‌های اصفهان، تهران، رشت و کرمان باقی است تأیید می‌کنند: زورخانه درنگاه کلی، جای سالم و بی‌خطری نیست. با این همه هنگامی که تجدد خواهان از «تباهی اخلاقی» زورخانه سخن می‌رانند، گوئی چیزی در خاطرشان می‌گذرد که ادب کلام اجازه بیان را نمی‌دهد. جعفر شهری، تاریخنگار تازه کار اجتماعی شهر تهران، پس از شرحی در باره بنای زورخانه و وسیله‌های ورزشی در آن، بر زوال فرهنگ زورخانه در دوره‌ی پایانی پادشاهی قاجار افسوس می‌خورد:

به تدریج و در پی درگذشت پهلوانان و پیش کسوتان، زورخانه‌ها که تنها مکان تمرینها و مسابقه‌های ورزشی در آن روزگار بوده‌اند، سرشت خویش را دگرگون کردند و به کانونی برای خوشگذرانی، دزدی، دروغ زنی و انحطاط تبدیل شدند... از آن پس پهلوانان نوچه‌های جوان و آمدنی را با خود به درون گود می‌بردند تا در آنجا به آنان درس خیره سری، گستاخی و بدکاری بیاموزند. نوچه‌ها و امردان، پس از چندی که خط ریش بر صورتشان می‌روئید دیگر در فن عربده کشی و باج خواهی از مردم کوچه و بازار به رتبه‌ی استادی رسیده بودند. (۴۰)

این نکته را که ورزشکاران زورخانه ها علاقه ویژه ای به جنگ و جدال در بیرون باشگاه ها داشته اند را غلامحسین بقیعی نیز آورده است. آنجا که وی در خاطرات خویش از مشهد پیش از جنگ جهانگیر دوم از ورزشکاران جوان زورخانه هائی سخن می گوید که کم و بیش در تمامی محله های مشهد وجود داشته اند. این جوانان همچنین به کبوتربازی و به عزاداری ماه محرم برای امام حسین می پرداختند و بسا که در چند و چون برگزاری مراسم عزاداری محرم به چالش با یکدیگر برمی خاسته اند. (۴۱)

گرچه بسیاری نویسندگان از تباهی اخلاقی زورخانه ها در دوره پایانی پادشاهی قاجار یاد می کنند، نمونه های ادبی در زبان پارسی نشانگر تاریخ دور و دراز این مشکل اند. شاعر بزرگی چون سعدی (۱۲۱۹-۱۲۹۲) به زبان طعن از دلدادگی صوفی پیری به ورزشکاری جوان سخن می راند (۴۲) و پس از او بزرگترین ادیب طنز آور ایران، عبید زاکانی، از پهلوانان بسیاری در داستان هائی از این دست یاد می کند. عبید در رساله *صده پنده* همه ارزش های متعارف اخلاقی را وارونه می کند چنانکه جاناتان سوئیفت (Jonathan Swift) در «واژه نامه‌ی شیطان» و یا اسکار وایلد (Oscar Wilde) در «گفتارها و فلسفه های سودمند برای جوانان» چنین کرده اند. دو قطعه از پندهای عبید به پهلوانان باز می گردد: «در خردی... را از دوست و دشمن، آشنا و بیگانه و دور و نزدیک دریغ نکنید تا به وقت پیری به رتبه‌ی شیخان و واعظان و پهلوانان و مشاهیر توانید رسید.» و نیز «پهلوان را آن ندانید که پشت حریف را به خاک تواند رسانید بلکه پهلوان راستین آنست که روی خود بر خاک نهد و از سر صدق پذیرای... در... خویش شود.» (۴۳)

اندیشیدن در این نکته بجاست که شاید نقد تجدد خواهان بر نزدیکی بیش از حد مردان به یکدیگر، چنان که در زورخانه های سنتی رواج داشته است، پیوندی با گسترش تربیت بدنی بانوان که یکی از خواست های تجدد طلبان بود داشته باشد. بسا که بی حجاب درآمدن بانوان در ساحت عمومی و در قامت ورزشکاران دریافت سنتی از مردی (masculinity) را دگرگون کرده بود. به هر روی، نسبت دادن تباهی اخلاقی به انحطاط سلسله قاجار هواداران ورزش های سنتی را مجال آن می بخشید که از «گوهر پاک» ورزش باستانی سخن به میان آورند و در دوران پس از جنگ جهانگیر دوم خواهان بازیابی و پالایش این گوهر



شوند. تا دهه ۱۹۴۰ حال و روز بسیاری زورخانه ها هنوز به حد پذیرفتنی برای تجدد خواهان نرسیده بود. پس از جنگ جهانگیر دوم، حسن گوشه، عضو حزب کمونیست توده و معاون پیشین دبیرستان البروز (۴۴) که سرآمد دیگر مدرسه ها در پیشبرد تربیت بدنی مدرن بوده است (۴۵)، چنین می نگارد:

به طور کلی، ساختمان زورخانه ها سخت تنگ و تاراند و از نور خورشید بهره کافی نمی برند. هوای درون آنها سنگین و مرطوب است و دم منقل ذغالی که ضرب مرشد را گرم می کند و دود چراغ های نفتی بی شماری که برای روشنائی تعبیه شده اند هوای بسته را زهر آگین هم می کند. براین ها باید بخار آبریزگاه ها و نیز بوی سنگ های عرق گیر و فرش های فرسوده و پاخورده را افزود. بر سر همه اینها می بایست دود سیگار مرشد و تماشاچیان و حتی خود ورزشکاران را نیز به شمار آورد. این مجموعه جز بیماری برای ریه های ورزشکاران به ارمغان نمی تواند آورد. (۴۶)

### احیای سنت در انطباق با اوضاع و احوال

در دوره ی بحرانی گذار از نظام پادشاهی کهن (۱۹۰۶)، پاره ای از ورزش دوستان به رهبری میرزا محمود شریف (جورابچی قمی) پاسداری از نهاد زورخانه را، مستقل از پشتیبانی سرآمدان حکومتی، پیشه ی خویش ساختند و به سال ۱۹۲۴ «جمعیت گردان ایران» را به منظور ساماندهی تربیت بدنی سنتی بنیاد نهادند. قصد این بود که با تعیین ضوابط ویژه عضویت در باشگاه های ورزشی احترام و اعتباری تازه برای آن ها فراهم آید. در اساس نامه این جمعیت، که در پاسخ به انتقادات رایج تدوین شده بود، از واژه «زورخانه» نشانی نبود. بخش اول این سند به شرح هدف های جمعیت گردان ایران می پردازد:

۱. بنا نهادن باشگاهها، آسان تر کردن ورزش و مسابقه های ورزشی، حل مشکل های ورزش و ورزشکاران، همکاری های دوجانبه و پرداخت وام به هنگام نیاز، برانگیختن توجه همگانی به امر ورزش از راه اجرای نمایش های ورزشی و سازگار کردن سبک های ورزش با اصول سلامت بدن.
۲. تبعیت از دستورات مذهب شیعه جعفری در خصوص امر به معروف و نهی از منکر و دستگیری از نیازمندان و مستمندان.
۳. خدمت به دولت ایران که خود خدمتگزار مبانی اسلام است. تبلیغ ورزشدگی و ورزشکاری، پیشبرد فن و صنعت، نگاهبانی از امنیت ملت و پاسداری از مرزهای مملکت و دست گشودن به هر آنچه که مایه پیشرفت اقتصادی کشور شود.

در ادامه مقاله نویسنده یادآور می شود که رفتار ورزشکاران زورخانه رو، چشمداشت‌هایشان از یکدیگر، آداب و عادت‌هایی که دارند و رفتار اخلاقی‌ای که از خود نشان می دهند، هیچیک با آنچه از آنان انتظار می رود سازگار نیست. به نظر وی راه و رسم ورزشی زورخانه در آغاز بهترین سبک ممکن بوده است. اما پس از چندی این میراث به کف گروهی مردمان بی مایه و سهل انگار افتاده که دگرگونی‌های نابجا در آن پدید آورده اند. برای نمونه، میل و سنگ بسیار کارآمدتر از باربل و وزنه‌های امروزی بودند. مقاله با این نتیجه‌گیری پایان می یابد که زورخانه، در صورتی که کاستی‌هایش رفع شوند، نهاد سودمندی برای مردمان خواهد بود. (۵۵) بر این قرار، در نخستین ماههای سال ۱۹۳۸ سازمان ملی تربیت بدنی تصمیم به نوسازی یک باب زورخانه به نام محتشمی گرفت. (۵۶)

اما این توجه دولت به ورزش بومی به خرده‌گیری برخی ورزشکاران و مقام‌های دولتی انجامید تا آنجا که در پایان همین سال (۱۹۲۸) روزنامه اطلاعات خود را ناچار به انتشار مقاله‌ای در طرفداری از زورخانه دید. نحوه استدلال در این مقاله معرف چند و چون نقدهائی است که در این دوران مطرح شده بودند. از همین رو بی فایده نیست که بخش بزرگی از آن را در اینجا نقل کنیم:

بسا که در چشم ورزشکاران امروزی ایرانی سبک زورخانه‌ای چندان دلپذیر و مطابق اصول مدرن تربیت بدنی به نظر نیاید و به سبب کاستی‌های بهداشتی‌اش، زورخانه و روش سنتی ورزش شایسته پیروی نباشند. ولی این داوری بهیچ رو نمی‌تواند جنبه‌های مثبت و سودمند زورخانه را نادیده بینگارد، به ویژه امروز که شمار بسیاری از مردمان با شور و شوق بسیار از این جنبه‌ها یاد می‌کنند. . . .

باید این نکته مهم را به یاد داشت که زورخانه‌ها "ایرانی" اند به این معنا که برای سال‌های سال پذیرای هموطنانی بوده‌اند که برای پرورش بدن و کسب سلامتی به آنها روی می‌کرده‌اند. پدران ما بجای میله‌های موازی و افقی ژیمناستیک و وزنه‌های چدنی پرورش اندام، سال‌ها از میل و کباده و سنگ استفاده می‌کرده‌اند و بی تردید ورزش‌های زورخانه ماهیچه‌های پیچیده و اندام کارآزموده را بسی بیشتر از نرمش‌های ساده و سبک‌امروزی به کار و کوشش وامی‌دارد. اینکه زورخانه نتوانسته است جایگاه همگانی‌تری یابد و توجه جهان ورزش را به خویش جلب کند بیش از دو دلیل ندارد. یکی آنکه ضوابط بهداشتی ورزش در آن رعایت نمی‌شوند، یعنی زورخانه از نور کافی خورشید و هوای تازه بی‌بهره است و گاه درجه‌ی رطوبت محیط آن نیز بسیار بالاست. دوم این که. . . ورزش‌های تیمی و گروهی جایی در زورخانه نیافته است. (۵۷). . . بنابراین اگر ضوابط بهداشتی رعایت شوند شمار بیشتری

از جوانان ورزشکار به زورخانه ها روی خواهند آورد. زیرا جنبه های مثبت زورخانه دلیل کافی برای رفتن به آن را در کف ایشان می نهد. مهم تر از همه اینکه زورخانه ها بخشی از هویت ملی ما هستند. درست همان گونه که ورزش جودو برای ژاپنی ها، بازی فوتبال و گلف برای انگلیسی ها و راگی برای امریکائیان ورزش های بومی و ملی به حساب می آیند.

این نوشته از این روی نیز در خور توجه است که ضمن اشاره به رونق روزافزون زورخانه از اینکه ورزشکاران جوان در آن به دیده تحقیر می نگرند شکوه می کند. گوئی از نظر او مایه نگرانی این است که مردمان نامناسب به زورخانه می روند اما آنان که مناسب اند، یعنی جوانان طبقه متوسط رو به رشد و مدرن از رفتن به آن ابا دارند. نویسنده در آخرین بند مقاله خویش راه برون رفتن از این وضع را بیان می کند و پس از ستایش از ضرب و آواز مرشد و نقش آن در برکشیدن روحیه اخلاقی ورزشکاران، چنین نتیجه می گیرد:

افسوس که گروهی حتی رفتن به زورخانه و تماشا کردن این ورزش ها را کار ناشایستی می دانند و به بهانه روشنفکر دانستن خود این باشگاههای ورزشی را بی اهمیت می انگارند. حقیقت این است که اگر ما توجه بیشتری نسبت به زورخانه روا می داشتیم، باشگاههای ورزشی سنتی در مکان های مناسب تری گشوده می شدند، اصل های بهداشتی در آنها به شیوه بهتری رعایت می شد و در نتیجه بر شمار و اهمیت زورخانه ها افزوده می گشت. و چندی نمی گذشت که رفتن به زورخانه «عیب و عار» به حساب نمی آمد. (۵۸)

دو دلی و دلهره ای که در پس این نوشته دو پهلو بچشم می آید در یک کلام بن بست تجدد خواهان ملی گرا را آشکار می کند: به راستی چگونه باید عشق به فرهنگ ملی را با ناخشنودی از حال و روز کنونی اش آشتی داد؟ این حس ناخشنودی را بی گمان همه طبقه های اجتماعی به یکسان تجربه نمی کنند چنانکه خرده فرهنگ هر طبقه نیز رنگ و نشان همان طبقه اجتماعی را به خویش می گیرد. بدین سان پایگان های طبقاتی سنتی بی آن که از میان روند طبقه متوسط مدرن را نیز پذیرا شدند و این همانست که «جامعه دوگانه» اش نامیدیم.

در سال های ۱۹۳۸ و ۱۹۳۹ گفتمان غالب ریشهی زورخانه و ورزش هایش را در ایران پیش از اسلام جستجو می کرد و از این پس بود که نام «ورزش باستانی» بر زبان ها افتاد. رادیوی ایران در نخستین سال گشایش اش به پخش

کردن ضرب و آواز زورخانه ای پرداخت تا نوآموزان بتوانند در خانه خود نیز به میل گیری پردازند. در همان سال، همزمان با جشن زناشوئی ولیعهد ایران با فوزیه، شاهدخت مصری، ورزش های باستانی در مهم ترین باشگاه ورزشی پایتخت به اجرا درآمد و این رسم تا پایان دوران پادشاهی پهلوی ادامه یافت.

### نتیجه سخن

علت دگرگونی در پدیده های اجتماعی را نمی توان تنها در رویارویی میان گفتمان ها و نظرگاههای گوناگون در باره ی آن پدیده ها باز جست. در تبیین پدیده ای چون زوال تدریجی ورزش سنتی در ایران نیز باید به همین فرض معتقد بود. ورود و گسترش ورزش مدرن و تربیت بدنی غربی از دلپذیری زورخانه در خاطر جوانان ورزشکار کاست. سینما و تئاتر نیز تماشاچیان ورزشی سنتی را به سوی خویش خواندند. از دیگر سو، ورود روزافزون دولت به قلمرو اجتماعی، که به برقراری امنیت همگانی یاری می رساند، نقش پهلوانان را که پاسداران سنتی نظم و قانون در محله ها بشمار می آوردند کمرنگ ساخت تا آنجا که دست آخر، بسیاری ورزشکاران سنتی خود در سودمندی فن و هنر خویش به چشم تردید نگریستند. غلامحسین بقیعی در کتابچه ی یادگارهای مشهد پیش از جنگ جهانی دوم، چنین به یاد می آورد که عمومش خود از پیش کسوتان زورخانه بود ولی نمی پسندیدید که برادرزاده اش پای در همین راه بگذارد. چرا که در نظر او:

تا پیش از این، هنگامی که جنگ ها با تیر و کمان و گرز و شمشیر بود و جنگاوران به کشاکش تن به تن با یکدیگر می پرداختند، ورزش های سبک زورخانه ای ناچار و سودمند می نمود. ولی در عصر توپ و تفنگ این ورزش ها حاصلی جز بی قوارگی و غرور بی جا در پی ندارد. اما ورزش های رزمی و نرمش های ژیمناستیک و بویژه شناگری همیشه سودمند می مانند و آدمی می تواند این نرمش ها را حتی در گرمابه های همگانی پی گیرد. ۵۹.

غلامحسین بقیعی پندعمومش را بکار بست و تا حد عضویت در حزب کمونیست توده پیش رفت، حزبی که بسا بتوان از نظر تاریخی، پرتکاپوترین سازمان در غربی سازی ایران اش نامید. \* (۶۰)

\* این مقاله ترجمه نوشته ای است که دکتر شهابی برای کنفرانس سالانه انجمن بین المللی مطالعات ایران، در سال ۲۰۰۴، تهیه کرده بود.

پانوشت ها:

۱. در باره زورخانه نوشته های گوناگونی در دسترس است که ما را از پرداختن به آن در این مقاله بی نیاز می کند. برای مقاله های دانشنامه ای در باره این موضوع ن. ک. به:

Mehrdad Amanat, "Zurkhaneh," *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. ۴, New York, Oxford University Press, ۱۹۹۵, pp. ۳۷۸-۳۷۹. and H.E. Chehabi, "Zurkhana," *Encyclopaedia of Islam*, Leiden, E. J. Brill, ۲۰۰۲.

برای شرحی مفصل و حسرت آمیز در این باره ن. ک. به:

Sayyed Muhammad Ali Jamalzadeh, *Isfahan is Half the World: Memories of a Persian Boyhood*, trans. W.L. Heston, Princeton, Princeton University Press, ۱۹۸۳, chapter ۳, "The World of Chivalry and Manliness," pp. ۱۷۰-۲۰۰.

برای شرحی جامعه شناختی و انسان شناختی ن. ک. به:

Reza Arasteh, "The Social Role of the Zurkhana, House of Strength," in "Iranian Urban Communities during the Nineteenth Century," *Der Islam* ۳۶ (February ۱۰۶۱), pp. ۲۵۶-۲۵۹; and Philippe Rochard, "The Identities of the Zurkhana," *Iranian Studies* ۳۵:۴ (Fall ۲۰۰۲), pp. ۲۱۳-۲۴۰.

۲. ن. ک. به:

Gaspard Drouville, *Voyage en Perse*, Paris, Firmin Drouot, ۱۸۱۹, chapter ۲۷; Di alcuni sollazzi del popolo persiano," Luigi Cicconi, ed., *Museo Scientifico, Letterario ed Artistico*, First Year, (Turin: Stabilimento tipografico di Alessandro Fontana, ۱۸۳۹) p. ۲۴۶.

نیز ن. ک. به: پرتو بیضائی کاشانی، *تاریخ ورزش باستانی ایران*، تهران حیدری، ۱۳۳۷، ص ۱۳۶.

۳. ن. ک. به:

H. E. Chehabi, "The Invention of 'Ancient Sport' in Twentieth Century Iran," paper presented at the ۵th Conference of Iranian Studies, Ravenna, ۶-۱۱ October ۲۰۰۲.

۴. در باره پیوند طبقه متوسط مدرن با ورزش ن. ک. به:

Cyrus Schayegh, "Sport, Health, and the Iranian Modern Middle Class in the ۱۹۲۰'s and ۱۹۳۰'s," *Iranian Studies* ۵۳:۴ (Fall ۲۰۰۲) pp. ۳۴۱-۳۶۹.

در باره نظریه «جامعه دو گانه» ن. ک. به:

H.E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism: The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini*, London, I.B. Tauris, ۱۹۹۰, pp. ۱۹-۲۶.

۵. ن. ک. به پانوشت ۱.

۶. ن. ک. به:

Maryam Dorreh Ekhtiar, "The Dar al-Funun: Educational Reform and Cultural Development in Qajar Iran," (PhD dissertation, New York University, ۱۹۹۴) and s.v. "Dar al-Funun," *Encyclopaedia Iranica*.

۷. ن. ک. به:

Ali Akbar b. Mahdi al-Kashani, *Ganjineh-ye koshti* ۱۲۹۲/۱۸۷۵/ E/ Blochet, *Catalogue des manuscrit persans de la Bibliothèque Nationale. Tome II* (No. ۷۴۱-۱۱۶۰) Paris ۱۹۱۴. Cote Supplement ۱۱۶۹.

۸. برنامه‌ی نمایش های تئاتری را مخالفت های روحانیان متوقف ساخته بود. ن. ک. به:

Ekhtiar, "The Dar al-funun," pp. ۲۸۴-۲۸۵.

۹. ابوالفضل حیدری، *تاریخ ورزش*، تهران؛ وزارت فرهنگ، ۱۳۴۰/۱۹۶۱، صص ۱۴۰-۱۳۸
۱۰. درباره لینگ ن. ک. به:
- Carl Diem, *Weltgeschichte des Sports und der Leibeserziehungen*, Stuttgart, Cotta, ۱۹۷۶, pp ۷۹۳-۷۹۵ and Jan Lindroth, "The History of Ling Gymnastics in Sweden: A Research Survey" *Stadion*, ۰۲۱۹-۲۰ (۱۹۹۳-۹۴).
۱۱. پرتو بیضائی کاشانی، *تاریخ*، صص ۳۶۹-۳۷۰
۱۲. میرمهدی ورزشنده، «می خواهم قوی شوم»، *ایران*، ۹ فروردین ۱۳۱۶/۲۹ مارس ۱۹۳۷.
۱۳. میرمهدی خان ورزشنده، «تاریخ پیدایش ورزش»، *آینده*، ۱۱/۱ (تیر ۱۳۳۵/ژوئیه ۱۹۲۶)، صص ۶۵۴-۶۵۷. گویا ورزشنده کتابی نیز در تاریخ ورزش نوشته است ولی من به آن دسترسی نداشتم.
۱۴. *تعلیم و تربیت*، ۶/۱ شهریور ۱۳۰۴، صص ۳۸-۳۳.
۱۵. *دانش ورزش*، ۱۳/۲، بهمن ۱۳۶۷، ص ۴۳. در باره سرگذشت سبک لینگ در ایران ن. ک. به: م. م. ت. ت. [محمد محیط طباطبائی؟]، «لینگ، شاعر ورزشکار ۱۷۷۶-۱۸۳۹»، *آموزش و پرورش*، ۲/۱۰، اردیبهشت ۱۳۱۹، صص ۱۶-۱۵، ۵۸
۱۶. برای شرح مفصلی در این باره ن. ک. به: *تعلیم و تربیت*، ۴/۲، تیر ۱۳۰۵، صص ۲۱۸-۲۱۴.
۱۷. *صدری، تاریخ*، ص ۱۳۹.
۱۸. میر مهدی ورزشنده، «لزوم بازی و تربیت بدنی»، *آینده* ۱۲/۱، مهر ۱۳۰۵ صص ۷۵۷-۷۴۹.
۱۹. برای متن قانون ن. ک. به *تعلیم و تربیت*، ۷/۳، مهر-آبان ۱۳۰۶، ص ۱.
۲۰. «خیالات»، *کاو*، ۶/۲، ۸ ژوئن ۱۹۲۱. البته ایران تنها کشوری نبود که در آن سستی بدنی و نپرداختن به ورزش با ضعف ملی مرتبط دانسته می شد. برای نمونه فرانسه ن. ک. به:
- Eugen Weber, *France, Fin de Siecle*, Cambridge, Mass, The Belknap Press of Harvard University Press, ۱۹۸۶, chapter ۱۱, "Faster, Higher, Stronger."
- برای نمونه هندوستان ن. ک. به:
- John Rosselli, "The Self-Image of Effeteness: Physical Education and Nationalism in ۱۹th Century Bengal," *Past and Present*, ۸۶, ۱۹۸۰, pp. ۱۲۱-۴۸.
۲۱. *آینده*، ۱/۱، تیر ۱۳۰۴، صص ۱۱-۱۰.
۲۲. *ایران باستان*، شماره ۱۷، ۵ خرداد ۱۳۱۲، ص ۷.
۲۳. دینار مزدینسا، «ورزش و پیشاهنگی در ایران»، *ایران باستان*، شماره ۱۰، ۲۶ فروردین ۱۳۱۲، ص ۳.
۲۴. محمود بهزادی، *ایران باستان*، شماره ۱۸، ۱۱ خرداد ۱۳۱۲، ص ۷.
۲۵. محمد مهدی تهرانچی، *پژوهشی در ورزش زورخانه ای*، تهران، کتابسرا ۱۳۶۴، ص ۶۵ به نقل قول از یک ورزشکار پیش کسوت.
۲۶. برای پژوهش در حال و روز او ن. ک. به:
- A. Shapur Shahbazi, *Ferdowsi: A Critical Biography*, Costa Mesa, Cal, Mazda, ۱۹۹۱.

