

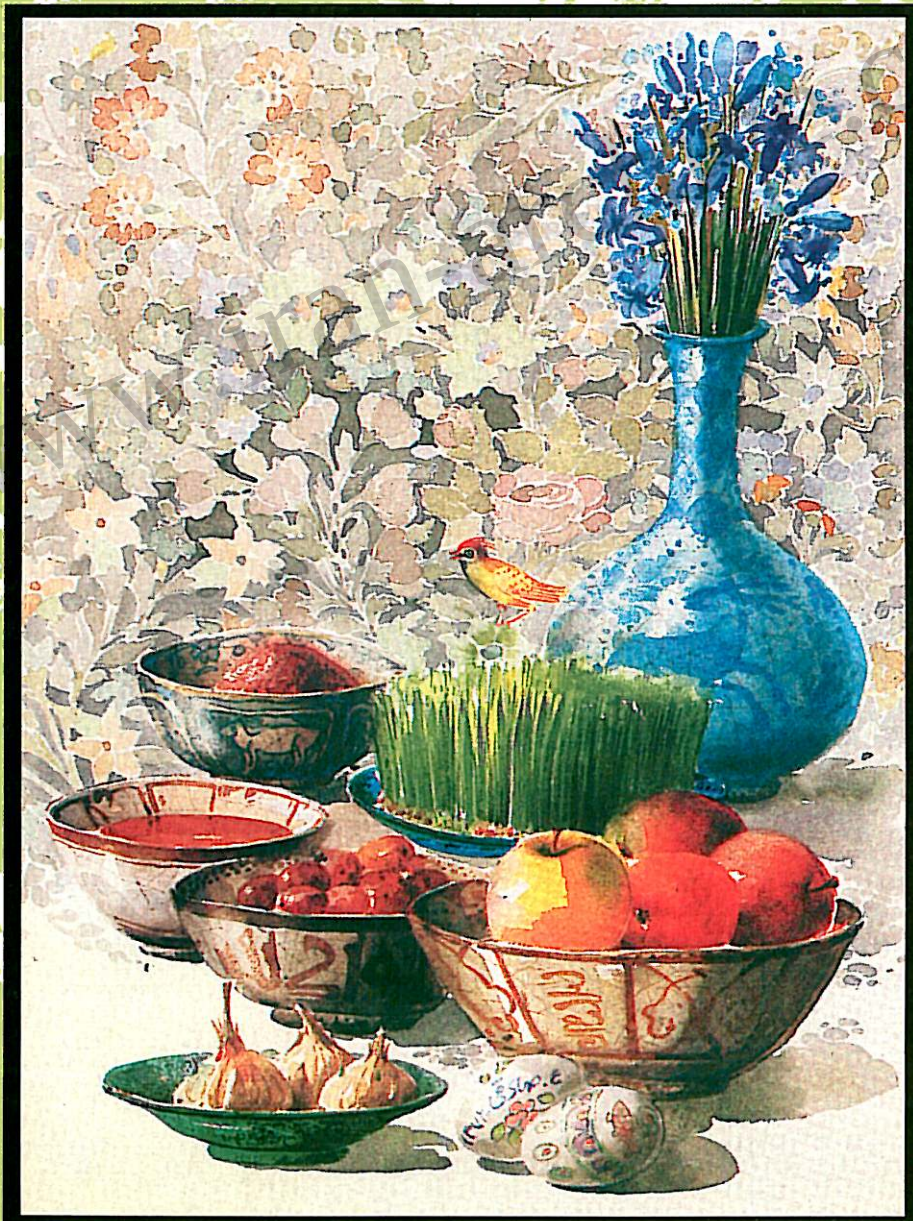
ره دانشی گیر و پس راستی
کزین دو نگیرد کسی کاستی

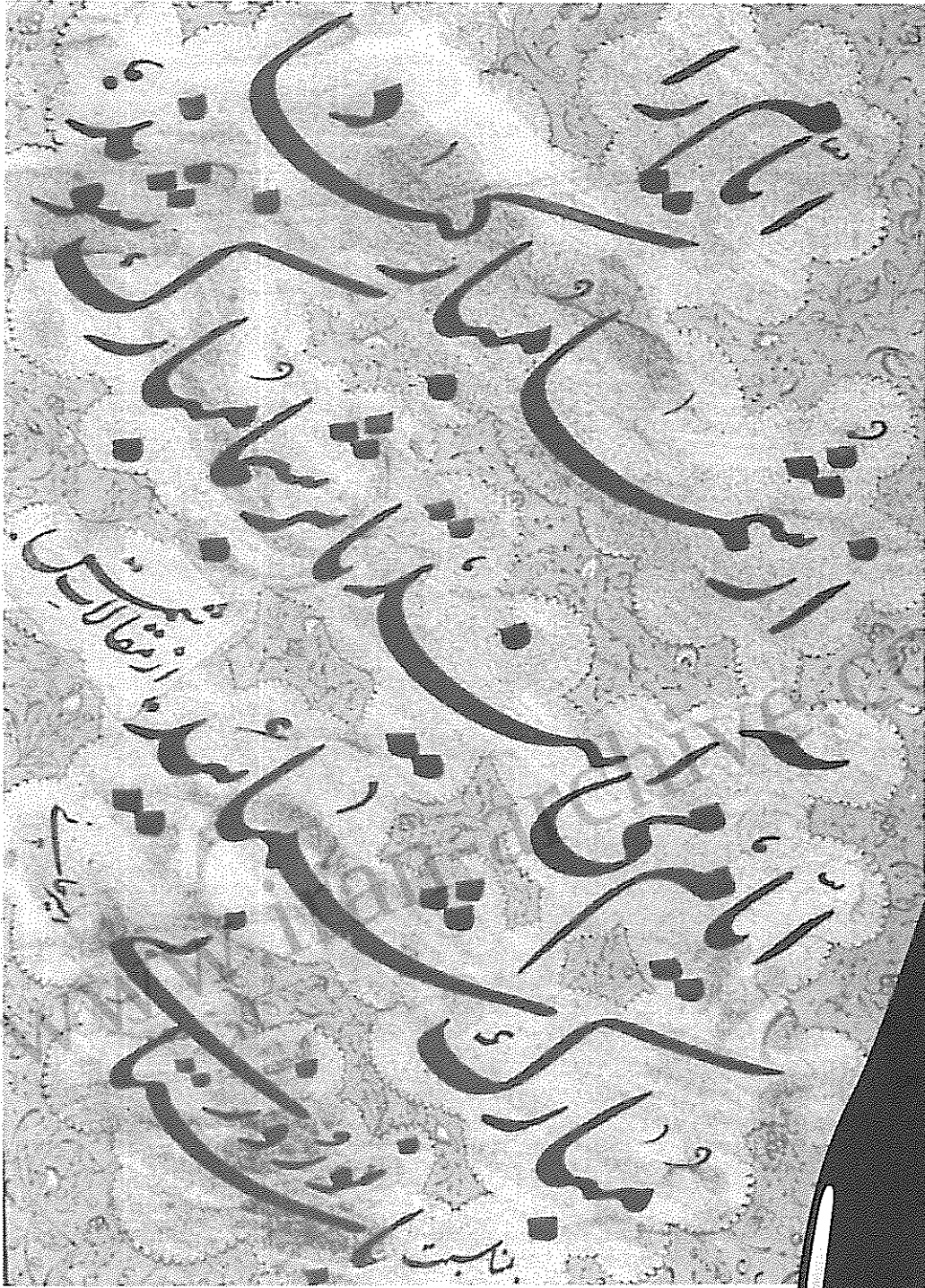
نیستان

سال نخست شماره چهارم اسفند ۱۳۷۴

در این شماره میخوانید:

- جستاری در ریشه‌های کهن نوروز ● ما ایرانیان کیانیم؟ ● نگاهی به موسیقی
- معاصر ایران و جهان ● بنز سوره‌ای ۱۹۰ ● چه بیاموزیم؟ ● آیین جوانمردان
- قهوه‌خانه ● در باره فرهنگ ● بابک خرم‌دین ● صائب تبریزی ● سیاست و فرهنگ ● ازدهای کهن سر بلند می‌کند ●





فهرست :

۴	پیشگفتار
۵	جستاری در ریشه‌های کمن نوروز
۱۱	ما ایرانیان کیانیم؟
۱۶	بنز ۱۹۰ سورمه‌ای
۴۰	سیاست و فرهنگ
۴۴	
۴۴	نگاهی به موسیقی معاصر...
۴۸	قهوه‌خانه
۴۴	صائب تبریزی
۴۴	ای دهنده عقل‌ها، فریاد رس
۴۶	حمید ستاری
۴۶	آیین جوانمردان
۴۱	چه بیاموزیم؟
۴۳	منوچهر اصلانی‌پور
۴۳	
۴۴	معلم
۴۸	بابک خرم‌دین
۵۱	شعر امروز ما

نیستان شماره چهارم اسفند ۱۳۷۴
 سردبیر: بهرام حسین‌زاده
 ناشر: نیستان
 بها: معادل سه مارک

NEYSTAN آدرسی ما:

POSTFACH 690416

30613 HANNOVER

STADTSPARKASSE HANNOVER KONTA-NR. 23166428 HOSSEINZADEH شماره حساب نیستان:

پیشگفتار

یک سال با نیستان و بر نیستان گذشت. کار، چندان بزرگ نبود که لازمه‌اش تراژنامه‌ای سنگین و طولانی باشد. اما چنان 'هیچ' هم نبود که بتوان نادیده‌اش گرفت. کاری بود خرد در اندازه دست‌اندرکاران و گردانندگانش. فروتنانی بی‌داعیه که کمر خدمت به فرهنگ سرزمین‌شان بسته‌اند و جز به سخنی از سر مهر خوانندگانشان، چشم بر هیچ پاداش دیگری ندوخته‌اند.

در سالی که گذشت، توانستیم چهار شماره نیستان را منتشر سازیم و آن هم به چه خون دلی. یارانی اندک، اما با همتی بسیار، سبب‌ساز ادامه کار شدند. اگر یاری آنان نبود، شاید نیستان به شماره سوم هم نمی‌رسید. در این میان، سهم تلاش دوستانی که در قسمت چاپ 'نیستان' از هر گونه امکاناتشان، برای بهتر ارائه دادن گاهنامه، مایه می‌گذارند، جای ویژه‌ای دارد. در همین جا از دست‌اندرکاران چاپ، سپاسگزاری می‌کنیم و قدر محبت‌هایشان را می‌دانیم.

در چهار شماره‌ای که منتشر شد، اگر کوتاهی یا نارسایی در کار بود از کم‌بضاعتی طبع ما بود و بس. قلم قلمکاران‌مان زیباتر از این نوشت و امید که در آینده با نوشته‌هایی پربارتر و زیباتر به راه‌مان ادامه بدهیم. رفته‌رفته یاران جدیدی به یاری نیستان برمی‌خیزند و این خود نویدبخش آن است که در آینده با کیفیت بهتری به انتشار نیستان مبادرت خواهیم کرد.

ناامید نیستیم، اگر که ناتوانی مالی برای هزینه 'نیستان' گاهی نفس‌مان را به شماره می‌اندازد. و ناامید نیستیم اگر که هنوز آن چنان که باید، یاران، مسئولیت کافی به عهده نگرفته‌اند و هنوز کار آن چنانکه باید مناسب تقسیم نشده است. اگر یاران و دوستان نیستان بتوانند هر یک سهم بیشتری از مسئولیت‌های موجود را به دوش بکشند، با اطمینان می‌توان گفت که: نتیجه کار بسی بهتر خواهد شد.

در باره نارسایی مالی هم که به دنبال نارسایی در کار پخش و فروش نیستان عارض شده، باز هم همکاری صمیمانه دوستان راهگشا خواهد بود. بر ما ببخشایید اگر که به

بازگویی درد دل‌مان پرداختیم.

هنوز این درد 'راه مخوف بود و رفیقان ناموافق' ابن مقفع، دست از سرمان برنداشته است. اگر سینه شرحه‌شرحه از فراق شما نبود که شرح درد اشتیاق‌مان را بازگو نمی‌کردیم. بهر حال بر ما ببخشایید، درد دلی بود از سر درد.

امید که در سال جدید با همت یاران بتوانیم بر مشکلات پیروز شویم و به انتشار 'نیستان' ادامه بدهیم. اصرار ما به ادامه انتشار نیستان از آنجا ناشی می‌شود که:

۱- اعتقاد داریم که شهری مانند هانوفر با این تعداد ایرانی و این همه افرادی که توانایی کار فرهنگی دارند، جای تأسف خواهد بود که جایی برای تبلور این همه ذوق و شوق نداشته باشند.

۲- این گاهنامه می‌تواند و باید به همسویی تلاش‌های فرهنگی ارکان‌های مختلف فرهنگی ایرانیان این خطه یاری رساند.

۳- نشریه‌ای با خصوصیت 'نیستان' که هم آزادی نویسندگان را محترم می‌شمارد و هم به تنوع اندیشه‌ها و سلیقه‌ها اعتقاد دارد، می‌تواند عرصه‌ای باشد برای تمرین 'در کنار هم نشستن اندیشه‌های گوناگون'.

۴- شناساندن سمت‌وسوهای گوناگون یک فرهنگ، کاری ارزشمند است، اما می‌توان گامی فراتر رفت و به نقد فرهنگی 'فرهنگ' نیز پرداخت. اگر به ضرورت فرهنگ و تلاش‌های فرهنگی معتقد باشیم، پس به نگهداری و پرورش و پیرایش آن نیز باید اعتقاد داشت. باغ هنکامی زیباست که باغبانانی به مایه جان به نگهداری و نگهداری آن بپردازند. علف‌های هرز را از باغ بیرون بریزند و درخت‌های تشنه را آبیاری کنند، شاخه‌های زخم دیده از طوفان را به مهربانی خویش، شفابخشی کنند و باغ را از آفات مصون نگهدارند. باغ فرهنگ اگر به نقد کشیده نشود پر از علف‌های هرز خواهد شد.

چهار شماره، جای کوچکی برای کاری چنین بزرگ است. ولی بهر حال هدف‌مان چنین است، باشد که توانایی‌مان در آینده، در رسیدن به این هدف بیشتر شود.



ریشه های کهن نوروز

بهنام . م

ریشه در کدامین باورها دارد ؟ آنچه که مسلم است، انسان باستان به تغییرات طبیعت توجه می نمود و هر تغییری را بر اساس دانسته های اندک آنروز خود توجیه میکرد . غروب آفتاب را مرگ آن و برآمدنش را تولد آن می پنداشت و طبیعتا آن را خجسته می دانست . خزان و پژمردن گیاهان را گجسته و نامبارک می شمرد و چه بسا در عزایش می نشست و رویش دگربار آنها و جوانه زدن شان را زایشی نو می انکاشت و مقدس می دانست و جشن می گرفت و شادی می کرد .

توجه به تغییرات طبیعت که نظم و آهنگ خاصی داشت کم کم به پیدایش گاه شماری منجر شد و براساس همین تغییرات طبیعی و در توجیه آنها اعتقادات خاص و آئین ها و مراسم ویژه مربوط به آنها پدیدار گشتند . پس از پیدایش و رواج ادیان گوناگون، بسیاری از این آئین ها رنگ دینی به خود گرفتند . این آئین ها مختص نژاد و قوم و طایفه ای خاص نبودند و هنوز هم می توان آئین هایی را در میان نژادها و ملل مختلف تمیز داد که بر پایه اعتقادات مشترکی بنا نهاده شده اند . البته هریک از این آئین ها در میان اقوام و ملل گوناگون با مراسم متفاوتی اجرا می شوند و طبیعتا نمی توان انتظار داشت که مو به مو برهم منطبق باشند .

از میان پدیده های خاص طبیعت که موجب پیدایش یک رشته آئین ها و سنت های بسیار پربار در میان جوامع گوناگون بشری گشته است می توان فرارسیدن بهار، یعنی زمان "زنده شدن" دگربار زمین و رویش دوباره گیاهان، زمان "زایش" نو را نام برد . واکنش بشر نسبت به این پدیده طبیعی نسبتا یکسان بوده و موجب پیدایش آئین ها و مراسمی شده است که از آنجمله می توان از: ۱- پاکسازی محیط و تطهیر خویش؛ ۲- گرامیداشت درگذشتگان؛ ۳- راه افتادن دسته هایی با صورتک های سیاه؛ ۴- برافروختن آتش؛ ۵- رفتن به ساحل رود و دریا؛ ۶- مسابقات پهلوانی؛ ۷- برپا کردن عایشی ها و برهم آشفتن نظم معمول جامعه و اجرای مراسم "آرجی" (۱۱) نام برد . هنوز هم بسیاری از این مراسم در ایران با اسم های مختلف و با تغییراتی که در آنها به وجود آمده اند، به اجرا در می آیند . البته در باره مراسم

هنوز برف سفید و سرد اسفند ماه همه جا را پوشانیده است و زندگی را در بند خود دارد . هنوز یخبندان بر حیات گیاهان و جانوران چنگ انداخته و بر تمام هست و نیستشان چیره است و زمین را کماکان در چنگال خود می فشارد و گویا به هیچوجه خیال رفتن ندارد . ولی زندگی براین منوال ادامه نمی یابد . همه چیز در نهان در حال دگرگونیست . زمین نفس گرم خود را در برف و یخ می دمد ، ریشه ها را گرما می بخشد و به دانه ها امکان رشد می دهد . همه چیز در حال تحول است . پرندگان کوچک بر روی برف سفید جست و خیز می کنند و بی باکانه بر آن نک می زنند ، آفتاب از گوشه ابر سرک می کشد و بر برف و سرما می تازد . دیگر عمر زمستان به سر رسیده است . همه چیز نوید بهار را می دهد . بهاری سبز و دلکش . طبیعت آبستن زندگانی نوینست ، و همه درانتظارند ، در انتظار تولدی دیگر؛ در انتظار "نوروز" .

مادر به فکر خانه تکانیست و خیساندن گندم و عدس و ... برای سبزه ، پدر در فکر تهیه لباس نو برای خانواده و نقل و شیرینی برای پذیرایی از مهمانان؛ و در این میان کودکان خوشحال از رسیدن عید و گرفتن عیدی و پر کردن جیبها با آجیل ، و بازی و لذت در سبزه روز تعطیل عید ، از مشق هایی که باید بنویسند دلخورند .

دختران دم بخت برای برگزاری فالکوش و فال کوزه و ... و دست آخر برای روز سبزه بدر نقشه می کشند . بازار دوزندگی ها و آرایشگاه ها گرم است و هیچکدام فرصت سرخاراندن ندارند و هر کدام با سینی سبزه که زودتر از معمول سبزه کرده اند (و طبقی از شیرینی دکان خود را آراسته اند و در انتظار گرفتن عیدی ، دور و بر مشتری ها می چرخند .

همه در تلاش و کوشش اند زیرا که نوروز از راه می رسد . ولی بسیاری فراموش کرده اند و شاید نمی دانند که چرا چنین است و چرا جشن می گیرند . همه میدانند که این جشن از نیاکانمان به یادگار مانده و پدرانمان نسل به نسل آنرا حفظ کرده و حتی برای آن جنگیده اند و آنرا همواره و نیز در سال های سیاه اختناق آشکار و پنهان برگزار کرده اند . راستی این رسم گرنامه بهیچست ؟ نوروز چیست و

‘آرجی’ باید گفت که این مراسم در ایران هرگز به شکل عیاشی‌های کامل و بی بند و بار اجرا نشده، بلکه به صورت شادمانی عمومی درآمده است که از آن جمله می‌توان مراسم ‘سیزده به‌در’ را نام برد. همچنین قابل ذکر است که در دوره صفویه که زنان به هیچوجه بدون روپند و چادر از خانه خارج نمی‌شدند، در این روز آزاد بودند که بی حجاب ظاهر شوند. جشن آغاز بهار یا ‘نوروز’ از دیرباز در ایران باستان گرامی بود. ... نوروز از مراسم بسیار کهن ایرانیان آریایی است. اگرچه در اوستا از نوروز نامی نیست، ولی برخی از کتابهای دینی پهلوی از نوروز و مراسم ایرانیان باستان یاد کرده‌اند. (از جمله در بندهشن بزرگ و نیز در صد در بندهشن) (۲)

در ادبیات فارسی نوروز را به نام‌های گوناگون خوانده‌اند، مانند ‘جشن فروردین’؛

جشن فرخنده فروردین است

روز بازار گل و نسرين است

‘جشن بهار’ یا ‘بهار جشن’؛

بهار سال غلام بهار جشن ملک

که هم به طبع غلام است و هم به طوع غلام و بیشتر به نام ‘نوروز’ معروف است؛

بر لشکر زمستان نوروز نامدار

کرده است رای تاختن و قصد کارزار

‘منوچهری دامغانی’

نوروز در عهد باستان و تا زمانیکه کبیسه معمول بود همواره در اول بهار بود، بعدها در روزگار ساسانیان زمان نوروز که با عنوان آغاز سال ایرانی در اول فروردین ماه برگزار می‌شد، بدلیل عدم اجرای کبیسه، همانند زمان ماه‌های قمری (البتة نه با آن سرعت) تغییر می‌یافت و در بین فصول میکشت و همیشه در اول بهار نبود.

ابوریحان بیرونی در توضیح فروردین ماه می‌نویسد: نخستین روز آن روز نوروز است که اولین روز سال نو است و نام پارسی آن بیان کننده این معنی است و این روز با دخول آفتاب به برج سرطان طبق زیجهای آنان هنگامی که سال کبیسه می‌کردند مطابق بود سپس در ایام بهار این روز پس از تاخیر از موضع خود سرگردان شد و در مکانی قرار گرفت که سال همه این احوال را از نزول باران و برآمدن شکوفه‌ها و برگ‌آوردن درختان تا هنگام رسیدن میوه‌ها و تمایل حیوانات به تناسل و آغاز نو تا تکامل و ذیول طی کند (۳)

و نیز دکتر محمد معین آن را اینگونه توضیح می‌دهد: ... این جشن در عهد قدیم، یعنی بهنگام تدوین بخش کهن اوستا نیز در آغاز برج حمل یعنی اول بهار برپا میشده، ... چنانکه از تواریخ برمیآید، در عهد ساسانیان نوروز- یعنی روز اول سال ایرانی و نخستین روز فروردین ماه در اول فصل بهار نبود بلکه مانند عید فطر و عید اضحی در میان مسلمانان، آنهم در فصول میکشت (منتهی نه بدان سرعت که اعیاد عربی میکردند). (۴)

برخی چون استاد پورداود نوروز را با جشن فروردگان که جشن نزول فرّوهرها بوده یکی میدانند: ‘فرّورتی برابر است با واژه اوستایی فرّوشی که در پهلوی فرّوهر شده است.

فرّوشی در اوستا یکی از نیروهای نهانی (قوای باطنی) است که پس از درگذشت آدمی با روان و دین (وجدان) از تن جدا گشته بسوی جهان مینوی گراید. اما در آغاز هر سال برای سرکشی خان و مان دیرین خود فرود آید و در هنگام ده شبانه‌روز بروی زمین بسر برد و بمناسبت فرود آمدن فرّوهرهای نیاکان؛ هنگام نوروز را فروردین خوانده‌اند... (۵) ولی بسیاری دیگر برآنند که این دو، یکسان نیستند: ‘ایرانیان جشنی داشته‌اند، و آن ده روز طول میکشیده. فروردگان که در پایان سال گرفته میشد (تاکید از ماست)، و ظاهراً در واقع روزهای عزّا و ماتم بوده نه جشن شادی، چنانکه بیرونی راجع به همین روزهای آخر سال در نزد سغدیان گوید:

در آخر ماه دوازدهم ‘خشوم’ اهل سغد برای اموات قدیم خود گریه و نوحه‌سرایی کنند و چهره‌های خود را بخرانند، و برای مردگان خوردنیها و آشامیدنیها گذارند (آثارالباقیه ص ۳۳۵) و ظاهراً به همین جهت جشن نوروز که پس از آن می‌آید، روز شادی بزرگ بوده است. (۶)

آقای هاشم رضی نیز این تفاوت را در کتاب ‘گاه‌شماری و جشن‌های ایران باستان’ تایید می‌کند و در توضیح آن روایتی از آفرینش را نقل می‌کند: ‘بموجب روایتی، آفرینش در شش هنگام سال انجام یافت. ششمین مرحله آفرینش، خلقت انسان بود. موجب این خلقت چنان است که خداوند در آغاز، جهانی مینوی یا فروهری آفرید که قالب و شکل مثالی و مینوی، یعنی غیرمادی همه نباتات و جمادات و جانداران در آن جهان سه هزار سال با سکون به سر بردند. اما در زمین اهریمن مأوا داشت و زشتی و بدی می‌کرد. اهورامزدا به فروشیان فرمود هرگاه بخواهند می‌توانند از قالب مینوی و مثالی بدر آمده و توسط وی به شکل و قالب مادی در روی زمین ظاهر شده و با بدی و زشتی پیکار کنند تا از بیخ و بن برانداخته شود. فروهرها قبول کردند. پس در ششمین گاه آفرینش، یعنی گاهنبار همسپتمدم به خواست خداوند بر زمین فرود آمدند و شکل و قالب مادی یافتند.

این نزول وتشکل، در پنج روز پایان سال انجام یافت. آنگاه بنابراین روایت در اسطوره، آفرینش، بعدها مردم این ایام را به نام جشن فروهر، عید ساختند که فروهرهای درگذشتگان هر سال میان خان‌ومان خود نزول می‌کنند تا از خوشی و شادمانی، راستی و تندرستی، دینداری و پهلوانی، خیر و برکت، ثروت و شوکت بازماندگان خود شادی کنند، و آنان را تقدیس نمایند. بازماندگان خانه و کاشانه را پاکیزه و نظیف می‌کردند، نقل و نبات و شیرینی و سبزه و انواع خوراکی و نوشاکها در اتاق و بر بام می‌نهادند. دشمنی و بدخواهی را به دوستی تبدیل می‌کردند. همگان از هم خشنودی می‌طلبیدند تا فروهرها و روانان شادمان شوند و بر ایشان دعای خیر کنند و یاریشان دهند. (۷)

بموجب اوستا نیز جشن فروردگان مدت ده روز و در پنج روز آخر اسفند و پنج روز اندرگاه یا کبیسه است. (۸) در هر حال اکنون در ایران (جز در میان زرتشتیان) دو جشن متفاوت برگزار نمی‌شود و آنچه امروز تحت نام نوروز و بطور عمومی جشن گرفته می‌شود تلفیقی است از این دو جشن.

در مورد پیدایش نوروز افسانه‌های گوناگونی وجود دارد که ابوریحان بیرونی آنها را اینگونه خلاصه می‌کند: ‘و گفته‌اند در این روز بود که خداوند افلاک را پس از آنکه مدتی

ساکن بودند به گردش درآورد و ستارگان را پس از چندی توقف، گردانید و آفتاب را برای آنکه اجزای زمان از سال و ماه و روز بآن شناخته شود آفرید پس از آنکه این امر پنهان بود و آغاز شمارش از این روز شد و گفته‌اند خداوند عالم سفلی را در این روز آفرید و کیومرث در این روز به شاهی رسید و این روز جشن او بود که به معنای عید اوست... (۹) '... برخی از علمای ایران می‌گویند سبب اینکه این روز را نوروز مینامند این است که در ایام تهمورث، صائب آشکار شدند و چون جمشید به پادشاهی رسید دین را تجدید کرد و این کار خیلی بزرگ بنظر آمد و آن روز را که روز تازه‌ای بود جمشید عید گرفت اگرچه پیش از این هم نوروز بزرگ و معظم بود.

باز عید بودن نوروز را چنین گفته‌اند که چون جمشید برای خود گردونه بساخت در این روز بر آن سوار شد و جن و شیاطین او را در هوا حمل کردند و به یک روز از کوه دماوند به بابل آمد و مردم برای دیدن این امر در شکفت شدند و این روز را عید گرفتند...

دسته دیگر از ایرانیان می‌گویند که جمشید زیاد در شهرها گردش می‌نمود و چون خواست به آذربایجان داخل شود بر سریری از زر نشست و مردم بدوش خود آن تخت را می‌بردند و چون پرتو آفتاب بر آن تخت بتابید و مردم آنرا دیدند این روز را عید گرفتند... (۱۰) و (۱۱)

از اول فروردین تا ۶ فروردین را نوروز کوچک یا نوروز عامه و ۶ فروردین را نوروز بزرگ یا نوروز خاصه می‌نامند. در باره نوروز بزرگ می‌گویند که خداوند در این روز از آفرینش جهان آسوده شد... و در این روز خداوند مشتری را بیافرید... و زرتشتیان می‌گویند که در این روز زردشت توفیق یافت که با خداوند مناجات کند و کیخسرو بر هوا در این روز عروج کرد... (۱۲)

دکتر مهرداد بهار نظر دیگری دارد و بر این عقیده است که ششم فروردین روز تولد سیاوش است و از آنجاییکه ایرانیان به سیاوش علاقه خاصی داشته‌اند آن روز را به نام نوروز بزرگ جشن می‌گرفتند. ولی این نظر از دایره حدس و گمان فراتر نمی‌رود و وی دلیل محکمی برای آن ارائه نمی‌نماید.

در باره مراسم ویژه نوروز در دوران پیش از اسلام، و بویژه دوره ساسانیان متون تاریخی معتبری در دست است ولی تقریباً همه آنها از مراسم نوروز در دربار سخن می‌رانند و از این مراسم در میان مردم عادی اطلاعات و مدارک اندکی می‌توان یافت.

در عهد ساسانیان بیست و پنج روز پیش از نوروز در صحن دارالملک دوازده ستون از خشت خام برپا میشد و بر هریک از این ستون‌ها یکی از غلات و یا حبوبات (مانند جو، برنج، ذرت، ماش، نخود، لوبیا و...) را می‌کاشتند و اینها را نمی‌چیدند. در ششمین روز نوروز آنها را میکندند و به میمنت در مجلس می‌پراکندند و تا روز ۱۶ فروردین آنرا جمع نمی‌کردند. این حبوبات را برای تفال می‌کاشتند و می‌پنداشتند که هریک از آنها بارورتر شد، محصولش در سال بیشتر خواهد بود. علاوه بر این سفره نوروزی باشکوهی نیز در دربار می‌گسترانند. در روز اول فروردین موبد موبدان به حضور شاه می‌رسید و مراسم ویژه‌ای را انجام میداد (۱۳).

مهمترین هدفی که از برگزاری مراسم نوروز در دربار دنبال می‌شد، وصول مالیات‌ها و عزل و نصب حکام و مقامات دولتی بود. '... در این روز مالیات‌های وصول شده را به

حضور شاه عرضه می‌داشتند و شاه به عزل و نصب حکام می‌پرداخت. و نیز در نوروز سکه نو میزدند و آتشکده‌ها را پاک و طاهر میکردند و امثال این... (۱۴) همچنین به هنگام نوروز شاه بارعام می‌داد. حکام و مقامات مهم کشوری و لشکری هدایای خود را برای شاه می‌آوردند و شاه نیز متقابلاً بسته به مقام و موقعیت شخص هدایایی به وی می‌داد. در ایام عید برخی از زندانیان و مجرمین نیز بخشوده می‌شدند.

و اما مردم مراسم خاص خود را داشتند که بی‌شبهات به مراسم چهارشنبه‌سوری امروزی نبود. "در روز اول مردم صبح بسیار زود برخاسته، بکنار نهرها و قنات‌ها رفته شستشو میکردند و بیکدیگر آب می‌پاشیدند و شیرینی تعارف میکردند. صبح پیش از آنکه کلامی ادا کنند، شکر میخوردند یا سه مرتبه غسل می‌لیسیدند و برای حفظ بدن از ناخوشیها و بدبختی‌ها روغن بتن می‌مالیدند و خود را با سه قطعه موم دود میدادند." (۱۵)

از جمله مراسمی که در این روزگار رواج بسیار داشت مراسم کوسه‌برنشین و میر نوروزی بود. مراسم کوسه‌برنشین مشابه جشن‌های کارناوالی امروزه بود. در این مراسم که در اولین روز بهار انجام میشد مردی کوسه را بر خری می‌نشانند که به دستی کلاغ و به دست دیگر بادبزی داشت که خود را مرتب باد می‌زد و اشعاری می‌خواند که حاکی از وداع با زمستان بود و از مردم پول جمع می‌کرد. آنچه که از سحر تا نیمروز جمع می‌شد از آن شاه و آنچه که از نیمروز تا عصر کرد می‌آمد متعلق به خود وی بود و اگر پس از عصر او را می‌دیدند مورد آزار و اذیت قرار می‌دادند. (۱۶) این رسم در روزگار ما منسوخ شده است و تنها شکل تفریحی آن با اسم‌های متفاوت در برخی از نقاط اجرا میشود. به اینصورت که مردی شوخ و بذله‌گو چوبی را که به کمک پارچه به شکل خری درآورده، میان دو پای خود می‌گیرد و در کوچه و بازار می‌گردد و اشعاری می‌خواند و از مردم پول می‌گیرد. آقای هاشم رضی حاجی‌فیروز را شکل تغییر یافته کوسه‌برنشین میداند.

رسم دیگر "میر نوروزی" بود که برای تفریح عمومی برگزار می‌شد. در این مراسم حاکم یا پادشاه حقیقی به ظاهر از مقام خود کناره‌گیری می‌کرد و اختیار امور را به حاکمی موقت (و ظاهری) میداد که معمولاً از میان مجرمین محکوم به مرگ و به قولی دیگر از میان دیوانگان انتخاب می‌گشت. این شخص "میر نوروزی" نامیده می‌شد و در طول حکومت خود که پنج روز دوام داشت به امر و نهی و عزل و نصب و صدور احکام حبس و مصادره و غیره می‌پرداخت و پس از پایان پنج روز همین حکومت ظاهری را نیز از او می‌گرفتند و مراسم پایان می‌یافت. (۱۷) این مراسم نیز مدتهاست که منسوخ شده و تنها به صورت ضرب‌المثلی در میان مردم باقی مانده است.

پس از تسلط عرب‌ها بر ایران، حاکمان وقت در تلاش برای از بین بردن فرهنگ ایرانی تمام توان خود را بکار بردند تا از انجام مراسم نوروز جلوگیری کنند. به همین دلیل مراسم نوروزی دربار تعطیل و به دست فراموشی سپرده شد. ولی مردم همه ساله، پنهان و آشکار عید می‌گرفتند و به خواست حاکمان کردن نمی‌نهادند. ولی "بعدها خلفای اموی برای افزودن درآمد خود، هدایای نوروز را از نو معمول داشتند. بنی امیه هدیه‌ای در عید نوروز بر مردم ایران تحمیل میکردند که در زمان معاویه مقدار آن به ۵ تا ۱۰

میلیون درهم بالغ میشد (۱۸) نخستین کسی که در دوران پس از اسلام هدایای نوروزی را رواج داد حجاج بن یوسف بن حکم ثقفی (۴۱-۹۵ ه.ق.) بود ولی اندکی بعد این رسم به دلیل مقاومت مردم و خودداری آنها از دادن هدایای تحمیلی منسوخ شد.

پس از ظهور ابومسلم خراسانی و روی کار آمدن عباسیان و در نتیجه ظهور برمکیان و دیگر وزرای بنام ایرانی و همچنین در زمان طاهریان، نوروز و بسیاری از جشن‌های ایرانی چون مهرگان از نو رواج یافتند.

