

ایران نامه « سال بیست و چهارم، ۱۳۸۷

سال بیست و چهارم، شماره ۱ بهار ۱۳۷۸

ایران نامه

مقاله‌ها:

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

بخش ویژه؛ هوشنگ گلشیری

- نگاهی به رمان جن نامه هوشنگ گلشیری م. ر. قانون پرور
- شیوه های روایت و خلق شخصیت فریدون فرّخ
- آینه های درددار و هویت های انعطاف یافته محمد مهدی خرّمی

بررسی و نقد کتاب:

• **صدرالدین الهی و کارش**

باقر پرهام

یاد رفتگان:

• **محمد صفی اصفیا**

غلامرضا افخمی

جنجال برانگیزترین کتب درباره حافظ

رضا قنادان

آنچه در پی می آید تحلیلی انتقادی از کتاب عرفان و رندی در شعر حافظ نوشته آقای داریوش آشوری است. در نامه ای که از ایشان در نشریه نقد و بررسی کتاب، در شماره ۱۸، ۱۳۵۸، به چاپ رسیده از این کتاب به عنوان «کنجکاو برانگیزترین و نیز جنجال برانگیزترین» (۱) کتابی نام برده شده که درباره حافظ انتشار یافته است نویسنده برای اثبات این گفته توضیح می دهد که تاکنون «بیش از سی و اندی» (۲) نقد در مورد آن نوشته شده است. چنین پیداست که در میان این نوشته ها تنها دو نوشته بانظر موافق به این کتاب پرداخته اند. ایشان این دو نوشته را «دو نقد درست و سالم» (۳) می خواند و برخوردهای ناسازگار را «از آن گونه نقدها» (۴) می داند که از «جبهه های گوناگون» (۵) به کتاب ایشان «تاخته اند و کمتر در فهم آن کوشیده اند» (۶) آقای آشوری توضیح می دهد که دلیل این تاختن ها «رهیافت تازه ای این کتاب به مسأله معمایی حافظ است» (۷) و برای اثبات این که واکنش منفی «مدعیان سخن شناس و حافظ شناس» ناشی از کژفهمی آنان از این کتاب بوده، ستایش دوتن از «جهان آکادمیک غربی» از نوشته ی خود را مورد استناد قرار می دهد یکی از این دوتن، پرفسور گرهارد بورینگ (Gerhard Bowering)، «از برجسته ترین دانشوران تصوّف شناس کنونی» است که «باتسلط استادانه ای که هم بر ادبیات تصوّف و هم روشها و ابزارهای فهم هرمنوتیکی دارد»، تأیید می کند که «آقای آشوری» با تحلیل هرمنوتیک صوفیانه توانسته است «به کانون فرهنگ تصوّف و عرفان شاعرانه در زبان فارسی راه» (۸) 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» (۹) خود در نقد و بررسی کتاب به چاپ رسانده است.

بی هیچ تردید می توان گفت عرفان و رندی (۱۰) 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، بدانسان که در دو مت کشف الاسرار میبُدی 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. (۱۱) 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 «رندی» از پیشینیان خویش منطق و وضعیت «رندانه» ی انسانی یا «انسان شناسی» عرفانی خویش را بر زمینه ی تأویل صوفیانه بنا می کند . .» (۱۲).

اگر بخواهیم موضوع کتاب عرفان و رندی 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 بیانی 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 هیافت 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 نلسامانی در عرفان و رندی 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» (۱۳) 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 پردازي 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 هرمنونیکي 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 تناقض 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 شکوفایی 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 (۱۴) 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. .» (۱۵) و این به دیده برخی از صاحب نظران گویاترین بیانی است که تئوری ادبی را در چارچوب صورتگرایی به نمایش می گذارد. به سخن دیگر، آنچه به ادبیات ادبیت می بخشد مجموعه ویژگی هائی است که بیان ادبی را از کاربرد روزمره واژه ها متمایز می سازد صورتگرایان روسی بر این باورند که واژه ها زیر زنگار «عادت» روزانه طراوت و توان رسانگی خود را از دست می دهند و به عناصر بی جان و روح مبدل می شوند زیرا تسلط ما به زبان روزانه سبب می شود بی آنکه 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 دقیق ترین شکل بر روی همه عناصر ریز و درشت پدید آورنده زبان و قابلیت های القاء کننده آنها متمرکز شود در این گونه برخورد با زبان لازم است واژه ها از فضای ناشی از کاربرد متکی بر عادت روزانه خود خارج شوند و آن گونه تجلی یابند که

احساس کنیم با عناصر تازه ای روبرو ایم. ویکتور اشکلوسکی (Victor Shklovsky) یکی دیگر از اعضای تأثیرگذار این گروه، نام نوسازی واژه ها را «آشنائی زدائی»، (defamiliarization) و در جایی دیگر «رستاخیز واژه ها»، (resurrection of words) نهاده است. این دو اصطلاح مبنای تعریف صورتگرایان از شعر و ادبیات به طور کلی قرار گرفته اند.

برای آگاهی از بازتاب عملی این بحث در کاوش های انتقادی و این که «فهم ادبی»، یا شناخت ادبیت متن در عمل چه نوع تحلیل هایی را در بر می گیرد، لازم است از روش های «نقد نو» که گستره «عملی» (practical criticism) نقد مدرن به شمار می آید و در چند نگرش بنیادی با صورتگرایی روسی پیوندی تنگاتنگ دارد بهره جوئیم در این بهره جوئی است که پی می بریم آنچه آقای آشوری از حافظ شناسی خود حذف می کند، یعنی «درک شگردها و هنرآوری های زبانی»، ضروری ترین عنصر شناخت در بررسی های ادبی قرن بیستم تلقی می شود منظور این نیست که چرا ایشان حافظ را از دیدگاه صورتگرایان روسی برنرسیده و یا روش های نقد نو را در تحلیل غزل های او به کار نبرده است، بل اشاره به تناقضی است که در هدف ایشان به چشم می خورد به سخن دیگر، گرچه ایشان بر آن است که خوانندگان را به «فهمی مدرن» (۱۶) از غزل های حافظ رساند، ناخواسته عمده ترین ابزار رسیدن به این «فهم» را از دسترس آنان دور می کند آقای آشوری خود «فهم مدرن» را «فهم ساختار معنایی نهفته در دیوان شاعر» تعریف کرده است. منظور از فهم ساختار معنایی همان منطق و روش هرمنوتیکی است که ایشان در تحلیل غزل ها به کار می بندد و از این رهگذر بوسی خود را به قلمرو دیگری از نقد مدرن پیوند می زند. بسترزایش اندیشه هرمنوتیک در تجلّی مدرن آن فلسفه آلمان، یا به عبارت دقیق تر کاوش های شلایرماخر (Friedrich Scheiermacher) و دیلتای (Wilhelm Dilthey) است که به ترتیب با ارائه بحثی پیرامون شیوه فهمیدن متون و ابدنبال کردن این موضوع و اختصاص دادن اصطلاح «دور هرمنوتیکی» (hermeneutic circle) به آن، تئوری مربوط به علم تفسیرشناسی را در شکل تازه آن پی ریخته اند با آغاز قرن بیستم و شکل گرفتن دیدگاه های فلسفی هایدگر، به ویژه بحث پدیدار شناسی (phenomenology) او گستره تازه ای 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 اندیشهٔ هرمنوتیک در عمل و بازتاب این برداشت در معناگشایی غزل‌های حافظ به جاست بار دیگر به گفتهٔ 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 کرده ام، سرانجام مرا به آن جا رسانید که در این دیوان می توان، از دیدگاهی هرمنوتیکی، همچون یک متن نگریست بدین معنا که به رغم آنکه این دیوان در حدود پانصد غزل دارد که در طول بیش از پنجاه سال سروده شده، در بخش عمدهٔ آن وحدتی از نظر بینش و معنا هست، و آن گاه 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 ریشهٔ تاریخی اند که همانا بینش و حکمت صوفیانه و عرفانی چیره بر فضای 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 می توان مجموعه ای از این دست را، که میان پاره‌های آن هیچ گونه 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 داوری قرار دهیم، باید بگوئیم پاسخ منفی است. (۱۷) به هر روی، هدف ما در این جا تمرکز بر جنبهٔ دیگر از این شیوهٔ برخورد است به دیدهٔ 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 بحث‌های 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 ویژگی‌های آنرا با مقتضیات درونی شعر سازگار ساخته است. بحث‌های موضوعی که «هنرآوری‌های» 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 جا است که بار دیگر کتاب عرفان و رندی را با یافته های نقد مدرن در تعارض می بینیم تنها باتکیه برنام جنبش صورتگرایی می توان پی برد 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 تاجایی 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» (۱۸)

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 روبو 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 برهادی متمرکز ساختند که آنچه یک اثر ادبی مطرح می کند قابل تفکیک از این که چگونه آنرا مطرح می کند نیست.» (۱۹)

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 همنمودی 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. پالم (۲۰) 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.

پالم 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 کزفهمی است که ازپیش 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 (۲۱)

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 برجذائیی ناپذیری فرم از محتوا در فرایند شناخت متن یا اثر ادبی است.

فشرده سخن آن که جداکردن «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 خیّامی، 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 پوسی 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 جوئی از شیوه دیگری نیز ناگزیر کرده است که گرچه پیوند سرراستی 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 کلّ اثر تعمیم می دهد آقای آشوری نیز در نگاه خود به غزلیات حافظ به چنین گرایش 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: «نمی 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 رامب 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 امّا، 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 سریت های زیر آغاز می شوند «نه هرکه چهره برافروخت دلبری داند» «سمن بویان غبار غم چو بنشیند 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 حلقه اتّصالی از نظر معنا آن ها را به هم دیگر پیوند زند. حاصل این شگرد ساختاری است با نمایی 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 نمایی غزل به مضمون دیگری می پردازد این

بریدگی در برخی از غزل‌ها چون غزل «اگر آن ترک شیرازی بدست آرد دل ما را» پس از هر بیت و گاهی مانند غزل «نفسِ باد صبا مشک فشان خواهد شد» پس از هر چند بیت تکرار می‌شود.

این که حافظ شعرش را «نظم پریشان» (۲۲) می‌خواند دلیل بر آنست که او خود از قابلیت زیبایی‌شناسانه این شیوه به خوبی با خبر است و آنرا به عنوان ویژگی انحصاری هویت شعری خود به کار می‌بندد گفت و گوی معروفی که می‌گویند روزی میان شاه شجاع و حافظ در این زمینه صورت گرفته نشان از آن دارد که این ویژگی از نظر خواننده امروز غزل‌های حافظ پوشیده نمانده است. اما در این گفت و گو شاه شجاع می‌گوید که «تلون در یک غزل خلافِ طریقتِ بلغاست» (۲۳) 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 هر غزل گذاشته و بر این قرار دست به جا به جا کردن بیت‌ها بر اساس توالی منطقی شان زده‌اند. نمونه این گونه ویرایش کار مسعود فرزاد است که با انتشار جزوه «دل شیدای 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 بریدگی‌های میان بیت‌ها را به گردن «کاتبان» گذاشته و این بریدگی‌ها را، دست کم در مورد یکی از غزل‌ها «بیشتر به هذیان سرسامی دیوانگان» (۲۴) 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 اعتلا بخش شعری کشف کرده

و در پرتو این کشف به شماری از ناب ترین غزل های فارسی عینیت داده است، در اروپا در آغاز قرن بیستم در مقام یکی از نمایان ترین شاخص های «مدرنیسم» اروپائی سربرکشیده است. یکی از ویژگی های 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 می رود، نمونه روشن این گونه ساختار شعری است. این شعر از پنج بخش به ظاهر جدا از هم تشکیل شده و هریک بر پایه موضوع متفاوتی جلوه یافته است نه تنها جای هرگونه پیوند منطقی میان این بخش ها خالی است، بلکه محتوای هر بخش نیز تکه تکه و جای جای بی ارتباط به هم به نظر می رسد. درعین حال رشته پیوندهای درونی شعر، که مانند غزل های حافظ با بهره جویی از شیوه های دیگر ایجاد ارتباط، مانند تشابه و تضاد و تکرار، برقرار می شوند، به گونه ای هستند که همه شعر را در قالب ساختار واحدی سامان می دهند و حس وحدت در تنوع، و تنوع در وحدت، را در سطح شگفتی آوری از غنای شعری در خواننده برمی انگیزند

تکیه آقای آشوری بر بینش عرفانی به عنوان یگانه ذهنیت وحدت آفرین و چیره بر کل دیوان با ویژگی یاد شده که مستلزم وجود تنوع از نظر بینش و معناسست در تناقض می افتد و افزون بر این روزنه ای به روی کیفیت «مدرن» غزل های حافظ باز نمی کند. در حقیقت آنچه را که آقای آشوری «وحدت از نظر بینش و معنا» می نامد نوعی پیوستگی تصادفی است که با تکرار نگرش عرفانی در برخی از غزل ها، آن هم بی آنکه میان این غزل ها پیوند درونی برقرار سازد، آشکار می شود 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 رندی مورد استناد قرار گرفته، می توان «چند صد بیت اساسی» دیگر از دیوان حافظ پیش کشید که نه تنها با مفاهیم عرفانی سر و کاری ندارند، بل که ذهنیتی نا همساز با آنها بازتاب می دهند. منظور از این ذهنیت اشاره به دیدگاه «خوش باشی» یا «خیامی» (۲۵) آنست که مانند اندیشه عرفانی بسیاری از غزل ها و بیت های دیوان را میدان تجلی خود می سازد 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 نمی دارد اگر تعداد مواردی را که بینش خوش باشی در غزلها تکرار شده بر شمیریم، و سهم این بینش را در ممکن ساختن کیفیت ناب شعر غزلها مورد توجه قرار دهیم، جلوه های 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 می کند

در بسیاری از غزل ها ابیاتی را می بینیم که نه به بینش عرفانی حافظ اقباطی دارند و نه به اندیشه خوش باشی او و از این رو با هیچ ریسمانی نمی توان آنها را به آسمان تفسیر عرفانی آقای آشوری پیوند داد اگرچه این بیت ها 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 یک مجموعه بنگریم در می یابیم که «بخش عمده» دیگری از دیوان روبرو هستیم. اینان، بیت ها و غزل هایی 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 درآمده اند 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 مروّت با دشمنان مدارا
هرکه را خوابگه آخر به دوشستی 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 آرزد
دیدي آن قهقه کبک خرامان حافظ
که زسر پنجه شاهین قضا غافل بود

خلوت دل نیست جای صحبت اصداد
دیو چو بیرون رود فرشته درآید
بردر ارباب بی مرّوت 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 جدّی 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، درسختن از غزل «روز هجران و شب فرقت یار آخر شد» نشان داده ام، (۲۶) 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 جدّی و جذّابی 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 بوسه 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 غزلها 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 جایی برند.

ارزش پژوهشی و اهمیت علمی عرفان و رندی 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» (۲۷) 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 چلچوب نقد مدرن، یعنی با تکیه بر منطق هرمنوتیکی، ارائه دهد لازمه بهره جویی 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 هایی 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 رندی 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 هایی 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 زیر متن تاریخی تکیه دارد. . . . برای فهم هرمنوتیکی حافظ نیز می باید همواره رابطی حافظ را با تاریخی که به آن تعلق دارد در نظر داشت. یعنی تاریخیت اندیشه ای 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 یباید باز گرداند. نخستین گام در این راه یافتن رابطی متن دیوان با متن های پیش از خود و همزمان خود است. از این راه است که می توان گفت اندیشه 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 بر این میراث تاریخی افزوده و دست آورد اصیل اندیشه اوست کدام است. بنابراین، یک مطالعه میان متنی (intertextual) برای ورود، به متن ضروری است. مطالعه 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 ۱۹-۲۰)

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 شما می رود در تحلیل درخشان خود پیرامون صورتگرایان روسی و ساختارگرائی برخورد 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 بلروش 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 (۲۸)

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 «تاریخیت معنا» (historicism of meaning) را به عنوان «اساسی ترین» تکیه گاه هرمنوتیک برجسته کرده است. اما مشکل هرمنوتیکی بحث ایشان از اینجا ناشی می شود که موضوع «تاریخیت متن» بیشتر به کاوش در داده های پیش متنی اختصاص یافته، به این معنا که ایشان کوشیده است «برای معنا گشائی دیوان حافظ با روش هرمنوتیکی» آنرا به «زیرمتن های 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 اساسی ترین تکیه گاه خود می داند به کند و کاوهائی اطلاق می شود که پس از آفریدن متن و برای شناخت معنای آن از سوی خواننده شکل می گیرد.

همانگونه که اشاره شد، تاریخ هرمنوتیک در تجلی مدرن آن با یافته های اشلایرماخر و دیلتای آغاز می شود، و این یافته ها در تحولات بعدی این بینش نیز مؤثر می افتد اما آنچه زمینه را برای پیوند هرمنوتیک به تئوری ادبی در گستره نقد عملی فراهم می سازد و کاربرد شیوه های انتقادی متکی بر آنرا در تحلیلی های ادبی رواج می دهد 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 یافته های اثرگذار گادامر را باید در رشد پرشتاب این بینش در دو شاخه متمایز از یک دیگر دانست نخست شاخه آلمانی این اندیشه به همت شماری از اندیشمندان دانشگاه کنستانس با نام تازه «تئوری دریافت» (reception theory) یا «زیبایی شناسی دریافت» (reception aesthetics) قد بر می کشد. از اعضای اصلی «مکتب کنستانس» می توان یاس (Hans Robert Jauss)، شاگرد ممتاز گادامر، و ولفگانگ آیزر (Wolfgang Iser) را نام برد که هر یک به گونه ای در کاشتن بذر تئوری دریافت و تنومند ساختن شاخه های آن سهم بزرگی داشته اند. شاخه رشد دیگر در آمریکا با «اعتبار در تفسیر» (Validity in Interpretation) نوشته هرش (E. D. Hirsch) و واکنش او در برابر یافته های گادامر پدید می آید. تفاوت نظر میان تحلیل گران در این چارچوب چنان است که آنان را در دو سر مخالف طیف گسترده ای از یکدیگر متمایز می کند. در یک سر طیف ای. دی. هرش را می بینیم که تفسیر خواننده از متن را بازگفتی از آنچه شاعر یا نویسنده خود اراده کرده می داند و در سر دیگر طیف با استنلی فیش (Stanley Fish) نویسنده کتاب «آیا در این کلاس متنی وجود دارد؟» (There a Is Text in This Class?) روبرو می شویم که، برعکس هرش، خواننده را از حیطه نفوذ «منظور» شاعر یا نویسنده بیرون می بیند و او را یگانه عنصر تعیین کننده معنا می شناسد.

