بسم الله الرحمن الرحیم

دیدار

(نقد و بررسی آثار برگزیده جشنواره‌های فرهنگی)

دفتر دوم

تهیه و تدوین
دبیرخانهٔ جشنواره نقد

خانه کتاب
اردیبهشت ۱۳۹۰

سرشناسه: جشنواره نقد کتاب (هفتمین: ۱۳۸۹: تهران)
عنوان و نام پدیدآور: دیدار: نقد و بررسی آثار برگزیده جشنواره‌های فرهنگی/ تهیه و تدوین دبیرخانه جشنواره نقد کتاب.
مشخصات نشر: تهران: خانه کتاب، ۱۳۹۰
مشخصات ظاهری: ۴۸۸ ص . ج
فروست: خانه کتاب؛ ۲۶۰ جشنواره نقد کتاب؛ ۲۵.
وضعیت فهرست‌نویسی: فیپا ـ یادداشت: فهرستنویسی براساس جلد دوم، ۱۳۹۰.
موضوع: نقد کتاب ـ ایران
شناسه افزوده: اوجبی، علی، ۱۳۴۳ ـ شناسه افزوده: جشنواره نقد کتاب. دبیرخانه
شناسه افزوده: خانه کتاب
رده بندی کنگره: ۱۳۸۹ ۵ ج ۹ الف/ PN۹۹ رده بندی دیویی: ۰۲۸/۱
شماره کتابشناسی ملی: ۲۳۱۱۴۱۵
کد پیگیری: ۲۳۱۰۰۱۸

جشنواره نقد کتاب

۲۵

خانه کتاب

۲۶۰

عنوان : دیدار (نقد و بررسی آثار برگزیده جشنواره‌های فرهنگی)
دفتر دوم
ناشر: موسسه خانه کتاب
تهیه و تدوین: جشنوارهٔ نقد کتاب
نوبت چاپ: اول ـ اردیبهشت ۱۳۹۰
شمارگان: ۱۰۰۰ نسخه
قیمت: ۷۳۰۰ تومان
شابک: ۸ ـ ۰۱۵ ـ ۲۲۲ ـ ۶۰۰ ـ ۹۷۸
چاپخانه: چاپ صادق

تهران: خیابان انقلاب، بین صبا و فلسطین جنوبی، شمارهٔ ۱۰۸۰ مؤسسهٔ خانه‌کتاب،
تلفن : ۸۸۳۴۲۹۸۵

فهرست

مقدمه ۷
فهرست‌نویسی و سازماندهی منابع دیجیتالی ۹
معاد جسمانی در حکمت متعالیه ۳۳
نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو، ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی ۶۳
نقد کتاب‌های دینی ۹۷
اطلس شیعه ۱۰۵
اخلاق در نگاه مولانا ۱۱۳
مبانی رویکرد اجتماعی به حقوق ۱۲۳
عدالت به مثابهٔ قاعده ۱۳۹
دادرسی عادلانه ۱۶۵
بحران آگاهی و تکوین روشنفکری در ایران ۱۹۳
تکنولوژی مرمت معماری ۲۰۹
خانقاه و آرامگاه چلبی اوغلو ۲۳۱
تذکرهٔ عرفات‌العاشقین و عرصات‌العارفین ۲۴۹
خاطرات بی‌تأویل ۲۷۳
تالار پذیرایی پایتخت ۲۹۱
زبان عرفان ۳۱۵
طوفان واژه‌ها ۳۳۱
عصر پایان معجزات ۳۵۱
تاریخ ایران در عصر افشاریه ۳۷۱
مفاهیم قدیم و اندیشهٔ جدید ۳۹۹
مجموعه کتاب‌های نگاهی به آسمان شب ۴۲۹
فرهنگنامهٔ نام‌آوران ۴۳۷
نقد وضعیت کتاب‌های کودک و نوجوان ۴۴۷
او همنشین فرشته‌ها بود ۴۵۹
راهنمای پرندگان ایران ۴۶۵

مقدمه

خوشبختانه در چند دهۀ اخیر، شاهد زایش جشنواره‌های خرد و کلان بسیاری می‌باشیم که هر یک به نوبۀ خود تلاش می‌کند تا با معرفی چهره‌های شاخص و آثار فاخر، جامعه را با کتاب‌های خوب هر چه بیشتر آشنا سازد و حرکت بالندۀ کتابخوانی را شتاب دهد.

اما هماره، ارزیابی‌ها و داوری‌های این جشنواره‌ها، با انتقادهای جدی شماری از مخاطبان و اهالی فرهنگ روبرو بوده است. ولی کمتر مجال درخوری برای این تضارب آرا فراهم آمده است.

مؤسسۀ خانه کتاب با توجه به مسئولیت خطیر خود در حوزۀ فرهنگ مکتوب و با وقوف به جایگاه نقد در کنار راه‌اندازی جشنوارۀ نقد کتاب، سرای دائمی اهل قلم و انتشار مجلات تخصصی کتاب ماه، از سه سال پیش به این فکر افتاد تا آثار برگزیدۀ جشنواره‌هایی را که خود متولی آنهاست ـ کتاب سال جمهوری اسلامی ایران، جایزۀ ادبی جلال آل‌احمد، جایزۀ ادبی پروین اعتصامی، کتاب فصل، نقد کتاب و گام اول ـ این بار در نمایشگاه بین‌المللی کتاب به نقد بگذارد.

از این‌رو غرفه‌ای با نام **دیدار** طراحی شد که عهده‌دار برگزاری نشست‌های نقد کتاب با حضور صاحبان آثار برگزیده، منتقدان و بازدیدکنندگان نمایشگاه باشد.

آنچه پیش روی شما قرار دارد، گزارش تفصیلی مجموعه نشست‌های دومین غرفۀ دیدار در بیست و سومین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران است.

بی‌شک انتشار این دست از آثار می‌تواند در احیا و رشد فرهنگ نقد و به تبع آن، معرفی شاخصه‌ها و معیارهای کتاب خوب راهگشا و تأثیرگذار باشد.

در پایان جا دارد نخست از محضر تمامی نویسندگان و منتقدان محترمی که در جلسات یاد شده حضور داشتند، نیز از مدیرعامل مؤسسه خانه کتاب جناب آقای شجاعی، سردبیران محترم مجلات کتاب ماه که پیش از این نشست‌های یاد شده را منتشر کردند، بویژه خانم‌ها مژگان حقانی و نغمه طالاری که عهده‌دار ساماندهی و برگزاری شایستۀ نشست‌های غرفۀ دیدار بودند، تقدیر نمایم.

علی اوجبی

معاون فرهنگی مؤسسۀ خانۀ کتاب

۱. فهرست‌نویسی و سازماندهی منابع دیجیتالی[۱]

اشاره: در تاریخ ۲۱/ ۲/ ۱۳۸۹ نشست نقد و بررسی کتاب *فهرست نویسی و سازماندهی منابع دیجیتالی*، اثر شایستهٔ تقدیر نهمین دورهٔ جایزهٔ کتاب فصل با حضور یکی از مترجمان اثر، آقای دکتر زهیر حیاتی و آقایان سیدمهدی طاهری، محسن حاجی زین‌العابدین و مهدی علیپور حافظی به عنوان منتقد در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید گزارش نشست یاد شده است.

علیپور حافظی: به نام خدا و با عرض سلام خدمت دوستان و اساتید محترم. میزگرد امروز به منظور نقد و بررسی کتاب «فهرست‌نویسی و سازماندهی منابع دیجیتالی» برگزار شده است. با توجه به حجم منابع اطلاعاتی موجود در محیط اینترنت و گسترش روزافزون آن، بحث سازماندهی منابع دیجیتال، بحثی مهم در جامعهٔ اطلاعاتی امروز است و تأکید بیشتر بر فهرست‌نویسی و سازماندهی محتوایی منابعی است که به صورت برخط در شبکهٔ اینترنت منتشر شده و مورد استفاده مردم قرار می‌گیرد. بحثی که در حوزه علوم کتابداری و اطلاع‌رسانی در رابطه با دسترسی به این محتواها مطرح است، این است که کتابخانه‌ها چه نقشی در مدیریت محتوای

---

۱. تألیف: آن ام. میچل و برایان ای. سرت، ترجمهٔ: زهیر حیاتی و علی‌اکبر خاصه، تهران: کتابدار، ۱۳۸۸. گزارش این نشست پیش از این در کتاب ماه سال سیزدهم/ ش هفتم/ تیر ۱۳۸۹/ ۱۵۱ منتشر شده است.

برخط می‌توانند داشته باشند. انتخابِ کتابِ *فهرست‌نویسی و سازماندهی منابع دیجیتال*، برای ترجمه با توجه به نیازهای موجود، کار در خور توجه و تحسین بوده است و من در اینجا از زحمات مترجمان محترم آن تشکر می‌کنم. قبل از این‌که به نقد و بررسی کتاب بپردازیم از آقای دکتر حیاتی می‌خواهم در خصوص دلایل انتخاب کتاب صحبت بفرمایند و همچنین مقدماتی در خصوص کتاب و موضوع مورد بحث ارائه فرمایند، از اساتید محترم حاضر در جلسه نیز خواهش می‌کنم در خصوص موضوع، نظرات مقدماتی خویش را بفرمایند.

حیاتی: همان‌طور که مطلع هستید کتابداران ایران درس‌ها و کار کتابداری را، به‌ویژه در گذشته، با فهرست‌نویسی شروع می‌کردند و دلیل آن جالب بودن فهرست‌نویسی برای کتابداران و فنی بودن آن بوده است. بنده از موقعی که تدریس در حوزه کتابداری و اطلاع‌رسانی را شروع کردم، تدریس خود را با فهرست‌نویسی شروع کردم و دروس دوره کارشناسی ارشد هم با فهرست‌نویسی آغاز شد. تجربیات ما در حوزه فهرست‌نویسی بیشتر مربوط به منابع چاپی و کاغذی بود و زمانی که بحث منابع دیجیتالی مطرح شد، بنده نیز مانند آقای حاجی‌زین‌العابدینی و دیگر دوستانی که در این زمینه تفحصی دارند خیلی دوست داشتم بدانم که با منابع الکترونیکی چه کار باید کرد. البته در کتاب‌های مرتبط مسائلی در این خصوص مطرح شده است، امّا در بحث فهرست‌نویسی منابع الکترونیکی یا دیجیتال، تجربهٔ چندان مفیدی در ایران نداریم؛ در صورتی که اگر بخواهیم در مورد سازماندهی یا فهرست‌نویسی منابع چاپی بنویسیم مطالب بسیار زیادی می‌توانیم بنویسیم و تجربیات خود را بیان کنیم و حتی با توجه به تجربیات زیادی که در زمینه نظام‌های سازماندهی و فهرست‌نویسی منابع چاپی داریم، می‌توانیم نقدهایی هم بر رده‌بندی کنگره و هم رده‌بندی دهدهی دیویی داشته باشیم. از آنجایی‌که در حوزهٔ منابع دیجیتال هیچ تجربه‌ای در ایران نداشتیم، برای اینکه متن پخته و قابل فهمی تهیه شود و برای خواننده نیز قابل استفاده باشد، به دنبال کتابی بودم که هرچند تجربه خود ما نیست ولی تجربه کتابدارانی باشد که در این حوزه کار کرده‌اند، و نه تجربه

متخصصان فناوری اطلاعات، کامپیوتر و یا علوم دیگر. وقتی کتاب را در استرالیا دیدم، خیلی خوشحال شدم که چنین کتابی وجود دارد و می‌توانم آن را ترجمه کنم. اگر کتاب را مطالعه کرده باشید به‌ویژه در فصل اول کتاب، حدود ۶۰ صفحه از کتاب بینش خیلی عمیقی نسبت به منابع الکترونیکی در کتابخانه‌ها ارائه می‌دهد.

با خواندن این بخش متوجه شدم با وجود اینکه از سال ۱۳۸۲ تاکنون با منابع الکترونیکی سر و کار دارم، برخی از برداشت‌هایم درباره آنها ناقص است و نویسندگان این کتاب عمیقاً این منابع را تجربه کرده‌اند و برداشت‌های آنها نسبت به برداشت‌های ما ـ که بیشتر لایه‌های سطحی از کار را می‌بینیم و نه تمام چیزها را ـ بسیار کامل بوده است. کتاب هم از نظر سازماندهی منابع و هم مدیریت آنها، اطلاعات بسیار مفیدی داشت و همین مسئله سبب شد تا کتاب را ترجمه کنم، البته آقای خاصه هم در ترجمه و انتشار آن بسیار کمک کرده‌اند.

حاجی‌زین‌العابدینی: به‌نظر من مدت‌هاست بحث سازماندهی منابع اینترنتی و دیجیتالی در ایران آغاز شده و به لحاظ نظری در این حوزه مشکلات چندانی نداریم و مطالعات و پژوهش‌های زیادی در این خصوص انجام گرفته است. اما، از نظر عملی هنوز با چالش‌ها و پرسش‌هایی مواجه هستیم که وجود چنین کتاب‌هایی می‌تواند به پیاده‌سازی و اقدامات عملی در این حوزه کمک کند. نکته جالبی که لازم می‌دانم در ابتدای صحبتم اشاره کنم و در واقع حاکی از توان نظری و توجه ویژه به فهرست‌نویسی منابع دیجیتال در ایران دارد، ایجاد اولین وبلاگ فارسی حوزهٔ کتابداری و اطلاع‌رسانی ایران در بهمن‌ماه ۱۳۸۱ با عنوان «فهرستنویسی منابع اینترنتی»[1] است که به بحث در این حوزه‌ها می‌پردازد و هنوز هم فعال است. این موضوع، نشانگر اهمیت موضوع برای کتابداران ایرانی بوده و مشخص می‌کند که کتابداران ایرانی چگونه با آن رو به رو شده‌اند و اینکه از همان ابتدا تلاش کرده-

1. Internetcataloger.persianblog.ir

اند که رویکردی علمی به این حوزه داشته باشند و ضمن پذیرش آن، برای رفع چالش‌های مربوطه تلاش کنند.

اگر بخواهم نظر مقدماتی در بارهٔ کتاب طرح کنم، باید بگویم که خوشبختانه کتاب از نظر اشکالات تایپی وضعیت بسیار خوبی دارد. زیرا این روزها در اغلب کتاب‌ها با این مشکل مواجه هستیم و در پاره‌ای اوقات آن قدر این مسأله بغرنج و زیاد است که خواندن متن را واقعا دشوار و ملال‌آور می‌کند. نکته دیگر اینکه مطمئناً ترجمه این کتاب از ترجمه‌های سخت بوده است، زیرا هم مقوله‌ها و اصطلاحات جدید فراوانی دارد و هم بخش عمده‌ای از مطالب آن به مارک و چگونگی تکمیل اطلاعات در آن حوزه اختصاص دارد و کسانی که در این حوزه کار کرده‌اند، می‌دانند که ترجمه مفاهیم کاملاً کاربردی و عملیاتی که در زبان مقصد یعنی فارسی معادل عملیاتی و پیاده‌شده‌ای داشته باشد، بسیار دشوار است.

طاهری: ابتدا مقدمه‌ای در خصوص فهرست‌نویسی منابع دیجیتال عرض می‌کنم و اگر فرصت شد تاریخچه مختصری از فرآیند فهرست‌نویسی منابع الکترونیکی در ایران خواهم گفت. زمانی که محیط الکترونیکی و بزرگترین محصول آن محیط برخط و شبکه اینترنت به‌وجود آمد، وب به‌عنوان مهم‌ترین ابزار اینترنت، به بزرگترین نظام ذخیره و بازیابی اطلاعات تبدیل شد. فکر می‌کنم در اینجا اشاره به پاسخ خانم مگدا الشربینی به سؤال «چرا منابع الکترونیکی را سازماندهی می‌کنیم؟» جالب باشد. ایشان پاسخ دادند: «خیلی ساده است، به همان دلیلی که منابع چاپی را سازماندهی می‌کنیم.» علاوه بر دلایل مطرح در سازماندهی منابع چاپی، در این محیط به‌دلیل حجم بسیار گسترده منابع و قابلیت‌ها و ویژگی‌های محیط جدید اهمیت فهرست‌نویسی بیشتر شده است. با شکل‌گیری محیط جدید و سیر تحولاتی که برای تسهیل و تسریع دسترسی به اطلاعات صورت گرفت، دو جنبش نرم‌افزاری شکل گرفت. نخست حرکتی که برای تولید ابزارهای کاوش در اینترنت شروع شد، مثل تولید موتورهای کاوش که بخشی از آنها از سوی افراد و بخشی هم از سوی برخی سازمان‌ها ایجاد شد. دوم، از سوی فراهم‌کنندگان و تولید-

کنندگان استانداردهای حوزه سازماندهی منابع دانش پیگیری شد. در جنبش اول، چون دیدگاه یک دیدگاه فنی بود، نظام‌هایی هم که تولید می‌شدند نظام‌هایی بودند که صرفاً جنبه فنی و دسترسی فنی را مطرح می‌کردند تا دسترسی مفهومی و معنایی؛ امّا جنبش دوم بحث دسترسی مفهومی را مطرح کرد. حال مهم‌ترین اتفاق مرتبط با این جنبش، پیدایش مفهوم و اصطلاح جدید فراداده[1] می‌باشد. در جنبش دوم باز دو رویکرد به چشم می‌خورد، یک رویکرد این بود که ابزارهای سنتی – یعنی ابزارهایی که تا قبل از محیط جدید بوجود آمده بودند – با محیط جدید سازگار شوند، مثل سازگاری (گسترش‌های) استانداردهای مارک، قواعد فهرست‌نویسی انگلوامریکن، ابزارهای کنترل واژگان مانند اصطلاح‌نامه‌ها و غیره. حرکت دیگر ایجاد نظام‌های جدیدی بود که متناسب با قابلیت‌های محیط جدید باشند برای حداکثر بهره‌وری از این قابلیت‌ها؛ که مهم‌ترین اتفاق مرتبط با آن را در سال ۹۵، یعنی زمانی که استاندارد هسته دوبلین[2] (دابلین کور) مطرح شد مشاهده می‌کنیم؛ این حرکت تا سال ۲۰۰۰ ادامه پیدا کرد. بررسی‌ها نشان می‌دهد هم از لحاظ نظری و هم عملیاتی رویکرد دوم – یعنی ایجاد نظام‌های جدید سازماندهی دانش– خیلی طرفدار داشت و دلیل آن این بود که می‌گفتند ابزارهای گذشته پاسخگوی محیط جدید نیستند. امّا از سال ۲۰۰۰ به بعد، کتابداران پیشکسوت که دانش جامعی در این حوزه داشتند با تکیه بر تجربه و دانش قبلی خویش و مشاهده تحولات مشابه در گذشته اذعان کردند که اتفاق جدیدی نیفتاده و می‌توان نظام‌های گذشته را با تحولات نوین سازگار کرد. وقتی منابع و حرکت‌های بعد از سال ۲۰۰۰ را بررسی می‌کنیم، درمی‌یابیم نظام‌های سازماندهی دانش با محیط جدید سازگار شده‌اند؛ مثلاً مارک و محصولاتی که از مارک مشتق می‌شوند، بهتر پاسخگو بودند. اما افول و انحطاط استانداردهایی مثل هسته دوبلین، اکنون به سادگی مشاهده می‌شود.

---

1. Metadata.
2. Doubin Core.

در خصوص تاریخچه فهرست‌نویسی منابع الکترونیکی در ایران باید بگویم: شاید مهم‌ترین کار جدی که در این زمینه انجام شد – غیر از کتابی که آقای دکتر مهرداد در مورد «فهرست‌نویسی منابع کامپیوتری» ترجمه کرده بودند– پایان‌نامه کارشناسی ارشد آقای حاجی‌زین‌العابدینی بود که کاملاً به فهرست‌نویسی منابع اینترنتی پرداخته بود. بعد از آن در ویرایش چهارم کتاب *فهرست‌نویسی: اصول و روش‌ها*، فصل دوازدهم، خلاصه‌ای از فصل نهم قواعد انگلو ـ امریکن تحت عنوان فهرست‌نویسی منابع الکترونیکی منتشر شد و بعد کتاب آقای دکتر کوکبی بود که ترجمه کامل فصل نهم به‌همراه فصل اول بود، و حرکت‌های نظری دیگری که انجام شد. اما در حوزه فراداده هم ـ به عنوان مکملی برای استانداردهایی که حاوی دستورالعمل‌های فهرست‌نویسی یا استخراج محتوا و مقادیر عناصر فراداده‌ای بود ـ تألیفات زیادی داشتیم و شاید نقطه عطف آن همایش سال ۱۳۸۵ در بارهٔ سازماندهی اطلاعات بود. از لحاظ عملیاتی اولین کارگاه آموزشی را آقای حاجی زین‌العابدینی با عنوان فهرست‌نویسی منابع اینترنتی برگزار کردند و بعد از آن بنده (سید مهدی طاهری) چند کارگاه دیگر در حوزه سازماندهی اشیای دیجیتالی، و فهرست‌نویسی منابع الکترونیکی ـ که پنج مورد آن از طرف انجمن بود ـ برگزار کردم. برخی از سازمان‌های آموزش‌دیده در آن کارگاه‌ها، به صورت عملیاتی فهرست‌نویسی منابع الکترونیک را شروع کردند. اولین سازمان مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی بود که کاملاً بر اساس فصل نهم قواعد فهرست‌نویسی انگلو امریکن عمل کردند و تاکنون بیش از هفت هزار رکورد فراداده‌ای تولید کرده‌اند که بر اساس فصل نهم فهرست‌نویسی انگلو امریکن بوده است. بعد از آنها کتابخانه دیجیتالی مؤسسه تحقیقات و نشر معارف اهل‌البیت (ع) اصفهان و همچنین کتابخانه آستان قدس رضوی کار در این حوزه را شروع کردند و آموزش آنها را نیز اینجانب بر عهده داشتم. وزارت امور خارجه و دیگر سازمان‌ها نیز اقداماتی انجام دادند، امّا در این میان مؤسسهٔ تبیان به دلیل قوّتی که در حوزه اینترنت و انتشار منابع الکترونیکی داشت، خیلی جدی‌تر به این بحث پرداخته است و بعد از کارگاه

هفت روزه که با همکاری انجمن کتابداری و اطلاع‌رسانی برگزار شد، به بحث فهرست‌نویسی منابع الکترونیکی پرداخته‌اند و استاندارد فراداده‌ای انتخاب شده نیز بخشی از استاندارد «طرح فراداده‌ای توصیف شیء»[1] بود، که این کتابخانه دیجیتالی در اینترنت الان بیش از سی هزار رکورد فراداده‌ای را بر اساس همین قواعد تولید کرده که تجربه نسبتاً مفیدی است. این تاریخچه مختصری از اقدامات انجام شده در ایران بود.