۲۷. برای مقاله های این کنگره ن. ک. به: *هنرۀ فردوسی*، تهران، دنیای کتاب، ۱۹۸۳، ۲۸. برای یک گزارش دست اول از این جشن ها ن. ک. به: عیسی صدیق، *یادگار عمره: خاطراتی از سرگذشت*، جلد دوم، تهران، دهخدا، ۱۳۵۴، صص ۲۳۳-۲۰۱. برای گزارشی به زبان فرانسه ن. ک. به:
- "Le millenaire du poete Persan Firdowsi," *Revue des Etudes Islamiques*, ۸، ۱۹۳۴.
۲۹. بیضائی، *تاریخ*، صص ۲۱۷-۲۱۵ و مهدی عباسی، *تاریخ کشتی ایران*، جلد اول، تهران، فردوسی، ۱۳۷۴، صص ۳۱۸-۳۱۷.
۳۰. مهدی زنگنه پور، «ورزشکاران ایران»، *ایران باستان*، ۲، شماره ۲، ۱۶ تیر ۱۳۱۳، ص ۸.
۳۱. محمدرضا صفاری، «ورزش»، *ایران باستان*، ۲، شماره ۲۸، ۲۷ مرداد ۱۳۱۳، ص ۵.
۳۲. نصره الله صمیمی، "ورزش"، *ایران باستان*، ۲، شماره ۲۹، ۳ شهریور ۱۳۱۳، ص ۱۱.
۳۳. محمدرضا صفاری، "زورخانه"، *ایران باستان*، ۲، شماره ۳۲ (۳۱ شهریور ۱۳۱۳/۲۲ سپتامبر ۱۹۳۴) ص ۱۰.
۳۴. ن. ک. به:
- Sir John Chadin, *Travels in Persia*, ۱۶۷۳-۱۶۷۷, New York, Dover, ۱۹۸۸, pp. ۲۰۰-۲۰۱.
- یک دهه پیش از این نیز فرانسوی دیگری همین گزارشی مشابه فراهم آورده است. ن. ک. به:
- Le P. Raphael Du Mans, *Estat de la Perse en ۱۶۶۱*, ed. Ch. Schefer, Paris, Ernest Leroux, ۱۸۹۰, p. ۲۹.
۳۵. برای تفصیل این نکته ن. ک. به:
- Rochard, *The identities of the Zurkhanah*, pp.
۳۶. ن. ک. به:
- Di alcuni sollazzi del popolo persiano," p. ۲۴۵
۳۷. ن. ک. به:
- Dr. C. J. Hantzsche, "In einer persischen Turnhalle," *Gartenlaube*, ۳۶۸۱, No. ۲, p. ۸۲.
۳۸. ن. ک. به:
- Major P. M. Sykes, *The Glory of the Shia World*, London, Macmillan, ۱۹۱۰, pp. ۱۰۷-۱۰۸.
۳۹. ن. ک. به:
- William Francklin, *Observations Made on a Tour from Bengal to Persia in the Years ۱۷۷۸-۷۹*, London, T. Cadell, ۱۷۹۰, pp. ۶۶-۶۷ and ۷۰.
- ولی چند دهه بعد، جهانگرد دیگری به ناکافی بودن هوای تازه در زورخانه های شیراز اشاره کرده است:
- Amable Louis Marie Miched Brechillet Jourdain, *La Perse*, Paris, Ferra, ۱۸۱۴, p. ۲۴۰.
۴۰. جعفر شهری (شهری باف)، *تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم*، جلد ۵، تهران، رسا، ۱۹۹۰/۱۳۶۹، صص ۲۴۸-۲۴۷. همچنین ن. ک. به: زندگینامه داستانی از همین نویسنده: *شکر تلخ*، تهران، روز، ۱۳۴۷، صص ۲۰۸-۲۰۴. مرتبط دانستن ورزشکاری و روابط جنسی. ویژه فرهنگ ایران نیست. در این باره ن. ک. به:

Allen Guttman, *The Erotic in Sports*, New York, Columbia University Press, ۱۹۹۶.

۴۱. غلامحسین بقیعی، مزار میرمراد (نمائی از مشهده قدیم)، تهران، گوتنبرگ، ۱۳۷۳، صص ۸۰-۶۷.  
۶۷. برای پژوهش در فرهنگ کبوتربازان ن. ک. به:

Aladin Goushegir, "le combat du colombophile."

و نیز به سید علاء الدین گوشه گیر، کتبا یا نبرد کبوترباز، تهران، ۱۹۹۷.

۴۲. برای ترجمه ای از این قطعه ن. ک. به:

Paul Sprachman, trans., *Suppressed Persian: An Anthology of Forbidden Literature*, Costa Mesa, Cal, Mazda, ۱۹۹۵, pp. ۴۰-۴۲.

۴۳. عبید زاکانی، رساله صده نهم، پنجاهای شماره‌ی ۴۶ و ۵۶، کلیات عبید زاکانی، تهران، ادب،

۱۹۵۳، صص ۴۵-۴۶. متن رساله در سال ۷۵۰ هجری قمری گردآوری شده است. در ترجمه

انگلیسی، این دو قطعه شکل مودبانه تری یافته اند: «خوبی های پشت سر را به هنگام جوانی، از

دوست و دشمن دریغ مدار تا به وقت پیری به رتبه شیخان، واعظان و مشاهیر توانی رسید.» و

مرد را آن مدان که پشت حریف به خاک رساند. کشتی گیر و ورزشکار آنست که روی بر

زمین نهاید و بگذارد دیگران از پشت او بالا روند». ن. ک. به:

Obeyd-e Zakani, "The Treatise of One Hundred Maxims", *The Ethics of the Aristocrats and Other Satirical Works*, translated with an introduction by Hasan Javadi, Piedmont, Cal, Jahn Books, ۱۹۸۵, p. ۶۵.

۴۴. میر اسدالله موسوی ماکوئی، دبیرستان البرز و شبانه روزی آن، تهران، بیستون، ۱۳۷۸، ص

۳۲.

۴۵. مدرسه البرز را آن فرقه از مبلغان مسیحی بنا نهاده بودند که به نقش ورزش در سازندگی

شخصیت شاگردان باور تمام داشتند. ن. ک. به:

Arthur C. Boyce, "Alborz College of Tehran and Dr. Samuel Jordan, Founder and President," in Ali Pasha Saleh, ed., *Cultural Ties between Iran and the United States*, n.p. ۱۹۷۶, pp. ۱۹۳-۱۹۴.

۴۶. حسن گوشه، «ورزش باستانی در ایران»، پیام نو، شماره ۳/۶، فروردین ۱۳۲۶، ص ۴۹.

۴۷. عباسی، تاریخ، صص ۲۹۷-۲۹۶.

۴۸. خالقی، سرگذشت، جلد دوم، ص ۱۰۶. همچنین ن. ک. به: عیسی صدیق، یادگار عمر:

خاطراتی از سرگذشت، جلد؟، ص ۱۶۴ و نیز به غلامحسین بقیعی، انگیزه، تهران، رسا، ۱۳۷۳،

ص ۱۳۶.

۴۹. ن. ک. به:

Robert Byron, *The Road to Oxiana*, London, Picador, ۱۹۸۱, pp. ۱۸۶-۱۸۷.

۵۰. عباسی، تاریخ، ص ۱۴۱.

۵۱. اطلاعات، ۲۵ مهر ۱۳۱۳. وی از جمله پهلوانانی بود که ورزش سنتی را در جشنهای هزاره

فردوسی در تهران به نمایش گذاشتند. عباسی، همان، ص ۳۱۷.

۵۲. این امید و آرزو تا بازی های المپیک سال ۱۹۴۸ در لندن به واقعیت نپیوست.

۵۳. تعلیم و تربیت، ۳/۵، خرداد ۱۳۱۴، ص ۱۵۷.

۵۴. اطلاعات، ۲۲ مهر ۱۳۱۴.



۵۵. ابراهیم مرادی، "زورخانه"، *ایران*، ۱۶، آذر ۱۳۱۶، ص ۱ و نیز ۱۷ آذر ۱۳۱۶، ص ۳.
۵۶. *ایران*، ۱۳ دی ۱۳۱۶، ص ۲.
۵۷. در سال ۱۹۳۰ دولت بسیار کوشید تا ورزش های تیمی و بویژه فوتبال را همگانی سازد. به باور دولتمردان تجربه همکاری در میدان های ورزشی از روحیه فردگرا و گریزان از کار دسته جمعی ایرانیان خواهد کاست. معایب روحیه گریز از کار دسته جمعی را بارها اصلاح طلبان ایرانی و پژوهندگان خارجی گوشزد ایرانیان کرده بودند.
۵۸. «در زورخانه»، *اطلاعات*، شماره ۱۷، آبان ۱۳۱۷.
۵۹. بقیعی، *مزار میر مراد*، ص ۷۰.
۶۰. بقیعی داستان گسست تدریجی اش از فرهنگ سنتی مذهبی و عضویت اش در حزب کمونیست را در زندگینامه خویش آورده است (ن. ک. به پانوش ۴۸). از استاد احسان یارشاطر که مرا از این نکته آگاه کردند سپاسگزارم.

# New Titles from Ibex Publishers

**ATHEISM IN THE MEDIEVAL ISLAMIC & EUROPEAN WORLD: THE INFLUENCE OF PERSIAN & ARABIC IDEAS OF DOUBT & SKEPTICISM ON MEDIEVAL EUROPEAN LITERARY THOUGHT**

BY **FATEMEH CHEHREGOSHA AZINFAR**  
hardcover • 978-1-58814-051-7

**THE MEMOIRS OF ARDESHIR ZAHEDI VOLUME II**

hardcover • 978-1-58814-065-4

**THE NEIGHBOR SAYS**

**NIMA YUSHIJ AND THE PHILOSOPHY OF MODERN PERSIAN POETRY**

by Nima Yushij, translated and introduced by Mohammad-Reza Ghanoonparvar

hardcover • 978-1-58814-063-0

**TWO TREATISES – TWO STREAMS**

**TREATISES FROM THE POST-SCHOLASTIC ERA OF PERSIAN WRITINGS ON MUSIC THEORY**

by Mehrdad Fallahzadeh  
hardcover • 978-1-58814-064-7

**INTRODUCTION TO PERSIAN: 4TH EDITION**

paper • 978-1-58814-055-5

**THE GULISTAN (ROSE GARDEN) OF SA'DI: BILINGUAL ENGLISH AND PERSIAN EDITION WITH VOCABULARY**  
translated by Wheeler M. Thackston  
hardcover • 448 pages • 6 x 9 inches  
978-1-58814-058-6

**THE WIT & WISDOM OF 3 WORLDS A BILINGUAL COLLECTION OF POPULAR PERSIAN, JUDAIC & WESTERN PROVERBS & EXPRESSIONS BY**

**HOMAYOON ARAM**  
hardcover • 978-1-58814-060-9

**WALT WHITMAN AND THE PERSIAN POETS:**

**A STUDY IN LITERATURE AND RELIGION**  
by J. R. LeMaster and Sabahat Jahan  
hardcover • 978-1-58814-062-3

**PERSIAN-ENGLISH ENGLISH-PERSIAN LEARNER'S DICTIONARY**  
by Yavar Dehghani  
paper • 978-1-58814-034-0

**THE ALAM DIARIES IN SIX VOLUMES**  
edited by Alinaghi Alikhani

---

**IBEX Publishers, Inc.**

Post Office Box 30087 Bethesda, MD 20824

tel 301-718-8188 fax 301-907-8707

[www.ibexpublishers.com](http://www.ibexpublishers.com)

# ایران نامه

سال بیست و چهارم، شماره ۱

بهار ۱۳۷۸

## مقاله ها:

- در جست و جوی چهره تاریخی مولانا  
فرانکلین د. لوئیس ۱
- جنگال برانگیزترین کتاب در باره حافظ  
رضا قنادان ۲۳
- از رعیت به کشاورز؛ موریو اونو و تجدّد خیرآباد علی فردوسی  
۵۳
- رویاروئی سنت و مدرنیته در تربیت بدنی ایران هوشنگ ا. شهابی  
۸۱
- پیدایش و پیامدهای دین بوروکراتیک در ایران رسول نفیسی  
۱۰۵
- ۱۲۱

## بخشی ویژه هوشنگ گلشیری:

- نگاهی به رمان جن نامه هوشنگ گلشیری  
م. ر. قانون پرور ۱۲۳
- شیوه های روایت و خلق شخصیت  
فریدون فرخ ۱۳۱
- آینه های دردار و هویت های انعطاف یافته  
محمد مهدی خرمی ۱۴۱

## پروسی و نقد کتاب:

- صدرالدین الهی و کارش  
باقر پرهام ۱۵۱

## یاد رفتگان:

- محمد صفی اصفیا  
غلامرضا افخمی ۱۵۷
- درست نامه  
احمد اشرف ۱۶۶

## فشرده مقاله ها به انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر پنجم

منتشر شد

JAMALZADEH II--JAPAN IV

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana  
Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

## پیدایش و پیامدهای دین بوروکراتیک در ایران

### پیشگفتار

مدخل جامعه‌شناسی دین نظریه‌های امیل دورکایم، ماکس وبر، و کارل مارکس است که، ملهم از مفاهیم قرن روشنگری، فرهنگ تجدد را عرصه تقابل دین و علم و سلطه ناگزیر تفکر عقلانی-علمی بردین باوری و تفکر مبتنی بر ماوراء الطبیعه، و درنهایت گسترش مبانی تفکر وزندگی عرفی و زوال فرهنگ دین مدار می‌داند. براین اساس، با رشد و گسترش شهرنشینی و تجدد و علوم طبیعی و انسانی، گستره حیات دینی که زمانی جهان شمول بود به تدریج محدود شد. اما تحولاتی که در فرهنگ دینی-سیاسی بسیاری از جوامع در آخر سده بیستم رخ داد و به پیدایش بنیادگرایی‌های نوین در میان پیروان ادیان اسلام و مسیحیت و حتی هندوئی انجامید، نظریه‌های عرفی‌گری و رشد بی‌مانع آن را مورد سؤال قرار داد. باید افزود که در مکتب‌های جامعه‌شناسی معاصر، جامعه‌شناسان آمریکائی به نظریه عرفی‌گری عنایت چندانی نداشته‌اند. در میان آنان تالکوت پارسنز به ویژه جامعه آمریکا را استثنا بر قاعده یادشده دانسته است.

\* استاد و رئیس سابق دانشکده هنرها و علوم دانشگاه استرین ویرجینیا.  
 "The Resecularization of the State in Iran" عنوان کتابی است که دکتر نفیسی در دست نگارش دارد.

اما، توانائی روحانیان شیعه ایران در برپاساختن حکومتی مذهبی در جامعه ای برخوردار از فرهنگی کمابیش عرفی، پیروزی جنبش بنیادگرای طالبان در افغانستان، توفیق بنیادگران هندوئی در رسیدن به مسند قدرت در هند، و سرانجام شرکت فعال و بی سابقه پیروان مسیحیت بنیادگرا در عرصه سیاست ایالات متحد آمریکا را، در مجموع، باید نمونه های بارزی از پیدایش و نفوذ جنبش های مذهبی بنیادگرا در جوامع گوناگون جهان معاصر دانست. همین نمونه ها است که نظر جامعه شناسان را به پدیداری شکل های نوین پرستش و باز سازی دین معطوف ساخته. گذار از دین واحد به تکثر دینی، عبور از سازمان های متمرکز به خودمختاری واحدهای دینی، و گزار از سُکنا (dwelling) در دین واحد به سلوک در ادیان (seeking) را می توان از جمله گرایش های تازه دینی در جوامع پیشرفته صنعتی شمرد. برخی از جامعه شناسان نیز با تکیه بر داده های آماری موجود برآنند که بخصوص در کشور امریکا، تعصبات خشک مذهبی در مقابل دین مداری لیبرال سربرکشیده است و در حالی که تعداد مؤمنان و معتقدان در کلیساهای سنتی رو به کاهش می رود، شمار پیروان فرقه های جدید و کلیساهای بنیادگرا در حال فزونی است. (۱)

هواداران نظریه کلاسیک عرفی گری نیز باتکیه برشواهد و آمار گوناگون به روند رشد نهادها و ارزش های عرفی در اشکال مختلف اشاره می کنند. الیویه روآ، محقق نامدار فرانسوی، و برخی دیگر از جامعه شناسان غربی، برآنند که پدیده بنیادگرایی در واقع تداوم و معرف جریان تجددطلبی و جهانروائی است. از یک طرف، «فرهنگ دین» به کناری نهاده شده و «سازمان سیاسی-دینی» جایگزین آن گردیده، و از سوی دیگر، بنیادگرایی براساس تفرد (individualism)، و نه تبعیت از دین سنتی و وابستگی به امت دینی، نفوذی کم سابقه یافته است. (۲) آنچه سبب افزایش این نفوذ شده در واقع باید بیشتر مرتبط با افزایش جمعیت در جهان، به ویژه جهان سوم، دانست. به نظر این جامعه شناسان، بنیادگرایی وجه مطلوب دین گرایی طبقات آسیب پذیر و فرودست جامعه است که برای رهائی از اضطراب و هراس ناشی از برخی پدیده های جهان مدرن به آن روی می آورند. در جوامع صنعتی نیز پیروان و منادیان اصلی بنیادگرایی مذهبی اغلب کوچندگان جهان سومی اند و نه شهروندان و ساکنان اصلی آن ها که با زندگی مدرن و عرفی آشنائی و الفتی دیرینه دارند. (۳)

### دولت دینی و پیامدهایش

تداخل دین و دولت و پیدایش حکومتی مذهبی و تسلط روحانیان بنیادگرا بر مسند تصمیم‌گیری سیاسی در کشوری کمابیش آشنا با ارزش‌های عرفی و متأثر از پیامدهای زندگی مدرن، وضعیت ویژه و قابل مطالعه‌ای را برای جامعه‌شناسان فراهم کرده است. با این همه، بسیاری از پژوهش‌هایی که در این زمینه، به ویژه از سوی محققان علوم سیاسی، انجام شده، با تکیه بیش از حد به رغبتی که مردم ایران به جنبش اصلاحات دولتی نشان دادند، دوران بنیادگرایی در ایران را خاتمه یافته تلقی کرده‌اند. چنین مقدمات و نتیجه‌گیری‌ها این‌گونه پژوهش‌ها را از اصالت و انسجام لازم علمی تهی کرده است.

بررسی‌های جامعه‌شناسانه در مورد عرفی‌گری در ایران، اما، به ندرت یافت می‌شود. از موارد معدود، مطالعه‌ای با عنوان *عرفی‌گری و جامعه ایران* است که سه تن از محققان ایرانی، بیشتر براساس رساله‌های منتشر نشده‌ی دانشجویان خویش، تألیف کرده‌اند. (۴) در باور نویسندگان این کتاب، عرفی‌گری در ایران پس از انقلاب اسلامی در سطح نهادی و سازمانی گسترش یافته است اما در سطح فردی، اعتقادات مذهبی مردم به قوت گذشته بر جاست. به دیگر سخن، در حالی که اکثر مسلمانان ایران تمایلی به حضور و شرکت در مساجد و مراسم مذهبی نشان نمی‌دهند در خلوت خویش همچنان پیرو و پای‌بند ارزش‌های مذهبی‌اند. مؤلفان کتاب، اما، نه به ارزیابی و نقد فرض‌ها و منابع دانشجویان خود پرداخته‌اند و نه تعریفی از معنا و ابعاد «پای‌بندی» به دست داده‌اند. به این ترتیب، نیاز به یک بررسی آماری، در قالب نظریه‌ای روشنند، برای بررسی ابعاد و چند و چون عرفی‌گری در دوران حکومت روحانیان، همچنان باقی است.

در این مقاله، نویسنده کوشیده است تا از نظریه‌ی دیگر ماکس وبر، یعنی نظریه‌ی بوروکراسی، برای برداشتن گامی در این راه سود جوید. براساس این نظریه، جهان مدرن پیوسته در کار تبدیل ساخت‌های سنتی به سازمان‌های متحد‌الشکل و کارآ، دارای سلسله‌مراتب هرمی، قواعد و مقررات مکتوب، و وظایف و تکالیف و حقوق از پیش تعیین شده است. نظارت مستمر، تقسیم کار مشخص و دقیق، و بهره‌برداری بهینه با عقلانی کردن سیستم‌ها و روش‌ها از ویژگی‌های بوروکراسی نوین است.

مراد از بوروکراتیزه کردن دین در این نوشتار، دگرگونی ی آئین ها و مراسم و سلسله مراتب سنتی مذهبی به نوع دولتی و سازمان یافته آن در ایران کنونی است. از دیگر شاخص های این دگرگونی را- که به کوشش مستمر جمهوری اسلامی رخ داده است- باید تعبیر و تفسیر دولتی از احکام، باورها و سنن فقه شیعی، تمرکز و نظارت مستمر سازمان های دولتی بر حوزه ها و مدارس مذهبی، نشانند ولی فقیه برجای مراجع تقلید مستقل، و در نهایت تبدیل فرهنگ سنتی دین به ایدئولوژی و آئین های قراردادی حکومتی دانست.

از پیامدهای این تغییر و تبدیل پیدایش و گسترش اشکال نوین اعتقادات دینی و آن دنیائی است که برخی از آن ها را کارگزاران دین بوروکراتیک انحراف از دین شناخته اند. در حالی که فرهنگ سنتی دینی برای انتقال ارزش ها و اعتقادات مذهبی از نسلی به نسلی دیگر از ایمان قلبی سود می جوید، دین بوروکراتیک بر آن است که از راه تحمیل آئین ها و مراسم خاص مذهبی، وفاداری به حکومت اسلامی را تضمین و تثبیت کند. به سخن دیگر، دولت دینی دل نگران اعتقاد قلبی نیست، بلکه خواستار اجرای آئین های صوری و ظاهری دین، به عنوان شاهدهی بر «پای بندی عملی به دین» است. براین اساس، منزلگاه اعتقاد دینی نه در قلب، بلکه جسم و ظاهر است و بهمین دلیل، بارها پیشوایان دین دولتی، از آن جمله آیت الله مکارم شیرازی، عنوان کرده اند که «بدحجابی» کیان دین را سست می کند و اقتدار جمهوری اسلامی را به پرسش می کشد. بر پایه همین اعتقاد، حجاب را باید یونیفورم معتقدان به دین بوروکراتیک شمرد. به باور الیویه روآ، تأکید بر ظواهر و آئین های مذهبی درست به موازات درون تهی شدن فرهنگ دینی و سنت مذهبی رخ می دهد. دولت مذهبی بر آن است آنچه را که زمانی از راه ارزش ها و ارتباطات خانوادگی و فرهنگی به شهروندان منتقل می شد خود تبلیغ و تحمیل کند و برای جزئی ترین تا کلی ترین زوایای زندگی و رفتار فرد به وضع قانون پردازد. روآ، در پی بررسی خود در باره رهبران دولت طالبان، می نویسد «برای آنها، دین به مجموعه ای از آئین ها و امر و نهی ها کاهش یافته است.» (۵)

گسترش آئین های صوری دینی و سیطره دین بوروکراتیک در ایران ریشه در دگرگونی های عمده ای دارد که در سال های پیش از انقلاب ۱۳۵۷ در کانون ها و حوزه های دینی رخ داد. نهادهائی نظیر «مدرسه حقانی» سودای پرورش کادر برای دولت اسلامی آینده در سر داشتند (۶) و روحانیان نوگرا در



«مکتب اسلام» می کوشیدند که حوزه علمیه را به روز کنند. برخی از روحانیان، چون محسن مجتهد شبستری، نیز به اصلاحات مذهبی می اندیشیدند و طلبه های حلقه آیت الله خمینی، و همتایان آنان در بازار، به نام «هیئت های مؤتلفه» سودایی کمتر از تشکیل دولت اسلامی در سر نمی پروراندند.

اما، در آن زمان نقش عمده در بوروکراتیک کردن مذهب را علی شریعتی برعهده گرفته بود. او که با مکاتب جامعه شناسی و فکری اروپا آشنائی داشت، طرح تبدیل مذهب شیعه و نهادهای آن را به «یک حزب کامل» ارائه کرد. در طرح جامعه ایده آل او «حزب شیعه» با زعامت و نظارت مطلق یک «رهبر کامل» کشور را اداره می کند. اندیشه برگرفته از تئوری مبارزه طبقاتی مارکسی در آن زمان شریعتی به صورت مبارزه مستضعفان «به مستکبران» بازتاب شده و در جامعه ایده آل او، رهبر نقش دفاع از مستضعفان را برعهده دارد. در واقع، شریعتی مهمترین توفیق خود را در تبدیل دین «از سنت به ایدئولوژی» می دانست. (۷) کوشش های او سرانجام هنگامی به نتیجه رسید که نه تنها ایدئولوژی بلکه زبان و اصطلاحاتی که آفریده بود پس از پیروزی انقلاب آرمانی اش از جمله ابزار تسلط حکومت اسلامی شد.

پس از فروپاشی پادشاهی پهلوی، گزینش جانشین برای ساختارهای اداری آن دوران از اهداف نخستین رهبران انقلاب شد. از همین رو، روحانیت حاکم، از یک سو به تأسیس نهادهائی چون «پاسداران انقلاب اسلامی»، و «سازمان بسیج» پرداخت و آنها را در کنار ارتش منظم بازمانده از حکومت پیشین به کار گماشت، و از دیگر سو، شبکه ای عظیم از وعاظ و روضه خوانان و مداحان و مساجد و اماکن متبرکه و تولیت ها و امامزاده ها و حوزه های مذهبی را در کنار بوروکراسی عظیم کشور فعال کرد. با تقسیم کارگزاران مذهبی و دولتی به معتم و مکلا، خودی و غیرخودی، متعهد و غیر متعهد، مسجدی و غیرمسجدی، بومی و غربزده، سید و عام، خواص و عوام، خانواده شهید داده و خانواده بی شهید، بسیجی و غیر بسیجی، و دهها تقسیم بندی دیگر، حکومت اسلامی به پی نهادن نهادهای ضروری برای بازتولید ایدئولوژی مذهبی و نشر و پخش آن پرداخت و «حق شهروندی» را به «وظیفه مذهبی» تبدیل کرد. در این میان، برخی از نهادهای پیشین نیز با پسوند «اسلامی» به انجام وظیفه در رژیم نوپا پرداختند. صدا و سیما، اسلامی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی و آموزش و پرورش اسلامی، هریک به شیوه های گوناگون به تربیت نسل جدید و تبلیغ تفکر نوین اسلامی در اذهان

مردمان کوشیدند. در همان حال، ده ها سازمان، نهاد، ستاد، و مرکز دیگر نیز زیر نظر مستقیم روحانیت به دولتی کردن مذهب سنتی پرداختند و گروه های بی شماری را به جرگه گسترده حقوق بگیران دولت افزودند. علاوه براین، نهادهای عظیم و مقتدری چون بنیاد پانزده خرداد و بنیاد مستضعفان و جانبازان از راه مصادره اموال و نیز فعالیت های اقتصادی انحصاری تأمین بودجه بیشتر این سازمان ها و فعالیت ها را برعهده گرفتند. برای گسترش نفوذ بوروکراتیک «آئین نامه توسعه و ترویج نماز» انتشار یافت و برای مذاحان حداقل و حداکثر دستمزد تعیین شد. سازمان های کوچک و بزرگ ترویج، نظارت، هماهنگی، تدوین و نشر مذهب و اعزام و احضار و تربیت و هماهنگ کردن امامان جمعه و سایر وعاظ و متولی های امور دینی را بر دوش گرفتند. عمده ترین این سازمان ها عبارت است از «سازمان تبلیغات اسلامی»، «شورای عالی حوزه علمیه قم»، «شورای سیاستگزاری ائمه جمعه»، «دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم»، «ستاد اقامه نماز و احیا»، «مرکز رسیدگی به امور مساجد» و سرانجام «سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی» و «مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام». علاوه براین، کمیته های عقیدتی-سیاسی در همه مراکز اداری و امنیتی- نظامی فعال اند و نمایندگان نهاد رهبری در مؤسسات علمی و دانشگاه ها نقش رهبری و نظارت بر امور مذهبی و فرهنگی را برعهده دارند. از این میان چهار سازمانی که نقشی اساسی در بوروکراتیک کردن مذهب ایفا کرده اند عبارت اند از «شورای عالی حوزه علمیه قم»، «سازمان تبلیغات اسلامی»، «شورای سیاستگزاری ائمه جمعه» و «دفتر تبلیغات اسلامی حوزه قم». مروری بر ساختار و وظائف این چهار نهاد بی فایده نیست.