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 تاریخیت معنا نیز در این پیوند محتوا می گیرد. بنابر اندیشه «تاریخیت معنا»، که گادامر با الهام از فلسفه هایدگر بحث هرمنوتیکی خود را بر آن بنا می گذارد، شعر یا هرمتن 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 ازگزند هرگونه تغییر و تحولي در امان مي ماند برخي از نظريه پردازان مانند هرش براي هر متني یک مرکز یا هسته معنا قائل اند که همه پاره هاي معنائي متن را پيرامون خود سازمان مي بخشد. به دیده اینان، به ویژه از دیدگاه هرش، این مرکز معنا عنصر ثابتي است که وحدت معنائي متن را در دوران هاي گوناگون تاريخ یک سان نگاه مي دارد. اما، هرش براین باور است که خوانندگان در هر دوراني از تاريخ جنبه خاصي از معنا را برجسته مي سازند و اهميتي به معنا مي دهند که از دوران های دیگر متفاوت است. (۲۹) درباور گادامر و شاگردش هانس رابرت یاس، هر تفسيري که از شعر یا اثر ادبي دیگر انجام مي گیرد با دخالت و نفوذ محتويات «افق دریافت» (horizon of reception)، يعني پيش دانسته ها، پيش فهم ها، و انتظارات خواننده امکان خیر مي شود. از سوي دیگر، هر اثر ادبي خود داراي «افق معنائي» (horizon of meanings) ويژه اي است که هنگام خواندن متن با عناصر پديده آورنده «افق دریافت» برخورد مي کند و آنها را با توجه به مقتضيات خود در جهت خاصي فعال مي سازد به عبارت دیگر، تفسير متن حاصل «گفت و شنودي» (dialogue) است که میان زمان حال و گذشته، يعني «افق تاريخي» (horizon historical) خواننده از یک سو و «افق معنائي» متن از دیگر سو، صورت مي گیرد. براین قرار باید گفت مهم ترین عنصر موثر در تعيين فضاي متن ادبي موقعیت تاريخي- فرهنگي مفسر است که در همه دوران ها یک سان نیست و به این دلیل در هر مورد نمای تازه اي از عرصه معنائي اثر ادبي را آشکار مي سازد

بنا بر منطق تفسير شناسي نويسنده کتاب، اما، آنچه ایشان در باره منابع زیرمتني غزليات حافظ یافته اند، يعني مفاهيم و اصطلاحاتي که حافظ از دو متن کشف الاسرار و مرصادالعباد برگرفته، پديد آورنده معانی ثابتي (۳۰) در دیوان حافظاند که مي باید خواننده را، بي توجه به موقعیت تاريخي و فرهنگي او، در فرايند معناجوئي غزل ها هدايت کنند براي نمونه، يکي از اصطلاحاتي را که حافظ از کشف الاسرار گرفته و آنرا در بسياري از غزل هاي خود به کار برده واژه «گدا» ست. کار برد این واژه در کشف الاسرار آقاي آشوري را به شناختي از بار معنائي آن در پیوند با تأويل عرفاني روايت آفرينش آدم مي رساند در باور ایشان هر خواننده اي هر جا به واژه «گدا» در دیوان حافظ رسد لازم است عين معنا را به کار برد:

در کشف الاسرار نیز دیدیم که هنگامی که از «مجلس انس» ازلي سخن مي رود، از فرزندان آدم به نام «گدایان» یاد مي کند: اي مسکین! یاد کن آن روز که ارواح و اشخاص

دوستان در مجلس انس از جام محبتِ شرابِ عشق ما می آشامیدند. . . و های - و-
هوی آن گدایان درعیوق افتاده که: «ه ل مین مزید؟» (ص ۲۶۴)
آقای آشوری سپس می افزاید:
پس، معنای این گونه مفاهیم را در دیوان حافظ می باید 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 بیت ها
روبرو می شویم که ظاهراً در پرتو «همین ماجرای ازلی» باید ما را در فهم غزل یا بیت
یاری کنند:
ای پادشاهِ حُسن، خدا را، بسوختیم،
آخر سؤال کن که گدا را چه حاجت است
ای عاشقِ گدا، چولب روح بخش یار
می داند- ات وظیفه، تقاضا چه حاجت است
من گدا و تمنّای وصل او؟ هیئات!
کجا به چشم بینم خیال منظر دوست!
هردم اش بامن 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 پادشاهِ من است (صص ۶۵-۲۶۴)
مشکل بتوان واژه «گدا» را، حتّی 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 اوّل 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، شرایط 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
همنواست. یکی از بیت های غزل چنین است:

شاه خوبانی و منظور گداه شده ای
قدر این مرتبه شناخته 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 «زورآور» 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 غزل‌های حافظ فراوان به چشم می‌خورند که تفسیرهای عرفانی را به آسانی پذیرا نمی‌شوند و تنها با تکیه بر مفاهیم «دنیوی» جان می‌گیرند. یافته آقای آشوری مبنی بر ثابت بودن معنا در غزل‌های حافظ تنها با داده‌های هرمنوتیک مدرن ناهم‌ساز نیست، بل که با منطق تفسیرشناسی خود ایشان در تناقض است زیرا «تاریخیت متن» را، به عنوان بنیادی‌ترین تکیه‌گاه هرمنوتیک، اساس کار خود در «معناگشایی» دیوان حافظ قرار می‌دهد، اما در فرایند حافظ‌شناسی بر یافته‌ای دست می‌یابد 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 بی‌هیچ تردیدی «تغییرپذیری» است. «تاریخیت معنا» در چارچوب هرمنوتیک مدرن بر همین مفهوم متمرکز است، و این نکته‌ای است که تفسیرشناسی آقای آشوری را در افق فکری متضادی با آن قرار می‌دهد.

توصیه متکی بر یافته‌های 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 می‌گرداند. خواننده‌ای که کتاب عرفان و رندی را خوانده و به کشفیات درون آن آگاه شده است کلیدی در دست دارد که به یاری آن می‌تواند 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 هرمنوتیکی‌اش سرراست و روشن است. ایشان توضیح می‌دهد که «از سویی، بیرون آوردن حافظ از ویرای پرده‌های همه‌ی رمز و راز که سنت براو می‌تند و با این کار او را در جایی در عالم هستی می‌نشانند که برای فهم همگانی بشری دست‌رس ناپذیر می‌نماید، و از سوی دیگر، رفع تناقض‌های توجه‌ناپذیری که تفسیرهای «مدرن» براو بار کرده‌اند، هدف این کار بوده است.» (ص 5) 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 گسترده‌ی روشن خود را در جای ویژه‌ی 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 گزیده‌ی ای از این دو متن و بیت هائی از حافظ که با آنها هم از نظر واژگان و اصطلاح و هم مایه‌ی متن همخوانی دارد، به نظر من، زمینه‌ی سر راست و روشن برای ورود به متن دیوان به دست می دهد» (صص ۶۹-۶۸)

باور ساده‌انگارانه‌ی 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 منبع زیرمتنی را باید مانند آئینه‌ی ای دانست که چون درآن بنگریم پرده از همه رمز و رازهای نهفته در متن کنار خواهد رفت و چهره‌ی ای عریان و عاری از هرگونه ابهام و ابهام و پیچیدگی پیش روی ما نقش خواهد بست. به دیده‌ی ایشان این رمز و رازها زائیده «ذهنیت اسطوره‌سازي» است که به سبب «نبود یا ضعف درک تاریخی» درگذشته به دور حافظ و دیوان او تنیده شده و او را از فهم «همگانی بشری بیرون» نگاه داشته است. اینک که کتاب عرفان و رندی، 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 می خورد جای خالی راز و رمزهای بیان شعری است که در ذات خود مقوله‌ی ای است رازآمیز و حتی در نمودهای ساده‌تر از غزل‌های پیچیده و متکی بر ابهام حافظ اجازه نمی دهد 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 نمی شناسیم که از بیان ناب شعری برخوردار باشد اما تنها از رهگذر یک جستار تحلیلی بتوان به همه راز و رمزهای نیروی جاذبه‌ی آن رسید اگر چنین بود با نخستین تحلیلی از این نوع بحث وجدل در باب آن اثر در چارچوب نقد ادبی خریداری نمی یافت. 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 ویژه‌ی ای به متن می نگرد و نمی تواند «همه‌ی در- بر- داشته‌های یک متن را بکاو» (ص ۲۳) نکته‌ی مورد بحث ما در این جا فهم متن در معنای هرمنوتیکی آن است که بنا بر یافته‌های مدرن آن بینش با توجه به پیش دانسته‌ها، پیش فهم‌ها، و انتظارات خواننده در هر دورانی از تاریخ درک متفاوتی از خود

را ممکن می سازد 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 می دهد که بیان شعری را نمی توان 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 رندی از نظر دور مانده، این واقعیت است که کشف منابع زیر متنی شعر به مفهوم دست یافتن برساختار معنایی نهفته در خود شعر نیست. اگر غیر از این بود، کنجکاو هرمنوتیکی شعرشناسان و نظریه پردازان غربی در مورد شعر «سرزمین بائر» اثر معروف تی اس الیوت، با نخستین چاپ این شعر فرو می کشید، زیرا شرح گسترده‌ی روشنی را که آقای آشوری در باره دیدگاه عرفانی حافظ پیدا کرده، الیوت خود در مورد این شعر فراهم ساخته است و نه تنها منبع زیرمتنی هر بیتی از شعر را آشکار کرده بل که آنچه را که از منبع گفته بی هیچ کم و کاستی درپائین 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 شناسایی 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 رندی 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، برمعنای سایر اجزای بیت یا غزل دست یابد. در حالی که تفسیر متن ادبی به معنایی که در بینش هرمنوتیکی امروز مطرح است کُنشی است دیالکتیکی و پویا که نیروهای خلاق ذهن

خواننده را در یکی از کوشاترین 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 وُلْفگانگ 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 گُنش خواندن را در دست گیرد، از سوئی، و گرایش خواننده به تفسیر متن بر پلای 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 بایم 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.» (۲۱) میان این شیوه برخورد و تفسیرشناسی آقای آشوری که می کوشد «زمینه ای سر راست و روشن برای ورود به متن دیوان به دست» ده د 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 انگیزه 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 پروژه هرمنوتیکی از نظر «فرهنگ-درمانی» نیز انجام داده ام، یعنی برای چیرگی بر سرگیجه 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 گرچه 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 گرایشی در فرایند شناخت است که هیچ یافته ای را، چه در عرصه کاوش های علمی و چه در قلمرو جستارهای 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 رندی 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 رندی حکایت دارد، درسی آموزنده به منتقدان و خوانندگان کتاب داده می شد؟

*استادیار پیشین دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد و مدرس بازنشسته دانشگاه جورج تاون واشنگتن.

پانوشتها:

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 برده‌ایم.
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 می‌شود و تا امروز ادامه پیدا می‌کند. اصول پدید آورنده این گستره از نقد متکی بر یافته‌های حاصل از سه جنبش صورتگرایی روسی، نقد نو، ساختارگرایی، و بینش هرمنوتیک است که در چند اصلی بنیادی به همدیگر پیوند می‌خورند و با دگرگون ساختن بسیاری از شیوه‌های سنتی نقد، تئوری ادبی (Literary Theory) امروز را پی می‌ریزند. در نیمه دوم دهه شصت تحولات تازه‌ای در این زمینه رخ می‌دهد و تئوری ادبی را به عنوان ابزار شناخت، و با نام تازه «تئوری» در حوزه‌های گوناگون فرهنگی رایج می‌سازد. از دیدگاه‌های غالب بر تئوری ادبی در نیمه دوم قرن بیستم می‌توان «تئوری دریافت» «پساساختگرایی» (post-structuralism) و فمینیسم (feminism) را نام برد. برای این قرار وقتی سخن از «نقد مدرن» یا «فهم مدرن» نقد در کاربرد غربی این مفهوم به میان می‌آید منظور اشاره به بینش‌ها و روش‌هایی است که در طول قرن بیستم در قلمروهای یادشده پدید آمده‌اند و بسیاری از آنها اعتبار خود را تا امروز حفظ کرده‌اند.
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 جنبش‌های ادبی است که در چارچوب «نقد مدرن» پدیدار شده‌اند.

۱۵. ن. ک. به:
.Peter Steiner, *Russian Formalism: A Metapoetics* (London, 1984), p.2
۱۶. ن. ک. به: پانوشته شماره ۱۳.
۱۷. ن. ک. به:
in Theory, Stanford, *Text: Its Vicissitudes*, in Jonathan Culler, *The Literary*
.Stanford University Press, 2007, pp 100-101
۱۸. ن. ک. به:
.3 Terry Eagleton, *Literary Theory*, Minnesota, (????) 1983, P
۱۹. ن. ک. به:
.Willingham. A. W. L. Guerin, E. Labor. L. Margan, J. Resesman, J
???? .Handbook of Critical Approaches to Literature
۲۰. ن. ک. به:
.Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, Oxford University Press, 1999), P. 81
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 قنادان، «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 تئوري «آفرينش متن» درکليت آنست و تمام متن هاي ادبي را دربرمي گيرد از اينرو با نوع بررسي آقاي آشوري که از تأثير پذيري آگاهانه حافظ از متن هاي صوفيانه پيش از او پرده برمي گيرد سازگاري ندارد. اين خود مورد ديگري است که نشان مي دهد آقاي آشوري براي «مدرن نمائي» سبک نگارش خود اصطلاح مدرني را به کار برده است. بي آن که مفهوم آنرا در چارچوب گسترده تري مورد بررسي قرار دهد نظريه پرداز ديگري که اين اصطلاح را به کار مي برد بارث (Barthes Ronald)، يکي از بنيانگذاران ساختارگرائي و پسا ساخت گرائي است. در اين گستره نيز اصطلاح مورد بحث براي بيان يک تئوري به کار برده مي شود که با برخوردار Kristava متفاوت است اما با تأثير پذيري هاي آگاهانه شاعران و نويسندگان سر و کاري ندارد از دیدگاه بارث هيچ متن تازه اي در فرهنگ ها صورت نمي گيرد، بل که هر متني را بايد باز نوشته متن هاي پيش از آن دانست. بايد توجه داشت که بهره گرفتن از واژه هاي "مدرن" در ذات خود کوششي است مفيد و بل ضروري که مي تواند در طراوت بخشيدن به زبان فارسي و ممکن ساختن سبک هاي نگارش تازه بسيار مؤثر افتد اما اگر اين «وام گيري» بدون دادن توضيحات لازم انجام گيرد مي تواند سبب گمراهي شود براي نمونه، لازم بود آقاي آشوري توضيح دهد که اصطلاح «مطالعه ميان متني» را براي بيان بررسي "تطبيقي" خود از زبان فرانسه وام گرفته اما خواننده بايد بداند که منظور ايشان از اين اصطلاح اشاره به بار معنائي آن در زبان فرانسه يا ساي زبان هاي اروپائي نيست.

۲۸. ن. ک. به:

Account of Fredric Jameson, *The Prison - House of Language; A Critical Structuralism and Russian Formalism*, Princeton, 1972, P.44

۲۹. در ميان نظريه پردازان هرمنوتیک، دیدگاه هرش توجه خاصي را مي طلبد او تفسير متن ادبي را بازگفتي از آنچه شاعر يا نويسنده در لحظه آفرينش در ذهن داشته مي داند و اين را معنای ثابت اثر تلقي مي کند اما به دیده او اين معنای ثابت در دایره محدودی تفسير پذير است. به اين معنا که خوانندگان در هر دوراني از تاريخ جنبه خاصي از معنا را برجسته مي کند و از اينرو به دريافت متفاوتي از آن مي رسند اصرار هرش درمورد ثابت بودن مرکز معنا در اثر ادبي از اين حساسيت سرچشمه مي گيرد که از زاويه دید او در نبود يک عنصر ثابت به عنوان معيار تعيين کننده معنا خوانش ادبي را دچار نوعي نسبیت گرائي مي سازيم که حاصل آن چيزي جز رواج هرج و مرج در عرصه ارزشگذاري آثار ادبي نيست. نکته مهم ديگر در بينش هرش تأکيد او بر "ژانر" و "فرم" در فرايند تفسير شناسي

است. آنچه در این بینش تأثیر پذیری معنا را در دایره محدودی مهار می سازد و جوهر 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 "ژانو" در اثر ادبی است که آقای آشوری آنرا در تحلیل خود نادیده می گیرد
۳۱. ن. ک. به:

Terry Eagleton, *Literary Theory*, p. 67

از رعیت به کشاورز: موریو اونو و تاریخ تجدّد خیرآباد

علی فردوسی

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 درباب 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 مصمم و صمیمی به رعایت شأن روستانشین ایرانی و عزت 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. ۲ 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
زندگی نامه استاد اونو

موریو اونو در 22 ژانویه 1925 (6 بهمن 1303 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 1945 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 1953، در همان دانشگاه استخدام شد. او در سال 1960 به مؤسسه فرهنگ های خاوری» (Toyo Bunka Kenkyusho)، وابسته به دانشگاه توکیو، منتقل شد و تا هنگام بازنشستگی، با عنوان استاد ممتاز در سال 1985، در این نهاد پژوهشی مشغول به کار بود. اونو دوبار، نخست در سالهای 1976-1978 و دومین بار در سال های 1982-1985، 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» (Bunka Daito)، یک دانشگاه خصوصی واقع در استان سائیتاما (Saitama) به تدریس و تحقیق ادامه داد. اونو در 4 آوریل 2001 (16 فروردین 1379)، در سن 76 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 در حال توسعه (Aijiken)، و سیبوه هیراشیما (Seibo Hirashima)، پاکستان شناس، از دانشگاه میچی 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» ۳

اونو در سال 1963 (1342) 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 روستانشینی 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 مرودشت، در این همّت بزرگ چیزی نبود جز یکی از هزاران روستائی که او می توانست بررسی کند

اونو برای اوّلین بار در پائیز 1964 (1343) قدم به خیرآباد می گذارد و یک ماهی برای

گردآوری اطلاعات مقدماتی در این ده اقامت می کند

اوّل پیش مش غلامرضا بازوبندی، که در آن وقت کدخدای خیرآباد بود، رفته 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 1962 (1341) 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 (173) ۴

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 شوه 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 «پاترونائز»- ارباب رعیتی به طور اعم- خلاص کرده و به جای آن مناسبات سرد و برهنه سرمایه داری را نشانده بود. ۵

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 چو، 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 بی بی سی 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» (17) رحله اول اصلاحات ارضی به مالکف 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 اراضی، ارباب مجد رضوی، هم بازی کودکی خود را، متقاعد ساخت که یکی از روستاهای دیگر خود را به عنوان ده خصوصی اش برگزیند با این کار، مش غلامرضا 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. (169)

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 آزردهی 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. (167)

عباسقلی، یکی از کشاورزان اراضی کله خانی و یکی از 46 سهم بر اصلی است که پیش از پایان پژوهش اونو گذار از زراعت سنتی به کشاورزی مدرن را با موفقیت طی کرده. روزی، در همان اولین دیدار اونو از خیرآباد در سال 1964، 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.» (21) 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 ه مواره 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» (22)

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 آن ها در این بیست و پنج ساله همیشه و به اصرار این را می خواستند سرانجام هم شرکت تعاونی را از میان برداشتند، و زمین خودشان را برای همیشه ثابت کردند آن ها در زمین خودشان، بلافاصله مرغداری ساختند و چاه آب زدند و تلمبه کار گذاشتند. (167)

قدرت مش غلامرضا، که توانسته بود با یک بازی ماهرانه و مردم پسند سیاسی شرّ ارباب را از سر خیرآبادی ها کم کند و در ترتیبی جدید و با استقلالی بیشتر همچنان بر سر کار کدخدائی بماند، علیرغم عزم و زیرکی او نمی توانست پایدار باشد حالا که ارباب رفته بود، تمام نهادهائی که آن نظام را سرپا نگاه می داشتند علت وجودی خود را از دست داده بودند. این نکته ای بود که مشتعلی میرزای اندیشمند می فهمید، اما حاجی چاکر صفت نمی توانست بفهمد قدرت کدخدائی مش غلامرضا به تدریج، و هر بار با جدال

و دل آزردهگی افزاینده کشاورزان، تحلیل می رفت. در ابتدا وی، همانند دوره مالکی، از هر کشاورزی ده درصد محصول اش را به عنوان حق کدخدائی می گرفت. 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 کله خانی 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 غلامرضا را به باد مشت و لگد گرفتند. به گفته اونو، بنیه اقتصادی و سیاسی کشاورزان تعالی گرفته بود و دیگر نیازی به «هدایت و کارگردانی که خدا» نداشتند. (140)

... مش غلامرضا، بیست و پنج سال پیش که اول بار به خیرآباد رفتم و او پیشم ظاهر شد، برایم 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 نشین ها، 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 نمی گیرد. (168)

و این همان مش غلامرضائی است که سال ها پس از اصلاحات ارضی اولین کار روستائیان در بامداد نوروژ 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 ایزاری 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 باز هم به استخدام او در می آیند و برایش کار می کنند (153)

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 نشانم داد (169)

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 همّت 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» (168) می توان ادعا کرد که خیرآباد همیشه صحنه نوعی عاملیت تاریخی توسط کشاورزان بوده است. استانباه است اگر سربیزی 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 (169) به اندازه کافی بر مظلومیت روستائیان دل سوزانده ایم، هنگام آن است که، فروتن، به عاملیت آنان احترام بگذاریم.