لازم می‌دانم به ملاحظات خاصی که در حوزهٔ فهرست‌نویسی منابع دیجیتالی وجود دارد، اشاره کنم. اول: دیدگاهی که به محیط دیجیتال وجود دارد، یک دیدگاه شیءگرا است؛ یعنی نمی‌گوییم منابع اطلاعاتی، بلکه می‌گوییم اشیای اطلاعاتی، اشیای دیجیتالی و یا اشیای محتوایی ـ که جامع‌ترین اصطلاحی است که وجود دارد. دیدگاه شیءگرا به شیء، به عنوان یک موجودیتی نگاه می‌کند که داده‌ها و محتوا را در برگرفته و در حین استقلال، با اشیای دیگر در ارتباط است. نکته دیگر، تعریف اشیای محتوایی است که قابل توجه است و آن موجودیتی که داده‌ها و اطلاعات را در بر می‌گیرد. یک مجله یک شیء است، مقالات داخل آن مجله هم یک شیء محتوایی هستند، حتی تصاویر داخل یک مقاله هم شیء محتوایی هستند، در واقع در دیدگاه جزئی‌تر هر یک از پاراگراف‌های یک مقاله هم می‌توانند یک شیء باشند. به‌عبارتی سطح توصیف و سازماندهی بسیار جزئی است و شبیه دیدگاه سنتی یک اثر کامل فهرست‌نویسی نمی‌شود و همه این تحولات با هم هماهنگ و یکپارچه حرکت می‌کنند. در استانداردهای فراداده‌ای هم این مسئله را می‌بینید مثلاً عنصر "part" در "MODS" و عنصر "file section" در "METS" دقیقاً عناصری هستند که بر اساس همین رویکردها طراحی شده‌اند. از همه مهم‌تر این است که زمانی ـ وقتی نهضت اول یعنی تولید ابزارهای کاوش پیش آمد ـ بحث افول فهرست‌نویسی از سوی برخی صاحب‌نظران مطرح شد. بحث‌هایی که آیا

1. MODS.

اینترنت جای کتابداران را خواهد گرفت؟ اما الان می‌بینید که فهرست‌نویسی دوباره به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فعالیت‌ها در حوزه پردازش و سازماندهی دنیای گسترده اطلاعات مطرح شده است و یکی از فعالیت‌های کلیدی و مهم کتابداران محسوب می‌شود.

بالاخره بحث مهمی که در فهرست‌نویسی منابع الکترونیکی مطرح می‌شود، این است که رسانه‌ها عوض شده ولی محتوا ثابت مانده و تغییری نکرده است. بنابراین قواعد و استانداردهایی تنها در سطح توصیف متفاوت هستند. دیوان مولوی هم می‌تواند به‌صورت چاپی باشد و هم الکترونیکی. وقتی می‌گوییم الکترونیکی یعنی رسانهٔ آن عوض شده و محتوای آن تغییر نکرده است. توصیف ظاهری شیء دیجیتالی یا محتوایی مد نظر است تا توصیف محتوایی آن. یعنی توصیف محتوایی تفاوت خاصی نکرده و از همان ابزارهای گذشته می‌توان استفاده کرد.

حیاتی: از آقای طاهری به خاطر اطلاعاتی که دربارهٔ تاریخچه فهرست‌نویسی منابع الکترونیکی در ایران ارائه کردند، تشکر می‌کنم. هدفم از بیان اینکه در زمینه فهرست‌نویسی منابع دیجیتال تجربه‌ای نداریم این بود که فهرست‌نویسی منابع دیجیتال، هنوز مثل فهرست‌نویسی منابع چاپی وارد بخش‌های فهرست‌نویسی کتابخانه‌های ما نشده است. علی‌رغم این که برخی از کتابخانه‌ها منابع خود را دیجیتالی کرده‌اند و یا منابع دیجیتالی تهیه کرده‌اند، ولی دست به فهرست‌نویسی آن نزده‌اند و هنوز اطلاعات از طریق وب اخذ (فهرست‌برداری) و استفاده می‌شود. نظر من این بود که ما در ایران آن‌قدر تجربه کسب کنیم و این تجربه همه‌گیر باشد که ما به عنوان مدرس در کلاس بتوانیم این تجربه‌ها را منتقل کنیم. اگر در بارهٔ شیء یا یک پیشینه‌ای صحبت می‌کنیم، این مدرک را تجربه کرده باشیم و تمام ویژگی-هایی را که در آن وجود دارد آن چنان‌که در منابع چاپی تجربه کرده‌ایم، برایمان ملموس باشد. به‌عبارتی قواعدی که در آنجا اعمال می‌کنیم، برای مدرس امتحان شده باشد و مدرس چیزی را تنها به شکل ذهنی بیان نکند. ما زمانی می‌توانیم

بگوییم تجربه‌ای از آن ماست که وارد بخش‌های فهرست‌نویسی کتابخانه‌های ایران هم شده باشد.

حاجی‌زین‌العابدینی: چند مسئله بر فهرست‌نویسی منابع الکترونیک تأثیر می‌گذارد و مهم‌ترین آنها سرعت تحولات مرتبط با این منابع است. بسیاری از کتابداران و کسانی که در این زمینه کار می‌کنند، منتظر هستند تا ببینند، آیا این منابع ماندگار و ثابت خواهند ماند یا خیر، تا به فهرست‌نویسی آنها اقدام کنند. همچنین نگران این مسئله هستند که آیا روش‌ها و شگردهایی که ما به کار می‌بریم، استاندارد هستند یا خیر؟ و گاهی فهرست‌نویسی اتفاق نمی‌افتد، یعنی منابع به کتابخانه رفته و همانجا باقی می‌ماند و کتابداران در تلاش هستند تا راه و روش مناسبی برای ساماندهی آنها در پیش گیرند، اما وضعیت علم در دنیا دائم در حال تغییر است و ممکن است دیگر این منابع کارایی لازم را نداشته باشند یا اینکه روش‌های موجود عوض شوند و روش‌های نوینی به‌وجود آیند بدون اینکه ما روش قبلی را به خوبی شناخته باشیم یا استفاده مفیدی از آن کرده باشیم. در نتیجه، بسیاری از منابع ما سازماندهی نشده باقی می مانند و دائم بر حجم و تعداد آنها نیز افزوده می‌شود. این موضوع از آنجا سرچشمه می‌گیرد که ما یک نهاد علمی و تصمیم‌گیر قوی در حوزه سازماندهی اطلاعات در کشور نداریم. نهادی که به سرعت مسائل روز دنیا را بشناسد و خیلی سریع آنها را بومی کرده و در اختیار کتابخانه‌ها قرار دهد تا کار سازماندهی با این مشکلات مواجه نشود. اگرچه چندین بار به صورت پراکنده، ایجاد کمیتهٔ ملی فهرستنویسی و نظایر آن مطرح شده است، اما هیچ‌گاه به‌صورت جدی دنبال نشد و نتیجه نداد.

مشکل دیگری که وجود دارد مشکلی است که با عبارت «پی‌دی‌اف[1] فله‌ای» می‌توانیم از آن یاد کنیم. بسیاری از کتابخانه‌ها منابع دیجیتالی دارند ولی شبیه یک گونی حاوی منابع اطلاعاتی در قالب پی‌دی‌اف است و هیچ استفاده‌ای هم از آنها

1. PDF.

نمی‌شود. دلیل آن این است که هنوز استانداردها را نمی‌شناسند و محیط و منابع هم برای آنها تعریف‌شده و قابل اطمینان نیست. یعنی منابعی فراهم شده که کاربران به‌صورت جدی به آنها تکیه نمی‌کنند و کتابداران هم این منابع و ضرورت استفاده از آنها را به طور کامل نمی‌شناسند.

نکته دیگر این که بسیاری از منابع دیجیتالی هنوز فهرست‌نویسی سنتی می‌شوند، یعنی کتابخانه‌ها آنها را به عنوان منابع چاپی در نظر می‌گیرند و همان قواعد و اصول فهرستنویسی منابع چاپی را برای آنها استفاده می‌کنند. رویکرد نرم‌افزارهای کتابخانه‌ای به آنها هم رویکرد چندرسانه‌ای است. یعنی کتاب یا منبع الکترونیکی را که بر اساس اصول منابع چاپی فهرست‌نویسی شده است، به پیشینه کتابشناختی ضمیمه می‌کنند، ولی مدیریت یک شیء محتوایی یا دیجیتالی را برای آن اعمال نمی‌کنند. این هم راهکار میانه‌ای است که کتابداران انتخاب کرده‌اند که هم تخصص و حرفه‌ای‌گری گذشته خود را حفظ کنند و هم این که بتوانند منابع جدید خود را سازماندهی کنند. امّا روش و راهکاری اصولی و متناسب با ذات و ماهیت این منابع نیست.

طاهری: در ادامه صحبت‌های اساتید اضافه کنم، به نظر من مشکل بزرگی که می‌توان از آن به‌عنوان مشکل نظری، رویکردی یا دیدگاهی یاد کرد در جامعه کتابداری ایران وجود دارد و من از دو جنبه به آن نگاه می‌کنم و این دو جنبه هم، آمیخته به هم هستند. در حال حاضر اشیای دیجیتالی که در کتابخانه‌های ما وجود دارد، وقتی هم که سازماندهی می‌شوند، با دیدگاه شیء فیزیکی سازماندهی می‌شوند، یعنی وقتی می‌خواهند توصیف کنند و شما رکوردهای کتابشناختی مرتبط آنها را می‌بینید یک شیء فیزیکی توصیف شده، و یک شیء دیجیتالی به آن اضافه شده یا پیوند یافته است. در نرم‌افزارها هم این‌گونه است حتی نرم‌افزارهای ایرانی که مدعی هستند نرم‌افزار کتابخانه دیجیتالی هستند. کاربرگه[1] یا فرم از پیش آماده‌شده-

1. Worksheet.

ای که برای درج اطلاعات ارائه می‌دهند، مربوط به شیء فیزیکی است. شما نمی‌توانید وقتی یک شیء دیجیتالی را سازماندهی می‌کنید، بگویید ۲۳ صفحه و یا قطع فلان، بلکه باید ویژگی‌های آن شیء دیجیتالی را توصیف کنید. این همان نقطه افتراق و تفاوت اصلی منابع فیزیکی و دیجیتالی است که متأسفانه در جامعه کتابداری ایران به آن توجه نشده و به‌احتمال برعکس عمل می‌شود.

علیپور حافظی: کتاب ترجمه شده از سوی آقایان دکتر حیاتی و خاصه، همان‌طور که در مقدمه کتاب هم اشاره شده، دیدگاه نظری و کاربردی را در کنار هم آورده و به‌طور کلی در ده فصل ارائه شده است. به غیر از فصل دهم، در تمامی فصل‌ها ابتدا مقدمه کوتاهی در مورد موضوع، سپس توصیف آن و در پایان هم یک جمع‌بندی ارائه شده است. مورد دیگر این که محتوای کتاب بیشتر به فهرست‌نویسی و سازماندهی منابع دیجیتال برخط می‌پردازد و به منابع دیجیتال نابرخط[1] اشاره خاصی نشده است. می‌خواهم از آقای دکتر حیاتی بپرسم با توجه به ساختار کلاسی و آموزشی کتاب، آیا زمانی‌که کتاب را ترجمه می‌کردند به محدودیت‌هایی برخورد کرده و کمبودهای در متن کتاب احساس کرده‌اند یا خیر؟

حیاتی: هدف من وقتی کتاب را مطالعه کردم، تدریس آن نبود؛ بیشتر هدف من مطرح کردن محتوایی بود که جسته و گریخته در جامعه کتابداری مطرح می‌شد و آگاهی درستی از آن در میان کتابداران وجود نداشت و سعی من بر این بود که یک منبع منسجمی را در اختیار جامعه کتابداری ایران قرار دهم. اگر توجه کرده باشید واقعاً نمی‌توان هیچ منبعی را پیدا کرد که کامل باشد خصوصاً که آقای طاهری چندین رویکرد و تجربه‌های مختلف را بیان کردند. به‌طور مثال روز شنبه در سمیناری که در درس سازماندهی پیشرفته در کارشناسی ارشد تشکیل داده بودم، دانشجویان در مورد استاندارد توصیف و دسترسی به منبع (ار.دی.ای[2]) صحبت

1. offline.
2. RDA.

می‌کردند و چیزی را که آقای طاهری گفتند در ار.دی.ای مطرح است، یعنی همان تجربیات فهرست‌نویسی سنتی که می‌خواهد در محیط دیجیتال آورده شود.

علیپور: از آقای طاهری و حاجی‌زین‌العابدینی درخواست می‌کنم در مورد محتوای اصلی کتاب نظرات خویش را بفرمایند. به نظر شما آیا کتاب محدودیت‌هایی از نظر محتوا دارد که اگر به آنها پرداخته می‌شد می‌توانست از نظر کیفی بر ارزش اثر بیفزاید؟

طاهری: هر اثری که تألیف و یا ترجمه می‌شود، نقاط قوت و ضعفی دارد که به سهم خود به آنها می‌پردازم. قبل از پرداختن به نقد کتاب، احترام ویژه خود را خدمت آقای دکتر حیاتی تقدیم می‌کنم. برخی نقاط قوت اثر اشاره شد. من هم گذرا رد می‌شوم و بعد نقاط ضعف اثر را از دیدگاه خودم بیان می‌کنم. یکی از نقاط قوت اثر آن است که حرکت اثر قیاسی بوده (از کل به جزء)، به خصوص فصل‌های آغازین اثر بسیار دقیق به فرایندهای مرتبط با شیء دیجیتالی پرداخته و آن را در فرآیند مدیریت اطلاعات از زمان مجموعه‌سازی، سازماندهی و نهایتاً بازیابی آن دیده است. مباحثی را هم که در ابتدای صحبتم به عنوان مقدمه دربارهٔ رویکردهایی مثل نهضت تولید ابزارهای کاوش اشاره کردم در فصل سوم ارائه شده است. نکته قابل توجه دیگری – که در ایران به عنوان یک ضعف دیدگاهی است– که در این کتاب به آن پرداخته، تفاوتی است که بین فراداده و استانداردهایی مثل استاندارد توصیف و دسترسی به منبع (ار.دی.ای) و قواعد فهرستنویسی انگلو ـ آمریکن وجود دارد، و جامعه ایرانی از آن غافل است و آنها را در یک دسته می‌آورند. در حالی که یکی از آنها به ساختار و دیگری به محتوای توصیف می‌پردازد که در اینجا در یک فصل با همین تفاوت توصیف محتوا و محتوای پیشینه آورده و خیلی جالب است. بحث دیگر این که، جایگاه فهرست‌نویسی منابع الکترونیکی یا دیجیتالی ـ که بین این دو اصطلاح تفاوتی هم وجود ندارد ـ به‌طورکلی هم در فرآیند مدیریت اطلاعات و هم در نظام‌های سازماندهی دانش چیست؟ یعنی وجوه افتراق و اشتراک آن، و ارتباط آن با فرایندهای دیگر را مطرح کرده است. بحث دیگر نکات کاربردی است که در

اثر وجود دارد. البته نکاتی که اشاره کردم بیشتر در فصل‌های اول کتاب است و بر فصل‌های آخر کتاب نقدهایی وارد است. نکاتی که در فصل‌های اول کتاب مطرح شده برای کتابداری بسیار کلیدی هستند و اگر به آنها توجه شود به خصوص در ایران بسیاری از مشکلات دیدگاهی را حل می‌کند. بنده بزرگ‌ترین ضعفِ سازماندهی دانش در ایران را، این می‌دانم که متأسفانه در لایه نظری خوب کار نشده و این باعث گردیده تا حرکت‌های اشتباه بسیاری در لایه عملیاتی دیده شود. یعنی چون نظریه‌پرداز کم داریم یا در این حوزه کم کار شده، آن بخشی که لایه عملیاتی را تشکیل می‌دهند نظیر کتابداران و فهرست‌نویسان در مواردی به‌خطا رفتند و نقد جدی بر آن وارد است. دستنامه عملی برای ورود داده‌های مرتبط با منابع الکترونیکی در قالب مارک ۲۱ که در این کتاب به طور کامل بحث شده و با فصل نهم قواعد فهرست‌نویسی انگلو ـ امریکن هماهنگ است و حتی بخشی از قواعد را هم آورده است. من اینها را نقاط قوت اثر می‌دانم به خصوص فصل‌های نظری آن. یعنی بخش نظری اثر را بیشتر از بخش عملی آن تأیید می‌کنم.

در ادامه نقاط ضعف اثر را خلاصه‌وار عرض می‌کنم و اگر نیاز بود بیشتر توضیح خواهم داد. اثر روزآمد نیست و دلایل زیادی برای آن وجود دارد مثلاً وقتی که شما بحث هسته دوبلین را می‌بینید، اشاره‌ای به سطح ویژه آن که شامل هفت عنصر است، نشده است. در حالی که در این اثر یک عنصر به نام مخاطب آمده، و شش عنصر دیگر ذکر نشده است و در مورد پانزده عنصر سطح ساده هم بحث کرده است. با این که در فصل‌های آخر بحث فهرست‌نویسی منابع الکترونیکی را با عنوان فهرست‌نویسی فایل‌های کامپیوتری نام برده است. این نسخه قبل از منابع الکترونیکی بود، یعنی اول ISBD (CF) مربوط به فایل‌های کامپیوتری، و بعد هم منابع الکترونیکی (ISBD (ER) که دقیقاً همین روند را هم شما در انگلو ـ امریکن می‌بینید.

نقد دیگری که وجود دارد این است که نویسنده‌ها علی‌رغم این که فصل‌های آغازین را تألیف کرده‌اند، اما مشخص است که خودشان در لایه عملیاتی بوده‌اند و

نه لایه نظری. بنابراین از لحاظ نظری نقدهای زیادی به آنها وارد است و من این مباحث را بیان می‌کنم. در واقع تأکید آنها بیشتر بر روی هسته دوبلین بوده است. این سبب می‌شود اثر قدیمی نشان دهد. علی رغم آن که کپی رایت اثر مربوط به سال ۲۰۰۵ بود، با این حال مباحث آن اصلاً شباهتی با تحولات سال ۲۰۰۵ ندارد. یعنی به استانداردهای مهم مثل «طرح توصیف فراداده‌ای شیء (MODS)» که امروزه مطرح است، خیلی کم و به اندازه چند خط اشاره شده است؛ و یا قالب مارک و تمهیدات خود قالب مارک برای منابع الکترونیکی را از لحاظ نظری خیلی کم مورد توجه قرار داده است.

از نقاط ضعف دیگر آن مثلاً «استاندارد کدگذاری و انتقال فراداده‌ها (METS)» را که از لحاظ کارکردی استانداردی است که خودش دقیقاً می‌گوید برای مدیریت اشیای دیجیتالی است، در فراداده‌های ساختاری برده است؛ استانداردهایی مثل طرح کدگذاری متن (TEI) را هم در فراداده‌های ساختاری برده که یک نقص جدی است. من هر چه تأمل کردم جایگاه هسته دوبلین را در این اثر متوجه نشدم. چون چهار فصل آخر اثر به مارک پرداخته و تأکید آن هم بر مارک است. چرا اصلاً بحث هسته دوبلین را بیان کرده آن هم با این توصیف ناقص و این که به روز هم نیست حتی فصل‌های قبل و بعد آن را هم دیدم، ارتباط آنها را پیدا نکردم. بر روی توصیف یا بازنمون محتوای موضوعی اثر هم کم کار کرده و بیشتر بر روی جنبه توصیف کار کرده است حال‌آن که اگر در عمل به آن می‌پرداخت، بهتر بود.