#### ۱. شورای عالی حوزه علمیه قم

حوزه علمیه قم در دوران پایانی نظام پهلوی دارای مرکزی به «شورای مدیریت حوزه» بود که نظارتی غیر رسمی و مشورتی برحوزه داشت. مراجع تقلید بر این مرکز نظارت می کردند و مایل به توسعه آن بودند. «مدرسه حقانی» در سال ۱۳۴۱ به یاری این حوزه و از طرف روحانیان متجدد تری، نظیر محمد حسین بهشتی، برای تدریس روش های نوین آموزشی، و شاید در غایت امر برای ایجاد کادری مناسب یک دولت اسلامی تشکیل شد و پس انقلاب، با مدیریت علی قذوسی، به نهادی برای تأمین کادرهای امنیتی و قضائی حکومت مبدل گردید. در میان فارغ التحصیلان مدرسه حقانی می توان از علی فلاحیان، مصطفی بورمحمدی، علی نیری،

محسن اثره ای، روح الله حسینیان نام برد که سوابقی طولانی در پایه ریزی و مدیریت نهادهای امنیتی - قضائی کنونی کشور داشته اند.

حکومت اسلامی در عین حال توجهی ویژه به حوزه علمی قم به عنوان یک «اندیشه سرا»ی (think tank) مذهبی داشته است و از همین رو «شورایعالی حوزه» را جانشین «شورایعالی مدیریت حوزه» کرد. در این شورا روحانیان متعهد به نهاد ولایت فقیه، چون رضا استادی، حسین راستی کاشانی، و محمد مؤمن قمی شرکت دارند. آیت الله مکارم شیرازی، که در دوران نخست انقلاب به عنوان یکی از هواداران آیت الله شریعتمداری به مدارا و تسامح شهرت یافته بود و حتی با ولایت فقیه و به ویژه سلطه روحانیت بر نهادهای دولتی مخالفت می کرد، به تدریج به یکی از اعضای مؤثر و متنفذ این شورا مبدل شد. این شورا نظارت مستمر و دایمی بر کلیه شئون حوزه دارد، مسئول تعیین شهریه اغلب طلاب است. مأموران امنیتی، در کسوت طلبگی، رفتار و افکار طلبه ها و بخصوص طلبه های خارجی را تحت نظر دارند. «دفتر همکاری حوزه و دانشگاه» نیز مسئول پیشبرد و تحقق برنامه های شورایعالی در زمینه حوزوی کردن دانشگاههاست، گرچه به نظر می رسد امروز بیشتر حوزه زیر نفوذ تفکر دانشگاهی رفته باشد و نه بالعکس.

## ۲. سازمان تبلیغات اسلامی

این سازمان عریض و طویل با سه معاون و ده ها اداره عهده دار حداقل ۲۱ نوع فعالیت مختلف مذهبی و فرهنگی است که توسط نهادهای گوناگون آن پی گیری می شود، از آن جمله «خبرگزاری مهر»، «سایت اینترنتی تبیان»، «پژوهشکده باقرالعلوم»، «دارالقرآن» و «حوزه هنری. اهداف و آراء این سازمان در سطح بین المللی از طریق خبرگزاری مهر به چهار زبان بازتاب می یابد و در صفحات «تهران تایمز» [Tehran Times] به چاپ می رسد. از جمله وظائف اصلی این سازمان نظارت بر متون دینی و چاپ قرآن، بهره جوئی از شیوه های نوین تبلیغ، احیاء معارف شیعی و ارشاد مسلمانان است. افزون بر این همه، سازمان خود را مسئول کارهای دیگری نیز می داند، از آن جمله: آموزش و اعزام مبلغان مذهبی به نقاط گوناگون، برنامه ریزی تبلیغات و برگزاری آئین های مذهبی، برنامه ریزی امور اجتماعی، نظارت بر انجمن ها و هیئت های مذهبی، هماهنگی و نظارت بر مراکز فرهنگی، تهیه متون مذهبی و آموزش و تبلیغ و نشر احکام و ارزش های مذهبی

از طریق اینترنت و پاسخگویی به پرسش های جوانان و شبهات آنان از راه سایت اینترنتی «تبیان». (۸)

### ۳. شورای سیاستگذاری ائمه جمعه

ائمه جمعه در سراسر شهرهای ایران دارای دفتر ویژه و سلسله مراتب اداری اند. فرمانداران شهرها بدون مشورت با امام جمعه های خود به اقدامی دست نمی زنند و از همین رو حوزه اقتدار مذهبی، و به ویژه سیاسی، آنان از حوزه نفوذ امامان سنتی مساجد بسی فراتر رفته است. این امامان از سوی مرکزی واحد به نام «شورای سیاستگزاری ائمه جمعه» دلالت و هدایت می شوند. این شورا اهداف، سیاست ها و برنامه های روز دولت را از راه ارسال بولتن ها و نامه های الکترونیکی به ائمه جمعه شهرها ابلاغ و تفهیم می کند تا خطبه های روز جمعه در سراسر کشور پیرامون مسائل و سیاست های واحد و یادستکم مشابه ای باشد. به عنوان نمونه، بر پایه یک بررسی تطبیقی، امامان جمعه شهرهای شرقی ایران در یکی از نمازهای جمعه درباره نیروی اتمی و دولت احمدی نژاد کمابیش یکسان سخن گفته اند. (۹)

### ۴. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه قم

امروز در حوزه علمیه قم درس های کامپیوتر و اینترنت و زبان های خارجی و علوم اجتماعی و اقتصاد از جمله درس های اساسی به شمار می روند. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه قم به مسائل و مقولاتی چون «درک مسائل امروز و فردا در منطقه و جهان» و نیز «گذر از مدیریت جزئی نگر به مدیریت استراتژیک» می پردازد. (۱۰) آشکارا، امروز حوزه وظیفه خود را بیشتر تربیت کادر لازم برای تثبیت و گسترش دین بوروکراتیک می بیند تا بحث و پژوهش در باره تفکر دینی و آنچه مصلحان دین به آن «درک نبوی جهان» نام داده اند.

### پیامدهای بوروکراتیک شدن دین در جامعه

بازتاب بوروکراتیک شدن دین در جامعه ایران اشکال و صور گوناگون داشته است. از بارزترین نشانه های این بازتاب ظهور مصلحان دینی، گسترش باورهای

خرافی و مهدی گرایی اغراق آمیز، پاگرفتن انواع نوین آئین های نیایش و مراسم مذهبی و افزایش شمار مداحان است.

### ظهور مصلحان دینی: بازتاب در نخبگان

هرچند اصلاح طلبی دینی به دوران پیش از انقلاب ۱۳۵۷ باز می گردد، پیدایش شماری بی سابقه از مصلحان دین با آراء گوناگون را می توان منحصر به دوران بوروکراتیک شدن دین در کشور دانست. روحانیان و متفکران مذهبی در ایران پس از انقلاب را می توان به سه گروه مجزا و متفاوت تقسیم کرد. نخست آنان که حکومت مذهبی را بنیاد کردند. دو دیگر، روحانیان سنتی که با بلند پروازی های آیت الله خمینی و نهاد ولایت فقیه او میانه خوشی نداشتند و بی اعتنا به دگرگونی های ژرف سیاسی تکالیف و اعتقادات دینی خود را مقدم دانستند. و سرانجام، مصلحان دینی نواندیش یا «روشنفکران دینی» که در کوره انقلاب گداخته شده بودند اما آنگاه که آرمان های رمانتیک خود را، که بیشتر از بستر اندیشه های تمام خواهانه شریعتی برخاسته بود، در اندام حکومت ولایت فقیه متحقق یافتند احساس غبن کردند و با تمسک به متون کهن و نوین دینی گام در راه اصلاح طلبی نهادند. از متنفذترین اعضای این گروه عبدالکریم سروش است که خود زمانی از نظریه پردازان حکومت اسلامی بود و در انقلاب فرهنگی و تعطیل سه ساله دانشگاه های کشور به شهرتی ناخواسته رسید. نقش کلیدی سروش، اما، در تفسیر و تأویل های او از شریعت اسلام است. او با استمداد از فلسفه علم، تفسیر علما را از شریعت، که مبنای تغییرناپذیر علم آنان بود، مورد تردید قرار داد و فقه را شعبه ای از علوم انسانی، و از همین رو امری ناسوتی و تعبیر پذیر، انگاشت و ارزش دین را، همانند همتایش، محسن مجتهد شبستری، در «تجربه نبوی جهان» دانست و نه بیش از آن. او به علم مطلق و عصمت ائمه شک آورد و قرآن را کلام محمد، با محتوای الهی، شمرد. گفتار و نوشتار سروش بر دانشگاهیان و اهل حوزه، هر دو اثر گذار بوده است.

محسن مجتهد شبستری که، همانند محمد خاتمی، در مسجد هامبورگ به کار تبلیغ دینی پرداخته بود، از فلسفه هرمنوتیکی مدد جست و با قرارداد احکام و قواعد دینی در بستر تاریخی سرانجام به همان اندیشه هائی رسید که پیش از او متفکران مصری و سوری رسیده بودند: قرآن را باید بعنوان متنی (text) بررسی

کرد که اشارات و محدودیت های زبانی و تاریخی دارد و زبان و سنن عرب ناگزیر بر آن سایه انداخته است. سخنی که آدمیان بر زبان آورده باشند از این محدوده فراتر نمی رود هرچند در اصل آفریده وحی باشد. تجربه نبوی از نظر مجتهد شبستری نگاه به جهان به عنوان یک معجزه و شاهکار الهی است و بس.

توجه به متن بودن قرآن، یا «حادث» بودنش که ریشه در تفکر معتزله دارد در نوشته های اخیر عبدالکریم سروش نیز به چشم می خورد. به اعتقاد وی راه حل برون رفت از سترونی تفکر شیعی بازگشت به تفکر معتزله است و بهره جوئی از تعقل در کارها. چنین سخنانی را برخی از نویسندگان و روحانیان مدافع حکومت اسلامی این بخش از سخنان و تفاسیر سروش را بی ارتباط با ارتداد نامیده اند. (۱۱)

بنیاد نظریه «ولایت فقیه» نیز از سوی برخی از اعضای حوزه، به تلویح یا تصریح، مورد نقد قرار گرفته است از آن جمله محسن کدیور، یوسفی اشکوری و داود فیرحی. کدیور، با تکیه بر روش تحقیق فقهی ولایت فقیه را مبتنی بر روایات محکم نمی داند. اشکوری نه تنها ولایت فقیه بلکه حتی نظارت او را بر امور حکومتی ضروری نمی شمرد. وی با اشاره به این که حتی پیامبر اسلام هم از سوی خدا بر مردم حکومت نکرد، استدلال می کند که ادعای ولایت از طرف امام غایب با تاریخ و اعتقادات اسلامی ناسازگار است. داود فیرحی نیز با تحقیقی تاریخی اصولاً فقه اسلامی را در مجموع محصول تجربه خلافتی و استبدادی می داند. و در نتیجه نیازمند بازنگری و به روز کردن.

### گسترش باورهای خرافی: بازتاب در توده ها

با مروری بر سخنان و نوشته های روحانیان حاکم به آسانی می توان به دل نگرانی آنان در باره گسترش «خرافات» در جامعه پی برد. مراد آنان از خرافات اعتقاد به هرگونه باور و آئین مذهبی است که در قالب دین دولتی ننگبند. با این تعریف انواع آئین ها و رسوم مذهبی که مردمان برگزینند می تواند خرافی و مردود به شمار آید، به عنوان نمونه، پیروی از تعلیمات مرتاضان و دراویش هندی، ادعای ارتباط با امام زمان، ستایش اغراق آمیز و خداگونه فرض کردن ائمه در مداحی ها، صوفیگری و برگزاری مراسم سنتی هیئت ها و عزاداری.

آشکارا، نفس آویختن و پناه بردن به نمادها و منابع گوناگون از سر ایمان و اعتقاد خود نشانه بی اعتمادی و بی اعتقادی به دین بوروکراتیک و مقاومت فرهنگ سنتی دین و پرستش آزادانه در برابر دین رسمی است. البته فضای سرشار از هیجان مذهبی، که خود زائیده رفتار و گفتار رهبران حکومت اسلامی است، در گسترش آنچه خرافه خوانده می شود نقشی اساسی داشته است، از آن جمله سخنان و ادعاهای شخص رئیس جمهور و برخی از شخصیت های روحانی حکومت اسلامی در باره نظر مساعد امام غائب نسبت به برنامه های دولت و نمایندگان هشتمین مجلس شورای اسلامی. سخنگویان و مدافعان حکومت اسلامی این گونه سخنان و دعاوی را سازگار با مبانی و سنن شیعه می دانند و در شمار باورهای خرافی قرار نمی دهند. اما اگر منشاء این دعاوی و سخنان شهروندان عادی و یا روحانیان غیر دولتی باشند اتهام خرافی گری بر آنان زده می شود. به عنوان نمونه، آیت الله کاظمینی بروجردی و صدقاتن از همراهان و مقلدانش تنها به اتهام هواداری از دین سنتی و مخالفت با دخالت روحانیان در امر حکومت دستگیر و زندانی شدند. سرکوب و دستگیری شماری از صوفیان و خراب کردن حسینیه آنان در قم و بروجرد و ویران کردن مسجد سنیان را نیز باید از نمونه های دیگر این گونه تبعیض ها دانست. (۱۲)

موج تازه گرایش به مهدویت در ایران (۱۳) و توجه و تمرکز بی سابقه به امام زمان و ظهور قریب الوقوع او را می توان از پیامدهای بحران فرهنگی روزافزون جامعه کنونی ایران شمرد. در همان حال اتهام توهین به امام زمان، از سوئی، و ادعای ارتباط با او، از سوی دیگر، از دستاویزهای حکومت اسلامی برای اعمال فشار بر برخی از شخصیت های سیاسی شده است. (۱۴) مردمان عادی نیز از چنین اتهامات و پیامدهای آن مصون نمانده اند. (۱۵) شدت عمل دولت اسلامی با مدعیان ارتباط رویت امام زمان که در خارج از حوزه حاکمیت بروز می کنند در واقع برای تثبیت تسلط انحصاری دین بوروکراتیک بر یکی از عمده ترین ارکان اعتقادی شیعیان و ارائه قرائتی رسمی و یگانه از مهدویت است. به این ترتیب، هر نوع ادعا و تفسیری که در این زمینه بیرون از چارچوب تعیین شده دولتی قرار گیرد به عنوان خرافه، الحاد، و بدعت طرد می شود.

در سه دهه اخیر، خرافه گرایی در زمینه های دیگر نیز متناسب با فضای حاکم برجامعه شتابی قابل توجه گرفته است. از نمونه های بارز چنین خرافه گرایی می توان به «رؤیت» زن بیرنما اشاره کرد که در زمانی اندک معتقدان بسیار

یافت. با شایعهٔ اعدام او در قم مردم به اعتراض تجمع کردند و حتی به زد و خورد با نیروهای انتظامی برخاستند. در نمونهٔ دیگری اثر آبرفت یک ناودان که ظاهراً شباهتی با اندام انسان داشت سایهٔ امام زمان پنداشته شد و به محلی برای تبرک جوئی تبدیل گردید.

### رونق مداحی و مداحان مغضوب

سیاسی شدن منبر و دولتی شدن کار و عظم، طیفی وسیع از مداحانی آفرید که با تلفیق نوعی مداحی اغراق آمیز و عاشقانه، همراه با الحان موسیقی های هندی و ترکی و عربی و غربی، هوادارانی فراوان یافته اند. مداحان سنتی «مجلس گرم کن» و عظام بودند و گاه در آغاز مراسم روضه خوانی به خواندن اشعاری در مدح و رثای امامان می پرداختند و حاضران را برای شنیدن سخنان واعظان آماده می کردند. پس از انقلاب، مداحی رونقی تازه یافت. به ویژه در سال هائی که موسیقی جائی در رادیو و تلویزیون دولتی نداشت بازار مداحانی، چون صادق آهنگران گرم شده بود و صدای مدح آنان پیوسته پخش می شد. در دوران جنگ با عراق نیز این مداحانی چون حاج منصور ارزی و غلام کویتی نقش تهیج کنندهٔ سربازان و بسیجی ها را برعهده داشتند. نسل دوم این مداحان، همانند عبدالرضا هلالی و حسین سیب سرخی، که از محدودهٔ سنتی بیرون رفتند و دست به ابداعاتی زدند، در میان برخی از جوانان ایران و حتی در میان ایرانیان کوچیده از وطن هوادارانی یافته اند. این گروه در عین حال از آن جا که با حوزهٔ دین بوروکراتیک پیوندی ندارند، آماج انتقاد و اتهام مقامات دولتی شده اند.

به ادعای برخی کسان برآمدن احمدی نژاد را باید نماد پیروزی مداح برآخوند شمرد. (۱۶) آشکارا، نقش مداحان دولتی در هواداری از احمدی نژاد و رسیدن او به مقام ریاست جمهوری قابل تردید نیست. آنان در حمایت از «اصولگرایان» و در انتقاد از اصلاح طلبان از گسی پروا ندارند، چنان که ظاهراً یکی از آنان در جلسهٔ ختمی که با حضور سیاست مردان اصلاح طلب برگزار می شده به لعن «دشمنان احمدی نژاد» پرداخته است. (۱۷) در عین حال مقامات دولتی برخی از مداحان را از مداحی ممنوع کرده اند و رهبران روحانی سیاسی همانند آیت الله خامنه ای، مکارم شیرازی و لنکرانی سبک «کفرآمیز» و «مستهجن»



مداحی‌ها را غیر دینی یا ضد دینی شمرده اند (۱۸) برخی از آن رو که در پاره‌ای از آن‌ها سخن از یکسان یا مشابه بودن حضرت علی با خدا می‌رود. برای یکسان ساختن مداحی‌ها حکومت اسلامی چاره‌های گوناگونی اندیشیده و در جزوه‌هایی به چاپ رسانده است، از جمله این که اشعار مداحان باید به تصویب مقامات صالح رسد. برخی نیز پیشنهاد کرده‌اند که دانشگاه ویژه‌ی مداحی تأسیس شود. (۱۹)

### فشرده‌ی سخن

در پی انقلاب ۱۳۵۷، حکومت اسلامی با جدیتی هرچه تمام‌تر به یکسان ساختن آئین‌ها و مراسم مذهبی و کنترل فعالیت‌ها، گفتار و رفتار روحانیت و طلاب شیعه و متمرکز ساختن امور مالی آنان در نهادهای دولتی پرداخت. به سخن دیگر، انقلاب از سوئی راه را برای تسلط روحانیان بر مسند قدرت سیاسی هموار کرد و از سوی دیگر اصحاب حکومت را به متولیان قدرتمند و منحصر به فرد دین در جامعه مبدل ساخت. بیهوده نیست که احمدی نژاد در پاسخ به این ایراد که پرداخت شهریۀ طلاب از سوی دولت به از بین رفتن استقلال تاریخی حوزه خواهد انجامید تأیید کرد که در نظام اسلامی جدائی دولت و حوزه بی معناست. (۲۰)

پیامدهای مترتب بر چنین دگرگونی‌هایی در ساخت سنتی مذهب شیعه اندک نیست. رواج انواع نوآوری‌های ساختار شکن دینی که بیرون از قوالب دین دولتی پدیدار شده؛ پیدایش اصلاح طلبانی که در اعتقادات و مراسم و فلسفۀ سنتی دین تشکیک می‌کنند؛ ظهور فرقه‌ها، و آئین‌های تازه؛ رواج نوشته‌های روانشناسانۀ بازاری و رونق بازار مرتاضان هندی و جنبل و جادو؛ توجه به خوارق و معجزات و عجایب و نوادر، همگی از جمله این پیامدهاست. افزون بر این، جدال و عناد بین مبلغان و مجریان دین دولتی از یک سو و مصلحین مذهبی، از سوی دیگر، به گسترش و تعمیق گفتمان دینی در جامعه منجر شده و ریشۀ بسیاری از باورهای کهن و جزمی مذهبی را سست کرده است. در عین حال، گرچه اغلب دانشجویان ایران، بیشتر به قصد توفیق در امتحانات، به خواندن و حفظ روایات و احادیث گوناگون و تاریخ تولد و درگذشت امامان شیعه دست زده‌اند، و چه بسا از پیشینیان خود بیشتر با زبان عربی آشنائی دارند، اعتقادات مذهبی در میان آنان، و بسیاری از دیگر گروه‌های اجتماعی، سست‌تر از همیشه شده است. (۲۱) رونق طنزها و لطیفه‌های بی سابقه‌ی ضد مذهبی، رواج موسیقی و فرهنگ زیرزمینی،

افراط در گرایش به ظواهر فرهنگ غربی، و سرانجام اقبال شماری بزرگ از شهرنشینان به نمادها و مراجعی سوای مظاهر دین رسمی همگی گواه بر فتور دین بوروکراتیک و رشد فرهنگ روحانی-دینی است.

در این میان، مذهب شیعه نیز، متأثر از دولتی شدن دین، با شتابی قابل ملاحظه آئین ها و اعتقادات تازه ای را از آن خود کرده است. طلبه ها در مدارس مذهبی به «اخذ مدرک رسمی» نائل می شوند، و در حوزه، رایانه ها به تدریج جایگزین حافظه تاریخی روحانیان می شوند. کسانی که زمانی خود بر تجدد شوریدند امروز به هواداری از تجدید نظر و تجدد در سنت هزارساله شیعی برخاسته اند. به گفته «هوان کول» می نویسد، دولت اسلامی ایران «ضد تجدد» نیست بلکه «ضد لیبرال» است. (۲۲)

اما، شاید مهم ترین پیامد دولتی شدن دین در ایران زوال موضع انتقادی مذهب شیعه و تبری جوئی تاریخی آن از دولت باشد. روحانیان شیعه که از دهه های پایانی دولت صفوی به رقابت با دولت برخاستند، و در نیمه نخست دوران پهلوی به حاشیه رانده شدند به تدریج به بورژوازی دولتی جدید تبدیل شده اند و نظریه ولایت فقیه، نظریه پیشین شیعیان اصولی را، که تظاهر امام خود را با دولت در قهر و ستیز می دانستند، به حاشیه رانده است. چندصدائی و اقتدار سنتی مراجع گوناگون تقلید که مورد تأکید معتقدان به «فقه اصولی» بود فتوری چشم گیر یافته، حوزه علمیه اهمیت و اعتبار گذشته را از کف داده و مرکز تربیت کادر مبلغان برای دولت مذهبی شده است. با این همه، و با این که بنیادگرایی مذهبی در بسیاری از جوامع مسلمان دور و نزدیک ایران همچنان از رونقی قابل ملاحظه برخوردار مانده، چنین به نظر می رسد که مردم ایران به دلالی که در این نوشته به اختصار آمده است نسبت به رادیکالیزم مذهبی و غیرمذهبی به هر لون و شکل و قالبی که باشد بی عنایت و بی اعتنا شده اند.

### پانویس ها:

۱. ن. ک. به:

Finke, Roger, "An Unsecular America, in *Sociology of Religion*, Ed. Suzanne Monahan. New York, Prentice Hall, ۲۰۰۲. pp. ۲۱۵-۲۲۴.

۲. ن. ک. به:

Olivier Roy, *Globalized Islam: The Search for A New Ummah*. New York, Columbia University, ۲۰۰۴.

۳. ن. ک. به:

Norris, Pippa, et al., *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York, Cambridge University Press. ۲۰۰۴.

۴. ن. ک. به:

Abazari, Yousef A, et al. "Secularization in Iranian Society." *Media, Culture, and Society in Iran*. Ed. Mehdi Semati. New York, Rutledge, ۲۰۰۸, pp. ۲۳۸-۲۵۴.Olivier Roy, *Ibid.*, p. ۲۵۶. ۵

۶. برای آگاهی بیشتر دربارهٔ مدرسهٔ حقانی و موسسه مصباح یزدی. ن. ک. به:

<http://www.roozonline.com/۲۰۰۷/۰۲/post-۱۲۰۰.php>

۷. زندگی و آثار دکتر شریعتی، سی دی، سپهر، تهران.

۸. ن. ک. به: <http://www.ido.ir/myhtml/saman/sazman.aspx>

۹. ن. ک. به: نشریات استان خراسان در سال ۱۳۸۳.

۱۰. ن. ک. به:

[www.islamicqomcity.ir/index.php?option=com\\_content&task=blogsection&id=۲&itemid=۳۹](http://www.islamicqomcity.ir/index.php?option=com_content&task=blogsection&id=۲&itemid=۳۹)

۱۱. ن. ک. به:

<http://www.dr.soroush.com/persian/interviews/p-CMO-KalmeMohammad.html>

۱۲. سرکوب دراویش در قم، ۱۵ بهمن ۱۳۸۴، سایت روز.

۱۳. ن. ک. به: BBC World Service, ۱۹/۱۱/۲۰۰۵

۱۴. ن. ک. به: BBC World Service, ۲۹/۴/۲۰۰۵

۱۵. ن. ک. به:

BBC World Service, ۳۱/۱۰/۲۰۰۵; <http://news.gooya.com/society/archives/۰۰۱۸۳۲.php>.