خیرآباد در گیرودار 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 نلمه 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 روائی اونو 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، پدیده‌های 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 چیزگونه‌ای (reified) که روش شناسی پوزیتیویستی به عنوان مقولاتی کمابیش روستاخاسته برای تبیین عملکرد روستائیان فراپیش می نهد، روش شناسی نمایش‌گونه و شکیبای اونو 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 گزائی از سنت های آنان، بلکه این دو پدیده تن پوش هایی 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 جایی که می شد نوعی دلالت 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 چندان 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 1357، 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.» (116) 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» (176)

این درست است که تنی چند از روسلثیان جوان تر، به خصوص کسانی که به شکل مستقیم و گسترده تری با دنیای بیرون در تماس بودند -مانند آنانی که کارشان مسافركشی یا باركشی 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 بیدارشدن یک عرق خفته اسلامی باشد یا ابتلا به یک حسّانیت جدید مذهبی بلکه به نظر می رسد که آنان، به خاطر تماسشان با شهری ها، و شرکتشان در یک جامعه پساکشاورزی، در موقعیتی قرار داشتند که به ایشان اجازه می داد تا زودتر از بقیه 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 بیشینه 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، کچه 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 رفتارشان توجه خواهند داشت. همه 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 لاینغیر، پیش داده ای هستی شناختی، نوئی 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 سربر 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 کوره طبیعتی بی ملاحظت و تاریخی بی رحم پرورده شده است، کوشیدند تا با طرف برنده یک رویارویی سیاسی در ابر شهر تهران، به عنوان تنها چاره 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 بیلی 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 جلای 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 دهبر می گزینند. به گفته اونو این گام بلندی است برای علیرضای بی زمین که همّت 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.» (148) کوچک ترین اشاره ای به هیچ عقیده و ایمانی در این اعتراف علیرضا نیست.

در تلفیق 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 حادّ عقیده گرایی 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 گرایی 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 شلهسان 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 گرایی 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 برد 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 شلهد خودآگاهی و زرنگی کشاورزان خیرآباد بوده ام. (171-172)

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 توچه 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 ناآشنا کاری بی نظم و روش، لحظه ای، و «طبیعی» جلوه می کند. یک نمونه از جدول ها، نمودارها و فورمول های آماری که در کتاب های رایج علوم اجتماعی دیده می شوند، و معرف بخشی از تفاخر عالمانه این گونه آثار اند، در خیرآباد نامه دیده نمی شوند خواندن خیرآباد نامه این توهم نادرست را به خواننده می دهد که حقیقت خیرآباد بی هیچ سختکوشی و تدارک دقیقی، بدون بهره جوئی منظم و منضبط از روش های پژوهش میدانی، خود را بر او باز نموده است. در واقع، اما، روستائی که به این سهولت و سادگی در خیرآباد نامه جلوه می کند ثمره تلاشی پی گیر 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 خیر آباد بر رسیدم، و کوشیدم که نتیجه آن را تجزیه و تحلیل کنم تا بتوانم اجتماع ده را به طور عینی بفهمم بیشتر وقتم را در خیرآباد بر سر این کار صرف کردم (174)

بنابر این در خوانش خیرآباد نامه باید پیوسته این نکته را در نظر داشت که روایتی که به ظاهر روان و قصه گون می نماید حامل یک بار سنگین پژوهشی حساب شده است یادداشتهای میدانی او، توشه های 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 «می توان با علوم اجتماعی جمع بندی کرد، اما با آن ها نمی توان زندگی پویای کشاورزان خیرآباد را درک کرد. بسا که محتوای چنین گزارشی معرف دهی که خالی از مردم است بشود» (174) بنابر این، آن چه اونو را به گزینش شیوه روایت غیرمتعارفی رهنمون می شود ضرورت نمایش پویائی تاریخی روستا است این کار نیز از راه احترام به انسانیت و عاملیت تقلیل ناپذیر کشاورزان، و جلوگیری از تنزل این عاملیت به مقوله روندها و فرآیندهای به ظاهر ابژکتیوی که تاریخ روستا را می آفرینند، انجام شدنی است

به بیان دیگر، از دید اونو، شیوه پوزیتیویستی روایت در علوم اجتماعی به نوعی خطای لج به جایی عاملیت (fallacy of misplaced subjectivity) می شود: به جای توجه پیوسته به این که آدم ها روندها را به پیش می رانند، دچار این توهم می شویم که روندها آدم ها را هدایت می کنند. عزم اونو برای بازآفرینی انسانگرایانه خیرآباد است که جدول ها و نمودارها و معادله ها را به پشت صحنه می راند

فکر می کنم که برای تحقیق در احوال روستاها دو روش هست: یکی مشاهده و دیگری مشارکت. رابطه شخصی تأثیری در امر مشاهده و اندازه گیری داده ها و یافته های 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 می آید، اما او در نهایت نمی تواند کشاورز بشود. (173-174)

این تأکید بر فردانیت روستائیان که تا مرحله گزارش ادامه می یابد- به پژوهشگر اجازه می دهد 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 نمی دهند از یاد نبریم که تاریخ نگاران معمولاً از همین روش برای گزارش زندگانی و دست آوردهای نخبگان و قهرمانان تاریخی بهره می جویند. به گفته اونو، از راه «حشر و نشر» با روستائیان است که آنان «خودشان را کم کم نشان دادند و درونشان را، روشن و بی پرده، به من نمودند. باچهره کشاورزان- که گویای طرز زندگانی شان است- روبرو و مجذوب آن شدم.» (174)

در این فرآیند، خیرآباد به یک جامعه روستائی چیزگون شده کاهش نمی یابد. خیرآبادی که ما نیز لذت آشنائی اش را حس می کنیم، چیزی نیست هگلی، صاحب روحی ابدی، که مدام سرگرم تحقق جوهر سرمدی روستائی باشد. خیرآبادی که با قرائت خیرآباد نامه در برابر ما متجلی می شود 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 بی رحمانه چشم و هم چشمی می کنند، می ستیزند، متحد می شوند، قهر و آشتی می کنند و با دنیای بیرون کلنچار می روند

در این میان، حفظ بی طرفی در جار و جنجال ها، دسته بندی ها و جدال و ستیزهای کمابیش بی وقفه ده، در حین معاشرت و آمیزش نزدیک و شخصی با روستائیان کوی

است بسیار دشوار. در جامعه روستائی برکنار ماندن کار ساده ای نیست پژوهنده باید چابکی پروانه ای را داشته باشد که پیرامون شعله می گردد و بال بر لهبی 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 بازتاییدن 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 فرض 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» (176) 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" می گفتم. و نمی دانستم که با پیش رفتن نمایش تغییر معیار ارزشی خود را، به تناسب پیرتر شدنم، چگونه توضیح بدهم (176)

اونو با روایت یافته های پژوهش به صورت یک نمایشنامه، و یافتن گوشه ای برای خود در صحنه ای که در آن هم تراز دیگر بازیگران نمایش است و از دانش و بینشی فراتر از دیگران برخوردار نیست، می کوشد 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 «دانا کیل»، بلکه از درون شبکه معاشرت با روستائیان، روایت می کند و از همین رو خواننده خیرآباد نامه به همان اندازه که شاهد تحول 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 خیرآبادی ها خود را به ما می نمایاند، و تنها از رهگذر حضور او، و این که ماجرای خیرآباد توسط اونو به عنوان یکی از بازیگران روایت می شود، او را که در سطح کنش اجتماعی در ده عاملی کناری است، در هنگام روایت به کانون انکشاف حقیقت بر می کشد. اونو همواره در مقابل ما حاضر است، و بدین رو، خیرآباد نامه به همان اندازه گزارش تاریخ خیرآباد است که زندگی نامه یک ژاپنی ریزلدام و خوشرو. حضور اونو در سراسر خیرآباد نامه، به عنوان تجلی گاه 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 روش شناسی معاشرتی و جلوه های تعاملی آن به خصوص در یک پژوهش طولانی آگاه است، تردید نمی توان 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 می کنند، توجه کرده باشد. صحنه ای که اونو در آن پرسه می زند و به عنوان بازیگری در نقش دوم با دیگران «حشر و نشر» می کند صحنه ای نیست که همه اهالی روستا برابر در آن حضور یابند. برای نمونه، زنان در این صحنه همان حضوری را ندارند نمی توانند 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 می کند- نقش زنان در تحول خیرآباد بسا حاشیه ای و کم رنگ است. این حاشیه نشینی زنان شاید بیش از آن که بیان واقعی جامعه شناختی خیرآباد باشد عارضه جنبی روش شناسی معاشرتی اونو به عنوان یک پژوهشگر مذکر و ژاپنی است.

خیرآباد روستائی است با برخی ویژگی های یک جامعه ایلپاتی و شبانی بنا بر این، زنان خیرآبادی به آن اندازه از صحنه های مردانه رانده نشده اند 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 می کند، به ویژه با زنان مسن تر؛ این زنان حتی سرگذشت های خود را برایش بازگو می کنند. در نهایت، اما، زنان و کودکان نقشی ناچیز، به شدت جنبی، و اساساً فاقد عاملیت بازی می کنند. در عزاداری تاسوعا و عاشورا حاضرند نقشی عاملانه در درام خیرآباد ندارند.

نمایش به عنوان عرصه عاملیت

پیدا است که ملاحظات روش شناختی، حتی دانائی شناختی، در تصمیم گیری های پژوهشی و روایتی اونو حضوری مدام و اساسی دارند. وقتی که گزارش تحقیق در این ده را می نوشتم 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 همیشه هائی اند که در آن بازی می کنند و من که در زندگی ده شرکت می کنم تا تحقیق بکنم سیاهی لشکری هستم که درکناری از صحنه ایستاده ام. (174-175)

روش نمایش گونه روایت، بر خلاف آن چه از این سخن برمی آید، 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، می ساخت. در واقع، اونو سال ها پیشتر از آشنائی با خیرآباد از این شیوه گزارش در بررسی روستاهای افغانستان، و در یک تک نگاری درباره آشورا ده، بهره جسته 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 موّجه از این روستا است بی آن که کاملاً با روایت های دیگر یکسان باشد.

سال 1964 که نخستین بار از خیرآباد دیدن کردم پرده اول این نمایش است. بلافاصله پس از اصلاحات ارضی، 46 کشاورز صاحب سهم که از قید مالک آزاد شده بودند در

خیرآباد بودند. یکی از آن‌ها، 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، با این 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 آن‌ها 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 (175-176)

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) جامه 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 رابه 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 متزلزلتر 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 پردهٔ چهارم به اندازهٔ بسنده ای از تکبّر پوزیتیویستی زهرپالائی شده ایم که بدانیم که فراسوی پاره ای از داده های ساده مانند، جغرافی، جمعیت و اوضاع اقلیمی، ده پدیدهٔ پویائی است که به سادگی خود را برای کالبدشکافی بر روی میز تشریح ما به مُردگی نمی زند. با روایت خیرآباد به شیوهٔ نماهنگی، آن چه دستِ آخر نصیب ما می شود، به جای آن که، طبق روال معمول، رشته ای باشد از داده های پوزیتیویستی، مکاشفهٔ 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 خوردهٔ یک کشور جهان سوّمی، تنها آرام آرام و به یاری حوصلهٔ 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 رویت 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 عرصه تاریخ ملی
 خیرآباد نامه را نمی توان به آسانی به یکی از رشته های مرسوم دانشگاهی نسبت داد،
 چه، انژی است به راستی میان رشته ای، هم تاریخی، هم مردم شناختی، هم
 سیاسی، هم اقتصادی. اما، در اینجا بر بعد تاریخمندی به عنوان برداری که این اثر را از
 سایر مطالعات روستای ایرانی متمایز می کند می پردازم در اعاده 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 اونیو به ایران بر می
 گردد.

آشوب [1963] در تهران، که نتیجه مخالفت و قیام مردم در برابر اجرای قهرآمیز اصلاحات
 ارضی بود، نقطه 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 بستم و با کشاورزان به طور فردی تماس یافتم، و تصویر و دریافت
 ذهنی ام از خیرآباد قوت گرفت. (174)

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 دونیو ده، نه تنها
 حکایت از قوت دانائی شناسی اونیو می کند، بلکه اشاره ای دارد به مردم گرایی
 سیاسی اونیو به عنوان یک انسان متعهد

شاید گزاف 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 نگاریک یک روستای ایرانی است که تحول 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
 تحول یک روستا است از طریق پی گیری مسیر تغییرات آن به صوت 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 روسیه در تلاش اند. این اشخاص، همانند چهره های تاریخی دیگر، گهگاه با سیاست و بصیرت عمل می کنند و بر ثروت و مکتب 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 راکنار نمی گذارند، از دنیائی که احاطه اشان 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 روسلثیان 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 1979، دیدن پیوسته یک روستا را از نزدیک، یعنی تحقیق در احوال یک جا را، پرمعنی دیده ام، از یک سال پیش تا یکسالی پس از انقلاب ایران در تهران اقامت داشتم، 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 بوم عضو 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 کنم، 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. (170-171)

با قراردادن نقطه نظر خود در طراز ده، با اتخاذ نگرشی از روستا، و نه از پایتخت، اونیسم تاریخی نگر ابژه 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 نگرشی که از درون هستیگاه روستا به رصد کردن جهان اقدام می کند، از اریکه اقتدار روایتی پائین می کشد. در این بازگویی 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 ایلنی، 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 شکوفایی 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 خرافی 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 ملاها- 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 تلقیِ قیّم سالارانهٔ آنان نسبت به ذهّیت روستائیان نبود، امکان طرح سیاست‌ها و مشی‌های دیگری توسط غیرمذهبیان وجود می‌داشت که می‌توانست پیشگیر سه دهه حکومت ملّاه‌ها شود این سیاست دیگر در راستای تعمیق پویائی فرآیندهای منبعث از اصلاحات ارضی و دامن زدن به خواست و همّت روستائیان برای دست یافتن به ملزومات زندگی سرمایه‌داری، فردگرایی، شهرگرایی و دیگر مواهب لذّت بخش زندگی حرکت می‌کرد. از این منظر، خیرآباد نامهٔ اونو ما را به ارزیابی مجدّدی از اصلاحات ارضی و ناتوانی اندیشه ورزانِ شهرنشین غیر مذهبی در درک درست و بهره‌گیری به جا از فرصت تاریخی‌ای که فراپیش‌مَلّت قرار داده شده بود وا می‌دارد. آن چه ایران را به این روز انداخت فرصت ناشناسی نخبگان بود، نه واپس ماندگیِ روستائیان.

خبر خوش، امّا، این است که کشاورزان خیرآباد با انقلاب اسلامی دست از «پی‌جویی شادمانی» (pursuit of happiness) نکشیدند، و پویه‌هائی 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 نیمه‌کاره اش، و بی‌توجهی حیرت‌آورش به رشدِ جمعیت «خوش‌نشین»، می‌تواند بذر انقلاب اسلامی را پاشیده باشد امّا، 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 در دست انرژی‌رها شدهٔ یک جامعهٔ روستائی مصمم به سرمایه‌داری و شهرنشینی، نظام دین سالارانه را نیز به زیر کشند همهٔ 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 ببابند که از دل آن یک احیان دموکراتیک سرانجام پا به جهان گذاشت.

از محمد رضا شاه به مش غلامرضا و فراتر

اکنون با خیرآباد نامتاریخ سیاسی ایران، به ویژه رویارویی ایران با تجدد که به انقلاب توفانزای اسلامی می‌انجامد، تنها با نام شاه، روشنفکران و ملّاه‌ها دانسته نمی‌شود. از این پس این تاریخ را به نام‌های مش غلامرضا، مشتعلی میرزا، عباسقلی و علیرضا نیز می‌توان شناخت. بی‌تردید، اونو نمایش خیرآباد را در همان ابعاد حماسی‌ای می‌دید که معمولاً برای تاریخ‌های ملّی کنار می‌گذارند یک دگرگونی اساسی نظری در این جا

به جاییِ 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 سلطهٔ روائی شهرگرا رهائی یافته، و در کانون همّت تاریخ نویسی قرار گرفته است. اینک خیرآباد، این روستای پیش از این گمنام، پا به پای تهران به صحنهٔ نمایش تلخ و شیرین ماجرای ملّتی در دهه های پایانی سدهٔ بیستم میلادی تبدیل شده است.