اثر نمایه ندارد و با توجه به دستنامه بودن اثر بهتر بود نمایه‌ای برای کمک به کاربران تهیه می‌شد. در صفحه شصت آن نکته‌ای جالب مشاهده می‌کنیم، همان طور که می‌دانید در حوزه فراداده بحث عنصر مطرح است؛ یعنی هر طرح فراداده‌ای را می‌گوییم مجموعه‌ای از عناصر. ولی در اینجا با اصطلاح فیلد مطرح نموده، که مشخص می‌کند روح مارک بر این اثر غالب بوده است. حتی در هسته دوبلین هم فیلدهای هسته دوبلین آمده است، در حالی‌که در بافت هسته دوبلین چیزی به عنوان فیلد استفاده نمی‌شود و چون بستر نحوی اولیه آنها هم مبتنی بر فایل‌ها

هستند، از عنصر استفاده می‌کنند، حتی در تعریف فراداده هم می‌گویند مجموعه‌ای از عناصر که قصد دارد کارکردهای توصیف و کشف را انجام دهد.

زین‌العابدینی: آقای طاهری در مورد بسیاری از مباحث که بنده هم یادداشت کرده بودم، صحبت کردند و من اشاره‌ای نمی‌کنم. امّا در مورد ترجمهٔ دشوار این کتاب باید بگویم که اگر ما با مارک (به عنوان استاندارد ذخیره و انتقال اطلاعات) به صورت عملیاتی و کارگاهی سر و کار نداشته باشیم، درک و انتقال مفاهیم آن بسیار دشوار خواهد بود. تا ما یک نرم‌افزار مبتنی‌بر مارک[1] ندیده باشیم که اجزا و شیوه عمل آن را بشناسیم، بسیار دشوار است که بتوانیم مفاهیم را خوب منتقل کنیم. بر همین اساس، بخشی از مطالب این کتاب ممکن است خوب منتقل نشده باشد. به این خاطر که نویسندگان اثر اصلی که کار عملیاتی در این حوزه کرده‌اند و رویکردی عمل‌گرا به آن داشته‌اند، این مطالب را هم به صورت عملیاتی و کاربردی نوشته‌اند. برای ترجمه، شما باید آن را تصور کنید و آن را دیده باشید تا بتوانید تصویر را به وجود بیاورید و به زبان فارسی و بسیار ساده مفهوم را منتقل کنید. اثر اصلی جزء فروست دستنامه‌های عملی کتابداری است که کتاب‌های این فروست کتاب‌هایی است کاربردی که به این موضوعات از این دیدگاه می‌پردازند. امّا موضوعی که در محیط و حوزه تخصصی ایرانی با آن مواجه هستیم، این است که آیا ترجمه چنین آثاری ضرورت دارد یا خیر؟ ضمن احترام به تلاش مترجمان ارجمند، یعنی اینکه، آیا آثار بهتری برای ترجمه وجود نداشته یا اینکه رویکرد مناسب‌تری برای ترجمه وجود نداشته است؟ رویکرد کتابخانه‌ها و کتابداران خارجی و رویکرد ما در ایران متفاوت است. رویکرد آنها که سال‌های سال است روی آن کار می‌کنند و فرهنگ کل فضای آنها را دربر می‌گیرد، رویکرد مارک است و آثاری را هم که در حوزه سازماندهی اطلاعات می‌نویسند، می‌بینید که همه جا اشاره می‌کند فیلد شماره X با نشانگر شماره X. برای کتابدار ایرانی که تا به حال مارک را به صورت عملی ندیده

1. Marc Base .

و با آن سر و کار نداشته است، اصلاً ملموس نیست. این کتاب ممکن است برای آنها خیلی کاربردی باشد، ولی برای محیط ما ممکن است مسئله‌ساز بوده و خسته‌کننده باشد. بسیاری از مباحث را نمی‌توانیم آن‌طور که باید و شاید درک کنیم و مورد استفاده قرار دهیم. چون کاملاً با مارک و وارد کردن این اطلاعات در یک نرم افزار مبتنی بر مارک عجین شده است. موضوع دیگر اینکه برای ترجمه به زبان و فرهنگ فارسی هم دشواری‌هایی به وجود می‌آید. یعنی هم ترجمه دشواری را برای مترجمان در پی دارد و هم برای کتابداران ایرانی کاربردی نیست. قبلاً در این زمینه رویکردی وجود داشته که آقای دکتر دیانی به کار گرفته‌اند؛ یعنی بسیاری از آثار را ترجمه و تألیف می‌کنند و به‌ضرورت ممکن است بخش‌هایی از اثر را حذف و یا چیزهایی دیگر را جایگزین کنند. این شیوه موافقان و مخالفان زیادی دارد، اما شاید در برخی از موارد بتواند این مشکل را حل کند. به هر حال هر مترجمی که اثری را ترجمه می‌کند، قطعاً به دنبال این است که یکی از مشکلات موجود کشور را که در داخل کشور راهکار و پاسخ مناسبی نداشته، با استفاده از متون خارجی حل کند. اما در برخی موارد مشاهده می‌کنیم که تلاش صورت گرفته، آن‌طور که انتظار می‌رود به ثمر نمی‌نشیند.

یکی دیگر از نکات مطرح در خصوص کتاب، موضوع محتوای اصل اثر است. این کتاب در سال ۲۰۰۵ منتشر شده است که در آن زمان بسیاری از مباحث در حوزه کتابداری مطرح بوده و حتی از سال‌ها قبل مورد توجه بوده است. خیلی از مسائل نیز در آن زمان یا اصلاً مطرح نبوده و یا به صورت دیگری مطرح بوده است. برای مثال قواعد آر.دی.ای در آن زمان به‌صورت حال حاضر مطرح نبوده است و آن زمان در حال کار روی ویرایش سوم انگلو امریکن بوده‌اند. در حالی که در کتاب به هیچ یک از این مسائل اشاره‌ای نشده است. بنابراین در برخی موارد مسائل کتاب مناسب دنیای امروز نیست. ضمن اینکه مباحث مطرح در آن زمان مانند

اف.آر.بی.آر[1] هم به صورت مناسب و در حدی که لازم بوده، مورد توجه قرار نگرفته است.

طی چند باری که لازم بوده این کتاب را بررسی کنم، چه برای تدریس دانشگاه، چه برای داوری و چه بر اساس علاقه شخصی، در هر مرتبه مقوله پراکندگی تیترها و مسائل کتاب توجهم را جلب کرده است. چون انسان انتظار دارد که مقوله‌های مطرح در یک کتاب به‌گونه‌ای به هم وابسته باشند و از یک ساختار یا اسلوب مناسبی پیروی کنند. اما مرور تیترهای این کتاب نوعی پراکندگی و عدم انسجام را نشان می‌دهد. وقتی تیترها را مطالعه می‌کنم، آن ارتباط لازم را برقرار نمی‌کنند و نمی‌توانم مباحث را با هم دسته‌بندی کنم و تیترهایی که آمده مکمل هم نیستند و در حقیقت آن پراکندگی اصل اثر است که از هر دری سخنی به میان آورده است.

علیپور حافظی: آقای دکتر حیاتی، از زمانی که این کتاب را انتخاب کردید تا آن را منتشر کردید با چه مشکلات و معضلاتی سرو کار داشتید؟

حیاتی: مشکلی که وجود داشت و آقای زین‌العابدینی هم به آن اشاره کردند این بود که ما وقتی می‌خواهیم یک اتفاقی را بیان کنیم حال یا نویسنده خود بیان کند یا شخص دیگری نوشته و شما بخواهید ترجمه کنید، موقعی که شما بر یک حادثه اشراف داشته باشید، خیلی راحت می‌توانید آن حادثه را بیان کنید. نکته دیگر این که زمینه قبلی در این مورد وجود نداشت که ما در ترجمه بتوانیم از آن استفاده کنیم. مثلاً بسیاری از اصطلاحات، ترکیبات و تعریف‌ها جدید بودند. همچنین متذکر می‌شوم که زبان انگلیسی غنای بسیار زیادی در بیان مطالب فنی دارد که ما این غنا را در زبان فارسی نداریم؛ می‌توانیم داستان را بیان کنیم، ولی بیان ما از حالت علمی خارج می‌شود. در حالی که آنها با کلمات خیلی کم و با انسجام بسیار بالا محتوای خیلی بالایی را بیان می‌کنند.

1. FRBR

علیپور حافظی: با توجه به تأکید زیادی که بر روی ترجمه اثر وجود داشته است و ترجمه مناسبی هم صورت گرفته است و حتی غلط‌های تایپی که در کتاب‌های فارسی خیلی رایج است، در این کتاب خیلی کم به چشم می‌خورد، آیا مواردی وجود دارد که در مورد ترجمه اثر و ساختار فیزیکی آن اضافه کنید.

حیاتی: عادت من این است که مطالبی را که می‌نویسم و یا ترجمه می‌کنم می‌دهم افراد دیگری هم می‌خوانند؛ یعنی به جز من و آقای خاصه حداقل دو نفر این کتاب را خواندند و بررسی شد که آیا مطالب گویا هستند و اگر کسی آن را بخواند، متوجه می‌شود یا خیر، و ما بعد از حصول اطمینان از این قضیه ترجمه اثر را به چاپ رساندیم.

طاهری: در مقالات انتقادی خودم در حوزه سازماندهی اطلاعات همیشه گفته‌ام که هر اثری در کنار نقد خود جامع و کامل می‌شود و نقد می‌تواند در پویایی حوزه تخصصی مربوطه نقش اساسی داشته باشد. مباحثی که مطرح می‌کنم از دیدگاه، تجربه، و دانش محدود بنده است. من در سال ۸۴ از غرفه چاپار در نمایشگاه بازدید می‌کردم که اثری توجه من را جلب کرد و زمانی بود که من خلاصه قواعد فهرست‌نویسی انگلو- امریکن، فصل نهم را در فصل دوازده کتاب *فهرستنویسی: اصول و روشها* آورده بودم. اثری دیدم تحت عنوان *دستنامه فهرست‌نویسی منابع اینترنتی* ترجمه خانم فاطمه باجی از دانشگاه شهید چمران اهواز. من این کتاب را با اشتیاق فراوان تهیه کردم، ولی فرصت زیادی نداشتم که همان جا بیشتر روی آن مطالعه کنم. متأسفانه آن اثر مشکلات ترجمه فراوانی داشت و من قصد داشتم آن را نقد کنم، اما به پیشنهاد یکی از اساتید این کار را نکردم چون کار دانشجویی بود. بحث دستنامه ورود داده‌ها در فیلدهای مارک ۲۱ بود، یعنی چیزی که در اثر حاضر کمی مفصل‌تر راجع به آن بحث شده است. این سؤال برای من مطرح شد که جایگاه آن اثر چیست؟ و چه کمکی به حوزه سازماندهی اطلاعات در ایران خواهد کرد؟ هر اثری جدیدی که در هر حوزه‌ای منتشر می‌شود، قطعاً برای خواننده‌های آن این سؤال پیش می‌آید که جایگاه اثر در کنار آثار مشابه آن چیست؟ و می‌خواهد

کدام نقطه ضعف و نیاز را برطرف کند؟، در آنجا من دیدم که قالب مارک ۲۱ که اصلاً در ایران پیاده‌سازی نشده است و آن اثر یک دستنامه عملی فقط برای ورود داده است و نه برای سازماندهی اطلاعات دیجیتالی. از نظر من اشکال بزرگی هم که بر اثر مورد نقد وارد است، همین است. یعنی مترجم محترم با انتخابی که کرد، می‌خواست چه نیازی در ایران مرتفع شود؟ و چه کمکی به جامعه کتابداری و اطلاع‌رسانی ایران که در حوزه سازماندهی منابع دیجیتالی فعال هستند، بکند؟ بخش اول اثر که نظری است؛ خوب به مسئله پرداخته، اما با این وجود همان مطلبی که آقای زین‌العابدینی گفتند جالب بود، و آن این‌که یکپارچگی بین مطاالب وجود ندارد و دلیل آن هم این است که آنها (پدیدآورندگان اثر) عملیاتی کار کردند. شما پیش یک فهرست‌نویس ارشد بروید، تمام چیزهایی که احساس می‌کند برای یک فرآیند عملیاتی بیان می‌کند، حتی نظریه‌ها را. اما مثل یک نظریه‌پرداز که در لایه است، نگاه دقیق، جامع و ارتباطات بین مباحث را ندارد. اکنون این سؤال مطرح است که این کتاب با توجه به ظرف وجودی که در بُعد نظری خودش دارد، در بُعد عملی چه کاربردی دارد؟ سؤال من این است که این اثر کجا وارد می‌شود؟ و در کجا استفاده دارد؟ آیا در آموزش‌های ما کاربرد دارد؟ با توجه به این که ما سیستم-های مبتنی‌بر مارک نداریم و اثر هم بیشتر به آن مقوله پرداخته است.

بحث بعدی غنی بودن اثر از لحاظ مفهومی و محتوایی است که در انتخاب تأثیر می‌گذارد و مباحثی که مطرح شده از بُعد نظری از ایران خیلی عقب‌تر است؛ یعنی حداقل در ایران پیرامون مباحث استانداردهای فراداده‌ای، استانداردهای مربوط به قواعد و غیره مقالات و کتاب‌های زیادی نوشته شده و به یک بلوغ نسبی هم رسیده، اما این اثر خیلی عقب‌تر نشان می‌دهد.

بحث بعدی این که آیا نسبت به نیازهای بومی ایران، هم در بُعد آموزش و هم در بُعد عملیاتی، از سوی مترجمان محترم آگاهی و شناختی بوده که این اثر را برای ترجمه انتخاب کرده‌اند یا خیر؟ اگر این طور هست که خود مترجم محترم با مباحثی که مطرح کرده نشان داده که تجربه و دانش بالایی در این حوزه دارد و با توجه به

دیدگاهی که داشته به چه دلیل این کتاب انتخاب شد، و چرا این نیازها در نظر گرفته نشده‌اند و در ترجمه لحاظ نگردیده‌اند؟ از این نظر که این اثر به صورت نسبی باعث تقویت حوزه سازماندهی منابع الکترونیکی در ایران می‌شود شکی نیست، ولی نمی‌دانم این اثر چه قدر می‌تواند کاربردی باشد.

بحث دیگر که به‌خصوص در پیش‌گفتار مترجمان محترم اثر نهفته است؛ یعنی در صفحه ۱۳ سطرهای ۱۲ تا ۱۶، مترجمان عزیز اثر فرموده اند «ما می‌خواستیم که هم زمینه آشنایی باشد و هم این که جنبه‌های نظری و عملی را به خوانندگان در حوزه سازماندهی منابع درون خطی بدهیم.» اما واقعاً جنبه عملی چه کاربردی برای کتابداران ما دارد به این خاطر که بحث عملی آن همواره بحث ورود داده‌ها در فرمت مارک ۲۱ است. رویکردی که آقای حاجی‌زین‌العابدینی گفتند شاید نیاز آن در اینجا احساس شود و رویکرد خوبی باشد. حداقل وقتی می‌خواهیم اثری ترجمه شود، آن را بومی کنیم. من در بحث ترجمه این دیدگاه را دارم که یا آثاری که مباحث نظری جامعی را ارائه می‌دهند، ترجمه شوند و یا آثاری که از نظر عملی خیلی متناسب با ویژگی‌های بومی ایران هستند. این اثر ترجمه است، و به دلیل محدودیت‌هایی که در زبان فارسی وجود دارد، باعث می‌گردد که ترجمه‌هایی که در ایران وجود دارد به دلیل سلیس و روان نبودن آنها نتوانند وارد حوزه‌های آموزشی شوند و دانشجویان با آثار ترجمه سخت ارتباط برقرار می‌کنند.

ضعف دیگر ترجمه حاضر واژه‌نامهٔ آن است، بهتر است برای آثار ترجمه واژه‌نامه کاملی تهیه شود و یا حداقل واژه‌نامه باید معادل‌های انگلیسی موجود در پانویس صفحات را شامل شود. ولی من معادل‌های لاتین زیادی را یافتم که در واژه‌نامه نیست. یعنی حداقل انتظار می‌رفت که این پانویس‌ها همه در واژه‌نامه مرتب می‌شدند که دانشجو بتواند همه آنها را به صورت جامع و یکجا به صورت الفبایی داشته باشد. در عین حال، معادل فارسی برخی از اصطلاحات مهم ارائه نشده است، مثل پروفایل‌های کاربردی که معادل خوبی است. من چون خودم با استاندارد دوبلین آشنا هستم، متوجه شدم که این معادل برای آن مناسب است. بحث دیگر معادل-

هایی فارسی است که از نظر بنده نامانسب هستند. مثلاً چرا با این که بحث شده معادل فارسی مناسب واژه بیگانه "metadata"، واژه «فراداده» است، مترجمان محترم از «ابرداده» استفاده کرده‌اند؛ یعنی انتظار من این بود که با توجه به شناختی که داشتم و آثاری که از ایشان در حوزه فهرست‌نویسی دیدم و می‌دانستم که تجربه و دانش کافی در این حوزه دارند، چرا اصطلاحی را آورده‌اند که شاید برخی از دانشجویان از آن بی‌اطلاع هستند؟!

نقدی که بنده به ترجمه‌ها در ایران دارم این است که ما وقتی می‌خواهیم اصطلاحات و مفاهیم بیگانه را بیاوریم، یعنی از زبان‌های دیگر وارد حوزه کتابداری ایران کنیم، باید یک هماهنگی در ارائه معادل‌ها وجود داشته باشد. اگر مترجم اثر احساس می‌کند که معادل‌هایی که گذاشته شده معادل‌های مناسبی نیستند، می‌تواند معادل‌های پیشنهادی خود و معادل‌های دیگران را در کنار هم بیاورد برای این که منِ خواننده بدانم اگر در اینجا گفته ابرداده، یعنی همان فراداده. اگر گفته پیشینه، همان رکوردی است که در جای دیگر هم استفاده شده است. بنابراین خیلی خوب است که ما آثار مشابهی را هم که در این حوزه آمده بررسی کنیم. عدم رعایت این مهم به ادبیات حوزه لطمه وارد می‌کنند و معادل‌های بسیاری برای اصطلاحات بیان می‌شود که هماهنگی بین آنها وجود ندارد.

بحث دیگر عدم هماهنگی و انسجام در معادل‌های مترجمان در اثر در دست بررسی است. مثلاً ما در فصل اول معادل "digital" را رقومی می‌بینیم و در بقیه فصل‌ها دیجیتالی می‌بینیم. وقتی معادل فارسی یک اصطلاحی را می‌آورد، در جای دیگر هم همان معادل را بیاورد. مگر این‌که قصد او این باشد که بگوید هر دو معادل، معادل این واژه هستند و داخل پرانتز اشاره کند که دیجیتالی همان رقومی است. بحث دیگر معادل‌هایی هستند که به نظر من نامناسب است، مثل معادل میثاق برای Convention. آیا فکر می‌کنید این میثاق وارد حوزه ما می‌شود و آیا کسی آن را به کار می‌برد؟

از لحاظ اشکالات تایپی خوشبختانه همان‌طورکه اشاره شد، مشکلات بسیار کم بود.

حیاتی: مطالبی که گفتید، جای بحث دارد و قبلاً به نظر ما هم رسیده بود. در مورد Meta Data خیلی به آن فکر کردیم و تصمیم گرفتیم که ابرداده بگذارم. زیرا از اصطلاح ابرداده نسبت به فراداده بیشتر استفاده شده است و دو عبارت از نظر مفهوم خیلی با هم متفاوت هستند.

زین‌العابدینی: من علاقه‌مند بودم که ناشر محترم کتاب هم به‌عنوان یکی از افرادی که در انتشار اثر سهیم هستند، حضور داشتند. در مواردی مترجم زحمت بسیاری برای ترجمه اثر می‌کشد و وقتی که اثر به دست ناشر می‌رسد، اتفاقاتی می‌افتد که شاید خوانایی اثر کاهش می‌یابد و اگر چه محتوا ممکن است خوب باشد، اما مسائل فیزیکی، ظاهری و مسائل ویرایشی ـ آرایشی خیلی در گیرایی اثر تأثیر دارند. اولین نکته در مورد کتاب حاضر، طرح جلد نامناسب آن است. تصاویر این اثر تصاویر نمونه هستند و نمونه‌ها در چنین آثاری اهمیت بسیاری دارند، زیرا باعث می‌شوند که محتوا به شکل بهتری شناخته شده و معرفی شود. اما در این کتاب تصاویری با کیفیت بسیار معمولی آورده شده است.

علایم سجاوندی، نکته بعدی قابل توجه در اثر حاضر است؛ علایمی که کمی به ترجمه و کمی به ویراستار ادبی برمی‌گردد. گاهی نبود یک ویرگول باعث می‌شود شما درک درستی از متن نداشته باشید و چند بار که تکرار می‌شود باعث می‌شود که خواننده خسته شود، و یا مثلاً جدا افتادن کلمات مرکب مانند «می‌گیرد» که ممکن است «می» در سطر بالا و «گیرد» در سطر بعدی قرار بگیرد. مسائل جدا نویسی و سرهم‌نویسی و مسائل آرایشی و ویرایشی نگارش بسیار فراوان است که به ناشر برمی‌گردد و برای اثرگذاری بهتر متن مناسب است که به این مسائل به صورت جدی توجه شود.