۱۶. ن. ک. به:

[http://www.dr-khazali.com/portal/index.php?option=com\\_content&task=view&id=۶۳&itemid=۵۰](http://www.dr-khazali.com/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=۶۳&itemid=۵۰).

۱۷. ن. ک. به:

Farjami's weblog: <http://farjami.debsh.com/archives/fridy%۷c۲۰۰۵.jul.۰۸/۷c۱۴:۴۴:۲۹.php>.

۱۸. همان.

۱۹. ن. ک. به:

Dar maddahi/ az vagheiat tajavoz nashavad, Heiat, vol ۱۰, pp ۵۸-۵۹.

IRNA, ۱۲/۱۸/۲۰۰۵. ن. ک. به:

Semati, Mehdi. *Ibid.* ن. ک. به:

۲۲. ن. ک. به:

Cole, Juan. *Sacred Space and Holy War*. London, Taurus, ۲۰۰۲, p. ۱۹۷.

آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران  
مجموعه توسعه و عمران ایران  
۱۳۵۷-۱۳۲۰

(۹)

## جامعه، دولت و جنبش زنان ایران

۱۳۵۷-۱۳۴۲

مصاحبه با  
مهناز افخمی

ویراستار: غلامرضا افخمی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

## سبک و ساختار ادبی در آثار هوشنگ گلشیری

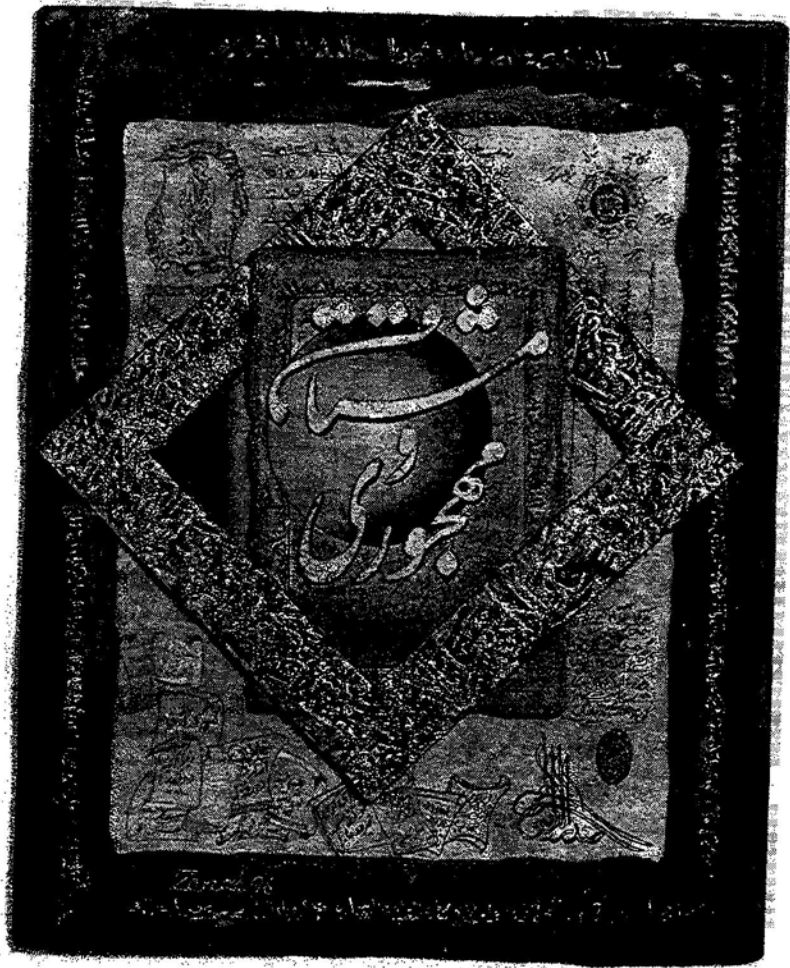
هوشنگ گلشیری (۱۳۷۹-۱۳۱۶) در زمره معدود نویسندگان صاحب سبک قرن بیستم ایران است. او نوشتن را به صورتی جدی از اواخر دهه ۱۳۳۰ آغاز کرد و نخستین آثار داستانی‌اش در مجله هائی چون فردوسی و پیام نوین منتشر شد. اما نگارش و انتشار رمان کوتاه *شازده احتجاب* (۱۳۴۸) بود که نگاه جامعه ادبی ایران را یکباره به او جلب کرد. ویژگی های سبکی و چگونگی استفاده از ابزارهای ادبی در این اثر حکایت از دلمشغولی اصلی گلشیری با ادبیت در داستان نویسی مدرن دارد. به واقع، او نه تنها در بسیاری از آثار متأخرش بلکه در نقدهائی که می نوشت و در کلاس‌هائی که تدریس می کرد تاکید را همواره بر هر چه بیشتر صیقل دادن ابزارها و ساختارهای ادبی قرار می داد. از این منظر، آثار گلشیری یادآور این باورند که در عالم ادبیات چگونه گفتن آخرین کلام را به زبان می آورد. نوشته هائی که در پی می آیند هر یک به بررسی گوشه‌هایی از این چگونه گفتن‌ها در آثار گلشیری پرداخته‌اند.\*

محمد مهدی خرمی

\* برای دستیابی به آگاهی های بیشتر درباره زندگی و آثار گلشیری ن. ک. به:

<http://www.golshirifoundation.org/>

# دوری‌ها و دلگیری‌ها



صدرالدین الہمی

## ایران نامه

سال بیست و چهارم، شماره ۱

بهار ۱۳۷۸

### مقاله ها:

- در جست و جوی چهره تاریخی مولانا فرانکلین د. لوئیس ۱
- جنجال برانگیزترین کتاب در باره حافظ رضا قنادان ۲۳
- از رعیت به کشاورز؛ موریو اونو و تجدّد خیرآباد علی فردوسی ۵۳
- رویاروئی سنت و مدرنیته در تربیت بدنی ایران هوشنگ ا. شهابی ۸۱
- پیدایش و پیامدهای دین بوروکراتیک در ایران رسول نفیسی ۱۰۵
- ۱۲۱

### بخش ویژه هوشنگ گلشیری:

- نگاهی به رمان جن نامه هوشنگ گلشیری م. ر. قانون پرور ۱۲۳
- شیوه های روایت و خلق شخصیت فریدون فرخ ۱۳۱
- آینه های دردار و هویت های انعطاف یافته محمد مهدی خرمی ۱۴۱

### پروسی و نقد کتاب:

- صدرالدین الهی و کارش باقر پرهام ۱۵۱

### یاد رفتگان:

- محمد صفی اصفیا غلامرضا افخمی ۱۵۷
- درست نامه احمد اشرف ۱۶۶

### فشرده مقاله ها به انگلیسی

گنجینه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر پنجم

منتشر شد

**JAMALZADEH II--JAPAN IV**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION

New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.

Winona Lake, Indiana

Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)



## نگاهی به رمان جن نامه هوشنگ گلشیری

هوشنگ گلشیری با نشر اولین رمانش، شازده احتجاب، در سال ۱۳۴۸، به عنوان یک نویسنده و داستان سرای طراز اول در ادبیات نوین فارسی شناخته شد؛ رمانی که هنوز به اعتقاد بسیاری از منتقدان در فهرست شاهکارهای ادبیات معاصر ایران قرار دارد. وی با انتشار رمان‌ها و مجموعه داستان‌هایی همچون *گریستین و کیده*، *نماز خانه کوچک من*، *برّه گمشده راعی*، *حدیث مرده بردار کردن آن سوار که خواهد آمد*، *جبه خانه*، *حدیث ماهیگیر و دیو*، *آینه های درددار*، و *جن نامه* جای خویش را در پهنه ادبیات نوین ایران تثبیت کرد. گلشیری در این آثار با تمرکز بر برخی فنون داستان نویسی، از جمله زوایای دید راویان، ساختار داستان، خلق شخصیت‌ها و کاربرد زبان، به تجربیات و ابداعاتی دست زد که بی تردید در کار نویسندگان نسل‌های بعد از او بی‌اثر نبود. (۱) شاید موفقیت و شهرت شازده احتجاب - هرچند بحق - تا حدودی سبب بی‌عنایتی خوانندگان به آثار دیگر گلشیری شده باشد. حتّاً در نظر برخی منتقدان داستان بلند مهمی چون *گریستین*

محمد رضا قانون پرور استاد زبان و ادبیات فارسی و ادبیات تطبیقی در دانشگاه تگزاس است. خلاصه‌ای از این مقاله در نشست سالانه انجمن مطالعات خاور میانه در سال ۲۰۰۵ ارائه شده است.

و کید، که شاید از نظر ساخت و پرداخت، و مهمتر از آن کاربرد زبان در ادبیات معاصر فارسی، منحصر به فرد است، در مقایسه با اولین رمان گلشیری شکستی برای این نویسنده تلقی شده است. (۲) اما، به نظر من این داستان نه تنها نشان هیچ سُستی در کار نویسندگی گلشیری نیست بلکه گامی است به پیش در داستان سرائی فارسی، همانگونه که آثار بعدی او یکی پس از دیگری نیز هریک نشانی است از رشد دید و قدرت بیان نگاری این نویسنده زبردست- و شاید زبردست ترین نویسنده زمان ما. (۳) در این نوشته کوتاه به مروری بر آخرین و، به نظر من مهمترین داستان بلند او، *جن نامه*، پرداخته ام که در آن مهارت و پختگی و خلاقیت ساختاری و داستانی این نویسنده در آفرینش و پردازش تمامی اجزا و عناصر هنر داستان نویسی عیان شده است.

*جن نامه*، رمانی در بیش از پانصد صفحه، معرف خلاقیت کم نظیر و کمال جهان بینی، بینش، و برداشت گلشیری از جهان هنر است. این رمان سحرآمیز با شرح دوران کودکی حسین، راوی و شخصیت اول داستان، در شهر پالایشگاهی آبادان آغاز می شود، در محله ای کارگری با خانه های محقر سیمانی که یادآور بسیاری از این نوع محله های کارگران صنعتی است که در کشورهای گوناگون در نیمه اول قرن بیستم میلادی ساخته می شدند. فصل آغازین یا «مجلس اول» کتاب داستان روایتی است که به دوران کودکی راوی اختصاص دارد. این فصل از نظر نوع شخصیت ها و فضای داستانی بی شباهت به رمان های احمد محمود نیست و تاحدودی بازندگی دوران کودکی خود نویسنده همخوان است. (۴) نویسنده آنگاه به ترسیم فضای شهردیگری می پردازد. اصفهان، باخانه های خشتی و گلی اش، کوچه پس کوچه های تو در تو با طاقی هائی که زیر آنها روز هنگام هم بسان شب تاریک است، با مردم سنتی و قدیمی اش، و حضور سحرآمیز هزاران سال تاریخ و انگاره های خرافی که بر دوش مردم اش سنگینی می کند، شهری است که در آن دیگر ماجراهای داستان روی می دهد- یا دقیق تر در تخیل راوی و ذهن خواننده جریان می یابد. این شهر است که حسین را، پس از گذراندن کودکی و نوجوانی در جنگل سیمانی و صنعتی آبادان و در سایه برج های مشتعل و پر دود پالایشگاه نفت، مجذوب و مسحور می کند.

این رمان داستانی جادوئی است که به شیوه ای واقع گرایانه- گرچه نه به معنی قراردادی آن- نوشته شده، ولی به مفهوم متداول رمانی در قالب رئالیسم

جادوئی نیست. شخصیت هایش برای خواننده ملموس و آشنا بنظر می رسند، آدم هائی که به اعضای خانواده های خودمان شباهتی شگفت انگیز دارند، ولی در عین حال از ما دور اند و نمی شود به آسانی به ژرفای ذهن آنها دست یافت. جن نامه از یک نظر زمانی است در باره بلوغ؛ داستان پسر بچه ای که در دو شهر متفاوت و حتی متناقض بزرگ می شود و داستان خانواده اش؛ داستان یک شهر، داستان یک فرهنگ، داستان مردمی در گپ و دار گذر از زندگی سنتی به روزگار و زندگی نوینی که بر اثر طغیان های سیاسی، انقلاب ها، و بی ثباتی های اجتماعی و فرهنگی بر آنان تحمیل شده است. در واقع، راوی داستان از این همه تغییر و تحول واهمه و هراس دارد. با همه توش و توانش می کوشد تا دست کم در زندگی خودش، و یا در زندگی درونی و ذهنی اش، زمینی را که رویش ایستاده است استوار و با ثبات نگهدارد. درست برخلاف برادرش، حسن، که معلم است و فعال سیاسی و در پی عوض کردن دنیا و مدام، هم به خاطر شغلش و هم فعالیت های سیاسی مخفیانه اش، از دهی به دهی و از شهری به شهر دیگری در کوچ است. حسین، برعکس، می خواهد دنیا را همان طور که هست نگهدارد و تنها در جستجوی گوشه کوچکی از این دنیا یعنی دنیای خودش است که بتواند آن را از گردش و تغییر باز دارد و برای خود ایمن سازد. در جواب حسن که از او بخاطر «در گذشته زندگی کردن» انتقاد می کند و پندش می دهد که باید «آینده را پی ریخت»، حسین می گوید: «من از این آینده تو می ترسم. آن گذشته، حداقل، همه چیز جایی داشت. آدم معلوم بود چه قدری دارد.» (۵) در پاسخ، حسن به تمسخر می گوید: «یعنی که اشرف مخلوقات بود؟» و حسین پاسخ می دهد: «همان بهتر بود، یا حالا که نتیجه نبیره میمون شده؟»

جایی دیگر در داستان، هنگامی که برادرش او را اندرز می دهد از «سوراخی» که برای زندگی اش درست کرده بیرون بیاید، حسین هم زبان به انتقاد می گشاید و حسن را متهم می کند دائماً مثل کولی ها در حال تاب خوردن و چرخیدن است و معلق در جایی دیگر. حسن هم به سرزنش می گوید «پوسیدی مرد»، زیرا به گفته حسین:

ده شانزده سالی است فقط این گله جا نشسته ام پشت این میز یا در همین پستو و پشت به درسته ای که اتاق من است، من، منشی دفتر اسناد رسمی شماره ۱۳۳،

واقع در خیابان شیخ بهائی اصفهان و جلوم همین طور کتاب چیده ام. مجلات جلد کرده سردفتر هم هست. (ص ۲۰۷)

تغییر، چرخش، معلق بودن و سر در هوا زندگی کردن که به قول حسین از ره آوردهای زندگی مدرن است به او خوش نمی آید:

نه، این طور نمی شود. اگر همین طور بچرخم، من هم به هیچ جا نمی رسم؛ گرچه همه چیز می چرخد به گرد من که این جا نشسته ام و می نویسم. یادم باشد که بنویسم که روز ۲۴ یا ۲۵ فروردین ۱۳۴۰ وقتی شنیدم یوری گاگارین علیه ما دارد زمین را دور می زند، خواستم خودکشی کنم که نشد. تیرماه ۴۸ بود که رفتم خانه ملیح. ملیح می گفت: «گور پدر آمریکائی ها هم کرده، خوب، رفته باشند به ماه. تو چه کار به آن ها داری؟» (صص ۳۰۸-۳۰۷)

حسین از تغییر وحشت دارد و می خواهد از راه نوشتن و ضبط و ثبت کردن آن چه هست جلوی تغییر را بگیرد:

شانزده سال است که یک جا نشسته ام و از صبح تاظهر و از بعد از ظهر تا شب سند ذقه می نویسم و یا سندهای صلحنامه و وکالت و نقل و انتقال خانه و ملک و ماشین را توی دفتر دوّم وارد می کنم تا جناب مدتی وقتی آمد ورأی انورش قرار گرفت امضاء بفرمایند. نوشتن دفتر اندیکاتور هم با من است و یا دادن رونوشت از سندی قدیمی. همین هاست دیگر. عرصه و اعیانی ها می دست به دست می شوند و هی راهن مرتهن ها سندشان را تجدید می کنند؛ یا ماشینی هر به چند ماهی سند نو می کند." (ص ۳۰۸)

و آنگاه حسین به خود یادآور می شود و هشدار می دهد:

نمی چرخم، یادم باشد که می چرخم. ثابت و پایدار باید بود همان گونه که این خاک یا بهتر آن زمین قدیمی بود، و اگر همت کنم خواهد بود." (ص ۳۰۸)

تلاش حسین در این است که با نوشتن در باره مردم زمان های گذشته و حال دنیا را ثابت نگهدارد. او درباره اعضای خانواده اش، آدم هائی که با آن ها سر و کار دارد، و از همه مهمتر انسان هائی که ناپدید شده اند یا در گذشته زندگی می کردند، می نویسد:

من می خواهم- اگر بشود این همه آدم را سلول به سلول ساخت- با نوشتن احضارشان کنم، مثل همان دفتر معاملات سال های قبل که توی کمد اتاق آقا هست. کنار هم چیده ام شان. کافی است شماره و سال سندی را بدانم تا همه سابقه اش را پیدا کنم، صورت وضعیت همه آن املاک و مستقالات، ماشین های سواری، دوج یا اترناش که دست به دست شده اند، گو که خانه را خراب کنند، یا ماشین ها اسقاط بشوند و دیگر هیچ بنی بشری نخواهد بخردشان. من هم همین طور باید بنویسم، کلمه به کلمه، و هر کلمه یا جمله به ازای یک سلول تا بعد ناگهان این جهان چرخان و سرگردان را. . . نه، نه، پیشاپیش نباید حرفش را بزنم، منطقی باید باشم. (ص ۲۴)

در حالی که دنیا و تمامی آنچه اتفاق می افتد و آن را دگرگون می کند به نظر حسین غیر منطقی است، نوشتن و ضبط وقایع گذشته و حال دری از منطق را برایش می گشاید. از راه نوشتن است که راوی *جن نامه* می خواهد همه چیز را ثابت و با ثبات نگهدارد. می گوید: «من این جا هستم، باید همین جا باشم و هم اکنون را همیشگی کنم.» (ص ۲۶۸)

*جن نامه* را از همین رو باید کتابی سحرآمیز شمرد شاید از این رو که رمانی است در باره قدرت سحرآمیز نوشتن و نوشتار، درباره قدرت سحرآمیز داستان به عنوان سند ضبط شده انسان ها و تلاش هایشان، درباره داستان آدم های جن زده و افسون شده. حسین بسیاری از آدم هائی را که درباره شان می نویسد جن زده می خواند. (صص ۱۹۳، ۷۴) عموی حسین که هم نام اوست و سال ها پیش ناپدید شده و شاید مرده است مثل آدم های جن زده، افسون شده اندیشه احضار ارواح بوده است. خود حسین هم افسون شده کتب و اسناد قدیمی و همانند عمویش فریفته دنیا و اعتقاداتی است مکتوم، مرموز و اسرار آمیز. حسین از کودکی از نوعی بیماری جسمی و روانی، به خصوص صرع، رنج برده است. نه تنها هنگامی که در اثر این بیماری دچار حمله می شود و غش می کند، بلکه با جستجوی کتب قدیمی درباره احضار ارواح و دیگر پدیده های غیر طبیعی و پیروی از دستورات و نسخه های آن ها قدرتی ماوراء طبیعی بدست می آورد، و یا دست کم تصور می کند که به دست آورده است، و می تواند افکار ناگفته دیگران را بخواند. حسین چنان فریفته گذشته و کتب قدیمی شده که با اعتقاد و تعصب به همه اندرزها و دستورالعمل های آن ها عمل می کند و مراسمی را که در آن ها آمده است به دقت انجام می دهد تا بتواند با احاطه برداشتی که

در آنهاست گذشته و گذشتگان را احیا کند و با نوشتن گذشته و حال را همیشگی کند و ثباتی به دنیا و زندگی انسان ها باز گرداند.

همانند هر داستان پرداز متخیل خلاق، حسین ایمان دارد که می تواند افکار دیگران را بخواند و بداند و این در حقیقت اشارتی است به قدرت هر رمان نویس که افکار آدم های قصه اش را می داند و به ذهن آنها رخنه می کند. گویا گلشیری به این شکل به خواننده اش می خواهد القا کند که با نوشتن و ضبط افکار و حوادث زندگی انسان ها به صورت آدم های داستانی، داستان سرا در واقع نه تنها در کار حفظ و حراست و ثبت تاریخ انسان ها، در مقطع یا مقطع های ویژه ای است، بلکه به راستی کارش کم از تلاش برای تضمین بقای نوع بشر نیست. همین تلاش نوع ادبی داستان را به هنری والا و داستان نویس را به سطح هنرمندی والا مقام برمی کشد. همان گونه که در مورد همه رمان نویسان بزرگ جهان صدق می کند مشغولیت اصلی ذهنی گلشیری بخصوص در *جن نامه* پرداختن به پدیده نوشتن و یا به عبارت دیگر قدرت سحرآمیز نوشتن و جوهر افسونگر زبان است. آثار مهم داستان سرایان ادبیات فارسی معاصر همچون *بوف کور* صادق هدایت و *سنگ صبور* صادق چوبک و نیز نوشته های قبلی خود گلشیری همگی معرف همین دلمشغولی نویسنده با بحث نوشتن و زبان اند.

شاید اثری را که بیش از همه با خواندن *جن نامه* باید به یاد آورد *اولیس*، رمان پرآوازه نویسنده ایرلندی، جیمز جویس، است که از لحاظ خلق شخصیت های داستان، کاربرد زبان، قدرت تخیل و نیز از آن رو که در آن یک شهر و فرهنگ مردم آن به صورت شخصیتی داستانی ارائه می شود با *جن نامه* گلشیری بی شباهت نیست. اصفهان گلشیری در *جن نامه* یادآور شهر دوبلن همین رمان جیمز جویس است. در هر دو سنت و بخصوص اعتقادات مذهبی آمیخته با خرافات بومی برفضای داستان حاکم است. در رمان نویسنده ایرلندی مذهب و کلیسای کاتولیک در رگ و پوست جامعه نفوذ کرده و در رمان نویسنده ایرانی مذهب شیعه بر همه جوانب زندگی مردمان سایه ای سنگین افکنده است. به گمان من *جن نامه* اثری است در سطح بهترین رمان های جهان و همان گونه که *اولیس* جیمز جویس شاهکاری در ادبیات ایرلندی و بلکه در ادبیات انگلیسی به شمار می آید، *جن نامه* هوشنگ گلشیری را نیز باید به حق شاهکاری در ادبیات معاصر فارسی و گامی بس ارزنده در پیشبرد هنر داستان نویسی در ایران شمرد.

درواقع، شاید بتوان گفت آن چه نویسنده انگلیسی زبان با رمانش برای ایرلند و ادبیاتش به ارمنان آورد، گلشیری با رمانش به عرصه داستان نویسی فارسی هدیه کرده است. و شاید همان گونه که زمانی دراز گذشت تا اهمیت *اولیس* شناخته شود، چند صباحی نیز باید بگذرد تا خوانندگان فارسی زبان بیشتری رمان *جن نامه* را کشف کنند و به ارج و اهمیتش پی برند. البته این نکته را نیز ناگفته نباید گذاشت که این رمان هم مانند *اولیس* برای همگان نوشته نشده است. گلشیری خود حدود سی سال پیش گفته بود که او هرگز داستان هایش را نه برای همه می نویسد و نه انتظار دارد هر کس آنها را بخواند زیرا مشتریان متاع داستانی او معدودی خواننده اند در میان خواص. (۶)

در پایان *جن نامه* برگی اضافه شده که روی آن عبارت «تکمله دوم» دیده می شود، که ظاهراً قولی است برای نوشتن و انتشار ادامه رمان. مرگ زود هنگام گلشیری، اما، اجازه وفای عهد را به او نداد.

#### پانویس ها:

۱. از میان آثار یادشده گلشیری، *آینه های دردار* و *جن نامه* در خارج از ایران نیز چاپ شده اند.
  ۲. برای نقدی از این داستان ن. ک. به:
- M.R. Ghanoonparvar, in a Persian Mirror: Images of the West and Westerners in Iranian Fiction, Austin, The University of Texas, ۱۹۹۲) PP. ۱۰۴-۱۰۲.
۳. مندنی پور نیز براین عقیده است که *کریستین وکیه* «ارج و قرب در خورش را نایافته» است. ن. ک. به: شهریار مندنی پور، «آفرینگان زمان آوری های هوشنگ گلشیری»، *ادب نامه شرق*، شماره ۱، مرداد ۱۳۸۴، ص ۸.
  ۴. ن. ک. به عنوان هوشنگ گلشیری در *Encyclopaedia Iranica*
  ۵. هوشنگ گلشیری، *جن نامه*، سوئد، نشر باران، چاپ اول، ۱۹۹۸، ص ۳۰۶. نقل قول هائی که از این کتاب در این نوشته آمده اند برگرفته از این متن اند.
  ۶. ن. ک. به: «گفتگو با هوشنگ گلشیری»، *آیندگان*، ۱۵ مرداد ۱۳۵۸، صص ۶ و ۱۰ و نیز عباس میلانی، «جوانمرگی پیرما»، *ادب نامه شرق*، شماره ۱، مرداد ۱۳۸۴، صص ۲-۳.