شواهد امر نشان میدهد که نوروز از دوران تسلط عرب‌ها بر ایران، تا کنون از سوی مردم جشن گرفته شده است. امروزه نوروز به جشن ملی ایرانیان تبدیل شده و هر ساله حاجی فیروز از چند روز پیش از عید خبر از آمدن نوروز می‌دهد. در باره حاجی فیروز نیز حدس‌های گوناگونی وجود دارد. برخی آنرا شکل دگرگون شده 'کوسه‌برنشین' می‌دانند و معتقدند که در روزگار ساسانی و دوره اسلامی در مراسم 'کوسه‌برنشین' غلامان سیاهی بوده‌اند که 'ملبس به لباسهای رنگارنگ شده و با آرایش ویژه و لهجه شکسته و خاصی که داشتند، دف و دایره می‌زدند و ترانه‌های نوروزی می‌خواندند. حاجی فیروزهای امروزی ... از بقایای آن رسم کهن است. (۱۹) ولی عده‌ای دیگر چون دکتر مهرداد بهار برآنند که در آخر هر سال در ایران قدیم دسته‌هایی با صورتک‌های سیاه به نشانه مردگان خود براه می‌افتادند و مراسمی اجرا می‌کردند و از سنت راه افتادن دسته‌ها با صورتک‌های سیاه آنچه در ایران بازمانده است مراسم حاجی فیروز است با صورت‌هایی که به عمد سیاه گشته است (۲۰) وی در جای دیگری آنرا به سوگ سیاوش نسبت می‌دهد و می‌نویسد: 'حاجی فیروز نیز بازمانده آیین بازگشت ایزد شهید شونده یا سیاوش است. چهره سیاه او نماد بازگشت او از جهان مردگان است و لباس سرخ او نیز نماد خون سرخ سیاوش و حیات مجدد ایزد شهید شونده، و شادی او شادی زایش دوباره‌ی آن‌ها است که رویش و برکت با خود می‌آورند. (۲۱)

به هر حال حاجی فیروز که در برخی نقاط آنرا آتش‌افروز نیز می‌خوانند در روزهای پیش از عید به راه افتاده و می‌خواند:

حاجی فیروزه، سالی یه روزه ...
و یا

آتش افروز آمده	سالی یک روز آمده
آتش افروز صغیرم	سالی یک روز فقیرم
روده و پوده آمده	هرچی نبوده آمده (۲۲)

یکی دیگر از مراسم بسیار مهم نوروز که اکنون نیز رواج کامل دارد و به طور مفصلی برگزار می‌شود، مراسم چهارشنبه سوری است. در اینکه ایرانیان در روزگار پیش از اسلام در یکی از شب‌های آخر سال آتش می‌افروخته‌اند هیچ شک نیست. زیرا بر آن بودند که در این روزها فرّوهرها از ماوی آسمانشان نزول می‌کنند و با دیدن آتش مقدس که تجلی ذات اهورامزدا و از میان برنده پلیدیها و زشتیها و بیماریها و گرفتاریهاست، شاد می‌شوند. ولی اجرای این مراسم که 'جشن سوری' نام داشت، در چهارشنبه آخر سال، مسلماً پس از اسلام رایج شده است، زیرا ایرانیان پیش از اسلام چهارشنبه نداشتند و در روزشماری ایرانی ماه به هفته تقسیم نمی‌شد و هر یک از سی روز ماه،

نام ویژه خود را داشت. در باره اینکه چرا در چهارشنبه آخر سال باید این جشن را گرفت هیچ دلیل قطعی وجود ندارد و تنها می‌توان به حدس و گمان متوسل شد. "شاید بتوان گفت که سالی که ایرانیان بنا بر سنت دیرینه، پس از ساسانیان، شب اول پنجه را با آتش‌افروزی جشن گرفتند، مصادف با شب چهارشنبه آخر سال بوده، و آن را از آن پس با نام "جشن چهارشنبه" یا جشن "چهارشنبه سوری" برقرار کرده‌اند. (۲۳) از آنچه هاشم رضی از کتاب تاریخ بخارا نوشته ابوبکر محمدبن جعفر نرشحی (۲۸۶-۳۴۹ ه.ق) نقل می‌کند، چنین برمی‌آید که این مراسم در دوران پس از اسلام مدتها منسوخ بوده و سپس در زمان منصور بن نوح دوباره رایج شده است: "... و چون امیر سدید منصور بن نوح به ملک بنشست اندر ماه شوال سال سید و پنجاه به جوی مولیان، فرمود تا آن سرای‌ها را بار دیگر عمارت کردند و هرچه هلاک و ضایع شده بود و بهتر از آن به حاصل کردند. آنگاه امیر سدید به سرای بنشست و هنوز سال تمام نشده بود که چون شب سوری چنانکه عادت قدیم است، آتشی عظیم افروختند. پاره‌ای آتش به جست و سقف سرای در گرفت و دیگر باره جمله سرای بسوخت و امیر سدید هم در شب به جوی مولیان رفت. (۲۴)

البته دلایلی نیز برای برگزیدن چهارشنبه برای این مراسم آورده می‌شود: "یکی از دلایل وابسته به یک شخصیت تاریخی شیعی است که هم جنبه ایرانی دارد. چون مختار سردار معروف عرب که به خونخواهی امام حسین قیام کرد، پس از حادثه کربلا، هنگامی که از زندان آزاد شد، برای اینکه موافق و مخالف را از هم تمیز دهد و بر کفار بتازد، دستور داد که شیعیان به بالای بام خانه‌های خود آتش بیفروزند و این شب مصادف بود با شب چهارشنبه آخر سال، و از آن پس مرسوم شد که ایرانیان مراسم آتش‌افروزی را در شب چهارشنبه آخر سال اجرا کنند. (۲۵)

و یا: "چهارشنبه سوری، چنان که گفتم، اصطلاحی زرتشتی نیست و در دوره‌ی اسلامی بر ساخته شده است. ولی در باره‌ی این که چرا در چهارشنبه‌ی آخر سال باید این جشن را گرفت، هیچ دلیل قطعی وجود ندارد. فقط حدس می‌زنم که چهار بودنش، معرف چهار فصل سال است. (۲۶) همچنین گفته میشود که چون عربها چهارشنبه را نجس می‌دانستند و ایرانیان آتش را پاک کننده و از میان‌برنده پلیدیها و زشتیها می‌شمردند، در زمان تسلط عربها بر ایران، مراسم جشن سوری را در چهارشنبه آخر سال اجرا کردند تا نجسی چهارشنبه از بین برود.

ولی هیچیک از اینها پا را از دایره حدس و گمان فراتر نمی‌گذارند. آنچه که در این میان اهمیت دارد پایداری این مراسم دیرینه است. مراسم چهارشنبه‌سوری از عصر روز سه‌شنبه آغاز می‌شود و دلیل آن اینست که عرب‌ها آغاز هر روز را از هنگام غروب آفتاب محاسبه می‌کنند و به این ترتیب چهارشنبه از عصر سه‌شنبه شروع می‌شود. در شب چهارشنبه سوری مردم بر پشت بامها و یا در کوچه و خیابان آتش می‌افروزند. و چنین معمول شده است که از روی آتش می‌پزند و اشعاری را می‌خوانند:

سرخي تو از من زردی من از تو

البته این عبارات در مناطق مختلف ایران متفاوت است و بسته به زبان و لهجه آن منطقه عبارات و اشعار دیگری را بر زبان می‌آورند.

رفتن به کورستان و افروختن آتش و یا شمع بر سر

آرامگاه بستگان در این شب هنوز هم در بسیاری از نقاط ایران متداول است.

مردم در این شب سفره‌ای می‌گسترانند و مقداری خوراکی و میوه و آجیل مشکل‌گشا^۱ و یا لُرک Lork یا هفت مغز زرتشتیان را بر آن می‌نهند. لُرک یا آجیل کهنبار که هنوز هم در میان زرتشتیان اصالت خود را حفظ کرده است عبارت از هفت نوع میوه خشک است شامل: پسته، بادام، سنجد، کشمش، گردو، برگه هلو، انجیر یا خرما. ولی امروزه انواع و اقسام چیزهای دیگر مانند تخمه، فندق، مویز، قیسی، نارگیل، بادام زمینی و... نیز به آن اضافه شده است.

گرفتن فال در چهارشنبه سوری یکی از متداولترین مراسم آن است که در هر منطقه‌ای به شکلی اجرا می‌شود و فال گوش، فال کوزه، فال کره و یا قفل معمولترین آنهاست.

یکی از رایجترین و بخصوص برای جوانان، لذت بخش‌ترین مراسم چهارشنبه سوری قاشق‌زنی (در تهران و برخی نقاط ایران) و کجاوه‌اندازی و یا شال‌اندازی (در آذربایجان و شمال و روستاهای اطراف تهران) است. چه در قاشق‌زنی و چه در کجاوه‌اندازی و شال‌اندازی، شخص نباید دیده شود. صاحبخانه مقداری آجیل و شیرینی و چیزهای دیگر که دم دست دارد در کجاوه می‌گذارد و یا به شال می‌بندد. این مراسم که نشانه‌ای از فدیة به فروهرهاست، جنبه تفریحی زیادی پیدا کرده است.

از مراسم دیگر چهارشنبه سوری می‌توان از رفتن کنار چشمه و رودخانه و پر کردن کوزه و آب پاشیدن به همدیگر و کوزه‌شکنی نام برد که هنوز هم کمابیش در میان ایرانیان معمول است.

پس از چهارشنبه سوری مراسم نوروزی و آغاز سال نو شروع می‌شود. از چند روز پیش از تحویل سال سفره هفت سین گسترده می‌شود. سفره هفت سین با سفره‌ای که در روزهای آخر سال و در جشن فروردگان گسترده می‌شد و نیز با سفره چهارشنبه سوری متفاوت است. ولی برخی اینها را یکی می‌دانند. بطور مثال استاد پورداود چنین می‌نویسد: 'هنوز هم در ایران در این اوقات، خانه می‌آرایند، همه جا را پاک می‌کنند، رخت نو می‌پوشند، بوی خوش بخور میدهند، گل و شیرینی و شربت می‌نهند، دعا می‌کنند و نماز می‌گزارند، و در خوانچه‌ای هفت چیز که اسم‌شان با حرف سین شروع شده باشد مثل: سیم، سیب و سنجد و غیره می‌گذارند. این عدد هفت که از زمان قدیم مقدس بوده اشاره به هفت امشاسپندان و یا بزرگترین فرشتگان مزدیسنا می‌باشد. بی‌شک این رسوم که از روزگاران کهن به یادگار مانده اساساً برای این بوده که فروهرهای مقدسین و نامداران و درگذشتگان خانواده که از آسمان فرود آمده چند روزی به رسم سرکشی در روی زمین می‌گذرانند از خانه و زندگانی بستگان و از دین‌داری و پرهیزکاری و داد و دهش بازماندگان خویش خشنود گشته و از درگاه خداوند خوشی و تندرستی آنان را بخواهند' (۲۷).

در مورد عدد هفت، امروزه اغلب برآیند که به هفت امشاسپند در آئین زرتشت مربوط می‌شود. این هفت ملک یا هفت ایزد بزرگ عبارتند از: وهومن Vohumana یا بهمن، اشا و هیشت Asha- Vahishta یا اردیبهشت، خشت و ویریه Kashathra- Vairya یا شهریور، سپنت آرمی تی - Spenta Armaiti یا سپندارمذ، هئوروات Haurvatat یا خرداد، امرتات Ameretat یا امرداد. که در رأس این شش ایزد سرئوشه Sraosha سروش یا خود اهورامزدا قرار دارد. این‌ها

هفت سپنته Spenta یا هفت مقدس هستند.

در این میان دکتر مهرداد بهار عدد هفت را "در ارتباط با هفت سیاره می‌داند که سرنوشت بشر در دست آنان شمرده می‌شد" (۲۸)

و اما مشروحترین و قدیمیترین اشاره به سفره نوروزی که در آن از عدد هفت گفتگو می‌کند از ابوریحان بیرونی است: "چون جمشید بر اهریمن که راه خیر و برکت و بارش باران و سبز شدن گیاهان و نعمت و فراوانی را بسته بود، پیروز شد، دوباره خیر و برکت و نعمت باران و سبز شدن گیاهان و... شروع شد و هر کشت‌زار و شاخه و درختی که خشک شده بود، سبز و تازه شد، و به همین جهت مردم گفتند "روز نو" یعنی روزی نوین و روزی تازه، پس هر کس از راه تبرک و یادمان، در این روز در ظرفی جو کاشت. سپس این رسم در ایران پایدار ماند که برای روز نوروز مردم در هفت ظرف، هفت نوع از این غلات را کاشته و سبز می‌کردند و از رویش و نمو این غلات، خوبی و بدی محصول و کشت و کار را در سالی که پیش رو داشتند، حدس می‌زدند" (۲۹)

برخی احتمال می‌دهند که در زمانهای گذشته به جای هفت سین، هفت شین در سفره می‌گذاشته‌اند. در این باره در ادبیات ایرانی نمی‌توان مطالب مستندی یافت. آقای هاشم رضی نیز که این احتمال را بیان می‌کند، جز شعری از یک شاعر ناشناس ارائه نمی‌دهد:

روز نوروز در زمان کیان

می‌نهادند مردم ایران

شهد و شیر و شراب و شکر ناب

شمع و شمشاد و شایه اندر خوان

البته در این شعر واژه‌های شهد، شراب و شمع عربی هستند و نادرستی این احتمال را به ثبوت می‌رسانند.

در میان کسانی که معتقد به "هفت سین" هستند دکتر فره‌وشی نظر بسیار جالبی را ارائه می‌دهد که به اختصار آورده می‌شود: "در روزگار ساسانیان قابهای مینای منقوش و کرانهایی از جنس کائولین از چین به ایران آورده میشد و یکی از کالاهای ارزشمند بازرگانی چین و ایران همین ظرفهایی بود که بعدها به نام کشوری که از آن آمده بود، نام‌گذاری شد و به نام "چینی" و به گویش دیگر بصورت سینی و به شکل معرب "صینی" در ایران رواج یافت... در ایران برای تمایز بین ظرفهای مختلفی که از چین آورده میشد، آنکه از فلز ساخته میشد به نام سینی و آنکه از کائولین ساخته میشد به نام چینی رواج یافت. باری در آیین‌های نوروزی برای چیدن خوان نوروزی از همین ظرفهای منقش بسیار نفیس که از چین آورده شده بود... بهره می‌گرفتند، و این ظرفها را به عدد هفت امشاسپند... بر سر خوانهای نوروزی می‌گذاشتند و از اینرو خوان نوروزی به نام هفت‌سین در آمد و هنوز در برخی از روستاها بصورت هفت‌سینی تلفظ میشود..." (۳۰)

امروزه در اغلب نقاط و شهرهای ایران، سفره هفت سین با کم و بیش اختلاف مرسوم است. رایجترین "سین"هایی که بر سفره می‌نهند عبارتند از: سیر، سرکه، سمنو، سنجد، سکه، سماق، سیب و سبزه.

علاوه بر اینها نهادن شمعدان و چراغ که نشانه روشنی و سعادت است، کتاب مقدس (زرتشتیان اوستا، یهودیان تورات، مسیحیان انجیل و مسلمانان قرآن) که نشانه تقدس است، آب و نان که نشانه برکت هستند، تخم مرغ که نشان

ما ایرانیان کیانیم؟

بهرام حسین زاده

خصلتی 'ایدئولوژیک' داشت. یکی از عوارض 'ایدئولوژیک' بودن یک حکومت، 'تمامیت‌گرایی' یا 'توتالیتریزم' است. ایدئولوژی اسلامی که معتقد به یک نوع 'جهان‌وطنی اسلامی' و 'امت‌واحدہ' است، بر همین اساس به مقابله با 'تاریخ و هویت ملی' برخاست و در واکنش نسبت به این عمل بود که روشنفکر ایرانی مخالف جمهوری اسلامی، در چارچوب مبارزهٔ سیاسی‌اش با رژیم، به دفاع از هویت و ملیت و میهن و تاریخ خویش پرداخت. و حتی در این دفاع گاهی چنان شدید واکنش از خود نشان می‌دهد که 'دفاع' به 'حمله‌ای' تبدیل می‌شود. در این حمله، تاریخ ایران را به دو بخش اسلامی و پیش از اسلام تقسیم می‌کند و پس از ارج نهادن به ایران باستان، تاریخ ایران اسلامی را به شدیدترین لحنی منکوب می‌کند:

«اگر ایران باستان، بویژه در دورهٔ هخامنشیان، با وجود داشتن رابطهٔ مستمر با یونان و روم، از این دو فرهنگ تأثیر فکری و زبانی نگرفته، نه از بی‌استعدادی بلکه از خودبنیادی و خودپایکی تمدنی‌اش بوده. با این اتکای درونی و غرور و سرفرازی ناشی از آن خود را از یونان و روم بی‌نیاز می‌دانسته و بی‌نیاز هم بوده است. نیرو و تندرستی درونی جامعهٔ کهن ایرانی در این خودپایکی تمدنی منعکس می‌کرد. در کنار جنبهٔ مهم و درونی دین قومی‌اش، شاخص جهانی این تمدن در دورهٔ بنیانگذار هخامنشی نه ادب و ادبیات، یا احیاناً 'فلسفه' و حکمت، بلکه دولت، نظام سیاسی و فن‌کشورداری بوده است. ارزش ایران باستان را باید در این بنیانگذاری و سازندگی سه‌گانهٔ تمدنی دید. هر سه را ایران از آغاز دورهٔ اسلامی برای همیشه از دست می‌دهد و به جبران مافات در لوای اسلام از میراث یونانی کسب 'معنویت' می‌کند. یا در واقع به مادهٔ معنوی اسلامی‌اش صورت و پیکری می‌بخشد... به این ترتیب دورهٔ کاردانی و سازندگی جامعهٔ ایرانی با سقوطش در اسلام به سر می‌رسد.» (۱)

بحث 'هویت' چه در داخل کشور و چه در خارج، بطوری وسیع مطرح شده است و باید گفت که: با وجود در آغاز راه بودن، به دستاوردهای ارزشمندی دستیابی شده است. در ادامهٔ نوشته، ما نیز به طرح و ارائهٔ اجمالی‌نمایی از

در طی چند سال اخیر و به دنبال تحولاتی که در عرصهٔ جهانی صورت گرفت، علوم اجتماعی نیز دستخوش دگرگونی‌هایی شد. پیامد همین دگرگونی‌ها بود که توانستیم برای نخستین بار 'تاریخمان' را دقیق و کنجکاوانه و ارسائی نماییم و 'دست‌طلب' از دامن نوشته‌های 'آکادمی‌های علوم جنب کمیته مرکزی فلان حزب' برداریم.

دست‌مان را بر زانوی خویش بگیریم و بی‌نیاز از مستشرقین غربی که در تحلیل تاریخ شرق بی‌طرفی را رعایت نمی‌کنند، تاریخ خود را بنویسیم. روشنفکر ایرانی هیچگاه مانند امروز، چنین بر پای خود نایستاده بود. یکی از نمودهای این 'برپای خود ایستادن'، باز شدن بحث 'هویت' می‌باشد، که البته باز شدن چنین بحثی معلول عوامل دوگانه‌ای است: نخست، استقلال روشنفکر ایرانی از اندیشمندان خارجی. و دو دیگر، سیاست تهاجم فرهنگی اسلامی موجود در جامعه ایران.

در پیش از انقلاب، تمایل به بحث‌هایی در ردیف 'هویت' در نزد روشنفکر ایرانی بسیار ضعیف بود، زیرا که خود رژیم پهلوی نیز داعیهٔ 'میهن' و 'ملیت' داشت. در امر 'سنگ میهن' به سینه کوبیدن نوعی رقابت میان رژیم و روشنفکران مخالف وجود داشت.

اگر رژیم با برگزاری 'جشن‌های دوهزاروپانصدساله' و گرفتن بزرگداشت برای 'فردوسی' و دیگر مفاخر ملی، بر 'ایرانی‌بودن' خویش تأکید داشت، مخالفین با دادن نام‌هایی همچون 'چریک‌فدایی خلق ایران' و یا 'مجاهدین خلق ایران' بر ایرانی بودن خود اصرار می‌ورزیدند. به نوعی 'ایرانی‌بودن' نقطهٔ مرکزی رقابت هر دو طرف بود و هر یک سعی داشت که دیگری را از این صفت عاری و وابستهٔ بیگانه قلمداد نماید. 'چپ‌های مسلح' که از مارکسیسم فاصلهٔ زیادی داشتند نام رادیوی خویش را 'میهن پرستان' گذاشته بودند و این نامگذاری را میتوان بعنوان یکی از صدها مورد مثال زد دال بر اینکه هر دو طرف به مفهوم 'میهن، مردم، تاریخ و هویت' (البته هر طرف از دیدگاهی متفاوت و خاص خویش) تأکید داشتند.

حکومت برآمده از انقلاب، بر خلاف حکومت پیشین

تا کنون در نزد ما، دو نگرش عمده در باره 'هویت' وجود داشته است.

الف: دیدگاهی که بر مقوله تفکیک نژادی استوار است و برتری یک نژاد، یک ملت، و یا یک قوم را بر دیگران تبلیغ می‌کند و نمونه‌هایی از این نگرش در جامعه ما: پان‌ایرانیسم، پان‌فارس‌یسم، پان‌ترکیسم، پان‌عربیسم و ... می‌باشد.

ب: نگرشی که بر نوعی 'جهان‌وطنی' مبتنی‌ست و هر دو شکل 'مارکسیستی' و 'اسلامی' آن در جامعه ما وجود دارد. این نحوه نگرش بر مبنای 'ایدئولوژیک‌بودن' استوار است و اگر یکی به 'انترناسیونالیسم پرولتری' معتقد است، دیگری در صدد احیای 'امت واحدۀ اسلامی' است.

این نگرش 'میهن‌پرستی' و علاقه به تاریخ و میهن خودی را مانعی بر سر راه وحدت با سایر 'هم‌اندیشه‌گان' در سایر کشورها می‌داند. بر همین اساس است که اتحاد در 'ایدئولوژی' را برتر از وجوه اشتراک ملی یا فرهنگی-تاریخی و یا هر وجه مشترک دیگر می‌داند.

اخیراً نگرش دیگری نیز گسترش می‌یابد که در فرهنگ سرزمین ما بیگانه نیست و ریشه در تاریخ ما دارد و سرچشمه آن 'تنوع شیوه‌های زندگی و مردمانی از دوده‌ها و تبارهای متفاوت' است. این نگرش بر 'مبنای فرهنگی' استوار است و 'هویت' یک گروه از مردم را، برخاسته از ساختار تاریخی-فرهنگی آن مردم می‌داند.

بر همین اساس به دو نگرش دیگر با دیدۀ انتقادی می‌نگرد. دیدگاه مبتنی بر 'تفکیک‌نژادی' را بر اساس دلایل زیر مردود می‌شمارد:

به عنوان مثال معتقدین به 'نژاد پاک آریایی' را در نظر بگیرید، متد نقد سایر اعضای این گروه، دقیقاً یکسان با نقد همین نظر است:

ایراد اساسی در این دیدگاه آن است که تمدن 'ایرانی' را معادل و مساوی با تمدن 'آریایی' می‌داند و حال آنکه 'تمدن ایران' ریشه‌های بسیار کهن‌تری از زمان حضور آریاییان در این سرزمین دارد. پیش از آمدن آریاییان به سرزمین کنونی ایران، مردمانی با تمدن کهنسال، در اینجا حضور داشتند و بر اساس شواهد عینی، این امر مسلم است که مردمان 'یکجانشین' به نسبت 'مهاجرین' از سطح مدنیت بالاتری برخوردار هستند. آریاییانی که به ایران آمدند ریشه در ترکستان چین و دامنه‌های پامیر داشته‌اند و پیش از اسکان در سرزمین کنونی ایران، به شیوه 'کوچ‌نشینی' روزگار می‌گذرانده‌اند و این در حالی‌ست که در این سرزمین، پیش از آریاییان، مدنیت‌های ده‌هزارساله وجود داشته و آثار زندگی دویست‌هزارساله.

این نگرش تمامی تلاش‌های 'غیرآریاییان' این سرزمین را در ساختمان تمدن و فرهنگ ما نادیده می‌گیرد و گویی چنین می‌انگارد که در این آب و خاک، پیش از آمدن آریاییان چیزی نبوده است و حال آنکه در داستان‌های اساطیری‌مان هم آمده است که مثلاً 'خط' را از دیگران فرا گرفته‌ایم. در شاهنامه، 'طهمورث دیوبند' خواندن و نوشتن را از دیوان می‌آموزد.

داریوش، شاه هخامنشی در کتیبه‌ای که از تخت جمشید به دست آمده، مردمان ایران‌زمین را نام می‌برد و بسیاری از ایشان که اجزای امپراتوری ایران را تشکیل می‌دادند غیرآریایی بودند، نیروی دریایی ایران هخامنشی با 'فنیقی‌ها' بود. در ساختمان تخت جمشید هنرمندانی از سراسر امپراتوری کوشش کرده‌اند.

اگر این بررسی دوهزاروپانصدسال پیش صورت می‌گرفت موضوع به همین جا ختم می‌شد، ولی در حال حاضر فرهنگ و تمدن ما، همان فرهنگ و تمدن دوره هخامنشی نیست. در طی این مدت طولانی پس از هخامنشیان، فرهنگ و تمدن ما دگرگونی‌های بسیاری بر خود دیده است. تأثیرات دو جانبه در طی همسایه‌گی هزاران ساله بسیار گسترده و عمیق می‌باشد. در داستان‌های عامیانه ما از هیچ کشوری به اندازه چین و ماچین نام برده نمی‌شود. 'راه ابریشم' تأثیر تمدن هلنی (یونان) و اعراب و ترکان و مغولان و همسایگان‌مان در این دگرگونی‌ها به وضوح مشاهده می‌شود. این نگرش، ایران امروزی را کشور 'آریاییان پاک‌نژاد' می‌داند و نتیجه آن که سایر مردم غیرآریایی ایران را انسانهای دست دوم ارزیابی می‌کند. آریاییان را 'پارس‌ها' و 'فارس‌ها' می‌داند و از اینجا دو مقوله 'پان‌ایرانیسم' و 'پان‌فارس‌یسم' به هم گره می‌خورند. در تقابل کورکورانه با همین دیدگاه و تحت تأثیر همسایگان‌مان است که نگرش‌های همانندی، همچون 'پان‌ترکیسم' و 'پان‌عربیسم' و 'پان‌کردیسم' و ... شکل می‌گیرد. بر گرایش‌های اخیر، همان ایرادات وارد است که بر 'پان‌ایرانیسم'.

نگرش دوم: مبتنی بر یک ریشه 'ایدئولوژیک' است و برای 'هویت' پایه 'نژادی' نمی‌شناسد. همچنان که گفته شد، این نگرش دو گونه 'مارکسیستی' و 'اسلامی' دارد. در نگرش اسلامی که به 'امت واحدۀ اسلامی' به دور از مرزهای سیاسی و جغرافیایی اعتقاد دارد، 'هویت' بر پایه ایمان و آن هم فقط 'ایمان به اسلام' شکل می‌گیرد و بر اساس همین نگرش است که 'انما المؤمنون اخوه' یعنی که این ایمان مسلمین را از مرز 'هم‌میهن' بودن گذرانده و به مرحله 'برادری' می‌رساند.

نگرش مارکسیستی نیز بر اساس 'ایدئولوژی' هویت انسان‌ها را تعیین می‌کند و در نهایت حتی 'موضع طبقاتی' برتر از 'پایگاه طبقاتی' قرار می‌گیرد. اینان نیز 'انترناسیونالیسم پرولتری' را در افق دید خود دارند.

نگرش مبتنی بر ایدئولوژی، به هیچ مقوله و ارزش نژادی، بومی، فرهنگی و تاریخی اعتقادی ندارد و مهمترین ایراد وارد بر آن این است که: اینان به وجود هیچ وجه مشترکی میان مردم یک کشور اعتقاد ندارند و عملاً خود را از پایه‌های 'شناخت' مردم یک سرزمین محروم می‌سازند، زیرا تنها به کمک این وجوه مشترک می‌توان 'هویت' یک مردم را شناخت. اگر وجوه مشترکی در میان نباشد، امکان هر گونه 'تشخیص' و 'دسته‌بندی' عناصر از میان بر می‌خیزد و نمی‌توان گیاه را از حیوان و اسکیمو را از آفریقایی با شناخت.

نوع مارکسیستی این نگرش، به جای اعتقاد بر وجوه مشترک، به وجوه افتراق تأکید می‌ورزد و از اینجاست که مردم یک سرزمین را به 'اقوام' و 'ملیت‌ها' و 'خلق‌های' مختلف دسته‌بندی می‌کند (گر چه به هر نوع تجلی قومی و

ملی و ... بدلیل تضاد آن با 'جهان‌وطنی' مورد نظر ایشان، اعتقادی ندارند) آری، اینان با تأکید بر وجوه افتراق نتیجه می‌گیرند: 'ایران کشوری کثیرالملله است'. و حال آنکه هیچ تعریف روشنی هم از مفهوم 'ملت' ارایه نمی‌دهند، تا خواننده خود بتواند بر اساس تعاریف داده شده، تشخیص 'کثیرالملله' یا 'قلیل‌الملله' بودن ایران را بدهد. از این کثیرالملله بودن به کثرت 'زبان' و 'فرهنگ' می‌رسند. اینان برای هر 'خلق' زبانی قائلند و چون به نظر ایشان در ایران حدود سی، چهل 'زبان'؟؟ موجود است، پس سی، چهل خلق یا ملت در این کشور وجود دارد و هر یک نیز نه تنها شایسته، بلکه 'بایسته' استقلال است و در نهایت تبدیل ایران به 'دولت-شهرهای' کوچک مانند یونان باستان را بجای یک کشور متشکل تجویز می‌کنند. اینان فرقی میان همجواری داوطلبانه تبارها و دوده‌های مختلف ایرانی و انقیاد ظالمانه مردم سرزمین‌های مجاور از جانب تزار در روسیه، که بحق نام 'زندان‌خلق‌ها' بخود گرفته بود، نمی‌بینند. در نظریات این گروه مفاهیم: زبان، فرهنگ و ملت به هیچوجه روشن و مشخص نیست و از پیش نتیجه تحلیلی که بر مفاهیمی گنگ استوار باشد، پیدا است.

اخیراً نکرش سومی نیز پا به میدان گذاشته که برای امر 'هویت' به یک بنیان 'فرهنگی' اعتقاد دارد. در این نکرش 'ایرانی‌بودن' یک مفهوم نژادی یا دینی نیست. 'ایرانی‌بودن' یک ریشه تاریخی-فرهنگی دارد و این تاریخی و فرهنگی بودن نیز یک مفهوم بسته و خشک نیست و از سیالیت بالایی برخوردار است. گرچه کلمه 'ایران' از ریشه واژه 'آریا' گرفته شده و اسم جمع آن است ولی مفهوم تاریخی 'ایرانی' به هیچوجه معادل 'آریایی' نیست.

در کتب تاریخی آمده است که آریاییان، مردمانی سفید با پوستی روشن هستند و نمونه‌های عینی این روشنی پوست را در اروپای غربی می‌بینیم. اما این حکم در مورد کشوری مانند ایران به این وضوح صادق نیست. ایرانیان کنونی، عموماً دارای پوستی تیره هستند و در مواردی رنگ پوست‌شان بیشتر به سیاه‌پوستان مایل است تا به سفیدپوستان.

این امر گویای اختلاط نژادی قوم آریا با اقوام قدیمی ساکن این سرزمین در بدو ورود و پس از آن آمیختگی نژادی در طی درگیری‌های نظامی و مراودات غیر نظامی با همسایگان می‌باشد. بطور مثال سیاهان جنوب ایران نه تنها از جایی آورده نشده‌اند، بلکه بومی‌ترین و کهن‌ترین مردم ناحیه جنوب ایران هستند. به بیانی دیگر، ما ایرانیان کنونی نه تنها میراث‌داران آریاییان هستیم بلکه میراث اقوامی چون ایلام و سومر و آشور و کلد و ... را نیز به ارث برده‌ایم. تمامی این دولت‌ها در سرزمین کنونی ایران و عراق قرار داشته‌اند. و همگان می‌دانند که پایتخت ساسانیان شهر تیسفون در حوالی بغداد کنونی بوده است و عراق به هیچوجه یک کشور عربی نبوده و حتی اسم 'بغداد' نیز واژه‌ای پارسی بوده که معنی 'خداداد' میدهد.

آنان که تاریخ ایران را دوهزار و پانصد ساله می‌دانند و شروع آن را با 'امپراتوری هخامنشیان' به حساب می‌آورند، بر اساس کدام دلیلی، تاریخ پیش از هخامنشیان این سرزمین را به دست فراموشی می‌سپارند؟ و حتی

پادشاهی 'ماد' را نیز به حساب نمی‌آورند. اگر تاریخ یک سرزمین با فعالیت مردم و اجتماعات انسانی آن آغاز می‌شود، تاریخ این ایران از قدمت بالایی برخوردار است. «قدیمی‌ترین آثاری که در ایران به دست آمده، متعلق به گروه‌هایی بوده است که در حدود دویست هزار سال قبل در آذربایجان شرقی به سر می‌بردند» (۲) آیا این فاصله زمانی عظیم را باید نادیده گرفت؟ و دستاوردهای این دوران طولانی مردم این سرزمین را باید جزو تاریخ کدام کشور نوشت؟ آیا به جرم 'غیرآریایی' بودن آنان را از صفحه تاریخ محو کرد؟ آری، پدران ما تنها، آریاییان مهاجر و مهاجم نبوده‌اند بلکه مردمانی که تمدن‌های 'تپه‌سیلک' و 'تل علی‌کش' که در شوش واقع است و بازمانده‌ای از هشت هزار سال پیش از میلاد مسیح است- (۳) را ساخته‌اند نیز آبا و اجداد ما محسوب می‌شوند. در موزه لوور پاریس، می‌توان بشقاب تو گودی با نقش‌های تزینی مثلث‌های مساوی را دید که رنگ‌ها یک در میان تکرار شده‌اند، این بشقاب از 'تپه جویی' شوش بدست آمده و قدمت آن به هزاره پنجم قبل از میلاد می‌رسد. در هر گوشه این سرزمین بزرگ تمدن کهنی وجود داشته که ما 'میراث‌داران' آنها هستیم و قسمت اعظمی از آنها در زمانی بسیار پیشتر از آمدن آریاییان به این سرزمین (هزار سال پیش از میلاد) شکل گرفته است. نتیجه می‌گیریم که تمدن هخامنشی، از بنیادهای مدنیت موجود در این سرزمین بهره گرفته و صرفاً اقوام آریایی نبوده است.

تمدن هخامنشی به حیات دولت‌های کوچک ولی کهن اطراف خود پایان می‌دهد و با نابود کردن قدرت سیاسی این دولت‌ها، نیروی فرهنگی آنان را در شریان‌های خویش به گردش در می‌آورد.

ارتباط با همسایگان، پس از استقرار کامل امپراتوری هخامنشی، بیشتر از پیش شکوفان می‌شود و چنان فرهنگ و جامعه‌ای در غرب آسیا بوجود می‌آورد که می‌توان از آن بعنوان یک جامعه بهم‌بافته از متنوع‌ترین فرهنگ‌ها نام برد. پرفسور شاپور رواسانی در تحقیق ارزنده‌ای که در کتاب 'جامعه بزرگ شرق' منتشر کرده است به ارتباط متقابل این جوامع با هم اشاره کرده و اسناد فراوانی را از این 'به‌هم‌بافتگی متنوع' در اختیار پژوهنده قرار می‌دهد.

این 'جامعه بزرگ شرق' از سمت شرق به هند و چین محدود می‌شد و از جانب غربی تا مصر امتداد داشت. درهم‌تنیدگی این جوامع آنچنان است که هنوز هم امکان 'جداسازی' عناصر فرهنگی متعلق به هر یک از مردم این سرزمین‌ها به سختی میسر است.

در نظر داشتن همین اختلاط و آمیزش بین مردمان مختلف بوده که داریوش و سایر پادشاهان هخامنشی را وادار به نوشتن کتیبه‌های خود به سه زبان: پارسی، ایلامی و آشوری می‌کرده است. شاید هیچ الزامی به وجود یک زبان رسمی وجود نداشته است.

رابطه ایران با ایلام و سومر با ایران را می‌توان به رابطه پدران با فرزندان تشبیه کرد و ایران را ادامه‌دهنده تمدن ایلام و سومر دانست. متأسفانه بسیاری از محققین ما به دنباله‌روی از مستشرقین غربی، تاریخ ایلام و سومر را از

تاریخ ایران جدا می‌سازند و این درست برخلاف نظری است که اسناد و مدارک به ما نشان می‌دهند.

با در نظر گرفتن این امر، میزان بهره‌گیری تمدن هخامنشی و به تبع آن مردمان نسل‌های بعد، از تمدن‌های کهن ایلام و سومر آشکار می‌گردد.

حال نگاهی کوتاه نیز به رابطه ایران باستان با همسایگانش می‌اندازیم:

مصر کشوری بوده کهن و از دیرباز با آسیای غربی و سرزمین ما مرادوات بسیار داشته است. داشتن اینگونه مرادوات بین دو کشور و دو فرهنگ، نمی‌تواند به داد و ستد فرهنگی منجر نشود. اینکه ما در طی این روند، چه چیزهایی را از مصریان گرفته‌ایم و چه چیزهایی به ایشان داده‌ایم، با یک مقاله کوتاه روشن نخواهد شد. در اینجا تنها به ذکر چند نمونه می‌پردازیم. در دوران هخامنشی، مصر مدتی در حدود یک‌قرن و نیم در چارچوب کشور هخامنشی گنجانده شده بود ولی رابطه بین حکومت مرکزی و مصر چنان بود که شکلی از رابطه خویشاوندی را داشت. مصریان در آیین خود و نگهداشت آن مختار شدند و در رابطه با تسخیر مصر بود که هرودت نوشت: «قوانین فراوانی وجود دارد که دال بر بلندنظری ایرانیان بوده است» و مصریان چنان با ایرانیان احساس یگانگی داشتند که «در انتساب خود به کورش اصرار می‌ورزیدند» (۴) و در همانجا است که هرودت به نزدیکی ایرانیان و مصری‌ها اشاره کرده و می‌نویسد: «مصریان بیش از دیگران با قوانین پارس آشنایی دارند.»

آیا می‌توان با تمدنی مانند 'مصر' چنین رابطه تنگاتنگی داشت و از آن تأثیر نگرفت؟

در مصر باستان و چهارده‌قرن پیش از میلاد، فرعون 'آختاتون' به مدت بیست سال 'خدای خورشید' را بعنوان خدای رسمی مصر برمی‌گزیند. این خدای خورشید خصوصیتی دارد که بسیاری از آنها را در هزارسال بعد و در خدای ایرانی 'مهر' می‌بینیم. این آیین، همان آیینی است که از ایران به روم باستان می‌آید و ریشه داستان عیسی مسیح می‌شود.

'میترا' یا 'مهر' همان خدای خورشید است که نکه‌بان 'عهد و پیمان' نیز هست. شباهت‌ها بین 'مهر' ایرانی و خدای خورشید مصری چنان قوی است که نمی‌توان آنرا زائیده تصادف دانست.

در هیچ اندیشه پیش و پس از اسلام در ایران زمین نمی‌توان یافت که 'خدای آفریننده' به شکل یک 'کوزه‌گر' تصویر شده باشد و تنها در مصر باستان است که خدای آفریننده 'خنوم' کوزه‌گری است که بوسیله 'چرخ کوزه‌گری' انسان را خلق می‌کند. آیا در بسیاری از رباعیات خیام، از جمله:

جامی است که عقل آفرین می‌زندش

صد بوسه ز مهر بر جبین می‌زندش

این کوزه‌گر دهر چنین جام لطیف

می‌سازد و باز بر زمین می‌زندش (۵)

جای پای آشکار 'خنوم' خدای مصری دیده نمی‌شود؟ نمونه دیگر از داد و ستد فرهنگی، 'شراب بر خاک افشاندن' است. این رسم از زمان‌های بسیار کهن در نزد ایرانیان، به عنوان بزرگداشت 'سپندارمذ' مرسوم بوده است

و هرودت می‌نویسد که همین رسم در نزد مصریان نیز وجود دارد (۶). اینکه این رسم از کدام کشور به دیگری راه یافته، محتاج تحقیق دیگری است و در اینجا منظور ما فقط ارائه نمونه‌هایی برای اثبات وجود روابط فرهنگی است و بس. همسایه بزرگ دیگرمان، کشور 'هندوستان' است و به مدارک بسیاری دال بر وجود ارتباط قوی فرهنگی بین دو کشور می‌توان استناد کرد.