همچنین بهتر است ناشران و نویسندگان آثار ترجمه ای توجه داشته باشند که حتماً در جایی در مقدمه یا قسمتی دیگر به مشخصات اصل اثر و سال انتشار آن

اشاره کنند. زیرا در مواردی ممکن است خواننده نیاز داشته باشد که به اصل اثر مراجعه کند یا در مورد برخی موضوعات علمی از روزآمد بودن مطلب اطمینان حاصل کند که در اختیار داشتن مشخصات و تاریخ انتشار اثر اصلی به این موضوع کمک می‌کند.

در مورد ترجمه اثر، دوستان مفصل صحبت کردند، ولی یک نکته هست و آن این که بهتر بود از اصطلاحاتی که قبلاً در فارسی معادل داشته‌اند یا معادل فارسی مناسب‌تری دارند، استفاده می‌شد. به طور کلی فارسی‌سازی و فارسی‌نویسی واژگان در برخی موارد رعایت نشده است. برای مثال، می‌شد به جای آدرس از نشانی و به جای مدل از الگو استفاده کرد. یا اینکه در مورد ترجمه در برخی مواقع یکدستی واژگان رعایت نشده است. برای مثال، در صفحه ۲۵۱ در تیتر صفحه معادل FRBR، «ملزومات کارکردی پیشینه‌های کتابشناختی» آورده شده است، اما در چند سطر پایین‌تر می بینیم که «ملزومات عملکردی پیشینه‌های کتابشناختی» برای این اصطلاح استفاده شده است.

به خاطر موضوع و مباحث مطرح در کتاب، یکی از شگردهایی که می‌توانست استفاده از متن ترجمه شده را بهتر کند، برجسته‌کردن (Bold) برخی کلمات و بخش‌ها بود. در برخی قسمت‌ها بخش‌هایی وجود دارد که لازم بود به‌گونه‌ای از متن معمولی مشخص و جدا شوند.

موضوع دیگری که در این کتاب موضوع مهمی است و شاید بازهم به ناشر بر می‌گردد، این است که اثر نمایه ندارد. در حالی که با توجه به موضوعات جزئی و فنی که در کتاب مطرح شده، وجود یک نمایه ضروری می‌نماید.

۲. معاد جسمانی در حکمت متعالیه[1]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۲۵ نشست نقد و بررسی کتاب *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، اثر شایستهٔ تقدیر دهمین دورهٔ جایزهٔ کتاب فصل با حضور نویسنده و آقای دکتر عبدالله صلواتی به عنوان منتقد در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید گزارش نشست یاد شده است.

صلواتی: طرح مسئلهٔ معاد جسمانی به نحو مبرهن از اختصاصات حکمت متعالیه به شمار می‌رود. مسئلهٔ مذکور به علت تعارض ظاهری آن با پاره‌ای آیات، یکی از مسائل جنجال‌برانگیز فلسفهٔ صدرایی است که در مواردی شارحان حکمت متعالیه نیز به تأویل آن پرداخته‌اند و مخالفان حکمت متعالیه نیز از آن، در جهت تخریب فلسفه صدرایی بهره جسته‌اند؛ از این‌رو تفسیر هم‌دلانهٔ مسئلهٔ مذکور، جای تحسین و تقدیر دارد؛ مؤلف محترم کتاب *معاد جسمانی* به تفصیل به نقد و بررسی مخالفان نظریهٔ معاد جسمانی برآمده و دفاعی شایسته و درخور از نظریهٔ یاد شده نموده است. حضور قلم نگارنده؛ تحلیل و تفسیرهای مفصل از اقوال ملاصدرا؛ نقد گستردهٔ برداشت‌های نادرست دیگران؛ اشراف نسبی نسبت به نظام معرفتی ملاصدرا از نقاط قوت این اثر محسوب می‌شود.

---

۱. تألیف مرتضی پویان، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸. گزارش این نشست، پیش از این در کتاب ماه فلسفه، سال چهارم/ شمارهٔ ۳۸/ آبان ۱۳۸۹ منتشر شده است.

اما از باب گفتگوی علمی و تضارب آرا، نکاتی را در این مقاله یادآور می‌شوم. نکاتی که با اصلاح آن، اثر حاضر می‌تواند به وضعیت مطلوب‌تری ارتقا یابد.

اثر حاضر در دو محور زیر مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد: ۱. تفسیرهای نادرست ۲. اطالهٔ کلام در ساختار و تفسیرها

۱. تفسیرهای نادرست

به‌رغم دقت نظر مؤلف محترم در تفسیر آرا و اقوال ملاصدرا، پاره‌ای از سخنان صدرالدین شیرازی به درستی تفسیر نشده‌اند که در این بخش به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف. تصور انواع به‌جای تحقق آنها

در صفحهٔ ۳۷۱ اثر حاضر به سخنی از ملاصدرا اشاره می‌شود: «لا محالهٔ تصیر أنواعا مختلفهٔ و حقائق متخالفهٔ و یُتصَّور بصور ملکیهٔ أو شیطانیهٔ أو بهیمیهٔ أو سبعیهٔ متخالفهٔ الأشکال و الهیئات فی تلک النشأهٔ.»[۱] سپس مؤلف محترم ذیل آن می نویسد: «... اگر انسان خصوصیات ملَکی را تصور کند، حقیقتاً ملَک می‌شود...»

در نقد این برداشت می‌توان گفت: هرچند سخن مؤلف اشتباه نیست، اما سخن او به مثابهٔ توضیح قول ملاصدرا نیست؛ زیرا با توجه به سیاق سخن ملاصدرا، مراد از «یتصور»، تمثل و تحقق است نه تصور؛ به این بیان که انسان‌ها برپایهٔ اتحاد عاقل و معقول، با علم و عمل خویش و ملکات برآمده از آنها یگانه شده و به صور و انواع گوناگون ملکی، بهیمی و سبُعی متحقق می‌گردند. ملاصدرا در مواضع مختلف به کرّات از تحقق انسان به انواع گوناگون یاد کرده است.[۲] قبل از عبارت مذکور نیز

---

۱. *الحکمهٔ المتعالیهٔ فی الاسفار العقلیهٔ الاربعهٔ* ، ج۹ ،ص ۲۰ .

۲. همان، ج۸، ص ۲۴۹ ؛ *اسرار الآیات* ، ص ۱۸۴.

ملاصدرا از فعلیت انسان‌ها بر پایهٔ تمکّن هیئت‌های باطنی به صور و انـواع مختلـف سخن می‌گوید[۱] و اساساً بحث از تصور خصوصیات ملک یا شیطان نیست.

ب. اختلاف شخصی انسان‌ها با علم و اخلاص

در صفحهٔ ۳۷۱ کتاب مؤلف محترم ذیل سخن«انّ النفس حادثهٔ و انّ لها بعـد البدن اختلاف جنسیهٔ و نوعیهٔ و شخصیهٔ»، سه نوع اختلاف را توضیح مـی‌دهـد و در باب اختلاف سوم می‌نویسد: « مثل دو فرد از انسان که به مرتبهٔ ملکـی رسـیدند مثلان هستند و در جـنس و نـوع مشـترک انـد و اخـتلاف بـه خصوصـیات فـردی آنهاست، مثل این که بعضی در علم یا اخلاص یا ورع اقوی از دیگری باشد.»

تفسیر مؤلف در این موضع، تفسیر درستی نیست؛ به این بیان که بنـابر اصـل اتحـاد عاقل و معقول، علم و عمل، منوِّع اند و انسان برپایهٔ آنها سعهٔ وجودی می یابد.[۲] بنابراین ممکن نیست که یکی در علم یا فضیلت های اخلاقی، اقوای از دیگری باشد، امـا هـردو در نوع واحد مندرج بوده و صرفاً اختلاف در عوارض داشته باشند.

بهترین مثال برای اختلاف در شخصیت، مبدأ حرکت جوهری در انسان‌ها یعنـی طبیعت جسمانی است که همه در آن مندرج اند و صرفاً تفاوت در شخصیت دارند.

توضیح بیشتر آن‌که: انسانِ ملاصدرا وجودی سیال و متطـور دارد؛ ازایـن رو بـه حسب هر مرتبه و طور، احکام خاصی پیدا می‌کنـد کـه بـا احکـام مراتـبِ پیشـین و پسین متفاوت است؛ آغاز انسانِ ملاصدرا در زندگی دنیـوی، جسـم اسـت کـه همـهٔ انسان‌ها در آن و در بشریت، وحدت نوعی دارند، اما همین انسان، بعـدها بـا تطـور و تنوعی که پیدا می‌کند، به حسب باطن به گونـه‌هـای مختلـفِ حیـوانی، شـیطانی و ملَکی درمی‌آید و در وادی بیکرانِ کثرت نوعی وارد می‌شود.

---

۱. الحکمهٔ المتعالیهٔ فی الاسفار العقلیهٔ الاربعهٔ، ج۹، ص ۲۰.

۲. *دروس اتحاد عاقل به معقول*، ص ۲۱۰.

همچنین می توان اقوال ملاصدرا همانند: « بدان اختلاف افراد انسان به حسب این نشئه، اختلاف به عوارض است و به حسب نشئهٔ اخروی، اختلاف به ذاتیات است »[۱] و « انسان پس از آن‌که به حسب طبیعت بشری، نوعِ واحد بوده است، به حسب باطن و روح، به انواع مختلفی تبدیل می شود»[۲] و « هرچند افراد بشر در جسمیت و بشریت متساوی‌اند، اما پس از انتقالات و حرکاتشان به سوی اعراض و تطورشان در اطوار و اکتساب خیرات و شرور و فضایل و رذایل به حسب باطن‌ها و قلوب، در ذوات و صفات متخالف می گردند»[۳] را برآمده از مبانی فلسفی او از جمله جسمانیهٔ الحدوث بودنِ نفس دانست؛ به این بیان که همهٔ نفوس انسانی در آغاز حیات طبیعی، به حسب ذات، صورت جسمانی‌اند که صرفاً اختلافاتی در عوارض دارند، اما در ادامه با حرکت جوهری و اتحاد وجودی با ملکات باطنی، در حیات روحانی خویش به انواع گوناگون مبدل می‌گردند. بنابراین بهترین مثال برای اختلاف در شخصیت، مبدأ حرکت جوهری در انسان‌ها یعنی طبیعت جسمانی است.

شایان ذکر است: برمبنای تفسیر دیگری از علم به مثابهٔ امر منوِّع که در آن صرفاً علم شهودی منوِّع جنس انسان است و علم فکری، نوع خاصی از انسان را پدید نمی‌آورد و عالمان فکری، نوعاً با یکدیگر تفاوت ندارند،[۴] علوم غیر شهودی، صرفاً به عنوان عوارض و مشخصات مطرح خواهند بود نه منوِّع ذات.

ج. حیات بالعرض بدن اُخروی

در صفحهٔ ۲۲۹ در فرق هفتم از تفاوت های بدن اُخروی و بدن دنیوی آمده است: «فی نحو الوجود الجسمانی و هی کثیرة. منها أنّ کل جسد فی الآخرة ذو

---

۱. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، صص ۱۳۹ و ۱۴۳ ؛ *الشواهد الربوبیة*، در مجموعه *رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، ص ۲۹۲.

۲. *اسرارالآیات*، ص۱۸۳.

۳. *تفسیر القرآن*، ج۲، ص۱۴۱.

۴. *شرح رسالهٔ علم و دین*، ص۲۹۹.

روح بل حیّ بالذات و لا یتصور هناک بدن لا حیاۀ له بخلاف الدنیا؛ فإنّها یوجد فیها أجسام غیر ذات حیاۀ و شعور و الذی فیه الحیاۀ فإنّ حیاته عارضۀ له زائدۀ علیه.»[۱] مؤلف محترم ذیل این سخن می نویسد: «این فرق جوهری بین بدن اخروی و دنیوی را نمی‌رساند و فقط از فرق عارض بین این دو حکایت می کند. چون ابدان اخروی ساخته و متأخر از نفس و لازمۀ کون اخروی نفس‌اند و چون نفس در آخرت خالد است، پس دائماً مشوب و مخلوط به بدن است و آن را ترک نخواهد کرد و حیات بدن هم به واسطۀ در عروض است. زیرا نفس بالذات حیّ است و بدن حیّ بالعرض است...»

درحالی‌که ملاصدرا تأکید می کند: بدن اخروی حیات بالذات دارد؛ و مؤلف با اجتهادی در برابر نص می نویسد: «بدن اخروی حیّ بالعرض است» و برای این که به زعم خویش این نقیصه را ترمیم کند، عبارتی از *اسفار* می آورد :« هو أن الأبدان الأخرویۀ متوسطۀ بین العالمین جامعۀ للتجرد و التجسم مسلوب عنها کثیر من لوازم هذه الأبدان الدنیویۀ؛ فإنّ البدن الأخروی کظلّ لازم للروح- و کحکایۀ و مثال له بل هما متحدان فی الوجود بخلاف هذه الأبدان المستحیلۀ الفاسدۀ-.»[۲]

گفتنی است مؤلف محترم دوباره همین عبارت را برای فرق سیزدهم ذکر می‌کند.

د. عدم اختصاص حرکت جوهری به انسان

در صفحۀ ۴۸ کتاب در باب اشکال اول بر حرکت جوهری بیان شده است: «در کتاب *عیار نقد* این چنین آمده است: اشتداد وجودی بر اساس چه مبنایی از میان همه جواهر به انسان اختصاص می یابد معلوم نیست.»

---

۱. *العرشیۀ*، صص ۲۵۲-۲۵۱.

۲. *الحکمۀ المتعالیۀ فی الاسفار العقلیۀ الاربعۀ*، ج۹ ،ص۱۸۳ (در ص ۲۳۰ کتاب همین عبارت را با الدنیویه ختم می‌کند).

مؤلف محترم دو پاسخ تفصیلی مبنی بر عدم اختصاص حرکت جوهری به انسان می‌دهد و حتی مواردی از کلام ملاصدرا که ملهم اختصاص است را به عدم اختصاص تفسیر می کند.

پاسخ مؤلف محترم بر نظام معرفتی ملاصدرا مبتنی نیست؛ بنابرآن‌که ملاصدرا در مواضعی از آثارش، حرکت جوهری را مختص انسان و در مواردی انسان و سایر اشیا را در حرکت جوهری سهیم و شریک می‌داند، برای نمونه در موضعی بیان کرده است: «فإنّ لجميع الموجودات الطبيعية حركة جوهرية ذاتية و تحولاً من صورة إلى صورة، حتى يقع لها الرجوع إلى اللّه بعد صيرورتها غير نفسها بحسب الصورة السابقة، و تحولها إلى نشأة أخرى، و لو كانت هذه الطبائع ثابتة الجوهرية مستمرة الهوية لم ينتقل هذه الدار إلى دار الآخرة، و لم يتبدل الأرض غير الأرض،[1] ... و قد علمت أنّ لكل موجود حركة جبلّية و توجّهاً غريزياً إلى مسبّب الأسباب، و للإنسان مع تلك الحركة الجبلّية حركة إرادية نفسانية لباعث دينى.»[2]

مراد ملاصدرا از حرکت ارادی نفسانی، حرکت وجودی مختص انسان و در راستای اتحاد عاقل و معقول است. به دیگر سخن مؤسس حکمت متعالیه در مواضعی، حرکت جوهری و دگرگونی در مقام و مرتبه را مختص عالم طبیعت و در مواردی آن را از اختصاصات انسان برمی‌شمرد و بیان می‌کند فقط انسان در بین موجودات عالم می‌تواند حدود خویش را درهم شکند و مقام معلومی برای او نیست. و در مواضعی تصریح می‌کند صرفاً انسان کامل، حد شکن است و دیگر موجودات،

---

۱. *اسرار الآیات*، ص ۸۶ .

۲. همان، ص ۱۹۱ .

اعم از ملَک، انسان، حیوان و شیطان، مقام واحدی داشته و بندهٔ اسم واحد و دائماً مربوب آن هستند و از آن گذر نمی کنند.

در بیان سازگاری آرای او می‌توان گفت: حد شکنی و مقام معلوم نداشتن، امری تشکیکی است؛ حد شکنی موجودات طبیعی در حد حرکت جوهری اضطراری است که نهایت آن تجرد برزخی است و حد شکنی انسان، در مدار حرکت جوهری اضطراری و ارادی است و سرانجام آن تجرد عقلانی است و حد شکنی انسان کامل، بیش از آن که بر دو حرکت یاد شده استوار باشد، مسبوق به عطا و عنایت الهی است و انجام آن اسم جامع الله، مقام خلیفهٔ اللهی و مسجودیت ملائک است.

بنابراین به نظر می‌رسد تفاوت‌های بنیادین بین حرکت جوهری در انسان و دیگر اشیا سبب شده است تا ملاصدرا صرفاً اشتراک آنها را در حرکت، به لفظ بداند و نهایتاً آن را انکار نماید.

برخی از تفاوت‌های حرکت در موجودات طبیعی و انسان را براساس فلسفهٔ صدرایی می‌توان چنین بر شمرد:

۱. تفاوت به علم مرکب و بسیط: به نظر ملاصدرا، هرچند همهٔ اشیای این عالم به سوی حق روانند، اما دیگر موجودات به دلیل غلظت حجاب و تراکم تاریکی‌هایشان، این سلوک و حرکت به سوی خدا را ادراک نمی‌کنند، اما این حرکت در انسان بیّن تر و آشکارتر است بویژه در انسان کامل که تمامی قوس صعود را که نیم دایرهٔ از خلق به حق است، درنوردیده است.[۱]

۲. تفاوت حرکت جبلّی و ارادی: انسان و دیگر موجودات در حرکت جبلّی و توجه غریزی به خدا شریک‌اند، اما انسان در حرکت ذاتی نفسانیِ همراه با انگیزهٔ دینی، یگانه است. انسان با این حرکت در صراط مستقیم مشی می‌کند و غایت او

---

۱. *الحکمهٔ المتعالیهٔ فی الاسفار العقلیهٔ الاربعهٔ* ،ج۹، ص۵۳.

لقای الهی است، اما دیگر موجودات در این صراط سیر نمی‌کنند و انجامشان نیز دیدار الهی نیست.[۱]

۳. تفاوتِ حشر هویتی با حشرِ نوعی: هرچند ملاصدرا در مواضع متعددی از آثارش بیان می‌کند: همهٔ اشیای عالم، دارای حدِ خاص و محدودی‌اند و انسان برخلاف دیگر موجودات عالم، ظلوم و جهول است و حدشکن. اما او در *مفاتیح الغیب*، در تفسیرِ آیهٔ« ثُمَّ اسْتَوی إِلَی السَّماءِ وَ هِیَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَ لِلْأَرْضِ ائْتِیا طَوْعاً أَوْ کَرْهاً قالَتا أَتَیْنا طائِعِین»[۲] برای زمین نیز فطرت اولی و ثانی قائل شده و معتقد است زمین با حرکت استکمالیِ جوهری خویش، دارای عقلِ مستفاد می شود و حرکت غریزی و از سرِ کراهتش به حرکتِ عقلی و از سرِ میل مبدل می گردد.[۳]

با طرح مذکور، موجودِ دیگری با نام زمین پیدا شد که همانند انسان حد شکن است و محدود به حد خویش نیست و سرانجام به ساحت عقلانی بار می‌یابد. افزون برآن ملاصدرا برای همهٔ موجودات، نشئهٔ دومی که حیوانی است یعنی تجرد برزخی، قائل است.[۴] که می توان آن را به منزلهٔ غایتِ حرکت جوهری آنها تلقی کرد. با وجود این ملاصدرا در پایان مطالب یاد شده یادآور می شود که حشرِ افرادِ انسان، به هویاتشان است، اما حشرِ دیگر موجودات به نوعیت آنهاست.[۵]

در تفسیر کلام ملاصدرا می‌توان گفت: هرچند دیگر موجودات با حرکت جوهری، حداقل به تجرد برزخی رهنمون می‌شوند. اما در همهٔ آنها، افراد یک نوع به نوعِ واحدی که دارای تجرد برزخی یا عقلانی است، می‌رسند. اما پایانِ حرکت جوهری افراد انسانی، انواعِ گوناگون است؛ یعنی به تعدادِ هویاتِ وجودیِ افراد، انواعِ

---

۱. همان، ص۲۸۴.

۲. فصّلت/۱۱.

۳. *مفاتیح الغیب*، ج۲، صص۶۹۳-۶۹۴.

۴. همان ، ج۲، ص۶۹۴ .

۵. همان، ج۲، ص۶۹۴ .

محشورِ انسانی داریم. می‌توان خاستگاه این تفاوت را در دو گونهٔ متفاوتِ حرکت جوهری انسان و دیگر موجوداتِ طبیعی جستجو کرد؛ بنابر آن‌که در انسان، افزون بر حرکتِ جبلّی و غریزی و به عبارتی، حرکت جوهریِ اضطراری، حرکت جوهری ارادی بر پایهٔ علم و عمل نیز وجود دارد.