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](http://www.ketab.com)

وست وود - لوس آنجلس

1419 Westwood Blvd.,  
Los Angeles, CA 90024  
سنتا مونیکا و ویلشیر

E-mail: [ketab@ketab.com](mailto:ketab@ketab.com)



## شیوه های روایت و خلق شخصیت در آثار هوشنگ گلشیری

شهرت هوشنگ گلشیری به عنوان داستان نویس و مفسر و منتقد ادبی و اجتماعی در میان روشنفکران و اهل ادب به هنگام مرگش، در بهار سال ۱۳۷۹ در تهران، کاملاً تثبیت شده بود. نوشته ای که به قلم احمد کریمی حکاک در روزنامه نیویورک تایمز به چاپ رسید از او به عنوان «شاخص بارز ادبی در فن داستان نویسی در ایران قرن بیستم» یاد می کند و او را نویسنده ای «با روحیه ای متمدنانه و سبکی ظریفه پرداز و پیچیده» می شمرد. گذشته از جنبه ادبی، گلشیری را می توان منقدی تیزبین و متأمل نه تنها در ساحت هنری و ادبی بلکه در عرصه تحولات سیاسی و اجتماعی ایران دانست. او یکی از سرسخت ترین مدافعین حقوق بشر و از مخالفان سرسخت سانسور و تفتیش عقاید، چه در عصر پهلوی و چه در دوران تسلط روحانیان بر مسند قدرت، بود. با این همه، گلشیری را نمی توان کوشنده ای فعال در پهنه سیاسی ایران شمرد. زیرا وی هیچگاه خود را به مثابه نویسنده ای انقلابی و یا رادیکال و مصمم به رسیدن به اهداف خاص سیاسی و اجتماعی نمی شناخت. به جز عضویت در کانون نویسندگان ایران - سازمانی صنفی که خود در سال های آخر دهه هزار و سیصد و چهل از مؤسسانش بود -

\* فریدون فرخ استادزبان وادبیات انگلیسی در دانشگاه Texas A&M International University در لارگو است. این نوشته با پاره ای تغییرات به صورت یک سخنرانی در مجمع سالانه انجمن مطالعات خاورمیانه (MESA) به زبان انگلیسی عرضه شده است.

گلشیری در هیچ سازمان و گروه سیاسی و غیر سیاسی فعالیت نداشت. در واقع، وی به ندرت دربارهٔ آراء و مسالک سیاسی و فرقه‌های مذهبی ابراز نظر می‌کرد. آماج انتقاداتش تعرض و تجاوز حکمروایان نسبت به حقوق بشر، به ویژه حق اظهار نظر، بود آن هم براین اساس که محدود کردن این حقوق به هر میزانی مانع تنوع دیدگاه‌های فلسفی، و سدی در برابر خلاقیت ذهنی شهروند خواهد شد و عرصهٔ ابتکار و نوآوری‌های علمی و فنی انسانی را تنگ خواهد کرد. به اعتقاد وی، محروم ساختن انسان‌ها از حقوق و آزادی‌های اساسی بر شکوفائی استعدادهای هنری و ادبی نیز اثری منفی خواهد گذاشت و هنرمند را از منابع و مآخذ الهامش که همان تجربه‌ها و داد و ستدهای زندگی اجتماعی باشد دور خواهد کرد. براساس این باورها بود که گلشیری با از خود گذشتگی خاص از اعتقاداتش دفاع می‌کرد و به همین دلیل بود که در هر دو دوران پیش و پس از انقلاب هدف اتهامات گوناگون شد، بسیاری از آثارش در ایران اجازهٔ انتشار نیافت و مکرر طعم دستگیری و زندان را چشید.

به مثابه شهروندی ناراضی از اوضاع اجتماعی و سیاسی، گلشیری آثار خود را در لافافه و با زبانی سرشار از نماد و اشاره و استعاره به قلم آورده است تا بسیاری از باورها و برداشت‌هایش را از دسترس درک و فهم مأموران سانسور فراتر برد. آشکارا چنین شیوهٔ نگارشی منحصر به گلشیری نیست. در تاریخ ادب ایران، همانند بسیاری جوامع دیگر، نمونه‌های شعر و داستان و نمایشنامه فراوان است که در آن‌ها نویسنده یا سراینده با توسل به چنین شیوه‌ها اعتراض و انزجار خویش را از اوضاع زمان و یا ستم حاکم وقت در لافافه بیان کرده‌اند. گاه نیز اهل قلم از طنز و هزل و استهزاء برای خرده‌گیری از آراء و تعصبات و خرافات رایج زمان بهره برده‌اند. در بسیاری از آثار گلشیری نیز بهره‌جوئی از این گونه شیوه‌ها نیز عیان است.

گلشیری کار داستان‌نویسی خود را در اوایل دهه ۱۳۴۰ آغاز کرد در همان زمان که صحنه ادبی ایران را آوازهٔ نامدارانی چون صادق هدایت و صادق چوبک پر کرده بود. در فضای آن روز ادبی و هنری ایران، اما، آثار تلاش برای ابداع روش‌های جدید در داستان‌سرایی نیز به چشم می‌خورد و نویسندگان جوان تر همانند سیمین دانشور و جلال آل احمد توجه بسیاری را به خود جلب کرده بودند. در چنین فضائی گلشیری کارش را آغاز کرد.

در آثار نخستینش، گلشیری پیام اجتماعی-سیاسی اش را در لابلای مفاهیم ادبی می‌گنجاند آنگونه که هیچ یک از آثار او (چه شعر و چه داستان) منحصر به روایت دید شخصی او نیست و هر یک در سطوح گوناگون پذیرای تفسیر است. به سخن دیگر، توجه گلشیری در داستان هایش معطوف به خلق شخصیت‌های داستانی است و به شیوه خاص خود رویدادهای داستان را به خصوصیات روانی شخصیت‌هایی که آفریده منتسب می‌کند. مهدی خرمی در یکی از آخرین آثارش به نام «تأملی در پدیده‌های جدید ادبی در ایران» به این ویژگی‌ها اشاره کرده و می‌گوید: «یکی از مشخصات مدرنیسم داستان نویسی در ایران تکیه بر خلق شخصیت است.» به اعتقاد وی ساختار و رفتار شخصیت‌ها در این گونه داستان نویسی چندان بر اساس دوگانگی‌های قراردادی از جمله تضاد خوب و بد یا مثبت و منفی قرار نگرفته است و در نتیجه گفتار و کردار شخصیت‌ها، که از دیدی گسترده برخوردارند، نزدیکی بیشتری با ضمیر ناخودآگاه خوانندگان دارد. (۱)

در اواخر دهه ۱۳۴۰، گلشیری از همین شیوه در نگارش رمان معروف خود، *شازده احتجاب* بهره جست. این روش بدیع در خلق شخصیت‌های داستان بر جامعه ادبی و خوانندگان ایرانی اثری خاص برجای گذاشت و موفقیت پر سر و صدای آن را در ایران آن زمان تضمین کرد. آوازه و نفوذ *شازده احتجاب* در واقع با برگرداندن آن به فیلمی به کارگردانی بهمن فرمان‌آرا، یکی از موفق‌ترین فیلمسازان ایران، دو چندان شد. این اثر روایتی است از آشفتگی‌های روانی و رفتاری یکی از بازماندگان خانواده‌ای متعین و متنفذ قدیمی که به سبب رفتار ظالمانه و فساد اخلاقی اجداد خود دچار ناراحتی وجدان شده و در عین حال بسیاری از نمونه‌های تبه‌کاری و خودکامگی‌های پدر و پدربزرگ و سایر اعضای خانواده خویش را در کردار و رفتار خود منعکس می‌بیند. مشکلات روانی سرانجام شازده را به بیماری تعدد شخصیت دچار می‌کند. رویدادهای داستان از دیدگاه‌های شخصیت‌های گوناگون وی روایت شده است. به گفته حسن عابدینی، «دنیای شازده دنیای بی‌آینده، بی‌شادی، و سرشار از مرگ‌ها، آدم‌کشی‌ها و ستمگری‌هاست.» (۲) در این داستان گلشیری به ظرافتی خاص و به تلویح و رشکستگی اخلاقی ایام قدرتمندی شازده را بر زمان حال داستان باز می‌تابد آنگونه که داوری خواننده نه تنها معطوف به شخصیت شازده بلکه شامل شرایط مستولی بر زمان خود آنان می‌گردد. به باور عابدینی این رمان:

اوج خلاقیت هنری گلشیری است. حوادث گوناگون بدون تداوم زمانی و ظاهراً در هم ریخته در معرض دید خواننده قرار می گیرد. حوادث گذشته های دوز و نزدیک در یک زمان در ذهن شازده با هم تلاقی می یابند. هر یاد به یاد دیگری می پیوندد. انگار موجی در پس موجی؛ و این یادها (تداعی معانیها) هر بار جزء تازه ای بر داستان می افزایند که ماجرا را بیشتر به عمق زمان فرو می برد تا به مرور تصویری زنده از یک دوران از لا به لای ذهنیت آشفته شازده رو به مرگ پدیدار شود. (۳)

از ابداعات گلشیری در *شازده احتجاب* آفرینش صحنه هائی است که در آنها یکی از شخصیت های داستان شخصیت دیگری را مورد خطاب قرار می دهد. این صحنه ها گزارش یک گفتگو بین دو نفر نیست بلکه روایت یکی از آنان (غالباً خود شازده) است که به صورت متکلم وحده جزئیات یکی از بحران های روحی خود یا تفصیل رویدادی مهم در گذشته اش را در قالب سیلابی از کلمات بیان می کند. هیچ شخصیت دیگری در این گونه صحنه ها فرصتی برای اظهار وجود یا تأیید یا رد روایت متکلم پیدا نمی کند. خواننده، اما، کمابیش آگاه است که این سخنان اثر روحی قابل ملاحظه ای بر او دارد ولی او مجالی برای واکنش خود به دست نمی آورد. این شیوه به ویژه معرف صفات و خصوصیات فردی هر دو شخصیت است و اینکه گلشیری خواننده را در تفسیرش از این ویژگی ها آزاد گذاشته است به تأثیر دراماتیک داستان و افزایش کنجکاوی خواننده به چگونگی حوادث متعاقب این صحنه می افزاید. همین شیوه به گونه ای محدود در *شازده احتجاب* و دیگر آثار گلشیری نیز به کار رفته است. شیوه «تک گویی دراماتیک» (Dramatic Monologue) در ادبیات غرب، بویژه در تاریخ ادبی انگلیس، متداول بوده است و ابداعش به آلفرد لرد تینسون (Alfred Lord Tennyson) در اثری به نام «اولیس» (Ulysses) و نیز به رابرت براونینگ (Robert Browning) در شعر معروفش با عنوان «آخرین همسر دوک» (My Last Duchess) نسبت داده شده است. بارزترین نمونه استفاده از شیوه تک گویی دراماتیک در آثار گلشیری داستانی به نام «هر دو روی سکه» است که در سال ۱۳۵۴ در مجموعه *نمازخانه کوچک من* در تهران انتشار یافت.

در فن داستان سرایی سنتی ساختار داستان و شرح حوادث را مستقیماً از زبان نویسنده نمی شنویم بلکه گوینده ای که گاه یکی از شخصیت های داستان و یا عامل حوادث یا ناظر بر آن هاست (first-person narrator) خوانندگان را در

جریان داستان قرار می دهد. گاه نیز راوی بی هویت (third-person narrator) خواننده را با رویدادهای داستان و حتی آنچه در ذهن شخصیت ها می گذرد آگاه می کند. در تک گویی دراماتیک، اما، ساختار داستان و شرح وقایع از این دو راه به خواننده نمی رسد بلکه نویسنده صحنه ای می آفریند که در آن یکی از شخصیت ها به صورت متکلم وحده موضوع و چکیده داستان را برای شخصیت دیگری که مخاطب اوست، اما هرگز فرصتی برای بیان احساسات و آراء و واکنش های خویش ندارد، نقل می کند. حدس اینکه گفتار و کردار گوینده چه اثری بر آن شخص دارد، به جذابیت و پیچیدگی داستان و بُعد احساسی آن می افزاید و آنرا از نظر هنری مؤثر تر می کند. افزون بر این، در چنین شیوه ای نقش خواننده تبدیل به نقش بیننده می شود و در نتیجه اختیار و استقلال بیشتری در تجزیه و تحلیل روابط دوشخصیت یا وثایع داستان می یابد.

نوعی بهره جوئی از شیوه تک گویی دراماتیک را در برخی آثار کلاسیک ادب فارسی نیز می توان دید از آن جمله در غزل های سنتی و در آنچه «تخلص» نامیده می شود. در این غزل ها شاعر با استفاده از تخلص، شخصیت دیگری می آفریند و فاصله ای بین خود و خواننده ایجاد می کند تا خواننده بتواند در آن نه تنها به درک عمیق تری از کلام شعر رسد، بلکه با ایجاد تصویری خیالی از برخورد این دو شخصیت با معنا و عصاره شعر ارتباط روانی و فکری گسترده تری یابد. نمونه های تخلص در شعر فارسی بی شمار است. به عنوان مثال می توان به یکی از غزل های معروف حافظ اشاره کرد. در آغاز چنین بنظر می رسد که حافظ خواننده را مورد خطاب قرار داده و می گوید: «الا یا ایها الساقی ادر کأسا و ناولها/ که عشق آسان نمود اول ولی افتاد مشکل ها.» در یکی دو بیت بعد گوینده چنین اندرز می دهد که:

به می سجاده رنگین کن گرت پیرمغان گوید  
که سالک بی خبر نبود ز راه و رسم منزلها  
مرا در منزل جانان چه امن و عیش چون مردم  
جرس فریاد می دارد که بریندید محمل ها  
شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هائل  
کجا دانند حال ما سبکیاران ساحل ها

سرانجام در بیت نهایی شعر است که در می یابیم که حافظ مخاطب این مضامین بوده و ما در واقع شاهد تک گویی شخصیت گوینده ایم: «حضور گر همی خواهی از او غایب مشو حافظ / متی ما تلق من تهوی دع الدنيا واهملها» (۴) البته سرایندگان از «تخلص» همواره این گونه بهره نجسته اند. برای نمونه، بی فایده نیست به غزل دیگری از حافظ اشاره کنیم که در آن شاعر گفت و گویش را با معشوق این گونه می سراید:

گفتم غم تو دارم، گفتا غمت سرآید  
گفتم که ماه من شو گفتا اگر بیاید  
گفتم به مهرورزان رسم وفا بیاموز  
گفتا ز ماهرویان این کار کمتر آید

در بیت نهایی این غزل است که شاعر خواننده را به پایان گفت و گو آگاه می کند: «گفتم زمان عشرت دیدی که چون سرآمد؟ / گفتا خموش حافظ کاین غصه هم سرآید.» (۵) استفاده از سنت تخلص در میان متأخرین و شعرای معاصر نیز معمول است. رهی معیری در یکی از غزل های خود از قول گوینده چنین سخن آغاز می کند:

نه دل مفتون دلبندی، نه جان مدهوش دلخواهی  
نه بر مژگان من اشکی نه بر لب های من آهی

.....

کی ام من؟ آرزوگم کرده ای تنها و سرگردان  
نه آرامی، نه آمیدی، نه همدردی، نه همراهی

سرانجام، گوینده گفتار شکوه آمیزش با شاعر را چنین به پایان می برد: «رهی، تاچند سوزم دردل شبها چو کوکبها / به اقبال شرر نازم که دارد عمر کوتاهی.» (۶) آشکارا، گلشیری با این گونه سروده ها آشنا بوده و با توجه به اثر روانی و هنری شیوه تک گویی دراماتیک به نوشتن داستان «هردو روی سکه» دست زده است. در این داستان وی با ظرافت و بینش خاصی به آفریدن شخصیت های داستان پرداخته و روابط آنان را در یک متن سیاسی- اجتماعی و درعین حال شخصی و انفرادی بررسیده به گونه ای که این تک گویی، به درازای تقریبی شش

هزار کلمه، خستگی آور و باورنکردنی نیست و تردیدی در امکان روی دادن حوادث آن در خواننده ایجاد نمی‌کند.

در همان اوان داستان در می‌یابیم که گوینده مردی است میانه سال و در حال بازگویی پاره‌ای از خاطرات گذشته. لحن او محاوره‌ای و دوستانه است. این نیز روشن است که مخاطب او فرزند شخصی است که گوینده در گذشته با او آشنائی و ارتباط داشته. با اشاره‌ای مستقیم، گلشیری تاریخ این دیدار را حدود یکی دوسالی پس از رویدادهای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ می‌داند. از روال داستان چنین برمی‌آید که پدران شنونده و گوینده هردو زندانیان سیاسی حکومت تازه به قدرت رسیده بوده‌اند. افزون بر این، اگر چه به نظر می‌رسد که هردو به بک جرم زندانی شده‌اند اما شرایط زندگی در زندان برایشان برابر نیست. گوینده در شرایطی سخت و نامطبوع در زندان بسر می‌برد، اما، پدر شنونده یا «پیرمرد» از پاره‌ای مزایا برخوردار است. گوینده با اشاره به این شرایط چنین می‌گوید: «به عمومی عادت کرده بودم. سخت بود اما بدترش را دیده بودم. وقتی که پنجاه شصت نفری را توی یک اتاق می‌تپاندند. یک بشکه هم کنار اتاق بود. می‌فهمید که برای چی؟» (۷) نخستین دیدارش را با «پیرمرد» گوینده چنین توصیف می‌کند:

عصا دستش بود، کت و شلوار پوشیده بود، کلاه شاپو داشت و جلیقه و کراوات و زنجیر ساعت طلا... خوب، مثل این بود که به سلام آمده باشد. تا دیدمش فکر کردم کفش هایش را هم واگس زده باشد... کت و شلوارش را هم، چطور بگویم؟ مثل این که تازه از خشک شویی گرفته بود، آن هم توی آن چهار دیواری. می‌فهمید که؟ (ص ۳۷).

درحالی که گوینده از دلایل بازداشتش سخنی نمی‌گوید، اما از اشاره هایش می‌توان حدس زد که مانند سایر زندانیان سیاسی بدون اتهام رسمی یا طی مراحل قانونی به زندان افتاده است. ولی در مورد پیرمرد بنظر می‌رسد که زندانی شدنش به علت پاره‌ای خرده حساب‌ها با مأموران مخفی رژیم بوده است: «می‌دانستم که خودش برای هیچ و پوچ آنجا افتاده. به گمانم توی روزنامه اش چیزی نوشته بود، یک روزی. و حالا که پای تصفیه حساب پیش آمده ریش او را هم چسبیده بودند. اما ضمناً می‌دانستم که دارد چوب گذشته اش را می‌خورد.» (ص ۴۶). آنچه در باره «گذشته» پیرمرد دستگیر خواننده می‌شود این است که در جوانی از جمله

مجاهدین مشروطه طلب بوده و برای آرمان هایی مشترک با گوینده می جنگیده است: «شنیدم که روز توپ بستن مجلس پدران یکی از تفنگچی های مسجد سپهسالار بوده، یا شاید کمیته آذربایجانی ها. ماه بعد هم گرفته بودندش یک دسته شننامه تو جیب بغلش بوده.» (ص ۳۸). به این ترتیب، خواننده زمانی به ماجرای اصلی جریان داستان پی می برد که گوینده و شنونده مدتی سرگرم گفتگو بوده اند: راستش را اگر بخواهی من کشتمش، باور کن. می شود هم گفت ما. البته نه با چاقو یا این که مثلاً هلش داده باشیم. خودت که میدانی. حالا چطور؟ همین را می خواهم برایت روشن کنم. (ص ۳۷)

از محتوای کلام گوینده چنین بر می آید که شنونده، یا مخاطب، با گوینده تماس گرفته تا جزئیات و چگونگی مرگ پدرش را در زندان دریابد و در این تماس و دیدار است که خاطرات گذشته در ذهن گوینده جان می گیرد و به صورت یک تک گویی بلا انقطاع بر زبان او جاری می شود. در خلال این تک گوئی است که ما به کیفیت ارتباط و آشنائی بین دو مرد، یعنی گوینده از یک سو و «پیرمرد» از سوی دیگر، پی می بریم و چنان مسحور این ارتباط خارق العاده و در عین حال انسانی می شویم که حضور شنونده را از یاد می بریم و خود جانشین او در این صحنه می گردیم.

از آغاز شروع داستان، یا دست کم براساس آنچه از زبان گوینده می شنویم، چنین به نظر می رسد که «پیرمرد» نسبت به گوینده نظری خاص داشته و او را از روز نخست ورودش مورد توجهی ویژه قرار داده است:

از میان بند قدم زنان آمد یک راست طرف من. . . ایستاد و سلام کرد. بعد چهار پایه را از کنار دیوار جلو کشید و نشست روش، پهلوی من. . . اول فکر کردم بازپرسی، کسی است. ولی صبح به آن زودی؟ خوب، پس کی بود؟ قبلا ندیده بودمش، تازه آورده بودندم آنجا. . . پدرتان گفت: جنابعالی آقای سیف اللهی هستید؟ گفتم بله. . . آشنائی ما همین طوری شروع شد.» (صص ۳۸-۳۹)

از راه همین آشنائی است که پیرمرد با سایر ساکنان این بند زندان آشنا می شود؛ آشنائی که به تدریج گسترش پیدا می کند و به یک رشته جدل های سیاسی و فلسفی و حتی گفت و گو در باره مسائل شخصی می انجامد. در گفتار گوینده، یا به عبارت دیگر سیف اللهی، اشاره دقیقی به این جدل ها نمی شود ولی خواننده



احساس می کند که قصد پیرمرد جلوگیری از شیوع ناامیدی در میان زندانیان و تشویق آنان به ادامه مبارزه است. در عین حال این شک در خواننده باقی می ماند که شاید پیرمرد خود یکی ایادی حکومت است و قصدش تفتیش عقاید و شناخت عناصر ناراحت و خطرناک در میان زندانیان، و مرگ او، به نحوی که در آغاز گفتار «سیف الهی» گزارش شده، می تواند نتیجه انتقام جویی یکی از زندانیان باشد. گلشیری زیرکانه پاسخ این معما را تا برگ آخر داستان در ابهام نگاه می دارد. خواننده در مراحل پایانی داستان عاقبت به این نتیجه می رسد که پیرمرد در کوشش خود برای تغییر آراء سایر زندانیان موفق نبوده است و حتی شاید بتیان های اعتقادی خود او در مباحثه با سایر زندانیان دستخوش سستی و ضعف شده است. در آخرین صحنه ای که سیف الهی برای شنونده توصیف می کند، پیرمرد که همیشه ظاهری آرام و موقر و رفتاری پدران و خیرخواهانه داشت دستخوش هیجان و تلاطم روحی شده است: «پیرمرد دیگر به امان آمده بود. گفتم که داد می کشید.» وقتی مصاحبانش در نظر خود مبنی بر فقدان روزنه امید اصرار می ورزند، پیرمرد با پرخاشگری غیر منتظره ای از آنان می پرسد: «خوب! اگر این اعتقاد را دارید پس چرا اینجا نشسته اید و فقط حرف می زنید؟» و پس از لحظه ای می افزاید: «گر اینقدر لجن بوده اید، اینقدر گندزده اید- همه تان را می گویم- پس چرا شرتان را نمی کنید؟» (ص ۵۱) سیف الهی به شنونده یادآور می شود که «این حرف ها دیگر خیلی از شما بعید بود. باور کن، به یکی یکی ما اشاره کرد.»

گلشیری داستان را چنان به پایان می رساند که خواننده را غافلگیر کند. پیرمرد که همگان خود را در زندان تشوق به امیدواری می کرده و از آنان می خواسته که با نگاهی تازه به جهان اطراف خود بنگرند خود چنان دستخوش یأس و ناامیدی می شود که دست به خودکشی می زند، که خود قضاوتی است در باره چگونگی اوضاع و احوال غالب بر زندان به طور اخص و بر جامعه به طور اعم. با این صحنه است که گلشیری تک گویی گوینده و داستان را به پایان می برد:

آن روز صبح وقتی سر و صدا بلند شد فهمیدم. می گفتند پدرتان مثل معمول هرروز داشته قدم می زده. وقتی می رسد به لب گنداب طوری که آن طرف حیاط، پهلوی درخت ها بود و گمانم خیلی وقت پیش، مستراح ها را تویش خالی کرده بودند. . . گفتم، وقتی می رسد به کنار گنداب عصا و کلاهش را زمین می گذارد و بی آنکه به کسی نگاه کند یا حرفی بزند خودش را با سر می اندازد آن تو. نگهبان ها می گفتند:

«آقدر سریع عمل کرد که مجال هیچ کاری نبود». یکی از هم اطاقی ها هم دیده بودش که با سر... نمی دانم. شاید پیرمرد می ترسیده تصمیمش عوض بشود، یا می ترسیده دیر بشود و جلویش را بگیرند. گنداب خیلی هم گود نبود اما با سر خودش را انداخته بود، با سر آن هم توی... می فهمید که؟ (ص ۵۱).

### پانوشت ها:

۱. ن. ک. به:

Mohamad Mehdi Khorrami, *Modern Reflections of Classical Traditions in Persian Fiction*. Lewiston, ۲۰۰۵, PP. ۶۸-۶۹.

۲. صد سال داستان نویسی در ایران. اثر تندر، تهران، ۱۳۶۹، ص ۲۸۳.

۳. همان. ص ۲۸۵.

۴. حافظ، به تصحیح و تألیف ه. ا. سایه، تهران، مؤسسه نشر کارنامه، ص ۸۱.

۵. همان، ص ۲۲۴.

۶. سایه عمر، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۵۱، ص ۸.

۷. نمازخانه کوچک من، تهران، مؤسسه کتاب زمان، چاپ اول، ۱۳۵۴، ص ۴۴.

ارجاعات در متن داستان به این نسخه است.

## آینه‌های دردار،<sup>۱</sup> و هویت‌های انعطاف‌یافته شخصیت‌های گلشیری<sup>۲</sup>

با آینه‌های در دار به سادگی نمی‌شود خو گرفت، امکاناتش به سادگی خود را عرضه نمی‌کنند و به همین خاطر بار اول خواندنش چندان واکنش مثبتی در خواننده ایجاد نمی‌کند. در واقع، قرائت اول بیشتر نکاتی منفی به ذهن می‌آورد. انگشت گذاشتن بر این نکات «منفی» از اهمیتی اساسی برخوردار زیرا بسیارشان، وقتی ساختار تکنیکی و ساختمان رمان مورد نظر قرار گیرد، به نکات قوت و مثبت تبدیل می‌شوند. به منظور ارائه پس‌زمینه‌ای برای این بررسی، نخست به فشرده‌ای از طرح کلی رمان می‌پردازیم.

آینه‌های در دار سفرنامه‌گونه آغاز می‌کند، «سفرنامه‌گونه» از آن رو که ابراهیم-راوی-که خود نویسنده است عناصر سفرنامه‌اش را بیشتر از راه پرداختن به فرآیند نوشتن سفرنامه بیان می‌کند. او از سفرش نیز به چند کشور اروپایی سخن می‌گوید و تکه‌هایی از داستان‌هایی را که جای جای در مجامعی از ایرانیان مقیم خارج کشور خوانده است بازگو می‌کند. در خلال همین سفرهاست که دوستی

\* محمد مهدی خرمی استاد زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه نیویورک است. این مقاله اول بار در نشست سالانه انجمن مطالعات خاورمیانه (سال ۲۰۰۵) در شهر واشنگتن ارائه شد.