اینان نزدیک‌ترین مردم به ما می‌باشند، با گذشته‌ای که در گوشه‌های بسیارش مشترک است. از ریشه مشترک زبان اوستایی (زبان کهن ما) و زبان سانسکریت (زبان کهن هند) گرفته، تا خدایان مشترک و روایات مشترک، همه از یک آمیختگی تاریخی گزارش می‌دهند. این به هیچوجه تصادفی نیست که پس از حمله اعراب، ایرانیان برای نگهداری 'آتش مقدس' زرتشت، آن را با خود به کشور دومشان 'هندوستان' می‌برند. در آنجا جان‌پناهی برای آتش مقدس و خودشان می‌جویند و این آتش پس از ۱۴۰۰ سال، هنوز هم که هنوز است خاموش نگشته و در آتشکده‌ای در نزدیکی بمبی روشن است. آیا این همان آتش نیست که حافظ در باره‌اش می‌گوید:

که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست.

اینکه زبان فارسی تا پیش از تسلط انگلیسی‌ها بر 'هند' زبان ادبی آن سامان بوده و سرایندگان بزرگی از آن سرزمین، مانند: **بلفرج** (قرن پنجم و ششم)، مسعود سعد سلمان (قرن پنجم و ششم)، امیر خسرو دهلوی (قرن هفتم)، حسن دهلوی (قرن هفتم و هشتم)، فیضی (قرن دهم)، غنی (قرن یازدهم)، جویای تبریزی (قرن دهم و یازدهم)، بیدل (قرن یازدهم و دوازدهم)، غالب (قرن سیزدهم)، ادیب پیشاوری (۱۲۶۰-۱۳۴۹) اقبال لاهوری (۱۲۸۹-۱۳۸۷) عضو خانواده بزرگ شاعران فارسی‌سرا هستند، بیانگر آمیختگی روح دو کشور در همدیگر است. بسیاری از شاعران ما به هنگامی که دل از میهن می‌کنده‌اند راهی هند می‌شدند. جای فرهنگ ایرانی در میان هندیان چنان گرامی است که حافظ می‌گوید:

شکرشکن شوند طوطیان هند

زین قند پارسی که به پنکاله می‌رود.

نفوذ بودا در اندیشه‌های ایرانی-عرفانی ما بسیار عمیق است. از طریق همین اندیشه‌هاست که 'بودا' در رفتار و کردار هر ایرانی تأثیر خود را می‌گذارد.

آوردن تعداد بسیاری از خنیاگران هندی به ایران در دوران ساسانی، روایت مشهوری است از تاریخ ما.

اینکه یکی از زیباترین دستاوردهای هنر معماری ایرانی یعنی 'تاج‌محل' در هند قرار دارد، تنها بیانگر این است که برای ایرانی 'هند' خانه دیگر اوست. جواهر لعل نهرو به هنگام دیدارش از ایران بود که گفت: «در میان تمام اقوام و طوایف، قبل از همه و بیشتر از همه، هندیان از فرهنگ ایران متأثر هستند... سرزمین ایران روحش به هندوستان آمده و در عمارت 'تاج‌محل' که از نمونه‌های متعالی هنر این سرزمین است، کالبد و جسمی مناسب برای هویتش یافته است.» (۷)

در مورد تمدن باستانی چین نیز گفتنی بسیار است و اینکه تأثیرات دو جانبه در طی همسایه‌گی هزاران ساله بسیار گسترده و عمیق می‌باشد. در داستان‌های عامیانه ما از هیچ کشوری به اندازه چین و ماچین نام برده نمی‌شود. 'راه ابریشم'

نه تنها راه تجاری بوده بلکه جاده‌ای بوده که بازرگانان دو کشور کالای 'فرهنگ' را نیز برای کشورهای همدیگر حمل می‌کرده‌اند. کشور چین بوسیله ترکستانش با ایران ارتباطی همه‌جانبه داشته و ایران نیز از این ارتباط بهره‌ فراوانی می‌برده است. از روزگاران بسیار کهن دو کشور رابطه خود را با هم برقرار کردند و سرآغاز این ارتباط چنان کهن است که به روزگار شکل‌گیری اساطیر باستانی ما باز می‌گردد. بخش بزرگی از حماسه ملی ما که در شاهنامه فردوسی گرد آمده، با اسامی چینی در نزد مردم کشور چین نیز موجود است. در سرآغاز کتابی که 'آیین‌ها و افسانه‌های ایران و چین باستان' نام دارد، نویسنده ارتباط دو کشور مذکور را از چنان وسعتی برخوردار می‌داند که: «مطالعه در باره انتقال و مبادله آیین‌های دینی و افسانه‌های پهلوانی، میان دو کشور همسایه... هنوز باید دنبال شود.»

در کتاب فوق موارد بیشماری از مشابهت‌های میان اساطیر چین و ایران یافت می‌شود. داستان 'رستم و سهراب' و بسیاری دیگر از داستان‌های شاهنامه را با نمای چینی به ما می‌نمایاند.

مانویان پس از تحت پیکرد قرار گرفتنشان در ایران، به کشور چین پناه می‌برند و اشاعه صورتگری مانوی که بعدها با نام 'صورتگر چین' به ایران بازمی‌گردد و اشاعه دین مانوی در آن دیارچنان گسترده است که بقول نویسنده کتاب 'حدودالعالم': «و ملک او را فغفور چین خوانند و گویند کی از فرزندان فریدون است... و مردمان این ناحیت مردمانی خوب صنعت‌اند و کارهای بدیع کنند و برود عنان اندر نشسته ببت آیند بیازرگانی و بیشترین از ایشان دین مانی دارند.» نفوذ مانی در تاریخ هر دو کشور بعنوان یکی از پیوند دهنده‌گان فرهنگی بسیار مشهود است. نوشته‌های مانویان که از 'تورفان' چین بدست آمده، یکی از منابع مهم تاریخ کشور ما بشمار می‌آید.

در تحقیقی که 'نادره‌بدیعی' انجام داده است، ویولن را سازی می‌داند که اصل ایرانی داشته و از این کشور راهی چین شده است و در آنجا هنوز هم آن را با نام ایرانی 'خوش‌تار' می‌نامند. (۸)

در میان مسلمانان چین که اسلام را از طریق ایرانیان فرا گرفتند، هنوز نیت‌های عبادی به زبان فارسی گفته می‌شود و اصطلاحات کهن فارسی مانند: نماز بامداد، نماز خفتن، نماز پیشین،... هنوز در میانشان رواج دارد. (۹)

ایران از لحاظ جغرافیایی هم که در نظر گرفته شود، در میان کهن‌ترین تمدن‌های جهان جای گرفته است. مصر و هند و چین، این سرزمین را در میانشان گرفته‌اند و در چنین اوضاعی، 'تأثیرگذاری متقابل' امری حتمی است. این تأثیرگذاری نه تنها حوزه فرهنگی را در برمی‌گیرد، بلکه در عرصه 'زبان' نیز کارکرد دارد. واژه‌های بسیاری را در زبان‌های همدیگر وارد می‌کنیم ولی این واژه‌ها چنان 'خانه‌زاد' می‌شوند که از تشخیص‌شان باز می‌مانیم. این آمیختگی‌ها 'نژاد' را نیز دگرگون می‌کنند. این همه ستایش در ادبیات ما از 'خال‌هندو' و 'بت‌چینی' آیا صرفاً از یک تحسین زیبایی‌شناسانه سرچشمه می‌گیرد؟

اینکه سیمای بسیاری از ما ایرانیان، به قوم و مردمی دیگر شباهت پیدا کرده و برخی‌مان با زردپوستان چشم‌بادامی همانندیم و برخی دیگر با روشن‌پوستان اروپایی و عده‌ای‌مان با سیاه‌پوستان، دلالت بر یک آمیختگی وسیع نژادی دارد. مشابه همین روند در فرهنگ ما نیز رخ داده است.

اینکه در این نوشته سخنی از مردم کشور افغانستان و تاجیکستان به میان نیامد، به دلیل آن بود که نویسنده اعتقاد دارد: مفهوم فرهنگی 'ایران' که معادل ایران‌شهر فردوسی و شاهنامه است، شامل این سرزمین‌ها نیز می‌شود و این به هیچ روی به معنی 'عظمت‌طلبی سیاسی' نیست. چه بخواهیم و چه نخواهیم 'ایران' فردوسی، ایران همه ماست. این درد جدایی از هم‌زبانان و هم‌فرهنگانمان را نه تنها ما احساس می‌کنیم که از گفته‌های استاد بازارصابر شاعر بزرگ تاجیک است: «ما به اصل خود (مقصود ایران است) با کولبار نیمه‌ای از زبان ساده، نیمه‌ای شعر ساده، نیمه‌ای دانش ساده، نیمه‌ای موسیقی ساده برمی‌گردیم. امینم (یعنی مطمئنم) که با این مال‌های ساده، ایران ما را از درش نمی‌راند. ما این همه عمر در زیر قدم اجنبیان به امید ایران می‌زیستیم. آینده ما با خلق ایران است. هر کسی کو دور ماند از اصل خویش / باز جوید روزگار وصل خویش / هر که او از هم‌زبانی شد جدا / بینوا شد گر چه دارد صد نوا.» (دنیای سخن. شماره ۶۷. مقاله: زبان خوش‌آهنگ ما، فارسی از سخنرانی خانم دکتر میهن دخت صدیقیان)

با در نظر گرفتن مسایل گفته شده، بار دیگر می‌توان در باره این سوال که: ما ایرانیان کیانیم؟ اندیشید. اما فراموش نباید کرد که 'هویت' تنها به اینکه در گذشته چه بوده‌ایم خلاصه نمی‌شود. اینکه در حال حاضر چه هستیم و برای آینده‌مان چه برنامه‌ای داریم نیز بخش مهمی از هویت ماست. تنها در جنگل‌های دور افتاده می‌توان نژاد و زبان و فرهنگ خالص و اصیل دست‌نخورده یافت. انسان متمدن امروزی یک پدیده مشترک است، اشتراکی بین خویش و دیگران. اگر خود 'خویش' را نسازد دیگران می‌سازندش، پس برای آنکه دیگران، ما را چون بازپچه‌ای نیافرینند باید خود به آفرینش خویش پردازیم. سهم دیگران در ساخت یک جامعه را نمی‌توان از میان برداشت (و اصولاً از میان برداشتن چنین تأثیری یعنی جدا شدن از دنیا) اما می‌توان آن را کنترل کرد و سهم عمده در آفرینش خویش را خود به عهده گرفت.

پانویس‌ها:

۱- همچنانکه چندی و چونی معادل‌های فارسی کمیت و کیفیت می‌باشند، 'چیستی' و 'کیستی' نیز معادل فارسی کلمه هویت می‌باشند، در مورد انسان، 'کیستی' بکار می‌رود و در سایر موارد 'چیستی'.

- ۱- کنکاش شماره دهم ص ۲۹. آرامش دوستدار. روشنفکر پیرامونی و مسأله زبان
- ۲- شاپور رواسانی جامعه بزرگ شرق ص ۵۸
- ۳- دیار شهریاران احمد اقتداری ص ۷۸۰
- ۴- هرودت تواریخ ص ۱۹۲
- ۵- جرج هارت اسطوره‌های مصری ص ۲۸
- ۶- هرودت تواریخ ص ۱۳۰
- ۷- هوشنگ پورشریعتی مجله دنیای سخن شماره ۶۷. از مقاله: 'گسترش زبان فارسی...'
- ۸- ماهنامه فرهنگی-هنری کلک شماره ۴۱
- ۹- دنیای سخن شماره ۶۷. مقاله: زبان خوش‌آهنگ ما، فارسی.

عاشق همه سال مست و رسوا بادا
دیوانه و شوریده و شیدا بسادا
با هشیاری غصه پرهیز خوریم
چون مست شدیم هر چه بادا بادا
مولوی

بنز ۱۹۰ سورمه‌ای

فرشاد قدس

داد. اون بنده خدا هم دوید و پنجه‌ای زد توی خون و مالید روی کاپوت و چرخها و شیشه‌ها و چراغای ماشین و ... خود غلامعلی خان هم همینطور که زیرلب چیزی میخوند با تانی رفت جلو و انگشتی زد توی خون و مالید به ستاره جلوی ماشین. همه اهل کوچه ریخته بودن بیرون و با دهن باز جریان رو تماشا می کردن.

بنز سورمه‌ای شده بود عین بچه‌ای که آبله مرغون گرفته باشه. غلامعلی خان تقریباً با تنها کسی که تو کوچه حرف میزد، ابراهیم آقا همسایه روبروشون بود که تازه اسباب‌کشی کرده بودن و به گفته غلامعلی خان تنها کسی است توی کوچه که دو تا کلاس سواد داره.

غلامعلی خان بعد از مراسم 'چشم حسود بترکه' رو کرد به طرف ابراهیم آقا و با صدای بلند طوری که همه بشنوند گفت که:

- «بعله ابراهیم آقا، کلی پول بالاش دادم. این محله هم محله‌ای نیست که این تیپ ماشینا توش بچرخن. ولی خوب آدم هم خودشو نمی‌تونه از همه چی محروم کنه، اونم به خاطر اینکه همچین جائی زندگی میکنه. البته قراره یه تعداد خونه‌های ارتشی درست کنن که بنده هم اسمم تو نویته. حالا تا اون موقع فعلاً باید یک جوری سرکرد.»

بعد به بچه‌ها که با فاصله ایستاده و سرتا پا گوش بودند نگاه خشم‌آلودی انداخت و تقریباً با فریاد ادامه داد:

- «کلی پول بالاش دادم، فقط خدا رحم کنه به اونی که بخواد به این ماشین توپ بزنه، به ولای علی خط بهش بیافته که دیگه هیچ، دودمانشو به باد میدم.»

در حین خیف زدن رگهای گردن غلامعلی خان از زیر پوست گردنش زده بود بیرون و صورتش هم عین لبو سرخ شده بود. بعد به آرامی دستش رو روی کاپوت ماشین کشید و داد زد:

- «اکبر، کره‌خر بدو آب گرم و دستمال بیار این خونا رو بشور. یه وقت رنگ ماشین خراب میشه.»

خودش هم دستمالی از جیبش در آورد و با نرمی مثل اینکه می‌خواد بچه آهوئی رو نوازش کنه مشغول برق انداختن ستاره سه پر جلو ماشین شد.

واسه اهل کوچه هم ماشین بنز ۱۹۰ سورمه‌ای آقای غلامعلی خان شده بود مثل 'امامزاده' که هر روز یه داستانی ازش می‌ساختن، روزهای اول که شایع شده بود که غلامعلی خان توی ماموریت طرف‌های زاهدان چند تا قاچاقچی کله‌کنده رو دستگیر می‌کنه که یکیشون قول‌هایی به

هی از این پهلوی به اون پهلوی شدم، خوابم نمیبرد، نگاهی به ساعت شب‌نمای توی اطاق انداختم، یکربع به چهار صبح بود. خیلی دلم پر بود، از همه جا، از همه دنیا. دلم می‌خواست داد بزنم. یا اینکه پاشم برم با لکد بزنم چراغای ماشینشو بشکنم. اون چراغای کنده و براق ماشینو که هر روز صبح، اول کاری با یک تیکه چیت تمیزشون میکنه. اینقدر شیشه‌های چراغ عقب و جلو رو میمالونه که بعضی وقتها فکر می‌کنم که یک روزی دیگه ساییده میشه و شیشه‌ای روی چراغ باقی نمی‌مونه.

بعد هم با قدم‌های محکم میره اون طرف ماشین، چراغ‌های عقب و شیشه‌های ماشین، آخر از همه هم 'ستاره سه پر' و بعد هم گاز میده و میره. این کار هر روز غلامعلی خان. روزای جمعه صبح که دیگه وایلاست. کبری خانم زن غلامعلی خان با اکبر دماغ و اسمال خپل و دختر کوچولوشون 'پری' که همه‌اش پنج‌سالشه، توی کوچه ردیف به خط می‌شن. دقیقه‌ای بعد غلامعلی خان 'استوار ژاندارمری' با متانت از در حیاط میاد بیرون، عین اینکه جلو گروهانش واستاده، شروع می‌کنه به امرونی کردن: «اکبر بدو آب گرم بیار، اسمال، کره خر صد دفعه نکفتم دستمال خشک یادت نره. زن، روی صندلی‌هاش رو هم قشنگ با دستمال نم‌دار بکش، ولی فوری خشکش کن. جایی لک نمونه. ای جوتنون بالا بیاد، بدو اکبر، کره خر ...»

بعد هم خودش مشغول چراغ‌ها میشه و آخر از همه برای حسن‌ختام و لذت آخر کار شروع می‌کنه ستاره روی کاپوت ماشینو برق انداختن. 'کره‌خر' هم ورد زبونشه، فکر نکنم که بچه‌ای توی کوچه مون باشه که مفتخر به دریافت یک فقره 'کره‌خر' نشده باشه. یکبار ضمن دادن لقب 'کره‌خر' گوش حبیب‌درازه رو که بی‌هوا به ماشین غلامعلی خان تکیه داده بود، همچنین کشید که آخش در اومد و زد زیر گریه. غلامعلی خان تنها کسی بود که توی کوچه‌مون صاحب ماشین بود. اونهم چه ماشینی!! مرسدس بنز سورمه‌ای ۱۹۰ مدل ۶۸. نو، مثل اینکه تازه از لای زروق درآورده بودنش. روزی که اومد توی کوچه یادم نمیره. از روز قبل غلامعلی خان به احمد آقا قصاب سفارش داده بود که یه کوسفند چاق و چله واسه قربونی جور کنه. کله ماشین از سر کوچه که پیچید تو، احمد آقا صلوات بلندی فرستاد و کوسفند رو محکم کوید زمین. بعد هم که دیگه معلومه. بعد از اینکه کوسفند نفسای آخرشو کشید، غلامعلی خان سری به طرف کبری خانم نکون

سر حوض نشستم خونای سر زانومو پاک کردم و شستم، نمی‌دونستم چکار کنم. از غیظ داشتم میترکیدم. شب که بابام بلندی فرستاد و گفت حواله‌ش به حضرت عباس. بعد هم گفت:

«پاشین. پاشین برین بکیرین بخواین و به شیطان لعنت کنین.»

ولی از موقعیکه رفتم تو رختخواب، همش غلت می‌زدم. داشتم دیوونه میشدم. ساعت شده بود پنج دقیقه به چهار، از جا بلند شدم. نگاهی به دور و برم انداختم. همه خواب بودند. با قدمهای نرم و یواش از لای رختخوابهای پهن شده رد شدم. دستمال دم کنی مادرم رو هم از توی مطبخ برداشتم، از ته حیات دو تا آجر بر داشتم. یکی رو گذاشتم لای در، اون یکی رو هم توی دستمال پیچیدم...

ساعتو که نگاه کردم دو دقیقه از چهار گذشته بود آهسته خودمو سر دادم توی رختخواب. نور مهتاب خودشو توی اتاق پهن کرده بود. مشت پُرمو آوردم بالا جلوی صورتم، با خودم گفتم ولی این ستاره عجب برقی داره ها، آهسته سروندمش زیر بالشم چه خوابی!!! هیچ وقت تو عمرم اینقدر با لذت نخوابیده بودم.

هافور ۲۷ آذر ماه ۱۳۷۴



افتاد روی چرخم، من و کاریم پرت شدیم طرف ماشین بنز ۱۹۰ سورمه ای غلامعلی خان دسته چرخم رفت توی قالیاق براق بنز و قد یه فندق قر شد. کله‌ام خورد به سپر جلو. حس کردم دنیا داره دور سرم می‌چرخه. سعید عین جن غیب شد. هنوز از گیجی در نیومده بودم که نفهمیدم از کجا یه هو غلامعلی خان و اکبر دماغ و اسمال خپل بالای سرم ظاهر شدن. اولین کاری که کرد دو تا لگد محکم زد به چرخم طوری که دو تا چرخای عقبش از جا کنده شدند باقی چرخاشم قر شدن. بعد هم بلندش کرد پرتش کرد اونور. همونطوری که خرناسه میکشید، اومد طرف من و داد زد: «مادر... پدر... کره خر، کوری؟ ببین چیکار کردی، بابای خرت میخواد خسارت منویده؟»

عین یه جوجه زیر دست و پای غلامعلی خان تا شده بودم. پشت سرش اکبر باخنده‌ای موزیانه منو میپایید. غلامعلی خان دستش رفت بالا و اومد پائین. مزه شوری خون رو تو دهنم حس کردم. میخواستم گریه کنم ولی حتی جرات گریه کردن هم نداشتم. غلامعلی خان یه ریز فحش میداد، از جام آهسته پا شدم و با قدمای لرزون به طرف در خونه راه افتادم، دو قدم بیشتر نرفته بودم که یک اردنکی هم از پشت حواله‌ام شد. دو زانو اومدم روی زمین فقط دیدم که شلوارم، جفت سر زانوهایم پاره شد. دیگه میخواستم زار بزنم، جیغ بکشم، نفهمیدم کار غلامعلی خان بود یا اکبر دماغ. بدون اینکه برگردم دویدم تو خونه و در حیاط رو پشت سرم محکم بستم.

بازرگانی مدیا

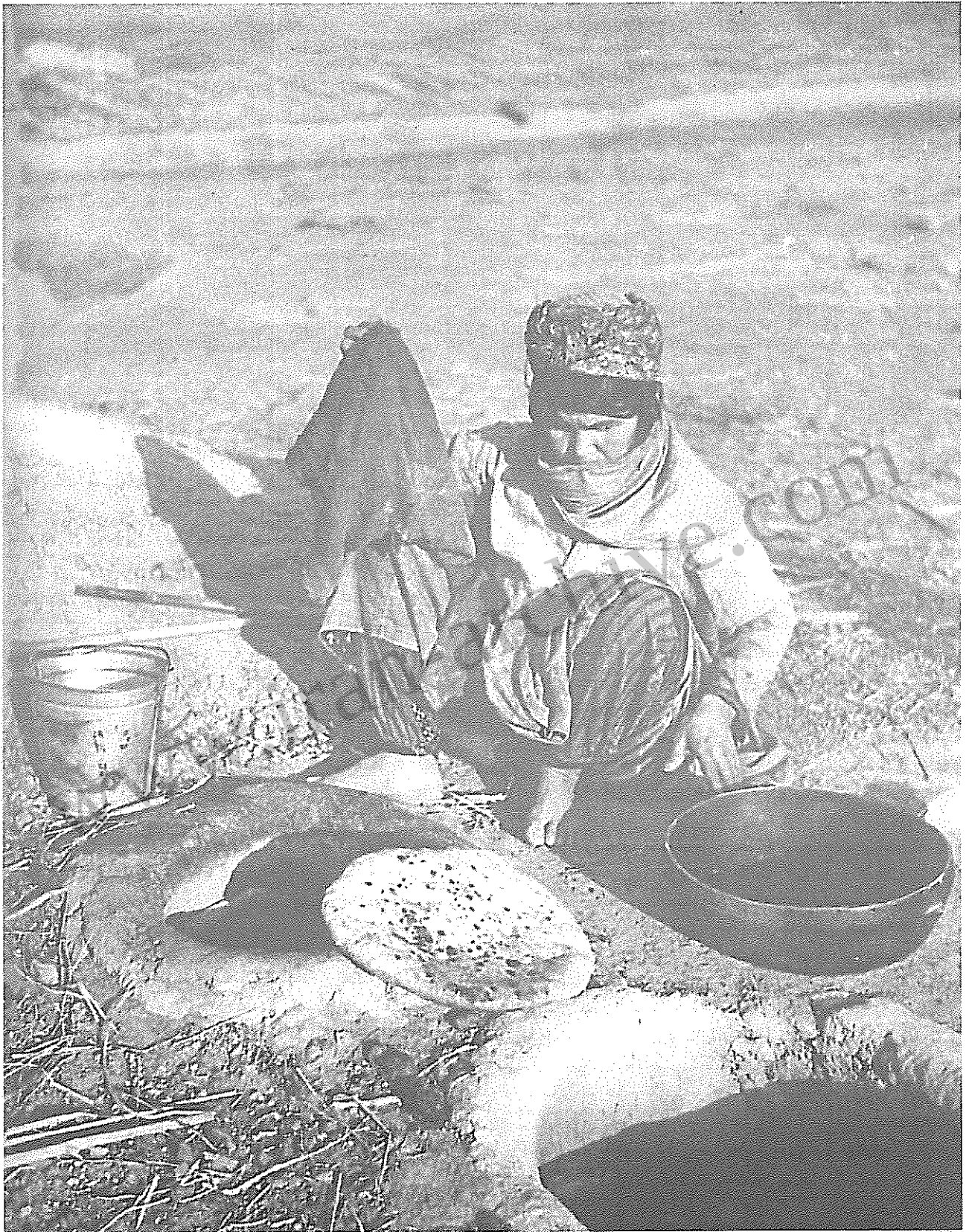
مرکز پخش مواد غذائی

((ما برای شما حمل میکنیم))

مواد مصرفی در رستوران ها، پیتزا فروشی ها، سوپر مارکت ها ،
شامل مواد غذائی ایرانی - عربی - ترکی - یونانی و غیره .

Bachstr. 3
30167 Hannover
Tel. 05 11 / 71 31 81
Mob. 01 72 / 4 50 66 95
Fax + Privat Tel. 0511 / 83 27 07

ما نیز مردمی هستیم.



زن تورکمن

تی. اس. آلیت^۱ بلندآوازه‌ترین شاعر انگلیسی بی‌نیاز از توضیح اضافی است. در فاصله دو جنگ^۲ نقدهای او همچون اشعارش، برای شعرنو انگلیسی، معیاری^۳ شد. نوشته زیر خلاصه‌ای از یادداشت‌های آلیت درباره فرهنگ می‌باشد که در سال ۱۹۴۸ به صورت کتاب درآمد که توسط حمید شاهرخ ترجمه شده است.

فرهنگ و سیاست

که همه ملت را مخاطب قرار می‌دهد فهمیدنی است و می‌بینیم که اغلب بیانات پرایهام و کلی‌بافی‌های مبهم در نطق‌هایی یافت می‌شود که همه 'جهان' را مخاطب قرار می‌دهد.

ملتی که در انزوا قرار دارد ابتدا از این که 'فرهنگی' دارد با خبر نیست و اختلافات بین ملت‌های اروپایی در گذشته چنان عمیق نبود که مردمانشان را مجبور سازد بین فرهنگ‌هایشان آنقدر اختلاف ببینند که کارشان به ستیزه و ناسازگاری برسد. مسأله فرهنگ برای متحد ساختن یک ملت علیه ملل دیگر برای اولین بار توسط حکمران‌های اخیر آلمان به کار گرفته شد. امروزه، گرفتار آن گونه مسأله فرهنگ هستیم که همزمان به نازیسم، کمونیسم، و ناسیونالیسم قوت می‌بخشد. آن گونه مسأله‌ای که بر جدایی تاکید می‌کند بی‌آنکه ما را در غلبه بر آن یاری دهد. در این مورد ملاحظات^۴ی چند در باره تأثیرات فرهنگی سلطه‌طلبی در 'جامع‌ترین مفهومش' بی‌مورد نخواهد بود.

اولین حکمران‌های بریتانیایی هندوستان به حکم راندن راضی بودند، بعضی از آنها به واسطه اقامت طولانی و دوری مدام از بریتانیا، خود را با ذهنیت مردمی که زیر حاکمیت آنها بودند سازش دادند. نوع بعدی حکمران‌ها که بطور آشکار و فزاینده‌ای خادمین 'وایت‌هال' بودند و فقط برای مدتی کوتاه به کار گمارده می‌شدند، هدفشان بیشتر منافع تمدن غرب به هندوستان بود. آنها قصد قلع و قمع یا اعمال نمای یک فرهنگ را نداشتند؛ ولی برتری سازماندهی سیاسی و فرهنگی غرب، برتری آموزش انگلیسی، برتری عدالت انگلیسی، برتری 'روشنگری' و علوم غربی به نظر آنها چنان بدیهی می‌آمد که میل به انجام 'کاری نیک' خود انگیزه‌ای کافی می‌توانست باشد برای معمول داشتن این چیزها. از یک بریتانیایی که به اهمیت مذهب در فرایند پدید آمدن فرهنگ خودش آگاه نبود، به سختی می‌شد انتظار داشت اهمیت مذهب را در حفظ فرهنگی دیگر باز شناسد. در تحمیل مرحله به مرحله یک فرهنگ بیکانه، تحمیلی که در آن اجبار فقط نقش کوچکی را بازی می‌کند.

توسل به جاه‌طلبی و وسوسه‌یی که بر سر راه اهالی بومی

امروز شاهدیم که فرهنگ توجه مردان سیاسی را به خود جلب می‌کند؛ نه به این خاطر که سیاستمداران همیشه 'مردانی اهل فرهنگ' هستند، بلکه از این جهت که فرهنگ، هم به مثابه وسیله‌ای برای اعمال سیاست شناخته شده، و هم به مثابه چیزی که مطلوب جامعه است و در وظیفه حکومت است که آن را ترقی دهد. ما نه فقط از منابع بلندپایه سیاسی می‌شنویم که 'روابط فرهنگی' بین ملل دارای اهمیت زیادی است، بلکه درمی‌یابیم اداراتی تاسیس می‌شود، مقاماتی نصب میشوند، بویژه به منظور مراقبت از این روابط، که کمان می‌رود مناسبات دوستانه‌ای بین ملل پدید آورد، در جای دیگر اظهار داشته‌ام، وقتی در یک جامعه بین مردمی که در زمینه‌های مختلف فعالیت می‌کنند تماسی وجود نداشته باشد این جامعه در معرض ازهم‌پاشیدگی قرار می‌گیرد. تماس بین افکار سیاسی، علمی، هنری، فلسفی و مذهبی - این جدایی را نمی‌توان صرفاً از طریق سازماندهی اجتماعی جبران کرد. مسأله، گردهم آوردن نمایندگان با انواع مختلف آگاهی و تجربه در جلسات، یا مسأله دعوت از همه برای موعظه برای بقیه نیست. برکنندگان باید چیزی باشند متفاوت، چیزی یکپارچه‌تر از هیأتی متشکل از راهبان بودایی، نجیب‌زادگان و سرمایه‌داران.

در جامعه‌ی آنچنان طبقه‌بندی شده که سطوح متعددی از 'فرهنگ' دارد و سطوحی متعدد از قدرت و اقتدار، احتمال دارد که 'سیاستمدار' حداقل در به کار گرفتن زبان احتیاط را رعایت کند، به علت احترامی که برای قضاوت قایل است و به علت ترس از مضحکه شدن به دست مردمی با تعداد کمتر و خرده‌گیرتر، مردمی که در میان خود ضوابطی برای نشر حفظ کرده‌اند. اگر این جامعه در عین حال جامعه‌ای مرکز گریز بود، جامعه‌ای که در آن فرهنگ‌های محلی به نمو ادامه می‌دادند و در آن اکثریت مسایل، مسایلی محلی بود که درباره‌شان ساکنین محلی می‌توانستند بر اساس تجربیات شخصی و محاوره با همسایگان^۵شان به نظریه‌ای دست یابند، نطق‌های سیاسی هم امکان داشت به صراحتی بیشتر گرایش داشته باشند و کمتر پذیرای تعبیرهای گوناگون و ناگون. محتملاً یک نطق محلی درباره یک مسأله محلی بیشتر از نطقی

گذاشته شده، تحسین چیزهای غلط تمدن غربی آنها به دلایل غلط، قاطع تر هستند. انگیزه‌های، نخوت و سخاوت همیشه به طور گریزناپذیری با یکدیگر قاطی می‌شوند، ادعای برتری یا آرزوی انتقال شیوه‌ای از زندگی که زیربنای آن برتری فرضی است همراه می‌گردد، در نتیجه فرد بومی به شیوه‌های غربی تمایل می‌یابد، قدرتهای مادی را به نحو رشک‌آمیز تحسین می‌کند و از آموزگاران خود آزرده می‌گردد. موفقیت اندک غرب‌گرایی که بعضی از افراد جوامع شرقی بی‌معطلی در مزایای نمایانش چنگ می‌اندازند، سبب شده است هر چه بیشتر شرقی‌ها را از تمدن خود ناراضی کند. اشاره کردن به خسارتی که در فرایند گسترش سلطه‌طلبی به فرهنگ‌های محلی وارد شده به هیچوجه در حکم ادعای خود امپراطوری نیست، آنگونه که مدافعین زوال امپراطوری خیلی زیاد مایلند به آن اشاره کنند. در واقع اغلب همین مخالفین امپراطوری‌ها هستند که به خاطر آزادیخواه بودنشان، خشنودترین معتقدین برتری تمدن غربی‌اند، و در همان حال چشمان خود را روی منافعی که توسط امپراطوری اعطا شده و روی صدمه‌ای که از طریق نابودی فرهنگ بومی وارد آمده بسته‌اند. به عقیده چنین هواخواهانی، ما کار خوبی می‌کنیم که به تمدن دیگری حمله می‌بریم، افراد آن تمدن را به تمهیدات ابداعی خود، یعنی نظام حکومتی، آموزشی، قانون، طب و مالیه خود مجهز می‌سازیم، آنها را ترغیب می‌کنیم آداب و رسوم خود را خوار بشمارند و در قبال خرافات مذهبی وضعی روشنگرانه اتخاذ کنند. و بعد آنها را ترک می‌کنیم تا در ته چاهی که برایشان کنده‌ایم دست و پا بزنند. گرایش آمریکا به این بوده است که شیوه زندگی را عمدتاً در روند تجارت اعمال کند، از طریق پدید آوردن تمایل به کالاهایی که عرضه می‌کند. حتی پست‌ترین مصنوع مادی که محصول و نماد تمدنی خاص است ناقل فرهنگی است که از آن حاصل شده. در اینجا به طور ویژه فقط از آن کالای با نفوذ و اشتغال‌پذیر یعنی نوار فیلم ذکری می‌کنم، و بدین‌سان گسترش اقتصاد آمریکا می‌تواند در عین حال به شیوه خود عامل از هم پاشیدگی فرهنگ‌هایی باشد که با آنها تماس می‌یابد. جدیدترین نوع سلطه‌طلبی یعنی سلطه‌طلبی روسیه احتمالاً هوشمندترین آنهاست و از لحاظ پا گرفتن بر حسب خلق و خوی دوره معاصر بهتر از هر سلطه‌طلبی دیگر محسوب شده است. به نظر می‌رسد امپراطوری روسیه با پشتکار بسیار در کار اجتناب از ضعف‌های امپراطوری‌های قبل از خود است و در عین حال در قبال غرور ملت‌های تحت سلطه، ستمگرتر و محتاط‌تر است. آیین و همی‌اش طالب یکسانی کامل نژادی است. روسیه، به علت قالب شرقی طرز تفکرش و به علت کندی پیشرفتش در قیاس با ضوابط غربی، چنین ظاهری را آسانتر می‌تواند در آسیا حفظ کند. به نظر می‌آید برای حفظ صوری حکومت مستقل محلی و خودمختاری، تلاش‌هایی صورت می‌گیرد. به گمان من هدف چنین تلاش‌هایی این است که به جمهوری‌های متعدد محلی و ایالت‌های اقماری نوعی استقلال وهمی ببخشد، حال آنکه قدرت واقعی از مسکو اعمال می‌شود. این وهم احتمالاً بعضی اوقات رنگ می‌بازد، هنگامی که یک جمهوری محلی ناکهان و به خواری تاحد نوعی استان یا مستعمره تنزل می‌یابد ولی جالبترین چیز از نقطه نظر ما این است که این وهم با

کمک هشیارانه فرهنگ محلی حفظ می‌شود.

فرهنگ به مفهوم تنزل‌یافته کلمه، همچون هر چیزی که بدیع، بی‌ضرر و جدایی‌پذیر از سیاست است، از قبیل زبان و ادبیات، هنرها و آداب و رسوم محلی. ولی از آنجا که روسیه باید استیلای نظریه سیاسی را بر فرهنگ حفظ کند. به نظر می‌رسد موفقیت سلطه‌طلبی‌اش احتمالاً از طرف آن دسته از مردم روسیه که نظریه سیاسی در میان آن‌ها شکل گرفته به مفهوم برتری اطلاق شود، در نتیجه می‌توانیم متوقع باشیم تا هنگامی که امپراطوری روسیه برپاست، سلطه فرهنگ یگانه و مسلط مسکو را در حال افزایش بباییم. بهر حال روس‌ها اولین ملت امروزی بوده‌اند که هدایت سیاسی فرهنگ را آگاهانه به کار بسته‌اند و در همه موارد به فرهنگ هر ملتی که در صدد تسلط بر آن بوده‌اند حمله کرده‌اند.

هر قدر که فرهنگ یگانه پیشرفته‌تر باشد، تلاش‌هایی که برای ریشه‌کن کردن آن صورت می‌گیرد کامل‌تر است. این تلاش‌ها از طریق محو ارکانی از ملت تحت سلطه صورت می‌گیرد که بیشتر از دیگران به آن فرهنگ آگاهی دارند.