کسی را رسد که در مقام انکار نقد مذکور بیان دارد: آنچه از اقوال ملاصدرا در باب حرکت جوهری ارائه کرده‌اید، حرکت ارادی است، نه جوهری!

در مقام پاسخ از این نقد می‌توان گفت: پیدایش هر مقام و رتبه‌ای در موجودات ـ اعم از طبیعی یا غیر طبیعی ـ مبتنی بر حرکت جوهری است؛ بنابراین حرکت ارادی انسان، به معنای دقیق کلمه استحالهٔ جوهری و تبدل ذاتی است؛ بنابراین برای تمایز آن از حرکت جوهری اضطراری از آن به حرکت جوهری ارادی یاد می کنیم. حرکت جوهری اضطراری، صرفاً در سفر نخست یعنی از وجود طبیعی به وجود برزخی، انسان را همراهی می‌کند و این حرکت مشترک بین موجودات طبیعی و انسان است، اما در تحولات بعدی یعنی تبدل به وجود عقلانی و فراتر از آنها، حرکت جوهری ارادی مطرح است. به دیگرسخن: انسان فارغ از تعالیم دینی، به مدد حرکت جوهری اضطراری و قهری صرفاً به تجرد برزخی راه می‌یابد؛ بنابراین انسان بدون انبیا، در تجرد حیوانی متوقف می‌گردید، اما با انزال کتب و ارسال رسل و مطابقت اعمال و کردارش با دستورات دینی و با پرهیز از سیئات، به ساحت تجرد عقلانی بار می‌یابد.[۱]

شایان توجه است اگر حشر عقلانی برخی موجوداتِ غیر انسانی را در بیان ملاصدرا جدی بگیریم، حرکت جوهری اضطراری در تحول جسم به تجرد عقلانی نیز مطرح می‌شود، اما همان‌طوری‌که مطرح شد تفاوت حرکت جوهری ارادی انسان با حرکت اضطراری محفوظ است؛ زیرا حرکت جوهری ارادی با ویژگی علم مرکب و حشرِ هویتی از حرکت جوهری اضطراری متمایز می‌گردد.

---

۱. *تقریرات فلسفه امام خمینی*، ج۳ ، صص۱۸۱-۱۸۲ .

۲. اطالهٔ کلام در ساختار و تفسیرها

الف. ساختار

در بخش اول کتاب یک بار اصول پانزده گانه مطرح می شوند (از ص ۳۱-۱۶۰) و دوباره در ادامه تحت عنوان تداخل و عدم تداخل اصول معاد جسمانی(از ص ۱۶۰- ۱۸۰) همهٔ اصل‌ها به‌طور مختصر و با قصد تعیین رابطه بین آنها ارائه می-شوند که بهتر بود برای پرهیز از اطالهٔ کلام ذیل هر اصل به نحوه ادغام، ابقا یا تفریع آنها اشاره می شد.

همچنین مؤلف محترم ذیل هر اصلی اشاره می‌کند که چه اصلی در چه کتاب ملاصدرا ذکر شده یا نشده، اما دوباره به‌طور مستقل تحت عنوان تمامیت و عدم تمامیت اصول هفتگانه در آثار صدرالمتألهین به تکرار گفته هایش می‌پردازد.

ب. مطالب و تفسیرها

مطالبی در کتاب حاضر ارائه شده‌اند که اشتباه نیستند، اما در راستای موضوع نبوده یا نبود آنها در افادهٔ مطلب خللی ایجاد نمی کند. مطالب مذکور، کتاب را از فرمت پژوهشی دور و به حالت تعلیمی در آورده است. که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

در صفحات۳۴-۳۵ اثر حاضر در باب این‌که چرا در برخی آثار ملاصدرا، در بیان اصول معاد جسمانی، اصل اصالت وجود نیامده، بحث‌های مفصلی شده است از جمله آن‌که این اصل موضوع الموضوع است و عدم ذکر آن اشکالی ایجاد نمی‌کند و مطالبی از این دست... در پایان، نتیجهٔ تفکرات مؤلف به این عبارت تکلف آمیز ختم می شود: «حاصل آن که در آثاری که ذکر اصالت وجود نیامده، در واقع در بیان ذکر موضوع برای اثبات معاد جسمانی بوده است و در آثاری که اصالت وجود آمده در بیان ذکر مجموع موضوع الموضوع و موضوع با هم برای معاد جسمانی بوده است.»

در نقد آن می‌توان گفت: اساساً اصالت وجود در حکمت متعالیه، به مثابهٔ یک نگرش بنیادین است و همهٔ مسائل از چشم وجودی طرح می‌شوند و به تعبیر امروزی‌ها، یک رهیافت است و در هر مسئله‌ای لزوماً رهیافت را ذکر نمی‌کنند. حال سؤال این است اگر مؤلف محترم این اثر را برای کسانی که فلسفه نمی‌دانند نوشته

است، قطعاً باید تمامی اصول پانزده‌گانه‌ای را که طرح کردند اثبات کنند که نکردند و اگر برای آشنایان به حکمت نگاشته است برای این گروه نه تنها اصالت وجود که حرکت جوهری[۱] هم از ضروریات است و نیازی به این همه دردسر که مؤلف محترم تقبل نمودند، ندارد.

همچنین در صفحهٔ ۳۴۵ در بیان سبب اختلاف مردم در کیفیت معاد، سیر بحث چنین بیان شده است: «تفاوت در مراتب طولی است نه عرضی، والذین اوتوا العلم درجات←انسان خود درجه است نه دارای درجات← در باب پسر نوح آمده: انه عمل غیرصالح، نیازی به تقدیر ذو نیست← واسأل القریهٔ که نیازی به تقدیر اهل ندارد. ←رسیدن به مرتبه اعلی میسور نیست مگر با عبور از مرتبه عالی... ← عالم بالاتر از زاهد تفکر ساعه خیر من عباده سنهٔ.»

پویان:

نقد اول: «تفسیرهای نادرست: به‌رغم دقت نظر مؤلف محترم در تفسیر آرا و اقوال ملاصدرا، پاره‌ای از سخنان صدرالدین شیرازی به درستی تفسیر نشده‌اند که در این بخش به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف. تصور انواع بجای تحقق آنها: در صفحهٔ ۳۷۱ اثر حاضر به سخنی از ملاصدرا اشاره می‌شود: «لا محالهٔ تصیر أنواعا مختلفهٔ و حقائق متخالفهٔ ـ و یُتصَّور بصور ملکیهٔ أو شیطانیهٔ أو بهیمیهٔ أو سبعیهٔ متخالفهٔ الأشکال و الهیئات فی تلک النشأهٔ.» سپس مؤلف محترم ذیل آن می‌نویسد:... اگر انسان خصوصیات ملَکی را تصور کند حقیقتا ملَک می شود... در نقد این برداشت می‌توان گفت: هرچند سخن

---

۱. امام خمینی در *تقریرات فلسفه* ج۳ ص ۱۴۸، در این باره بیان می‌کند: و به عقیدهٔ من کیفیت رسیدن نفس به تجرد که علی عهده عهده الحرکه الجوهریه است باید از ضروریات حساب شود، نه این که از نظریات باشد.

مؤلف اشتباه نیست، اما سخن او به مثابهٔ توضیح قول ملاصدرا نیست؛ زیرا با توجه به سیاق سخن ملاصدرا، مراد از «یتصور»، تمثل و تحقق است نه تصور»

پاسخ: در مورد این‌که فرمودند: «مراد از یتصوّر در«یتصوّر بصور ملکیّهٔ»، تمثّل و تحقق است نه تصوّر» باید بگوییم که ناقد فاضل توضیح این جانب را در مورد این عبارت نیاورده است و لذا مجبورم آن را در این‌جا نقل کنم. ما در توضیح این فقره از عبارت گفته‌ایم: «نکته‌ای در این عبارت «یتصوّر بصور ملکیّهٔ» است و آن این‌که منظور همان اتحاد عالم و معلوم است، که در اثر این اتحاد، عالم و معلوم به یک وجود موجودند و عالمیت عالم، به وجود صورت معلوم بالذات خود است و لذا عالم به معلوم خود متصف می‌شود، و در اثر این اتحاد وجودی است که می‌توان عالم را به معلوم خود حقیقتاً متّصف کرد. اگر انسان خصوصیات ملکی را تصوّر کند، حقیقتاً ملک می‌شود. چه این که اگر شیطنت و سبوعیت و شهوت را تصوّر کرد، به آنها متصف می‌شود. زیرا با این تصوّرات عجین شده و به صورت ملک و شیطان و گرگ و خنزیر درمی‌آید و این یکی از آثار بلند اتحاد عاقل و معقول در عقل عملی است. ولی اگر تصوّر به صورت کیفیت و عوارض باشد، چون به صورت حال است، زوال پذیر است. زیرا هنوز در نفس رسوخ نکرده و به صورت ملکه در اثر عادات و تکرار و اعتقاد در نیامده. در نتیجه، دیگر آن ثمرهٔ بالا بار نمی‌شود. از این‌جاست که درتعریف فلسفه می‌گویند «صیرورة الانسان عالماً عقلیاً مضاهیاً للعالم العینی» برمبنای همین اتحاد عاقل و معقول در عقل عملی و نظری است و در غیر این مبنا این صیرورت امکان پذیر نیست.»[1]

اگر دقت شود مراد ما از تصوّر در این‌جا صرف تصوّر در مقابل خارج و تحقق نیست، بلکه تصوّری است که در اثر آن اتحاد بین عاقل و معقول پیش می‌آید و در اثر این اتحاد عاقل به معقول خود و عالم به معلوم خود متّصف می‌شود. پس بحث

---

۱. *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*،ص۳۷۱.

در این‌جا بر روی اتحاد است که منشأ این اتحاد، تصوّر معلوم نزد عالم است. و همین اتحاد ملاک تحقّق در خارج است. بنابراین در این‌جا صرف تصوّر در مقابل خارج و تحقّق مراد نیست.

وقتی تصوّر معلوم از جانب عالم حاصل شد، در اثر این اتحاد، عالم حقیقتاً به معلوم خود متّصف می‌شود. در این صورت، این عالم در خارج به وصف معلوم خود موجود و نامیده می‌شود. لذا کسی که صورت ملکی را تصوّر می‌کند، متّصف به ملک شده، بلکه خود در خارج ملک می‌شود و همچنین در مورد شیطنت و حیوانیت. اما آنچه در عبارت «اگر انسان خصوصیات ملکی....» گفتیم، همان‌طور که معلوم است به عنوان یک قاعدهٔ کلی فلسفی در توضیح اتحاد عالم و معلوم گفته‌ایم. لذا در توضیحی که از کتاب نقل کردیم، پرواضح است که مراد از «یتصوّر» صرف تصوّر صورت ذهنی نیست، آن‌طور که ناقد فاضل برداشت کرده‌اند، بلکه تصریح کردیم که مراد اتحاد عالم و معلوم است که ثمرهٔ این اتحاد در عقل عملی ظاهر می‌شود و آن این‌که عالم به وصف معلوم خود در خارج متّصف و متحقّق می‌شود، و در خارج حقیقتاً عین معلوم و به نام و وصف معلوم خود می‌شود.

بحث تصوّر در مسئلهٔ اتحاد عالم و معلوم و تحقّق عالم به وصف معلوم خود در خارج جنبه علّی دارد. به این معنی که علّت خارجی برای این‌که این انسان در خارج ملک تحقّق یافته، همان تصوّر صورت ملکی بوده است. اگر انسان آن صورت ملکی را تصوّر نمی‌کرد، با آن هم متّحد نمی‌شد. پس در خارج به صورت ملک هم تحقّق نمی‌یافت. پس نقش تصوّر در اتحاد عالم و معلوم و در تحقّق عالم به وصف معلوم خود در خارج نقش کلیدی و جنبهٔ علّی و سببی دارد ، و نمی‌توان این نقش را نادیده گرفت. اگر این نقش را نادیده بگیریم، آن گاه سؤال می‌شود که این انسان به چه دلیل ملک شد و انسان دیگر شیطان؟

برای این که این اشکال در این‌جا مطرح نشود، لذا از باب مقدّمه، بحث تصوّر و اتحاد عالم و معلوم در حوزهٔ عقل نظری را مطرح کردیم تا به جنبهٔ عقل علمی و تحقّق عینی خارجی برسیم که همان تحقّق انسان ملکی و یا شیطانی در خارج

باشد. ثمرهٔ دیگر بحث در اینجا ظاهر می‌شود که اگر تصوّر به اتحاد عالم و معلوم منتهی نشود، به عبارت دیگر تصوّر جنبهٔ عرضی در نفس عالم پیدا کند و نه اتحاد وجودی، در این حالت دیگر علّیّتی برای تحقّق این انسان به صورتی که تصوّر کرده نیست. زیرا در اثر این تصوّر اتحادی به وجود نیامده استف لذا نه عالم به وصف معلوم خود متّصف می‌شود، و نه به حقیقت معلوم خود در خارج متحقّق می‌گردد. پس این توجیه فقط در سایهٔ تصوّر اتحادی امکان‌پذیر است. اما جالب آن‌که خود ناقد فاضل در نقد این‌جانب شبیه توضیحات ما را از کتاب خود ما آورده است: «با توجه به سیاق سخن ملاصدرا، مراد از یتصور، تمثل و تحقق است نه تصور؛ به این بیان که انسان‌ها بر پایهٔ اتحاد عاقل و معقول، با علم و عمل خویش و ملکات برآمده از آنها یگانه شده و به صور و انواع گوناگون ملکی، بهیمی و سبُعی متحقق می‌گردند.» و از این گذشته اساساً در کجای عبارت ما بحث از تصوّر بدون اتحاد و تحقّق خارجی مطرح شده است تا ناقد فاضل بفرمایند: «اساساً بحث از تصوّر خصوصیات ملک یا شیطان نیست.» بلکه ما گفتیم تا این تصوّر ملکی یا شیطانی حاصل نشود، آن انسان به صورت ملک یا شیطان در خارج محقّق نمی‌گردد. اگر بحث بخواهد فقط بر روی تصوّر بدون اتحاد و تحقق باشد، یک بحث انتزاعی و ذهنی می‌شود و هیچ ثمرهٔ خارجی نخواهد داشت.

نقد دوم: «ب. اختلاف شخصی انسان‌ها با علم و اخلاص: در صفحه‌ی ۳۷۱ کتاب، مؤلف محترم ذیل سخن« انّ النفس حادثة و انّ لها بعد البدن اختلاف جنسیة و نوعیة و شخصیة»، سه نوع اختلاف را توضیح می‌دهد و در باب اختلاف سوم می‌نویسد:«مثل دو فرد از انسان که به مرتبه ملکی رسیدند مثلان هستند و در جنس و نوع مشترک‌اند و اختلاف به خصوصیات فردی آنهاست، مثل این‌که بعضی در علم یا اخلاص یا ورع اقوی از دیگری باشد». تفسیر مؤلف در این موضع، تفسیر درستی نیست؛ به این بیان که بنابر اصل اتحاد عاقل و معقول، علم و عمل، منوِّع‌اند و انسان برپایهٔ آنها سعهٔ وجودی می‌یابد. بنابراین ممکن نیست که یکی در علم یا

فضیلت‌های اخلاقی، اقوای از دیگری باشد، اما هردو در نوع واحد مندرج بوده و صرفاً اختلاف در عوارض داشته باشند.»

پاسخ: اشکال ناقد فاضل کمی مبهم است. لذا دو احتمال را می‌توان برای فرمایش ایشان درنظر گرفت:

اول: این‌که یک ماهیت نوعیه نمی‌تواند به جهت عوارض متکثّر شود.

دوم: این‌که افراد یک ماهیت نوعیه نمی‌توانند به عوارض متکثّر شوند.

هر کدام از این دو مراد ایشان باشد، باطل است.

صورت اول: این نظر باطل است. زیرا اگر ماهیت نوعیه نتواند قبول عوارض کند، پس هیچ ماهیت نوعیه‌ای به اصناف تقسیم نمی‌شود، در حالی‌که این خلاف حکم عقل است. زیرا وقتی یک ماهیت نوعیه را در نظر می‌گیریم، این ماهیت می‌تواند عوارض مختلف قبول کند و در اثر این عوارض، اصناف متعددی از یک ماهیت به‌وجود بیاید. نظیر این‌که اگر ماهیت نوعیه‌ای چون انسان را در نظر بگیریم، می‌توانیم آن را مقید به علم کنیم و در این صورت صنف عالم از آن به‌دست بیاید مانند انسان عالم. و گاهی آن را به فسق تقیید بزنیم و صنف فاسق از آن به‌دست بیاید مانند انسان فاسق. و همچنین نسبت به دیگر عوارض که هر عرض که عارض بر ماهیت کلی نوعی شود، دایرهٔ کلیّت او را محدودتر می‌کند و از آن یک صنف را به‌وجود می‌آورد و همچنین است نسبت به عالم و اعلم.

صورت دوم: پاسخ این اشکال بدین صورت است که اختلاف بین دو فرد از یک نوع یا به ذات این دو فرد برمی‌گردد و یا به خارج از ذات این دو. صورت اول محال است. زیرا دو فرد از یک نوع، اتحاد ماهوی دارند و کوچکترین اختلافی در ذات یکی از دو فردِ یک نوع موجب خروج آن فرد از تحت نوع می‌شود و این خلف است. اما صورت دوم که اختلاف دو فرد از یک نوع به عوارض و خارج از ذات این دو فرد برمی‌گردد. این اختلاف صحیح و در فلسفه مسلّم است. چرا که موجب اختلاف شخصی افراد یک نوع می‌شود و برای اختلاف ماهوی افراد یک نوع غیر از این راهی نیست. آن اختلاف افراد یک نوع تعارض با اتحاد نوعی که به ذاتیات آن

دو فرد برگردد دارد که این صورت اول بود و محال. اما اختلاف افراد یک نوع که به عوارض آن دو برگردد، اثباتاً و ثبوتاً صحیح است. زیرا طبق تقسیم عقلی و ثنایی این‌که اختلاف یا به ذاتیات و یا به عوارض است و فرض شق سوم هم ندارد. بنابراین اگر اختلاف دو فردِ یک نوع به ذاتیات برنگشت، پس لا محاله به عوارض آن دو برمی‌گردد. وقتی انسان را به حیوان ناطق تعریف می‌کنیم، حسن و حسین که دو فرد از نوع انسانی هستند، هر دو در حیوان ناطق مشترکند و اختلافی ندارند؛ یعنی یکی حیوان و دیگری حیوان ناطق نیست؛ در حیطهٔ ذاتیات هر گونه اختلافی محال است. اما همین حسن و حسین که اتحاد نوعی دارند، باید در عوارض خود اختلاف داشته باشند. زیرا این اختلاف عوارض در دو فرد از یک نوع مصحّح فردیت و تمیّز آن دو در خارج است. مانند این‌که یکی این‌جا و دیگری آن‌جا و یا یکی عالم و دیگری جاهل و یا اعلم. این اختلاف در عوارض دو فرد از یک نوع نه تنها هیچ اشکالی ندارد، بلکه اصولاً اگر اختلاف در عوارض یک نوع ممکن نبود، پس چگونه عوارض مشخّصه افراد موجب تشخّص آن دو ـ نزد قدما ـ یا تمیّز آن دو ـ نزد قائلین به اصالت وجود ـ در خارج از یکدیگر می‌شد؟ اگر طبق فرمایش حضرت عالی این اختلاف دو فرد از یک نوع محال است پس همان طور که راهی برای اختلاف در ذاتیات وجود ندارد، راهی نیز برای اختلاف در عوارض بین دو فرد از یک نوع وجود نخواهد داشت و از طرف دیگر شقّ سومی هم که وجود ندارد. پس نوع منحصر به فرد واحد خواهد شد. زیرا وجهی برای تمیّز افراد یک نوع از یکدیگر باقی نمی‌ماند.

نقد سوم: اما این‌که ناقد فاضل فرمودند: «بهترین مثال برای اختلاف در شخصیت، مبدأ حرکت جوهری در انسان‌ها یعنی طبیعت جسمانی است که همه در آن مندرج‌اند و صرفاً تفاوت در شخصیت دارند..»