خیرآباد نامه با اشاره به تخت جمشید به عنوان پایتخت امپراتوریِ باستانی ایران آغاز می شود. برای صحنهٔ تاریخی است که مش غلامرضا، چونان نمودگاری نوین از نجیب زاده ای هخامنشی، پا به روایت می گذارد پردهٔ اول نمایشیِ خیرآباد این گونه آغاز می شود «بزرگراهی که از تهران، پایتخت ایران، به جنوب می رود در حدود هزار کیلومتری به ویرانه های دورهٔ امپراتوری ایران می رسد تخت جمشید در میان بلندی های زاگرس سربرکشیده است.» (1) نزدیک این ویرانه های باستانی، اونو ادامه می دهد، «مردی را انتظار می کشم. اسم این مرد مش غلامرضا است» (2) 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.» (4-5)

اونو با همان احترام و شوقی از کشف 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 اهالیِ خیرآباد، که اصلش از مشهد مرغاب، محلّ ویرانه های پاسارگاد، است- با سربلندی ادّعا می کند که او را به یاد نیای باستانی اش شاه جمشید نام گذاری کرده اند، اونو این ادّعا ریشه شناختی را با لذّتی دراماتیک ثبت و سپس تکرار می کند.

این گزارش های ساده نما را نگرشی طنزآلود (ironic)، نیز رقم می زند. اونو فطرتاً خُلّقی طنزآلود و بازیگوش داشت، ظریف ترین نمونهٔ این نگرش طنزآلود را می توان در برگ های پایانی کتاب دید، آن جا که اونو کدخدای خیرآباد، مش غلامرضا، را با کُورانوسُکه، قهرمانِ چوشینگو (گنجینهٔ 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 آزرده 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 خیرآبادها:

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. (171)

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 زندگی ایرانی ام به او بگویم که به باور من اونو بیش از هرکس با چیکاماتسو مونزائمون (Chikamatsu Monzaemon)، نویسنده مشهور روایت سال 1706 *چوشینگورا*، قابل مقایسه است که حماسه چهل و هفت رونین، این بار خیرآبادی را برای همیشه زنده نگاه داشته است؟

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

پانوشتها:

۱. روایت فشرده‌ی این نوشته به انگلیسی در پنجمین همایش دوسالانه‌ی انجمن بین المللی مطالعات ایرانی در سال 2004 خوانده شد. برخورد واجب می دانم که از راهنمایی های دیگر سخنرانان در جلسه، به ویژه استادم 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 باره‌ی پیشینه‌ی استاد در اختیارم قرار داد. ناگفته پیداست که مسئولیت خطاهای این نوشته با من است..

۲. موریو اونو، خیرآباد نامه: 25 سال با روستائیان ایران. ترجمه دکتر هاشم رجب زاده. انتشارات دانشگاه تهران شماره 2360. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، 1376. دکتر هاشم رجب زاده، مترجم کتاب، کار ترجمه را هنگام حیات استاد اونو و با مشاورت با او انجام داده، و بین سبب متن فارسی تنها یک ترجمه‌ی خشک و خالی نیست، بلکه از پاره ای جهات بر متن ژاپنی ارجح است. ترجمه‌ی 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 اونو: ایران شناس ژاپنی" ایران نامه، سال نوزدهم، شماره 1-2، زمستان 1379-بهار 1380، صص 229-236.

۴. عددهای داخل دو هلال، نشان دهنده‌ی شماره‌ی 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 کمابیش جامعه شناختی معادلی هستند.

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

Koh: Lives in an Iranian Village, Penguin Books, Erika Friedl, Women of Deh
1991

روپارویی سنت و مدرنیته در تربیت بدنی ایران؛ در دههٔ نخست سدهٔ بیستم
هوشنگ ا. شهابی

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 نخست قدم این بود که در این نوشتار به بحث بین هواداران تربیت بدنی مدرن و طرفداران ورزش باستانی پردازم که به نظر می رسد خود عاملی در گسترش و رونق زورخانه در ایران شد. مشکل، اما، اینجاست که میان اندیشهٔ 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

نظري نیافکنند. 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 درخاطر 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 طبقه متوسط مدرن ایرانی است. این پدیده در پی خویش، به دوگانگی فرهنگی و به پیدایش آنچه که من «جامعه 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 تأیید آن نقدها می پردازد و سرانجام به استدلال هایی در هواداری نهاد زورخانه رو می کند.

آشنایی ایرانیان با تربیت بدنی غربی

در مقایسه با تاریخچه آشنایی ایرانیان با موسیقی غربی، سرگذشت ورود ورزشهای غربی به ایران از روشنی چندانی بهره ور نیست. بسا که زمینه این آشنایی 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 کتابچه مصوری نبود که هم اینک در شهر پاریس نگهداری می شود (۷) با اینحال، در جمع استادان دارالفنون، افسران اروپایی شاگردان ایرانی خویش را به ورزش برنامه ریزی شده و منظمی واداشتند و به این منظور سالن نمایشخانهی مدرسه را به باشگاه ورزشی تبدیل کردند (۸)

سبک های غربی ورزش ابتدا در ارتش بکار گرفته شدند پس از سال ۱۹۱۵ یک افسر تحصیلکرده در آلمان به نام گرنامیه، 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

هائي شبیه به متد سوکول (sokol) را در بریگارد قزاق رواج دادند. (۹) همچنین مدرسه هاي تبليغي مسيحي تربيت بدني و ورزش هاي گروهی را در برنامهی درسي خویش گنجایند، گرچه شاگردان ایرانی این مدرسه ها چندان زیاد نبوده اند آشنائي ایرانیان با تربیت بدني غربي را باید به ویژه وامدار تلاش هاي میر مهدي ورزنده دانست متأسفانه دربارهي زندگی وي که در دهه‌ي ۱۹۷۰ در سن بالاي یکصد سالگی در ترکیه درگذشت، آگاهی چنداني در دست نیست. در زندگینامه‌ي مختصري که از او بجا مانده است ورزنده چنین می نگارد که چندی را در استانبول سپری کرده و در همانجا به او پیشنهاد شغلي چون سرپرستی دانشکده‌ي تربیت بدني داده شده است. وي، اما، این پیشنهاد را نپذیرفته زیرا شرط قبول چنین منصبی تغییر ملّیت ورزنده از ایرانی به ترکی بوده است. او مدتی را به آموختن تربیت بدني در بلژیک گذرانید و بیش از آن در سوئد با مکتب سوئدي ژیمناستیک به سبک پرهنریک لینگ (Per Henrik Ling) آشنا شد. (۱۰)

بنابر گزارش هاي دولتي، ورزنده به سال ۱۹۱۶ به تهران باز گشت تا به احمد شاه قاجار که از درد مفصل ها رنج می برد پاره اي نرمش هاي بدني/ درمانی بیاموزد نخستین روزهاي اقامت ورزنده در ایران با شگفت زدگی و گاه طعن و کنایه زنی ایرانیان در احوال مردی همراه بود که در سفر به دیار فرنگان سرمایه‌ي عمر را در راه آموختن تربیت بدني نهاده است. اما پس از چندی ارزش و اعتبار دانسته هاي او در خدمت رسانی و مشیت و مال بیمارانی که از سوي پزشکان به او معرفی می شدند، آشکار گردید برخلاف درک و چشمداشت سنتی ایرانیان از درشت قامتی پهلوانان و ورزشکاران، ورزنده گویا خود کوچک اندام 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 اي 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 مهدي 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 اي که به سال ۱۹۳۷ نگارش یافته ورزنده به شرح فلسفه‌ي وجود این باشگاه می‌پردازد:

هنگامی که من مردم را برای ورزش کردن به باشگاه می خوانم می بینم که همگی ورزش کردن را برای قوی شدن می خواهند در حالی که هدف از تربیت بدني 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 نیت پیشبرد حسّ وظیفه شناسی بی چون و چرا، عشق به شله و میهن و آنگاه، رسیدن به رتبه‌ی انسانیت نیست.

آقایان: باید این واقعیت را پذیرفت که فن و هنر در حصار مرزهای جغرافیایی نمی ماند ما نیز باید روش‌هایی را که در کشورهای متمدن بکار بسته می شوند بیاموزیم و شیوه‌هایی که به سود و منفعت آن ملت‌ها می انجامد بکاربریم. گرچه بی شک تمرین‌های ورزشی در باشگاه ورزشی را نمی باید بهترین ورزش‌های ممکن دانست اما به یقین می توان آنها را هم‌تراز و هم‌سان همان شیوه‌هایی دانست که اینک در کشورهای متمدن جریان دارند. (۱۲)

ورزشنده در نوشته‌های خویش از زورخانه و دیگر سنت‌های ورزش ایرانی به سادگی چشم می پوشد. به رغم تجدد طلبانی که ریشه‌ی هر پدیده‌ی نوین فرهنگی و تمدنی را در ایران باستان می جستند، وی در مقاله‌ی کوتاهی در بررسی بنیادهای تاریخی ورزش چنین می نگارد که یونانیان مبتکر راستین مسابقات ورزشی بوده اند، گرچه به اشاره یادآور می شود که پیش از آنان، مصریان باستان و از آنان پیشتر، هندیان نیز به گونه‌هایی از مسابقات ورزشی می پرداخته اند (۱۳). ورزشنده 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 مدرسه‌های 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 پرنریک لینک سوئدی در ورزش ژیمناستیک در برنامه درسی مدرسه‌های ایرانی گنجانیده شد (۱۵). در سال ۱۹۲۶، شورای عالی آموزش و پرورش دانشکده‌ی تربیت معلم ورزش، یعنی دارالمعلمین، را تأسیس کرد و ورزشنده را به سمت سرپرستی آن برگزید. در برنامه درسی دوسالهی دانشکده، سه موضوع آموزشی برای دانشجویان در نظر گرفته شده بود، ژیمناستیک، مسابقه ورزشی، آموزش بدنی، کالبد شناسی، اندام شناسی، تغذیه کمک‌های

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 تپه بدنی نیز در پی داشت. (۱۷) اما، ورزشنده بسیار کوشید تا همگان را به سودمندی جنبش و بازی کودکان معتقد کند و 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 برنامه تربیتی مدرسه های همگانی بگنجانند (۱۹)

روزنامه ها و مجله های تجددخواه هیچگاه از فراخولدن 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 ارابه رانی نقش بسزائی در زندگی اروپائیان و تأیید مستقیمی بر پیشرفت آنان دارند بی سببی نیست که بسیاری فرهیختگان راز قدرتمندی، چیرگی و پیشرفت کشور انگلستان را در پدیده فوتبال، یعنی توپ بازی با پا، جستجو کرده اند (۲۰)

همچنین در نخستین شماره مجله پر خواننده آینده که به گواهی کارنامه تاریخی اش، باز نمای اندیشه تجدد طلبی دستگاه پهلوی است، مدیر مجله، یعنی محمود افشار، دو صفحه را به موضوع ورزش وامی گذارد و در همانجا می نگارد:

نیاز ملی دیگری که شایسته توجه ویژه 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 می باید. . . 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 هرگوشه‌ی 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 می آید، چشم پوشی نویسندگی 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 پرخوانده‌ی دیگری چون ایران باستان به تقریب در هر شماره‌ی خود به چاپ تصویر قهرمانان و ورزشکاران اروپائی می پرداخت 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 می گذاشت(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 می کردند ورزش سنتی زورخانه را بکلی نادیده می‌گرفتند. بازخوانی دقیقی از نوشته‌های ایشان و خرده‌های طعنه آمیزی که بر ورزش سنتی گرفته اند برخی دلائل این خرده گیری‌ها را تاحدی روشن می کند در سال ۱۹۳۳، نوشته‌ای که به نقد تکاپوی ناتمام دولت در پیشبرد ورزش مدرن می پردازد، به تمسخر می پرسد که «آیا دولتیان به راستی مایعی بنظنگزاری نهادها و باشگاههای نوین را داشته اند تا با وجود آنها بر بستن درهای زورخانه‌ها توانا باشند؟ تنها خدا می داند که اگر همین زورخانه‌ها هم نبودند، سستی و کاستی این مردم سرنوشت شان را به کجا می کشانی»(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 می کند 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 بداندانان 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 سازمندی تربیت بدنی فراخواند، گروهی بیم بردند که مبادا زورخانه نیز با رونق باشگاههای ورزشی مدرن، دچار

همان سرنوشتی شود که چندی پیش با گشایش مدرسه های نوین، بر سر مکتب خانه های سنتی رفته بود. (۲۵) در این گپرو دار، آنچه پشتیبانی دولت از سنت ورزش بومی را جان تازه ای بخشید جشن ملی بزرگداشت هزاره ی حکیم ابوالقاسم فردوسی، سراینده شاهنامه، حماسه ملی ایرانیان، و زنده کننده زبان پارسی، در تابستان ۱۹۳۴ بود. (۲۶) در این سال بنای یادبود مزار فردوسی در توس بازگشائی شد، پژوهشگران و فردوسی شناسان جهان در کنگره ای که به همین مناسبت تشکیل شده بود گرد هم آمدند (۲۷) و جشن های بزرگداشت این شاعر ملی در سراسر ایران و نیز در برخی کشورهای دیگر برپا گردید. (۲۸)

نمایش ورزش های زورخانه ای پاره ثابتی از این جشن ها در کشور بود زورخانه، که در آن نقالی اشعار شاهنامه معمول بود، می توانست در خدمت پاره ای از هدف های ایدئولوژیک دولت به ویژه تقویت نهاد "پادشاهی" قرار گیرد. در واقع در همین اوان بود که دولت نیز علاقه ای روزافزون به راه و رسم ورزش سنتی نشان می داد (۲۹) همبستگی زورخانه با گذشته ی پرشوکت ایران لحن نوشته ها و مقاله های روزنامه ای را یو دگرگون می ساخت و دست کم پاره ای نویسندگان را بر آن می داشت در آن به جستجوی جنبه های ارزشمند و درخور اعتنا و پاسداشت برخیزند برای نمونه، مقاله ی دیگری در ایران باستان که همچنان از کوتاهی دولت در امر تربیت بدنی شکوه می کند، چنین می آورد شمار ورزشگاه ها بسیار ناچیز است و بسیاری از جوانان چاره دیگری جز رفتن به زورخانه ندارند. اما چه سود که کاستی های زورخانه ها نیز جوانان تحصیل کرده را از این گونه مگان ها می راند.

نویسنده مقاله آنگاه به فائده رفتن به زورخانه می پردازد و از چیرگی روحیه رقابت در آن سخن می گوید. وی همچنین بازخوانی شاهنامه در زورخانه ها را مایه تقویت پشتکار و بازآموزی درس های اخلاقی می داند. با این همه کاستی های زورخانه کم نیست. رطوبت هوای داخل آن مایه ی بیماری رماتیسم می شود هوای تازه را نیز به گود زورخانه راهی نیست. ورزش های سنتی همه اعضا و عضلات بدن ورزشکاران را به تناسب تقویت نمی کند و چون تمرین های 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 کمان گیری، شنا، چوگان، اسب دوانی و شمشیربازی سرآمد همگنان بوده اند ولی «زورخانه های امروزی که نمونه هایی از این ورزش های باستانی را در خویش جلوه

گر می سازند به هیچیک از نتیجه های مطلوب و مورد انتظار نمی رسند مهم ترین کاستی زورخانه ها نبود هوای آزاد در آنهاست.» (۳۱) گرچه نقدها از نکته گیری های اخلاقی به سویی کاستی های فنی تغییر جهت دادند اما نویسندگان همچنان بر نقد اخلاقی محیط زورخانه ها پای می فشارد و پس از شکوه از این که شاگردان مدرسه ها به بهانه های بی جا (همچون سردرد و دل درد و اسهال) از حضور در کلاس های ورزش سر باز می زنند، تأکید می کند که: «زورخانه ها امروز جای آمد و شد پاره ای مردم از طبقه ی پائین اجتماع است و نمی توان همه کس را به رفتن به زورخانه فراخواند چنانکه خوانندگان گرامی خود بهتر از من می دانند، زورخانه چیزی جز تباهی اخلاقی به فرزندان ما نمی آموزد.» (۳۲)

نویسنده دیگری، گوئی با این پیشداوری که خواننده مقاله اش بکلی با نهاد سنتی زورخانه ناآشناست، شرح کشفی به شیوه 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 زیر بار تمرین های فرساینده ای می روند که در نهایت برای بدن آدمی زیانبار است. چرخ هم که یکی از آشنا ترین 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 شیوه شیرین کاری است که در آن ورزشکاران سبک 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؟

کاستی‌های زورخانه

پیش از هر چیز بجاست که نگاهی به یادداشت های چهار جهانگرد فرانسوی، آلمانی، ایتالیایی و انگلیسی در باره زورخانه بیافکنیم. در سده‌ی هفدهم، سر جان شاردن (Sir John Chardin) جهانگرد فرانسوی چنین می‌آورد:

کشتی گیری ورزش مردمان فرودست و نیازمند اجتماعی است محل کشتی گرفتن را زورخانه می‌نامند یعنی خانگی نیروورزی. اربابان بزرگ و بویژه فرمانداران ایالتی از اینگونه خانه‌ها 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 جشن‌ها هنرهای خویش را برای مردم گوناگون به نمایش می‌کنند (۳۴)

به سخن دیگر، حتی در اوان سده‌ی هفدهم نیز پهلوانان زورخانه را در عداد نمایشگران سطح پائین به شمار می‌آوردند (۳۵) گزارش یک جهانگرد ایتالیایی با تفصیل بیشتری به فرهنگ ورزشکاران ایرانی می‌پردازد:

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 می‌پرداختند تا نیروی خویش را افزایش دهند ولی پارسیان گوئی از هر آنچه کمترین رنج و خستگی ای به بار آورد گریزانند. اینان هیچگاه ازدواج نمی‌کنند و به زنان نزدیک نمی‌شوند روزانه پنج یا شش بار غذا می‌خورند و به نادر از خانه بیرون می‌آیند و در همه روزهای سال لباس های زمستانی می‌پوشند و هرگاه که به کاری فراخوانده شوند برای آمادگی، هشت روز پیش از آن را بدون هیچ تحرکی به استراحت در بستر می‌پردازند (۳۶)

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

به تقریب همهی 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 می‌نهند. در این تمرین ها، باقی اندام های بدن تنها به شیوه ای غیر مستقیم بکار گرفته می‌شوند و از این رو نمی‌توان 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 دهی ۱۸۹۰، گزارشی از یک مسابقه کشتی در زورخانه‌ای می‌دهد که ظاهراً به هیچ رو به سلامتی و تندرستی بیشتر ورزشکاران نمی‌انجامد:

(اسفندیار بیگ) در یک چرخش ناگاه، انگشتان خویش را در چشمان عبدالله بیگ نشانده عبدالله بیگ در همین لحظه رقیب را به خاک افکند و از سرخشم با سینه‌ی 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 پاره‌ای 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)

با این همه، گزارشهای مثبتی نیز به چشم می‌خورند، مانند آنچه ویلیام فرانکلین (William Francklin) انگلیسی‌نگاشته است. وی از زورخانه‌ای 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 تمرین‌ها 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 بیانش 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 نوجه‌های جوان و آمردی را با خود به درون گود می‌بردند تا در آنجا به آنان درس خیره‌سری، گستاخی و بدکاری بیاموزند. نوجه‌ها و امردان، پس از چندی که خط ریش بر صورتشان می‌روئید دیگر در فن عربده‌کشی و باج‌خواهی 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 صد پند همه ارزش های متعارف اخلاقی را وارونه می کند چنانکه جانانان سوئیفت (Jonathan Swift) در «واژه نامه 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 میگردد: «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 البرو (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 روشنایی تعبیه شده اند هوای بسته را زهرآگین 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 هرآنچه که مایه پیشرفت اقتصادی کشور شود
متقاضی عضویت در این جمعیت باید مسلمان شیعه دوازده امامی و بی سابقه قسق و فساد شخصی می بود (۴۷) تکاپویی از این دست که ریشه ی عمیق در ساز و کارهای روزمره ی جامعه داشت، تاب قانون و قانونمندی را نمی آورد و به همین دلیل این تلاش داوطلبانه به جایی نرسید.