کاسپین

آژانس هواپیمائی

پرواز با نازل‌ترین قیمت و معتبرترین شرکت‌های هواپیمایی به تمام نقاط جهان

آژانس بیمه

با داشتن نمایندگی بیمه‌های معتبر آلمان

آژانس معاملات ملکی

اجاره، فروش، رهن منازل مسکونی، آپارتمان، مغازه، زمین و غیره.

فرارسیدن نوروز باستانی را به شهروندان گرامی تبریک می‌گویم.

Caspian

Dienstleistungsagentur

Goethestr. 35, 30169 Hannover

Tel & Fax : 05 11 / 1 55 85

نگاهی به موسیقی معاصر ایران و جهان

سیاوش بیضایی

- ابتدایی بودن فرم‌های موسیقی .
- عدم تکامل سازها .
- درون‌گرا بودن موسیقی (موسیقی روحانی، عرفانی، فردی)
- و بیگانگی آن با طبیعت و زندگی انسانی .
- عدم رسمیت قاطعانه موسیقی و موسیقیدان به عنوان هنر و هنرمند .

- موضع‌گیری محافظه‌کارانه دست‌اندرکاران موسیقی در برابر دگرگونی‌های بنیادی در موسیقی ایرانی .

- وجود دستکاهی برای کنترل و تعیین میزان خلاقیت هنری، بدعت، شادی، امید و انحطاط در موسیقی، بنام 'شورای موسیقی' .

در باره نارسایی‌های موسیقی ایرانی در عصر حاضر، سخن بسیار رفته است، اما پاسخ به این سوال که موسیقی معاصر ایران چگونه می‌تواند باشد، بدون بررسی همه جانبه سیر تحولات موسیقی به عنوان یک زبان بین‌المللی، به سادگی امکان‌پذیر نخواهد بود .

موسیقی نیز چون دیگر هنرها از سرچشمه واحدی بنام انسان برمی‌خیزد و دارای اصول و عناصر یکسانی است که تحولات تاریخی آن در رابطه مستقیم با تحولات عمومی علمی، فرهنگی و اجتماعی، شکل‌های مشابهی را بخود می‌پذیرد . بسیاری از تجربیاتی که ملل دیگر جهان پشت‌سر گذاشته‌اند می‌توانند با تغییرات، میان‌برها، پرش‌ها، کم‌وبیش‌هایی، راهنمای آینده موسیقی ما نیز باشند . به عبارت دیگر ما در بسیاری موارد، الگوهای تجربه شده‌ای را در پیش‌رو داریم که کمترین بازده کاربرد آگاهانه و خلاق آنها ورزیده‌تر کردن گوش‌های ما در شنیدن جلوه‌هایی از موسیقی آینده خود خواهد بود . در این زمینه می‌توان از تجربیاتی در مورد سیستم‌های مختلف صوتی، تعدیل، تکامل و اختراع سازها، تکنیک‌های نوازندگی و خوانندگی، روش‌های مختلف چندصدایی نویسی و هارمونی، سیستم‌های آموزشی، تحقیقاتی ... و بسیاری نمونه‌های دیگر نام برد .

از این‌روی، یکی از راه‌های بررسی بحران کنونی موسیقی ایران، یک درون‌کاوی مقایسه‌ای تاریخی در رابطه با موسیقی پیشرفته دیگر نقاط جهان می‌باشد .

پیشگفتار

۲- بسوی سده بیستم

۳- سده بیستم

۴- آینده موسیقی ایران

۵- منابع و مراجع .

* برای امکان مقایسه بهتر، تمام تاریخ‌ها به سال میلادی نوشته شده‌اند .

۱- پیشگفتار

موسیقی ایرانی (۱) در شرایطی بحرانی بسر میبرد، شاید در آستانه یک نقطه عطف تاریخی که از نشانه‌های آن پاسخگو نبودن قالب‌های گذشته به نیازهای امروز و احساس عمومی ضرورت یک دگرگونی بنیادین در آن است . آیا ما در واپسین سال‌های سده بیستم، پس از رکودی مزمن و دیرپای، به نوعی در حال سپری کردن قرون وسطای موسیقی خود هستیم؟ نگاهی گذرا به گذشته و حال موسیقی ایران در رابطه با تحولات موسیقی در سایر نقاط جهان، سرچشمه‌های این برزخ را روشن‌تر خواهد کرد . برزخ نوزایی دیرآبی در پایان سده بیستم، سده‌ای که شتاب تغییر و تحولات آن با هیچ عصر دیگری سنجش‌پذیر نیست، سده‌ای که در آن شکاف بین هنر و مردم بیش از هر زمان دیگری است، عصری که در آن بدلیل ارتباط روزافزون انسانها، فرهنگها و انبوه نظریات علمی، هنری، فلسفی و اجتماعی هرچه بیشتر درهم تداخل می‌یابند .

برای داوری روشن‌تری در باره این مقطع تاریخی، می‌توان برخی از ویژگی‌های عمومی موسیقی کنونی ایران را چنین برشمرد:

- عموماً یک‌صدایی بودن موسیقی .
- ابتدایی بودن شکل‌های موسیقی چند صدایی و پراکندگی قوانین چند صدایی نویسی و هارمونی .
- منسجم نبودن تئوری بنیادین موسیقی ایرانی .
- نبودن مرز مشخص میان نوازنده و آهنگساز .
- چیرگی موسیقی آوازی بر موسیقی سازی .

سده بیستم، نخستین سده‌ای نیست که در آن اصطلاح 'موسیقی نو' یا 'موسیقی مدرن' (۲) مطرح می‌شود. اصطلاح 'موسیقی نو' یا 'هنر نو' همیشه، آنگاه پیش کشیده شده است که هنجارها و تئوری‌های موجود، دیگر قادر به توجیه مفاهیم جدید هنری نمی‌باشند. در چنین شرایطی باید به گفته 'شونیرک' (۳) یا باید تئوری‌های کهنه را آنچنان گسترش داد که توانایی بیان مفاهیم تازه را نیز داشته باشند و یا آنها را به کنار گذاشته و بوسیله تئوریهای جدید، جایگزین نمود. اصطلاح 'هنر نو' برای نخستین بار در تاریخ موسیقی غرب در آغاز سده چهاردهم میلادی در پاریس پدیدار می‌گردد. این نامگذاری از رساله معروف 'Ars nova' (هنر نو)، اثر تئوریسین و اسقف مشهور فرانسوی 'فیلیپ دو ویتری' (۴) که در سال ۱۳۲۰ منتشر شد گرفته شده و بر پایه آن، سراسر سده چهاردهم به عنوان 'دوره هنر نو' و دوره پیشین آن (نیمه دوم سده سیزدهم) 'دوره هنر عتیق' (Ars antiqua) نامیده می‌شود. در این دوره:

- سیستم نت‌نویسی جدید (به شکل امروزی خود) جایگزین روش نت‌نویسی قدیمی می‌شود،
- موسیقی چندصدایی کاملاً تثبیت شده است،
- موسیقی دنیایی (۵) بر موسیقی مذهبی چیرگی می‌یابد و 'موسیقی هنری' نیز در کنار موسیقی سبک (مردم پسند) پای می‌گیرد،
- فرم‌های تازه‌ای در موسیقی راه می‌یابند،
- موسیقی به عنوان یک هنر مستقل و ناپسته به فلسفه عنوان می‌شود،
- و آهنگساز به عنوان یک عنصر خلاقه در موسیقی اعتبار می‌یابد.

در این زمان ایران حدود سه قرن حکومت خلفای اسلامی را پشت سر گذاشته و دوره تقریباً دوست ساله قلع و قمع ویرانی و تسلط مغول را به پایان می‌برد. شکوفایی موسیقی علمی و عملی ایران که با بزرگانی چون ابراهیم و اسحق موصلی (۶)، منصور زلزل (۷)، رودکی (۸)، فارابی (۹)، ابوالفرج اصفهانی (۱۰)، ابن سینا (۱۱) و صفی‌الدین ارموی (۱۲) به اوج خود رسیده بود، با ارائه آخرین چهره‌های درخشان خود در این دوره یعنی قطب‌الدین شیرازی (۱۳) و عبدالقادر مراغی (۱۴) به پایان می‌رسد و دوره افول و خاموشی درازی خود را در پیش می‌گیرد. تحریم و تکفیر موسیقی که زمینه‌های مذهبی آن از پیش وجود دارد، با شدت و ضعف‌هایی همچنان ادامه می‌یابد و پستی و بلندی‌های تازه‌ای می‌گیرد.

از رسالات و کتب فراوانی که به زبان‌های عربی و فارسی در زمینه‌های علمی و عملی موسیقی نگاشته شده‌اند با گذشت زمان، تعداد زیادی نابود و مفقود می‌شوند و آلهایی نیز که تا به امروز به جای مانده‌اند، بیشتر در شناخت سازها و دستان‌نشانی (پرده‌بندی) آنها سودمند می‌افتند تا در روشنگری ماهیت موسیقی آن‌زمان، و بدلیل ناشناخته بودن روشهای دقیق نت‌نویسی، از آثار آن دوره تنها اطلاعات ناچیز و مبهمی بجای می‌ماند.

(البته در زمان حیات قطب‌الدین و عبدالقادر، سیستم نت‌نویسی نوین در اروپا

تکامل یافته بود، ولی ظاهراً آنها از این موضوع اطلاعی نداشته‌اند. اینکه گویا عبدالقادر در کتاب 'کنز‌الاحان' خط مخصوصی برای نوشتن موسیقی اختراع کرده باشد، و آیا این خط ارتباطی با سیستم نت‌نویسی در اروپا داشته؟ متأسفانه به علت در دست نبودن این کتاب، روشن نیست). از چیزی بنام چندصدایی بودن در موسیقی خبری نیست. همان یک صدایش هم زیر علامت سوال قرار دارد! موسیقی 'سازی' استقلال، و در نتیجه رشد چندانی ندارد و شدیداً وابسته به شعر و آواز است.

موسیقی 'سماع' در صوفیگری نیز چندان استقلالی ندارد که با وجود رشد روزافزون صوفیگری در شرایط اسفناک آن دوره، حامل نویدهایی برای رشد و بلوغ موسیقی در فضایی دیگر باشد.

رنسانس

درست ۱۵۰ سال بعد در اروپا موقعیت جدیدی مشابه سال ۱۳۲۰ بوجود می‌آید. 'یوهان تینکتورس' (۱۵) در سال ۱۴۷۶ در رساله خود بدینگونه از یک دوره جدید 'هنر نو' سخن می‌گوید: 'امکانات موسیقی ما چنان گسترش یافته است، که تقریباً چون هنری جدید بنظر می‌رسد'.

در این زمان اروپا در آستانه رنسانس قرار دارد. رنسانس که در اصل به مفهوم 'نوزایی هنر' و به بیانی گسترده‌تر به عنوان سمبل چهره نوین انسان و جهان بکار می‌رود، از ایتالیا آغاز شده و در سده شانزدهم و هفدهم تقریباً به سراسر اروپا سرایت می‌کند.

از چهره‌های اصلی رنسانس، 'بازیابی و بازنگری به دوران باستان' و 'بازگشت به طبیعت' است. طرد روش‌های هنری قرون وسطایی، گرایش به انسانگرایی، رشد علوم طبیعی و علم تشریح، اختراع چاپ، رفرماسیون و عقب‌نشینی کلیسا، تضعیف فئودالیسم و رونق یافتن تدریجی تجارت و صنعت و ایجاد قشر جدید اجتماعی، از عواملی هستند که دست هم رنسانس را به عنوان نهضتی نیرومند به پیش می‌رانند. 'زارن' (۱۶) در رساله خود به سال ۱۵۵۸ رابطه کلی موسیقی و الهیات را برای همیشه نفی کرده و استقلال موسیقی دنیایی را تثبیت می‌کند. از اینجا دیگر موسیقی علم و هنر است. هنری مستقل و ناپسته به فلسفه و الهیات. در این عصر شخصیت جدیدی زاده می‌شود، هنرمندی جدید به نام 'موسیقیدان'.

ویژگیهای مهم موسیقی ایندوره عبارتست از:

- وضوح و مفهوم بودن کلام در موسیقی.
- حضور نت‌های کروماتیک (۱۷)، تحت تأثیر کروماتیزم یونان باستان.
- شفافیت موسیقی و پرهیز از انباشتگی صداها، تزئینات و فواصل ناملازم.
- بازتاب طبیعت در موسیقی، که در انتخاب متن‌ها، طرز خواندن طبیعی انسان، روشنی و سرزندگی موسیقی، جریان ریتمیک و ملودیک پرنشاطتری مشاهده می‌شود.
- وضوح فرم و تقسیم‌بندیهای مشخص در یک قطعه موسیقی.
- موسیقی رنسانس با 'لاسو' (۱۸) و 'پالستینا' (۱۹) به

اوج خود می‌رسد. آهنگسازانی که اهمیت و تأثیر خود را تا به امروز نیز در موسیقی حفظ کرده‌اند.

یکی از عواملی که در تعیین مسیر آینده موسیقی غرب تأثیر بسزایی داشته است، به رسمیت شناخته شدن فاصله سوم به عنوان کنسونانت (ملایم) می‌باشد که مجادلات آن از اوایل سده چهاردهم با گسترش موسیقی چندصدایی آغاز شده و بالاخره پس از دویست سال، در آغاز سده شانزدهم به انجام می‌رسد.

با رشد موسیقی چندصدایی و ضرورت به رسمیت شناختن فاصله سوم به عنوان فاصله ملایم، سیستم فیثاغورث (۲۰) (که چارچوب اصلی موسیقی ایرانی نیز می‌باشد) زیر سوال قرار می‌گیرد. زیرا این سیستم که بر اساس فواصل پنجم بنا می‌شود، فاقد فواصل سوم ناب می‌باشد و جوابگوی موسیقی چندصدایی و تشکیل اکردهای سوم نیست.

نارسایی سیستم فیثاغورث در موسیقی هارمونیک، تثبیت فاصله سوم به عنوان ملایم و ناتوانی سازهای پرده‌دار و شستی‌دار در ارائه تمام صداهای لازم، مسئله جدیدی بنام 'تعدیل' (۲۱) را به میان می‌آورد که پس از گذشت حدود دو قرن و طی مراحل کوناگون، به تعدیل یکسان (مشهور به تعدیل باخ) و پایه‌ریزی امکانات جدیدی در موسیقی می‌انجامد.

در ایران متأسفانه مسئله تعدیل و انواع مختلف آن چندان مورد بررسی جدی قرار نگرفته، و به جای ملاحظه‌ای همه جانبه، بیشتر به رد آن پرداخته‌اند. سیستم‌های مختلف تعدیل، به عنوان راه‌حلی حتی موقتی در حل مسائل تئوریک و رفع محدودیت‌های برخی از سازهای موسیقی ملی و گسترش چشم‌اندازهای جدیدی در موسیقی آینده ایران، می‌توانند بسیار سودمند افتند. امکان تعدیل در موسیقی شرق توسط موسیقیدان‌ها و تئوریسین‌های ایران و غرب غالباً بطور یکجانبه، سطحی و یا متعصبانه 'رد' شده است. من در فرصت دیگری این مسئله را بیشتر شکافته و نشان خواهم داد که تعدیل در موسیقی ایران، حتی در مورد فواصل به اصطلاح ربع پرده‌ای از نظر تئوری و عملی امکان‌پذیر است، چیزی که 'وزیری' تنها بر روی کاغذ و برای سهولت در نت‌نویسی و آموزش تئوری موسیقی مطرح کرد و با این وجود مورد مخالفت‌های شدیدی واقع شد.^۴

آغاز رنسانس در ایتالیا همزمان است با دوران هرج و مرج و قیام‌های مردمی پس از چیرگی تیموریان و گذار به دوران تثبیت حکومت صفوی. تحریم موسیقی که زمانی به عنوان اعتراض به استفاده غنایی از آن در مراسم خوشگذرانی و فساد دستگاه حاکمه ماهیتی ظاهراً انقلابی داشت و بر همین روال در اواخر حکومت عباسی شدت یافته بود، در زمان صفویه که حکومتی مبتنی بر ایدئولوژی مذهبی برای پیشبرد مقاصد سیاسی خود بود، به شکلی کاملاً خرافانی درآمده و عاملی گشت برای طرد موسیقی، تکفیر کاربرد آلات موسیقی و پیکرد دست‌اندرکاران موسیقی و راندن موسیقی به زیرزمین‌ها و مجالس خصوصی. موسیقی از این پس دوره رکود مزمن خود را تا اوایل سده کنونی می‌پیماید. داغ این تحریم و تحقیر هنوز هم بر پیکر موسیقی و موسیقیدان ایرانی باقی است.

موسیقی در غرب از این پس نیز بطور پیوسته‌ای به پیشرفت خود ادامه می‌دهد.

در اواخر قرن شانزدهم وینچنزو کالیله (۲۲) (پدر کالیله معروف) و مونتوردی (۲۳) اصطلاح 'موسیقی مدرن' را مطرح می‌کنند. اروپا در آغاز دوره 'باروک' قرار دارد، دوران استقلال و رشد هارمونی و آغاز موسیقی سولیستی، کنسرتو و اپرا. موسیقیدانان بزرگی چون مونتوردی، ویوالدی (۲۴) و اسکارلاتی (۲۵) (در ایتالیا)، کوپرن (۲۶) و رامو (۲۷) (در فرانسه)، پورسل (۲۸) (در انگلستان)، و شوتز (۲۹)، تلمان (۳۰)، باخ (۳۱) و هندل (۳۲) در آلمان نمایندگی اوج موسیقی زمان خود را به عهده می‌گیرند.

از ویژگیهای ایندوره میتوان به موارد زیر اشاره کرد:

- شکل‌گیری باسو کنتیننوتو (۳۳) یا کنرال باس (۳۴) (به عنوان بنیاد هارمونیک موسیقی باروک).

- تثبیت تتالیه ماژور و مینور که تا سده بیستم نیز چیرگی خود را بر موسیقی غرب حفظ می‌کنند.

- رسمیت یافتن و تثبیت تعدیل مساوی (به اصطلاح کام باخ یا تعدیل باخ).

- تثبیت سیستم میزان‌بندی مدرن به شکل امروزی خود (با ضرب‌ها و تأکیدهای مساوی).

- گسترش کروماتیزم.

- چیرگی موسیقی بر کلام.

- آغاز ژورنالیسم در موسیقی. (روزنامه‌نگاری در زمینه موسیقی)

در حالیکه دوره باروک با شکوفایی خود دوران نوینی را نوید می‌دهد و به مرزهای دوره کلاسیک دست می‌یازد، ایران، دودمان صفوی و حکومت نادرشاه را پشت سر گذاشته و به علت جنگهای پیوسته، ستیزهای داخلی و نابسامانی‌های اقتصادی در سراسریبی یک رکود بزرگ فرهنگی قرار دارد و در عین حال تحت نفوذ تدریجی استعمارگران اروپایی به سوی وابستگی هرچه بیشتر و تبدیل به کشوری نیمه مستعمره پیش می‌رود. در این رابطه برخی از سازهای اروپایی نیز به ایران راه می‌یابند و رفته‌رفته زمینه برخی تماس‌های فرهنگی با اروپا نیز فراهم می‌گردد.

کلاسیک

سال ۱۷۵۰، مرز تقریبی گذار یا به عبارت دیگر تداخل باروک و کلاسیک را در موسیقی اروپا مشخص می‌کند. در این دوره بورژوازی و اشرافیت نقش عمده اجتماعی را در دست دارند و در زمینه هنر نیز جای کلیسا را در مقام همیشگی خود به عنوان حامی، داور و تعیین‌کننده روند زندگی هنری اشغال کرده‌اند. انقلاب ۱۷۸۹ فرانسه با شعار آزادی، برابری و حکومت مردمی، سرآغاز دگرگونی‌های بنیادین تازه‌ای در عرصه‌های اجتماعی و هنری می‌گردد و نابودی مطلق کرایبی سلطنتی، و استقلال و خودمختاری بورژوازی، و نهضت‌های ملی‌گرایی را بدنبال می‌آورد.

در این دوره، چیرگی موسیقی ایتالیا که از سال ۱۶۰۰ آغاز شده و خط مشی موسیقی قرن‌های هفدهم و هجدهم را در دست دارد، با پیدایش مکتب کلاسیک دینی و ظهور ریزگانی چون موتزارت (۲۵)، هایدن (۳۶) و بتهون (۳۷)

تحلیل می‌رود و آلمان و اتریش به مرکز پیشروی اروپا بدل می‌گردند.

- زیربنای موسیقی این دوره، موسیقی 'سازی' است و ملودی نقش اصلی را در بیان موسیقی به عهده می‌گیرد.

- رابطه با گذشته، نخست به تدریج و سپس قاطعانه بریده می‌شود و در عوض ارتباطی جدید با موسیقی فولکلوریک و آمیزش خلاق آن در موسیقی هنری پدید می‌آید.

- سادگی، بی‌واسطه‌گی، درون‌نگری و بازگشت به طبیعت معیارهای خلاقیت هنری می‌گردند.

- نوازنده حرفه‌ای 'Virtuose' به عنوان یک شخصیت جدید هنری، و 'کنسرت' به عنوان عنصر جدیدی در فعالیت‌های هنری جامعه بورژوازی پدیدار می‌شوند.

بیشتر ویژگی‌های دوره کلاسیک تا اواخر دوره رمانتیک و سده نوزدهم نیز نقش خود را حفظ می‌کنند و تکامل می‌یابند. بطوریکه دوران کلاسیک و رمانتیک توسط برخی از موسیقی‌شناسان به عنوان یک دوره واحد به شمار می‌آیند.

مقارن با عصر کلاسیک در اروپا، ایران دوران به قدرت رسیدن و حکومت کریمخان زند را پشت سر می‌گذارد. دوره‌ای با آرامشی نسبی، ولی کوتاه‌تر از آنکه بتواند تغییراتی اساسی در اوضاع عمومی ایران بوجود بیاورد، و پس از آن، دوباره درگیریهایی ملوک‌الطوایفی، هرج و مرج، نفوذ استعمارگران و افول اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی.

در پایان سده هجدهم، هنگامیکه اروپا با انقلابات صنعتی و اجتماعی خود به مراحل جدیدتری از زندگانی اجتماعی و فرهنگی خود پای می‌گذارد، ایران کشوری است آشفته، از نظر سیستم اقتصادی عمدتاً کشاورزی، با نظام فئودالی و قبیله‌ای. در این زمان ایل قاجار بتدریج قدرت را در دست می‌گیرد و در مقطع زمانی بعدی، یعنی تا اواخر دهه دوم سده بیستم ناشایستگی خود را در حکومت و رفع نابسامانی‌های کشور هرچه بیشتر به اثبات می‌رساند.

رمانتیک

در اوایل سده نوزدهم، اروپا به مرحله تازه‌ای از رشد هنری خود رسیده است. یعنی رمانتیک. انقلاب صنعتی، آگاهی توده‌ها، و افزایش جمعیت، چهره تازه سده نوزدهم را مشخص می‌کنند. اختراع ماشین بخار و الکتریسته شرایط نوینی را به انسان ارزانی می‌دارند و علوم اجتماعی با نیروی بیشتری به پیش می‌تازند. تئوریهای سوسیالیستی براساس فلسفه فرمولبندی می‌شوند و قدرتهای بزرگ، سیاست‌های توسعه‌کرانه خود را افزایش می‌دهند.

انعکاس شرایط جدید اجتماعی در هنر، به کشفیات جدیدی در هارمونی، ریتم، ملودی، رنگ‌آمیزی و فرم برای بیان احساسات و محیط جدید انسان و نمایش رابطه نوین انسان و طبیعت می‌انجامد. طبیعت به عنوان عنصری غریب، تهدیدکننده، دست‌نیافتنی و تعیین‌کننده سرنوشت انسان ملاحظه می‌گردد، و شب به عنوان عنصری مرموز و غیر عقلایی، ضد روز و زندگی، در ادبیات و موسیقی اهمیت می‌یابد، و هنر وسیله‌ای برای تصویر احساس تنهایی، بیچارگی، خمودگی و ناامیدی از زندگی روزمره می‌گردد.

از ویژگیهای این دوره، پذیرایی دوباره عناصر باستانی، بویژه پولیفونی و فرم‌های دوره باروک تحت تأثیر موسیقی

'باخ'، و همچنین بررسی و تعمق در موسیقی فولکلوریک و تقلید از سادگی آن در ملودی‌پردازی است.

عناصر بیکانه نیز از طریق کاربرد ویژگیهای موسیقی ملل دیگر در موسیقی راه می‌یابند و رشد گرایش‌های ملی و بازتاب فزاینده ویژگی‌های موسیقی ملی در آثار برخی از آهنگسازان مثل اسمتانا (۳۸)، دورژاک (۳۹)، کلینکا (۴۰)، چایکفسکی (۴۱) و کریک (۴۲) به پیدایش 'مکاتب رمانتیک ملی' در موسیقی می‌انجامد.

دوره رمانتیک، در رابطه با رویدادهای علمی و اجتماعی به سه بخش عمده تقسیم می‌گردد:

الف: 'پیش رمانتیک': که نخستین جلوه‌هایش در موسیقی، در حدود سال ۱۸۱۰ در آثار بتهون پدیدار گشتند و با مرک 'وبر' (۴۴) (۱۸۲۶) و 'شوبرت' (۱۸۲۸) به پایان می‌رسد.

ب: دوره دوم رمانتیک که 'فرا رمانتیک' (۴۶) نامیده می‌شود و مترادف است با انقلاب جولای ۱۸۳۰ فرانسه، ناآرامی‌های آلمان و رستاخیز لهستان، از مرزهای اروپا نیز فراتر می‌رود و کم‌کم به پدیده‌ای جهانی بدل می‌گردد. برلیوز (۴۷)، مندلسون (۴۸)، شوپن (۴۹)، شومان (۵۰) و لیست (۵۱)، چهره‌های درخشان این دوره‌اند. فرا رمانتیک حدوداً با مرک مندلسون (۱۸۴۷)، شوپن (۱۸۴۹) و شومان (۱۸۵۶) به پایان می‌رسد.

ج: نیمه دوم سده نوزدهم که دوره سوم رمانتیک یا 'پس رمانتیک' (۵۲) را در بر می‌گیرد، با انقلاب ۱۸۴۹ فرانسه، اوج سرمایه‌داری، رشد سیاست‌های ناسیونالیستی و امپریالیستی، انقلاب صنعتی، فلسفه وحدت وجودی بدینانه شوپنهاور و نقد اجتماعی نیچه، نظریه نظم نوین جهانی توسط تئوری تکامل داروین، و ابراز وجود مجدد مسیحیت، نمایشگر دورانی کاملاً ناآرام با حوادثی سریع و زودگذر می‌باشد.

موسیقی نیز از نظر فرم و محتوا پیچیده‌تر می‌شود، ارکسترها حجیم‌تر و قطعه‌ها طولانی‌تر می‌گردند، و کاربرد هرچه بیشتر اصوات کروماتیک و فواصل ریسونانت (نامالایم)، تالیته را تا حد انحلال به پیش می‌رانند.

دو جریان مهم در ایندوره مشاهده می‌شوند که اکثر جریان‌های دیگر را تحت الشعاع خود قرار می‌دهند. یکی مکتب نوین موسیقی آلمان است که با لیست، واکنر (۵۳)، مالر (۵۴)، رکر (۵۵) و شونبرگ ادامه می‌یابد، و دیگری 'کلاسیسیزم رمانتیک' که با برامس (۵۶)، بروکسر (۵۷) و اشتراوس (۵۸) به سده بیستم می‌رسد. لیست با 'پوئم سمفونی' (۵۹) (شعر سمفونیک)، و واکنر با 'درام موزیکال' (۶۰) وحدت جدایی‌ناپذیر ادبیات، موسیقی و نمایش)، دیدگاه‌های تازه‌ای را در موسیقی می‌کشایند.

در حدود دهه شصت، روسیه و کشورهای 'بوهم' (۶۱) نیز از نظر موسیقی دارای اهمیت جهانی می‌گردند و از سال‌های پس از ۱۸۹۰ فرانسه نیز با 'امپرسیونیزم' (۶۲) به مرکز صحنه پای نهاد و حکومت مطلق موسیقی آلمان را نفی می‌کند. در ایتالیا هنوز اپرا وزنه اصلی موسیقی را تشکیل می‌دهد و 'وردی' (۶۳) و 'پوچینی' (۶۴) به شاهکارهای تازه‌ای دست می‌یابند.

در سده نوزدهم، ایران تحت حکومت قاجاریه اصولاً کشوری است نیمه مستعمره و منبعی از مواد خام برای کشورهای توسعه‌گر. در این زمان گرجستان و سپس ماوراء قفقاز و

ارمنستان از ایران جدا می‌شوند. در عین حال به علت گسترش مبادلات سیاسی و اقتصادی، ارتباط فرهنگی ایران در زمینه‌های مختلف از جمله موسیقی نیز با اروپا برقرار می‌گردد. موسیقی و موسیقیدان هنوز هم کم‌ارج بشمار می‌روند. تحریم موسیقی و برداشت‌های خرافی از آن هنوز هم در اذهان عمومی ریشه دارد. در این دوره، نوازنده به دریافت عنوان 'عمله' مطرب' مفتخر می‌شود. نوازندگان درباری که از ارج بیشتری برخوردارند 'عمله' طرب خاصه' نامیده می‌شوند. آموزش موسیقی هنوز به طریق سینه به سینه انجام می‌گیرد و اشاعه موسیقی یا توسط افرادی صورت می‌گیرد که تنها از روی ناچاری و کسب معاش به آن روی آورده‌اند و تحمل خواری و تحقیر را پذیرا شده‌اند، یا توسط اقلیت‌های مذهبی که اصولاً تحریم مذهبی را باور نداشته‌اند، و یا عاشقان بی‌ریایی که تمامی مشکلات فراگیری و اشاعه کمابیش پنهانی موسیقی و زندگی به عنوان یک نوازنده یا موسیقیدان را بجان خریده‌اند. تجسم زندگی در چنین شرایطی، برای ما، در پایان سده بیستم، هنوز کار مشکل یا غیر ممکن نیست. بزرگان موسیقی ما در این زمان‌ها غالباً در شمار افراد دسته سوم هستند.

از اتفاقات مهم این دوره تأسیس مدرسه دارالفنون (۱۸۵۱)، ایجاد شعبه موزیک در آن بخاطر موسیقی نظامی، و دعوت از مدرسین خارجی برای آموزش موسیقی می‌باشد. در این رابطه نخستین کتاب تئوری موسیقی به سال ۱۸۸۳ به فارسی ترجمه می‌شود. فرستادن جوانان ایرانی به خارج از کشور برای تحصیل توسط امیرکبیر و انتشار نخستین روزنامه ایرانی نیز از رویدادهای دیگر این زمان می‌باشند.

مهمترین پیشامد در موسیقی این دوره را میتوان تحویل و تثبیت ردیف موسیقی ایران، یعنی اولین سند مکتوب موسیقی سنتی ایران به شکلی که آقا علی‌اکبر فراهانی (۱۶۵) و بستکانش ارائه داده‌اند بشمار آورد. موسیقی این دوره، مسلماً خلق الساعه نیست و به زمان‌های گذشته تری باز می‌گردد. ولی تا چه حد و چه نسبتی با موسیقی باستانی ایران دارد، مسائلی هستند که هنوز در پرده ابهام قرار دارند و درخور تحقیقات فراوانی می‌باشند. موسیقی بومی اقوام مختلف ایران و کشورهای پیرامون ایران مسلماً یکی از مهمترین منابع روشنگری در این زمینه‌ها می‌باشد.

تازه در حوالی چرخش به سده بیستم است که موسیقی علمی ایران پس از قرن‌ها رکود، دوباره جانی تازه می‌گیرد و شخصیت‌های جدیدی را به عرصه میدان می‌فرستد. اکنون ایران انقلاب مشروطه را پیش روی دارد و جهان، جنک جهانی اول و نخستین انقلاب سوسیالیستی را.

آغاز این دوره جدید، یعنی بازنگری علمی و انتقادی به موسیقی ایران، مقارن است با پایان دوره رمانتیک در اروپا و آمادگی زمینه برای ورود به عصری نوین، تاخت و تاز نظریات گوناگون و تعریف دوباره 'موسیقی نو'.

زمستان ۱۹۹۳

توضیحات:

۱- منظور از موسیقی ایرانی در این مقاله، همواره موسیقی جدی یا هنری ایران می‌باشد.

۲- اصطلاح مدرن 'modern' از ریشه لاتین modo (اکنون)

- ۳- (۱۹۵۱-۱۸۷۴) Arnold Schoenberg بنیانگذار مکتب نوی وینی و مبتکر تکنیک ۱۲ تنی (دو دکافونیک).
- ۴- (۱۳۶۱-۱۲۹۱) Philippe de Vitry
- ۵- منظور از موسیقی دنیایی، موسیقی‌ای است با مضمونی در رابطه با زندگی دنیوی انسان، یعنی در رابطه با طبیعت، زندگی روزمره، عشق، شادی، امید، پریشانی‌ها، هیجانات و غیره.
- ۶- ابراهیم موصلی (۸۰۳-۷۴۲ م.)، اسحق موصلی (۸۴۹-۷۶۶ م.)
- ۷- منصور زلزل (۷۸۴-؟)، در رسالات مغرب زمین او را Zalzal یا Zalaul نامبرده‌اند.
- ۸- ابو عبدالله جعفر بن محمد رودکی سمرقندی (۹۴۰-؟).
- ۹- ابونصر محمد بن محمد فارابی (۹۵۰-۸۷۳).
- ۱۰- ابوالفرج اصفهانی (۹۶۶-؟).
- ۱۱- ابو علی سینا (۱۰۳۷-۹۸۰).
- ۱۲- صفی‌الدین ارموی (۱۲۹۳-۱۲۱۶).
- ۱۳- قطب‌الدین شیرازی (۷۱۰-؟).
- ۱۴- عبدالقادر مراغی (۱۴۳۳-۱۳۵۲).
- ۱۵- (۱۵۱۱-۱۴۳۵) Johannes Tinctoris، انسانکرا، موسیقیدان، ریاضیدان و آموزگار بزرگ قرن پانزدهم.
- ۱۶- جوزپه زارلینو (۱۵۹۰-۱۵۱۷) Giuseppe Zarlino، موسیقیدان و تئوریسین بزرگ سده شانزدهم.
- ۱۷- منظور نت‌هایی هستند که به تالیته یا مود تعلق ندارند و برای ترین (رنک آمیزی) یا گسترش تالیته بکار می‌روند.
- ۱۸- (۱۵۹۴-۱۵۳۲) Orlando di Lasso.
- ۱۹- (۱۵۹۴-۱۵۲۵) Giovanni Pierluigi da Palestrina.
- ۲۰- Pythagoras von Samos، فیلسوف نیمه دوم قرن ششم پیش از میلاد.
- ۲۱- تعدیل در اصل یعنی انحراف از خلوص یک فاصله، در حد قابل تحمل برای گوش.
- ۲۲- (۱۵۹۱-؟) Vincenzo Galilei موسیقیدان ایتالیایی و شاکرد زارلین (زارلینو).
- ۲۳- (۱۶۴۳-۱۵۶۷) Claudio Monteverdi.
- ۲۴- (۱۶۷۸-۱۶۱۸) Antonio Vivaldi.
- ۲۵- (۱۶۸۵-۱۶۵۷) Domenico Scarlatti.
- ۲۶- (۱۶۶۸-۱۶۳۳) Francois Couperin.
- ۲۷- (۱۶۸۳-۱۶۶۴) Jean-Philippe Rameau.
- ۲۸- (۱۶۹۵-۱۶۵۹) Henry Purcell.
- ۲۹- (۱۶۷۲-۱۵۸۵) Heinrich Schütz.
- ۳۰- (۱۶۸۱-۱۶۶۷) Georg Philipp Telemann.
- ۳۱- (۱۶۸۵-۱۷۵۰) Johan Sebastian Bach.
- ۳۲- (۱۶۸۵-۱۷۵۹) Georg Friedrich Händel.
- ۳۳- Basso Continuo (باس روان): باسی که در موسیقی اواخر سده‌های شانزدهم تا هجدهم بوسیله یک ساز نواخته شده و به عنوان پایه هارمونیک صداها را بالایی بکار می‌رود.
- ۳۴- General Bass.
- ۳۵- (۱۷۹۱-۱۷۵۶) Wolfgang Amadeus Mozart.
- ۳۶- (۱۸۰۹-۱۷۳۷) Joseph Haydn.
- ۳۷- (۱۸۲۷-۱۷۷۰) Ludwig von Beethoven.
- ۳۸- (۱۸۸۴-۱۸۲۴) Bedrich Smetana.
- ۳۹- (۱۹۰۴-۱۸۴۱) Antonin Dvorak.
- ۴۰- (۱۸۵۷-۱۸۰۴) Michael Glinka.
- ۴۱- (۱۸۹۳-۱۸۴۰) Petra Tschaikowskii.
- ۴۲- (۱۹۰۷-۱۸۴۳) Edvard Grieg.
- ۴۳- Frühromantik.
- ۴۴- (۱۸۲۶-۱۷۸۶) Carl Maria von Weber.
- ۴۵- (۱۸۲۸-۱۷۹۷) Franz Schubert.
- ۴۶- Hochromantik.
- ۴۷- (۱۸۶۹-۱۸۰۳) Hector Berlioz.
- ۴۸- (۱۸۴۷-۱۸۰۹) Felix Mendelssohn - Bartoldy.
- ۴۹- (۱۸۴۹-۱۸۱۰) Friederic Chopin.
- ۵۰- (۱۸۵۶-۱۸۱۰) Robert Schumann.
- ۵۱- (۱۸۸۶-۱۸۱۱) Franz Liszt.