پاسخ: دو اشکال بر ایشان وارد است:

اولاً: این شخصیتی که ناقد فاضل در سایهٔ اشتراک مطرح کردند، به وجود بر می‌گردد. زیرا وجود تشکیک پذیر است و در آن حرکت جوهری واقع می‌شود و نه

ماهیت. ولی از تقسیم ملاصدرا به «جنسیهٔ و نوعیهٔ و شخصیهٔ» معلوم است که مراد از مقسم در اینجا ماهیت است، نه وجود. چراکه مراد از جنس و نوع در اینجا ماهیت است. هرچند اطلاق جنس و نوع بر وجود بر مبنای تشکیک محال نیست و یا این‌که هر اثری بر ماهیت وارد می‌شود، به واسطهٔ عروض وجود است. ولی در هر صورت از سیاق و تصریح کلام ملاصدرا معلوم می‌شود که مقسم در این‌جا ماهیت است و نه وجود. چنان‌که خود ملاصدرا در *شواهد ربوبیه* در چند خط قبل از این عبارت می فرماید: «... فالنفوس الانسانیهٔ بحسب اول حدوثها صورهٔ نوع واحد هوالانسان.... یصیرانواعاً کثیرهٔ... و الغرض من هذا الکلام ان یعلم: انّ النفس حادثهٔ و انّ لها بعد البدن اختلاف جنسیهٔ و نوعیهٔ و شخصیهٔ.»[1]

همان‌طور که از این عبارت واضح به‌دست می‌آید، صحبت در ماهیت نوعی انسان است. و وقتی مقسم ماهیت انسانی، و دو قسم جنس و نوعی نیز ماهیت بودند، در این صورت مراد از شخص هم باید به اختلاف شخصی ماهوی ـ یعنی ماهیت ـ برگردد و نه وجودی. به عبارت دیگر به عوارض مشخصه دو فرد از یک ماهیت نوعیه. وگرنه خروج قسم از مقسم و عدم مطابقت آن با دو قسیم خود لازم می‌آید و این باطل است. لذا عبارت‌هایی که در ادامه ناقد فاضل برای بحث تشکیک مطرح می‌کنند، خارج از محل بحث و قابل تطبیق به عبارت ملاصدرا در اینجا نیست.

ثانیاً: این‌که ایشان فرمودند، بهترین مثال به مبدأ حرکت جوهری است یعنی طبیعت جسمانی و اختلاف را به شخصیت بر گردانیم و مراد از اختلاف در شخصیت نیز اختلاف وجودی باشد. این فرمایش در صورتی صحیح است که مراد از طبیعت

---

۱. *الشواهد الربوبیهٔ*، چاپخانه دانشگاه مشهد،۱۳۴۶،ص ۲۲۳.

جسمانی را به وجود نیز برگردانیم یعنی وجود طبیعی جسم و گرنه تناقض پیش می‌آید. زیرا امکان ندارد در تشکیکی که فرض می‌کنیم مابه الاشتراک آن به ماهیت باشد و مابه الاختلاف آن به وجود برگردد. در نتیجه ایشان مجبورند نخست طبیعت جسمانی را به وجود برگردانند و بعد ادعای اختلاف شخصی در وجود را بکنند. در حالی که ظاهراً طبیعت جسمانی را به اعتبار ماهیت گرفتند و گرنه می‌بایست می‌فرمودند وجود طبیعت جسمانی چنان‌که شخصی را به وجود شخصی برگداندند. و از این گذشته چون بحث در عبارت ملاصدرا بر روی ماهیت است ـ چنان‌که این ادعا را از قراین موجود در خود عبارت ملاصدرا نشان دادیم ـ لذا مراد از طبیعت جسمانی ماهیت نوعیه خواهد شد، و اختلاف شخصی نیز باید به عوارض ماهوی بر گردد و نه وجود.

نقد چهارم :

« ج. حیات بالعرض بدن اخروی : در صفحهٔ ۲۲۹ در فرق هفتم از تفاوت‌های بدن اخروی و بدن دنیوی آمده است:« فی نحو الوجود الجسمانی و هی کثیرة. منها أن کل جسد فی الآخرة ذو روح بل حیّ بالذات و لا یتصور هناک بدن لا حیاة له بخلاف الدنیا؛ فإنّها یوجد فیها أجسام غیر ذات حیاة و شعورو الذی فیه الحیاة فإنّ حیاته عارضة له زائدة علیه»

مؤلف محترم ذیل این سخن می‌نویسد: « این فرق جوهری بین بدن اخروی و دنیوی را نمی رساند و فقط از فرق عارض بین این دو حکایت می‌کند چون ابدان اخروی ساخته و متأخر از نفس و لازمهٔ کون اخروی نفس‌اند و چون نفس در آخرت خالد است، پس دائماً مشوب و مخلوط به بدن است و آن را ترک نخواهد کرد و حیات بدن هم به واسطهٔ در عروض است. زیرا نفس بالذات حیّ است و بدن حیّ بالعرض است...» درحالی‌که ملاصدرا تأکید می‌کند: بدن اخروی حیات بالذات دارد و مؤلف با اجتهادی در برابر نص می‌نویسد: بدن اخروی حیّ بالعرض است.»

پاسخ: در پاسخ می‌گوییم در اینجا به هیچ عنوان اجتهاد در مقابل نـص نشـده است. زیرا نص را به جایی اطلاق می‌کنند که معنای لفظ و عبارت روشن و بـدیهی است و جایی برای تردید و شک نیسـت. آن گـاه اجتهـاد در ایـن معنـای صـریح و واضح، اجتهاد در مقابل نص است. اما در جایی که لفظ و عبارتی فلسفی، و محتمـل چند معناست، آن را اجتهـاد در مقابـل نـص نمـی‌گوینـد، همچنـان کـه اجتهـاد در متشابهات الفاظ قرآنی را اجتهاد در مقابل نص نمی‌گویند. پس اجتهاد در مقابل نص در جایی است که بداهت و تصریح معنایی باشد و نه لفظـی. از ایـن جملـه عبـارات «حیّ بالذات» است که دارای معنای دقیق و فلسفی است و نیـاز بـه توضـیح دارد و این از متشابهات کلمات ملاصدرا است. ملاصدرا در این‌جا نمی‌خواهد بگوید که بدن اخروی ذاتاً حیّ بالذات است. زیرا حیّ بالذات یعنی قائم بـه ذات خـویش؛ اگـر بـدن بخواهد ذاتاً حیّ بالذات باشد، یعنی بدون نفس می‌تواند حیّ باشد. در حـالی‌کـه ایـن مطلب در همهٔ مکاتب فلسفی از جمله حکمت متعالیه حرف باطلی است. زیرا نفـس نمی‌تواند بدون بدن به حیات خود ادامه دهد. پس یقیناً این برداشت مـراد ملاصـدرا نمی‌تواند باشد و به خصوص در فلسفهٔ ملاصدرا و علی‌الخصوص در بدن اخروی که این بدن لازم و مأخوذ و ساختهٔ خود نفس حدوثاً و بقاءً است بـه مراتـب بطـلان آن اظهر من الشمس است. زیرا وقتی وجود بدن حدوثاً و بقاءً وابسته به نفـس شـد، بـه طریق اولی حیات بدن نیز به واسطهٔ نفس است، خواه بالعرض یا بالتبع. امکان نـدارد وجود بدن بالعرض یا بالتبع نفس باشد، با این حال وصـف حیـات او بالـذات باشـد و این تناقض است. زیرا حیـات ماننـد وحـدت از اوصـاف و عـواض وجـود اسـت و از معقولات ثانی فلسفی به حساب می‌آید. پس اتصاف بدن به وجود بالعرض یـا بـالتبع از یک‌طرف و حیات بالذات از طرف دیگر تناقض آشکار است و حداقل قابل نسـبت به حکمت متعالیه، آن هم در بدن اخروی نیست، بلکـه بایـد دیـد مـراد از بالـذات و اتصاف حیّ به«بالذات» چیست؟

تحقیق آن است که بدن در دنیا زاییدهٔ نفس نیست، بلکه امر مقابل نفس است، اما حیاتی که بدن به آن متصف می‌شود، از طریق نفس عـارض بـر آن مـی گـردد.

پس حیات بدن در دنیا بالعرض است. اما چون بدن در آخرت زاییدهٔ خـود نفـس و از شئون آن است؛ یعنی جدای از نفس، و امر مقابل آن نیسـت، از ایـن جهـت در اثـر اتحاد شدید نفس و بدن اخروی و از آن حیث که بدن اخروی سـایه و رقیقـهٔ نفـس است، لذا در مورد آن به حیّ بالذات تعبیر شده است. به عبارت دقیق تر در اینجـا دو رابطه است:

۱. رابطهٔ بدن اخروی با نفس اخروی است.

۲. رابطهٔ بدن اخروی با بدن دنیوی است.

اما در رابطهٔ اول، وقتی بدن اخروی را با نفس اخروی بررسی می‌کنیم، در می-یابیم که امکان ندارد بدن اخروی در مقابل نفس حیـات بالـذات داشـته باشـد. زیـرا گفتم که این محال است. بنابراین بدن اخروی مانند لازم و شأن و سایهٔ نفس اسـت و وجود آن حدوثاً و بقاءً وابسته به نفس است. لذا حیات او نیز مانند بـدن دنیـوی ـ اما دقیق ترـ بالعرض یا بالتبع نفس است. اساساً از دو حیّ بالذات اتحاد حاصل نمی-شود. زیرا دو حیّ بالذات حکایت از دو وجود مستقل می‌کند و از دو امر مستقل اتحاد حقیقی بوجود نمی‌آید. در اتحاد و ترکیب حقیقـی مـا یـک امـر بالـذات و یـک امـر بالعرض و یا یک امر بالفعل و یک امر بالقوه خواهیم داشت. بدین جهت حیات برای نفس اخروی بالذات و برای بدن اخروی نیز بالعرض یا بالتبع خواهد بود. از این حیث فرقی بین بدن اخروی و دنیوی نیست و حیات هر دو بالعرض است. امـا رابطـهٔ دوم که قیاس بدن اخروی با بدن دنیوی است، در این‌جا چون بدن از حیث وجود، رقیقـه و سایهٔ نفس است، لذا دارای شئون نفس می‌شود. بدین اعتبار به آن بالـذات گوینـد، در مقابل بدن دنیوی که حدوثاً وابسته به نفس نبود و سپس در اثر اتحاد با نفـس در بقا حیات به بدن عارض شد. بنابراین در مقابل این حیات بالعرضِ بـدن دنیـوی، بـه آن نوع حیات بدن اخروی حیات بالذات اطلاق شد.

پس ملاک اتّصاف بدن اخروی به حیّ بالذات در رابطه با بدن دنیوی است و نـه در مقابل نفس، آن‌هم به نحوی از اعتبار و قیاس؛ و اتصاف آن حیات بـه «بالـذات» در قیاس با بدن دنیوی است و نه ذاتاً. پس مراد ملاصدرا از اتّصاف بدن اخـروی بـه

حیّ بالذات نسبت به رابطهٔ دوم است و نه اول. همان‌طور که گفتیم، چون ما در مقام فرق جوهری بین بدن اخروی و دنیوی هستیم ونه اعتباری و قیاسی، لذا این نوع اختلاف را اختلاف حقیقی به حساب نیاوردیم، بلکه این یک نوع اختلاف اعتباری است و نه جوهری؛ و ثمرهٔ حقیقی در بحث معاد ندارد. چرا که ذاتاً هر دو بدن حیات آنها بالعرض یا بالتبع نفس است.

نقد پنجم: «د. عدم اختصاص حرکت جوهری به انسان: در صفحهٔ ۴۸ کتاب در باب اشکال اول بر حرکت جوهری بیان شده است: «در کتاب *عیار نقد* این چنین آمده است: اشتداد وجودی بر اساس چه مبنایی از میان همهٔ جواهر به انسان اختصاص می‌یابد، معلوم نیست». مؤلف محترم دو پاسخ تفصیلی مبنی بر عدم اختصاص حرکت جوهری به انسان می‌دهد و حتی مواردی از کلام ملاصدرا که ملهم اختصاص است را به عدم اختصاص تفسیر می‌کند.»

پاسخ: در این‌جا ناقد فاضل بسیار اطالهٔ کلام فرمودند و نیازی به آن نبود، بلکه مطلب بسیار روشن است. چرا که در کتاب *عیار نقد* آمده که بر چه اساسی حرکت جوهری مختص به انسان شده است، و ما در پاسخ گفتیم حرکت جوهری فراگیر است و اختصاص به انسان ندارد. زیرا موضوع آن انسان نیست، بلکه اعم از آن است و هر طبیعت جسمانی را نیز شامل می‌شود و از جماد، نبات و حیوان را نیز در بر می‌گیرد. در صفحهٔ ۴۸ تا ۵۰ کتاب هم توضیح و هم عبارات ملاصدرا را در عدم اختصاص حرکت جوهری به انسان آوردیم و نیازی به نقل دوبارهٔ آن نیست. این مسئله در بحث حرکت جوهری و حکمت متعالیه تقریباً از بدیهیات است و نیازی به اطالهٔ وقت و کلام نیست. گذشته از این‌که ناقد فاضل در مقالهٔ خویش در تفسیر عبارات ملاصدرا در مسئلهٔ حرکت جوهری در مواردی متعددی دچار انحراف، خطا و خلط و خبط شدند که به جهت اختصار به آنها اشاره نمی‌کنیم و برای اهل فلسفه روشن است.

نقد ششم: «اطالهٔ کلام در ساختار و تفسیرها: الف. ساختار: در بخش اول کتاب حاضر یک‌بار اصول پانزده‌گانه مطرح می‌شوند (از ص ۳۱– ۱۶۰)، و دوباره در

ادامه، تحت عنوان تداخل و عدم تـداخل اصـول معـاد جسـمانی(از ص ۱۶۰– ۱۸۰) همهٔ اصل‌ها به‌طور مختصر و با قصد تعیین رابطه بین آنها ارائه می شوند ،کـه بهتـر بود برای پرهیز از اطالهٔ کلام ذیل هر اصل به نحوهٔ ادغام، ابقا یا تفریـع آنهـا اشـاره می‌شد. همچنین مؤلف محترم ذیل هر اصلی اشاره می‌کند کـه چـه اصـلی در چـه کتاب ملاصدرا ذکر شده یا نشده، اما دوباره به‌طور مستقل تحـت عنـوان تمامیـت و عدم تمامیت اصول هفتگانه در آثار صدرالمتالهین به تکرار گفته هایش می پردازد.»

پاسخ:

اولاً: لفظ اطاله را که در این‌جا ناقد فاضل بکار بردند، صحیح نیست. زیـرا اگـر جمله یا عبارتی اطاله در کلام باشد، باید حذف شود. در حالی که ایشـان توصـیه بـه ادغام یا ابقا یا تفریع این فصل در فصل قبلی کردند. پس این را اطاله در کلام نمـی گویند. زیرا خواه ادغام شود یا نشود این کلام وجود دارد، اگر عـدم ادغـام آن اطالـه است در ادغام آن نیز اطاله از بین نرفته است، بلکه فقـط وضـعیت آن تغییـر کـرده است. زیرا آنچه موجب اطاله است باید حذف شـود نـه آن‌کـه وضـعیت ظـاهری آن تغییر کند. پس این تقسیم بندی ما در این دو فصل اطالهٔ کلام به حساب نمـی‌آیـد وگرنه همین اشکال به خود توصیهٔ ناقد فاضل وارد است.

ثانیاً: اگر به اول فصل تداخل و عدم تداخل در ص ۱۶۰رجوع شـود، مـا علـت این فصل را بیان کردیم. توضیح مطلب آن‌که: تقسیم بندی فصول یا به اخـتلاف در موضوع یا به اختلاف در هدف و غایت برمی‌گردد. ما در کتاب تقسیم به دو فصـل را به جهت اختلاف دو هدف و غایتی که در این دو فصل وجود دارد، انجام دادیـم. امـا هدف و غایت فصل اول فقط ذکر اصول پانزده گانه و آشنایی با این اصول و مقصود از آنهاست. اما هدف در فصل دوم، وجه حصر حقیقی این اصول است، کـه کـدام از این اصول پانزده گانه اصول حقیقی و کدام زاید است و آن اصول حقیقـی کـدام بـه صورت عدم تداخل باید نوشته شود و کـدام بـه صـورت تـداخل و بـه اصـلی دیگـر برمی‌گردد. به خاطر این غایت مهم، این بحثِ تداخل را فرع فصل اول نمـی‌گوینـد.

زیرا دارای یک هدف و غایت مهم و اصلی است که به طور کلی با فصل قبلی فرق می‌کند، بلکه خودش به یک معنا اصل برای اصول بعدی است. به دلیل این اختلاف در هدف بین این دو مطلب، ما این دو را به صورت دو فصل قرار دادیم. از این گذشته تصوّرم آن است که دو فصل کردن این دو مطلب برای نظم منطقی کتاب نزدیکتر است و به خواننده کمک بیشتری می‌کند.

نقد هفتم: «همچنین مؤلف محترم ذیل هر اصلی اشاره می کند که چه اصلی در چه کتاب ملاصدرا ذکر شده یا نشده، اما دوباره به طور مستقل تحت عنوان تمامیت و عدم تمامیت اصول هفتگانه در آثار صدرالمتالهین به تکرار گفته هایش می پردازد.»

پاسخ: آنچه در ذیل هر اصلی آوردیم که ملاصدرا این اصول را در کدام کتاب آورده و در کدام کتاب نیاورده است، در اینجا فقط صرف آشنایی با آثار ملاصدرا نسبت به ذکر یا عدم ذکر این اصول است. اما آنچه در بحث تمامیت و عدم تمامیت گفتیم، مطلب دیگر است و آن این‌که ملاصدرا در کدام کتاب این اصول را به نحو تمام و کمال آورده و در کدام کتاب به صورت ناقص آورده است. ما بحث تمامیت و عدم تمامیت اصول را بعد از فصل تداخل و عدم تداخل آوردیم؛ یعنی با یک فصل فاصله از فصل اول آوردیم. زیرا در فصل تداخل و عدم تداخل به اثبات رسانیدم که این اصول پانزدگانه من حیث‌المجموع به هفت اصل اصلی برمی‌گردد، آن گاه در بحث تمامیت و عدم تمامیت، این هفت اصل را تطبیق با آن آثار ملاصدرا دادیم، که ملاصدرا در کدام اثر خویش این اصول را به نحو تمام و کمال آورده و در کدام کتاب ناقص آورده است. به طور کلی این دو فصل دارای موضوع و غایت جدای از یکدیگرند و این اختلاف در موضوع و غایت ملاک تقسیم‌بندی فصول است. چرا که این سؤال مهم برای خوانندگان مطرح است که اگر اصول خاصی مقدمه برای اثبات معاد جسمانی است، پس چرا ملاصدرا آنها را در کتاب خویش نیاورده است. اگر آن اصل و مقدمه لازم است، پس چرا در فلان کتاب نیاورده و اگر لازم نیست، پس چرا در کتاب دیگرش آورده است. این پرسش مهم می‌طلبد که برای آن فصل جدایی

برای اثبات وجود یا عدم تمامیت این اصول در آثار ملاصدرا و پاسخ بـه ایـن شـبهه اختصاص داده، و توضیح دهیم که اگر در کتاب اصلی نیامده به چه دلیل بوده و آیـا توجیهی دارد یا خیر؟ پس این مسئله غیر از مسئلهٔ تـداخل و عـدم تـداخل و غیـر از مسئلهٔ فصل اولی است که فقط دربیان ذکر پانزده اصل بود و نمی‌تواند از فروعـات فصل اول باشد. زیرا این فصل تمامیت بعد از فصل تداخل مطرح می‌شود و مطلبـی تکرار نشده است.

نقد هشتم: «ب. مطالب و تفسیرها: مطالبی در کتاب حاضر ارائه شده‌انـد کـه اشتباه نیستند، اما در راستای موضوع نبوده یا نبود آنها در افادهٔ مطلـب خللـی ایجـاد نمی‌کند. مطالب مذکور، کتاب را از فرمت پژوهشی دور و به حالت تعلیمـی در آورده است، که به برخی از آنها اشاره می‌شود: در صفحات۳۴-۳۵ اثر حاضـر در بـاب ایـن که چرا در برخی آثار ملاصدرا، در بیان اصول معـاد جسـمانی، اصـل اصـالت وجـود نیامده، بحث‌های مفصلی شده است از جمله آن که این اصل موضوع الموضوع است و عدم ذکر آن اشکالی ایجاد نمی‌کنـد و مطـالبی از ایـن دسـت... در پایـان، نتیجـه تفکرات مؤلف به این عبارت تکلف آمیز ختم می‌شود: حاصل آنکه در آثاری که ذکر اصالت وجود نیامده در واقع در بیان ذکر موضوع بـرای اثبـات معـاد جسـمانی بـوده است و در آثاری که اصالت وجود آمـده در بیـان ذکـر مجمـوع موضـوع‌الموضـوع و موضوع با هم برای معاد جسمانی بوده است.

در نقد آن می‌توان گفت: اساساً اصالت وجود در حکمت متعالیه، بـه مثابـهٔ یـک نگرش بنیادین است و همهٔ مسائل از چشـم وجـودی طـرح مـی‌شـوند و بـه تعبیـر امروزی‌ها، یک رهیافت است و در هرمسئله‌ای لزوماً رهیافت را ذکر نمی کنند.»

پاسخ:

اولاً: تعبیر ایشان به این‌که اصالت وجود نگرش بنیادین یا رهیافت اسـت تعبیـر صحیحی نیست. چرا که متأسفانه این تعابیر از ترجمهٔ آثار فلاسفهٔ غربی بـه فلسـفهٔ اسـلامی رخنـه کـرده اسـت. رهیافـت یـا نگـرش همـان معـادل معنـای رویکـرد approach است. اما بحث اصالت وجود بحث از متعلق واقع می‌کنـد، یعنـی یـک

بحث خارجی و بنیادی است نه اینکه صرفاً یک نوع رویکرد باشد. صرفِ رویکرد و نگرش نمی‌تواند داری آثار واقعی و خارجی باشد و لزوماً متعلق خود را یک امر خارجی و عینی به حساب نمی‌آورد. در حالی که اساساً محل نزاع در اصالت وجود، خارج است نه صرفاً رویکرد یا نگرش ما به خارج.