گرچه از نقدهای سنت گرایان بر تربیت بدنی مدرن رد پای چندانی نیافته ایم اما می توان از نمونه هایی در این باره یاد کرد. نخستین بازیکنان تیم فوتبال ایران در سال های پیش از جنگ جهانگیر اول پذیرای نقد سنت گرایانی بودند که ایشان را به سبب بازی کردن با کافران بی ایمان و پوشیدن شلوارهای کوتاه و نامناسب سرزنش می کردند. نرمش های بدنی به شیوهی میرمهدی ورزشنده را نیز جمعی از هواداران سنت با کار حرامی چون رقصیدن برابر می نشانند و هنگامی که وی به آموزش این نرمش ها در باشگاه خویش آغاز کرد، همین سنت پیشگان وی را به آموختن فن رقاصی به شاگردانش متهم می کردند. (۴۸)

گزارش دیگری در این باره از جهانگرد انگلیسی رابرت به ایران (Robert Byron) است که در آوریل ۱۹۳۴ به همراه کتابدار امریکائی کالج امریکائی تهران (البرز) به زورخانه رفت. بنابر گزارش وی دلیل آشنائی دوستان امریکائی اش با زورخانه آن بود که «برخی شاگردان مدرسه نرمش های سوئدی را به سود ورزش زورخانه ای کنار نهاده اند» بایرون خود نیز شیوهی ورزش زورخانه را بر روش های غربی ترجیح می دهد: همنائی ضرب و آواز و صدای زنگی که به هنگام نواخته می شد، در تند و کند کردن آهنگ نرمش ها چنان مؤثر بود که گوئی ورزشکاران به ضرب آهنگهای موسیقی پاسخ می دهند. چهره ها و بدن هایشان شاداب و سرزنده بود و خبر از لذتی می داد که آنان از ورزش کردن می بردند. به خلاف ورزش های سوئدی که امید ارهائیانرا به مشتکی حرکت های ماشینی خشک فروکاسته و ایده نرمش کردن را برایها دردناکتر از تصور آن برای شاگردان پارسی مدرسه البرز کرده است. (۴۹)

اما، نرمش های سوئدی سبک نوین و روزآمد بود و کسی چون محمود شریف ناچار به گنجاندن آنها در برنامهی ورزشی باشگاه خویش شد. (۵۰) این نوآوری پس از چندی محبوبیت ویژه ای یافت.

چنانکه گفتیم جشن های هزاره‌ی فردوسی در کالبد هواداران زورخانه جان تازه ای دمید. در آخرین روزهای سپتامبر ۱۹۳۴، جمعیت گردان ایران نمایشی از آنچه «ورزش باستانی» اش می نامید ترتیب داد و آن را در باشگاه اصلی جمعیت، در مرکز تهران، در برابر صاحبمنصبان وزارت آموزش و پرورش، سازمان ملّی و نوپای تربیت بدنی و شخص گیبسون به اجرا درآورد. پایه گزار جمعیت یعنی محمود شریف خطاب به میهمانان خویش گفت که به مدت بیست و شش سال عمر و سرمایهی خود را در راه این ورزش نهاده است و امید می برد که اینک که تربیت بدنی مورد توجه همی ملّت ایران است دولت نیز

گامی در پاسداشت سنت ورزشی به پیش نهاد (۵۱) در واپسین دقیقه ها، سردبیر مجله‌ی ایران باستان، یعنی سیف آزاد، نیز از راه رسید و در سخنانی آرزو کرد که جوانان ایران بتوانند در بازی‌های المپیک آینده شرکت جویند. (۵۲)

از این سال به بعد زورخانه کمابیش حیاتی دوباره یافت. در سال ۱۹۳۵ وزیر آموزش و پرورش در سخنرانی‌ای برابر گروهی از ورزشکاران ابراز امیدواری کرد که از «ورزش‌های ملی کهن» پاسداری شود. (۵۳) چند ماه بعد بزرگداشت ورزش‌های «قدیم و جدید» در شهر قم برگزار شد و روزنامه‌ی نیمه دولتی‌ای چون اطلاعات با خوشباوری نوشت درست همانگونه که در سراسر کشور توجه ویژه‌ای به گسترش و همگانی ساختن ورزش "جدید" می‌شود و ورزش‌های "قدیمی" نیز مورد توجه در خوری از سوی نهادهای تربیت بدنی اند. در بیشتر استان‌ها زورخانه‌های جدیدی همخوان با اصول اخلاقی و معیارهای سلامتی بنا شده اند و ورزشکاران و پهلوانان در آنها آموزش می‌بینند (۵۴)

به سال ۱۹۳۷، روزنامه دیگری پس از ستایش صفت ورزش دوستی ایرانیان چنین نگاشت:

زورخانه‌ها پیش از این، در وضع و حال بهتری بسر می‌بردند و همگان علاقه بیشتری به آنها نشان می‌دادند. زورخانه‌های امروزی‌انما، خلوت و سوت و کورند تنها گروه ویژه‌ای از مردمان در آنها رفت و آمد می‌کنند اداره آنها در دستان مردم آگاه و باسواد نیست، هوای درونشان دلگیر و بسته است و دودسیگار و بوی عرق در آن می‌پیچد ورزش‌ها و نرمش‌هایشان نیز از سبک درستی پیروی نمی‌کنند

در ادامه مقاله نویسنده یادآور می‌شود که رفتار ورزشکاران زورخانه رو، چشمداشت‌هایشان از یکدیگر، آداب و عادت‌هایی که دارند و رفتار اخلاقی‌ای که از خود نشان می‌دهند، هیچیک با آنچه از آنان انتظار می‌رود 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 بی‌مایه و سهل‌انگار 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 می‌یابد 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 خرده گیری برخی ورزشکاران و مقام های دولتی انجامید تا آنجا که در پایان همین سال (۱۹۲۸) روزنامه اطلاعات خود را ناچار به انتشار مقاله ای در طرفداری از زورخانه دید. نحوه استدلال در این مقاله معرف چند و چون نقدهائی است که در این دوران مطرح شده بودند از ه مین رو بی فایده نیست که بخش بزرگی از آن را در اینجا نقل کنیم:

بسا که در چشم ورزشکاران امروزی ایرانی سبک زورخانه ای چندان دلپذیر و مطابق اصول مدرن تربیت بدنی به نظر نیاید و به سبب کاستی های بهداشتی اش، زورخانه و روش سنتی ورزش شایسته پیروی نباشند ولی این داوری بهیچ رو نمیتواند جنبه های مثبت و سودمند زورخانه را نادیده بینگارد، به ویژه امروز که شمار بسیاری از مردمان با شور و شوق بسیار از این جنبه ها یاد می کنند . . .

باید این نکته مهم را به یاد داشت که زورخانه ها "ایرانی" اند به این معنا که برای سال های سال پذیرای هموطنانی بوده اند که برای پرورش بدن و کسب سلامتی به آنها روی می کرده اند. پدران ما بجای میله های موازی و افقی ژیمناستیک و وزنه های چدنی پرورش اندام، سال ها از میل و کباده و سنگ استفاده می کرده اند و بی تردید ورزش های زورخانه ماهیچه های پیچیده و اندام کارآزموده را بسی بیشتر از نرمش های ساده و سبک امروزی به کار و کوشش وامی دارد اینکه زورخانه نتوانسته است جایگاه همگانی تر بیابد و توجه جهان ورزش را به خویش جلب کند بیش از دو دلیل ندارد یکی آنکه ضوابط بهداشتی ورزش در آن رعایت نمی شوند، یعنی زورخانه از نوکافی خورشید و هوای تازه بی بهره 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 راگبی 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 بارهی 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 تأثیر نیز تماشاچیان ورزشی سنتی را به سوی خویش خواندند از دیگر سو، ورود روزافزون دولت

به قلمرو اجتماعي، که به برقراري امنيت همگاني ياري مي رساند، نقش پهلوانان را که پاسداران سنتي نظم و قانون در محله ها بشمار مي آوردند کمرنگ ساخت تا آنجا که دست آخر، بسياري ورزشکاران سنتي خود در سودمندی فن و هنر خویش به چشم تردید نگرستند. غلامحسین بقیعی در کتابچهي یادگارهاي مشهد پیش از جنگ جهانی دوم، چنین به یاد مي آورد که عمویش خود از پیش کسوتان زورخانه بود ولي نمی پسندید که برادرزاده اش پای درهمین 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 جنگوران به کشاکش تن به تن با یکدیگر مي پرداختند، ورزش هاي سبک زورخانه اي ناچار و سودمند مي نمود. ولي در عصر توپ و تفنگ این ورزش ها حاصلی جز بی قوارگی و غرور بی جا در پی ندارد. اما ورزش هاي رزمي و نرمش هاي ژیمناستیکي و بویژه شناگري همیشه سودمند مي مانند و آمي مي تواند این نرمش ها را حتي در گرمابه هاي همگاني پی گیرد. (۵۹)

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

* استاد روابط بین الملل در دانشگاه بوستن

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

پانوشتها:

۱. در باره زورخانه نوشته هاي گوناگوني در دسترس است که ما رازا پرداختن به آن در این مقاله بی نیاز می کند برای مقاله هاي دانشنامه اي در باره این موضوع ن. ک. به:

Islamic Mehrdad Amanat, "Zurkhaneh," The Oxford Encyclopedia of the Modern H.E. World, vol. 4, New York, Oxford University Press, 1995, pp. 378-379. and .2002, Chehabi, "Zurkhana," Encyclopaedia of Islam, Leiden, E. J. Brill

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

Jamalzadeh, Isfahan is Half the World: Memories of a Sayyed Muhammad Ali W.L. Heston, Princeton, Princeton University Press, .Persian Boyhood, trans

- of Chivalry and Manliness," pp.200-170 1983, chapter 3, "The World
برای شرحی جامعه شناختی و انسان شناختی ن. ک. به:
- in "Iranian ", Reza Arasteh, "The Social Role of the Zurkhana, House of Strength
February) Urban Communities during the Nineteenth Century," *Der Islam* 36
Zurkhanah," 1061), pp. 256-259; and Philippe Rochard, "The Identities of the
.Iranian Studies 35:4 (Fall 2002), pp. 313-340
۲. ن. ک. به:
- Di ;27 Gaspard Drouville, *Voyage en Perse*, Paris, Firmin Drouot, 1819, chapter
Scientifico, alcuni sollazzi del popolo persiano," Luigi Cicconi, ed., *Museo
tipografico di Alessandro Letterario ed Artistico, First Year*, (Turin: Stabilimento
.Fontana, 1839) p. 246
- نیز ن. ک. به: پرتو بیضائی کاشانی، تاریخ ورزش باستانی ایران، تهران حیدری، 1337، ص
136.
۳. ن. ک. به:
- Iran," H. E. Chehabi, "The Invention of 'Ancient Sport' in Twentieth Century
paper presented at the 5th Conference of Iranian Studies, Ravenna, 6-11
.October 2003
۴. در باره پیوند طبقه متوسط مدرن با ورزش ن. ک. به:
- Schayegh, "Sport, Health, and the Iranian Modern Middle Class in the Cyrus
.s," *Iranian Studies* 53:4 (Fall 2002) pp. 341-369' 1930 1920's and
در باره نظریه «جامعه دوگانه» ن. ک. به:
- Liberation H.E. Chehabi, *Iranian Politics and Religious Modernism: The
pp. ,1990 ,Movement of Iran under the Shah and Khomeini*, London, I.B. Tauris
.19-26
۵. ن. ک. به پانوشته ۱.
۶. ن. ک. به:
- Ekhtiar, "The Dar al-Funun: Educational Reform and Cultural Maryam Dorreh
Iran," (PhD dissertaion, New York University, 1994) and Development in Qajar
.Encyclopaedia Iranica ", s.v. "Dar al-Fonun

۷. ن. ک. به:

Ganjineh-ye koshti 1292/1875/ E/ Blochet, ,Ali Akbar b. Mahdi al-Kashani
Bibliothèque Nationale. Tome II (No. Catalogue des manuscrit persans de la
.69 721-1160) Paris 1912. Cote Supplement 11

۸. برنامه‌ی نمایش‌های تئاتری را مخالفت‌های روحانیان متوقف ساخته بود ن. ک. به:
Ekhtiar, "The Dar al-funun," pp. 284-285.

۹. ابوالفضل حیدری، تاریخ ورزش، تهران؛ وزارت فرهنگ، 1340/1961، صص 140-138
۱۰. درباره لینگ ن. ک. به:

Stuttgart, ,Carl Diem, Weltgeschichte des Sports und der Leibeserziehungen
Gymnastics in Cotta, 1976, pp 793-795 and Jan Lindroth, "The History of Ling
(Sweden: A Research Survey" Stadion, 0219-20 (1993-94).

۱۱. پرتو بیضائی کاشانی، تاریخ، صص 370-369

۱۲. میرمهدی ورزشنده، «می‌خواهم قوی شوم» ایران، 9 فروردین 1316/29 مارس 1937.

۱۳. میرمهدی خان ورزشنده، «تاریخ پیدایش ورزش» آینده، 11/1 (تیر 1335/ژوئیه 1926)،
صص 657-654. گویا ورزشنده کتابی نیز در تاریخ ورزش نوشته است ولی من به آن
دسترسی نداشته‌ام.

۱۴. تعلیم و تربیت، 6/1، شهریور 1304، صص 38-33.

۱۵. دانش ورزش، 13/2، بهمن 1367، ص 43. در باره سرگذشت سبک لینگ در ایران ن.
ک. به: م. م. ت. ت. [محمد محیط طباطبائی؟]، «لینگ، شاعر ورزشکار 1776-1839»،

آموزش و پرورش، 2/10، اردیبهشت 1319، صص 16-15، 58

۱۶. برای شرح مفصلی در این باره ن. ک. به: تعلیم و تربیت، 4/2، تیر 1305، صص 218-
214.

۱۷. صدری، تاریخ، ص 139.

۱۸. میرمهدی ورزشنده، «لزوم بازی و تربیت بدنی» آینده 12/1، مهر 1305 صص 757-749.

۱۹. برای متن قانون ن. ک. به تعلیم و تربیت، 8-7/3، مهر-آبان 1306، ص 1.

۲۰. «خیالات»، کاوه، 6/2، 8 ژوئن 1921. البته ایران تنها کشوری نبود که در آن سستی
بدنی و نپداختن به ورزش با ضعف ملی مرتبط دانسته می‌شد برای نمونه فرانسه ن.
ک. به:

Mass, The Belknap Press of ,Eugen Weber, France, Fin de Siecle, Cambridge

- Higher, Stronger, Harvard University Press, 1986, chapter 11, "Faster
برای نمونه هندوستان ن. ک. به:
- Self-Image of Effeteness: Physical Education and Nationalism John Rosselli, "The
Bengal," Past and Present, 86, 1980, pp. 121-48 in 19th Century
۲۱. آینده، 1/1، تیر 1304، صص 10-11.
۲۲. ایران باستان، شماره 17، 5 خرداد 1312، ص 7.
۲۳. دینار مزدیسنا، «ورزش و پیشاهنگی در ایران»، ایران باستان، شماره 10، 26 فروردین
1312، ص 3.
۲۴. محمود بهزادی، ایران باستان، شماره 18، 11 خرداد 1312، ص 7.
۲۵. محمد مهدی تهرانی، پژوهشی در ورزش زورخانه ای، تهران، کتابسرا 1364، ص
65، به نقل قول از یک ورزشکار پیش کسوت.
۲۶. برای پژوهش در حال و روز او ن. ک. به:
- Shahbazi, Ferdowsi: A Critical Biography, Costa Mesa, Cal, Mazda, A. Shapur
1991.
۲۷. برای مقاله های این کنگره ن. ک. به: هزاره فردوسی، تهران، دنیای کتاب، 1983.
۲۸. برای یک گزارش دست اول از این جشن ها ن. ک. به: عیسی صدیق، یادگار عمر:
خاطراتی از سرگذشت، جلد دوم، تهران، دهخدا، 1354، صص 201-233. برای گزارشی
به زبان فرانسه ن. ک. به:
- "Le millenaire du poete Persan Firdowsi," Revue des Etudes Islamiques", 8, 1934.
۲۹. بیضائی، تاریخ، صص 215-217 و مهدی عباسی، تاریخ کشتی ایران، جلد اول، تهران،
فردوسی، 1374، صص 317-318.
۳۰. مهدی زنگنه پور، «ورزشکاران ایران»، ایران باستان، 2، شماره 2، 16 تیر 1313، ص 8.
۳۱. محمدرضا صفاری، «ورزش»، ایران باستان، 2، شماره 28، 27 مرداد 1313، ص 5.
۳۲. نصره الله صمیمی، "ورزش"، ایران باستان، 2، شماره 29، 3 شهریور 1313، ص 11.
۳۳. محمدرضا صفاری، "زورخانه"، ایران باستان، 2، شماره 32 (31 شهریور 1313/22
سپتامبر 1934) ص 10.
۳۴. ن. ک. به:
- pp. 200- ,1988 ,Sir John Chadin, Travels in Persia,1673-1677, New York, Dover
201.