۵۲ - Spätromantik

۵۳ - Richard Wagner (۱۸۱۳-۱۸۸۳)

۵۴ - Gustav Mahler (۱۸۶۰-۱۹۱۱)

۵۵ - Max Reger (۱۸۷۳-۱۹۱۶)

۵۶ - Johannes Brahms (۱۸۳۳-۱۸۹۷)

۵۷ - Anton Bruckner (۱۸۲۴-۱۸۹۶)

۵۸ - Richard Strauss (۱۸۶۴-۱۹۴۹)

۵۹ - Poe'me Symphonique, Symfonische Dichtung (فرانسه)

۶۰ - Musikdrama

۶۱ - کشورهای منطقه غرب روسیه که نژادهای اسلاو در آنجا سکنی گزیده اند.

۶۲ - Impressionism: مکتب موسیقی که چهره اصلی آن کلود دبوسی (۱۸۶۲-۱۹۱۸) و پیشتاز اصلی آن مودست موسورگسکی (۱۸۳۹-۱۸۸۱) آهنگساز روسی میباشد. و در رابطه با سبک نقاشی امپرسیونیسم فرانسه بدین نام خوانده میشود.

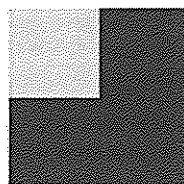
۶۳ - Giuseppe Verdi (۱۸۱۳-۱۹۰۱)

۶۴ - Giacomo Puccini (۱۸۵۸-۱۹۲۴)

۶۵ - آقا علی اکبر فراهانی (۱۸۵۷-؟)



DRUCKHAUS BAUMGART



Marienstr. 94
30171 Hannover

Telefon 05 11/81 25 35
Telefax 05 11/81 95 95

از ایده تا اجرا به فارسی و لاتین

مجهز به دستگاههای پیشرفته چاپ، آماده همه گونه خدمات چاپی از قبیل

اوراق تبلیغاتی	کارت ویزیت	چاپ چهاررنگ 4C Europa - Scala
اعلامیه	سر نامه	چاپ رنگی
جـزوات	کارت دعوت	و هرآنچه که در زمینه چاپ
منوی رستورانها	کارت عروسی	مورد احتیاج میباشد، باکمال میل آماده
کتاب	کارت تبریک عید	پاسخگوئی به سؤالات، راهنمایی و مشورت
نشریه	سر نسخه	باشما می باشیم .
مهر (استامپ)	سر رسید	

تایپ با زیباترین خطوط فارسی و لاتین

از آلبوم کارتهای عروسی ما در محل چاپخانه دیدن نمائید.

تلفن ۸۱۲۵۳۵ - ۰۵۱۱

فاکس ۸۱۹۵۹۵ - ۰۵۱۱

قهوه خانه

دیوارهای سفیدکاری شده و طاق‌نمایی با سکویای مفروش به ارتفاع یکمتر و عرض ۱-۱.۳ متر که مشتری‌ها از آنها بعنوان محل نشستن استفاده میکردند. دیوار یا پرده‌یی قهوه‌خانه‌های مجاور را از هم جدا نمیکرد. قهوه‌خانه‌ها از صبح تا پاسی از شب باز بودند و شبها، چراغهای حباب‌دار فراوانی که از سقف گنبدی‌شکل آویخته شده بودند، فضا را روشن میکردند. شلوغ‌ترین وقت، حوالی غروب بود (۷). در دوران صفوی قهوه‌خانه‌ها بعنوان محل ملاقات هنرمندان، شاعران، روشنفکران و حتی مقامات برجسته، نقش مهمی داشتند. طبق گزارش «ژان باپتیست تاورنیه» هر ایرانی بخشی از اوقات فراغت روزانه خود را در قهوه‌خانه میگذراند: «صندلیها بشکل آلفی تئاتر چیده شده بودند و در وسط آنها حوضی پر از آب جاری قرار داشت با آب‌روهایی که در صورت کثیف بودن آنها را تمیز میکردند». ککه‌کاه شاه نیز شخصاً به قهوه‌خانه میآمد و با مشتریان به گفتگو میپرداخت، گاه مهمانان و اتباع اروپایی، او را همراهی میکردند و بعضی سفرای خارجی را در آنجا رسماً بحضور میپذیرفت. در چنین مواقعی، قهوه‌خانه چراغان میشد یعنی با آئینه و چراغهای فراوان تزئین میشد. مثلاً در سال ۱۲۰۹ هـ/ ۱۶۹۶ م شاه عباس فرستادگان عثمانی، هند، روسیه و انگلیس را در یک قهوه‌خانه بحضور پذیرفت؛ تالار بزرگ آن یک فواره مرکزی با چندین دهنه داشت و آنرا با شمع و چراغ و آئینه، با جلوه درخشندگی آراسته بودند. بعد از مراسم، مهمانان به نمایش رقصی با شرکت رقاصان چرکسی و محلی دعوت شدند (۹). قهوه‌خانه از ابتدا محل مناسبی برای تجمع مدرسان، شاعران، موسیقی‌دانان و صوفیان بود. غالباً شاعران برصندلی بلندی در وسط اتاق مینشستند و اثر خود را همراه قطعاتی از شاهنامه فردوسی و یا از آثار استادان دیگر میخواندند. مثلاً ملا مؤمن کاشی معروف به یکه‌سوار در خواندن شاهنامه شهرت داشت و میرزا محمدبواناتی در نقل قصه امیر حمزه (۱۰). چنین فعالیت‌هایی چون باعث جلب مشتری میشد، مورد تشویق و تأیید صاحب قهوه‌خانه قرار میگرفت (۱۱). شاه‌عباس دوم از شنیدن حماسه‌های فردوسی که بوسیله سرآمدانی چون عبدالرزاق قزوینی و ملا بیخودی‌کنابادی خوانده میشد لذت

قهوه‌خانه مغازه یا محل تجمعی است که در آن قهوه آماده و فروخته میشود. در ایران در اواخر قرن نوزدهم، چای (۱) بعنوان رایج‌ترین نوشیدنی جای قهوه (۲) را گرفت، اما اصطلاح قهوه‌خانه مترادف با چای‌خانه، برای هر مغازه‌یی که چای، نوشیدنی غیرالکلی و گاهی غذای سبکی عرضه میکرد، به حیات خود ادامه داد. درگذشته در قهوه‌خانه‌ها برای مشتریان قلیان هم چاق میکردند و هنوز هم در بعضی قهوه‌خانه‌ها اینکار را انجام میدهند. در اوایل قرن شانزدهم در مکه اماکنی وجود داشت که مردم در آنجا جمع میشدند، قهوه مینوشیدند، موسیقی گوش میکردند و به بازیهای مثل شطرنج میپرداختند. در سال ۹۱۷ هـ / ۱۵۱۱ م این قهوه‌خانه‌ها بدلیل مذهبی بسته شدند، ولی بسته شدن آنها چندان بطول نینجامید (۳). زائرینی که از مکه باز میگشتند، طرح قهوه‌خانه را به مصر و سوریه آوردند. اولین قهوه‌خانه در استانبول در سال ۹۶۲ هـ / ۱۵۵۵ م بوسیله دونفر از اهالی دمشق دایر شد. افراد برجسته، نویسندگان و شاعران بسیاری به آنجا رفت و آمد میکردند بطوریکه این قهوه‌خانه به مدرسه‌العلماء معروف شد. بعدها قهوه‌خانه‌های دیگری نیز در استانبول شروع بکار کردند و در دربار عثمانی بخش مخصوصی بنام قهوه‌خانه ایجاد شد که زیر نظر قهوه‌چی‌باشی اداره میشد (۴).

در ایران، اولین قهوه‌خانه احتمالاً در دوران سلطنت شاه طهماسب دایر گردید، هرچند که در منابع، به وجود آنها قبل از حکومت شاه‌عباس اشاره‌یی نمیشود. در این زمان چندین قهوه‌خانه در قزوین، اصفهان و شهرهای دیگر شروع بکار کردند. ظهور قهوه‌خانه در ایران مثل دیگر نقاط خاورمیانه تا اندازه‌یی به گسترش شهرنشینی مربوط میشود (۵). در دوران صفوی ثبات نسبی سیاسی، فقدان اختلاف مذهبی، رشد جمعیت و بهبود راه‌ها از عوامل مهمی بودند که در گسترش قهوه‌خانه تأثیر بسزائی داشتند (۶).

قهوه‌خانه‌ها در آغاز اماکنی بودند که افراد مرفه و روشنفکر در آن حضور پیدا میکردند. در اصفهان اکثر آنها در حوالی میدان شاه، چهل‌ستون و چهارباغ، در نزدیک مراکز پرفرفت و آمد و تجارت و در مجاورت مدارس قرار داشتند. غالباً عماراتی بودند بزرگ و گنبددار با حوضی در وسط،

بسیار میبرد (۱۲). بعضی اوقات دو تا سه نقال همزمان در یک قهوه‌خانه بزرگ به هنرنمایی میپرداختند، نقالی در یک گوشه و واعظی در گوشه دیگر. بعد از پایان نقل یا موعظه، کوینده پاداشی طلب میکرد و هر مشتری در حد توانانش مبلغی میپرداخت. به نظر ژان شاردن حد آزادی بیان در قهوه‌خانه، در دنیا منحصر بفرد بود. اما درواقع شاه عباس از ترس اینکه مبادا درباره سیاست صحبتی شود، فرمان داده بود که ملاها بر قهوه‌خانه‌ها نظارت کنند. یک ملا از صبح زود وارد قهوه‌خانه میشد و بمحض ورود مشتریان درباره قوانین و اخلاق اسلامی موعظه میکرد و با خواندن شعر و داستانهای تاریخی، آنها را سرگرم و توجه‌شان را بمسائل دیگری منحرف میکرد و به آنها اندرز میداد که در پی کار خود باشند. در ساعات دیگر روز ممکن بود که او در میان جمعیت یا در گوشه‌یی از قهوه‌خانه پیاخیزد و دعا یا موعظه‌یی را با آهنگ بخواند. درویش‌ها نیز با بانک بلند درباره بی اعتباری دنیا، بی‌دوامی ثروت و بی‌ارزشی لذت تذکر میدادند (۱۳).

شاه عباس دوم به سفارش وزیر اعظم، قهوه‌خانه‌ها را برای مدت کوتاهی قلعن کرد اما مجدداً بامدیریت بهتری کوشوده شدند.

میرزا محمدطاهر نصرآبادی شاعر دوران شاه عباس دوم بخش اعظم زندگی خود را در قهوه‌خانه‌های میدان‌شاه به مناظره و مشاعره با شاعران دیگر گذراند. او این خاطرات را در تذکره مشهور خود جمع‌آوری کرده است. مطالعه منتخب او نشان میدهد که اغلب شاعران اوقات خود را به ملاعبه با پسرانی که به پیشخدمتی مشغول بودند می‌گذراندند. از این پسران خواسته میشد که موهای خود را بیاوند، لباسهای بدن نما بپوشند، رقصهای هوس انگیز بکنند و به هزل گوئیهای مستهجن بپردازند. طبق گفته بعضی جهانگردان غربی، هرچه یک قهوه‌خانه پسران زیبای بیشتری در استخدام داشت، بیشتر مشتریان را جلب میکرد. در سال ۱۰۱۶هـ/ ۱۶۰۷م امین نجفی انعام قابل توجهی از شاه عباس اول گرفت و همه را در راه دلباختن به یک پسر قهوه‌خانه صرف کرد (۱۴). مظفرحسین کاشانی و رشیدزرگر از نویسندگان دوران شاه عباس دوم نیز بهمین شیوه با پسران زیباروی قهوه‌چی در قهوه‌خانه طوفان وقت می‌گذراندند (۱۵).

در زمان شاه عباس دوم چند قهوه‌خانه از شهرت فراوانی برخوردار بودند. غیر از قهوه‌خانه طوفان که در بالا به آن اشاره شد، قهوه‌خانه عرب، قهوه‌خانه باباافراش، قهوه‌خانه حاجی یوسف و قهوه‌خانه باباشمس تیشی کاشی را میتوان نام برد. شاه برای تأسیس قهوه‌خانه در چهارباغ به باباشمس تیشی قطعه زمینی بخشیده و اجازه نوشیدن شراب را نیز در آنجا صادر کرد. او گاهی سرزده به آنجا میآمد و با شاعرانی که در آنجا بودند حرف میزد (۱۶) و گاهی نیز به قهوه‌خانه عرب میرفت و با شاعرانی مثل ملاشکوهی همدانی به گفتگو مینشست (۱۷).

مشتریان همیشگی قهوه‌خانه در مصرف مخدرات بخصوص تریاک، زیاده‌روی میکردند. در آخرین دهه حکومت صفویه این مفسده آنچنان رایج شد که قهوه‌خانه به کانون پلیدی‌ها معروف شد بطوریکه هیچ آدم شایسته‌یی را صلاح رفتن بدانجا نبود. محمدعلی قزوینی یکی از نویسندگان آن دوران رساله‌یی در پرهیز از رفتن به قهوه‌خانه و کشیدن توتون و

تریاک نوشت: «چون باعث سستی شخصیت آدمی، موجب بدبختی و فلاکت و تباه کننده عمرند».

در عصر قاجار در چند خیابان تهران، قهوه‌خانه‌های جدیدی احداث شد (۱۸). قبل از آن قهوه‌خانه‌ها اکثراً در کاروانسرا، منزلگاه و اطراف دروازه‌های شهر ساخته میشدند و نه در خود شهر. در این دوره قهوه‌خانه‌ها برخلاف دوره قبل ساده و بی‌پیرایه بودند. در دوران آرام سلطنت ناصرالدین‌شاه، قهوه‌خانه‌ها در تهران رونقی پیدا کردند، هرچند که آزاد بودن مصرف مشروبات الکلی گاهی منجر به اغتشاش میشد. در سال ۱۲۹۶هـ/ ۱۸۷۹م کنت آنتونیودی مونت فور، مشاور پلیس که بعدها بریاست آن رسید، پیشنهاد کرد که قهوه‌خانه‌های موجود بسته شوند و قهوه‌خانه‌های جدیدی با نظارت بهتر در تمام محله‌های شهر بنا شود. در کتابچه قانونی که تقدیم شاه کرد، ماده‌یی درباره حفظ نظم در قهوه‌خانه و مجازات خلافکار کنجانه شده بود (۱۹).

یکی از زیباترین قهوه‌خانه‌های تهران در عهد حکومت ناصرالدین‌شاه، قهوه‌خانه یوزباشی، پشت کاخ شمس‌العماره بود که شاهزادگان و امرا به آنجا رفت‌وآمد میکردند و به شاهنامه‌خوانی و نقل اسکندرنامه کوش فرا میدادند (۲۰). قهوه‌خانه قنبر هم یکی از قهوه‌خانه‌های درجه اول بود که در انتهای جنوبی خیابان ناصرخسرو و نزدیک محل تلاقی فعلی با خیابان بوذرجمهری قرار داشت. مالک قهوه‌خانه یعنی قنبر یک سیاهپوست و غلام سابق شاه بود که دکانش در ابتدا مورد حمایت افرادی بود که با تمسخر سیاهان خود را سرگرم میکردند. گاهی اوقات شاه نیز به آنجا میآمد و به این ترتیب قهوه‌خانه تدریجاً حسن شهرتی بدست آورد (۲۱). قرائت روزنامه در قهوه‌خانه قنبر ممنوع بود، اما نقالی بوسیله درویش مرحب و معرکه توسط سرآمدانی چون لوطی عظیم و لوطی غلامحسین در ته قهوه‌خانه اجرا میشد (۲۲). اصطلاح «قهوه‌خانه قنبر» در تهران هنوز بمعنای محل تجمع افراد عاطل و بیکاره رایج است (۲۳). قهوه‌خانه عرش در خیابان چراغ‌برق در محله پانار با پله‌های زیادی بالاتر از سطح زمین قرار داشت. دوازه اتاق تودرتوی آن پاتوق بدنامی برای تریاک‌ها و عرق‌خورها بود. درواقع تنها در قهوه‌خانه لقانله در دهانه خیابان باب‌همایون قهوه پیدا میشد و بقیه قهوه‌خانه‌ها قهوه درست نمیکردند و بجای آن باچای از مشتریان خود پذیرائی میکردند (۲۴).

تا بعد از جنگ جهانی دوم، قهوه‌خانه‌ها که عمدتاً چای میفروختند، بعنوان مراکز تجمع مردم، ردوبدل خبر، بازی شطرنج و بازیهای دیگر و کوش دادن به نقالی نقش خود را حفظ کردند. در پایان دوره قاجار یک نویسنده آمریکایی درباره آنها با هیجان چنین نوشت: «چایخانه باشگاه اجتماعی و سیاسی دموکراتیک ایران است. یک محل جالب که ما در آمریکا معادل مناسبی برای آن نداریم.... درظاهر چیزی شبیه به کافه‌های معروف لاله‌زار، اما از خشت و با چند نیمکت چوبی. در توصیف آن چند شئی اصلی نباید از قلم بیاقتند؛ یک سماور بزرگ برنجی کار روسیه، مجموعه معتابهی از استکان- نعلبکی‌های براق، قاشق‌های نقش‌دار، یک یا دو قلیان قلزن برای استفاده عمومی و یک فضای گرم دوستانه...» (۲۵). چنین اماکنی بخصوص برای روشنفکران که برای صحبت درباره مسائل فرهنگی، اجتماعی و سیاسی

یکدیگر را ملاقات میکردند، مناسب بود. غالباً جای مخصوصی برای نقال، واعظ یا شاعر خالی نگهداشته میشد که عبارت بود از سکویی پوشیده از پوست گوسفند یا حیوانی دیگر که به آن «سردم» میگفتند (۲۶). برنامه نقالی برای شبهای زمستان تنظیم میشد. زمانی این برنامه شامل قطعاتی از رموز حمزه، اسکندرنامه، حسین کرد و خاورنامه بود ولی بعدها تقریباً همیشه قطعاتی از شاهنامه خوانده میشد.

تا همین اواخر مرسوم بود که در ماه محرم، عزاداران شهادت امام حسین را در قهوه‌خانه بزرگی با حیاطی به وسعت چند هزار مترمربع برگزار کنند؛ دیوارها با پارچه سیاه پوشیده میشد و در گوشه‌یی برای روضه‌خوان منبری برپا میکردند (۲۷).

کتابچه قانون صنف قهوه‌چیان تهران که تا سال ۱۳۵۷/۱۹۷۹م اعتبار قانونی داشت، پیش‌بینی‌های ویژه‌یی برای مراسم عزاداری ماه محرم در نظر گرفته بود (۲۸). در ماه رمضان هم بسیاری از مشتریان، بخصوص کسبه، تمام شب را در قهوه‌خانه می‌گذرانند و از نقالیهای ویژه‌یی برخوردار میشدند. نقال قصه‌اش را در شب اول ماه شروع میکرد و در شب آخر ماه به پایان میرساند. قصه‌گویی با نشان دادن تصاویری همراه بود (۲۹).

مراسم نقالی و شعرخوانی تا همین اواخر در قهوه‌خانه‌ها ادامه داشت ولی امروزه دیگر مرسوم نیست. در تهران هنوز بعضی قهوه‌خانه‌های سنتی وجود دارد، مثل قهوه‌خانه‌بازارچه مروی، قهوه‌خانه عباس تکیه، قهوه‌خانه بازارچه سعادت، قهوه‌خانه کدرو زبردقتر، قهوه‌خانه صابون‌پزخانه، قهوه‌خانه عباس مرغی، قهوه‌خانه علی لطفی، قهوه‌خانه حبیب اسماعیل، قهوه‌خانه حاج آقا علی، قهوه‌خانه علی ابراهیم، قهوه‌خانه مشهدی تقی (۳۱)، قهوه‌خانه زرگرآباد، قهوه‌خانه پنجه‌علی (که اخیراً بسته شده است) (۳۲). در اصفهان مشهورترین قهوه‌خانه سنتی، قهوه‌خانه گلستان در چهارباغ است که تا همین اواخر، مرشد عباس وزیری در آن نقالی میکرد و بسیار مورد استقبال قرار میگرفت (۳۳).

نقاشی قهوه‌خانه یکی از هنرهای مردمی ایران است که با هنر نقاشی مینیاتور، قربتهایی دارد. اگر در قهوه‌خانه جای کافی وجود داشت، یک نقال که معمولاً بیسواد بود، پرده‌ای نقاشی شده با صحنه‌های داستانی می‌آویخت و قصه را برای مشتریان علاقمند تعریف میکرد و هر کس به فراخور توانایش انعامی به او میداد. تصویرها معمولاً وقایعی از شاهنامه مثل تراژدی رستم و سهراب و دل‌وریه‌های اسفندیار یا داستانهای عاشقانه‌ای مثل یوسف و زلیخا و یا زندگی ائمه را به نمایش میگذاشت (۳۴). نقاشان پرده معمولاً در اینکار تخصص داشتند (۳۵) و غالباً از هنرمندان کمنام بازار بودند. فقط تعداد خیلی کمی از آنها ذیل اثر خود را امضاء میکردند. برجسته‌ترین این هنرمندان در سالهای اخیر محمد مدیر، حسین قوللر آغاسی و پسرش فتح‌الله قوللر آغاسی و حسن اسماعیل زاده بوده‌اند (۳۶).

نقاشی قهوه‌خانه مثل سایر انواع هنرهای سنتی، تحت تأثیر سلیقه غربی در خطر از بین رفتن است (۳۷). اما نمونه‌های بسیاری توسط گردآوری کنندگان حفظ شده است (۳۸).

در سال ۱۳۰۸/۱۹۲۹م تقریباً ۷۱۱ قهوه‌خانه در تهران موجود

بود که تحت مالکیت ۶۱۳ نفر قرار داشت و ۷۷۷ نفر در سطوح مختلف آن کار میکردند (سالنامه دوم، ص ۸۱ که ارقام برحسب محله تقسیم شده‌اند). در ۱۳۰۲/۱۹۲۳م، هفتاد قهوه‌خانه در اصفهان دایر بوده‌اند، در مقایسه با ۱۸ قهوه‌خانه در سال ۱۸۷۰م (۳۹). بعد از ورود فرستنده رادیویی به ایران در سال ۱۳۱۹/۱۹۴۰م خصوصیت قهوه‌خانه شروع به تغییر کرد. مشتریان بیشتر علاقمند به شنیدن اخبار جهان بخصوص جنگ جهانی دوم بودند تا شنیدن شعرها و قصه‌ها. در نتیجه نقالی رو به نابودی گذاشت. رواج تلویزیون بعد از ۱۳۳۷/۱۹۵۸م به این حرفه ضربه کاری‌تری وارد کرد (۴۰). بعلاوه تحت نفوذ غرب، بسیاری از مشتریان پروپاقرص قهوه‌خانه ترجیح دادند که اوقات فراغت خود را در کافه‌ها و رستورانهای مدرن بگذرانند. امروزه قهوه‌خانه‌های باقیمانده اساساً پاتوق افرادی از طبقات پائین، کارگران یدی و افراد سالمندترند و در مناطق فقیر نشین شهر واقع شده‌اند (۴۱). طبق یک ارزیابی که بوسیله دانشجویان مؤسسه مطالعات اجتماعی دانشگاه تهران در سال ۱۳۳۹/۱۹۶۰م صورت گرفت، بین نیاوران و شهرری ۱۵۰۰ قهوه‌خانه وجود داشت؛ ۱۳۳ قهوه‌خانه در خود تهران و بقیه در حومه، از این تعداد ۷۳ قهوه‌خانه در بخش فقیرتر جنوب شهر و ۵۱ قهوه‌خانه در بخش شمال شهر قرار داشتند. طبق مقررات صنف قهوه‌چی که در آنزمان لازم‌الاجرا بود؛ هیچ قهوه‌خانه جدیدی ایجاد نمیشد کمتر از ۱۰۰ متر از قهوه‌خانه‌ای که قبلاً احداث شده فاصله داشته باشد (۴۲). در نتیجه علیرغم محبوبیت کافه و کافه‌تريا، قهوه‌خانه میبایست از رونق دوباره‌یی برخوردار شده باشد. یک تخمین در سال ۱۳۶۱/۱۹۸۲م نشان میدهد که در تهران ۲۰۰۰ قهوه‌خانه دایر بوده‌اند (۴۳). گرچه ساعات کار طبق مقررات قبلی محدود بود، ولی اکثر قهوه‌خانه‌ها از ۷ صبح تا ۷ شب باز میماندند. آنها که نزدیک کاراژ اتوبوس قرار گرفته بودند زودتر باز میکردند و دیرتر میبستند، امروزه نیز همینطور است (۴۴).

کارکنان قهوه‌خانه وظایف و سمتهای کاملاً مشخصی داشتند که عبارت بودند از: اوسا (استاد یا جای فروش)، مالک قهوه‌خانه که نقش صندوقدار را نیز برعهده داشت. جای بده؛ مسئول وسایل و تدارکات، نظارت بر کارگران دیگر و ریختن جای. بساطدار؛ مسئول دم کردن جای. وردست؛ دستیار جای بده. چای‌بر؛ کسیکه در داخل مغازه چای توزیع میکرد. بازاررو؛ مسئول پخش چای در تمام بازار. استکان‌جمع‌کن؛ مسئول جمع کردن استکانهای استفاده‌شده. استکان‌شوی؛ مسئول شستن ظرفها. جارچی؛ سفارشات و اطلاعات ویژه مثل عدم توانایی یک مشتری به پرداخت را اعلام میکرد. قندی؛ مسئول تدارک قند و شکر. خلیفه؛ مسئول تهیه تنباکو و ذغال برای قلیان. دیزی‌پز؛ مسئول آماده کردن دیزی. و بالاخره جاروکش (۴۵).

قهوه‌خانه معمولاً محل عرضه خورده‌نی و آشامیدنی و ارائه برنامه‌های سرگرم کننده بوده است. علاوه بر این بعضی از آنها تا این اواخر بعنوان بازار کار نیز عمل کرده‌اند. کسبه و پیشه‌وران معمولاً ترجیح میدادند که به قهوه‌خانه‌های میشد. مخصوصی رفت‌وآمد کنند. کارفرمایان بدنبال کارگر و بیکاران در جستجوی کار به قهوه‌خانه میرفتند. بعضی قهوه‌خانه‌ها به نیاز حرفه معینی پاسخ میگفتند و تقریباً میتوان گفت که هر

صائب تبریزی

مهدی مجتهدپور

البته این فن بکارگیری واژگان متقارن یا متضاد گاه نیز کار دست شعرا داده و آنان را وادار نموده که معنا را فدای لفظ کرده و به صرف احساس الزام در بکارگیری الفاظ آنچنانی، به سرودن اشعار بی پایه و بی ارزشی پرداخته‌اند که چه بسا مایه رویکردانی نسلهای بعدی از این سبک سرایش گردیده و موجبات افول آنرا فراهم آورده است. از خلال اشعار صائب و برخی همعصران او برمیآید که آنچه بعدها به «سبک هندی» شهرت یافت، در آنزمان طرزی تازه بوده و نام خاصی نداشته است:

میان اهل سخن امتیاز من صائب
همین بس است که با طرز آشنا شده‌ام

به طرز تازه قسم یاد میکنم صائب
که جای بلبل آمل در اصفهان خالیست
ظفر خان احسن - حاکم کابل - که خود نیز دستی در شعر و شاعری داشته نیز اشاره میکند که:

طرز یاران پیش احسن بعد از این مقبول نیست
تازه کونیهای اواز فیض طبع صائب است
ویژگی دیگر صائب، بکارگیری واژگان نو در شعر کهن پارسی میباشد. شاید در اشعار اوست که برای اولین بار به واژگانی چون 'خیابان' و 'شیشه ساعت' و 'تقویم کهنه' بر میخوریم اما متأسفانه در دیوانش از این نمونه‌ها چندان فراوان نمیتوان یافت. آنچه که شاید در اشعار صائب منحصر بفرد است تعابیر و تصاویریست که ارائه می‌دهد و مجموع اینهاست که 'زبان' صائب را از زیبایی سرشار می‌سازند. به نمونه‌هایی از این موارد اشاره می‌کنم:

غم عالم فراوان است و من یک غنچه دل دارم
چسان در شیشه ساعت کنم ریک بیابان را

چون زندگی بکام بود مرک مشکل است
پروای باد نیست چراغ مزار را

قسمت ما چون کمان از صید خود خمیازه است
هرچه داریم از برای دیگران داریم ما

بیافشان دانه احسان ز برق فتنه ایمن شو
که جز نقش پی موران حصاری نیست خرون را

آترا که نیست وسعت مشرب در این سرا
در زندگی به تنگی قبرست مبتلا

وجود اختراهای درخشانی چون مولانا، سعدی، حافظ و... در آسمان ادب ایران باعث گردیده‌است که ستارگان کم سوتر، مجال خودنمایی نیابند و خواننده شعر آشنای ایرانی به چنان سطح توقعی برسد که کمتر به دقایق و ظرایف طبع و کلام شعرایی بپردازد که بهر حال بی وجود آنان، آسمان شعر و ادب پارسی اینگونه پرستاره نبود. از جمله ستارگان این کهکشان نامتناهی، باید از صائب تبریزی نام برد که او را بزرگترین غزلسرای سبک هندی دانسته‌اند.

نام او محمدعلی و نام پدرش میرزا عبدالرحیم، از بازرگانان تبریز بود که در زمان شاه عباس صفوی به اصفهان کوچ کرد (یا کوچانده شد) و در محله عباس آباد (منتسب به شاه عباس) ساکن گردید. تولد او را حدود سال ۱۰۱۰ ه. ق و وفاتش را بسال ۱۰۸۱ ه. ق دانسته‌اند. بنابراین در حدود هفتاد سال عمر کرده‌است و مقبره‌اش در اصفهان قرار دارد. صائب در زمینه مثنوی و قصیده طبع آزمایی‌هایی کرده‌است که چندان موفق نبوده، اما بیشترین بخش از دیوان او به غزل اختصاص دارد که نمایانگر اوج توانمندی اوست. اکثر تذکره نویسان او را به لحاظ کارگیری مضامین بکر و معانی دقیق، ستوده‌اند.

اصولاً پایه سبک هندی بر بکارگیری مضامین نو و الفاظ پیچیده با معانی گوناگون - و حتی گاه متضاد - قرار دارد. آزادی ما در گرو پختگی ماست
آویخته است از رک خامی ثمر ما

خاطر امن به ملک دوجهان میارزد
نیستم درهم اکرسیم و زری نیست مرا

مشو به سنگدلی‌های خویشتن مغرور
که ترکناز حوادث کند غبار ترا

که در بیت اول تقابل پختگی و خامی؛ و در بیت دوم، درهم (که اگر با کسر دال خوانده شود) در تقارن با سیم و زر، و در بیت سوم، سنگ در مقابل غبار، بیانگر صنعت کلام و نمودار ویژگی سبک هندی میباشد. از این نمونه‌ها در سروده‌های شعرای این سبک، فراوان به چشم می‌خورد.

خواجه حسین ثنایی را بنیانگذار این سبک دانسته‌اند اما کلام صائب است که این روش گفتاری به اوج خود میرسد و با زوال حکومت صفویه، در ایران رو به افول مینهد اما در نزد پارسی‌سرایان هندی تا سالها پس از آن رواج دارد و بهمین سبب به سبک هندی شهرت یافته و گرنه خاستگاه اصلی آن، شهر اصفهان بوده است.

داشتم شکوه ز ایران، به تلافی گردون
در فراموش کده هند رها کرد مرا
* * *
فتاده است چو تقویم کهنه بیکار

بدور حسن تو مجموعه نکویی‌ها
* * *
به نومی‌دی مده از دست خود دامان شبها را
که از خاک سیه کلهای رنگین می‌شود پیدا
* * *
از پختگی‌ست عاشق اگر گریه کم کند
خونابه است شاهد خامی کباب را
* * *

آسمانها در شکست من کمرها بسته‌اند
چون نگه دارم من از نه آسیا یک دانه را
من نمونه‌یی از شعر و نمونه‌یی از نثر صائب را برگزیده و
ذیلاً نقل میکنم و بررسی بیشتر را بر عهده خوانندگان گرامی
وامیکذارم. نمونه‌یی از شعر او:
یک روز گل از یاسمن صبح نچیدی
پستان سحر خشک شد ازس نمکیدی
صد بار فلک پیرهن خویش قبا کرد
یکبار تو بیدرد کریبان ندریدی

چون بلبل تصویر بیک شاخ نشستی
زافسردگی از شاخ بشاخی نپیریدی
پیوسته چراگاه تو از چون و چرا بود
از گلشن بی‌چون و چرا رنگ ندیدی
یک صبحدم از دیده سرشکی نفشاندی
از برگ گل خویش کلابی نکشیدی
چون صورت دیوار درین خانه‌شدی محو
دنباله یوسف چو زلیخا ندیدی
گردید ز دندان تو دندانه لب جام
یکبار لب خود ز ندامت نگزیدی
از زنگ قساوت دل خود را نزدودی
جز سبزه بیگانه از این باغ نچیدی
از بار تواضع قد افلاک دوتا ماند
وز کبر تو یک ره چو مه نو نخمیدی
ایام خزان چون شوی ای دانه برومند؟
از خاک چو در فصل بهاران ندیدی
در پختن سودا شب و روز تو سر آمد
زین دیک بجز زهر ندامت نچشیدی
از شوق شکر مور برآورد پر و بال
صائب تودراین عالم خاکی چه خزیدی؟

* * *
و اینهم نمونه‌یی از نثر شیوای صائب:

زبان شکسته ترم از قلم، نمیدانم که شرح آن بکدامین زبان کنم تقریر

غرض از تقریر این پریشان رقم آنکه در اواخر ماه رمضان، فرمانی از جانب سلطان صاحب قران، مشتمل بر منع شراب و آزار می‌خوارگان رسید.
رندان باده نوش که آماده این شده بودند که به اشاره ابروی هلال عید بدست سبوی بیعت تازه کنند و با سبز خطان ته گلگون شیشه و پیاله دست در گردن کرده، چهره زعفرانی، ارغوانی سازند، از اثر این خبر، انگشت تأسف بدندان گزیدن گرفتند و به آب دیده، دست از دامن دختر رز فرو شستند.
هلال عید که ناخن بر دل ارباب طرب میزد در نظرها بعینه شکل ناخن بهمرسانید، بزرگان خم و خردان پیاله که از می در جوش و از نشاط در خروش بودند، همگی شکسته خاطر شدند و از اشک عقیق رنگ چهره را گلگون ساختند. پیاله از دست رفت و صراحی از پای در آمد. تاک را از واهمه، خون در رگها خشک گشته و از خوشه گریه در گلو گره گردید.
مستوره بنت العنب که چون نور دیده همیشه در پرده زجاجی بسر میبرد جهت اجرای حکم، آبروی حرمتش بخاک مذلت ریختند.
شمع را که مجلس افروز بزم رندان بود، از مشاهده این حالت جانکاه، دود از نهاد بر آمد و جهان روشن در نظر تاریک شد؛ حباب کاسه سرنگون را که چشم از روی پیاله برنمیداشت و چون از خانه‌زادان بود، کشتی عشرت دریایی گشت؛ نای که در همدمی ارباب طرب انگشت نما بود، بند از بندش جدا ساختند.
کمانچه که ثابت قدم عشرت بود، خاک در کاسه سر ریخته، به تیرش زدند.
دائرة که حلقه بندگیش در گوش کشیده، از شادی در پوست نمیگنجید، بضرب طپانچه، از دائرة اهل نشاط بیرونش کردند.

چنگ که همیشه جا در دامن زهره جبینان ماه طلعت داشت، بجهت ضبط قانون، موی کشان از پرده برونش کشیدند و پرده ناموسش بناخن بی‌اعتباری دریدند.
طنبور را گوشمالی ندادند، که دیگر هوس نغمه پردازی نکند؛ و رباب را آنچنان نخواستند که بعد از این با حریفان ناسازگاری کند و اگر بوی برند که عود بر عشاق نوای مخالف خوانده، در زمانش چون عود قماری بسوزند. و اگر بشنوند که موسیقار با کسی همنفس گشته، سرب در گلویش بریزند.
امید که منشور رخصت، از دیوان رحمت پناهی صادر گردد و آب رفته بجوی شیشه و پیاله باز آید و مستوره بنت‌العنب که در پرده خفا محجوب مانده، شهر روان گردد و چشم پیاله بدیدار قره‌العین روشن گردد - یارب دعای خسته دلان مستجاب کن.

ای دهنده عقل ها فریاد رس

حمید ستاری

هیئت تحریریه محترم کاهنامه نیستان

خواهشمند است موافقت فرمایید نسبت به چاپ توضیح زیر در صورت سازگاری با روش آن نشریه در شماره بعد اقدام شود. انکیزه نکارش این سطور شرحی ست که از مناقب العارفین در معیت غزل مولانا منتشر شده است.