بین این دو مطلب تفاوت زیادی است. اصالت وجود به یک نوع اعتقاد و مبنای فلسفی در مواجه با خارج می‌انجامد، اما در جایی که رویکرد و نگرش است، لزوماً اعتقاد بنیادینی را به ما عرضه نمی‌کند و یا چنین حکایتی از اعتقاد ما به خارج نمی‌کند. بحث اصالت وجود یک مبنای فکری و اعتقاد فلسفی است و نه نگرش و رویکرد. فیلسوف با بحث اصالت وجود، اعتقادات فلسفی و مبنای عقلی خود را پایه ریزی می‌کند و طبق این مبنا به صحت و سقم مسائل فلسفی می‌پردازد، و یا به نفی و اثبات آنها در خارج اقدام می‌کند.

اگر اصالت وجود یا ماهیت یک نگرش و رهیافت است، پس این همه نزاع و اختلاف در اصالت وجود یا عدم آن برای چه بود؟ این همه تلاش آیت‌الله سمنانی در انتساب ابن سینا به قائلین به اصالت ماهیت به‌خاطر چه بود؟ این همه در مخالفت با اصالت وجود ملاصدرا و ردّ آن کتاب و مطلب نوشتند، به چه خاطر بود؟ یا این همه تلاش ملاصدرا در مخالفت با اصالت ماهیت و اثبات اصالت وجود و تقسیم همهٔ مسائل فلسفی بر مبنای وجود برای چه بود؟ آیا فقط برای این بود که مثلاً یک نوع رویکرد و نگرش را نشان دهد. این را که می توان با فرضیه و حکم شرطی نشان داد و احتیاج به این همه تلاش نبود. یا مراد ملاصدرا این بود که نشان دهد متعلق واقع چیست تا به آن معتقد شویم و مبانی فکری، فلسفی و اعتقادی خود را بر روی آن مبنا بنا و پایه‌ریزی کنیم؟

از مرحوم میرزا جواد تهرانی نقل است که ایشان فرمودند مشکل ما با اصالت وجود آن است که اگر آن را بپذیریم، باید وحدت وجود را نیز بپذیریم. ترس از قبول وحدت وجود، موجب نفی اصالت وجود شده است. آیا این حکایت از یک نوع اعتقاد

و مبنای اعتقادی و فلسفی دارد یا یک نوع نگرش و رهیافت؟ اگر بحث اصالت وجود، یک رهیافت بود، هیچ‌گاه مستلزم قبول لوازم آن نمی شدیم.

همچنین مرحوم علامه فرمودند: «قائل به اصالت ماهیت، در توحید خویش متزلزل خواهد شد. زیرا به دشواری می‌تواند شبههٔ ابن کمونه را پاسخ دهد.» این نشان می‌دهد که بحث اصالت وجود به عنوان یک نوع قضیهٔ خارجیه است که واقع و متعلق آن چیزی است تا در اعتقاد و مبنای فکری و فلسفی به آن متعقد و متلزم شویم، نه این‌که مانند قضایای شرطیه، صرفاً یک نوع گرایش و رویکردی به آن داشته باشیم و فرقی نکند که آیا واقع هم همین طور است یا خیر؟

نظیر منطق جدید که با فرضیات و رویکردها سروکار دارد و حکم شرطی صادر می‌کند؛ و حکم و رویکردهای آن لزوماً از واقع حکایت نمی‌کند. پس اصالت وجود یعنی «متعلق واقع چیست» نه این‌که دید من به واقع چیست، با قطع نظر از این‌که واقع هم این‌طور هست یا خیر. زیرا می‌گوییم بحث اصالت وجود با اعتقاد فلسفی و مبنای عقلی سروکار دارد و نه نگرش، تا بتوان بر طبق این مبنا و اصل، جمیع مسائل عقلی و فلسفی و اعتقادی را بر روی آن پایه‌ریزی کرد. بنابراین تعبیر نگرش و رهیافت، شایسته و در خور بحث اصالت وجود، حداقل در فلسفهٔ اسلامی نیست. و اساساً تعبیر کاملاً غلط و نارسایی است. و چون بحث بنیادین مهمّی است، لذا به دنبال اثبات آن اصل در مقدمات معاد جسمانی شدیم.

ثانیاً: اصالت وجود مبنای تفکر بلکه اصل‌الاصول همهٔ مقدمات اثبات معاد جسمانی است و همهٔ اصول دیگر همچون تشکیک و حرکت جوهری و وحدت شخصی و تشخّص بر پایه این اصل مبتنی شدند. اگر اصالت وجود از اصول معاد جسمانی گرفته شود، بقیهٔ اصول نامبرده از بین می رود و قادر به اثبات معاد جسمانی نخواهیم شد. آن گاه چه طور این اصل به این مهمّی را به یک نگرش و رویکرد تعبیر کنیم؟

ثالثاً: مراد ما اثبات این مسئله بود که اصالت وجود جزء مقدمات است و قائل به اصالت ماهیت نمی‌تواند به اثبات معاد جسمانی ملاصدرا برسد؛ و چون مبنای

فکری ملاصدرا اصالت وجود است، لذا به این مسئله پرداختیم که اگر در کتابی این مقدمه را نیاورده، دارای توجیه عقلی است و اشکال و خدشه‌ای وارد نیست. به هر حال عدم طرح مسئلهٔ اصالت وجود از مقدمات معاد جسمانی ملاصدرا اشکال و شبهه مهمّی در بحث معاد ایجاد می‌کند که نیاز به پاسخ داشت و همت ما پاسخ به آن بود.

نقد نهم: «حال سؤال این است اگر مؤلف محترم این اثر را برای کسانی که فلسفه نمی‌دانند نوشته است، قطعاً باید تمامی اصول پانزده‌گانه‌ای را که طرح کردند اثبات کنند که نکردند.»

پاسخ:

اولاً: خود ملاصدرا در بحث اثبات معاد جسمانی خویش به اثبات این اصول نپرداخته است، بلکه فقط به توضیح آنها اکتفا کرده است. در حالی که شخص ملاصدرا بنیان‌گذار اثبات این‌چنین معاد و مقدماتی بوده است، آن‌گاه چه طور توقع می‌رود که این‌جانب به اثبات آنها بپردازم.

ثانیاً: مقدمات معاد جسمانی به عنوان اصل موضوع در مسئلهٔ معاد جسمانی هستند؛ یعنی هر کس این مقدمات را که در جای خودش به اثبات رسیده قبول کند، لامحاله به نتیجهٔ معاد جسمانی خواهد رسید و معلوم است که در هر علم یا مسئله، اثبات اصول موضوعهٔ آن، خارج از خود آن است. در یک علم یا یک مسئله به اثبات اصل موضوع آن نمی پردازند، بلکه نهایتاً فقط به توضیح آن اقدام می‌شود. پس چون بحث از مقدمات معاد جسمانی بحث از اصول موضوعه‌اند، لذا خارج از خود مسئله هستند و در خود مسئله به اثبات اصل موضوع آن پرداخته نمی‌شود و به همین جهت ما به اثبات آنها نپرداختیم.

ثالثاً: اگر به اثبات این مقدمات می‌پرداختیم، گرفتار محذورات بالاتری می‌شدیم و از آن جمله این‌که هم بحث به درازا می‌کشید و کتاب از این حجیم تر می‌شد و هم اشکال اساسی به این‌جانب وارد می‌شد که هر کدام از این اصول در جای خودش به اثبات رسیده است و نیاز به تکرار آن نبوده و تنها ارجاع به آن کافی بود.

لذا هر کس به دنبال اثبات و یا رد این اصل است، باید به محل مناسب خودش رجوع کند و نبایست اثبات و رد آنها را در این بحث معاد جستجو کند.

نقد دهم: «اگر مؤلف محترم این اثر را برای آشنایان به حکمت نگاشته است، برای این گروه نه تنها اصالت وجود که حرکت جوهری هم از ضروریات است و نیازی به این همه دردسر که مؤلف محترم تقبل نمودند، ندارد.»

پاسخ: تردیدی نیست که این کتاب برای کسانی که فلسفه می‌دانند نوشته شده است، منتهی تعبیر ناقد فاضل اشتباه است. ایشان فرمودند اگر کتاب را برای کسانی که اهل فلسفه هستند نوشتند، برای این گروه اصالت وجود، بلکه حرکت جوهری از ضروریات است!! در پاسخ آن می‌گوییم:

اولاً: صحبت از ضروری و عدم ضروری بودن نیست. اگر استدلال برای اثبات این مقدمات معاد جسمانی آورده نشده، نه از برای این بوده که این مقدمات ضروری‌اند آن‌طور که شما ادعا نمودید، بلکه از باب اصل موضوع بوده. زیرا اثبات اصل موضوع خارج از خود مسئله است و در یک مسئله به دنبال اثبات اصول موضوعه آن نیستیم، بلکه اثبات آن را در خارج از خود مسئله باید جستجو کرد. زیرا در هر مسئله اگر از نفی یا اثبات اصل موضوع آن بحث شود، دیگر اصل موضوعی نبوده، بلکه خودش یک مسئلهٔ مستقل است. اصل موضوع یعنی اصلی که در جای دیگر به اثبات رسیده و در خود مسئله اثبات آن پذیرفته شده است. و نیازی به اثبات آن در خود مسئله نیست.

پس اثبات مقدمات مسئلهٔ معاد از بحث خود مسئلهٔ معاد خارج است و در جای دیگر به اثبات رسیده است و هر کس طالب باشد، به آن‌جا مراجعه می‌کند. خیلی از مسائل نظری چون به صورت اصل موضوع یا مسلمات در علم یا مسئله‌ای مورد استفاده قرار می‌گیرند، در این‌صورت در آن علم یا مسئله به اثبات آنها پرداخته نخواهد شد، ولی هیچ‌گاه به آن مسائل ضروری اطلاق نمی‌شود و آنها را از نظری

بودن خارج نمی‌کند، بلکه فقط آنها را داخل در یقینات می‌کند و لکن هر یقینی ضروری نیست و هرچند هر ضروری یقینی است.

نقد یازدهم: «همچنین در صفحهٔ ۳۴۵ در بیان سبب اختلاف مردم در کیفیت معاد، سیر بحث چنین بیان شده است: تفاوت در مراتب طولی است نه عرضی والذین اوتوا العلم درجات ← انسان خود درجه است نه دارای درجات ← در باب پسر نوح آمده انه عمل غیرصالح، نیازی به تقدیر ذو نیست ← و اسأل القریهٔ که نیازی به تقدیر اهل ندارد. ← رسیدن به مرتبه اعلی میسور نیست مگر با عبور از مرتبه عالی ← عالم بالاتر از زاهد تفکر ساعهٔ خیر من عبادهٔ سنهٔ»

پاسخ: جایگاه این بحث در این‌جاست که چون ملاصدرا در یک جا معاد را به طریق عرفی قبول کرده «ادناها فی التصدیق» و در جای دیگر به طریق محققین و از طریق مقدمات فلسفی خود به اثبات رسانده است. این پرسش مطرح می‌شود که به هر حال حق با کدام یک از این دو است؟ زیرا این دو قول قابل جمع با یکدیگر نیستند و در ظاهر متناقض‌اند. این مسئله بود که برای رفع تناقض در نظر ملاصدرا مبحث مراتب طولی را مطرح کردیم که این دو قولِ ملاصدرا در عرض هم نیستند تا موجب تعارض و تناقض باشد، بلکه در طول یکدیگرند که یکی دقیق و دیگری ادقّ است. برای این‌که یک چیز می‌تواند دارای درجات مختلف طولی باشد، در عین حال صحیح و تناقض هم پیش نیاید. در اینجا شاهد قرآنی در مسئلهٔ قریه و درجات هم آوردیم تا مؤید برهان عقلی باشد. یعنی آنچه عقل می‌گوید، *قرآن* و نقل نیز تأیید می‌کند. اینها همه مقدمه برای رفع تناقض از دو نظر مختلف ملاصدرا بوده است.

۳. نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو، ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی[۱]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۱۶ نشست نقد و بررسی کتاب *نفس و قوای آن از دیدگاه ارسطو، ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی*، اثر برگزیده نهمین دورهٔ جایزهٔ کتاب فصل با حضور مؤلف و منتقدان سرکار خانم بهناز دهکردی و جناب آقای دکتر عبداللّه صلواتی در دومین غرفهٔ دیدار برگزار گردید. آنچه در پی می‌آید گزارش نشست یاد شده است.

صلواتی: به نام خدا. نفس و قوای آن، از نگاه ارسطو، ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی، در کتاب *نفس و قوای آن* مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است. مؤلف محترم کتاب، تحقیقات ارزنده‌ای را در این اثر ارائه می‌کنند؛ رجوع به منابع اصیل و دست اول، ارائهٔ مطالب به‌طور مستند و روشمند و پرهیز از اطناب، برخی از ویژگی‌های مثبت این اثر است. امّا به دلیل نقص اساسی در روش شناسی تحقیق نتوانسته است عظمت نفس شناسی ملاصدرا را ترسیم نماید. افزون برآن در این جستار به پاره‌ای دیگر از نکات محتوایی و روشی اثر مذکور اشاره می‌شود.

---

۱. تألیف اسحاق طاهری، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸. گزارش این نشست پیش از این در کتاب ماه فلسفه، سال چهارم/ شمارهٔ ۳۹/ آذر ۱۳۸۹ منتشر شده است.

محورهـای نقـد و بررسـی ایـن اثـر عبارتنـد از: ۱. اشـکالات روش شناسـی ۲. تفسیرهای نادرست ۳. اشکالات عبارتی ۴. اشکالات استنادی.

۱. اشکالات روش شناسی

ارائهٔ ساختار واحد برای آرای سه فیلسوف یعنی ارسـطو، ابـن‌سـینا و صـدرالدین شیرازی در باب نفس و قوای آن و اهتمام جدی به پیروی از ساختار مـذکور در ایـن اثر، سبب شده است نگرش متمایز ملاصدرا در این باب به طور جدی مطرح نگـردد. نگرش وجودی ملاصدرا به مسائل از جمله نفس و تفـاوت جـوهری روش شناسـی ملاصدرا با ابن‌سینا و ارسطو، نظام معرفتی متفاوتی با نام حکمت متعالیه پدیـد آورده است که در آن شبکهٔ زبانی متمایزی مطرح است؛ به عنـوان نمونـه نفـس صـدرایی کاملاً متفاوت با نفس ارسطویی و سینوی است. نفس صدرایی، یکپارچه وجود اسـت و بیگانه از تعریف ماهوی. نفس صدرایی، وحـدت سِـعی و جمعـی دارد، نـه وحـدت عددی. نفس صدرایی، آغاز جسمانی و انجام الهی داشته و به حسـب هـر مرتبـه‌ای، احکام متفاوت دارد؛ اما هیچ یک از ویژگـی‌هـای یـاد شـده در فلسـفهٔ ارسـطویی و سینوی وجود ندارد. البته لازم به ذکر است که مؤلف محترم به ویژگی‌هـای مـذکور در حکمت متعالیه آشناست و در مواردی در کتاب حاضر از آنها یاد کـرده اسـت. امـا هم ردیف قرار دادن ملاصدرا با ابن‌سینا و ارسطو و طرح آرای آنها در ساختاری واحد سبب شده تا نفس و قوای آن نزد ملاصدرا در پارادایمی مشّائی مورد تحلیـل قـرار گیرد و در نتیجه برجستگی‌های حکمت صـدرایی در بـاب نفـس مغفـول بمانـد و از سوی دیگر عناوین مشترک مباحث در حد اشتراک لفظ تنزل یابند؛ به عنوان نمونـه در موضعی از این کتاب به وِزان تعریـف سـینوی از نفـس آمـده اسـت: «ملاصـدرا همانند بوعلی، نفس را کمال اولِ جسم طبیعیِ آلی تعریف مـی‌کنـد.»[۱] و در مواضـع دیگر سخن از ماهیت نداشتن نفس و این که اساساً ماهیت، مـانع شـناخت صـحیح

---

۱. *نفس و قوای آن*، ص ۶۵

نفس است، مطرح می‌گردد.[۱] بنابراین با پذیرش فقدان ماهیت در نفس، تعریف ماهوی نفس به کمال اول.... بی‌وجه خواهد بود. و یا در موضعی دیگر بحثی با عنوان جوهریت نفس از منظر سه فیلسوف یاد شده مطرح می‌شود[۲] اما جوهریت نفس در ملاصدرا انکار می‌شود؛ بنابرآن که نفس از سنخ وجود است و وجود نه جوهر است و نه عرض.[۳]

مبحث وحدت نفس نیز نزد ارسطو، ابن‌سینا و ملاصدرا، صرفاً در حد اشتراک لفظ باقی می‌ماند؛ زیرا وحدت نفس در ابن‌سینا، وحدت عددی و در ملاصدرا، وحدت سِعی و جمعی است.[۴] بنابراین اگر تمایزات شبکهٔ معرفتی سه فیلسوف مذکور را جدی بگیریم، وحدت ساختار در طرح مباحث فرو می‌ریزد. هرچند ملاصدرا از جوهریت نفس، کمال اول بودن آن و دیگر آرای مشّائی سخن گفته است، اما آرای یاد شده نظر نهایی او و به تعبیری نظر حکمت متعالیه نیست. به دیگر سخن ملاصدرا را می‌توان به حسب اقوال و آرایی که موافق مشرب فکری مشّاء گفته است، با ارسطو و ابن‌سینا مقایسه کرد، اما ملاصدرا در محور آرای اختصاصی حکمت متعالیه با هیچ مکتب فلسفی، در قالب ساختار واحد و ایجابی، قابل مقایسه نیست.

همچنین بررسی سه مکتب فکری مذکور درساختار واحد سبب شده است روش شناسی واحدی طرح گردد؛ به عنوان نمونه در روش شناسی سینوی، آیات و روایات به عنوان مؤید سخن فلسفی مطرح می‌شود، اما در حکمت متعالیه، آیات و روایات به عنوان روشی از روش‌ها و رکنی از ارکان تفکر فلسفی محسوب می شوند و اگر ملاصدرا در مواضعی روش فلسفی خویش را صرفاً برهان یاد می‌کند، برهان به معنای اعم است، نه به معنای قیاس؛ چنان که ملاصدرا حتی از خدا و انسان کامل

---

۱. همان، ص ۱۰۷.
۲. همان، ص ۶۷.
۳. همان، صص ۷۵-۷۶، ۱۰۷.
۴. همان، ص ۱۵۱.

به عنوان برهان یاد می کند؛[1] و در موضعی از *اسرارالآیات* می گوید: «و من البراهین الدالة علی الواحدیة و الاحدیة قوله تعالی: قل هو الله الاحد، الله الصمد.»[2]

شایان ذکر است که ملاصدرا در *اسرارالآیات*، همان طوری‌که در مقام گردآوری از *قرآن* استفاده می‌کند، در مقام داوری نیز، *قرآن* را به مثابهٔ معیار نهایی و سخن فصل می‌پذیرد؛ به عنوان نمونه در بیان اشتمال افلاک بر دو نشئهٔ عقلیِ باقی و نفسانیِ متجدد و جمع بین دو قول قدم و حدوث عالم، آیهٔ «ما عندکم ینفد و ما عندالله باقٍ»[3] را به عنوان قول فصل مطرح می‌کند.[4]

پیروی از روش شناسی واحد در این اثر سبب شده رویکرد مؤلف در طرح مباحث از دیدگاه ملاصدرا، به همان شیوهٔ طرح مباحث سینوی باشد؛ یعنی یافته‌های عرفانی، آیات و روایات در آنها به طور جدی و گسترده مطرح نیست. همچنین مؤلف محترم در بخش روش‌شناسی ملاصدرا نیز نتوانسته است موضع شفافی در قبال رابطهٔ کشف و وحی با فلسفهٔ صدرایی اتخاذ کند. در کتاب حاضر از سویی بیان می‌شود ملاصدرا معتقد است بدون اتکا به وحی و اقوال معصومین علیهم السلام شناخت نفس ممکن نیست[5] و از سوی دیگر مطرح می‌شود آنچه برای ملاصدرا

---

۱. *اسرار الآیات* ، ص ۱۱۰.

۲. همان، ص ۳۵ .

۳. نحل/۹۶.