- یک دهه پیش از این نیز فرانسوی دیگری همین گزارشی مشابه فراهم آورده است.
ن. ک. به:
- ed. Ch. Schefer, Paris, Ernest ,Le P. Raphael Du Mans, Estat de la Perse en 0661
.Leroux, 1890, p 29
۳۵. برای تفصیل این نکته ن. ک. به:
.Rochard, The identities of the Zurkhanah," pp
۳۶. ن. ک. به:
alcuni sollazzi del popolo persiano," p.245 Di
۳۷. ن. ک. به:
.Hantzsche, "In einer persischen Turnhalle," Gartenlaube, 3681, No. 2, p .Dr. C. J
.82
38. ن. ک. به:
Macmillan, 1910, ,Major P. M. Sykes, The Glory of the Shia World, London
.pp.157-158
۳۹. ن. ک. به:
Made on a Tour from Bengal to Persia in the William Francklin, Observations
.pp. 66-67 and 70 ,1790 ,Years 7-1786-7, London, T. Cadell
- ولی چند دهه بعد، جهانگرد دیگری به ناکافی بودن هوای تازه در زورخانه های شیراز
اشاره کرده است:
- Brechillet Jourdain, La Perse, Paris, Ferra, 1814,p. Amable Louis Marie Miched
.240
۴۰. جعفر شهری (شهری باف)، تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم، جلد 5، تهران،
رسا، 1369/1990، صص 247-248. همچنین ن. ک. به: زندگینامه داستانی از همین
نویسنده: شکر تلخ، تهران، روز، 1347، صص 204-208. مرتبط دانستن ورزشکاری و روابط
جنسی ویژه فرهنگ ایران نیست. در این باره ن. ک. به:
- Columbia University Press, ,Allen Guttman, The Erotic in Sports, New York
.1996
۴۱. غلامحسین بقیعی، مزار میرمراد(نمائی از مشهد قدیم)، تهران، گوتنبرگ، 1373،
صص 67-80. برای پژوهش در فرهنگ کبوتربازان ن. ک. به:

۴۲. "Aladin Goushegir, "le combat du colombophile
و نیز به سید علاء الدین گوشه گیر، کشا 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, 1995, pp. 40-42
۴۳. عبید زاکانی، رساله صد پند، 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:
of One Hundred Maxims", *The Ethics of the Obeyd-e Zakani*, "The Treatise
translated with an introduction by Hasan ,Aristocrats and Other Satirical Works
p. 65 ,1985 ,Javadi, Piedmont, Cal, Jahn Books
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:
and Arthur C. Boyce, "Alborz College of Tehran and Dr. Samuel Jordan, Founder
United President," in Ali Pasha Saleh, ed., *Cultural Ties between Iran and the
States*, n.p. 1976, pp. 193-194 and 198
۴۶. حسن گوشه، «ورزش باستانی در ایران» پیام نو، شماره ۶/۳، فروردین ۱۳۲۶، ص
۴۹.
۴۷. عباسی، تاریخ، صص ۲۹۶-۲۹۷.
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:
.London, Picador, 1981, pp. 186-187 ,Robert Byron, *The Road to Oxiana*

۵۰. عباسی، تاریخ، ص 141.
۵۱. اطلاعات، 25 مهر 1313. وی از جمله پهلوانانی بود که ورزش سنتی را در جشنهای هزاره فردوسی در تهران به نمایش گذاشتند عباسی، همان، ص 317.
۵۲. این امید و آرزو تا بازی های المپیک سال 1948 در لندن به واقعیت نپیوست.
۵۳. تعلیم و تربیت، 3/5، خرداد 1314، ص 157.
۵۴. اطلاعات، 22 مهر 1314.
۵۵. ابراهیم مرادی، "زورخانه"، ایران، 16، آذر 1316، ص 1؛ و نیز 17 آذر 1316، ص 3.
۵۶. ایران، 13 دی 1316، ص 2.
۵۷. در سال 1930 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 17، آبان 1317.
۵۹. بقیعی، مزار میر مراد، ص 70.
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 48). از استاد احسان یارشاطر که مرا از این نکته آگاه کردند سپاسگزارم

پیدایش و پیامدهای دین بوروکراتیک در ایران

رسول نفیسی

پیشگفتار

مدخل جامعه شناسی دین نظریه های 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 در نهایت گسترش مبانی تفکر وزندگی عرفی و زوال فرهنگ دین مدار می داند 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 آمریکایی به نظریه عرفی‌گری عنایت چندانی نداشته‌اند در میان آنان تالکوت پارسنز به ویژه جامعه آمریکا را استثنا بر قاعده یادشده دانسته است. اما، توانائی روحانیان شیعه ایران در برپاساختن حکومتی مذهبی در جامعه‌ای 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 بی‌سابقه پیروان مسیحیت بنیادگرا در عرصه سیاست ایالات متحد آمریکا را، در مجموع، باید نمونه‌های بارزی از پیدایش و نفوذ جنبش‌های مذهبی بنیادگرا در جوامع گوناگون جهان معاصر دانست. همین نمونه‌ها است که نظر جامعه‌شناسان را به پدیداری شکل‌های نوین پرستش و بازسازی دین معطوف ساخته.

گذار از دین واحد به تکثر دینی، عبور از سازمان‌های متمرکز به خودمختاری واحدهای دینی، و گزار از سکنا (dwelling) در دین واحد به سلوک در ادیان (seeking) را می‌توان از جمله‌گرایی‌های تازه دینی در جوامع پیشرفته صنعتی شمرد برخی از جامعه‌شناسان نیز با تکیه بر داده‌های آماری موجود برآورد کرده‌اند که به خصوص در کشور آمریکا، تعصبات خشک مذهبی در مقابل دین‌مداری لیبرال سربلند شده است و در حالی که تعداد مؤمنان و معتقدان در کلیساهای سنتی رو به کاهش می‌رود، شمار پیروان فرقه‌های جدید و کلیساهای بنیادگرا در حال فزونی است. (۱)

هواداران نظریه کلاسیک عرفی‌گری نیز باتکیه بر شواهد و آمار گوناگون به روند رشد نهادها و ارزش‌های عرفی در اشکال مختلف اشاره می‌کنند الیویه روآ، محقق نامدار فرانسوی، و برخی دیگر از جامعه‌شناسان غربی، برآورد کرده‌اند که پدیده بنیادگرایی در واقع تداوم و معرّف جریان تجدیدطلبی و جهانروائی است. از یک طرف، «فرهنگ دین» به کناری نهاد 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 جامعه‌شناسان، بنیادگرایی وجه مطلوب دین‌گرایی طبقات آسیب‌پذیر و فرودست جامعه است که برای رهائی از اضطراب و هراس ناشی از برخی پدیده‌های 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 تصمیم گیری سیاسی در کشوری کمابیش آشنا با ارزش های عرفی و متأثر از پیامدهای زندگی مدرن، وضعیت ویژه و قابل مطالعه ای را برای جامعه شناسان فراهم کرده است با این همه، بسیاری از پژوهش هائی 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 کرده اند چنین مقدمات و نتیجه گیری ها این گونه پژوهش را از اصالت و انسجام لازم علمی تهی کرده است.

بررسی های جامعه شناسانه درمورد عرفی گری در ایران، اما، به ندرت یافت می شود از موارد معدود، مطالعه ای با عنوان عرفی گری و جامعه ایران است که سه تن از محققان ایرانی، بیشتر براساس رساله های منتشر نشده دانشجویان خویش، تالیف کرده اند. (۴) در باور نویسندگان این کتاب، عرفی گری 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 نمی دهند در خلوت خویش همچنان پیرو و پای بند ارزش های مذهبی اند. مؤلفان کتاب، اما، نه به ارزیابی و نقد فرض ها و منابع دانشجویان خود پرداخته اند و نه تعریفی از معنا و ابعاد «پایبندی» به دست داده اند. به این ترتیب، نیاز به یک بررسی آماری، در قالب نظریه ای روشمند، برای بررسی ابعاد و چند و چون عرفی گری در دوران حکومت روحانیان، همچنان باقی است پدر این مقاله، نویسنده کوشیده است تا از نظریه دیگر ماکس وبر، یعنی نظریه بوروکراسی، برای برداشتن گامی در این راه سود جوید براساس این نظریه، جهان مدرن پیوسته در کار تبدیل ساخت های سنتی به سازمان های متحد الشكل و کارآ، دارای سلسله مراتب هرمی، قواعد و مقررات مکتوب، و وظایف و تکالیف و حقوق از پیش تعیین شده است. نظارت مستمر، تقسیم کار مشخص و دقیق، و بهره برداری بهینه با عقلانی کردن سیستم ها و روش ها از ویژگی های بوروکراسی نوین است

مراد از بوروکراتیزه کردن دین در این نوشتار، دگرگونی آئین‌ها و مراسم و سلسله مراتب سنتی مذهبی به نوع دولتی و سازمان یافته آن در ایران کنونی است. از دیگر شاخص‌های 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 مستقیم سازمان‌های دولتی بر حوزه‌ها و مدارس مذهبی، نشان دادن ولی فقیه بر جای مراجع تقلید مستقل، و در نهایت تبدیل فرهنگ سنتی دین به ایدئولوژی و آئین‌های قراردادی حکومتی دانست.

از پیامدهای این تغییر و تبدیل پیدایش و گسترش اشکال نوین اعتقادات دینی و آن دنیائی است که برخی از آن‌ها را کارگزاران دین بوروکراتیک انحراف از دین شناخته اند در حالی که فرهنگ سنتی دینی برای انتقال ارزش‌ها و اعتقادات مذهبی از نسلی به نسلی دیگر از ایمان قلبی سود می‌جوید، دین بوروکراتیک بر آن است که از راه تحمیل آئین‌ها و مراسم خاص مذهبی، وفاداری به حکومت اسلامی را تضمین و تثبیت کند به سخن دیگر، دولت دینی دل‌نگران اعتقاد قلبی نیست، بلکه خواستار اجرای آئین‌های صوری و ظاهری دین، به عنوان شاهدی 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 آیت‌الله مکارم شیرازی، عنوان کرده اند که «بدحجابی» کیان دین را سست می‌کند و اقتدار جمهوری اسلامی را به پرسش می‌کشد بر پایه همین اعتقاد، حجاب را باید یونیفورم معتقدان به دین بوروکراتیک شمرد به باور الیویه روآ، تأکید بوظواهر و آئین‌های مذهبی درست به موازات درون تهی شدن فرهنگ دینی و سنت مذهبی رخ می‌دهد. دولت مذهبی بر آن است آنچه را که زمانی از راه ارزش‌ها و ارتباطات خانوادگی و فرهنگی به شهروندان منتقل می‌شد خود تبلیغ و تحمیل کند و برای جزئی‌ترین تا کلی‌ترین زوایای زندگی و رفتار فرد به وضع قانون پردازد روآ، در پی بررسی خود در باره رهبران دولت طالبان، می‌نویسد «برای آنها، دین به مجموعه‌ای از آئین‌ها و امر و نهی‌ها کاهش یافته است.» (۵)

گسترش آئین‌های صوری دینی و سیطره دین بوروکراتیک در ایران ریشه در دگرگونی‌های عمده‌ای دارد که در سال‌های پیش از انقلاب ۱۳۵۷ در کانون‌ها و حوزه‌های دینی رخ داد. نهادهائی نظیر «مدرسه حقانی» سودای پرورش کادر برای دولت اسلامی آینده در سر داشتند (۶) و روحانیان نوگرا در «مکتب اسلام» می‌کوشیدند که حوزه علمی 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 وعظ و روضه خوانان و مداحان و مساجد و اماکن متبرکه و تولیدات و لمامزاده ها و حوزه های مذهبی را در کنار بوروکراسی عظیم کشور فعال کرد با تقسیم کارگزاران مذهبی و دولتی به معمم 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 نولپرداختند. صدا و سیماي 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 مصادرهٔ اموال و نیز فعالیت های اقتصادی انحصاری تأمین بودجهٔ بیشتر این سازمان ها و فعالیت ها را برعهده گرفتند. برای گسترش نفوذ بوروکراتیک «آئین نامهٔ توسعه و ترویج نما» انتشار یافت و برای مدّاحان 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 متولّی های امور دینی را بر دوش گرفتند عمده ترین این سازمان ها عبارت است از «سازمان تبلیغات اسلامی»، «شورای عالی حوزهٔ علمیهٔ قم»، «شورای سیاستگزاری ائمهٔ جمعه»، «دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم»، «ستاد اقامهٔ نماز و احیا»، «مرکز رسیدگی به امور مساجد» و سرانجام «سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی» و «مجمع جهانی اهل بیت علیهم السلام». علاوه بر این، کمیته های عقیدتی-سیاسی در همهٔ 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 حوزهٔ علمیهٔ قم»، «سازمان تبلیغات اسلامی»، «شورای سیاستگزاری ائمهٔ جمعه» و «دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ قم» مروری بر ساختار و وظائف این چهار نهاد بی فایده نیست.

۱. شورای عالی حوزهٔ علمیهٔ قم

حوزهٔ علمیهٔ 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 توسعهٔ آن بودند «مدرسهٔ 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 قدوسی، به نهادی برای تأمین کادرهای امنیتی و قضائی حکومت مبدل گردید در میان فارغ التحصیلان مدرسهٔ حقانی می توان از علی فلاحیان، مصطفی بومحمدی، علی نیری، محسن اژه ای، روح الله حسینیان نام برد که سوابقی طولانی در پایه ریزی و مدیریت نهادهای امنیتی-قضائی کنونی کشور داشته اند حکومت اسلامی درعین حال توجهی ویژه به حوزهٔ علمیهٔ قم به عنوان یک «اندیشه سرا» (think tank) مذهبی داشته است و از همین رو «شورای عالی حوزه» را جانشین «شورای عالی مدیریت حوزه» کرد. در این شورا روحانیان متعهد به نهاد ولایت

فقیه، چون رضا استادی، حسین راستی کاشانی، و محمد مؤمن قمی شرک 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 اعضاء 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 شوروی عالی 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»، «دارالقران» 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» [Times Tehran] به چاپ می رسد. از جمله وظائف اصلی این سازمان نظارت بر متون دینی و چاپ قرآن، بهره جویی 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 شبّهات 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

سیاست‌گذاری ائمهٔ جمعه» دلالت و هدایت می‌شوند این شورا اهداف، سیاست‌ها و برنامه‌های روز دولت را از راه ارسال بولتن‌ها و نامه‌های الکترونیکی به ائمهٔ جمعه شهرها ابلاغ و تفهیم می‌کند تا خطبه‌های روزجمعه در سراسر کشور پیرامون مسائل و سیاست‌های واحد و یادست‌کم مشابه‌ای باشد به عنوان نمونه، بر پایهٔ یک بررسی تطبیقی، امامان جمعهٔ شهرهای شرقی ایران در یکی از نمازهای جمعه دربارهٔ نیروی اتمی و دولت احمدی‌نژاد کمابیش یکسان سخن گفته‌اند (۹)

۲. دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ قم

امروز در حوزهٔ علمیه قم درس‌های کامپیوتر و اینترنت و زبان‌های خارجی و علوم اجتماعی و اقتصاد از جمله درس‌های اساسی به شمار می‌روند دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ قم به مسائل و مقولاتی چون «درک مسائل امروز و فردا در منطقه و جهان» و نیز «گذر از مدیریت جزئی‌نگر به مدیریت استراتژیک» می‌پردازد. (۱۰) آشکارا، امروز حوزهٔ وظیفهٔ خود را بیشتر تربیت کادر لازم برای تثبیت و گسترش دین بوروکراتیک می‌بیند تا بحث و پژوهش در بارهٔ تفکر دینی و آنچه مصلحان دین به آن «درک نبوی جهان» نام داده‌اند.

پیامدهای بوروکراتیک شدن دین در جامعه

بازتاب بوروکراتیک شدن دین در جامعهٔ ایران اشکال و صور گوناگون داشته است از بارزترین نشانه‌های این بازتاب ظهور مصلحان دینی، گسترش باورهای خرافی و مهدی‌گرائی اغراق‌آمیز، پاک‌رفتن انواع نوین آئین‌های نیایش و مراسم مذهبی و افزایش شمار مدّاحان است.

ظهور مصلحان دینی: بازتاب در نخبگان

هرچند اصلاح‌طلبی دینی به دوران پیش از انقلاب ۱۳۵۷ باز می‌گردد، پیدایش شماری بی‌سابقه از مصلحان دین با آراء گوناگون را می‌توان منحصر به دوران بوروکراتیک شدن دین در کشور دانست. روحانیان و متفکران مذهبی در ایران پس از انقلاب را می‌توان به سه گروه مجزا و متفاوت تقسیم کرد نخست آنان که حکومت مذهبی را بنیاد کردند دو دیگر، روحانیان سنتی که با بلند پروازی‌های آیت‌الله خمینی و نهاد ولایت فقیه او میانه‌خوشی نداشتند و بی‌اعتنا به دگرگونی‌های ژرف سیاسی تکالیف و اعتقادات دینی خود را مقدم دانستند. و سرانجام، مصلحان دینی نواندیش یا «روشنفکران دینی» که در دورهٔ انقلاب گداخته شده بودند اما آنگاه که آرمان‌های رمانتیک خود را، که بیشتر از بستر اندیشه‌های تمام‌خواهانهٔ 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 متنقدترین اعضای این گروه عبدالکریم سروش است که خود زمانی از نظریه پردازان حکومت اسلامی بود و در انقلاب فرهنگی و تعطیل سه ساله دانشگاه‌های 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 قراردادن 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 نشمرده 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 می‌داند و در نتیجه نیازمند بازنگری و به روز کردن.

گسترش باورهای خرافی: بازتاب در توده‌ها

با مروری بر سخنان و نوشته‌های روحانیان حاکم به آسانی می‌توان به دل‌نگرانی 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 ننگجد با این تعریف انواع آئین‌ها و رسوم مذهبی که مردمان برگزینند می‌تواند خرافی و مردود به شمار آید، به عنوان نمونه، پیروی از تعلیمات مرتاضان و دراویش هندی، ادعای ارتباط با امام زمان، ستایش اغراق‌آمیز و خداگونه فرض کردن ائمه در مداحی‌ها، صوفیگری و برگزاری مراسم سنی هیئت‌ها و عزاداری.