قدیمی - صنم بانو - را باز می‌یابد و گفتگوهای این دو درباره گذشته‌شان و حالشان بُعد جدیدی به متن می‌افزاید. پایان این گفتگوها و متن، در آپارتمان صنم بانو و پس از آنکه ابراهیم تصمیم قطعی‌اش مبنی بر بازگشت به ایران را اعلام می‌کند فرا می‌رسد و دایره سفر که با اشاره به رسیدن راوی به فرودگاه لندن شروع شده بود به این ترتیب کامل می‌شود.

راوی طبیعتاً هنگامی که از زندگی کوتاهش در خارج می‌گوید به بخش خاصی از "خارج کشوری‌ها" - مشخصاً تبعیدیان پیشتر، یا هنوز، وابسته به چپ - نظر دارد و گهگاه حتی به تحلیل زندگی و هستی‌شان نیز می‌پردازد. بسیار گفته‌اند که این توضیح و تحلیل‌ها به خودی خود اکثراً نادقیق‌اند و عموماً بی‌ارزش<sup>۳</sup> و باور من هم جز این نیست. به عنوان مثال راوی گهگاه به مباحث متداول میان چپ‌های به خارج آمده می‌پردازد و می‌کوشد در چند صفحه مقولاتی از قبیل درست بودن یا نبودن حکومت کارگری و پرولتری، امکان انقلاب سوسیالیستی یا لزوم گذار از دوران سرمایه‌داری و ... (صص. ۲۴-۱۹) را طرح کند و پس از نشان دادن "بلاغت" این مباحث - مباحث پیچیده‌ای که اگر در چند صفحه آورده شوند طبیعتاً ابلهانه می‌نمایند - خودش را ورای این گفتگوها نشان دهد و ... روشن است که چنین کاری، در ابتدای کار، ممکن است خواننده را وادارد تا نویسنده را به خودشیفتگی تئوریک و سایر صفات مشابه متهم کند. همین مشکل در مورد برخی سخنان راوی و سایر شخصیت‌های داستان - به ویژه صنم بانو - درباره شرق و غرب به طور کلی، و ایران و اروپا (به خصوص فرانسه و آلمان) به ویژه، به طور مشخص تری به چشم می‌خورد. اینجا هم به نظر می‌رسد که راوی می‌کوشد تا با استفاده از جایگاه قدرتمندش - نویسنده/راوی - حرف آخر را به زبان بیاورد و البته اینجا هم تاثیر کاملاً معکوس است و به احتمال قوی خواننده‌ای که صرفاً به این وجه کار می‌پردازد، از این مباحث، بدون هیچ گونه دریافت نوینی، می‌گذرد.

مهم‌ترین نکته منفی قرائت اول تاکیدی است که نویسنده بر تکنیک‌اش دارد. این تاکید به دو نحو به چشم می‌خورد: ۱) از راه برجسته کردن وجوه مشخصه تکنیک (رفت و بازگشت میان لایه‌های روایتی مختلف بدون آنکه از ابزارها و شیوه‌های مرسوم و روان برای این گذارها استفاده شود) و ۲) توضیحات مشخص نویسنده در مورد تکنیک کارش و تکنیک رمان نویسی به طور کلی. نمونه‌های این چینی بسیارند.<sup>۴</sup> این ویژگی پیشتر هم مورد اشاره و نیز انتقاد واقع شده است و در این انتقاد انگیزه‌های احتمالی راوی/نویسنده هم مورد اشاره قرار

گرفته‌اند.<sup>۵</sup> به گمان من خواننده‌ای که از دیدگاهی سنتی به این داستان می‌پردازد، برای انتقاد از این وجه اغراق شده تکنیکی احتیاجی به بررسی انگیزه نویسنده ندارد. به علاوه این، آشکار است که براساس این دیدگاه اگر برجسته‌ترین تأثیر یک رمان تکنیک آن باشد طبیعتاً نمی‌توان آن را رمان موفق نامید، زیرا معمولاً هرگونه تکنیکی که در نگارش به کار گرفته می‌شود فقط وقتی موفق است که به چشم نیاید.

تاکید بر تکنیک، اما، پیامد مثبتی هم دارد و آن این که توجه خواننده را به سوی فرم می‌راند. به محض در نظر گرفتن فرم، *آینه‌های دردار* یکباره چهره متفاوتی می‌یابد و یکباره امکانات تاویلی بی شماری در مقابل خواننده قرار می‌دهد و قرائتی و تاویلی که من در این نوشته پیشنهاد می‌کنم در واقع فقط در نظر گرفتن یکی از این امکانات است.

چند سال پیش در کتاب *نقد و استقلال ادبی*، هنگام بررسی رمان *آینه‌های دردار*، و به منظور ایجاد بستری بینامتنی، به تابلوی نقاشی معروف *باری در فولی برژه* اثر ادوارد مانه و حضور لایه‌های متعدد واقعیت در آن اشاره کردم. در این تابلو، واقعیت ابتدا به اجزاء متعددی تقسیم شده است و سپس این اجزاء با هدف ایجاد سه نگرش و توصیف مختلف از واقعیت، به شیوه‌ای خاص در کنار هم چیده شده‌اند. بازتاب ادبی چنین شیوه‌ای در رمان *آینه‌های دردار* حضور همزمان سه لایه روایتی کاملاً متمایز است. این شیوه، که عملاً واقعیت به مثابه پدیده‌ای یگانه را با معضل مواجه می‌کند در بسیاری از کارهای دیگر گلشیری هم مورد استفاده قرار گرفته است تا آنجا که شاید بتوان آن را یکی از وجوه اصلی سبک او تلقی کرد.

گلشیری در آخرین سال‌های زندگی‌اش، مجموعه‌ای از داستان‌های کوتاه‌اش را انتخاب کرد و مقدمه‌ای نسبتاً مفصلی بر آن نوشت و در این مقدمه تلاش کرد تا به مفاهیم عمده‌ای که مسیر چهل سال داستان نویسی‌اش را روشن می‌کنند بپردازد. این مجموعه، تحت عنوان *نیمه تاریک ماه*، اندکی پس از مرگ نابهنگام گلشیری منتشر شد. در یکی از بخش‌های مقدمه (که گلشیری عنوان گویای «مشغله واقعیت و تخیل» را برای آن برگزیده بود) پس از اشاره به مطالعاتش در خصوص چگونگی نگارش متون تاریخی و نیز کاوش‌های فلسفی‌اش، مهم‌ترین دستاورد این فرآیند فکری را، در رابطه با چگونگی روایت پردازی، این

گونه خلاصه می‌کند: «می‌دیدم از واقعه‌ای واحد هیچ اثری نیست، بلکه آنچه به دست ما رسیده، روایت این یا آن است که بسته به پیشداوری‌مان نقل می‌کنیم و مخاطب نیز بر اساس منظری که دارد بدان می‌نگرد.»<sup>۷</sup> در ادامه، گلشیری به بحث پیرامون تکثیرگرایی روایی در داستان نویسی می‌پردازد و اهمیت این شیوه را ب‌ویژه به دلیل کارکردش در ایجاد قرائت‌های متعدد مورد بررسی قرار می‌دهد. به گمان او وارد شدن در دنیای این قرائت‌های متعدد و گهگاه متنازع، نوعی جستجو است؛ جستجوی دیگران و مهم‌تر از آن، جستجوی خویشتن. و خواهیم دید که این کاوش یکی از مهم‌ترین تم‌های *آینه‌های دردار* است.

در همین مقدمه گلشیری به ویژه سیاق تکثیرگرایی روایی را محور بسیاری از آثار داستانی‌اش می‌شمرد و به عنوان مثال به مشهورترین اثرش، *شازده احتجاب* و نیز داستان کوتاه «معصوم اول» اشاره می‌کند. به گمان من، اما، داستان کوتاه «معصوم سوم» نمونه دقیق‌تری از این شیوه را به دست می‌دهد. مایه اصلی این داستان مرگ استاد گچ‌کاری است که آخرین بار در حال بالا رفتن از کوهی دیده شده است. چگونگی مرگ این استاد به گونه‌ای غیرمستقیم، و بدون اشاره به جزئیات، از راه سه روایت مختلف ارائه می‌شود. روایت اول صرفاً بازگویی بخش‌هایی از منظومه خسرو و شیرین (و فرهاد) نظامی است. زمینه ارائه این روایت به این گونه است که استاد گچ‌کار که گویا در پی گچ‌بری کردن مجلسی بر اساس صحنه‌هایی از خسرو و شیرین است نسخه‌ای از *خمسه نظامی* را از راوی به وام می‌گیرد و هنگام پس آوردن کتاب فرصتی فراهم می‌شود تا بنشینند و در مورد شخصیت‌ها و صحنه‌های مختلف داستان گفتگو کنند. در همین گفتگوهاست که پیوند ذهنی استاد گچ‌کار با شخصیت فرهاد (که مرگش در کوه بیستون فرا می‌رسد) مشخص می‌شود. روایت دوم، داستان «واقعی» استاد و همسرش است و به گونه‌ای بازگو می‌شود که بیشتر یادآور داستان نظامی و همسر محبوبش آفاق است. در واقع راوی در این مورد جای تردیدی باقی نگذاشته است. اسم همسر استاد آفاق است. و البته بسیار شنیده‌ایم که نظامی چهره شیرین را با یاد آفاق پرداخته است. روایت سوم، قرائت راوی از این داستان عاشقانه است و در این روایت به ویژه ایجاد همنوایی هویتی میان فرهاد، نظامی، و تمام هنرمندان نکته کلیدی است. در هر یک از این روایت‌ها مرگ استاد هنرمند از نظر گاهی یگانه مورد اشاره قرار گرفته است بدون آنکه این نظرگاه‌ها نافی و یا ناقض یکدیگر

باشند. پرداختن به جزئیات این سه روایت خارج از چارچوب این نوشته است اما صرف حضور همزمان این روایت‌ها سوال‌هایی منطقی را در مورد قرائت‌های احتمالی این داستان به دنبال دارد: آیا این استعاره‌ای از وضعیت هنرمندان و نویسندگان در اوضاع و احوال کنونی است؟ آیا داستان هنرمندان در همه دوران‌هاست؟ آیا این وضعیت مختص جامعه ایران است یا امری است جهانی‌شمول؟ و باتوجه به این پرسش‌ها چگونه باید مرگ استاد گنج‌کار را توضیح داد؟ آیا مرگش اتفاقی و طبیعی بوده و یا قتل عمدی؟ و شاید هر یک از این روایت‌ها گوشه‌ای از واقعیت را بازگویند. به هر تقدیر، صرف وجود این سه روایت در کنار هم، در چگونگی تعریف و درک ما از واقعیت معضل ایجاد می‌کند و این معضل به غایت عمیقتر و حل‌ناشدنی‌تر جلوه می‌کند وقتی در نظر بیاوریم که تعاطی این سه لایه روایتی می‌تواند به نتایجی کاملاً متفاوت با هر یک از این سه بینجامد.

**آینه‌های درد** گلشیری دقیقاً از همین تکنیک بهره می‌جوید، منتها به شیوه‌ای بسیار پیچیده‌تر و لاجرم معضل برانگیزتر. در ابتدای کار با سه لایه روایتی مواجهیم. لایه‌های اول و دوم بر اساس زمان مشخص می‌شوند. به گذشته دور از راه خواندن داستان‌هایی که در گذشته نوشته شده و یادآور دوران کودکی و جوانی راوی است اشاره می‌شود. روایت گذشته نزدیک به سفر راوی و گفتگوهایش با این و آن و به ویژه صنم بانو می‌پردازد. لایه سوم، ذهنیت راوی در زمان نگارش را در نظر دارد که گرچه به طور مستقیم مورد اشاره قرار نمی‌گیرد اما با یادآوری‌هایی گاه و بیگاه در مورد لزوم یادداشت برداشتن از وقایع روزمره (صص. ۱۴ و ۱۳۰) و یا مثلاً اشاره به اصرار صنم بانو مبنی بر عدم استفاده راوی از این گفتگوها در داستان‌های بعدی (صص. ۳۲ و ۴۵) به ذهن القا می‌شود. این سه لایه روایتی، درست همانند لایه‌های تابلوی مانده، و یا «معصوم سوم»، تعریف واقعیت را به مثابه مجموعه‌ای از عناصر و پدیده‌های تغییرناپذیر تحت سوال قرار می‌دهند. شیوه اتخاذ شده از سوی فرم به کار رفته در **آینه‌های درد** برای القای این «تحت سوال قرار دادن» کاملاً ساده است. هر یک از عناصر و موضوع‌های اصلی داستان حداقل سه روایت کم و بیش متفاوت دارند که قبل از هر چیز بیانگر «عدم قطعیت» روایی اثر هستند و البته این «عدم قطعیت» خود را در اجزای کوچک‌تر- کلمه، جمله- به صورتی مشخص‌تر نشان می‌دهد. به عنوان مثال، پرسش «من کی‌م؟» (ص. ۶) که آشکارا به معضل هویت اشاره دارد اگر در چارچوب کلی اثر در نظر گرفته شود هم به طور مشخص از طریق راوی مورد تحلیل قرار

می‌گیرد (روایت ذهنی نویسنده)<sup>۸</sup> هم از راه داستان‌هایی که در گذشته نوشته و راوی در آنها حضور دارد (روایت گذشته دور) و اینک یا می‌خواندشان و یا به یادشان می‌آورد، و هم از راه گفتگوهایش با سایر شخصیت‌های داستان و به ویژه صنم بانو (روایت گذشته نزدیک). صرف وجود این سه لایه طبیعتاً "عدم قطعیتی" ساختاری در خصوص سوال‌هایی از قبیل من کیم، "کجاایم" (ص. ۶) به وجود می‌آورد. تشدید این عدم قطعیت چنانکه اشاره شد به گونه‌ای مشخص‌تر از طریق اشاره به مفاهیم و عباراتی چون فراموشی، گیجی، سرگردانی، شک و تردید در مورد همه چیز حتی اسامی آدمها، و تعلیق میان دو دنیا، که تقریباً در سرتاسر کتاب دیده می‌شود، متحقق می‌شود.

فرآیند دشوار سازی واقعیت به همین جا پایان نمی‌یابد و این سه لایه روایتی در برخورد و فعل و انفعال با تکنیک‌های نگارشی دیگر امکانات بی شماری برای تفسیر واقعیت<sup>۹</sup> فراهم می‌کنند. در مقاطع مختلف رمان، زاویه نگرش، چه از نظر فردی و چه از نقطه نظر تماتیک متفاوت می‌شود. گاهی راوی داستان به قضایا می‌نگرد، گاهی نگاه نسخه روایت شده این راوی مورد تاکید قرار می‌گیرد؛ زمانی این مرکزیت به صنم بانو و گاهی به نگاه زمان کودکی این دو - که عموماً از طریق داستان‌های پیشتر نوشته شده و یا با یادآوری دوران کودکی به متن راه می‌یابد - تعلق می‌گیرد. این نظرگاه‌های مختلف که مفاهیم ایستایی و مطلقیت و یگانه بودن واقعیت را در هم می‌ریزند به ویژه زمانی که در چارچوب این نظر که ادبیات لزوماً انعکاس تلقی مرسوم از واقعیت نیست قرار می‌گیرند<sup>۱۰</sup> به تفاوت ماهوی میان "واقعیت داستانی" و "واقعیت مرسوم" اشاره دارند.

و بالاخره آینه، و آینه‌ها، که نه فقط منعکس می‌کنند بلکه انگار، به خاطر درهای کوچکی که دارند، توان آن را دارند تا تصویرهایی در درون خود نگه دارند و لزوماً اشیای "بی تفاوتی" نباشند که "بی دریغ" فقط، آنهم در سطح و نه در حجم، منعکس می‌کنند. در اینجا باید به این نکته مهم نیز اشاره کرد که وجود آینه‌ها، و آینه‌های درداری، لزوماً اهمیت استعاری ندارد<sup>۱۱</sup> و بلکه اهمیتشان می‌بایستی از طریق درک جایگاهشان در دکوراسیون خانه رمان درک شود. در این رمان، آینه‌ها (و داستان-آینه‌ها) در جاهای مختلف ساختمان قرار داده شده‌اند و درست به مانند آینه تابلوی باری در فولی برژه چیزهایی را نشان می‌دهند که ظاهراً با واقعیت بیرون از آینه سازگار نیستند. وجود آینه‌های بی شمار، توانایی شان در نگه



داشتن چهره‌ها و اشیای حجم دار و بازتابی های بی شمارشان در یکدیگر و بر چهره‌ها و اشیای بیرون، یکباره آنچنان آشفتگی‌ای بوجود می‌آورد که گهگاه بی‌اختیار خیال می‌کنیم در سالتی پوشیده از آینه و انسان و شیئی حرکت می‌کنیم و فاصله میان واقعیت و مجاز به حداقل رسیده است و دیگر نه واقعیت مطلق وجود دارد و نه مجاز مطلق.

رولان بارت در مقاله‌ای که در سال ۱۹۶۰ دربارهٔ کافکا نوشت یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های آثار او را دوری از قطعیت سمبلیک و استفاده از نشانه‌های ناپایداری دانست که هر دنیایی که بر اساسشان شکل می‌گیرد به محض ساخته شدن ویران می‌شود. این نگرش به اهمیت آثار کافکا به عنوان دنیاهایی ممکن اشاره دارد.<sup>۱۱</sup> کافکا این دنیاهای ممکن را از طریق ارائهٔ سیستم‌هایی با عناصر سازگار به نمایش گذاشت. آثار قلم مو و کلا دخالت نویسنده/راوی در ساختن و ارائهٔ این سیستم‌ها کاملاً آشکار است. به گمان من نویسنده/راوی نیمهٔ اول آینه‌های در دار موفق‌تر از کافکا بوده است، به این دلیل ساده که ساختمان رمانش به گونه‌ای است که بعد از شکل گرفتن بدون دخالت نویسنده به آفریدن این "ممکن"ها می‌پردازد. این فرم را شاید با تشبیهی بشود ساده‌تر بیان کرد. خانه‌ای سه طبقه ساخته شده است و هر کدام از طبقه‌ها در زمانی متفاوت با طبقه‌های دیگر قرار دارد. اشیای بسیاری وجود دارند و آدم‌های بی شماری در رفت و آمد و در حال گذار از طبقه‌ای به طبقهٔ دیگرند. خانه، جا به جا، با آینه‌هایی که حجم دارند و در حجم منعکس می‌کنند و گهگاه در خود نگه می‌دارند آینه کاری شده و حجم‌های منعکس شده آن چنان بی شمارند و آن چنان ادغام شده‌اند که دیگر مدت‌هاست نمی‌توان از واقعیت مطلق و مجاز مطلق و مرز میانشان سخن گفت.

موجودیت یافتن این خانهٔ "آشفته" و "به هم ریخته" که صرفاً از طریق تکیه بر فرم شکل گرفته به موفقیت آینه‌های در دار در خلق واقعیتی خودکفا اشاره دارد. به عبارت دیگر، نویسنده موفق شده تا سیستمی بوجود بیاورد که اجزای آن- پس از کامل شدن شکل- بدون هیچ نیازی به دخالت‌های بعدی نویسنده می‌توانند به تولید و بازتولید "آشفتگی" بپردازند. این آشفتگی گریبان هر آن کسی را نیز که پا به این خانه بگذارد می‌گیرد و اینجاست که یکی از مهم‌ترین محمل‌های روایتی رمان شکل می‌گیرد. راوی خود به این خانه پا می‌گذارد و به جستجوی خودش، هویتش، می‌پردازد. این تم از همان صفحات اول رمان معرفی می‌شود.

راستی که بود؟ در فرودگاه تهران، وقت بازرسی، به کتابهای خودش اشاره کرده بود؛ گفته بود "من نویسنده‌ام، این چند تا کتابهای خودم است."  
 مامور با تعجب نگاهش کرده بود: نویسنده؟  
 ... از دروازه‌ی میان دو برلن که می‌گذشتند، باز گذرنامه‌ی او مایه‌ی معطلی شد. می‌بایست به مرکزی زنگ بزنند.  
 - کجاییم من؟ (ص ۶)

در چنین خانه‌ای که به خاطر وجود و اهمیت تم و موتیف آینه، دیدن اهمیت فوق‌العاده دارد، به دنبال خود گشتن بی‌نهایت دشوار است. دیگران را می‌شود دید و سپس با انعکاس‌هاشان مقایسه کرد و سپس همین کار را در زمان‌ها و صحنه‌های مختلف انجام داد. اما "خود را هیچ وقت نمی‌شود دید" مگر به صورت انعکاس. راوی به حیل‌های متوسل می‌شود. "خود" را تبدیل به سوم شخص می‌کند<sup>۱۳</sup> و سعی می‌کند با خود سوم شخص شده آنچنان رفتار کند که با دیگران؛ در مقابل راوی قرارش دهد و رو در رو ببیندش. و بدین گونه فرآیند خلق و توصیف هویتی منعطف آغاز می‌شود.

### پانویس‌ها:

۱. هوشنگ گلشیری، *آینه‌های دردار*، تهران: نیلوفر، ۱۳۷۱.
۲. این مقاله نخست در کنفرانس مطالعات خاورمیانه (سال ۲۰۰۵) در شهر واشنگتن ارائه شد و سپس نسخه‌ی متفاوت و گسترده‌تر آن در کتاب *نقد و استقلال ادبی*، تهران: ویتار، ۱۳۸۱، انتشار یافت.
۳. به عنوان نمونه ن. ک. به مقاله *"آینه‌های دردار: مانیفست سیاسی ادبی آقای گلشیری"* نوشته‌ی علی اشرف درویشیان و رضا خندان (مهابادی) که در شماره‌ی یک نشریه‌ی *کارنامه* (دی ماه ۱۳۷۷) به چاپ رسیده است. نویسندگان مقاله با این پیش فرض که *آینه‌های دردار* به مقولات و مسائل سیاسی/اجتماعی پرداخته است بدون توجه به "مسائل رمانی" این اثر، بعد از یکسان تلقی کردن نویسنده و شخصیت اصلی‌اش - راوی - صرفاً به انتقاد سیاسی از گلشیری پرداخته‌اند.
۴. بحث در باره‌ی چگونگی نوشتن و بازتاب‌های فرعی این بحث یکی از موضوع‌های مهم این رمان را تشکیل می‌دهد و بررسی آن تحلیل جداگانه‌ای می‌طلبید.
۵. "گلشیری و شگرد نو در روایت"، رضا براهنی، *تکاپو*، شماره‌ی ۳، تیر ماه ۱۳۷۲، صص ۷۴-۷۵.
۶. هوشنگ گلشیری، *نیمه‌تاریک ماه: داستان‌های کوتاه*، تهران: نیلوفر، ۱۳۸۰.
۷. همان، ص ۳۰.

<sup>۸</sup> نمونه‌های این گونه روایت به ویژه آنجا که راوی در مورد نویسنده و نویسندگی می‌گوید، (به عنوان مثال: صصص ۶، ۱۲، ۱۵ و ۱۶) دیده می‌شود.

<sup>۹</sup> به راستی واژه واقعیت در این جا کارساز نیست چون سر تاسر بحث مربوط به پروبلماتیزه شدن واقعیت است و عدم ایستایی‌اش، و به کاربرد این واژه به نوعی تأیید وجود ازلی-ابدی و تغییر ناپذیر چیزی به نام واقعیت است.

<sup>۱۰</sup> به این نکته مشخصاً در متن رمان اشاره می‌شود آنجا که راوی در توضیح داستان می‌گوید: "من حالا یادم نیست در واقعیت هم اناری بوده است یا نه، ولی هنوز فکر می‌کنم این پشنگه‌ها لازم است؛ با همین چند قطره‌ی سرخ رنگ. برای پسر بچه‌ی ما این ماجرا به پایانی محتوم رسیده است، گو اینکه در واقعیت باز او را ببیند یا نه." (ص ۲۸)

<sup>۱۱</sup> جمله‌ای که صنم بانو هنگام دریافت آینه دردار از طرف راوی به زبان می‌آورد تا حدی نشانگر گرایش راوی به استعاره سازی است. صنم بانو که هنگام دریافت آینه عکس‌العمل ویژه‌ای از خود بروز نمی‌دهد در مقابل سوال راوی که می‌پرسد: "خوشت نیامد؟" می‌گوید: "چرا، ولی آخر این آینه راستش فقط آینه نیست. یادت هست؟" (ص ۱۲۹)

<sup>۱۲</sup> برای توضیح کامل این بحث ن. ک. به:

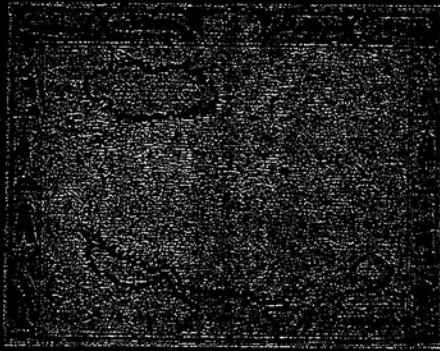
Roland Barthes, *Essais Critiques*, Paris: Editions du Seuil, ۱۹۶۴, pp. ۱۳۸-۱۴۲.

<sup>۱۳</sup> و این در واقع بخشی از تکنیک "نوشتن در باره‌ی پروسه نوشتن" این رمان است.