در صفحه اول شماره سوم 'نیستان' غزلی از مولانا و به همراه این غزل شأن نزول آن از 'مناقب العارفین' نوشته شمس الدین احمد افلاکی، نقل شده بود. بی شک در زمانی ابداع و نقل اینگونه شأن نزول ها به مذاق مریدان و شیفتگان خوش آیند بوده، ولی بر من پوشیده است که در عصر ما، چه مقدار از این روایت و اینگونه روایت ها مورد تأیید و قبول خوانندگان نیستان است. بمنظور آشنایی بیشتر با سبک گزارشات افلاکی و افلاکیان به توضیح مختصر زیر پرداخته می شود:

در شرح 'شأن'، آدم از خود می پرسد، در خانه ای که درهای آن بسته و روزن های آن گرفته شود، انسانی که ده روز هم افطار نکند، چطور زنده می ماند؟ بفرض که ماند، چه حالی برایش می ماند که 'معارف' املاء کند، 'قریب صد طبق' (لایه؟ دسته؟) بحرایی و پارسی و پس از استماع متعابقا آنها را ورق ورق با تبسم به تور بیاندازد و بسوزاند؟ بعد از آن هم بیرون آمده با فرجی و دستار مبارک از سوراخ خزینه در 'آب جوشان' فرو برود و قریب هفت شبانه روز! در آنجا بماند، (یعنی داخل خزینه جوشان) و هیچ جایش هم تاول نزنند و بعد هم بیرون بیاید خوش و خندان و غزل بیاغازد که:

باز آمدم چون عید نو تا قفل زندان بشکنم

و تازه برود هفت روز دیگر هم در 'سماع و جمعیت' باشد. بایستی اشاره شود که شکر افلاکی در اختراع شأن نزول ها اینست که از نکرش معکوس استفاده می کند یعنی حرکتش از شعر با شأن و یا از آیه به روایت آغاز می شود. مثلاً در مقدمه شرح، اول، عبارت 'سخنم خور فرشته' را در نظر داشته و بعد از پیچ و تاب مطلب، روایت خود را نهایتاً باینجا رسانده که حضرت شیخ بگوید اینها (یعنی این صد طبق کاغذ که سوزانده می شود) غذای روحانیت ایشان است. (ایشان هم یعنی فرشتگان)

بدفهمی معنی ابیات که بر اثر تفسیر مادی از مضامین معنوی تصاویر حادث می شود، موجب این حرکت معکوس از شعر به روایت و ریشه اغلب این خیال پردازی ها در کنار سایر انکیزه هاست.

استاد فروزانفر در مقدمه 'زندگانی مولانا' در باره مناقب افلاکی می نویسد با وجودی که این کتاب از قدیمی ترین منابع تاریخ زندگانی مولانا است، ولی مؤلف آن از حسن عقیدت یا نظر بترویج خاندان مولانا اغلب روایات و حکایات را با ذکر کرامات آمیخته و نیز در نقل سنین و تواریخ بهیچ روی دقت ننموده، چندانکه تشخیص درست از نادرست بدشواری میسر است. (۱)

ذیلاً مثنی از خروار بعنوان نمونه ای از انواع کراماتی که او به شیوخ نسبت داده، ارائه می شود تا معلوم گردد که عدم دقت وی تنها در نقل سنین و تواریخ نبوده و در نقل کرامات هم هشجاری بخرج نداده است. حکایت می کند:

در خبر است که شیخ حجاج نساج که بمرتبه «لایعرفهم غیری» رسیده بود بعد از وفات بهاء الدین ولد بجامه بافی مشغول می شد و نان های محقره فقرا را خریده، در آب خیسانیدی و شب از آن افطار کردی و آنچه از کسب حلال بدست آوردی خزینه ساختی، تا مبلغ دوپست و سیصد عدد شدی، آوردی و در کفش مبارک خداوندگار ریختی. چندان که در قید حیات بود به همین خدمت مواظبت می نمود. همانا که چون از عالم رفت و رحلت کرد، غسال را حاضر کردند تا وی را بشوید. پس غسال دست دراز کرد تا ستر عورت را بکیرد و طهارت دهد. حجاج دست او را چنان سخت بگرفت که بی هوش گشت و فریادی عظیم برآورد و اصحاب چندانگی که قوت کردند دست غسال را از چنگ او نتوانستند رهانیدن. به حضرت خداوندگار خبر کردند. خداوندگار آمده، شفاعت ها کرد و در گوش حجاج آواز داد که: معذور دار، ترا ندانست، گناه او را به من بخش. همان ساعت او را گذاشت. بعد از روز سوم غسال نیز نقل کرد. (۲)

افلاکی نقل می کند - گر چه می گوید 'در خبرست' ولی مخبر خود ناقل است - که شیخ نساج بمرتبه 'لایعرفهم غیری' رسیده بود. یعنی در سلک اولیائی بود که در

۳۴. سال نخست، شماره چهارم. اسفند ۷۴. نیستان

اختفا هستند و کسی آنها را جز ذات باری تعالی و اولیایش نمی‌شناسند. (۳) اگر شیخ حجاج نساج به این مرتبه رسیده بود افلاکی یا راوی او را از کجا شناخت؟
شرح صفت شیخ در مقدمه برای اینست که سخت‌گیری او نسبت به خود - یا خرید خرده نان‌های فقرا و افطار با آن - و میزان ارادتش نسبت به خداوندگار - با ریختن اندوخته خود در کفش خداوندگار - معلوم شود.

حال شیخ نساج فوت کرده و غسل را آورده‌اند تا او را بشوید. غسل می‌خواهد به وظیفه خود عمل کند و غسل میت را بجا آورد، ولی بمحض اینکه می‌خواهد بمنظور شستشو ستر عورت را بکناری بزند، شیخ نساج مرده، دست او را چنان بسختی می‌گیرد که غسل بخت‌برگشته بی‌هوش گشت و فریاد عظیم برآورد - بعد از بیهوشی می‌شود فریاد زد؟ - و اصحاب هر چه سعی می‌کنند نمی‌توانند غسل را از چنگ مرده خلاص کنند! جل‌الخالق! می‌روند به خداوندگار خبر می‌دهند، او می‌آید و در گوش شیخ می‌گوید: 'معذور دار، تو را ندانست! یعنی تو را نشناخته، کناه او را به من بخش' که شیخ مرده بر اثر این شفاعت نرم می‌شود و دست غسل را رها می‌کند. آخر سر هم آقای افلاکی نمی‌گوید که آیا شیخ حجاج نساج را غسل میت دادند و کفن و دفن انجام گرفت یا خیر؟ و یا اینکه حجاج به همان وضع باقی ماند تا غسلان در آینده عبرت بگیرند و دست‌درازی به مواضع حساس شیوخ مرده نکنند - وگرنه بعد از سه روز می‌میرند، همچنان که آن غسل بعد از سه روز 'نقل کرد'.

بیچاره غسل که جز انجام وظیفه، تقصیر دیگری نداشته دچار کرامت شیخ می‌شود!
در این بخش از روایت به تعصب شیخ و اطاعت وی در مقابل شفاعت و شدت وی در کینه‌توزی و انتقام‌کشی پرداخته شده است. مغز آدمی بایستی در چه مرحله‌ای از رشد متوقف مانده و چند سال همنفس طامات بافان بوده باشد تا بدین پایه برسد که بتواند برای اولیاء چنین صفاتی بتراشد؟ در چنین بن‌بست‌هاییست که باید گفت: پروردگارا از شر وهم افلاکیان و اجنه به تو پناه می‌آوریم!

افلاکی در بکارگیری شیوه حرکت معکوس تنها نیست، فریدون‌بن احمد سپهسالار هم در نکارش زندگینامه 'مولانا' بکرات بدین شیوه رفتار کرده است، مثلاً برای اینکه از غزل این بیت را مستند کند: 'در زلزله است دار دنیا، کز خانه تو رخت می‌کشانی' بدون کمترین تأمل قمنیه را چهل روز متوالی (۴) دچار زلزله می‌کند! بر 'خداوندگار' کرامت می‌بندد که کلوخ را به اندرون جبه برد و همین که بیرون آورد 'لعل شده بود شفاف و پر تالو' (۵) تا بدین مصرع برسد:
ای عاشقان ای عاشقان من خاک را کوهر کنم!

چون بیتی را در نظر دارد، از زبان مولانا با قید احتیاط نقل قول می‌کند: 'از حضرت ایشان استماع رفت که فرمودند: چهل سال تمام در معده من شب طعام نخفت' (۶) که متعاقبش بیتش بیاید:

درگذشت اکنون چهل سال تمام

که نکشتم مفتقر (نیازمند) من بر طعام

بیت از مولانا نیست. (استاد سعید نفیسی حدس زده‌اند که این بیت احتمالاً از مثنوی یکی از نوه‌های مولاناست) کسی که چهل سال بر او این حال رفته باشد، باید چهل سال هم بیخواب مانده باشد. از بیتی که در اختیارش هست،

سپهسالار داستان را شروع می‌کند: 'در مدت چهل سال که این ضعیف ملازم حضرتش بود و پیوسته چون پرکار سر بر نقطه آستان داشتی، ایشان را جامه خواب و بالش ندید (!) و جهت آسایش یک شب ایشان را بر پهلوی خفته مشاهده نکردم...' (۷)

حالا نوبت بیتی است که در آن دو کلمه 'پهلوی' و 'آسودن' است و این در بیت چهارم غزلیست با مطلع 'ندا آمد بجان از چرخ پروین':

چه آساید به هر پهلوی که گردد

کسی کز خار سازد او نهالین

معنی بیت این است: کسی که از خار برای خود بستر ساخته باشد به هر پهلوی که بگردد نمی‌تواند بیاساید. و بر داستان سپهسالار توضیح دیگر زائد است. کرامت‌تراشی برای شیوخ و اقطاب و پیران، در نقل شرح حال در زندگینامه‌های آنان در تاریخ فرهنگی ما سنت دیرینه دارد و مجموعه‌ای از آنها در 'تذکره الاولیاء' شیخ عطار گردآوری شده است که منبع پرمایه‌ای برای عبرت‌گیری صاحبان بصیرت است:
فاعتبروا یا اولی‌البصار (۸)

مآخذ

۱ - زندگانی مولانا جلال‌الدین محمد مشهور به مولوی به اهتمام بدیع‌الزمان فروزانفر انتشارات زوار، چاپ پنجم ص ۳

۲ - بنقل از منتخب کتاب 'مناقب العارفین و مرآة الکاشفین' تألیف شمس‌الدین احمد افلاکی، این منتخب در کتاب 'زندگینامه مولانا جلال‌الدین مولوی' تألیف فریدون‌بن احمد سپهسالار با مقدمه سعید نفیسی چاپ شده است. چاپ اقبال، چاپ دوم، ص ۱۶۲ به بعد.

۳ - فرهنگ مصطلحات عرفا، تألیف سید جعفر سجادی، انتشارات بوذرجمهری، چاپ اول ۱۳۳۹

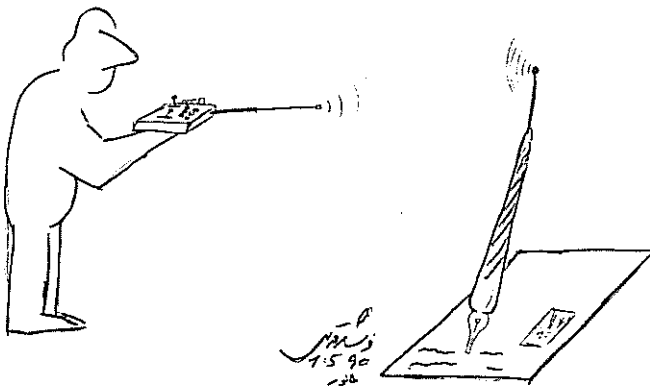
۴ - سعید نفیسی، همانجا، ص ۱۱۴

۵ - همانجا ص ۹۴

۶ - همانجا ص ۳۷

۷ - همانجا ص ۳۲، استاد سعید نفیسی، صحت ادعای سپهسالار را که 'چهل سال ملازم بوده' را با بررسی علمی مورد تردید قرار داده‌اند، همانجا ص ۲۲۸ به بعد

۸ - قرآن مجید، سوره حشر آیه ۲



آیین جوانمردان

محمدی (زیبا روز)

لنکی بر میان می‌بستند و سر را در خودهایی که صورت را تا چشم می‌پوشانید، نهان می‌کردند. سازمان‌های این گروه بسیار منظم بود. هر ده تن عیار یک سرپرست که 'عریف' نامیده می‌شد، و هر ده تن عریف یک 'نقیب' داشت، و هر ده تن نقیب یک 'قائد' (سرهنگ) و هر ده قائد یک 'امیر' (۲)

چنان که از این نامگذاری عربی بر می‌آید، عیاران ابتدا در مناطق عرب‌زبان پیدا شدند. پژوهندگان تاریخ خبر از کرد آمدن انبوه آنان در اواخر قرن دوم هجری در بغداد می‌دهند، اما می‌توان آثار عیاران را در دوران پیش از اسلام نیز دید. یکی از دلایل ما بر این ادعا، سوگند خوردن عیاران است: '.... پس یتال با سبک عیار و سرخ‌ورد هر سه سوگند خوردند که به یزدان دادار، و به نور و نار، و به قدح سردان و به اصل پاکان و نیکان، که با هم یار باشیم و دوستی کنیم' (۳)

بیکمان سوگند به آتش و نور، ریشه در ثویت زرتشتی و اعتقادات باستانی دارد. (۴) اما اینکه چون قوم کریان دو آتشه خواستگاه هر اندیشه‌ای را در ایران باستان بدانیم، خالی از تعصب نیست.

بنابر این چنین به نظر می‌رسد که در بسیاری موارد، وجود شرایط اجتماعی و زیستی مشابه در اقوام مختلف آثار اجتماعی مشابهی را پدید می‌آورد.

باری عیاران تقریباً در تمام شهرها حضور داشته و به شیوه خاص خویش روزگار می‌گذراندند. گاه با مأموران دولتی درگیر می‌شدند. گاه در منازعات سیاسی دخالت کرده، امیری را به قدرت می‌رساندند، - چنان که امین 'مدعی خلافت عباسی در بغداد وقتی خود را در محاصره مأمون' برادرش دید، از عیاران کمک گرفت. - گاه دکان تاجری را غارت کرده هم خود چیزی بر می‌گرفتند و هم به درماندگان و فقرا می‌دادند و این همه را تنها برای 'نام‌آوری' می‌کردند. در این باب، سخن نویسنده 'سمک عیار' معروف است که از قول وی می‌گوید: 'من مردی عیارپیشه‌ام، اگر نانی یابم بخورم و گرنه، می‌گردم و خدمت عیاران و جوانمردان می‌کنم، و کاری اگر می‌کنم آن برای نام می‌کنم نه از برای نان' (۵)

نوشتار زیر کوششی‌ست برای نشان دادن دوران اوج و زوال 'آیین فتوت' در ایران که به مصداق مشت نمونه خروار می‌تواند نمودار چنین فراز و نشیبی در سایر کشورهای مشابه نیز باشد. نویسنده نه ادعای تخصص در تاریخ دارد و نه اعتقاد به نو بودن موضوع تحقیق - که سال‌ها پیش از این پژوهندگانی پرکار و بی‌غرض چون دکتر محبوب حق مطلب را ادا کرده‌اند. اما از آنجا که قصد احیای مجدد این آیین را دارد و زیبایی روز و روزگارش را در رساندن پیام 'فتوت' - سواى خرافات رایج در آن - می‌داند، کوشش کرده است جای گفتاری باز شود تا رأی سایر علاقه‌مندان و دست‌اندرکاران را دریابد و بر دانش خویش در این باب بیافزاید. اساس کار در اینجا تأیید نظر دکتر زرین کوب است که می‌نویسد: 'اهل فتوت غالباً لباس و شعار خاص و آداب و رسوم مخصوص داشته‌اند و تشکیلات آنها با تشکیلات صوفیه و ملامتیه و همچنین عیاران مناسبت و مشابهت داشته است و طبقه معروف به داش و لوطی و مشدی امروز ظاهراً باقیمانده‌ای از دوره انحطاط تشکیلات آنهاست به نظر می‌آید که آیین جوانمردی ترکیبی از اصول عیاری و مبادی صوفیه بوده است' (ارزش میراث صوفیه ص ۱۷۵)

آنان که دستی در پژوهش‌های تاریخی ملل مشرق‌زمین دارند نیک آگاهند که فلسفه تصوف چه تأثیر عمیقی بر اندیشه و فرهنگ آنجا نهاده است. 'آیین فتوت' نیز با همه موارد مثبت و منفی خویش یکی از نتایج این تأثیر می‌تواند باشد. سرچشمه جوانمردی، که از حدود قرن پنجم هجری فراگیر شد و در ایران و سایر بلاد مسلمان‌نشین به هر کوی و برزن، توده‌های مردم را جلب کرد، به 'عیاران' می‌رسد. کلمه 'عیار' در فرهنگ دهخدا به معانی مختلف چالاک، زیرک، بسیار آمد و شد کننده، و حيله‌باز آمده است. 'این جوانمردان شیکرد جزء طبقات پایین و متوسط مردم بودند رشته‌ای که این گروه را بهم می‌پیوست محبت و الفت و صداقت با همدیگر بود این افراد از طبقات 'لوطی و مشدی' شهرها بودند و کم‌کم راهنمایان و سرپرست‌هایی در شهر یافتند. (۶) 'این عیاران در حالی که لباس و ساز جنگی درستی نداشتند، می‌جنگیدند. فقط

از همین رو در کنار لفظ 'عیار' بمعنی چاپک و پرفت و آمد، صفاتی غریب و زیبا نیز بر خویش می‌نهادند که «هم جنبه رمز و معما داشت و هم حکایت از روحیه سرکش و تند آنان می‌کرد... چون 'شغال پیل‌زور'، 'شیرزاد عیار'، 'آهوگیر عیار'، 'تیزدندان عیار' و امثال آن. (۶)

سلاح آنان عبارت بود از کارد، سوهان، گازانبر، سنک‌انداز و کمند برای از بامی به بامی دیگر پریدن و از این قبیل. از میان شهرهای ایران، عیاران سیستان شهرتی فراوان یافتند و به گواهی تاریخ، یعقوب لیث می‌رفت تا دستکاه خلافت را برچیند، اما اجل مهلت از او گرفت.

صاحب 'قابوس‌نامه' در باب چهل و چهارم اصول جوانمردی را چنین برمی‌شمارد:

«بدانکه جوانمردی عیاری آن بود که او را از آن چند گونه هنر بود. یکی آنکه دلیر و مردانه و شکیب بود بهر کاری و صادق‌الوعد و پاک‌عورت و پاک‌دل بود و از زیان کسی به سود خویش نکند و زیان خود از دوستان روا دارد و بر اسیران دست نکشد... بد بدکنان از نیکان باز دارد و راست نشود چنانکه راست گوید و داد از تن خود بدهد و بر آن سفره که نان خورد بد نکند و نیکی را بدی مکافات نکند.» (۷) (تاکید از نویسنده) ذکر این نکته نیز ضروری‌ست که عیاران همگی جوانمرد و یکدست نبوده‌اند. چه بسا اراذل و راهزنان کوه و کمر که به بهانه 'راهداری' یعنی به سلامت رسانیدن کاروانیان به مقصد و یا به بهانه عیارسفتی دست به جان و ناموس مردم دراز کرده، دمار از ساکنان بیکناه شهرها در می‌آوردند.

در همین دوران یعنی قرون اولیه اسلامی، آیین تصوف نیز نیرو می‌گیرد. این آیین بعنوان مقاومتی منفی در برابر زیاده‌روی حاکمان وقت قد علم می‌کند. زاهدانی پشیمینه‌پوش و خشک‌مذهب، رسالت خویش را در امر به معروف و نهی از منکر، تبلیغ دشمنی با لذات دنیا و دنیاپرستان می‌دانند و خواستار رعایت همه‌جانبه اصول شرع هستند؛ بعنوان نمونه می‌توان از 'کرامیان' پیروان محمد بن کرام صوفی سیستانی سخن گفت. اینان «پوست دباغی شده کثیف و کهنه‌ای می‌پوشیدند و کلاه سپید رنگ مخصوصی بنام 'قلنسوه' بر سر می‌نهادند و با حالت زهد و ظاهری آشفته به میان مردم می‌آمدند و آنان را موعظه می‌کردند.» (۸) این آیین در قرون چهارم و پنجم با رویکرد محمود غزنوی - که به مدد آن قصد هلاک فاطمیان را داشت - به اوج قدرت خود رسید. با رواج تصوفی 'محبت‌کرا' که به جای ترس از غضب الهی، عشق به حق را تبلیغ می‌کرد، و با ظهور عارفانی روشندل چون بایزید و حلاج و ابوسعید که نام و تنک و جان بر سر آن گذاشتند، از نفوذ 'کرامیان' کاسته شد. از سویی دیگر 'ملاطیه' نیز همه جا با خشکاندیشی و زهدفروشی کرامیان سر ستیز داشتند. آیین ملامتی از قرن سوم هجری ابتدا در خراسان پدیدار گشت و سپس از آنجا به سایر بلاد اسلام گسترش یافت.

شیخ آنان 'حمدون‌قصار' نام داشت و پیروانش را 'قصاریه' یا 'حمدونیه' می‌خواندند.

اینان بیشترین تأثیر را بر آیین عیاران نهادند. مناظره 'نوح' رهبر عیاران نیشابور، با حمدون‌قصار، ارتباط و تأثیر عیاران

و ملامتیان را نشان می‌دهد که حمدون از نوح در باب جوانمردی سؤال می‌کند و پاسخ می‌شود که:

«جوانمردی من آنست که این قبا بیرون کنم و مرقعه پوشم... تا صوفی شوم و از شرم خلق اندر آن جامه از معصیت پرهیزم و جوانمردی تو آنکه مرقعه بیرون کنی تا تو به خلق و خلق به تو فتنه نگردید.» (۹)

اینان صوفیانی مخالف خودنمایی صوفیانه بودند و سعی می‌کردند در آداب و لباس و معاشرت، ظاهری چون مردم عادی داشته باشند. می‌گفتند که ریاضت‌کشی صوفیانه و ژولیدگی ظاهر، غروری به صوفی می‌دهد که وی خود را برتر از مردم عادی می‌پندارد و همین غرور، نفس آنان را فاسد می‌کند. بنابراین عمداً خود را به ملامت خلق دچار می‌کردند تا گرفتار غرور نفس نکردند. چنانکه هجویری حکایت از بایزید دارد که در ماه رمضان در جمع هواخواهان و مردم کنجکاو که برای زیارت وی آمده بودند، نان خورد و روزه شکست و همه از کرد او پراکنده شدند.

عده‌ای از ملامتیان نیز راه غلو پیموده به بهانه ستیز با نفس به نوعی 'خودآزاری' روی می‌آوردند. هجویری حکایت از شیخی ملامتی می‌کند که می‌گوید وقتی در مسافرتی دریایی، مسافران کشتی مسخره‌اش می‌کرده‌اند و دیوانه‌ای بر او ادرار کرد، آن زمان به مراد دلش که کشتن نفس باشد رسید. (۱۰) عده‌ای دیگر از ملامتیه با هر گونه قرارداد اجتماعی به مخالفت پرداخته، عمداً خود را مخالف آداب و رسوم عامه نشان می‌دادند. اینان بنام 'قلندر' مشهور شده‌اند و تأثیرشان بر ادب و فرهنگ و جامعه ما بسیار بیشتر از آن است که تصور می‌شود. در باره اینان دوباره سخن خواهیم داشت.

باری... حاصل سخن اینکه، با گذار اندیشه تصوف از زهدگرایی به 'ایشار و محبت'، راه تلفیق آن با عیارسفتی باز شد. دو نیروی عظیم اجتماعی، 'عیاران و صوفیان' به یک زبان مشترک رسیدند و بقولی، یک نوع 'تصوف اخلاقی' (۱۱) بوجود آمد. البته نباید فراموش کرد که این جوانمردان صوفی‌مشرّب، تنها شاخه‌ای از تصوف بشمار می‌رفتند و در قرون بعدی همچنان تصوف و آیین فتوت مستقل از یکدیگر به حیات خویش ادامه دادند.

یکی از بلندآوازه‌ترین عارفان جوانمرد اواخر قرن چهارم هجری، جانشین معنوی بایزید و معاصر ابوسعید ابی‌الخیر، ابوالحسن خرقانی‌ست. در کلام او ایشار و مردم‌گرایی موج می‌زند؛ آنجا که می‌گوید: «هرکس در این سرای وارد شود نانش دهد و از ایمانش مپرسید. چه، هر که به نزد خدای به جان ارزد، بر خوان بوالحسن به نان ارزد»

دیگر پیشروان فتوت چون فضیل عیاض، احمد خضرویه، ابوتراب نخشبی، و ابوتراب حداد نیز از منطقه خراسان بوده‌اند که نشان می‌دهد جوانمردی ابتدا در این قسمت از دنیای اسلام پا گرفت. «با استقرار حکومت سلجوقیان در آسیای صغیر، تصوف اسلامی هم به آنجا راه می‌یابد... گروه جوانمردان آنجا با الهام از جمله 'انما المؤمنون اخوة' (قران ۱۰/۴۹) به اعضای جمعیت خود اخی=برادرم می‌گفتند. این معنی در میان کردهای عراق به 'کاکا' تبدیل شده و فرقه 'کاکائیه' را بوجود آورده است.» (۱۲) فتی به معنی 'جوان' دو بار در قران آمده است (سوره انبیا آیه ۶۰ و سوره کهف آیه ۶۰) و جوانمردان

جوانمردی دمار از روزگار مردم در می‌آورند. سیاستمداران و حکام سعی در بهره‌گیری از این پتانسیل عظیم خودجوش دارند.

سخن از سال‌های قبل از حمله مغول است. آن 'نام‌آوری' و برای 'نام' کار کردن عیاران، نقطه‌ضعفی است که اثر مخرب خود را بر این آیین می‌گذارد. در هر کوی و برزن، عیاری و پهلوانی با پیروانش حریف می‌طلبند و خود را سرهنگ دیگران می‌نامند. از سویی دیگر عده‌ای به لایب‌الیکری پرداخته، به مصداق هر چه پیش آید خوش آید، با وقاحت، به تمام قراردادهای اجتماعی، چه مثبت و چه منفی پشت پا می‌زنند. اینان 'قلندران' هستند که در زاویه‌ها آمد و رفت دارند و به کدایی و بیکاری زندگی می‌گذرانند.

«قلندریه در واقع جماعتی بودند از صوفیه ملامتی که در حدود قرن هفتم هجری در خراسان و هند و حتی شام و بعضی بلاد دیگر شهرت و فعالیت داشته‌اند. البته سابقه این فرقه‌ها از قرن هفتم فراتر می‌رود اما شهرت آنها مخصوصاً در این اوان بوده است. قلندریه غالباً موی ریش و سبیل و سر و صورت را می‌تراشیده‌اند و دلخی از پشم سبز بر تن می‌پوشیدند. این طریقه در خراسان به وسیله قطب‌الدین حیدر و در هند به وسیله 'خضرومی' انتشار یافته است. در هر حال قلندران صورت تازه‌ای از ملامتیه بوده‌اند لیکن با آنها از بعضی جهات نیز تفاوت داشته‌اند.» (۱۹)

«قلندر معرب کلندر به معنی چوب‌کنده و ناتراشیده یا مردم قوی‌هیکل، منشاء کلمه قلندر هنوز روشن نیست.» (۲۰)

به یک احتمال می‌توان فرض کرد که شیوه خانه‌بدوشی و دوره‌کردی گروهی از دراویش هند به مناطق مسلمان‌نشین سرایت کرده، عقاید ملامتیه را موافق طبع یافته و نهایتاً خود را به صورت فرقه قلندری نشان داده است. اینان از بدو پیدایش خویش سربار جامعه بوده‌اند و اگر به زبان امروزی 'لمین' نام بگیرند، اشتباه نیست، که علاوه بر بیکاری عمدی بدلیل فقر و تجربه، گریزی از همجنس‌بازی و آلودن نوجوانان نداشته‌اند. چنانکه در زبان عامیانه آن روزگار 'قلندر بچه' کنایه از آلت تناسلی مرد بوده است. (ر.ک. فرهنگ معین)

همجنس‌بازی بخصوص در دوران پس از حمله مغول و فروپیزی اخلاق اجتماعی بین تمام اقشار و طبقات اجتماعی رواج داشت، که بقول حافظ:

صوفیان جمله حریفند و نظرباز ولی

زین میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد

هر چند قلندران به دلیل پشت پا زدن به همه ارزش‌ها حتی در پی تدوین آیین خویش نیز نبودند، اما شیوه زندگی و تفکر آنها بشدت در سراسر ادبیات و رفتار اجتماعی چند هزار ساله جوامع مشرق نمودار است. این تأثیر بیش از همه در ادبیات صوفیانه نمایان می‌باشد و اگر چه در جهان تصوف، عارفانی چون 'عطار' زبان به طعن آنان گشوده‌اند، اما در مجموع 'قلندر صفتی' در زبان عارفانه پسندیده است. زیرا قلندر ترس از رعایت نکردن اعمال شرع ندارد و حداقل دل و زبانش یکی است. او آئینه اعمال زاهدانی است که چون به خلوت می‌روند 'آن کار دیگر' می‌کنند. برای مثال، حافظ با دادن نام قلندر به شیخ صنعا، رسوایی پیرانه‌سرش را تحسین می‌کند:

به استناد آن و آیه 'و تعاونو علی‌البر' (در نیکی به یکدیگر یاری کنید) خود را اهل فتوت دانسته، قدمت آیین خویش را به آدم و نوح و ابراهیم و پیامبر اسلام می‌رسانده‌اند. امام علی را 'شاه مردان' و حسن بصری را که خرقه از دست او گرفته بود 'سیدالفتیان' می‌خوانده‌اند. (۱۳)

اساس جوانمردی بر ایثار است: «جوانمردی دریایی ست به سه چشمه، یکی سخاوت، دوم شفقت، سیم بی‌نیازی از خلق و نیازمندی به حق» (۱۴) در فتوت‌نامه‌های منظوم و مثنوی که بجا مانده، به تفصیل از مراسم عملی جوانمردان سخن رفته است. بخصوص مقدمه مفصل دکتر محبوب بر 'فتوت‌نامه سلطانی' اطلاعات کاملی را از رسوم آنان و تأثیر آیین عیاران بدست می‌دهد. خلاصه آنکه:

«سالک راه جوانمردی باید توبه از روی صدق کند و دست ارادت به پیری دهد. از شرایط مرید گرفتن پیر، چهار شرط مهم است: ۱. مرید را غسل بفرماید. ۲. تحقیق کند که پیش از او بدیگری دست ارادت نداده باشد. ۳. وقتی دست او را می‌گیرد به محمد و آل او صلوات بفرستد. ۴. آب و نمک در مجلس حاضر کند.» (۱۵)

مرید نیز غیر از پیر باید خدمت سه نفر دیگر را بکند. ۱. نقیب که تفتحص احوال مرید می‌کند و... کوپا در بین جمعیت مقام مفتش را داشت. ۲. پدرعهد. این شخص بعد از نقیب، داوطلبان را به عهد خدا در می‌آورد و... و خطبه طریقت را بر او می‌خواند. ۳. استاد شد (یا تشدید دال) که کسر داوطلب را می‌بست. (۱۶) و او را پس از اجرای آداب میان بستن خلف یا 'فرزند صدق' می‌گفتند... پس از سه روز فرزند صدق را به خدمت استاد شد می‌آوردند تا آن را از وی بکشاید و بگوید: «بستم میان این فرزند به بقاء، اکنون کشودم به فناء» استاد 'شد' را بر کردن فرزند می‌انداخت و او از آن پس باید دست و دل و چهره و درخانه و سفره‌اش را برای یاری و پذیرایی مردم و مستمندان و غربا باز می‌کرد. سپس شلوار (سه‌وال) اخوت می‌پوشید و چشم می‌بست تا عملاً به زن و مرد جوان نگاه نکند، که این جهاد اکبر است. (۱۷)

کاشفی در باره شلوار فتوت و رابطه آن با تصوف می‌نویسد: «سروال را که به فارسی زیرجامه گویند... و او یک جزو از خرقه است، چنانکه فتوت یک جزو از طریقت است.» (۱۸)

با این ترتیب جوانمردی بصورت شاخه‌ای از تصوف در تمام مناطق مسلمان‌نشین منتشر گردید و همزمان با بنای مسجد و خانقاه، 'لنکر' و 'زاویه' نیز ساخته شد، که جوانمردان در آنجا به پذیرایی از غریبان و مسافران و اطعام فقرا می‌پرداختند. در فتوت‌خانه‌ها به ورزش‌های بدنی و عملیات پهلوانی توجه فراوان می‌شد. اساس زورخانه از همین دوران بنا شده است. جوانان پرشور محلات که عموماً از عبادات بلند زاهدان و ریاضت‌های سخت صوفیان گریزان بودند، گروه گروه به 'فتوت' که تلفیق نوعی تصوف ساده‌کرا و عامیانه با آیین عیاری بود می‌پیوستند. در واقع 'لنکر' محل تجمع جوانان نامجو بود که هر یک خیالی دیگر به سر داشتند.

بدیهی است با چنین استقبالی... چون تمام نهضت‌های دیگر اجتماعی... فرصت طلبان بیکار نشست و لقمه‌ها از این خوان گسترده برمی‌گیرند. راهزنان و عیاران خودفروخته بنام

ما نیز مردمی هستیم.