آشکارا، نفس آویختن و پناه بردن به نمادها و منابع گوناگون از سر ایمان و اعتقاد خود نشانه بی‌اعتمادی و بی‌اعتقادی 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 می‌شود نقشی اساسی داشته است، از آن جمله سخنان و ادعاهای شخص رئیس جمهور و برخی از شخصیت‌های روحانی حکومت اسلامی در باره نظر مساعد امام غائب نسبت به برنامه‌های دولت و نمایندگان هشتمین مجلس شورای اسلامی سخنگویان و مدافعان حکومت اسلامی این‌گونه سخنان و دعاوی را سازگار با مبانی و سنن شیعه می‌دانند و در شمار باورهای خرافی قرار نمی‌دهند. اما اگر منشاء این دعاوی و سخنان شهروندان عادی و یا روحانیان غیر دولتی باشند اتهام خرافی‌گری برآنان زده می‌شود. به عنوان نمونه، آیت‌الله کاظمینی بروجردی و صدقات 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 سنّیان را نیز باید از نمونه‌های دیگر این گونه تبعیض‌ها دانست. (۱۲)

موج تازه گرایش به مهدویت در ایران (۱۳) و توجه و تمرکز بی‌سابقه به امام زمان و ظهور قریب الوقوع او را می‌توان 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 شخصیت‌های

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

رونق مدّاحی و مدّاحان مغضوب

سیاسی شدن منبر و دولتی شدن کار وعظ، 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 مدّاحان سنتی «مجلس گرم کن» و عاظ 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، مدّاحی رونقی تازه یافت. به ویژه در سال هائی که موسیقی جایی در رادیو و تلویزیون دولتی نداشت بازار مدّاحانی، 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 کننده سربازان و بسیجی ها را برعهده داشتند نسل دوم این مدّاحان، همانند عبدالرضا هلالی و حسین سبب سرخی، که از محدوده 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 حوزه دین بوروکراتیک پیوندی ندارند، آماج انتقاد و اتهام مقامات دولتی شده اند

به ادعای برخی کسان برآمدن احمدی نژاد را باید نماد پیروزی مدّاح برآخوند شمرد (۱۶) آشکارا، نقش مدّاحان 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

کسی پروا ندارند، چنان که ظاهراً یکی از آنان در جلسه 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 لنکرایی سبک «کفرآمیز» و «مستهجن» مداحی ها را غیر دینی یا ضد دینی شمرده اند (۱۸) برخی از آن رو که در پاره ای از آن ها سخن از یکسان یا مشابه بودن حضرت علی با خدا می رود برای یکسان ساختن مداحی ها حکومت اسلامی چاره های گوناگونی اندیشیده و در جزوه هائی به چاپ رسانده است، از جمله این که اشعار مداحان باید به تصویب مقامات صالح رسد. برخی نیز پیشنهاد کرده اند که دانشگاه ویژه مداحی تأسیس شود (۱۹) فشرده سخن

در پی انقلاب ۱۳۵۷، حکومت اسلامی با جدیتی هرچه تمام تر به یکسان ساختن آئین ها و مراسم مذهبی و کنترل فعالیت ها، 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 شهریه 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 دگرگونی هائی در ساخت سنتی مذهب شیعه اندک نیست. رواج انواع نوآوری های ساختار شکن دینی که بیرون از قوالب دین دولتی پدیدار شده؛ پیدایش اصلاح طلبانی که در اعتقادات و مراسم و فلسفه سنتی دین تشکیک می کنند؛ ظهور فرقه ها، و آئین های تازه؛ رواج نوشته های روانشناسانه 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 ریشه بسیاری از باورهای کهن و جزمی مذهب 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 زده اند، و چه بسا از پیشینان 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 بی‌سابقه 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 همگي 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 آئین‌ها و اعتقادات تازه‌ای را از آن خود کرده است. طلبه‌ها در مدارس مذهبی به «اخذ مدرک رسمی» نائل می‌شوند، و در حوزه، رایانه‌ها به تدریج جایگزین حافظه تاریخی روحانیان می‌شوند. کسانی که زمانی خود بر تجدد شوریدند امروز به هواداری از تجدید نظر و تجدد در سنت هزارساله شیعی برخاسته‌اند به گفته «هوان کول» می‌نویسد، دولت اسلامی ایران «ضد تجدد» نیست بلکه «ضد لیبرال» است. (۲۲)

اما، شاید مهم‌ترین پیامد دولتی شدن دین در ایران زوال موضع انتقادی مذهب شیعه و تبری جوئی تاریخی آن از دولت باشد روحانیان شیعه که از دهه‌های 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 شده‌اند و نظریه ولایت فقیه، نظریه پیشین شیعیان اصولی را، که تظاهر امام خود را با دولت در قهر و ستیز می‌دانستند، به حاشیه رانده است. چندصدائی و اقتدار سنتی مراجع گوناگون تقلید که مورد تأکید معتقدان به «فقه اصولی» بود فتوری چشم‌گیر یافته، حوزه غمیه 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 بنیادگرای مذهبی در بسیاری از جوامع مسلمان دور و نزدیک ایران همچنان از رونقی قابل ملاحظه برخوردار مانده، چنین به نظر می‌رسد که مردم ایران به‌دلائلی که در این نوشته به اختصار آمده است نسبت به رادیکالیزم مذهبی و غیرمذهبی به هر لون و شکل و قالبی که باشد بی‌عنایت و بی‌اعتنا شده‌اند

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

پانوشتها:

۱. ن. ک. به:

Religion, Ed. Suzanne Finke, Roger, "An Unsecular America, in Socology of
.Monahan. New York, Prentice Hall, 2002. pp. 215-224

۲. ن. ک. به:

York, Olivier Roy, Globalized Islam: The Search for A New Ummah. New
.Columbia University, 2004

۳. ن. ک. به:

Sacred and Secular: Religion and ,.Norris, Pippa, et al
.University Press.2004 Politics Worldwide. New York, Cambridge

۴. ن. ک. به:

Secularization in Iranian Society." Media, Culture, and " ,Abazari, Yousef A, et al
, Mehdi Semati. New York .Society in Iran. Ed
.Rutledge, 2008, pp.238-254

۵. Olivier Roy, Ibid .p.256,

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

<http://www.roozonline.com/2007/02/post-1200.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 1383.

۱۰. ن. ک. به:

id &blogsection =task&www.islamicqomcity.ir/index.php?option=com content
itemid=39&=2

۱۱. ن. ک. به:

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

۱۲. سرکوب دراویش در قم، 15 بهمن 1384، سایت روز.

۱۳. ن. ک. به: BBC World Service, 19/11 2005

۱۴. ن. ک. به: BBC World Service, 2005/4/29

۱۵. ن. ک. به:

/society/<http://news.gooya.com>; BBC World Service, 31/10/2005
.archives/001832.php

۱۶. ن. ک. به:

<http://www.dr-khazali.com/portal/index.php?option=com-content>
.itemid=50&id=63&task=view&

۱۷. ن. ک. به:

weblog:<http://farjami.debsh.com/archives/fridy%7cFarjami's>
.2005.jul.08%7c14:42:29.php

۱۸. همان.

۱۹. ن. ک. به:

.Heiat, vol 10, pp 58-59, Dar maddahi/ az vagheiat tajavoz nashavad

۲۰. ن. ک. به: IRNA, 12/18/2005

۲۱. ن. ک. به: Semati, Mehdi. Ibid

۲۲. ن. ک. به:

London, Taurus, 2002, p.197. Cole, Juan. Sacred Space and Holy War

نگاهي به رمان جن نامه هوشنگ گلشیری

م. ر. قانون پرور

هوشنگ گلشیری با نشر اولین رمانش، شازده احتجاب، در سال ۱۳۴۸، به عنوان یک نویسنده و داستان سرای تراز 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 رمان ها و مجموعه داستان هائی همچون کریستین وکید، نماز خانه کوچک من، برّه گمشده راعی، حدیث مرده بردار کردن آن سوار که خواهد آمد، جبّه خانه، حدیث ماهیگیر و دیو، آینه های دردار، 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 بی‌تردید 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 کریستین وکید، 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 شکستی‌برای 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 سرایی 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 زبردست‌ترین نویسنده زمان ما (۳) در این نوشته کوتاه به مروری بر آخرین و، به نظر من مهمترین داستان بلند او، جن نامه، پرداخته‌ام 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، معرفّ خلاقیت کم‌نظیر 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 می‌شود، در محله ای کارگویی با خانه‌های محقر سیمانی که یادآور بسیاری از این نوع محله‌های کارگران صنعتی است که در کشورهای گوناگون در نیمه اول قرن بیستم میلادی ساخته می‌شدند. فصل آغازین یا «مجلس اوّل» کتاب داستان روایتی است که به دوران کودکی راوی اختصاص دارد. این فصل از نظر نوع شخصیت‌ها و فضای داستانی بی‌شبهت به رمان‌های احمد محمود نیست و تا حدودی بازندگی دوران کودکی خود نویسنده همخوان است. (۴) نویسنده آنگاه به ترسیم فضای شهردیگری می‌پردازد اصفهان، باخانه‌های خشتی و گلی‌اش، کوچه پس‌کوچه‌های تو در تو با طاقی‌هایی که زیر آنها روز هنگام هم‌بسان شب تاریک است، با مردم سنتی و قدیمی‌اش، و حضور سحرآمیز هزاران سال تاریخ و انگاره‌های خرافی که بر دوش مردم‌اش سنگینی می‌کند، شهری است که در آن دیگر ماجراهای داستان روی می‌دهد- یا دقیق‌تر در تخیل راوی و ذهن خواننده جریان می‌یابد. این شهر است که حسین را، پس از گذراندن کودکی و نوجوانی در جنگل سیمانی و صنعتی آبادان و در سایه برج‌های مشتعل و پر دود پالایشگاه نفت، مجذوب و مسحور می‌کند.

این رمان داستانی جادویی است که به شیوه ای واقع گرایانه-گرچه نه به معنی قراردادی آن- نوشته شده، ولی به مفهوم متداول رمانی در قالب رئالیسم جادویی 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 رمانی 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 گیلو 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 برآنان تحمیل شده است. در واقع، راوی داستان از این همه تغییر و تحوّل 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 بودی» 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 هین پستو و پشت به در بسته ای که اتاق من است، من، منشی دفتر اسناد رسمی شماره ۱۳۴، 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 آمریکایی 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 تا ظهر و از بعد از ظهر تا شب سند ذمه 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 مدنی وقتی آمد ورآی 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 هم به دست می شوند و همی 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 همی بچرخم. 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 اتق 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 انترناش 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 هرکلمه یا

جمله به ازاي يك سلول تا بعد ناگهان اين جهان چرخان و سرگردان را . . نه، نه،
 پيشاپيش نبايد حرفش را بزمن، منطقي بايد باشم (ص ۲۴)
 در حالي كه دنيا و تمامي آنچه اتفاق مي افتد و آن را دگرگون مي كند به نظر حسين غير
 منطقي است، نوشتن و ضبط وقايع گذشته و حال دري از منطق را براي مي گشايد از
 راه نوشتن است كه راوي جن نامه مي خواهد همه چيز را ثابت و با ثبات نگهدارد مي
 گويد: «من اين جا هستم، بايد همين جا باشم و هم اکنون را هميشگي كنم» (ص
 ۲۶۸)

جن نامه را از همين رو بايد كتابي سحرآمیز شمرد شايد از اين رو كه 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 هاي جن زده و افسون شده حسين
 بسياري از آدم هائي را كه درباره شان مي نويسد جن زده مي خواند (صص ۱۹۳، ۷۴)
 عموي حسين كه هم نام اوست و سالها پيش ناپديد شده و شايد مرده است مثل آدم
 هاي جن زده، افسون شده اندیشه احضار ارواح بوده است خود حسين هم افسون شده
 كتب و اسناد قديمي و همانند عمويش فريفته دنيا و اعتقاداتي است مكتوم، وموز و
 اسرار آميز. حسين از كودكي از نوعي بيماري جسمي و رواني، به خصوص صرع، رنج
 برده است. نه تنها هنگامي كه در اثر اين بيماري دچار حمله مي شود و غش مي كند،
 بلكه با جستجوي كتب قديمي درباره احضار ارواح و ديگر پديده هاي غير طبيعي و پيروي
 از دستورات و نسخه هاي آن ها قدرتي ماوراء طبيعي بدست مي آورد، و يا دست كم
 تصور مي كند كه به دست آورده است، و مي تواند افكار ناگفته ديگران را بخواند حسين
 چنان فريفته گذشته و كتب قديمي شده كه با اعتقاد و تعصب به همه اندرزها و
 دستورات عمل هاي آن ها عمل مي كند و مراسمي را كه در آن ها آمده است به دقت انجام
 مي دهد تا بتواند با احاطه بردانشي كه در آنهاست گذشته و گذشتگان را احيا كند و با
 نوشتن گذشته و حال را هميشگي كند و ثباتي به دنيا و زندگي انسان ها باز گرداند
 همانند هر داستان پرداز متخيل خلاق، حسين ايمان دارد كه مي تواند افكار ديگران را
 بخواند و بداند و اين در حقيقت اشارتي است به قدرت هر رمان نويس كه افكار آدم هاي
 قصه اش را مي داند و به ذهن آنها رخنه مي كند گوي گلشيري به اين شكل به خواننده
 اش مي خواهد القا كند كه با نوشتن و ضبط افكار و حوادث زندگي انسان ها به صورت
 آدم هاي داستاني، داستان سرا در واقع نه تنها در كار حفظ و حراست و ثبت تاريخ انسان
 ها، در مقطع يا مقطع هاي ويژه اي است، بلكه به راستي كارش كم از تلاش براي

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 دUBLIN همین رمان جیمز جویس است در هر دو سنت و بخصوص اعتقادات مذهبی آمیخته با خرافات واهی بر فضایی 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 گوشت 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 ارمغان 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 هرکس آنها را بخواند زیرا مشتریان متاع داستانی او معدودی خواننده اند در میان خواص (۶)

در پایان جن نامه برگه 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.

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

پانوشتها:

۱. از میان آثار یادشده گلشیری، آینه های دردار و جن نامه در خارج از ایران نیز چاپ شده اند.
۲. برای نقدي 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, 1993) PP. 102-104
۳. مندني پور نیز برای عقیده است که کریستین ویک «ارج و قرب در خورش را نیافته» است. ن. ک. به: شهریار مندني پور، «آفرینگان زمان آوری های هوشنگ گلشیری» ادب نامه شرق، شماره ۱، مرداد ۱۳۸۴، ص ۸.
۴. ن. ک. به عنوان هوشنگ گلشیری در Encyclopedia Iranica
۵. هوشنگ گلشیری، جن نامه، سوئد، نشر باران، چاپ اول، ۱۹۹۸، ص ۳۰۶. نقل قول‌هایی که از این کتاب در این نوشته آمده اند برگرفته از این متراند.
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.

آینه های دردار و هویت های انعطاف یافته شخصیت‌های گلشیری

محمد مهدی خرّمی

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 وان می‌پردازیم. آینه‌های در دار سفرنامه گونه آغاز میکند، "سفرنامه گونه" 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 قدیمی-صنم بانو- را باز می‌یابد و گفتگوهای این دو درباره گذشته‌شان و حالشان بعد 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 دایرة سفر که با اشاره به رسیدن راوی به فرودگاه لندن شروع شده بود به این ترتیب کامل می‌شود.

راوی طبیعتاً هنگامی که از زندگی کوتاه‌اش 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 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. ۱۹-۲۴) 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 و رای 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 کنی همین مشکل در مورد برخی سخنان راوی و سایر شخصیت‌های داستان - به ویژه صنم بانو- در باره شرق و غرب به طور کلی، و ایران و اروپا (به خصوص فرانسه و آلمان) به ویژه، به طور مشخص‌تری 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 تأکیدی است که نویسنده برکتیک اش دارد. این تأکید 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 چنینی بسیارند. این ویژگی بیشتر هم مورد اشاره و نیز انتقاد واقع شده است و در این انتقاد انگیزه‌های احتمالی راوی/نویسنده هم مورد اشاره قرار گرفته‌اند. به گمان من خواننده‌ای که از دیدگاهی سنتی به این داستان می‌پردازد، بوی 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 تأکید 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 بوزاثر 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 زندگی اش، مجموعه‌ای از داستان‌های کوتاهش را انتخاب کرد و مقدمه‌ای نسبتاً مفصلي 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 پیشداوری‌ها نقل می‌کنیم و مخاطب نیز بر اساس منظری که دارد بدان می‌نگرد.» در ادامه، گلشیری به بحث پیرامون تکرارگری روایی در داستان نویسی می‌پردازد و اهمیت این شیوه را به ویژه 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 تکرارگری 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 بنشیند 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 يك از این روایت‌ها مرگ استاد هنرمند از نظرگاهی یگانه مورد اشاره قرار گرفته است بدون آنکه

این نظرهاها 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 جهانشمول؟ و باتوجه به این پرسش‌ها چگونه باید مرگ استاد گنجهار را توضیح داد؟ آیا مرگش اتفاقی و طبیعی بوده و یا قتلی 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 حل ناشدنیتر جلوه می‌کند وقتی در نظر بیاوریم که تعاطی این سه لایه روایتی می‌تواند به نتایجی کملا متفاوت با هر یک از این سه بینجامد.

آینه‌های دردار گلشیری دقیقا 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 مثلا 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 مانه، و یا "معصوم سوم"، تعریف واقعیت را به مثابه مجموعه‌ای از عناصر و پدیده‌های تغییر ناپذیر تحت سوال قرار می‌دهند. شیوه اتخاذ شده از سوی فرم به کار رفته در آینه‌های دردار برای القای این "تحت سوال قرار دادن" کاملا 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" روایتی 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) هم از راه داستان‌هایی که در گذشته

نوشته و راوي در آنها حضور دارد (روايت گذشته دور) و اينك يا ميخواندشان و يا به يادشان ميآورد، و هم از راه گفتگوهايش با ساير شخصيتهاي داستان و به ويژه صنم بانو (روايت گذشته نزديك). صرف وجود اين سه لايه طبيعيا "عدم قطعيتي" ساختاري در خصوص سوالهايي از قبيل من كيم، "كجايم" (ص. 6) به وجود ميآورد. تشديد اين عدم قطعيت چنانكه اشاره شد به گونه‌اي مشخصتر از طريق اشاره به مفاهيم و عباراتي چون فراموشي، گيجي، سرگرداني، شك و ترديد در مورد همه چيز حتي اسامي‌آدمها، و تعليق ميان دو دنيا، كه تقريبا در سرتاسر كتاب ديده ميشود، متحقق ميشود.