Cyrus Alai

GENERAL  
MAPS OF PERSIA

1477-1925



BRILL

## ایران نامه

سال بیست و چهارم، شماره ۱

بهار ۱۳۷۸

### مقاله ها:

- ۱ فرانکلین د. لوئیس در جست و جوی چهره تاریخی مولانا
- ۲۳ رضا قنادان جنجال برانگیزترین کتاب در باره حافظ
- ۵۳ از رعیت به کشاورز؛ موریو اونو و تجدّد خیرآباد علی فردوسی
- ۸۱ رویارویی سنت و مدرنیته در تربیت بدنی ایران هوشنگ ا. شهابی
- ۱۰۵ پیدایش و پیامدهای دین بوروکراتیک در ایران رسول نفیسی
- ۱۲۱
- بخش ویژه هوشنگ گلشیری:**
- ۱۲۳ م. ر. قانون پرور نگاهی به رمان جن نامه هوشنگ گلشیری
- ۱۳۱ فریدون فرخ شیوه های روایت و خلق شخصیت
- ۱۴۱ محمد مهدی خرمی آینه های دردار و هویت های انعطاف یافته
- بررسی و نقد کتاب:**
- ۱۵۱ باقر پرهام صدرالدین الهی و کارش
- یاد رفتگان:**
- ۱۵۷ غلامرضا افخمی محمد صفی اصفیا
- ۱۶۶ احمد اشرف درست نامه
- فشرده مقاله ها به انگلیسی**

گنجینه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر پنجم

منتشر شد

**JAMALZADEH II--JAPAN IV**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana

Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

## صدرالدین الهی و «کار» اش

من از ۱۹۹۰ پایم به آمریکا باز شد، و رفت و آمدم به این کشور پهناور تا سال ۲۰۰۰ میلادی به صورت سفرهای کوتاه ادامه داشت. از آن پس در آمریکا ماندنی شدیم، در کالیفرنیا و «کاپیتال سیتی» اش، یعنی ساکرامنتو. در این کشور بزرگ خیلی چیزها دیدم که با جاهای دیگر جهان که دیده بودم تفاوت آشکار داشت. مهمترین اش احترامی بود که مردم آمریکا برای «کار» شان قائل اند. نظیر این جمله را: «This is my job» هیچ جای دیگر جهان که دیده ام نشنیده ام که با این حد از احساس سربلندی و مسئولیت که آمریکایی با آن همراه می کند بگویند. در بین هم میهنان خودمان، صدرالدین الهی، به نظرم، نمونه این معناست. او از سنین نوجوانی به کار روزنامه نگاری پرداخته. در همین کار تحصیلات اش را در فرانسه به پایان برده و دیپلم های تخصصی گرفته، و عمری است که به همین «جواب» سرگرم است و به حق بدان می بالد.

دوسه روزی مشغول خواندن مجموعه ای از نوشته های پراکنده او بودم که، نخست، اینجا و آنجا، گفته یا در مطبوعات چاپ شده اند و اکنون به صورت

\* چاپ سوم *صور بنیانی حیات دینی*، از آثار بنیانی امیل دورکیم، با ویراست جدید، از ترجمه های دکتر باقر پرهام است که اخیراً توسط نشر مرکز انتشار یافته.

کتابی با عنوان **دوری ها و دلگیری ها** درآمده است. صدرالدین الهی در سال ۱۳۵۷ برای مطالعات دانشگاهی به دانشگاه ایالتی سن خوزه و دانشگاه برکلی به آمریکا آمده و دیگر به ایران برگشته است. **دوری ها و دلگیری های** او در واقع فصولی در شرح این هجران و این خون جگراست با **عمویادگار** اش.

خطاب به این **عمو یادگار** می گوید: «ای دیرترین و دورترین یادگار من! یهوه و اهورامزدا، میترا و الله (در باور تو) یکی بود.» (ص ۱۴). **عمو یادگار** صدرالدین فقط خواجه شمس الدین نیست، بلکه «بوعلی، فارابی، فردوسی، مولوی، سعدی» (ص ۲۶)، و، در واقع، همه مردم ایران است که او یک عمر برایشان روزنامه نوشته است، و اکنون، دور از آنان و به مهر آنان، اندوه دل خود را با قلم بر صفحه کاغذ جاری می کند و با فسوس می گوید: «های! های! **عمو یادگار!** خوابی یا بیدار؟» (صص ۱۸، ۲۱، ۲۵، ۲۶). خواننده با خواندن این فصل پراز عاطفه، دلش می خواهد بازمزمه های صدرالدین هم آوا شود و بنشیند و یک دل سیر با او بگرید.

یکی از شگردهای صدرالدین در انجام «کار» اش - که نظیر آن را بین روزنامه نگاران دیگر کمتر دیده ام - به کار بردن شیوه ای است که من آن را درمئل معروف «خود را به کوچه علی چپ زدن» خلاصه می کنم. نمونه ای از کتاب او بیاورم تا موضوع روشن تر شود. در شرح مراسم عید و عیدی گرفتن کوچکترها از بزرگترها می نویسد:

«میر سیدحسین خان، یک تومان،» «عمه خدیجه خانم، پنج هزار،» «آقای شیخ عبدالله، یک قران دست لاف.» چه حرصی می خوردیم از این دست لافی ها، که بیشترشان آقایان علما بودند، با آن هیكل های گنده و عمامه های گنده تر و سکه های حقیر که می گفتند تیمن دارد و تبرک است و باید ته کیسه گذاشت که برکت سال بعد شود. و ما می دیدیم که اصلاً یک قرانی آنها هیچ فرقی با یک قرانی دیگر ندارد و حتی معجون افلاطون فروش پدرسوخته سرکوچه و چغور و بغوری سرچشمه حرمت سکه آقایان را نگه نمی دارند و اصلاً قبول ندارند که پول آقایان از قماش دیگری است. بد تر از همه، اکبر کفری دوچرخه ساز بود که دوچرخه کرایه می داد و حاضر نبود ده دقیقه به حرمت سکه دست لاف دوچرخه ها را بیشتر در اختیار ما بگذارد و در مقابل اصرار ما می گفت: سکه آقایون آگه برکت نبره برکت نمی آره. تقصیری نداشت. همه اهل محل می دانستند که اکبر نه نماز می خواند، نه روزه می گیرد، نه مسجد می رود، و کارش از اول شب یک لنگه پا جلوی پیشخوان دکان نیم بابی عزیز عرق فروش ایستادن است و نجسی بالا انداختن. (ص ۳۷)



می بینید چه مهارتی دارد در «خود را به کوچه علی چپ زدن»، نه برای تجاهل، بلکه برای تلخ و شیرین را چنان به هم آمیختن که حرف اصلی اش را زده باشد و از گزند روزگار هم در امان بماند. آخر روزنامه نگار، هر جا که باشد، زیر تیغ سلطه حاکم زمانه است. باید حرف اش را بزند بی آنکه راست و دروغ را با هم قاطی کند. نه آن انتقاد گزنده از زبان خودش و اکبر کفری از «آقایون» بی پایه است، نه توصیفی که از شخصیت اکبر کفری داده دور از واقعیت. رندی ای که حافظ می گفت، یک گوشه معنایش همین است.

یکی دیگر از ویژگی های لازم برای «کار»ی که صدرالدین الهی یک عمر بدان پرداخته است، خوب مشاهده کردن، و خوب به یاد سپردن و به یاد آوردن است. این ها از ویژگی های لازم برای هر محقق یا پژوهشگری است، بخصوص در زمینه های مردم شناسی. وقایع نگاری و روزنامه نگاری و گزارش هائی که از این رهگذر نوشته می شوند نیز کاری محققانه است، یعنی باید باشد، هر چند که بسیاری آن را سرسری می گیرند، یا گزارشگری را با شرح امیال و آرزوها و معتقدات خود اشتباه می کنند، بگذریم از نمونه «پنبه زنی» همراه با تهمت و دشنام به دیگران که امروزه در «سایت» ها سکه رایج شده است.

صدرالدین الهی، در این نوشته ها، دور از میهن و مردم اش و دور از صحنه هائی که در گذشته دیده، این استعداد مشاهده گری و به یاد آوردن درست مشاهدات خود را به وجهی ستایش انگیز از خود نشان می دهد. او دست خواننده اش را می گیرد و گام به گام با خود به دنیای کودکی و جوانی اش، در کوچه و پس کوچه های محله های تهران، می برد:

این طرف میدان سرچشمه، جلوی قهوه خانه کریم آبادی، میزی گذاشته می شد با قدحی پراز آب صاف قنات "حاجی علیرضا". چند ماهی سرخ در قدح و دو سه نارنج روی آب و پشت قدح آینه ای بر روی شاهنامه بزرگی که به آن شاهنامه امیر بهادری می گفتند، و کنار آن عکس حاج سید حسن رزاز، در جامه کشتی و تنکه پهلوانی، دستی بر کمر زده، طاق ابرو بالا انداخته، قرار داشت. . . در کوچه صدای بهار می آمد: «مال پای هفت سین سمنو. . . آی سمنو. . . آی سمنو. . .» (ص ۳۶)

یا در وصف کوچه گردی های یوسف بزاز «که شاگردی آقا بابای بزاز را می کرد»، می گوید:

... از سرچشمه راه می افتاد و تمام کوچه های دست چپ از کوچه حَمَام عبدالله خان، کوچه معین السادات، کوچه مسجد آشیخ عبدالنبی، کوچه عزت الدوله، کوچه حسینه جواهری، کوچه برزن را زیر پا می گذاشت، و بعد به سمت دیگر خیابان می رفت: کوچه های کلاتری، دکتر شفائیان، شامبیاتی، آشیخ بهاء الدین را دور می زد و آخر کار می آمد بساطش را توی جلوخان خانه یمین پهن می کرد. تازه آن جا هم باز جار می زد که: «جنس بزازی داریم، بیا بخر، بیا ببر، کرب دوشین، کرب ژرژت، تافته، وال، پیکه، دبیت حاجی علی اکبری، بیا بخر، بیا ببر.» (ص ۱۰۰)

کتاب صدرالدین الهی پُر است از این گونه یادآوری محله ها و کوچه ها و باغ ها و کسبه و انواع چهره های گوناگون یک شهر. او در واقع تهرانی را که یک مشاهده گر دقیق در حالات و ایام متفاوت زندگانی اش دیده و تجربه کرده است برای آیندگان ثبت کرده و به یادگار گذاشته، آن هم با قلمی شیوا و نشری زیبا، و گفتاری دلنشین، که سخنرانی اش در مرکز تاریخ شفاهی یهودیان ایران از نمونه های به راستی فراموش نشدنی آن است.

همین عشق به «کار» است که صدرالدین الهی را وا می دارد در گوشه دورافتادگی از میهن، بایادآوری لحظاتی که همه اش سرگرم «کار» روزنامه نگاری اش بوده و خیلی از لذات زندگی را فدای این کار کرده است، بنویسد: «... و من دارم فکر می کنم که چه قدر ازسیزده بدرها را با آن بشقاب به آسمان انداختنها در روی زمین گم کرده ام.» و صادقانه و دور از ریا می گوید: «چه قدر می توانسته ام عرق بخورم و مستانه سرم را توی جوی آب های پر ازخزه وطن ام فرو کنم و اشکم را به آب بیامیزم و نکرده ام.» «... چه قدر می توانسته ام... پستی را که برای لب نانی خم کرده ام برای جانی تازه خم می کردم و نکرده ام.» (ص ۵۱)

\* \* \*

صدرالدین الهی تنها روزنامه نگاری پرکار و گزارش نویسی که اصول حرفه خود را رعایت می کند نیست. روزنامه نگاری آگاه، پر معرفت و آشنا به گوشه های پرمعنای تاریخ پرفراز و نشیب ایران، سرشار از نکته ها و ظرائف گفته ها و سروده های شاعران ایرانی و با اطلاع از رمز و راز رسوم و آداب و سنت های ایرانیان است. و این همه را، به گونه ای که خواننده را به حیرت می اندازد، در گنجینه یاد و خاطرات خود نگاه داشته است، و در فصول کتاب اش، هرگاه که مناسبی دست دهد، به کار می برد. او با همین شیوه پُر بار نوشتن است که

خاطره گوئی ها و یادهايش از زندگاني گذشته اش در ايران را براي خواننده کتاب اش چنان شیرین و دلنشین می نویسد که خواننده نمی تواند کتاب را رها کند و به کاری دیگر پردازد. گذشته های خاطره انگیز پر از رمز و راز را - که هرچه بود برای هریک از ما با آرامشی بی دغدغه و با احساسی از رهاشدگی و آزادی برای بهره مند شدن از لحظات زندگی همراه بود - ناگهان با آنچه به دست خود ما بر سرمان آمده است، چندان که حتی در پستوی خانه خویش هم احساس آرامش و امنیت نمی کنیم، به زیبایی گره می زند و با یک اشاره کوچک هزاران در معنا را به روی ما می گشاید. در ماه رمضان است و صحبت از روزه داری بزرگان و «روزه گنجشکی» بچه ها. می گوید: «به بچه ها می گویند گنجشک، و فرهاد سال ها بعد می خواند، گنجشکک اشی مشی. چه قدر از آن ها که روزه گنجشکی گرفته اند حالا به دست قصاب باشی ها زیر ساطور رفته اند؟» و دنبال مطلب دوباره بر می گردد به گذشته های دور و عبید زاکانی، که «در رساله تعریفات خود، صائم الدهر [روزه دار همیشگی] را عضوی از اعضاء پیر زنان خوانده!» (ص ۸۴) شوخ طبعی یک ذهن وقاد منتقد را می بینید؟

\* \* \*

هر صفحه از کتاب *دوری ها و دلگیری های صدرالدین خواندنی* است، و همه لطائف و خواندنی های آن را نمی شود در یک گزارش مختصر جا داد. ولی یک نکته مهم را نباید ناگفته گذاشت: صداقت صدرالدین الهی در بیان مشاهدات اش با التزامی به حقیقت، که از لابه لای سطور نوشته هایش خود را نشان می دهد. کاش همه روزنامه نگاران ما این دو صفت را به حد کافی می داشتند. و آنچه را که لازمه ذاتی کارشان است اغلب فدای باورهای عقیدتی و ایدئولوژیکی خود نمی کردند. این را هم بگویم که دکتر صدرالدین الهی فقط یک روزنامه نگار نیست. قدرت نویسندگی او از نوشته هائی که در این مجموعه گرد آمده اند به خوبی پیداست. کاش همتی می کرد و همه آنچه را که بر او و بر ما - به دست خود ما - گذشته است در یک «رمان» می نوشت. خدای اش عمر با سلامت و طولانی دهد. شاید این کار را کرد.

۱۵ فروردین ۱۳۸۷ / پنجم آوریل ۲۰۰۸ / ساکرامنتو

\* تأکیدها، همه جا از من است. باقر پرهام



# THE LION & THE THRONE

*Stories from the Shahnameh of  
Ferdowsi, Volume I*

TRANSLATED BY DICK DAVIS

ISBN 0-934211-50-7 • 272 PAGES • CLOTHBOUND • \$75.00 • 1998  
170 FULL-COLOR ILLUSTRATIONS

# FATHERS & SONS

*Stories from the Shahnameh of  
Ferdowsi, Volume II*

TRANSLATED BY DICK DAVIS

ISBN 0-934211-53-1 • 312 PAGES • CLOTHBOUND • \$75.00 • 2000  
180 FULL-COLOR ILLUSTRATIONS

# SUNSET OF EMPIRE

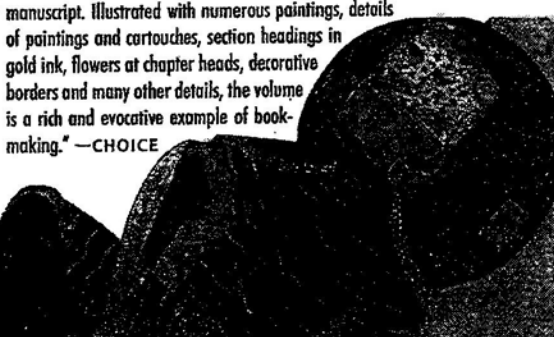
*Stories from the Shahnameh of  
Ferdowsi, Volume III*

TRANSLATED BY DICK DAVIS

ISBN 0-934211-68-X • 552 PAGES • CLOTHBOUND • \$135.00 • 2004  
280 ILLUSTRATIONS

*"No person of culture can any longer afford to be ignorant of the Shahnameh, now that it is so readily accessible, for it is one of the great epic poems of the world." —M.M. Snell*

"The prose rendering is as smooth and polished as Davis's translations always are... a beautiful book that is in many ways reminiscent of a medieval Persian manuscript. Illustrated with numerous paintings, details of paintings and cartouches, section headings in gold ink, flowers at chapter heads, decorative borders and many other details, the volume is a rich and evocative example of book-making." —CHOICE



MAGE PUBLISHERS

WASHINGTON DC 20007

WWW.MAGE.COM



# ایران نامه

سال بیست و چهارم، شماره ۱

بهار ۱۳۷۸

## مقاله ها:

- ۱ در جست و جوی چهره تاریخی مولانا فرانکلین د. لوئیس
- ۲۳ جنجال برانگیزترین کتاب در باره حافظ رضا قنّادان
- ۵۳ از رعیت به کشاورز؛ موریو اونو و تجدّد خیرآباد علی فردوسی
- ۸۱ رویارویی سنت و مدرنیته در تربیت بدنی ایران هوشنگ ا. شهابی
- ۱۰۵ پیدایش و پیامدهای دین بوروکراتیک در ایران رسول نفیسی
- ۱۲۱
- بخش ویژه هوشنگ گلشیری:**
- ۱۲۳ نگاهی به رمان جن نامه هوشنگ گلشیری م. ر. قانون پرور
- ۱۳۱ شیوه های روایت و خلق شخصیت فریدون فرخ
- ۱۴۱ آینه های دردار و هویت های انعطاف یافته محمد مهدی خرمی
- پروسی و نقد کتاب:**
- ۱۵۱ صدرالدین الهی و کارش باقر پرهام
- یاد رفتگان:**
- ۱۵۷ محمد صفی اصفیا غلامرضا افخمی
- ۱۶۶ درست نامه احمد اشرف
- فشرده مقاله ها به انگلیسی**

گنجینه تاریخ و تمدن ایران



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

دانشنامهٔ ایرانیکا

جلد چهاردهم

دفتر پنجم

منتشر شد

**JAMALZADEH II--JAPAN IV**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana

Tel: (574) 269-2011 Fax: (574) 269-6788

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

## یاد رفتگان

غلامرضا افخمی

### محمد صفی اصفیاء (۱۳۰۷-۱۳۸۷)

محمد صفی اصفیاء، مدیرعامل سازمان برنامه و بودجه ایران در سال های ۴۷-۱۳۴۰ و وزیر مشاور و نایب نخست وزیر در امور اقتصادی و عمرانی در سال های ۱۳۴۷-۵۷، در اردیبهشت ۱۳۸۷ در تهران درگذشت.

در سی و هفت سال سلطنت محمد رضا شاه کمتر دولت مردی را می توان یافت که در تسلط بر کار مدیریت و احاطه بر مسائل اقتصادی و تکنولوژیکی و زیست محیطی ایران همانند او بوده باشد. در تیزهوشی، درستکاری، بردباری و فروتنی و حسن رفتار با دیگران نیز در میان همتایانش کم نظیر بود. چنین تواناییها و صفات نیکو از او نه تنها دولتمردی شایسته بلکه انسانی والا ساخته بود و لاجرم دوستان و همکارانش را هم جملگی به تحسین او بر می انگیخت.

اصفیاء در سال ۱۲۹۵ در تهران زاده شد. شانزده ساله بود که در آزمایشهای پایانی دبیرستان در رشته علمی به رتبه اول در سراسر ایران نائل شد و

اندکی بعد در گروهی از دانش آموزان نخبه با بورس دولتی برای ادامه تحصیل در مدرسه پلی تکنیک به پاریس رفت. در سال ۱۳۱۳ به مدرسه عالی معادن راه یافت و با رتبه ممتاز در رشته مهندسی معدن و زمین شناسی فارغ التحصیل شد. پس از بازگشت به ایران در سال ۱۳۱۷، با درجه استادی در دانشکده فنی دانشگاه تهران به تدریس پرداخت. در همین دوران به دعوت بنگاه آبیاری کاوش و بررسی منابع آب زیرزمینی را برعهده گرفت و، به گفته یکی از دوستانش، «وجب به وجب خاک ایران» را بررسی و با ویژگی هایش آشنا شد. (۱) در میانه دهه ۱۳۲۰، اصفیاء با عبدالمجید اعلم، استاد دانشگاه که از مقاطعه کاران به نام در زمینه های سد سازی، آبیاری و لوله کشی آب شهر تهران بود، به همکاری پرداخت و به تدریج همگان را با توانائی های گوناگون و منش و سرشت انسانی اش آشنا کرد. اعلم که مانند اصفیاء فارغ التحصیل مدرسه پلی تکنیک بود در باره شخصیت اصفیاء رویدادی را شاهد می آورد. در آغاز نخست وزیری مصدق و وزارت کشور سرلشکر فضل الله زاهدی، به سبب اختلاف هائی که بین پیمانکار لوله کشی آب تهران و شهرداری پیدا شد، پیمانکار، یعنی اعلم، کار را تعطیل کرد. در جلسه ای که برای رسیدگی به این اختلاف به ریاست وزیر کشور، با حضور شهردار و مقامات بالای سازمان آب و نمایندگان مهندسی مشاور سر الکساندر گیب، تشکیل شد پس از آن که دو طرف مواضع خود را روشن کردند همگی حکمیت را به اصفیاء، که سرمهندس طرح بود و جز آن در آن زمان مقامی نداشت، واگذارند و سپس، بی چون و چرا، پیشنهادش را پذیرفتند. به گفته اعلم حضور اصفیاء در هر مقام به آن مقام عزت و اعتبار می بخشید. (۲)

هنگامی که ابوالحسن ابتهاج در شهریور ۱۳۳۳، کمی پیش از امضای قرارداد کنسرسیوم، به مدیریت عامل سازمان برنامه منصوب شد، از نخستین کار هایش دعوت مصّرانه از اصفیاء به همکاری بود. این همکاری اصفیاء را به گفته مجیدی «در قلب تلاش برای عمران و نوسازی ایران» قرار داد. گرچه کار در سازمان برنامه برای کسی چون اصفیاء جالب و هیجان انگیز بود اما همکاری مستمر با ابتهاج توانائی های علمی و ویژگی های اخلاقی خاصی می طلبد که کمتر کسی از آن ها بهره داشت. ابتهاج خود دولتمردی استثنائی بود، بسیار هوشمند، متعهد، دقیق، کارآمد، صریح و صدیق و در عین حال تک رو و مستبد، به ویژه در کار برنامه ریزی، زیرا خود را، به درستی، آغازگر و پی گیر منحصر به فرد ایده برنامه ریزی اقتصادی و نیز نخستین پایه گذار شالوده تحقق آن در ایران



می شمرد. شاه، هنگام دعوت ابتهاج به پذیرفتن ریاست سازمان برنامه، گفته بود «می خواهم پول نفت دست کسی باشد که تحت نفوذ احدی قرار نگیرد.» ابتهاج پاسخ داده بود: «من آمده ام موی دماغ کسانی باشم که قصد دارند درآمد نفت را تلف کنند، و با همه قوا و در هر موقعیتی که باشم با آنها خواهم جنگید. درآمد نفت باید صرف عمران این مملکت شود.» (۳) در وفای به قول، و به اقتضای طبیعتش، ابتهاج این خواسته شاه را در قالب سیاستی مستقل جامعه عمل پوشاند. پس از عهده دار شدن مدیریت عامل سازمان برنامه، اما، با هیچ نخست وزیر یا وزیری کنار نیامد، به مسائل سیاسی توجه نکرد و در عین حال نظام برنامه ریزی را تجدید سازمان داد، بر تخصص و کاردانی تاکید کرد، و بی پروا، گاهی تا آنجا که با احساسات ملی گرائی دیگر دولتمردان در تضاد می آمد، از تخصص و همکاری کارشناسان خارجی بهره جست. از مهم ترین کارهایش، که هم در روش برنامه ریزی و هم در سازمان سیاسی کشور تاثیر گذاشت، تمرکز برنامه ریزی، و نیز اجرا و نظارت بر آن، در سازمان برنامه بود. به واقع، در دوران تصدی او در سازمان برنامه، اساس فرهنگ عمرانی ایران در سازمان برنامه ریخته شد و آنگاه به یاری کارشناسانی که از این سازمان به وزارت خانه ها و نهادهای عمرانی نوپا منتقل شدند، به بخش های دیگر نظام اداری کشور راه یافت.