مردی از خراسان

چه پیام‌وزیم؟

منوچهر اصلانیور

اگر زبان را وسیله‌ای برای برقراری ارتباط بدانیم، تفاوتی را در امر ارتباط موجودات زنده درمی‌یابیم که با واژه‌ای دیگر می‌توانیم مرز این دو را روشن‌تر کنیم. بخشی از ارتباط انسانی را میتوان در تبادل فرهنگ و انتقال آن ارزیابی کرد. تبادل فرهنگ نقطه‌ای است که حذافصل ارتباط انسانی را با جانداران دیگر تعیین می‌کند. جانداران از طریق صداهای گوناگون، بو، رقص گونه‌ها، نشانه‌گذاری، امواج، نور و سایر بازتاب‌های شناخته و ناشناخته با یکدیگر ارتباط گرفته، پیام‌هایی را بهم می‌رسانند که کلاً نام زبان را می‌توان بدان اطلاق کرد. اما در چارچوب زبان آنچه که زبان انسان را از موجودات دیگر مجزا می‌نماید عامل فرهنگی است که پیشتر بدان اشاره رفت. اینگونه ارتباطات را کوشش گویند. کوشش عبارت است از یک سلسله از قراردادهایی که به تبع مکان جغرافیائی، وضعیت معیشتی، ساختار اجتماعی، و... برای انتقال پیام‌ها و درک آن توسط اجتماعات انسانی ابداع شده است. آنچنانکه تنوع زبان‌ها و یا کوشش‌ها در میان جوامع، نیازی به مثال ندارد. بنابراین در این راستا اگر ما تنها به خواندن و نوشتن پردازیم، در درک تفاوت کوشش و زبان بخطا رفته‌ایم. رسالت بالقوه کوشش، اعتلای جامعه به همزیستی مدنی-انسانی است. تردیدی نیست که هر فرهنگی دارای کاستی‌ها و توانمندی‌هایی است که می‌بایست به مرور زمان از ضعف‌ها کاسته و به توانایی‌ها افزوده شود. این امر تنها از شناخت درست، از مبانی فرهنگی حاصل می‌گردد، و می‌بایستی برای نکات گوناگون تعاریف دقیقی بدست آورد و بر پایه آن تعاریف، فرهنگ را بسمت پویایی شکل و جهت داد. مبانی فرهنگی فراتر از آموزش غرائز است. زیرا که غرائز آموختنی نبوده و جزء فرهنگ بحساب نمی‌آید. در این میان نظریات گوناگونی در امر آموزش بروز می‌کند که هر کدام شاید بتواند بخش کوچکی از آموزش را در بر گیرد. اما از جمله اشتباهات این است که این بخش‌های کوچک را، بزرگ کرده، بعنوان کارپایه آموزشی معرفی نماییم. ضمناً اشاره به این موضوع نیز خالی از اشکال نخواهد بود، که عمده معضلات ما در خارج از کشور به جهت برخورد با انحاء گوناگون و گاه ناشناخته و یا نو در امر آموزش نوآموزان است. اغلب بعلت عدم آشنائی و یا عدم توجه به دورنمای

آموزشی، نحوه آموزش در جوامع غربی را بطوری کلی رد و یا قبول می‌کنیم. نکارنده بر این است که می‌بایستی با عینکی نو بر این مسئله نگریم و هر دو نوع آموزش خودی و بیگانه را با ذره‌بینی تازه و دریافت‌های تازه‌تری بررسی کرد. اولین قدم شاید این باشد که ما برای خود این پرسش را مطرح و حل کنیم که: هدف از آموزش چیست؟ دریافت این مطلب نیاز به بحث‌های طولانی دارد و چه بسا که بتوانیم با بازکردن این بحث و طرح آن در جامعه برونمرزی، نتایج بهتری بگیریم. حال بدون پیش داوری و پیش از اینکه به سؤال بالا جواب بدهیم، نمونه‌ای آموزشی رادرجوامع غربی، بطوری هرچند سطحی بررسی می‌کنیم و پس از آن موضوع بحث را پی می‌گیریم. در میحث ایدئولوژی در شماره پیشین این نشریه، به شمه‌ای از اثرات اندیشه‌های قالبی بر افراد انسانی اشاره کردیم. می‌توانیم نتیجه بگیریم که مثلاً دین یا هرگونه اندیشه و ایدئولوژی دیگر می‌تواند مورد انتخاب و یا رد آزادانه انسان‌ها قرار بگیرد. اما در صورتی که ما ایدئولوژی را از ابتدا در چارچوب آموزش وارد کنیم حق انتخاب را براحتی از انسان گرفته‌ایم. حال این انسان که حق انتخاب از وی سلب شده است در صورتی که بنابه ویژگی پارینه‌پیمایی، در اقدام اجتماعی، به قصد انهدام روابط انسانی برخیزد، تا هنگامی که قواعد بازی اجتماع تغییر نکرده، و اجتماع با همان سیستم آموزشی-اخلاقی و... خلاصه فرهنگی راه خویش را می‌پیماید، بر آن فرد هیچگونه مسئولیتی وارد نیست. زیرا در صورت وجود حق انتخاب است که می‌توانیم از انسان 'درستی و مسئولیت' انتظار داشته باشیم. همین گونه است که در برخی مواد درسی در آموزشگاه‌های غرب بایستی تأمل کرد. در برخی کشورهای صنعتی بنابه نیاز اجتماعی که از انباشت سرمایه ناشی می‌شود، نکاتی در امر آموزش بعنوان دستور روز قرار می‌گیرد که نمی‌توان آنرا در فراخنای فرهنگ، بعنوان اصل مدنظر قرار داد. در این گونه کشورها، بعنوان مثال قسمتی از کتاب درسی اختصاص به مسائل و روابط جنسی دارد. ما در این مختصر نه می‌خواهیم و نه می‌توانیم بحث 'آزادی جنسی' را در جامعه ارزیابی و بررسی کنیم، که خود به مقالات و کتاب‌های بسیار و مباحث جامعه‌شناسی و روانشناسی طولانی نیازمند است. در اینجا تنها عمده یا

فرعی کردن مسئله در سنین مشخصی از رشد فکری جسمی مطرح است. برخی بر این باورند که آموزش روابط جنسی باعث عادی و سالم شدن این روابط مابین افراد اجتماع می‌گردد و از ناهنجاری‌های اجتماعی و در برخی موارد بقول روانشناسان از بخشی از 'روانپریشی'ها می‌کاهد. اما اگر به واقعیت موجود در این جوامع نظری بیفکنیم می‌بینیم که نه تنها روابط جنسی با همه آزادی‌هایی که بر آن قائل شده‌اند، در جوامع غربی بصورت بهنجار درنیامده است، بلکه روز بروز بعنوان معضلی فزاینده در پیش روی جامعه قد علم می‌کند. باید اذعان کرد که مسئله جنسی بعنوان یک غریزه نیرومند، هیچگاه بصورت عادی درنیامده، بلکه تنها به 'تنوع در اشکال' گرایش داشته است. ناکفته نماند که مسئله بیماری‌های مقاربتی و جنسی از دیدگاه پزشکی و روانپزشکی نیز جایگاه ویژه‌ای در این معضلات بیشمار یافته است. امروزه در این جوامع رابطه جنسی به عنوان معضل غیرقابل کنترل اجتماع درآمده و بیشتر انرژی و هم‌وغم موسسات بهداشتی، در آموزش پیشگیری از بیماری‌ها و رفع عوارض ناشی از بی‌بند و باری‌های جنسی مصرف می‌گردد. با اینهمه متأسفانه آمار بیماری‌هایی مانند 'ایدز' رو به تزاید است. شاید در ابتدا برخی با تکیه بر فرضیه‌ها و نیز تئوری‌هایی که مستقیماً به عقده‌های شخصی آنان مربوط می‌شده، نظریه 'آزادی جنسی' را تئوریزه کرده باشند ولی بطور قطع در صورتی که به عواقب اجتماعی آن، آگاه می‌بودند شاید راه حل دیگری ارائه می‌دادند. افرادی که بی‌توجه به ناهنجاری‌های این مسئله بغرنج اجتماعی به تبلیغ این تئوری‌ها می‌پردازند، شاید ندانند که رسالت تاریخی انسان تنها در برآوردن آمال کلی میمون‌ها نیست. چه آنان که ژندگی را تنها در جزایر همیشه تابستان می‌بینند، که انسان حیوان‌ها در آن می‌لوند، یا اساس اجتماع بیکانه‌اند. در برخی از داورها اصل 'خانواده' که بعنوان پایه اجتماع در جامعه‌شناسی نامیده می‌شود، ارتجاعی ارزیابی می‌گردد و بر آن شواهدی تاریخی-اجتماعی مانند کنترل و تسلط بلافصل والدین از جمله پدر بر فرزندان مثال زده می‌شود و از آن پدرسالاری، استبدادرای، تحمیل عقیده و... استنتاج می‌گردد، و سپس نتیجه قطعی و غیرقابل تغییر در آن داورها حاصل می‌شود که پس از سیر مراحل از پیش ساخته تاریخی! تا حد خانواده دینی و نژادپرستی و... صعود می‌نماید و تمامی این آسمان و ریسمان بافتن‌ها را تکیه‌گاهی برای نفی خانواده می‌شمارند، و نفی خانواده بالطبع حاصلی جز کستن این زنجیر و آزادی جنسی نخواهد داشت. اما با نگاهی دیگر ببینیم که مسئله جنسی می‌تواند به لحاظ تاریخی، اجتماعی معضلی در جوامع بشری باشد یا اینکه ما این معضلات را خود پدید آورده‌ایم؟ ظاهراً انسان امروزی مسئله جنسی را بعنوان معضل ابداع و ایجاد کرده، زیرا برای ارضاء خودخواهی خویش همواره نیاز به معضل داشته است، تا آنجا که مطالعات اندک و ناچیز نگارنده اجازه می‌دهد، مشکلی اساسی بنام مشکل جنسی در تاریخ اجتماع بشری وجود ندارد. رابطه جنسی را میتوان از انسان ابتدائی گرفته تا انسان پیشرفته امروزی از جمله مواردی دانست که به تبع شرایط اجتماعی-فرهنگی، در هر جامعه‌ای به ابتکار قواعدی حل شده است. هیچگونه شاهد و مرجع و کتیبه و سندی در اختیار نیست که مسئله جنسی از دوران غارنشینی تا انقلابات معاصر باعث بروز تحولات اجتماعی گشته باشد. در نتیجه امروزه ما مسئله جنسی را خود

بعنوان 'مسئله' ایجاد کرده‌ایم. نگارنده براین است که بزرگترها حق ندارند بچه‌ها را دست‌آویزی برای فرو نشاندن آتش عقده‌های حقیر خویش کنند. مشابهت این مورد با موارد ایدئولوژیک و نیز دلایلی که هواداران هر یک اقامه می‌کنند مانند یک معادله ساده است. مثلاً در مقایسه، همانگونه که در نوشتار نیستان شماره ۳ اشاره رفت، می‌توان مقایسه‌ای معادله‌گونه مابین نظریات کوناگون در کتب مذهبی، مارکسیستی و نیز نظریه طرفداران آزادی جنسی، بطور سطحی از قرار زیر انجام داد:

۱. نوآموزان بیش از والدین و گذشتگانشان از فلسفه شهادت آگاهند و...

۲. نوآموزان بیش از والدین و گذشتگانشان از مبارزات خلقهای تحت ستم آگاهند و...

۳. نوآموزان بیش از والدین و مادرزرها و پدرزرها از مسائل جنسی آگاهند و...

طبق این معادلات می‌بینیم که متدلوزی هر سه نظر یکی است: $1 = 2 = 3$

در تمامی این روابط نوآموز بنابه نیاز و خواسته خویش به مسائل نپرداخته و در مورد آنها اندیشه نکرده است. بلکه ما بزرگترها، اینگونه نظرات، پرسش‌ها و جهان‌بینی‌ها را در کودکان بوجود آورده‌ایم. حال پس از این مطالب می‌پردازیم به پرسش این نوشتار که: هدف از آموزش چیست؟ همانگونه که پیش‌تر اشاره شد، بخشی از وظایف کوشش انتقال فرهنگ به نوآموزان است. در صورت تأمل در فرهنگ شرقی-ایرانی باید ببینیم که آموزش جنسی بویژه در سنین نوآموزان تا چه حد ضروری است و کاربرد دارد؟ آیا اینگونه مسائل می‌تواند جایگاهی منطقی در نحوه آموزش نوآموزان بیاید، بدون اینکه عواقبی مانند جوامع غرب گریبانگیر اجتماع شود؟ در صورتی که بخواهیم چارچوب آموزشی کودکان و نوجوانان ایرانی را از آموزش غربی رونویسی کنیم، اصلاً چه نیازی به آموزش کوشش پارسی است؟ و آیا تا چه حد آزادی‌های جنسی می‌تواند در تزلزل بنیاد خانواده موثر باشد؟ آیا می‌بایستی همانطور که در نوشتار اشاره شد، خانواده را تجمعی ارتجاعی ارزیابی کرد که دیگر مبانی و تعاریف گذشتگان در عصر انفورماتیک کارساز نیست؟

و خلاصه اینکه در آموزش پارسی و انتقال فرهنگمان چه معیارهایی را در نظر بگیریم؟

اینگونه پرسش‌ها و بسیاری پرسش‌های دیگر را بهتر است همگی پاسخ دهیم، تک‌تک ما که در جوامع بیکانه تن به استحاله در اجتماع می‌دهیم و در مقابل حصار آهنین جاذبه‌های غرب به دیوار شیشه‌ای فرهنگ خانواده می‌کوبیم. گاه بدون ریشه‌یابی و ژرف‌نگری در مقابل هجوم فرهنگی غرب به حریم خانواده، یال برمی‌آشوبیم، بی‌آنکه جایگزینی بایسته را پیشنهاد کنیم، گاه شده به مصالحه‌ای تن می‌دهیم، مابین سنت‌گرایی بی‌دلیل و آزادی بی‌پایه. گاه خود را محدود و محصور و فرزندانمان را رها و آزاد می‌سازیم. و گاه‌های دیگر، راه‌های کوناگون، پس برای هنجارها و ناهنجارهایمان پاسخ‌هایی در خود باید بیابیم؛ که 'مسئله'

مسئله ماست. مشکل، مشکل همگانی است و اگر انتظار آسانی را داریم، همگان به مشکل‌ها پاسخ داده، تحلیل دهیم و راه حل ارائه کنیم. اما می‌بایستی که راه‌ها با تعقل و بدور از احساسات و تعصبات بررسی شود.

حال تا چه پایه توفیق یابیم، موکول به آینده است.

در باره فرهنگ

هیچ کس کمان نمی‌کند که این موجودات از عهده کذر از طبیعت به فرهنگ برآمده‌اند، در عوض فرض کنید به جانورانی برخورد کنیم که زبان داشته باشند، حالا هر قدر هم با زبان ما اختلاف داشته باشند، مهم نیست. این زبان را ما می‌توانیم به زبان خودمان ترجمه کنیم، بنابراین می‌توانیم با این موجودات ارتباط برقرار کنیم، زیرا ویژگی اصلی زبان این است که باید ترجمه‌پذیر باشد، در غیر این صورت زبان محسوب نمی‌شود، زیرا زبان 'دستگاهی' از نشانه‌هاست، که طبق یک فرایند 'تبدیل' بتواند به دستگاهی از نشانه‌های دیگر تبدیل شود. مورچکان کاخ‌های زیرزمینی بسیار پیچیده می‌سازند و نوعی قارچ را پرورش می‌دهند که در مرحله‌ای از رشد خود به عنوان غذا مورد استفاده آنان قرار می‌گیرد. این مرحله در طبیعت به خودی خود رخ نمی‌دهد. با این همه مورچکان جزو سلسله جانورانند، اما اگر می‌توانستیم با مورچکان پیام مبادله کنیم و با آنها بحث کنیم، وضع عوض می‌شد. این امر پدیده‌ای فرهنگی می‌بود، نه طبیعی.

به نظر کلودلوی استروس همه مسایل، مسایل زبانی هستند و زبان عالی‌ترین پدیده فرهنگی است به چند دلیل: اول اینکه زبان ابزار اصلی و وسیله ممتازی است که توسط آن، فرهنگ گروه را جذب می‌کنیم. کودک به این دلیل فرهنگ خاصی به دست می‌آورد که مردم با او حرف می‌زنند. به وسیله الفاظ، تشویق یا تنبیهش می‌کنند. دلیل آخر که مهم‌تر از همه است اینکه در میان آن دسته از مظاهر فرهنگ که به نحوی از انحاء دستگاهی تشکیل می‌دهند، زبان کامل‌تر از همه است؛ اگر بخواهیم هنر، دین، قانون و شاید طباطخی و آداب معاشرت را درک کنیم باید آنها را به مثابه رمزهایی تصویر کنیم که از علامات ملفوظ ساخته شده‌اند و از الکوی ارتباط زبانی پیروی می‌کنند.

استفاده از زبان برای منظوره‌های شاعرانه را حتی می‌توان پیچیده‌تر و دشوارتر از صورت‌های هنری دیگر دانست، زیرا هنرهای دیگر مواد خام را به شیوه‌ای که نظیر زبان است با هم ترکیب می‌کنند و حال آنکه در شعر با مصالحی که از خود زبان فراهم آمده، عملیات ثانوی انجام می‌گیرد. ولی شاعر را به صورت شیمیدانی مجسم می‌کند که

کلودلوی استروس مردم‌شناس بزرگ فرانسوی در سال ۱۹۰۸ متولد شده، فرد شاخص مکتبی یا روشی در علوم انسانی است که به ساختارگرایی معروف است و شاید بیشتر از هرکسی در تدوین این روش و کاربرد آن بویژه در مردم‌شناسی کوشیده است. وی معتقد است که طبیعت عبارت است از آن چیزهایی در وجود ما که نتیجه توارث زیستی است، اما فرهنگ مجموع آن چیزهایی است که از سنت خارجی به ما می‌رسد. فرهنگ یا تمدن مجموع آداب، اعتقادات، نهادهایی چون هنر، قانون، و مذهب و فنون زندگی مادی یا به عبارت کوتاه‌تر، مجموع عادات‌ها و مهارت‌هایی است که 'آدمی' به عنوان فردی از یک جمع می‌آموزد، بنابراین 'واقعیت' در دو مقوله مهم قرار می‌گیرد، یکی ما را از طریق خصوصیتی که از بدو تولد داریم و از پدر و مادر و نیاکان به ما ارث رسیده است به سلسله جانوران متصل می‌کند. ماهیت این خصوصیات زیستی و گاه روانی است و دیگری شامل جهان دست‌ساخته‌ای است که ما به عنوان افراد یک جمع در آن به سر می‌بریم.

مردم‌شناس می‌کوشد تا در قلمرو فرهنگ همان وظیفه توصیف، مشاهده، طبقه‌بندی و تفسیر را که جانورشناس یا گیاه‌شناس در قلمرو طبیعت بر عهده دارد، انجام دهد. او معتقد است که در فرهنگ عوامل بسیاری است که به قلمرو طبیعت تعلق دارند، اما وجه مشخصه فرهنگ را تا دیر زمانی وجود اشیاء دست‌ساخته می‌دانستند و هنوز هم بسیاری از مردم‌شناسان بر این عقیده‌اند و 'انسان' را به عنوان آدمی 'ابزارگیر' تعریف کرده‌اند و این ویژگی را نشانه اصلی فرهنگ دانسته‌اند، اما اقرار می‌کنم که با این نظر موافق نیستم و یکی از هدف‌های من همیشه این بوده است که ثابت کنم وجه اشتراق فرهنگ و طبیعت، 'ابزارسازی' نیست، بلکه سخن گفتن به کمک الفاظ است. جهش عظیم با زبان آغاز می‌شود.

به فرض اینکه در سیاره‌ای دوردست موجوداتی بیابیم که قادر به ابزارسازی باشند از این امر نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که این موجودات در ردیف انسان هستند. در واقع روی زمین خودمان چنین موجوداتی داریم، پاره‌ای از حیوانات می‌توانند تا حدودی بزار یا اشیایی شبیه ابزار بسازند با وجود این

بررسی تاریخ موسیقی ایران

موسیقی دوره بعد از اسلام

معلم

و انواع هنر این سرزمین بخصوص موسیقی دچار سرشکستگی و رکود وحشتناکی شد، تنها آنچه مورد علاقه حکام و فرمانروایان محلی بود گاهگاهی جلوه می‌یافت، آنهم با الهام از ذوق عرب و ایرانی.

هنر بطور کلی و موسیقی و نقاشی و مجسمه‌سازی بطور اخص مورد نفرت قوم نیمه وحشی عرب آن دوره بود و تنها زروسیم و لذات شهوانی از اسرا (کنیزکان) مورد توجه آنها بود. (۱)

پس از حمله عرب و اضمحلال دولت ساسانی، موسیقی ایرانی در کشورهای عربی‌زبان هم متداول شد و عرب‌ها موسیقی را نیز مانند سایر علوم و آداب و صنایع از ایران اقتباس کردند. عرب دوره جاهلیت از موسیقی بهره‌ای نداشت و تنها شاعر عرب که قبل از اسلام با اشعار خود تغنی کرده 'اعشی بن قیس' است که از شاعران دوره جاهلیت است. این شاعر در مجلس ملوک حیره و ایران آمد و رفت داشته و معروف است که در عهد انوشیروان به مداین رفته و موسیقی ایرانی را فرا گرفته و کمی هم به زبان فارسی آشنا شده، بطوریکه کلمات فارسی و اسامی آلات موسیقی از قبیل نای و سنج و بربط را در اشعار خود آورده است.

بعضی گویند اول دفعه، در زمان 'عبدالله بن زبیر' که مشغول مرمت خانه کعبه بود معماران و بناهای ایرانی که این کار را بر عهده داشتند، در ضمن کار آواز می‌خواندند و عرب را آواز آنها خوش آمد و بین این کارگران بعضی از موسیقی اطلاع داشتند و آوازه‌های ایرانی را به عرب‌ها آموختند.

در 'آغانی' مسطور است اول کسی که از عرب‌ها نغمه ایرانی را یاد گرفته و اشعار عربی را با الحان ایرانی خوانده 'سعید بن مسجع' بوده که مجذوب موسیقی ایرانی شده و برای همین منظور مسافرتی به ایران کرده و پس از مراجعت نغمه‌های فارسی را که فرا گرفته بود، در مکه رواج داده است.

از جمله موسیقیدانان ایرانی یکی 'نشیط فارسی' (متوفی ۸۰ هجری) است که از موالی 'عبدالله بن جعفر بن ابیطالب' بوده. دیگر 'ابن محرز' است که دوره هشام بن عبدالملک را درک کرده و دیگری 'یونس کاتب' که از فرزندان 'هرمز' و در دیوان مدینه کاتب بوده است. 'ابن ندیم' در کتاب 'الفهرست'

از عمر موسیقی سنتی ما بیش از هزار سال می‌گذرد. در این مدت طولانی کشور ما و مردم این سرزمین فراز و نشیب‌ها و کامروایی‌ها و ناکامیهای فراوان دیده‌اند. دوران‌های تلخ و شیرین بسیاری را پشت سر گذاشته‌اند. این دگرگونی‌های اجتماعی و سیاسی مسلماً در ساختار موسیقی ما نیز بی‌تأثیر نبوده و گاهی ازسبب و توسعه آن بشدت جلوگیری کرده است. شاید در تاریخ هیچ کشوری و بین هیچ قومی موسیقی به اندازه کشور ما در دوره بعد از اسلام مورد تحقیر و سرکوب قرار نکرشته باشد. نوازندگان و موسیقی‌دانان ایرانی، این انسان‌های شریف که جز خدمت به تعالی روح انسانی و شستن کینه‌ها و التیام دردهای قلبی مردم هدفی نداشته‌اند، بارها پس از شکسته شدن سازشان، که برای آنها کرانه‌بازترین چیز بوده، به مرک محکوم شده‌اند (متأسفانه هنوز هم موسیقی در این سرزمین مهجور و منزوی است) ولی فرزندان هنردوست این آب و خاک با وجود تحمل انواع تحریم و سرکوب و با وجود نبودن خط موسیقی و دستکاهای ضبط، موسیقی سنتی ما را طی قرن‌ها سینه‌به‌سینه به نسل‌های بعدی منتقل کرده‌اند. گفته می‌شود که موسیقی‌دانان برای پنهانکاری، تار را که یک ساز با ارزش و ملی ماست و اندازه بزرگی دارد را بشکل 'سه‌تار' که کوچکتر است، درآورده‌اند تا بهتر بتوانند آنرا برای نغمه‌پردازی در محافل اهل هنر و تدریس به شاگردان خود، زیر لباس پنهان کنند و حمل و نقل نمایند. و یا اینکه استادان موسیقی، برای حفظ موسیقی سنتی ما، دستکاه‌های موسیقی و گوشه‌های آن را بوسیله گروه‌های تعزیه‌خوان، به نسل‌های بعد منتقل می‌کرده‌اند. امروزه هم یکی از منابع با ارزش موسیقی ما، همان‌هایی است که تعزیه‌خوان‌های قدیمی اجرا کرده‌اند و از آنها نوارهای با ارزشی تهیه شده است.

همانطور که اشاره شد سرگذشت موسیقی و روند تکاملی آن با نوسانات اجتماعی و سیاسی رابطه نزدیکی دارد. تمدن و فرهنگ ایرانی همراه با تجمل افسانه‌ای دربار ساسانی و موسیقی عظیم آن دوره با حمله اعراب بدوی درهم پیچید و با به آتش کشیدن کتابخانه‌ها و غارت موزه‌ها و خرابی شهرها و

اماکن، طی قرن‌های متمادی فرهنگ خاص ایرانی می‌نویسد که 'یونس' کتاب‌هایی راجع به موسیقی نوشته و از آن جمله اسم کتاب 'النغم' را بنام وی ذکر می‌کند که فعلا اثری از آن باقی نیست.

'ابوالفرج اصفهانی' نیز در 'آغانی' از کتاب موسیقی یونس نام می‌برد و چنین نظر می‌رسد که این نخستین کتابی است که بعد از اسلام راجع به موسیقی نوشته شده و نمونه و سرمشق کتاب 'آغانی' ابوالفرج بوده است (۲).

چون در دین اسلام به عللی موسیقی ممنوع است، این صنعت در صدر اسلام بخصوص در دوره خلفای راشدین که قوانین شرع را با کمال شدت اجرا می‌کردند، تقریباً متروک شد، ولی پس از آنکه خلفای اموی مسندخلافت را بمقام سلطنت تبدیل کردند و از شدت احکام شرع کاسته شد موسیقی نیز در مجلس آنها وارد گردید و موسیقیدانان ایرانی قرب و منزلتی تمام یافتند و پس از آشنایی بزبان عربی اشعار عرب را با الحان فارسی خواندند و بیشتر طرف توجه شدند. در دوره جاهلیت زندگانی عرب بسیار ساده و بی‌تکلف بود ولی پس از ظهور اسلام و فتح ایران و سایر کشورها و تشکیل دولت بزرگ اسلامی و آشنایی عربها به زندگانی پرتجمل پادشاهان قدیم ایران و روم، بخصوص در دوره عباسیان که خلافت ایرانی در لباس عربی جلوه کرد، خلفای عباسی بکلی خلافت را تبدیل به سلطنت کردند و برای خود دربانان و خادمان مخصوص انتخاب نمودند و در حرم خلیفه کنیزان زیباروی از ملل مختلف گردآوردند و ثروت هنگفتی از اطراف ممالک اسلامی به مرکز خلافت آمد. خلفا اوقات فراغت را بعیش و نوش پرداختند و این طرز زندگی خلفا طبعاً اوضاع اجتماعی و ادبی و علمی را تغییر داد و در ترقی و پیشرفت صنعت موسیقی کمک موثری شد. از طرف دیگر وزرای خلفای عباسی مانند برمکی‌ها و نوینختی‌ها که از خاندان‌های ایرانی بودند، به احیای آداب و عادات ایرانی علاقه شدید داشتند و قدرت مادی و معنوی و ثروت و تجمل زندگانی آنها نیز برای پرورش اهل هنر مشوق دیگری بود. شک نیست که خلفای عباسی نخست به خوشگذرانی اشتیاقی نداشتند زیرا تازه روی کار آمده بودند و دشمنان زیادی داشتند و بواسطه جنگ‌های پی‌درپی، فرصت عیش و نوش نداشتند، چنانکه عبدالله سفاح نخستین خلیفه عباسی و برادرش منصور (خلیفه دوم) با باده‌نوشی و عیش و نوش مخالف بودند و گویند سفاح حتی اوقات فراغت را در حرمسرا بسر نمی‌برد. منصور روزی غوغایی شنید، پرسید چه خبر است؟ گفتند یکی از بندگان در میان کنیزان مشغول 'تنبور' زدن است. منصور بر سر آن جمع رفت و همه از ترس او پراکنده شدند. آنکاه منصور تنبور را از دست خادم گرفت و چنان بر سر او کوفت که شکست و خادم را بواسطه ارتکاب به این عمل فروخت تا دیگر روی او را نبیند.

مهدی خلیفه سوم عباسی هنرهای زیبا از جمله موسیقی را دوست می‌داشت ولی نغمه نوازندگان و خوانندگان را از پشت پرده گوش می‌داد و پسرش 'ابراهیم' عاشق این هنر بود و فن خوانندگی و طرب را در خانه فراگرفت و آوازی خوش داشت و خود از سرایندهگان معروف این دوره بشمار می‌آید. اهل صنعت هم چون خلیفه را بی‌رغبت ندیدند در غزل‌سرایی و وصف می‌ومعشوق و تشویق مردم به

خوش‌گذرانی کوشش می‌کردند. در این موقع اشعار 'بشارین برد' شاعر غزل‌سرای ایرانی انتشار زیاد یافت و او بدون پروا مردم را به عیش و نوش و باده‌کساری دعوت می‌کرد، تا آنجا که مردم از عفت کسان خود بهراس افتادند و مهدی امر کرد که 'بشار' حق غزل‌سرایی ندارد، ولی او در خفا اشعاری می‌سرود و شیوه خود را ترک نکرد.

عاقبت طرفداری بشار از افکار و عقاید ایرانی و علاقه او بطریقه شعوبیه و افراط او در فن غزل و استفاده از ذوق لطیف شعری خود و بدگویی از عربها که شیوه او و سایر طرفداران شعوبیه بود، بضرر او تمام و در سال ۱۶۸ هجری بدست خلیفه عباسی کشته شد.

از حکایاتی که راجع بخوانندگان و نوازندگان، در کتاب آغانی ذکر شده، معلوم می‌شود که در دوره عباسیان بخصوص در زمان هارون و مأمون که درخشان‌ترین زمان خلافت عباسیان است فن موسیقی بسیار ترقی کرده و عده موسیقی‌دانان زیاد و اغلب ایرانی بودند. از جمله سرشناسان موسیقی این دوره، دو نفر موسیقی‌دان مشهور، موسوم به 'ابراهیم' و پسرش 'اسحق' که حکایات نوازندگی و خوانندگی آنها به تفصیل در کتاب آغانی مسطور است و اینک بطور خلاصه از آنها نام می‌بریم.

ابراهیم موصلی (۱۸۸-۱۲۵):

پسر ماهان پسر نسک (از دهقانان ارجان فارس) بوده است. اصل او از یک خانواده نجیب و اصیل ایرانی بوده و در کوفه متولد شده است. مسافرتی هم به ری و بغداد کرده و از استادان فن موسیقی، نواختن عود و خواندن آواز را فراگرفته بود. او عده زیادی شاگرد داشت که به آنها موسیقی تعلیم می‌داد. از جمله چند نفر از دختران جوان را برای فن خوانندگی تربیت می‌کرد.

ابراهیم قوه شنوایی دقیقی داشت و بین سی نفر دختر که عود می‌نواختند، اگر یکی از سیم‌ها ناکوک بوده، فوراً تشخیص می‌داده است. گویند ابراهیم نهصد نغمه موسیقی ساخته بود، پسرش اسحق در این الحان، سیصدنغمه را شاهکار پدر خود دانسته و سیصدنغمه را متوسط و سیصدنغمه دیگر را مبتذل و نغمه‌های عادی تشخیص داده است. ابراهیم مسافرتی به ری کرده و در آنجا 'موسیقی قدیم ایران' را از 'جونیه' نام زرتشتی فراگرفته است.

اسحق بن ابراهیم (۲۳۵-۱۵۰):

مادر اسحق (شاهک رازی) در ری به خوانندگی مشغول بوده و ابراهیم او را در آنجا دیده و به همسری خود در آورده است. اسحق شهرتی بسزا دارد و نوازنده و خواننده و شاعر و ادیب بوده است. موسیقی را از پدر خود و سایر استادان فن از قبیل 'منصور زلزل' که ایرانی بوده، فراگرفت. اسحق نیز مانند پدرش از هدایایی که به او داده می‌شد، ثروت هنگفتی بدست آورد. صاحب 'آغانی' او را به دریا و موسیقی‌دانان دیگر را بجوی‌ها و نهرها تشبیه کرده و وی را در موسیقی صاحب سبکی خاص دانسته و می‌نویسد:

« که اسحق اوزان موسیقی را تحت نظم و ترتیب مخصوصی درآورده و درکنایی که حاوی مجموع تصانیف اوست نغمات موسیقی را که خود ساخته از حیث وزن طبقه‌بندی کرده است. »

گویند اسحق بقدری خوب از کیفیت فواصل و پرده‌های

موسیقی اطلاع داشته که قطعات موسیقی خیلی مشکل را روی عود ناکوک می‌نواخته و این دلیل بر دقت قوه شنوایی و مهارت انگشتان و آشنایی زیاد او با عود بوده است. از کتاب‌هایی که او نوشته بدیخته‌خانه چیزی در دست نیست، ولی بی‌شک این کتاب‌ها مرجع کتاب 'آغانی' ابوالفرج اصفهانی بوده، پس از مرگ اسحق، خلیفه عباسی با اظهار تأسف گفت که مجلس خلیفه بی وجود اسحق دیگر زیور و رونقی نخواهد داشت. اسحق شاکردی موسوم به 'زریاب' داشت، که ندیم و خواننده مخصوص خلیفه بوده. زریاب سراینده و شاعر معروفی بوده و در بغداد نزد اسحق تعلیم موسیقی گرفته است و بعد خواننده دربار هارون شده، سپس به اسپانیا مسافرت کرد و خلیفه عبدالرحمن او را نوازش بسیار نموده و جاه و جلال تمام یافته، چنانکه در موقع عبور از معابر صد بنده در خدمت خود داشته است (۳).

چون در سطور فوق، مکرر از کتاب 'آغانی' نام برده شده، بی‌مناسبت نیست که از مولف این کتاب هم ذکر می‌آید. ابوالفرج اصفهانی - بسال ۲۸۴ در اصفهان متولد شده و در ۳۵۶ در بغداد وفات یافت. کتابی که تألیف نموده موسوم به آغانی است که شامل حکایاتی راجع به موسیقی دانهاست و مخصوصاً دوره هارون الرشید و مأمون را بخوبی توصیف کرده است (۴).

نهضت علمی موسیقی موسیقی ایران در دوره قبل از اسلام یک نوع موسیقی عملی بود و نوازندگان و سرایندگان در صدد جستجوی قواعد ارتباط اصوات و الحان نبودند چنانکه بارید بزرگترین موسیقیدان دوره ساسانی را همه بنام 'نوازنده' و 'سراینده' معرفی کرده‌اند و الحانی هم که ساخته، دلیل بر این نیست که از نظر علمی در موسیقی وارد بوده است، زیرا امروز هم در کشور ما بسیاری از نوازندگان که سازنده نغماتی هستند از اصول و قواعد علمی موسیقی اطلاعی ندارند و فقط به مقتضای ذوق طبیعی، الحانی ترکیب و تنظیم می‌کنند.

در قرون اولیه هجری نیز کسی از نظر علمی، موسیقی را بررسی نمی‌کرد و بطوریکه از رسالات موسیقی (که بعداً نوشته شده) برمی‌آید، ایرانیان در اثر آشنا شدن به فلسفه یونان قواعد و قوانین علمی موسیقی را نخست از فیلسوفان قدیم یونان اقتباس کردند و در کتاب‌هایی که نوشتند، به این قواعد اشاره نمودند و بتدریج در صدد تکمیل آن برآمدند و نغمات و مایه‌ها و مقامات موسیقی خود را با قاعده و اصول کلی صداشناسی و فیزیک تطبیق کردند و از نظر ریاضی در ارتباط و نسبت‌های اصوات بحث کردند و کتاب‌هایی در این زمینه نوشتند که از نظر علمی اهمیت دارد. بنابراین موسیقی که فن عملی بود و قواعد آن در کتابی مضبوط نبود، بصورت 'علمی' درآمد و قواعد آن در کتاب‌ها نوشته شد.

این اقدام نیز در دوره اسلامی مانند سایر علوم بدست ایرانیان انجام گرفت و بتدریج از نظر علمی 'نهضتی' در این هنر پدید آمد.

جای تعجب است با آنکه کتاب‌هایی در فن موسیقی نوشته شد، هیچگاه این ترکیب تغییری در موسیقی ما نداد. در حقیقت می‌توان گفت که کتاب‌هایی که راجع به این موضوع نوشته شد علم را با عمل توأم نکرد و در هیچیک از این

این رسالات نه قاعده‌ای برای نوشتن الحان موسیقی بیان شده و نه از سبک سازندگی و ترکیب نغمه‌ها و الحان گفتگویی به میان آمده. اینک بطور خلاصه از نویسندگانی که در موسیقی تألیفاتی داشته‌اند صحبت می‌کنیم:

ابونصر فارابی (۲۳۹-۲۵۹)

نخستین کسی است که در دوره اسلامی کتابی در فن موسیقی نوشته و در آن از قوانین صوت و نسبت‌های ریاضی صداها گفتگو کرده و رساله او برای ما باقی مانده است. فارابی در کتاب الموسیقی الکبیر مطالبی را که قدما و گذشتگان راجع به موسیقی نوشته‌اند را بررسی کرده است.

بنابراین قواعد و اصول اولیه موسیقی را از فیلسوفان یونان اتخاذ کرده است. فارابی بخوبی از عهده بیان قواعد اصلی موسیقی برآمده. بطوری که دیگران که بعد از او در این فن کتاب نوشته‌اند، نوشته‌های او را بعنوان اصل مسلم قبول کرده‌اند.

موضوع قابل توجه که در کتاب فارابی دیده می‌شود شرح و توصیف سازهایی است که در زمان او معمول بوده و نوشته‌های او اولین کنجکاوی در علم 'سازشناسی' است. فارابی در کتاب موسیقی خود به تفصیل از عود و تبور خراسانی و بغدادی و مزمار و رباب صحبت می‌کند و هر یک از آنها را بخوبی شرح می‌دهد. مخصوصاً مقایسه‌ایکه از تبور بغدادی و خراسانی کرده بخوبی می‌رساند که وی به سازهای مختلفی که در آن زمان معمول بوده آگاهی داشته است (۵).

ابوعلی حسین بن عبدالله معروف به ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰)

ابن سینا دو رساله در موسیقی نوشته، یکی به عربی که جزء کتاب 'شفاء' آمده است، و دیگری به فارسی که جزء دانشنامه علانی می‌باشد. ابن سینا نیز مانند فارابی قواعد موسیقی را از مطالعه کتاب‌های یونانی دریافته و همان مطالبی را که فارابی بیان کرده، به بیانی دیگر شرح داده است. عبدالنور بن یوسف بن فاخر معروف به صفی‌الدین ارموی (۶۱۳-۶۹۳ ه ق)

وی دو کتاب در این فن نگاشت، یکی بنام رساله 'شرفیه' و دیگری موسوم به کتاب 'الادوار'. صفی‌الدین در رساله 'شرفیه' اشاره می‌کند که کتاب مزبور شامل اصولیست که از فیلسوفان یونان و قدما اتخاذ شده، در این کتاب از مطالبی سخن به میان آمده که نویسندگان سابق به آن اشاره نکرده‌اند. البته منظور از قدما اشخاصی هستند که قبل از وی راجع به موسیقی کتاب‌هایی نوشته‌اند از قبیل 'خلیل بن احمد' واضع علم عروض که کتابی در اوزان شعر نوشته، که این کتاب از بین رفته است، و نویسندگان رسالات اخوان الصفا و فارابی و ابن سینا و امثال آنها.

قطب‌الدین شیرازی (وفات ۷۱۰ یا ۷۱۶)

کتابی در فلسفه و علوم بنام 'درة التاج لغرة الدیاج' نوشته و در فن چهارم از 'جمله چهارم' که در علم ریاضی است، شرح مفصلی راجع به موسیقی نگاشته که مشتمل بر یک مقدمه و پنج مقاله است (۶).

این کتاب به فارسی نوشته شده و دارای مباحث قابل استفاده‌ای راجع به صوت و نسبت‌های ابعاد موسیقی و رابطه اصوات از نظر ریاضی و آوازا و پرده‌شناسی آلات موسیقی می‌باشد. همچنین نویسنده برای رابطه ابعاد و آوازا

در باره فرهنگ دنباله از صفحه ۴۳

می‌کوشد از راه ترکیب مولکول‌های بزرگی تولید کند تا موجودات زبانی بزرگ یا اشیاء درهم‌فشرده‌ای به وجود بیاورد که ماده اساسی آنها، سرشت زبانی دارد. می‌توان گفت که شاعر می‌کوشد تا به یک نوع 'فرازبان' دست یابد.

وی در پاسخ به این سوال که آیا اساساً نمی‌توان همه مسایل را مسایل طبیعی دانست، معتقد است اگر منظور از طبیعت همه جلوه‌های جهانی باشد که در آن زندگی می‌کنیم، خوب، در این صورت فرهنگ هم بی‌کمان بخشی از طبیعت است. اما وقتی فرهنگ و طبیعت را در برابر هم قرار می‌دهیم و کلمه 'طبیعت' را به معنی محدودتری در نظر می‌گیریم و مراد ما آن ویژگی انسانی است که از طریق توارث زیستی منتقل می‌شود، از این دیدگاه فرهنگ و طبیعت ضد هم‌اند، زیرا فرهنگ از سنت خارجی یعنی از 'تربیت' ناشی می‌شود، نه از توارث زیستی.

با این وجود شما می‌توانید بگویید که خود فرهنگ، اینکه مردمان وجود دارند، از زبان استفاده می‌کنند و در اجتماعاتی که از لحاظ آداب، نهادها باهم فرق دارند، سازمان می‌یابند، همه از دیدگاه معینی، جزیی از طبیعت است. در این صورت شما از کسانی خواهید بود که طبیعت را یک کل 'یکپارچه' و همکن فرض می‌کنند و چنین فرضی، یک فرض مابعدالطبیعی است. از دیدگاه عملی نیازی به این کار نیست، زیرا دست‌کم در حال حاضر علم تصویری 'چندلایه' از طبیعت به ما عرضه می‌کند. در این تصویر میان لایه‌ها کسستگی‌هایی دیده می‌شود. در نتیجه کسستگی‌ای که در معنای مردم‌شناسی، میان فرهنگ و طبیعت دیده می‌شود تنها یکی از انواع کسستگی‌ای خواهد بود که به کمک آن می‌توانیم حدود میدان تحقیق خود را معین کنیم.