فرآيند دشوار سازي واقعيت به همين جا پايان نميآيد و اين سه لايه روايتي در برخورد و فعل و انفعال با تكنيكهاي نگارشي ديگر امكانات بي شماري براي تفسير واقعيت فراهم مي‌كنند. در مقاطع مختلف رمان، زاويه نگرش، چه از نظر فردي و چه از نقطه نظر تمايتك متفاوت ميشود. گاهي راوي داستان به قضايا مي‌نگرد، گاهي نگاه نسخه روايت شده اين راوي مورد تاكيد قرار مي‌گيرد؛ زماني اين مركزيت به صنم بانو و گاهي به نگاه زمان كودكي اين دو-كه عموما از طريق داستانهاي پيشتر نوشته شده و يا با يادآوري دوران كودكي به متن راه مي‌آيد- تعلق مي‌گيرد. اين نظرگاههاي مختلف كه مفاهيم ايسنبايي و مطلقيت و يگانه بودن واقعيت را در هم مي‌ريزند به ويژه زماني كه در چارچوب اين نظر كه ادبيات لزوما انعكاس تلقي مرسوم از واقعيت نيست قرار مي‌گيرند به تفاوت ماهوي ميان "واقعيت داستاني" و "واقعيت مرسوم" اشاره دارند.

و بالاخره آينه، و آينهها، كه نه فقط منعكس مي‌كنند بلكه انگار، به خاطر درهاي كوچكي كه دارند، توان آن را دارند تا تصويرهايي در درون خود نگه دارند و لزوما اشياي "بي‌تفاوتي" نباشند كه "بي‌دريغ" فقط، آنهم در سطح و نه در حجم، منعكس مي‌كنند. در اينجا بايد به اين نكته مهم نيز اشاره كرد كه وجود آينهها، و آينههاي دردار، لزوما اهميت استعاري ندارد و بلكه اهميتشان مي‌بايستي از طريق درك جاگاهشان در دكوراسيون خانه رمان درك شود در اين رمان، آينهها (و داستان-آينهها) در جاهاي مختلف ساختمان قرار داده شده‌اند و درست به مانند آينه تابلوي باري در فولي پرژه چيزهايي را نشان مي‌دهند كه ظاهرا با واقعيت بيرون از آينه سازگار نيستند و وجود آينههاي بي شمار، توانايي شان در نگه داشتن چهرهها و اشياي حجم دار و بازتابي هاي بي شمارشان در يكدگر و بر چهرهها و اشياي بيرون، يكباره آنچنان آشفتگي‌اي بوجود مي‌آورد كه گهگاه بي‌اختيار خيال مي‌كنيم در سالني پوشيده از آينه و انسان و شيئي

حرکت می‌کنیم و فاصله میان واقعیت و مجاز به حداقل رسیده است و دیگر نه واقعیت مطلق وجود دارد و نه مجاز مطلق.

ژلان بارت در مقاله‌ای که در سال ۱۹۶۰ درباره 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 کافکا این دنیاهای ممکن را از طریق ارائه سیستم‌هایی با عناصر سازگار به نمایش گذاشت. آثار قلم مو و کلا دخالت نویسنده/راوی در ساختن و ارائه این سیستمها کاملا آشکار است. به گمان من نویسنده/راوی نیمه 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 طبقه 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 خانه "آشفته" و "به هم ریخته" که صرفاً از طریق تکیه بر فرم شکل گرفته به موفقیت آینه‌های دردار 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 "آشفته‌گی" پردازند. این آشفته‌گی 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

-کجایم 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 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.

*محمد مهدی خرمی استاد زبان و ادبیات فارسی در دانشگاه نیویورک است این مقاله اول بار در نشست سالانه انجمن مطالعات خاورمیانه (سال 2005) در شهر واشنگتن ارائه شد.

صدرالدین الهی و کارش

باقر پرهام

من از ۱۹۹۰، پام به آمریکا باز شد، و رفت و آمدم به این کشور پهن‌ور 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. مهمترین‌اش احترامی بود که مردم آمریکا برای «کار» شان قائل‌اند. نظیر این جمله را: «This is my job» هیچ جای دیگر جهان که دیده‌ام نشنیده‌ام که با این حد از احساس سربلندی و مسئولیت که آمریکایی با آن همراه می‌کند بگویند. در بین هم میهنان خودمان، صدرالدین الهی، به نظرم، نمونه این معناست. او از سنین نوجوانی به کار روزنامه‌نگاری پرداخته. در همین کار تحصیلاتش را در فرانسه به پایان برده و دیپلم‌های تخصصی گرفته، و عمری است که به همین «جاب» سرگرم است و به حق بدان می‌بالد.

دوسه روزي مشغول خواندن مجموعه‌اي از نوشته‌هاي پراکنده او بودم که، نخست، اینجا و آنجا، گفته یا در مطبوعات چاپ شده‌اند و اکنون به صورت کتابي با عنوان «دوري‌ها و دلگيري‌ها» درآمده است. صدرالدین الهی در سال ۱۳۵۷ برای مطالعات دانشگاهي به دانشگاه ایالتی سن خوزه و دانشگاه برکلی به آمریکا آمده و دیگر به ایران برگشته است. «دوري‌ها و دلگيري‌ها»ی او در واقع فصولي در شرح این هجران و این خون جگراست با «عمو یادگار» اش.

خطاب به این عمو یادگار می گویند: «اي ديرترين و دورترين یادگار من! يهوه و اهورامزدا، میترا و الله (در باور تو) يکي بود.» (ص ۱۴). «عمو یادگار» صدرالدین فقط خواجه شمس‌الدین نیست، بلکه «بوعلي، فارابي، فردوسي، مولوي، سعدي» (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 باافسوس می گویند: «های! های! عمو یادگار! خوابی یا بیدار؟» (صص ۲۵، ۲۱، ۱۸، ۲۶). خواننده با خواندن این فصل پراز عاطفه، دلش می خواهد باززمه‌هاي صدرالدین هم آوا شود و بنشیند و یک دل سیر با او بگرید.

يکي از شگردهاي صدرالدین درانجام «کار» اش - که نظیر آن را بین روزنامه نگاران دیگر کمتر دیده ام - به کار بردن شیوه ای است که من آن را درمّیل معروف «خود را به کوچه علي چپ زدن» خلاصه می کنم. نمونه ای از کتاب او بیاورم تا موضوع روشنتر شود. در شرح مراسم عید و عیدي گرفتن کوچکترها از بزرگترها می‌نویسد:

«میر سیدحسین خان، یک تومان» «عمه خدیجه خانم، پنج هزار» «آقای شیخ عبدالله، یک قران دست لاف.» چه حرصی می خوردیم از این دست لافیها، که بیشترشان آقایان علما بودند، با آن هیكل‌هاي گنده و عمامه هاي گنده تر و سکه هاي 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 قنایی دیگر ندارد و حتی معجون افلاطون فروش پدرسوخته سرکوچه و چغور و بغوری سرچشمه حرمت سگّه آقایان را نگه نمی دارند و اصلاً قبول ندارند که پول آقایان از قماش دیگری است بدتر از همه، اکبر کُفري دوچرخه‌ساز بود که دوچرخه کرایه می داد و حاضر نبود ده دقیقه به حمت سگّه دست لاف دوچرخه‌ها را بیشتر در اختیار ما بگذارد و در مقابل اصرار ما می گفت: سگّه آقایون اگه برکت نبره برکت نمی‌آره. 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

جلوي پيشخوان دکان نيم بابي عزيز عرق فروش ايستادن است و نجسي بالا
انداختن. (ص ۳۷)

مي بينيد چه مهارتي دارد در «خود را به کوچه علي چپ زدن»، نه براي تجاهل، بلکه براي
تلخ و شیرين را چنان به هم آميختن که حرف اصلي اش را زده باشد و از گزند روزگار هم
در امان بماند. آخر روزنامه نگار، هر جا که باشد، زیر تيغ سلطه حاکم زمانه است بايد
حرف اش را بزند بي آنکه راست و دروغ را با هم قاطي کند. نه آن انتقاد گزنده از زبان
خودش و اکبر کفري از «آقايون» بي پايه است، نه توصيفي که از شخصيت اکبر کفري
داده دور از واقعيت. رندي اي که حافظ مي گفت، یک گوشه معنائش همين است
يکي ديگر از ويژگي هاي لازم براي «کار» ي که صدرالدين الهي یک عمر بدان پرداخته
است، خوب مشاهده کردن، و خوب به ياد سپردن و به ياد آوردن است اين ها از ويژگي
هاي لازم براي هر محقق يا پژوهشگري است، بخصوص در زمينه هاي مردم شناسي
وقليع نگاري و روزنامه نگاري و گزارش هائي که از اين رهگذر نوشته مي شوند نیز کاري
محققانه است، يعني بايد باشد، هر چند که بسياري آن را سرسري مي گيرند، يا
گزارشگري را با شرح اميال و آرزوها و معتقدات خود اشتباه مي کنند، بگذريم از نمونه
«پنبه زني» همراه با تهمت و دشنام به ديگران که امروزه در «سايته» ها سگه رايج شده
است.

صدرالدين الهي، در اين نوشته ها، دور از ميهن و مردم اش و دور از صحنه هائي که در
گذشته دیده، اين استعداد مشاهده گري و به ياد آوردن درست مشاهدات خود را به
وجهي ستايش انگيز از خود نشان مي دهد او دست خواننده اش را مي گيرد و گام به
گام با خود به دنياي کودکي و جواني اش، در کوچه و پس کوچه هاي محله هاي تهران،
مي برد:

اين طرف ميدان سرچشمه، جلوي قهوه خانه کریم آبادي، ميزي گذاشته مي شد با
قدحي پراز آب صاف قنات "حاجي عليرضا". چند ماهي سرخ در قدح و دو سه نارنج روي
آب و پشت قدح آيينه اي بر روي شاهنامه بزرگي که به آن شاهنامه امير بهادري مي
گفتند، و کنار آن عکس حاج سيد حسن رزاز، در جامه کشتي و تنکه پهلواني، دستي
برکمر زده، طاق ابرو بالا انداخته، قرار داشت. . . در کوچه صداي بهار مي آمد: «مال پاي
هفت سين سمنو. . . آي سمنو. . . آي سمنو. . .» (ص ۳۶)

يا در وصف کوچه گردې هاي يوسف بزاز «که شاگردِي آقا باباي بزاز را مي کرد» مي
گويد:

. . . از سرچشمه راه می افتاد و تمام کوچه های دست چپ از کوچه حمام عبدالله خان، کوچه معین السادات، کوچه مسجد آشیخ عبدالنبي، کوچه عزت الدوله، و کچه حسینه جواهری، کوچه برزن را زیر پا می گذاشت، و بعد به سمت دیگر خیابان می رفت کوچه های کلانتری، 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 بزازي داريم، بيا بخر، بيا ببر، کرپ دوشین، کرب زرژت، تافته، وال، پیکه، دبیت حاجي علي اکبري، بيا بخر، بيا 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 نثری 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 از سیزده بدرها را با آن بشقاب به آسمان انداختن 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 از خزه وطن ام فرو کنم و اشکم را به آب بیامیزم و نکرده ام» . . . چه قدر می توانسته ام. . . پشتی را که برای لب نانی خم کرده ام برای جانی تازه خم می کردم و نکرده ام.» (ص 51)

* * *

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 مناسبتی دست دهد، به کار می برد. او با همین شیوه پُر بار نوشتن است که خاطره گوئی ها و یادهايش از زندگانی گذشته اش در ایران را برای

خواننده کتاب اش چنان شیرین و دلنشین می نویسد که خواننده نمی تواند کتاب را رها کند و به کاری دیگر بپردازد. 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، گنجشکگ اش می 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 84) شوخ طبعی یک ذهن وقاد منتقد را می بینید؟

* * *

هر صفحه از «دوریه ها و دلگیریها»ی 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 نویسنده گی او از نوشته هائی که در این مجموعه گرد آمده اند به خوبی پیداست. کاش هم 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

پانویسها:

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

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

یاد رفتگان: محمد صفی اصفیا

غلامرضا افخمی

محمد صفی اصفیاء (۱۲۹۵-۱۳۸۷)

محمد صفی اصفیاء، مدیرعامل سازمان برنامه و بودجه ایران در سالهای 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 دولتی مدی 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 توانائیها 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 بررسید 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 باؤ 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 سیر الکساندر گیب، تشکیل شد پس از آن که دو طرف مواضع خود را روشن کردند همگی حکمیت را به اصفیا، 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 کارهایش 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 اصفیا 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 صديق 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 شالوه تحقیق 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 وزیری و وزیر کناریامد، 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 گیشناسانی

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 دوگانه‌گرا (approach wedge) 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، شاهیز 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، می‌گوید:

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، ایجادکار برای جوانان، توسعه آموزش و . . . درهرصورت 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. (6)

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 منوچهرگودرزی، 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 امورمالی 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 وزیر، 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 توانایی ذاتی اش در تشخیص مساله و راهنمایی 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 در زندگی پیش می آید که شما با یک نفر روبرو می شوید خیال می کنید هزار سال است که او رامی 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.» (۹)

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 کندي در آمریکا، ابعادحادثی یافت. این کارشناسان که درایران به نام گروه مشاوران هاروارد معروف بودند(اگرچه نه همه آنها پیوندي با دانشگاه هاروارد داشتند و نه امریکائی بودند) عمدتاً با دفتر اقتصادی سازمان برنامه همکاری می کردند و در نتیجه در فرایند تدوین برنامه سوم، که در اواخرخست 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 بودبه 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 دموکرات ها وقتی کندي 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 کندي کار می کردند. لذا بدون این که این مساله خیلی جنبه [رسمی] پیدا کند، کاملاً در سازمان برنامه ما حس می کردیم که با انتخاب کندي گروه هاروارد قاطع تر از پیش نظرش را ابراز می کند و انتظار دارد که توصیه هایش بیشترمورد تایید و قبول قرار گیرد . . یعنی این گروه که در دفتر اقتصادی سازمان برنامه کار می کردند، در واقع انگشت نما شده بودند به عنوان کسانی که با سیاست امریکا موافق هستند و سعی می کنند که توصیه های 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 طرح های برنامه، ازجمله اصلاحات ارضی، را همراه با پنج اصل دیگر در چارچوب انقلاب سفید مطرح کند پیروهمین سیاست، اصفیاء نیزبه تدریج مشاوران خارجی را ازرده برنامه ریزی خارج کرد

اصفیاء افزون بر مسائل مربوط به مشاوران خارجی، درهمان 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 برنحوه کار برنامه ریزی در سال های 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. برنامه‌سوم نخستین برنامه‌عمرانی بود که براساس تفویض کارهای اجرائی به دستگاه‌های دولتی سامان یافته بوداصفیا بر اهمیت برنامه‌ریزی، نظارت و پی‌گیری طرحها، و نیز-با توجه به مسئولیت سازمان برنامه برای تخصیص بودجه عمرانی سازمان‌های اجرائی-برکارآمدی 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 زمان‌ابتهاج بود اگرچه کارآمدی واقعی این دفاتر در این زمینه منوط به غیرمتمرکز شدن نظام عمومی تصمیم‌گیری سیاسی-اداری بود، که در سال‌های بعد نیز تحقق نیافت

از دیگر دست‌آوردهای مهم اصفیاء اصلاح شیوه‌انتخاب و ارجاع کار به مهندسان مشاور و مقاطعه‌کاران بود. تا آن زمان، پیمانکاران و مهندسان مشاور برپایه‌تجربه‌های پیشینشان، سطح‌آشنائی دستگاههای اجرائی با آنها، و میزان اعتمادی که هآنان در این دستگاه‌ها وجود داشت به اجرای طرح در این دستگاه‌ها مشغول می‌شدند بی‌آن که ضوابط و ملاک‌های مدون و مشخصی وجود داشته باشد اصفیاء دفتر فنی سازمان برنامه را موظف کرد که نحوه‌طبقه‌بندی پیمانکاران و مهندسان مشاور و شرایط ارجاع کار به آنها را معین و پیشنهاد کند. مجیدی در این باره می‌گوید: «این کار بسیار مفیدی بود از جهت نظام‌دادن به رابطه‌مهندسان مشاور با سازمان برنامه و دستگاه‌های اجرائی، به نحوه‌تعیین پیمانکار در ارتباط با دستگاه اجرائی که دستگاه سفارش‌دهنده کار بود، و به رابطه‌بین سازمان برنامه و دستگاه‌های اجرائی از نظر کنترل و نظارت و پرداخت هزینه بین طرح‌ها. همچنین تکلیف مهندسان مشاور و پیمانکاران نیز از نظر توانائی پذیرفتن و اجرای طرح‌های عمرانی روشن گردید.» (۱۱)

اصفیاء در آذر ۱۳۴۷ به مقام وزیر مشاور و نایب‌نخست 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 می‌کردند نظرش را همه صائب می‌دانستند می‌دانستند که در پی مقام نیست، داوری اش عادلانه است، بد کسی را نمی‌خواهد، و هدفش توسعه و پیشرفت هرچه گسترده‌تر و عمیق‌تر ایران است.

پس از پیروزی انقلاب، اصفیاء نیز مانند بسیاری دیگر که دلیلی برای ترک ایران نمی دیدند در ایران ماند و به چنبرهٔ عدل نظام اسلامی گرفتار آمد او را به اتهام فساد فی الارض و محاربه با خدا تا پای جوخه اعدام بردند اما در راه پلهٔ 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 اصفیا که چشمانش را بسته بودند و او را نمی دید آشنا آمد بعدها دانسته شد که وی در اسبخدام 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 همکوان سابقش و نیز به دیگرانی که راهنمائی اش را طلبیدند دریغ نکرد. با آن که در سالهای پس از انقلاب در تنگدستی مالی زیست، غنای روحی و اخلاقی اش را از دست نداد و تا آنجا که در توانش 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 نهد و بزرگ می دارند. ایرانیان چنین نکردند. باشد که تاریخ ایران او را باز یابد روانش شاد و یادش گرامی باد.

پانوشتها:

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 عروضی، دو جلد، لندن، پاکا، ۱۹۹۱، جلد اول، ص ۳۳۳. (از این پس ابتهاج)
۴. منوچهر گودرزی، خداداد فرمانفرمیان، عبدالمجید مجیدی، برنامه ریزی عمرانی و تصمیم گیری سیاسی، به ویراستاری غلامرضا افخمی، بنیاد مطالعات ایران ۱۳۸۷ / ۱۹۹۹، ص ۱۲۹. (از این پس برنامه ریزی)
۵. ابتهاج، همان، ۴۴۶.
۶. برنامه ریزی، ۴۳-۴۴.
۷. همان، ص ۸۰.
۸. علینقی عالیخانی، سیاست و سیاستگذاری اقتصادی در ایران، ۱۳۴۰-۱۳۵۰، به ویراستاری غلامرضا افخمی، بنیاد مطالعات ایران، ۱۳۸۰ / ۲۰۰۱، ص ۵۳.
۹. همان، ص ۸۵.
۱۰. برنامه ریزی، ۲۶۰-۲۶۱.
۱۱. برنامه ریزی، ۲۶۸-۲۶۹.



بنیاد مطالعات ایران

FOUNDATION FOR IRANIAN STUDIES

<http://www.fis-iran.org/fa/irannameh/volxxiv/iss1-mixed>