خصوصیات اخلاقی اصفیاء نقطه مقابل ابتهاج بود. به گفته خداداد فرمانفرمایان مدیر دفتر اقتصادی و یکی از همکاران نزدیک ابتهاج، رهیافت ابتهاج دوگانه گرا (wedge approach) بود. سازمان برنامه با ویژگی های ستوده در یک سو و دیگران با ویژگی های ناستوده در سوی دیگر. (۴) در نهایت ابتهاج با هیچ فرد یا سازمانی خارج از سازمان برنامه به مصالحه و سازش نرسید و سرانجام، در سال آخر ریاستش در سازمان برنامه، شاه نیز که همواره پشتیبان او بود از حمایتش دست برداشت. به گفته ابتهاج هنگامی که منوچهر اقبال، نخست وزیر وقت، ماده واحده ای را، مبنی بر تفویض اختیارات مدیرعامل سازمان به نخست وزیر، به مجلس ارائه کرد، نمایندگان حاضر در جلسه یک صدا احسنت گفتند. «یک نفر نبود در آن جلسه از من طرفداری کند یا از من دل خوشی داشته باشد.» (۵)

با این همه، کناره گیری ابتهاج از سازمان برنامه ضربه ای شدید بر پیکر سازمان برنامه بود و به ویژه برای کارشناسان و مدیران جوانی که به خاطر شخص او به سازمان برنامه جلب شده بودند ناگوار. عبدالمجید مجیدی، که در آن زمان

کارشناسی و اندکی بعد مدیریت دفتر بودجه سازمان برنامه را به عهده داشت، می گوید:

برای ما ابتهاج نشانه و نمونه مقاومت عوامل خوب بود در مقابل عوامل شیطانی، عوامل پیشرو در مقابل عوامل عقب مانده و سنتی. لذا رفتن ابتهاج برای همه ما ضربه سختی بود. چون ابتهاج را نمونه گروه تحصیل کرده پیشرو نوپرداز ایران آن موقع می شناختیم. کنار گذاشتن او در واقع رد کردن تزهائی بود که ما دنبالش بودیم: توسعه اقتصادی، آرمان های نوآوری، نوکردن جامعه، غنی تر کردن جامعه ایرانی، ایجاد کار برای جوانان، توسعه آموزش و ... در هر صورت این ایده آل هائی که داشتیم را ما فکر می کردیم سازمان برنامه می تواند بهتر اجرا کند و عملی کند تا دستگاه سنتی. دولت هم به نظر ما می بایست مدل سازمان برنامه را قبول و دنبال کند و به این ترتیب ما بتوانیم دستگاه دولت و دستگاه های اجرائی را اصلاح کنیم. (۶)

ابتهاج با همه طبع مستبدش، کسانی را دور خود گردآورده بود که بسیار بیشتر از وی توانائی تعامل با دیگران را داشتند. از برجسته ترین آنها خسروهدایت قائم مقام وی بود، که به گفته منوچهر گودرزی، مدیر امور اجتماعی و شهرسازی سازمان برنامه در آن دوران: «هدایت مردی بود حلیم و بردبار و تیزهوش و درستکار، و اگرچه به اندازه ابتهاج در امور مالی و برنامه ریزی سابقه نداشت ولی عملاً مدیر بهتری بود و به خوبی توانست با ایجاد محیط آرامی در سازمان برنامه از تمام عوامل خلاقه آن در راه پیشرفت کارها استفاده کند.» (۷)

اصفیاء در تعامل با دیگران همانند هدایت بود، اما در زمینه های دیگر، از جمله مسائل علمی، فنی و سازماندهی برنامه ریزی، بسیار از او برتر. در واقع، پس از رفتن ابتهاج و به ویژه هدایت، کارکنان سازمان برنامه او را نامزد طبیعی ریاست می دانستند. هدایت، شاید به دلیل اختلاف نظرهایش با شریف امامی، خود مصمم به ترک سازمان برنامه شده بود و با اصرار شاه را قانع ساخت تا برای آرامش خاطر مدیران و کارشناسان، وعده دهد که اصفیاء جانشین وی خواهد شد. اما، در عمل ابتدا برای چند روزی رضا فلاح، یکی از مدیران شرکت نفت، و سپس احمد آرامش، به مدیریت عامل سازمان برنامه منصوب شدند و هر دو مخالفت شدید کارشناسان را برانگیختند. سرانجام آرامش، پس از سقوط کابینه شریف امامی در اردیبهشت ۱۳۴۰ و انتصاب علی امینی به نخست وزیری، استعفا داد و صفی اصفیاء به مدیریت عامل سازمان برنامه منصوب شد و تا آذر ۱۳۴۷، که در کابینه امیر

عباس هویدا به سمت وزیر مشاور و نایب نخست وزیر در امور اقتصادی و عمرانی انتخاب شد، در این سمت خدمت کرد. سال های خدمتش در مقام ریاست سازمان برنامه، مصادف با اجرای برنامه سوم و تدوین برنامه چهارم، بهترین دوره تحول و پیشرفت اقتصادی و عمرانی ایران بود. در این تحول و پیشرفت، اصفیاء نقشی کلیدی ایفا کرد، بویژه در برقرار کردن ارتباطی سازنده میان سازمان برنامه، وزارت اقتصاد و بانک مرکزی، سه بر سه گوشه ای که فرایند توسعه اقتصادی این دوران را پایه گذاری، اجرا و نظارت کرد.

ویژگی عمده اصفیاء توانائی ذاتی اش در تشخیص مساله و راهنمائی و تشویق دیگران برای تعامل و همکاری در حل آن بود. علینقی عالیخانی، وزیر اقتصاد ایران، همزمان با زمانی که اصفیاء مدیرعامل سازمان برنامه بود، می گوید: «گاهی درزندگی پیش می آید که شما با یک نفر روبرو می شوید خیال می کنید هزار سال است که او را می شناسید... رابطه من با اصفیاء یک چنین حالتی را پیدا کرده بود.» (۸) وی در باره روابطش با اصفیاء و مهدی سمیعی، رئیس وقت بانک مرکزی، می گوید: «این تفاهم به خاطر رابطه ای بود که بین ما ایجاد شده بود. سمیعی در کارش اصولی بود. می شد به او اعتماد کرد. اعتقاد داشت که باید کار ایرانی را ایرانی ها انجام دهند. همان اول کار به تمام بانک های مختلط گفت باید مدیرعامل ایرانی به جای مدیرعامل خارجی بگذارند... بین او، اصفیاء و من تفاهم خیلی زیادی بود، درحدی که درمورد کارهای اساسی ای که درملاقات هایمان با آن برخورد می کردیم همدیگر را در جریان می گذاشتیم.» (۱)

انتصاب اصفیاء به تنش های ناشی از نارضائی مدیران و کارشناسان از انتخاب آرامش پایان بخشید، اما، تنش هائی که ناشی از استخدام کارشناسان خارجی در زمان ابتهاج و پس از آن بود، با آغاز ریاست جمهوری جان کندی در آمریکا، ابعاد حادثتری یافت. این کارشناسان که درایران به نام گروه مشاوران هاروارد معروف بودند (اگرچه نه همه آنها پیوندی با دانشگاه هاروارد داشتند و نه امریکائی بودند) عمدتا با دفتر اقتصادی سازمان برنامه همکاری می کردند و در نتیجه در فرایند تدوین برنامه سوم، که در اواخر نخست وزیری منوچهر اقبال آغازشد و در مهرماه ۱۳۴۱ به مرحله اجرا رسید، شرکت داشتند. این مشارکت شرایط سیاسی پیچیده ای را برای سازمان برنامه ایجاد کرده بود. به گفته مجیدی:

در سازمان برنامه، از موقعی که گروه مشاوران هاروارد آمدند، طبیعتاً این برداشت وجود داشت که این همکاری خواسته و مورد تایید دولت امریکاست، به خصوص دموکرات‌ها. وقتی کندی انتخاب شد، معلوم شد که سازمان دهندگان گروه هاروارد هم با او بودند و کسانی که پشت سر گروه مشاوران بودند و تعیین کننده و حمایت کننده آنان بودند، در دانشگاه هاروارد، خیلی از نزدیک با کندی کار می‌کردند. لذا بدون این که این مساله خیلی جنبه [رسمی] پیدا کند، کاملاً در سازمان برنامه ما حس می‌کردیم که با انتخاب کندی گروه هاروارد قاطع‌تر از پیش نظرش را ابراز می‌کند و انتظار دارد که توصیه‌هایش بیشتر مورد تایید و قبول قرار گیرد. . . یعنی این گروه که در دفتر اقتصادی سازمان برنامه کار می‌کردند، در واقع انگشت‌نما شده بودند به عنوان کسانی که با سیاست امریکا موافق هستند و سعی می‌کنند که توصیه‌های دولت امریکا را در ایران اجرا کنند. (۱۰)

در واقع همین واقعیت سبب شد که شاه نسبت به برنامه سوم، به ویژه اصلاحات ارضی در این برنامه، حساسیت پیدا کند و سرانجام بسیاری از طرح‌های برنامه، از جمله اصلاحات ارضی، را همراه با پنج اصل دیگر در چارچوب انقلاب سفید مطرح کند. پیرو همین سیاست، اصفیاء نیز به تدریج مشاوران خارجی را از رده برنامه ریزی خارج کرد.

اصفیاء افزون بر مسائل مربوط به مشاوران خارجی، در همان ابتدای انتصابش به ریاست سازمان برنامه، با دو مورد مهم دیگر نیز روبرو شد. شیوه عملی که وی در رویارویی با این دو مورد برگزید بر نحوه کار برنامه ریزی در سال‌های بعد تأثیری بسیار گذاشت. مورد نخست تجدید نظر در تشکیلات برای تطبیق دادن آنها با وظایف جدید سازمان برنامه پس از ارجاع اجرای طرح‌ها به وزارتخانه‌ها بود. برنامه سوم نخستین برنامه عمرانی بود که بر اساس تفویض کارهای اجرایی به دستگاه‌های دولتی سامان یافته بود. اصفیاء بر اهمیت برنامه ریزی، نظارت و پی‌گیری طرحها، و نیز - با توجه به مسئولیت سازمان برنامه برای تخصیص بودجه عمرانی سازمان‌های اجرایی - بر کارآمدی اداری و مالی تأکید داشت و از همین رو علاوه بر اصلاح معاونت‌های اقتصادی و مالی و اداری، معاونت تازه‌ای به نام نظارت و پی‌گیری ایجاد کرد و در همان حال با تاسیس دفاتر فنی در استان‌ها، عملاً گام‌های نخستین را برای غیرمتمرکز ساختن فرایند تصمیم‌گیری، نظارت و پی‌گیری برداشت. این گام‌ها در جهت مقابل‌گرایش‌های تمرکزگرائی زمان ابتهاج بود. اگرچه کارآمدی واقعی این دفاتر در این زمینه منوط به غیر متمرکز

شدن نظام عمومی تصمیم گیری سیاسی- اداری بود، که در سال های بعد نیز تحقق نیافت.

از دیگر دست آوردهای مهم اصفیاء اصلاح شیوه انتخاب و ارجاع کار به مهندسين مشاور و مقاطعه کاران بود. تا آن زمان، پیمانکاران و مهندسان مشاور بر پایه تجربه های پیشینشان، سطح آشنائی دستگاههای اجرائی با آنها، و میزان اعتمادی که به آنان در این دستگاه ها وجود داشت به اجرای طرح در این دستگاه ها مشغول می شدند بی آن که ضوابط و ملاک های مدون و مشخصی وجود داشته باشد. اصفیاء دفتر فنی سازمان برنامه را موظف کرد که نحوه طبقه بندی پیمانکاران و مهندسان مشاور و شرایط ارجاع کار به آنها را معین و پیشنهاد کند. مجیدی در این باره می گوید: «این کار بسیار مفیدی بود از جهت نظام دادن به رابطه مهندسين مشاور با سازمان برنامه و دستگاه های اجرائی، به نحوه تعیین پیمانکار در ارتباط با دستگاه اجرائی که دستگاه سفارش دهنده کار بود، و به رابطه بین سازمان برنامه و دستگاه های اجرائی از نظر کنترل و نظارت و پرداخت هزینه بین طرح ها. همچنین تکلیف مهندسين مشاور و پیمانکاران نیز از نظر توانائی پذیرفتن و اجرای طرح های عمرانی روشن گردید.» (۱۱)

اصفیاء در آذر ۱۳۴۷ به مقام وزیر مشاور و نایب نخست وزیر در امور اقتصادی و عمرانی رسید. از آن پس عملاً کارگشای مسائل دولت بود. شاه و نخست وزیر هر دو بررسی مسائل وزرا و میانجیگری و حل اختلافات میان آنها را به او ارجاع می کردند. نظرش را همه صائب می دانستند. می دانستند که در پی مقام نیست، داوری اش عادلانه است، بد کسی را نمی خواهد، و هدفش توسعه و پیشرفت هرچه گسترده تر و عمیق تر ایران است.

پس از پیروزی انقلاب، اصفیاء نیز مانند بسیاری دیگر که دلیلی برای ترک ایران نمی دیدند در ایران ماند و به چنبره عدل نظام اسلامی گرفتار آمد. او را به اتهام فساد فی الارض و محاربه با خدا تا پای جوخه اعدام بردند. اما در راه پله پشت بامی که در آنجا مفسدان و محاریبان بی گناهی چون عبدالله ریاضی رئیس سابق مجلس و عباسعلی خلعتبری وزیر اسبق خارجه را تیرباران می کردند، صدائی شنید که می گوید: «این شخص اصفیاست، کسی که به همه اسرار دولت و سازمان برنامه و زشت کاری های آن آگاه است و پیش از اعدام باید دقیقاً و عمیقاً بازجوئی شود و گناهان رژیم ستمشاهی را بر همه کس آشکار گرداند.» با ادای این سخنان، مرد او را از صف اعدامی ها بیرون کشید. صدای مرد به گوش اصفیاء

که چشمانش را بسته بودند و او را نمی دید آشنا آمد. بعدها دانسته شد که وی در استخدام سازمان برنامه بوده و در زمان وزارت مشاورى اصفیاء برسر حقوق و مزایایش با سازمان برنامه اختلاف پیدا می کند و در نهایت به نخست وزیر شکایت می برد. نخست وزیر، طبق معمول، شکایتش را به اصفیاء ارجاع می کند. اصفیاء نیز پس از بررسی موضوع او را محق می شناسد و در نتیجه خواسته اش برآورده می شود. همین مرد، که به کسوت انقلابی درآمده و خود از مأموران اجرای عدل نظام اسلامی بود، با این حيله اصفیاء را از مرگ نجات می دهد.

اصفیاء پس از رهائی از اعدام چهارسال در زندان به سر برد و در آن به یادگیری علوم زیست شناختی و نیز زبان های مختلف، از جمله ایتالیائی، پرداخت. پس از آزادی از زندان، برنامه ریزی کامپیوتری را فرا گرفت و یکی از کارآمدترین جداول کامپیوتری تبدیل متقابل تقویم های هجری شمسی، هجری قمری و مسیحی را طرح ریزی و تهیه کرد. هرگز از یاری فکری، عاطفی، و معنوی به دوستان و همکاران سابقش و نیز به دیگرانی که راهنمایی اش را طلبیدند دریغ نکرد. با آن که درسالهای پس از انقلاب درتنگدستی مالی زیست، غنای روحی و اخلاقی اش را ازدست نداد و تاآنجا که درتوانش بود به فعالیتهای انسان دوستانه و هنر پرورانه پرداخت و از جمله با همکاری دوستانش چند موزه در تهران، آبادان، آمل و یزد بنا نهاد.

صفی اصفیاء به راستی انسانی وارسته بود. به ایران خدمت کرد. پاکیزه و بی آرایش زیست. به دیگران یاری رساند. سی سال آخر زندگی را در سختی و مشقت گذراند. اما هرگز شکایت نکرد. شخصی چون او را، در سرزمین های دیگر ارج می نهند و بزرگ می دارند. ایرانیان چنین نکردند. باشد که تاریخ ایران او را باز یابد. روانش شاد و یادش گرامی باد.

### پانوشته ها:

۱. عبدالمجید مجیدی، «نگاهی به زندگی و خدمات مهندس صفی اصفیاء چهره درخشان دوران تجدد و توسعه ایران»، *کیهان لندن*، ۵-۱۱ اردیبهشت ۱۳۸۷، ص ۶
۲. آرشیو تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران، مصاحبه با مجید اعلم، مصاحبه کننده احمد قریشی، ۲۲ مه ۱۹۹۱، کالیفرنیا، ص ۸
۳. *خاطرات ابوالحسن ابتهاج* به کوشش علیرضا عروزی، دو جلد، لندن، پاکا، ۱۹۹۱، جلد اول، ص ۳۳۳. (از این پس *ابتهاج*)

۴. منوچهر گودرزی، خداداد فرمانفرمائیان، عبدالمجید مجیدی، برنامه ریزی عمرانی و تصمیم گیری سیاسی، به ویراستاری غلامرضا افخمی، بنیاد مطالعات ایران، ۱۳۷۸ / ۱۹۹۹، ص ۱۲۹. (از این پس برنامه ریزی)
۵. ابتهاج، همان، ۴۴۶.
۶. برنامه ریزی، ۴۴-۲۴۳.
۷. همان، ص ۸۰.
۸. علینقی عالیخانی، سیاست و سیاستگذاری اقتصادی در ایران، ۱۳۴۰-۱۳۵۰، به ویراستاری غلامرضا افخمی، بنیاد مطالعات ایران، ۲۰۰۱/۱۳۸۰، ص ۵۳.
۹. همان، ص ۸۵.
۱۰. برنامه ریزی، ۲۶۰-۲۶۱.
۱۱. برنامه ریزی، ۲۶۸-۲۶۹.

## درست نامه

در مقاله دکتر احمد اشرف، «ملاحظاتى در باره انقلاب مشروط،» ایران نامه، سال بیست و سوم، شماره ۴-۳، (صص ۲۱۶-۲۰۱) خطاهائى روى داده است که به ترتیب زیر باید اصلاح شود.

- در صفحه ۲۰۵، سطرهای اول تا چهارم به صورت زیر درست است: «بنابراین، مطالب مفصلی که در روایت ناظم الاسلام آمده است نه تنها این فرض اساسی «مقدمه ناشر» را، که گویی سفارت مردم را تشویق به پناه بردن کرده و یا به اشاره سفارت سربازان را از اطراف سفارت برداشته اند، تایید نمی کند، بلکه شرح مفصل رویدادها خلاف این ادعا را محتمل می سازد.»

- در صفحه ۲۱۱، سطر پنجم از پایین، ناظم الاسلام درست است و نه ناظم الاطباء.

- در صفحه ۲۱۲، سطر پنجم، «سربازها که در کوچه و بازار چمباتمه [چاتمِه] زده بودند» درست است و نه «. . چاتمِه [چمباتمه] . . .» (چاتمِه زدن به معنای قرار دادن چند تفنگ به صورت مخروطی است.)



**Contents**  
*Iran Nameh*  
Vol. XXIV, No. 1  
Spring 2008

**Persian:**  
**Articles**  
**Book Reviews**

**English:**

**The Icon and the Man: In Quest of Rumi**

*Franklin Dean Lewis*

**A Most Controversial Book on Hafiz**

*Reza Ghannadan*

**From Subject to Farmer**

*Ali Ferdowsi*

**Tradition vs. Modernity in Iranian Sports**

*Houshang Chehabi*

**The Impact of Bureaucratic Religion on Iran**

*Rasool Nafisi*



*ENCYCLOPÆDIA IRANICA*

Edited by  
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies  
Columbia University

**Volume XIV**  
Fascicle 5 Published:  
JAMALZADEH II—JAPAN IV

Fascicle 6 in Press:  
JAPAN IV—JOCHI

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
ISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)

## **The Icon and the Man: In Quest of Rumi**

*Franklyn Dean Lewis*

In trying to fathom the crux of Rumi's mystical ghazals, there is the thrill of investigation, the mental challenge of evaluating discordant sources, and the prospect of a better understanding of what Rumi wanted to say to his disciples, and by extension, what he might have wanted to say to us. Rumi tells a famous story, ultimately from a Buddhist source, in which people encounter an elephant for the first time in their lives, but it is in a pitch-black room, so that they are forced to feel it with their hands. Everyone comes up with a different description of the beast, based upon whether he touches the trunk, the tusks, the legs, the tail, the sides, and they fall to disputation, for lack of a candle to illuminate the truth. It was because of their vantage points that they disagreed.

All of us approach Rumi's elephant from a particular, limited, vantage point. How might Rumi teach us to resolve these limitations? As we progress on our quest, step by step, toward the encounter with God, some are above us, some below us, but we cannot know where others are, and must be humble. We need a guide. Maybe not just one – who in Rumi's case was the example of the Prophet Muhammad, but also there was Shams, then Salâh al-Din then Hosâm al-Din, and of course all through his life, his own spiritual practices. Perhaps, whatever civilization we identify with, his work may have something to tell us

about how to avoid the kind of clash that diverts us from the path toward truth. Even if it does not fulfill that very lofty function, you may find that there are very beautiful stories and engaging, memorable poems from this 13<sup>th</sup> century Persian mystic, Rumi. Try to understand them historically, try to understand them traditionally, try to understand them spiritually, try to understand them poetically, try to understand them seriously.

### **A Most Controversial Book on Hafiz**

*Reza Ghannadan*

This article offers a critical analysis of “*Mysticism and “Rendi”* in the Poetry of Hafiz: A Hermeneutical Interpretation.” The author, Daryoosh Ashuri, refers to his book as “the most controversial book ever written on Hafiz.” The article starts with a statement about the main theme of the book that reveals the original sources of the mystical philosophy as depicted in some of Hafiz’s poems. Ashuri’s analysis falls within the traditional notions of “literary influence” that involves the study of the sources, and this is where the true value of his research lies.

However, Mr. Ashuri tries to present his study in terms of modern critical findings, using some of the concepts and methods of hermeneutics to give his analysis of Hafiz’s poetry a “modern” look. These concepts and methods require subscription to the findings of a literary revolution that began to take shape at the beginning of the twentieth century, eventually changing many of the traditional ideas and approaches concerning literature. Unfortunately, Mr. Ashuri’s study fails to ascribe to this approach. Accordingly, his approach, once seen in a wider perspective, discloses tendencies that contradict modern literary theory.

An example of this is Mr. Ashuri’s attempt to exclude from his study the literary aspect of the text. This occurs in a period in which focus on the “literariness” of the text is considered the single most important key to the understanding of a literary work.

A second example is Mr. Ashuri’s treatment of literary form. Before modern literary theory, form was seen as an “external” factor that was employed to give a pre-determined content a “beautiful” cover. As

such, it had no structural role in determining meaning and could, therefore, be ignored or eliminated from literary analyses. Mr. Ashuri's handling Hafiz's *Divan* as a single text, despite the fact that it contains about five hundred poems each with a unique literary form, shows his tendency to fall back upon the traditional definition of form and treat it as a superficial ornament that does not contribute to a fundamental understanding of the work. This runs against the conclusions reached by modern literary criticism including Russian Formalism that considers content at the service of form

### From Subject to Farmer

*Ali Ferdowsi*

Every now and then an author and a book appear that must be read widely but are threatened with neglect and oblivion because of their unconventional approach, and lack of easy disciplinary classification. The late Japanese scholar, Professor Morio Ono, the founder of Japanese rural fieldwork in Asia, and his magnum opus, *Kheyarbad-nameh* (The 25 Year Drama of Iranian Agriculture) belong to this category.

This paper is an attempt to persuade a wider group of readers to read this book by foregrounding some of its hidden treasures. No such book has ever been written about a village in Iran. It is the first book to chronicle the history of an Iranian village over a span of more than a quarter of a century. The story begins with a state-sponsored agrarian revolution under the last shah of Iran in early 1960s and ends with the establishment of an Islamic state on the wake of a grass roots revolution in 1979. It meticulously records the villagers' struggle to get ahead in the midst of a harsh climate and the no less cruel forces of modernization and globalization that hail from a distant and capricious capital, Tehran. Nevertheless the story of Kheyarabad is a story of triumph and hope.

Ono's humanistic and micro-political approach allows us to see the growing effervescence of an entrepreneurial spirit in the Iranian countryside that points to the possibility of a prosperous and democratic Iran if only the government in Tehran did not stand in its way. With *Kheyarabad-nameh*, the political history of Iran, especially the history of the tempestuous upheaval we call the Islamic Revolution, is no longer merely known by the names of kings, courtiers and mullahs. From now

on that history might as well be known by such villagers' names as Mash Gholam Reza, Masht Ali Mirza, Abbas Qoli and Ali Reza. No doubt Ono saw their story in no less epic proportions as national histories are often narrated.

A fundamental change of perspective is enacted in this narrative displacement. It is now Tehran that is *inakamono*, beyond the mountains, remote and unfathomable. The Iranian village finally, and perhaps in the last moments of its long millennial historical existence, is rescued from the tyranny of an urbanist symbolic violence, and placed at the very center of our national history and consciousness.

### **The Process of Bureaucratization of Religion in Iran and its Consequences** *Rasool Nafisi*

Focusing on post-revolutionary Iran, where a fundamentalist Islamic state swept across a relatively secular society in 1979, the author has surveyed the gradual change of organization and management of independent Shi'ite institutions and rituals into a fully managed state religion through its total bureaucratization. Utilizing the Weberian theory of bureaucracy, the author argues that state management of the religious practices and institutions has resulted in the formation of new patterns and sources of legitimization, rationalization, hierarchy, ritualism, and seminary practices.

Enumerating the vast array of new state-sponsored organizations in charge of religious life of the country, the author examines new forms of resistance emanating from the traditional culture and the mores of free worship. While the reformist theologians are offering new exegeses and readings, masses of worshippers are finding new outlets for free expression of their passions in superstitious and mystical practices. In the meantime, a bureaucratized religion jealously guards against any potential rivals, and using state power, condemns them all as heresies. Conclusively, the author maintains that an unintended consequence of bureaucratization of religion is modernizing the traditional practices, which in itself is another avenue to secularization. In fact a state that was meant to re-legitimize charismatic-traditional authority, has turned into an agent of delegitimizing the traditions.

## The Struggle between Modern and Old Sports in Iran

*Houshang E. Chehabi*

Until the first decade of the twentieth century, physical education practices in Iran were almost exclusively concentrated in the so-called Houses of Strength, *Zurkhaneh*, privately owned gymnasia where men congregated to exercise. This institution probably came into being under the Safavids (1501-1722) and had its heyday under the Qajars (1795-1925), when members of the imperial family, including the Shah himself, exercised in them and patronized the champion wrestlers, known as *pahlavans*. After the constitutional revolution of 1906, however, Court patronage ceased, dealing traditional athletics heavy blow.

It was then, also that modern Western physical education and sport was introduced to Iran. Interestingly, the early modernists paid no attention to Iran's indigenous athletic traditions and treated it with considerable contempt. For a while, traditional physical education seemed doomed, but it was reinvented in the late 1930's as 'ancient sport (*varzesh-e bastani*) that embodied "the glorious civilization and eternal genius of the noble nation of Iran." In their writings, the moderns went to great length propounding the values and benefits of modern Western physical education and sport but almost completely ignored Iran's indigenous tradition, a rather curious omission for people who thought of themselves as patriots. As for the practitioners of traditional athletics themselves, they tended not to be wielders of the pen and there seems to be little, any written evidence in defense of their practices. The propagation of Western ideals of physical education at the expense of indigenous forms thus accompanies the growth of Iran's modern middle class and the cultural bifurcation that led to what the author calls Iran's "dual society."

# GARDEN OF THE BRAVE IN WAR

*Recollections of Iran*

TERENCE O'DONNELL

INTRODUCTION BY  
DICK DAVIS



MAGE PUBLISHERS  
WASHINGTON, D.C.  
2003