خلاصه شده از کتاب 'مردم‌شناسی و هنر'

مصاحبه با کلود لوی استروس

ترجمه حسین معصومی همدانی

نکاره‌هایی ترسیم کرده و توضیحاتی داده است که دقت کامل او را در این فن نشان می‌دهد و در حقیقت، کتاب او یکی از تألیفات کرانه‌هایی‌ست که در موسیقی نوشته شده است. عبدالقادر مراغه‌ای (وفات ۸۳۸)

ویژگی نوشته‌های او در فارسی بودن آنهاست. در همین آثار اوست که با معادل‌های فارسی اصطلاحات موسیقی مانند: سرپرده، پسان (ایست)، گوشه... روبرو می‌شویم. دو کتاب به نام‌های 'مقاصدالاحان' و 'جامع‌الاحان' در موسیقی و شرحی هم برای کتاب 'الادوار' صفی‌الدین ارموی نوشته، که بقرار معلوم این کتاب آخرین تألیف اوست. از نوشته‌های او چنین برمی‌آید که وی ابتدا کتابی بنام 'کنزالاحان' نوشته و در آخر آن نغمه‌های موسیقی را که خود ساخته، یا خط مخصوصی نوشته است ولی از این کتاب اثری در دست نیست و شاید از بین رفته باشد. اشخاص دیگری هم هستند که در موسیقی تألیفاتی دارند که مطالب گذشته‌گان را تکرار کرده‌اند، مانند 'محمود آملی' که کتابی بنام 'نفائس الفنون فی عرائس العیون' دارد. این کتاب که شامل دوبخش می‌باشد و یک 'دانشنامه عمومی' است، موسیقی 'فن چهارم' از مقاله سوم از بخش دوم را تشکیل می‌دهد.

۱ - نظری به موسیقی - روح الله خالقی

۲ - تاریخ ادبیات آقای همائی که در دو جلد است. ایشان در کتاب مذکور مطالب مفیدی را در این مورد جمع‌آوری و تدوین کرده‌اند.

۳ - نظری به موسیقی - روح الله خالقی

۴ - همانجا

۵ - همین قسمت از کتاب فارابی که در توصیف سازهاست بوسیله JP.Land ترجمه شده و با متن عربی آن بطبع رسیده و مترجم مقدمه‌ای استادانه بر آن نوشته و کتاب را بنام 'تجسس در کام‌های عرب' Recherches sur l'histoire de la gamme arabe موسوم کرده است.

۶ - دو نسخه خطی از این کتاب یکی کامل و دیگری اندکی ناقص در کتابخانه دانشکده 'معقول و منقول' تهران موجود می‌باشد که قرار بود وزارت آموزش و پرورش این کتاب نفیس را چاپ کند.

گل آفتابگردان

هوشاخه گل، بهاری است که به خانه میبوید.

باشاخه ای گل عزیزان و فامیل و دوستان خود را یاد کنید.

گل آفتابگردان هر نوع سفارش شما را به تمام نقاط ایران می پذیرد.

سرویس مجانی گل به تمامی نقاط هانوفر

Goethestr. 35

30169)Hannover

Tel.: 05 11/1 82 69

نیستان. اسفند ۷۶. شماره چهارم. سال نخست، ۶۷

بابک خرم‌دین

بهرام حسین زاده

جانشین زبان آذری شد. نام واقعی کوراوغلی 'روشن' است. 'نکار' و 'پولاد' دو شخصیت اصلی داستان هستند. نام هر سه تن جزو نام‌های ایرانی است و حال آنکه در ترکیه کنونی زبان ترکی جانشین زبان 'رومی' شد و در میان نام‌های عناصر تشکیل‌دهندهٔ داستان کوراوغلی، نام رومی دیده نمی‌شود. ریشهٔ ایرانی داستان، بعدها خود را با زبان جدید یعنی 'ترکی' پیوند می‌زند تا بتواند ماندگار شود، درحالی‌که ریشه‌های اصیل خویش را نیز حفظ کرده است.

در قرن چهارم هجری، مسعودی و مقدسی شخصا با خرمیان مناظراتی داشته‌اند. مسعودی می‌نویسد: 'آنان به ثنویت قایلند و طرفدار قدم عالم و مخالف توحید و ملت اسلام هستند'. (۸۳) ولی مقدسی می‌نویسد: 'خرمیان به او گفته‌اند که به خدای واحد قائلند' (۸۴) این دو گفتار ظاهراً متناقض است. این دو مورخ بیشتر نتیجه طبیعی آزاداندیشی و تنوع افکار خرمیان می‌تواند باشد، تا اشتباه یکی از این دو. خرمیان که به دستجات متعددی تقسیم شده بودند علیرغم تفکرات جدا از اسلام خود، به افکار و عقاید دیگران احترام می‌گذاشتند و هیچگاه کسی را به زور از معتقداتش منع نمی‌کردند. بغدادی در این مورد چنین می‌نویسد: 'خرمیان در کوهستان‌های خود مسجدهایی برای مسلمانان ساختند و مسلمانان در آنها اذان گویند و فرزندان‌شان قرآن می‌آموزند و نماز پنهان نگذارند' (۸۵) این رفتار خرمیان با دگراندیشان را باید با رفتار مأمون و سایر خلفای عباسی مقایسه کرد که مخالفین خود را هرگز تحمل نمی‌کردند و آنها را به انواع شکنجه و آزار دچار می‌ساختند. بطور مثال هنگامیکه مأمون سخن از 'مخلوق بودن قرآن' بمیان آورد تمام افرادی را که با وی هم‌عقیده نبودند بنوعی مورد شکنجه و آزار قرار داد و بقول محمد خوافی: 'هر که به نفی تشبیه و خلق قرآن نکوید او را بند کرده، پیش او (مأمون) فرستادند' (۸۶) و نمونه دیگر از برخورد خلفا با 'دگراندیشان' معاصرشان به نقل از مقدسی: 'هادی (خلیفه عباسی) به جستجوی زنداقه پرداخت و از ایشان کشتاری سخت کرد از جمله از دیادآر نویسنده یقطان بن موسی را کشت زیرا که در هنگام طواف کعبه مردم را دیده بود که در حال طواف هروله می‌کنند و گفته بود چه اندازه شبیه گاوی هستند که در پیرامون خرمن

نمونه‌ای از تأثیر فرهنگی خرمیان بر فولکلور مردم آذربایجان را می‌آوریم:

در آذربایجان قوی‌ترین حماسه و داستان، سرگذشت کوراوغلی می‌باشد. شباهتهای بسیار این داستان با سرگذشت بابک قابل تأمل است. اگر کوراوغلی، همان بابک نلشد، باید پذیرفت که شخصیت وی تحت تأثیر شخصیت بابک پرداخته شده است. هردوی اینان در سرزمین آذربایجان فعالیت داشته‌اند. مورخین مادر بابک را از یک چشم کور نوشته‌اند. کوراوغلی نیز پدرش کور می‌شود و پایگاه عملیاتی هر دو کوههای صعب‌العبور است. هر دو از اقوامی مانند: آرامنه، کرجی‌ها، کردها، لزکی‌ها و ... در مبارزاتشان یاری می‌جستند. شخصیت زن در هردو جنبش بسیار محترم و پرقدرد است. شخصیت 'نکار' (زن کوراوغلی) شباهت بسیار به شخصیت زن جاویدان که پس از وی همسر بابک می‌شود دارد. اتوریته یکار بر پهلوانان کوراوغلی (دلی‌لر)، همان اتوریته زن جاویدان را بیاد می‌آورد، در آرمان‌هاشان شباهت کاملی وجود دارد. هردو جنبش عاری از تعصبات قومی و نژادی هستند و به حقوق زن بعنوان یک انسان، اعتقاد کامل دارند، و شباهت‌های دیگر. البته جهت اثبات اینکه کوراوغلی همان بابک خرم‌دین است یا نه؟ احتیاج به بررسی‌های متون مربوطه دارد و در اینجا صرفاً طرح موضوع مورد نظر است و نه اثبات آن. رحیم رئیس‌نیا در کتاب کوراوغلی خود (ص ۱۵۰-۱۵۱) از پرتو نائلی نقل می‌کند که: 'کوراوغلی اصلی از ناحیه بولو برخاسته و ... در لشکرکشی ... نوزدمیراوغلوپاشا به قفقاز و آذربایجان شرکت داشته است'. آیا این سوال منطقی پیش نمی‌آید که چرا مردم آذربایجان یک مهاجم به سرزمینشان را باید ارج نهند؟ کوراوغلی‌هایی که در کتاب مذکور بطوری واقعی قلمداد شده‌اند هیچیک رهبر یک جنبش گسترده و وسیع نبوده‌اند. در اسناد بدست آمده در بارهٔ کوراوغلی‌های ترکیه، از شخصیتی مانند 'نکار' که از قدرتی بیش از کوراوغلی در نزد پهلوانان جنبش برخوردار بود، اثری نیست. داستان کوراوغلی باید در سرزمینی واقع شده باشد که زبان ترکی در آنجا جانشین زبانی از خانوادهٔ زبان‌های ایرانی شده باشد، مثل آذربایجان، که در آنجا زبان ترک‌کی

کردش می‌کند، هادی او را به دار آویخت و چوب صلیب وی سقوط کرد و مردی از حاجیان را با خری که بر آن سوار بود کشت^(۸۷) مقایسه این دو رفتار خرمیان و خلفا نشانگر عظمت روحی و علو انسانی بابک و خرمیان می‌باشد. این ندیم در کنار سخنان تهمت‌گونه و افتراآمیز نسبت به خرمیان، نمی‌تواند از بازگو کردن اخلاق انسانی ایشان چشم‌پوشد. وی می‌نویسد: «بهمدیگر زورگویی و استبداد روا نداشتند و به کردار نیک و ترک آدم‌کشی و آزار نرساندن به مردم معتقد بوده و در مهمان‌نوازی رفتاری از خود نشان میدادند که در هیچ ملتی دیده نمی‌شود»^(۸۸)

همین رفتار انسانی و بدور از تعصب بابک و خرمیان باعث آن بود که نمایی انقلابیون آن دوران جدا از اختلافات فکری و عقیدتی خویش به خرمیان پیوندند. نویسندگان تاریخ فلسفه در جهان اسلام می‌نویسند: «اقوام مختلفی از ایرانی و کرد و ارمنی و حتی عرب به او پیوستند»^(۸۹) و دکتر زرین‌کوب نیز حضور ارامنه را در قیام بابک تأیید می‌کند: «ارامنه نهضت بابک خرمدین را یاری کردند»^(۹۰) حتی مسلمین شیعه مذهب نیز به خرمیان پیوستند و در مقابل خلافت به اشکال مختلف از ایشان دفاع می‌کردند و این آمیختگی و برادری بین خرمدینان و مسلمین چنان محکم و استوار بود که بازشناسی خرمیان و مسلمین از هم دشوار مینمود و مورخین را دچار تناقض‌گویی می‌کرد. ابن‌حوقل می‌نویسد: «خرمیه قرآن می‌خوانند ولی در باطن اعتقادی به اسلام ندارند»^(۹۱) تفسیر این سخن تنها بدین گونه راست می‌نماید که مسلمانان قرآن‌خوان مورد تعقیب مأموران خلیفه و حکومت‌های جبار، چنان با خرمیان درهم آمیخته بودند که تشخیص خرمی و مسلمان از هم به سختی میسر بود. اگرچه در تواریخ (چه متقدمین و چه متأخرین) عمدتاً سخن برسر آن است که بابک و خرمیان قصد آن داشتند تا مسلمانی و اسلام را ریشه‌کن کنند، ولی شواهد بسیاری موجود است که این گفته را نقض می‌کند. خرمیان مخالف و دشمن خلافت عباسیان بودند اما دشمن اسلام^۱ بعنوان یک ایدئولوژی بیکانه نبودند. اگر فرد مسلمانی بدست ایشان کشته می‌شد، بدلیل مسلمان بودن وی نبود، بلکه اقدام به سرکوبی خرمیان^۲ علت کشته شدن وی بود.

خرمیان مخالف اشرافیت و بهره‌کشی و تسلط بیکانه بودند. در هر شکل و تحت هر عنوانی که بود فرقی نمی‌کرد. همانقدر به اشرافیت عرب و حکام خلیفه کینه می‌ورزیدند، که به حکام محلی فنودال ایرانی که گاه حتی زرتشتی نیز بودند. بهمین دلیل طبری هنگامیکه سخن از «اسرای بابک» به میان می‌آورد، ایشان را از دو گروه مشخص نام می‌برد: «عربان و دهقانان»^(۹۲) عربهایی که به اسارت بابک و خرمیان درمی‌آمدند مشخصاً از عوامل خلافت بودند و در اینجا عرب بطور عموم مورد نظر نیست. اما در مورد دهقانان، سخن بسیار می‌توان گفت. دهقانان به مالک و فنودال مرفه ایرانی می‌گفتند که طبقه‌ای مشخص در دوران ساسانی بود. این طبقه را در زمان ساسانی، «آزادگان» می‌نامیدند. کثیرالعهده‌ترین دسته بهره‌کش در جامعه ساسانی اینان بودند. ایشان صاحبان اراضی و قراء بودند و دهقانان و دهخدا نامیده می‌شدند. دستگاه ساسانی اینها را که مستقیماً و بلاواسطه از روستاییان بهره‌کشی می‌کردند، لازم داشت.

اینان هسته مرکزی ارتش و سواره‌نظام ساسانی را تشکیل میدادند^(۹۳)

آنان نقش مشابه شوالیه‌های اروپای قرون وسطی را در جامعه ساسانی بازی می‌کردند. ایشان از اشراف شدیداً ایرانی محسوب می‌شدند که اصل و نسبشان را بهر شکلی که شده بالاخره به یکی از شاهان باستان متصل می‌کردند و این افتخارشان بود. اما نه ایرانی بودن و نه زرتشتی بودن و نه از تخمه شاهان باستان بودن، هیچکدام مانع از کینه و تضاد اجتماعی نسبت به آنان از جانب بابک و خرمدینان نبود. خواست خرمیان و بابک از میان برداشتن ظلم و استبداد و بهره‌کشی بود، چه در شکل خودی و چه در شکل بیکانه.

بسیاری سعی کرده‌اند که از بابک چهره یک «ناسیونالیست» دوآتشه ترسیم کنند ولی همان مخالفت و ستیز دهقانان ایرانی با وی و در نتیجه جنگ و سرکوب اینان از جانب بابک و اسیر کردنشان، نشانگر این واقعیت است که او خواستار یک حکومت ایرانی از نوع «ساسانیان» نبوده است، بلکه هدف او تأمین عدالت اجتماعی برای تمام مردم بوده است. بدون در نظر گرفتن قومیت، ملیت، نژاد و به یقین می‌توان گفت که اگر دستگاه خلافت آنهمه ظلم نمی‌کرد و آنهمه به غارت و چپاول مردم دست نمی‌زد، بابک هرگز نه بوجود می‌آمد و نه قیام می‌کرد. اگر آزاداندیشی و عدالت اجتماعی به دستگاه خلافت راهی می‌جست آنهمه فریاد بر نمی‌خاست و چنان زمینه مساعدی برای آنهمه قیام فراهم نمی‌شد. هنگامیکه بغدادی سخن از مردمی بمیان می‌آورد که: «به دین پیشینیان و پدران خود کرایش داشتند ولی به آشکار کردن آن از ترس شمشیر مسلمانان دلیری نمی‌کردند»^(۹۴) سخن از بغضی‌ست در کلوی یک ملت که هر آن احتمال ترکیدن دارد و این ملت به اشک اگر نتوانست به خون بغض خود را می‌کشد.

بابک

زندگی بابک نیز همچون کردار و افکارش در هاله‌ای از افسانه و تهمت و افترا و مقداری نیز واقعیت محصور شده است. کینه مورخین که زائیده وابستگی‌شان به مذهب حاکم و دستگاه خلافت بود، آنچنان عمیق و همه‌جانبه بوده که او را بعنوان «فرزند نامشروع از مادری کریه‌المنظر و یک‌چشم» معرفی می‌کنند. مقدسی می‌نویسد: «گویند وی زن‌زاده بوده و مادرش زنی یک‌چشم و تهیدست بود از قریه‌های آذربایجان و مردی از نبط سواد بنام عبدالله شیفته او شد و از وی آستن کردید و آن مرد کشته شد و بابک در شکم مادرش بود تا او را بزاد و به دشواری او را پرورش داد تا به مرحله کوشش رسید و جوانی مستعد شد و اهل دهکده‌اش او را در برابر پرداخت خوراک و پوشاک به کار شبانی گماشتند. گویند یکروز که مادرش غذای او را برد و بابک در زیر دیواری خفته بود، دید که موی بر اندام او راست شد و از سر هر موی قطره‌ای خون می‌چکد. مادرش گفت این فرزند من اهمیت بسیار خواهد یافت»^(۹۵)

این ندیم همین داستان را که متأسفانه مشروح‌ترین خبر در باره بابک است، با تفصیل بیشتری نقل می‌کند: «پدر بابک از مردم مداین و کارش روغن‌فروشی بوده و به مرز آذربایجان آمد و در دهکده بلال‌آباد از از بلوک میمد (میمد را حدودالعالم که به سال ۳۷۲ نوشته شده است از شهرهای

ارمنیه میداند ولی در احسن التقاسیم که سه سال بعد از آن نوشته شده است میمید جزء آذربایجان آمده است. اقامت نمود و کوزه روغن را به دوش می کشید، در آن دهستان دوره کردی می کرد. وی با زنی که از یک چشم کور بود و بابک است معاشقه داشت ز مدت ها با وی عمل ناشایست انجام می داد و در اثباتی که هر دو به گوشه ای دور اغتاده از آن دهکده میان پیشه به شرابخواری مشغول بودند، چند نفر از زنان دهکده برای برداشتن آب از چشمه ای که در آن پیشه بود آمده و صدایی به آهنگ 'نبطی' شنیده و به آن سوی رفته و بر آنان هجوم آوردند. آن بنده خدا پا به فرار گذاشت و آنها از موی سر مادر بابک گرفته او را به دهکده آوردند و آبرویش را بردند. پس از این ماجرا روغن فروش نزد پدر آن دختر رفته و خواستگاری از دخترش نموده و پدر به ازدواجشان رضایت داد و بابک از این زن بدینا آمد (۹۶).

این دو گفتار که دیدگاههای عمومی طبقات حاکمه را پیرامون سرگذشت و شخصیت قهرمانان و رهبران اجتماعی مردم میرساند، چند هدف را دنبال می کند:

۱- مادر بابک زنی بدکاره بوده است و پدرش دوره کرد و روغن فروش. نتیجتاً فرزند چنین زوجی نمی تواند 'اصیل' و با فرهنگ باشد.

۲- پدر بابک به آهنگ نبطیان آواز می خوانده و ایرانی نبوده، پس بابک از نژاد ایرانی نبوده است.

۳- بابک حرامزاده بوده است.

همین سه مورد در آن زمان کافی بودند تا انسانی را بی اعتبار سازند و مردم را به بابک بدبین کرده و پس از مرگش اسطوره بابک را از اذهان بشویند و در دوران حیاتش هر گروه را به یکی از علل فوق از پیرامون وی پراکنند: به استقلال طلبان چنین القاء می شد که بابک ایرانی نژاد نیست. به مسلمینی که با او همکاری می کردند چنین تفهیم می شد که او یک 'حرامزاده' است ولی شخصیت بتک و کارهای خرمیان بر تمام این توطئه های تبلیغاتی خط بطلان کشید و چه زیبا گفته است شادروان سعید نفیسی: 'مردان بزرگ چه حاجت دارند که ما از پدر و مادر و خاندانشان با خبر باشیم، اگر از اصل و نسب بابک خرمیدین آگاهی به ما نرسیده است، چیزی از مقام بلند وی نمی گاهد' (۹۷).

براساس روایت ابن ندیم که از واقدين عمرو نقل می کند پدر بابک پس از چندی کشته می شود و مادرش به دایکی و شیر دادن بچه های دیگران مشغول می شود و بابک را در فقر و تکدستی پرورش میدهد، تا آنکه 'جاویدان بن سهرک (یا شهرک) که رهبر خرمیان بود گذرش به روستای بابک می افتد و در جستجوی محلی برای استراحت به خانه بابک و مادرش می آید. اما بابک و مادرش آنچنان فقیر بودند که بجز روشن کردن آتشش، چیز دیگری نتوانستند برای وی فراهم کنند. بابک مورد توجه جاویدان قرار گرفت 'چالاکی و هوش او را دریافت و از مادرش او را به مزد گرفت' (۹۸) و او را با خود برد. پس از چندی جاویدان در جنگ با 'ابوعمران' که رقیب وی در سرکردگی خرمیان بود، ابوعمران را می کشد و خود نیز زخمی می شود و پس از سه روز از آن زخم می میرد. با جانبداری که زن جاویدان از بابک بعمل می آورد، بابک به سرکردگی خرمیان می رسد (این موضوع از اهمیتی که زنان جنبش خرمیان دارند خبر میدهد). زن جاویدان از قول شوهرش بعنوان وصیت وی، به سرکردگان و پیروان جاویدان چنین می گوید: 'من امشب می میرم و روح از کالبد من بیرون می شود و به بدن بابک درآید و او مالک زمین گردد و سرکشان را از پای درآورد و آیین مزدک را برگرداند و پلایان شما را عزیز و افتادگان شما را سربلند سازد' (۹۹) کرچه زن

جاویدان این سخنان را جهت قدرت گیری بابک بر زبان می آورد ولی در لابلای این سخنان، آرمانها و اهداف خرمیان و بابک نهفته است و بهمین دلیل به آسانی مورد قبول پیروان جاویدان قرار می گیرد. اینکه بابک میخواهد ذیلان را عزیز و افتادگان را سربلند و آیین مزدک را بازگرداند، گویای راه و هدف بابک و خرمیان است. ابن ندیم ادامه میدهد: زن جاویدان یک شاخه ریحان به بابک داد و بابک آن را از دستش گرفت و با اینکار میانشان زناشویی برقرار کردید، سپس همه به پا ایستادند و به هردو کرنش کردند، که نشانه رضایت به این ازدواج بود. حتی عربان مسلمان و بردگانشان (۱۰۰) بسط و تحلیل این گفتار گویای چند مسأله است:

۱- در میان خرمیان زن از چنان اعتباری برخوردار بوده که حتی میتوانسته پیشنهاد ازدواج به مردی را مطرح کند، آنهم با یک شاخه ریحان.

۲- تصمیم گیری در میان خرمیان بصورت شورایی و جمعی بوده و موافقت خود را با به پا خاستن خویش اعلام می داشته اند. انتخاب رهبر و ازدواج رهبر، آنچنان که پیداست باید با رضایت سران خرمی صورت می گرفته.

۳- حضور اعراب مسلمان در ارکان تصمیم گیری خرمیان و رضایت دادن ایشان به ازدواج بابک و زن جاویدان در مجلسی که جهت مطرح کردن وصیت جاویدان برپا شده، چه مفهومی میتواند داشته باشد جز اینکه دلیلیست بر اینکه این جنبش یک حرکت قومی ضد عرب و ضد اسلامی نبوده.

۴- حضور بردگان در میان تصمیم گیرندگان خرمی. یکی از شاخص ترین خصوصیت خرمیان این است که به برده داری اعتقادی نداشته و شدیداً با آن مخالفت میکردند، کرچه سایر جنبشهای انقلابی آن دوران هیچیک الغای برده داری را خواهان نبودند. حتی قیام بردگان زنج (زنکیان) نیز هدفی که به لغو برده داری تعبیر شود نداشت. آنان تنها می خواستند که جایشان را بعنوان برده با برده دار تعویض کنند. اینکار را نیز برای مدتی کردند کرچه این جنبش به مدت سی و چند سال پس از قضایای بابک بوده و میتوانسته اند از تجربیات و آرمانهای بابک سرمشق بگیرند ولی بهرحال اینکار را نکردند.

زیرنویس

- ۸۳- مسعودی: التنبیه و الاشراف، ص ۳۳۷؛
- ۸۴- بارتولد: جغرافیای ایران، ص ۲۲۹ (به نقل از مقدسی)؛
- ۸۵- بغدادی: الفرق بین الفرق، ص ۱۹۳؛
- ۸۶- محمد خوافی: محمل فصیحی، جلد اول، ص ۲۸۸؛
- ۸۷- مقدسی: آفرینش و تاریخ، جلد ششم، ص ۱۰۲؛
- ۸۸- ابن ندیم: الفهرست، ص ۶۱۱؛
- ۸۹- تاریخ فلسفه در جهان اسلام، جلد اول، ص ۱۶۳؛
- ۹۰- زرین کوب: تاریخ ایران بعد از اسلام، ص ۷۵؛
- ۹۱- ذبیح اله صفا: تاریخ ادبیات ایران، ص ۲۳۲، به نقل از ابن حوقل؛
- ۹۲- طبری: تاریخ، جلد سیزده، ص ۵۸ و ۵۲؛
- ۹۳- تاریخ ایران از دوران باستان تا قرن هیجده، ص ۷۹؛
- ۹۴- بغدادی: الفرق بین الفرق، ص ۲۰۴؛
- ۹۵- مقدسی: آفرینش و تاریخ، جلد ششم، ص ۱۱۵؛
- ۹۶- ابن ندیم: الفهرست، ص ۶۱۱-۶۱۲؛
- ۹۷- سعید نفیسی: بابک خرمیدین دلاور آذربایجان، ص ۸؛
- ۹۸- مقدسی: آفرینش و تاریخ، جلد ششم، ص ۱۱۶؛
- ۹۹- ابن ندیم: الفهرست، ص ۶۱۳؛
- ۱۰۰- همانجا، ص ۶۱۴

شعر امروز ما

سیمین بهبهانی

آذرخش حافظی

چرا، چرا نورزم عشق

تسلی

چرا نورزم عشق، مگر نه عشق شیرین است
همیشه عاشقم، عاشق که شور زندگی این است
سپاس شعله‌ات ای شمع، که عین روشنی کردی
میان این سیه بالان مرا که بال رنگین است
کمال مستی ما را مجال با تجمل نیست
می کهن چه کم دارد گرش سبو سفالین است
میان دست و دامانت ز شور عشق می‌گریم
کنار من بمان، کز من شبت ستاره آذین است
به کار عاشقی گفתי وفا نمی‌کنی، گفتم
به جز من آنکه با عاشق وفا کند کدامین است
بکش، بسوز، ویران کن که هیچ دم نخواهم زد
بدانچه هست امکانت مرا همیشه تمکین است
ز دعوتم مگردان رو که بهر چون تو مهمانی
شراب لعل‌گون دارم به ساغری که سیمین است.

* * *

بنوشم باده‌ای از جام خورشید
بگیرم بوسه‌ای از کام خورشید
به ساحل گر نبینم زورق یار
به دریا بنگرم از بام خورشید
عبدی

تا:
زیبایی و مهربانی،
- این دو، تسلی آدمی -
جاودان آیاتی باشند
در کتاب زندگانی.
اما، تو که جز در پاییز،
نزیسته‌ای،
و از رنگها
به غیر از طیلسان خاکستری اهریمن،
رنگی ندیده‌ای
دریغا!
راز آفرینش چشمانت را
هیچ نمی‌دانی.

علی اصغر عطاء الہی

سہم من از جهان
تنہا
ہمین جنون جوان است
* * *

شرع می کشی و سرکشانه
در شط شریانم
تا دورها می کشانی ام
صد کوه موج را در من بنکر
* * *

فرخ تمیمی

وداع

وقتی کہ آمدی
ما ہ در 'بدر' بود
باد ساکت شد
وقتی کہ می روی
در سایہ سار بید باغچہ ، مجنون
بر آبنوس شانہ لیلی می گرید .
* * *

رضابراہنی

بہار

بہار آمدہ من حساسم
مسلسل طوفان عطسہ و سرفہ میان ترکس ہا ہستم
حساسم
ریشم را تراشیدہ ام
سبیلیم بہ رنگ کویہ قدیمی است
و اشک ششہایم از چشمہایم بیرون می ریزد
از برف ہای زمستان نشان کنکی روی قلہ سرم نگاہ داشتہ ام
پیری نیست ، عزیز من ! ندیدن تو مرا حساس کردہ است
و از اتاق دیگر ، صدای کسی در خواب می گوید : بابا بابا
حساسم
توفان عطسہ و سرفہ میان ترکسہا
* * *

تنہا
طیلی کہ کاملاً خالی باشد
و پوستش خشکیدہ باشد
و نایینا ہم باشد
فریاد دارد
شش از ہوا خالی کن تا فریاد باشی
* * *

الف - فراز

مکررکن

در نتہای آخرین کہ تکرار می کنی
سمفونی سوزندہ را
و مکرر می کنی نوای رنج کوچہ
در اشک شور ستارگان
خورشید در رگہایت خمیازہ می کشد
اشکی میان دو نگاہ
رنج کوچہ را پیوند می زند
زمستان پلی می شود
بین فصول ریزش و رویش
و فریاد موج بلند ، تو مأمنی
تا بلند پروازترین عقابہا
از فرازش
نبض زمین را نظارہ گر باشند .

درختان با سایہ تو
زمان را اندازہ می کنند
سروہای خمیدہ
با سایہ تو بر می خیزند
بہ گمانشان روز فرارسیدہ
و ایل می کوچد
از دالبر کویہ بہ میان دشت
بہ گمانش کہ فصل رویش است
اما پشتہ جنازہ تو
سمفونی آخرین را تکرار می کند
تا گمان آب شود در گل خورشید
مکرر کن .

مینا اسدی

رویش

بہ جوانہ ہایم
از پستان ہایم
نوشاندہ ام
اشتیاق رویش را
و میدانم
کہ درختانی
در راہند
با برگ ہای سبز بسیار
و جنگل مرا سپاس خواہد گفت .
* * *

گیتی خوشدل

بجز تو
ہمہ چیز آنقدر کوچک است
کہ در یک فنجان جا می گیرد
تو نیز آنقدر کوچک
کہ در دلم جا گرفتہ ای
* * *
تہی از ہر چہ تہی است
جوانہ ہایم را می شمارم
لبخندم را در آینہ می بوسم
بوی نگاہت را می دہد
چہ عطر غم انگیزی
ہمچون نخستین صدا
کہ از آفرینش برخاست

حافظ موسوی

نوروز

مغازه‌ها
دریخاری از کلمات بهاری
غوطه ورنند
نوروز
جامه‌های رنگارنگش را
در ویتترین مغازه‌ها پهن کرده است
رویای کفش‌های تازه
نیلوفرست
که از پاهای کودکانه بالا می‌رود
و دست‌های کوتاه
در نیمه راه تخیل
می‌ماند
نوروز
خاطره‌ها و خیابان‌ها را رنگ می‌زند
و رایحه وانیلی‌اش را
همه جا می‌پراکند
سلام! ماهی قرمز
سلام! تنک بلور
سلام! کریه‌های ریز ریز کودکانه
در غروب بازارهای شلوغ
سلام! ساک‌های خالی
سلام! سبزه‌ها
بهارهای موجز بشقاب‌های پلاستیکی
نوروز سال سک
سلام! سلام!

نعمت آزره

انتظار

تو دیر کرده‌ای و
شفق روی پنجره خسته ریخته است
کلدان شمعدانی کوچک به روی برف
با لاله برک‌های روشن خوش بوی
دلواپس‌تر
چشم به راه تو دوخته است
از پشت پرده
از دریچه خاموش انتظار
چیزی میان پنجره و پرده سوخته است.

فراق

دور از تو ای نوازش انکشت‌های مضطرب باران
بر صخره‌های سوخته دردم
در ساحل مشوش.
زان دور،
دورهای چه نزدیکم
بنگر!
بنگر که در هوای تو شعر ناسروده من
در من
یک جنکلی از سرایش سبز است شعله‌ور!

احمد فریدمند متولد ۱۳۳۰ دشتستان بوشهر که در سال ۱۳۵۵ مجموعه شعر "عاشقانه‌ها و درد" توسط انتشارات چکیده چاپ کرد که بعدها در سال ۱۳۵۷ اجازه انتشار یافت. فریدمند در باره شعرهای خود معتقد است: «شعرهای من برای خودم حکم گره‌ها-کمپلکس‌هایی را دارند، آنها را در اوقات بخصوصی از می‌کنم، رشته، رشته کنار هم می‌گذارم و دوباره، اما این بار مرتب‌تر، آنها را گره می‌زنم و رد می‌شوم. اگر ارزشش را داشت، دیگران نیز به فراخور آنها را بازویسته می‌کنند و رد می‌شوند.»

به گفته آتشی "فریدمند با نقب‌زدن به پیشه‌ها و بافت‌های فرهنگ بومی و مردمی کشورمان، طراوت و آزادگی و امکان حرکت گسترده‌تر را فراهم ساخته است."

عشق صفت‌های مه آلود است

بازو به بازوی تو از جوانی خویش می‌کدرم
سر بر می‌گردانم چشمه جوشانی می‌بینم
آب زلالی ...
از آه کدر می‌شوم
با سرآستین می‌زدایم از رخ آینه‌ام غبار
عشق
تبسم دخترکی می‌شود در مه صبحگاهی
با کیف و کتاب و مشق
عشق
نکاه دزدیده زنی می‌شود
که با خم کردن، تابی به مو می‌دهد
زیر آفتابی از آن زمستان
که در جیب‌های خالی دست می‌فشرديم
کنار برکه آب حاصل باران.
* * *

حافظ موسوی

غمگین که می‌شوی

غمگین که می‌شوی
مه از تمام دره‌های جهان
سوی خانه ما می‌آید
یک لحظه پشت پنجره می‌ایستد
و بعد
آرام آرام
اتاق‌ها، آشپزخانه، میز
و ما، همه
محاصره می‌شویم
در رطوبت مه

و بعد

باران

قطره قطره
به پای تو می‌افتد
حالا تمام خانه انکار روی آب می‌رود
تا روز هفتم خلقت ...
باید پرده‌ها را کنار بزنم
شاید فردا
روز آفتابی خوبی باشد.

پرسش

سیه چشمی که یک شب
در تب رویا
به رویم شاد خندیدی .

هنوزم خرمن زلفت
به سان آبشاری .
- نرم و لرزان -
در سحرگاهان کوهستان ،
مرا بی تاب می دارد .

هنوزم می دود این فکر در ذهنم :
« که آیا بر سزاواری ما در عشق
خدایی ؟ یا که ابلیسی ،
کسی ؟
شک داشت ؟ »

گرفتارم به پایش خاکم امشب
اسیر دلبر سفاکم امشب
دو زلفون شياش مار بر دوش
که من قربانی ضحاکم امشب

چه شد دریا که با من مهربان بود
حریر آیش آرام جان بود
کجا شد موج بازیکر که کهکاه
سرود شاد ساحل ها از آن بود

عبدی

حکایت :

زنی نزد قاضی شد و از شوی خود شکایت برد
که مرا خرجی ندهد.
شوی گفت : من چندانکه توانم از او دریغ ندارم.
قاضی پرسید : چون باشد ؟
گفت : من به تنها آب توانم دادن ، او نان نیز
می خواهد.
قاضی بهخندید و به ایشان احسان فرمود.
زن به شوی گفت : ای دیوث ، ای بینوا.
مرد گفت : سپاس خدا را ، که در این میان مرا
گناهی نیست. نخستین از جانب توست و دومین
از جانب خدا.

عبید زاکانی

در آستان صدا
چون دو همزاد
چون دو هم‌ریشه
در نهایتگاه موعود سکوت ،
بغض من آمیخت
با ابر سیه .
لیک می‌اندیشم :
کز برای ریزش این
- قرن سوگ -
گریه خواهد کرد ابر
از چشم خویش ؟
یا که می گیرد وام
بیکران اشک را
از جفت خویش ؟ ...

کابل ۲۴ قوس ۱۳۶۲

- تا آنکه ...
تا امید ...
- شاید که دست گرمی ؟ ...
گفتند : مگر نه اینکه
احساس و عاطفه
شاید که عشق هم
از واژه‌های مرده ست
مثل "وطن" ،
"پناه" ،
مثل سخن ز "آشیان" و "ریشه"
یا معنی عتیقه "انسان"
بر باد از هجوم تعلق ؟
- پس سوگ یا سرشکی ؟ ...
گفتند : مگر نه اینکه
درد و غم و سرشک
تبعید زیر سنگ خموشی ست
شاید هم خود ز سنگ ،
زیرا کسی بلور خیالش را
از رهگذار ساکت "اندوه دیگران"
حتی
راهی نمی دهد ؟
- شاید ...
... مگر امید ؟ ...
آن بی پناه یتیم
همیشه و هنوز در انتظار قلبی ...
گفتند : مگر که ...
هان !
شاید هنوز امید ...

حمیران ۱۵ مارت ۱۹۹۵

سال نو مبارک



بهار عاشقان مبارک

۷۵/۴۸

NEYSTAN

1. Jahr 4. Ausgabe März 1996

Behnam.M • Sedigh Rahpoo • Mehdi Mojtahedpoor • Moalem •
Manuchehr Aslanpoor • Siavosh Beizayi • H. Azad •
Farshad Ghods • Mohamadi • &

Chefredakteur: Bahram Hosseinzadeh

Unsere Anschrift:
POSTFACH 690416
30613 HANNOVER
GERMANY