۴. *اسرار الآیات*، ص ,۶۹

۵. *نفس و قوای آن*، ص ۱۱۹؛ عبارت ملاصدرا به قرار زیر است: بدان که معرفت نفس از علوم دشواری است که فیلسوفان با وجود بحث گسترده، قوت افکار و کثرت موشکافی‌شان در شناخت نفس، در آن درمانده‌اند، چه رسد به اهل جدل؛ و این درماندگی بدان سبب است که معرفت نفس امکان پذیر نیست جز با استمداد از مشکات نبوت و پیروی از انوار وحی و رسالت و مصابیح کتاب و سنت که از طریق امامان (علیهم السلام)، اصحاب هدایت و عصمت، از جدشان خاتم الانبیا (أفضل صلوات المصلین و علی سائر الأنبیاء و المرسلین) وارد شده است(*العرشیة*، ص۲۳۴-۲۳۵). نمی‌دانم چگونه می‌توان به عبارت

مهم است، بهره جویی از انوار ملکوت و سخنان پروردگـار و مفسـران واقعـی آن در تأیید یافته‌های فلسفی است.[۱]

دو موضع یاد شده در تقابل با یکدیگرند؛ بنابرآن که سخن اخیرِ مؤلف به منزلـهٔ آن است که می‌توان بدون اتکا به وحی، حقایق را فهم نمود و در مرتبـهٔ بعـد بـرای تأیید فهم فلسفی از وحی مدد می‌گیریم.

در پایان این بخش در باب مغفول ماندن برجسـتگی‌هـای حکمـت صـدرایی در باب نفس به نمونه‌ای اشاره می‌شود:

در کتاب حاضر ذیل دیدگاه ملاصدرا دربارهٔ قوهٔ عاقله، ویژگـی ممتـاز انسـان از دیگر حیوانات، برخورداری از عقل و ادراک کلیات دانسته شده است.[۲] البتـه در ایـن که قوهٔ عاقله به عنوان خاصهٔ مهم و ممتاز انسانی است، تردیدی وجود ندارد. عقیـده یاد شده مشترک بین حکمت مشّاء و حکمـت متعالیـه اسـت، امـا نظـرِ اختصاصـی حکمت متعالیه آن است که اخص خواص انسان، اتصال نفس به عالم الهی، فنای از ذات و بقای به حق است به نحوی که حق، چشم، گوش، دسـت و پـای او گشـته و انسان به تخلق الهی متخلق شود.[۳] به دیگر سخن اخص خواص انسـان حـد یقـف نداشتن و مقام فوق تجرد عقلانی است.[۴]

فوق آگاهی داشت و آن را در کتاب خویش نقل کرد و معتقد بود ملاصدرا، معارف وحیانی را برای تأیید تعالیم فلسفی به کار می‌گیرد.

۱. *نفس و قوای آن*، ص۱۲۰

۲. همان ، ص۳۰۱.

۳. *لحکمهٔ المتعالیهٔ فی الاسفار العقلیهٔ الاربعهٔ*، ج۹، صص ۸۱– ۸۲ (و منها و هو أخص الخواص بالإنسان تصور المعانی الکلیهٔالمجردهٔ عن المادهٔ کل التجرید کما مر بیانه فی باب العقل و المعقول و غیره من المواضع و التوصل إلی معرفهٔ المجهولات تصدیقا و تصورا من المعلومات الحاضرهٔ و أخص من هذا کله هو اتصال بعض النفوس الإنسانیهٔ بالعالم الإلهی بحیث یفنی عن ذاته و یبقی ببقائه و حینئذ یکون الحق سمعه و بصره و یده و رجله و هناک التخلق بأخلاق الله تعالی.)

۴. *شرح العیون فی شرح العیون*، عین ۴۹، ص۷۵۰.

۲. تفسیرهای نادرست

مؤلف محترم در صفحهٔ ۱۳۷ قصیدهٔ عینیه و تمثیل نفس به پرنده و لانه گزینی آن در لانهٔ بدن را به عنوان شاهدی بر قدم نفس تلقی می‌کند. در حالی‌که تمثیل یادشده درصدد بیان قیدِ «روحانی» در تعبیر «روحانیهٔ الحدوث» است. افزون برآن، تمثیل مذکور بیش از آن که اشاره به قدم نفوس داشته باشد، ناظر به تقدم آنها بر ابدان است.

همچنین در موضعی از کتاب حاضر سخنی از حضرت علامه حسن زاده آملی مطرح شده است که در آن آمده است: «گرچه او (ابن سینا) نفس ناطقهٔ انسانی را حادثِ غیر جسمانی می‌داند، چون آن را از آخرین سلسلهٔ عقول بسیط دانسته که با حدوث بدن حادث می‌گردد و به لحاظ تفاوت مزاجها و هیئت‌های خاص ابدان، متعدد می‌گردد، اما نقض تعدد افراد نوع واحد بدون دخالت ماده بر او وارد نیست.» مؤلف محترم در نقد آن می‌نویسد: «این بیان چندان مقبول نیست؛ زیرا اگر تعدد و تشخص نفوس فقط از تفاوت مزاجها و هیئت‌های خاص حاصل شده باشد، پس از مرگ، آنچه باقی می‌ماند نفوس متعدد نخواهد بود؛ تنها یک نفس است که باقی می‌ماند. درحالی‌که ابن‌سینا ملتزم به این‌گونه نتایج نبوده و بسیار می‌کوشد تا از طریق تبیین جامع و منطقی مسائل نفس، بستر مناسبی برای تبیین مباحث معاد فراهم آورد.»[۱]

در نقد سخن یاد شده می‌توان گفت: ابن‌سینا قائل به معاد جسمانی است و تفاوت نفوس پس از مفارقت از بدن مادی، می‌تواند به بدن جسمانی دیگری باشد که شریعت از آنها خبر داده است. افزون برآن نفوس پیش از مفارقت از ابدان کمالات ثانی متفاوتی کسب کرده‌اند؛ کمالاتی که می‌توانند عهده‌دار تمایز و تفاوت نفوس گردند. بنابراین تعدد نفوس فقط از تفاوت مزاجها ناشی نمی‌شود و در سخنان

---

۱. *نفس و قوای آن*، ص۱۳۷.

حضرت علامه نیز قید «فقط» ذکر نشده است.[۱] همهٔ این موارد در صورتی است که نفوس انسانی را نزد ابن‌سینا حقیقتی متواطی بدانیم. درحالی‌که می‌توان بنابر تفسیری دیگر، نفوس را به اعتبار مزاج‌های بدنیِ متفاوت، مختلف دانست؛ چنان‌که حضرت علامه حسن زاده آملی نظرِ متفکرانی همچون ملاصدرا را که برخی آرای شیخ ازجمله روحانیهٔ الحدوث بودن نفس را مؤیدی بر وحدت نوعی انسان دانسته‌اند، نپذیرفته و بیان کرده‌اند: «نفس مطابق با محل و قابلیت مزاج افاضه می شود؛ لذا مزاج اعدل دارای نفس شریف‌تری است؛ بنابراین در همان آغاز خلقت و تعلق نفس به بدن، نفوس متفاوتی داریم؛ تفاوت عجیبی از «لَقَدْ خَلَقْنَا الْانسَانَ فِی أَحْسَنِ تَقْوِیمٍ» تا «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِینَ »(تین/۴ و ۵).»[۲] برپایهٔ همین تفاوت انسان‌های کامل و سفرای الهی، به حسب مزاج اصلی و فطری، در ماده کائنات تصرف می‌کنند. بنابراین نقد ملاصدرا بر ابن‌سینا در این باب وارد نیست.[۳]

بر اساس تفسیر مذکور، نفوس انسانی، به حسب فطرت اولی ـ یعنی آغاز خلقت طبیعی ـ و پس از مفارقت از ابدان، از یکدیگر متمایزند و مزاج‌ها و هیئات بدنی، صرفاً قالب‌های متفاوت برای نفوس متواطی و یکسان نیست تا با مفارقتِ قالب‌ها، حقیقت یکسانِ نامتمایز مطرح باشد، بلکه مزاج‌های متفاوت، قالب‌هایی برای نفوس متفاوت‌اند و با زوال آنها، تفاوت و تمایز نفوس برقرار است.

۳. اشکالات عبارتی

مؤلف محترم در طرح مسئلهٔ حدوث نفس بیان می‌کند: «نفس موجودی حادث است که همراه بدن به وجود می‌آید.»[۴] درحالی‌که مسئلهٔ یاد شده برای سه مکتب فلسفی ارسطو، ابن‌سینا و صدرالدین شیرازی طرح شده است و باید به نحو جامع

---

۱. ر.ک: *دروس اتحاد عاقل به معقول*، ص۲۹،

۲. تین/۴-۵

۳. *دروس شرح اشارات*، نمط ۱۰، صص۲۱۷ -۲۲۱،

۴. *نفس و قوای آن*، ص۱۲۶.

همهٔ آنها را دربرگیرد، اما عبارت مؤلف محترم فقط ناظر به نظریهٔ حدوث روحانی نفس در حکمت مشّاء است و نظریهٔ حدوث جسمانی نفس در حکمت متعالیه را شامل نمی‌شود؛ به این بیان که نفس در حکمت مشّاء، همراه با حدوث نفس، پدید می‌آید و درهمان آغاز روحانی و مجرد است، اما نفس در حکمت متعالیه، به حدوث جسم یعنی با حرکت جوهری جسم، محقق می‌شود. به دیگر سخن نزد ملاصدرا نفس در آغاز پیدایش، صورتی است جسمانی و حکم طبیعت را داراست، اما بر اساس حرکت جوهری استکمالی به تجرد برزخی سپس تجرد عقلانی و فوق عقلانی نایل می‌شود؛ به تعبیری از ماده، مجرد می روید. و به این ترتیب جسم در سیر تکاملی خود تبدیل به عقل می شود.[۱]

مؤلف محترم در ذیل مبحث کلیاتی دربارهٔ قوای نفس، موضع ملاصدرا در باب نفس و رابطهٔ آن با قوا را مطرح می‌کند؛ به این بیان که انسان دارای نفس واحد است، نه متعدد و تلقی نفسِ دارای قوا، مشاعر و آلات نادرست است، بلکه نفس انسانی از سنخ عالم ملکوت است؛ از این رو دارای وحدت جمعی است در نتیجه، نفس بذاته، هم قوهٔ عاقله است و هم قوای حیوانی، خیالی و حساس، نباتی، غاذیه، نامیه و محرکه و هم ساری در طبیعت است. مؤلف محترم در مقام اظهار نظر در باب سخن ملاصدرا می‌نویسد: «از سخنان وی چنین برمی‌آید که در این موضع نیز اساس و بنیاد نظر او را اصالت، وحدت و تشکیک در وجود تشکیل می‌دهد؛ با تفسیری که او از وجود عرضه می‌کند تفاوت‌ها متزلزل می‌شوند و در یک نگاه متعالی مرزها صبغهٔ خود را از دست می‌دهند...»[۲] باید توجه داشت که سخنان ملاصدرا در این باب حاکی از هویت سریانی نفس در مراتب ادراکی و تحریکی است که از الگوی وحدت در کثرت و کثرت در وحدت پیروی می‌کند و وحدت یاد

---

۱. *اتحاد عاقل و معقول*، در مجموعه *رسائل فلسفی*، صص ۸۷- ۸۸ ؛ *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج۸، ص ۳۴۰

۲. *نفس و قوای آن*، ص۱۶۷.

شده منافی کثرت و تمایز نفس و قوا نیست؛ زیرا نفس انسانی به سریان خویش در قوا، عین قواست و به نفس این سریان، غیر از قواست؛ زیرا قوا در موطن واحد تقرر دارند و نفس با همه است و در همه حضور دارد که از این عینیت و غیریت به تمایز محیطی و محاطی یاد می‌شود.[۱]

همان طوری‌که مؤلف محترم در ادامه متذکر می‌شوند: «قول به قوای متعدد نفس، پذیرش کثرتی است که به وحدت نفس آسیب نمی‌رساند. به تعبیری قوا از شئون نفس است، نه اموری مقابل آن.»[۲] بنابراین مرزها به کلی از بین نمی‌رود و حکم هر مرتبه را باید محفوظ داشت. به تعبیری با وجود سریان نفس در قوا، قوا، قوایند و نفس، نفس و هرکدام از آنها، احکام مختص به خود را دارا هستند؛ چنان که ملاصدرا در موضعی از *اسفار* بیان می‌کند: «حکیم باید شوون نفس را بشناسد و مراتب آن را حفظ کند تا این که از سرِ جهالت، فعل را به غیر فاعل اسناد ندهد. کسی که شهوت را به جوهر عقلی، اسناد می‌دهد نسبت به عقل، نادان است و در حق عقل، ظلم کرده است.»[۳]

همچنین در موضعی از کتاب حاضر بیان شده است: «مستند او، *اثولوجیا*ست که در اصالت آن جداً تشکیک است.»[۴] عبارت مؤلف محترم به دو وجه قابل قرائت است: ۱. در اعتبار کتاب *اثولوجیا* تشکیک است. ۲. در انتساب کتاب مذکور به ارسطو تشکیک وجود دارد.

مؤلف محترم بارها در اثر حاضر از تعبیر «تشکیک وجود» استفاده نموده‌اند، درحالی‌که تعبیر صحیح، وحدت تشکیکی وجود است؛ زیرا در حکمت متعالیه وجودِ واحدِ مشکّک مطرح است، نه وجوداتِ متعددِ مشکّک.

---

۱. ر.ک: رساله *وحدت از دیگاه عارف و حکیم*، ص۶۴-۶۵

۲. *نفس و قوای آن*، ص۱۶۷.

۳. *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج۸، ص۲۲۳.

۴. *نفس و قوای آن*، ص۱۷۶.

۴. اشکالات استنادی

کتاب *نفس و قوای آن* در محور ارجاعات و استنادات دارای اشکالات فراوانی است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف. ارجاع نادرست: در صفحهٔ ۱۰۸ پاراگراف ۲ مطلبی از *اسفار* نقل شده است، اما به *مجموعه رسائل فلسفی* ارجاع داده شده است. همچنین در صفحهٔ ۱۲۲ پاراگراف ۲، بحثی در باب نفی جبر و تفویض بیان شده است، اما ارجاعی که مؤلف می‌دهد به موضعی از *اسفار* است که در آن استمداد از نفس در فهم توحید افعالی مطرح شده است و در صفحهٔ ۱۳۵ در باب حدوث نفس از منظر ابن‌سینا سخن گفته شده، اما به کتاب *ارسطوی راس* ترجمهٔ آقای قوام صفری ارجاع داده شده است.

ب. ارجاع ناقص: برخی از ارجاعات و استنادات کتاب حاضر تمام عبارت نقل شده را پوشش نمی‌دهد؛ به عنوان نمونه در صفحهٔ ۱۲۲ پاراگراف ۲: دو مطلب ارائه شده با یک ارجاع؛ مطلب نخست خلقت نفس به وِزان ذات، صفت و فعل الهی است و مطلب دوم حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه.» اما ارجاعی که در کتاب آمده است، صرفاً حدیث یاد شده را پوشش می‌دهد. همچنین در همان صفحه در ارجاع چهارم دو صفحه ذکر شده است که صفحهٔ نخست بخش مختصری از مطلب را پشتیبانی می‌کند و صفحهٔ دومِ ارجاع نیز نادرست است. و نیز پاره‌ای ارجاعات به طور کامل ذکر نشده‌اند؛ به عنوان نمونه در صفحه ۱۳۲ آمده است: ارسطو، دربارهٔ نفس، ب ۲۳ ـ۱۹

ج. عدم یکنواختی: گاهی در ارجاع به کتاب *دربارهٔ نفس* ارسطو، به شیوهٔ واحد عمل نشده است؛ به عنوان نمونه در صفحهٔ ۱۳۲ آمده است: ۱. همان، ۴۱۳ الف؛ ۲. همان، ۴۱۵، ب ۱۹–۹؛ ۳. همان، ص ۲۷–۳۳.

بهناز دهکردی: کسانی که به مقایسهٔ آرای فیلسوفان با همدیگر می‌پردازند، گاهی انگیزه‌شان اثبات نزدیکی این آرا است و گاهی اثبات برتری یکی بر دیگری و گاه نیز مقصودشان صرفاً معرفی و نشان دادن نقاط حساس و مخفی‌ای است که

آرای فلسفی در آن‌جاها متفاوتند و براساس این تفاوت کل فلسفهٔ یک فیلسوف، راه متفاوتی را از دیگری در پیش می‌گیرد. مقایسه، گاهی در سطح مسائل دو فلسفه انجام می‌شود و گاهی در سطح مبانی. یعنی گاه با یکسان بودن مبانی دو فلسفه، به بررسی اختلاف آن‌ها در مسائل‌شان می‌پردازیم؛ و گاه به مبانی که ریشهٔ اختلافات بعدی است، نظر داریم. معمولاً داوری در مباحث فلسفی با صرف‌نظر از مبانی و در حوزهٔ مسائل انجام می‌شود. هم چنین معیار در داوری امری کمّی است؛ یعنی بر حسب تعداد مسائلی که هر فلسفه می‌تواند تبیین کند، نتیجه می‌گیریم که کدام کار آمدتر و کدام ناکارآمدتر است و اگر در مورد مبانی داوری‌ای می‌کنیم، ناظر به همین کارآمدی یا غیرکارآمدی است. مثلاً ملاصدرا با نظام فلسفی‌اش می‌تواند «معاد جسمانی» را توجیه کند، ولی ابن‌سینا نمی‌تواند. پس در این حوزه نظام او که برآمده از مبانی متفاوت اوست، کارآمدتر است.

مقایسه در فضای کنونی فلسفه در ایران بسیار شایع شده است و برای فلسفه‌ورزان روند لذت‌بخشی است که هر فیلسوف غربی یا شرقی، معاصر یا قدیمی را با هم مقایسه کنند و در این مقایسه به کشف نکات جالبی از شباهت‌ها و برتری‌ها و ضعف‌ها برسند. این کشف‌ها که به صورت نوعی از تولیدات فلسفی ارائه می‌شوند، ذائقهٔ فلسفی مشتغلان به مطالعات تطبیقی را که از خلاقیت خالی شده‌است، ارضا می‌کند.

کتاب *نفس و قوای آن* مقایسه‌ای همراه با داوری در مبحث نفس بین نظریات سه فیلسوف ارسطو، ابن‌سینا و ملاصدرا است. این مقایسه در فصل‌های جداگانه‌ای انجام می‌شود که عنوان این فصول، دربردارندهٔ اهم موضوعات مبحث نفس مانند: وجود، حقیقت، تجرد و قوای نفس است. در هر فصل نتیجهٔ این مقایسه جداگانه بیان می‌شود و در همهٔ آنها نتیجه این است که نظر ملاصدرا در موضوع آن فصل نسبت به نظر دو فیلسوف دیگر درست‌تر است.

ملاصدرا و ابن‌سینا دو فیلسوف هستند که از زبان مشترکی استفاده می‌کنند. اما این زبان مشترک راه‌زن فیلسوفانی است که ذوق تطبیقی دارند، زیرا مباحث و مبانی

و نتایج آنها بسیار از هم فاصله دارند. مثلاً هیچ کس به این سادگی‌ای که به مقایسهٔ ابن‌سینا و ملاصدرا می‌پردازد، هرگز به مقایسهٔ سهروردی و ابن‌سینا دست نمی‌زند. زیرا آن دو زبان مشترکی ندارند و ساختار اصطلاحی متفاوتشان، فلسفه-ورزان را مجاب می‌کند که نمی‌توان به سادگی میان این دو ساختار متفاوت مقایسه و داوری کرد. اما چون ملاصدرا در بیشتر موارد از همان اصطلاحاتی استفاده می‌کند که ابن‌سینا، نویسندهٔ این کتاب گمان کرده است که مثلاً «نفس» در ملاصدرا همان معنای «نفس» در ابن‌سینا را دارد و به این ترتیب به مقایسهٔ معنا و حقیقت نفس در نزد این‌دو پرداخته‌است. به نظر می‌رسد اصطلاحات «وجود» و «وحدت» و «نفس» در کاربرد ملاصدرا با همین اصطلاحات در کاربرد ابن‌سینا، مشترک لفظی-اند و تعاریف متفاوتی دارند. این تفاوت از مبانی متفاوت دو فیلسوف برمی‌آید. مبانی فلسفی یک فیلسوف یعنی اصولی که مسائل را بر اساس آن‌ها پاسخ می‌دهد و گزاره‌ها را بر اساس آنها اثبات می‌کند. مثلاً «اعتباریت ماهیت» یکی از مبانی مختص ملاصدرا است که در ابن‌سینا و ارسطو دیده نمی‌شود. پس وی برای حل مسائل فلسفی از تکنیکی متفاوت از تکنیک ابن‌سینا و ارسطو استفاده می‌کند. هر چند ممکن است اصطلاحاتشان یکی باشد.

همین تفاوت در مورد ارسطو و ابن‌سینا با این‌که بنابر نظر شایع که جای چون و چرا دارد هر دو فیلسوف مشائی هستند، به صورت شدیدتر وجود دارد. ابن‌سینا اساس فلسفه‌اش را بر تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت بنا نهاده‌است، ولی در ارسطو چنین تمایزی نیست و تنها تمایز منطقی را بین آن دو تشخیص داده‌است. ابن‌سینا اصطلاحات ارسطو را از نو و بر اساس تمایز وجود و ماهیت تعریف کرده است و جوهر را ماهیت غیر موجود در موضوع دانسته است.

در فصل دوم کتاب در مورد ارسطو عباراتی آمده که مضمون آن‌ها چنین است: ارسطو نفس را جوهر ندانسته. زیرا جوهر دانستن صورت، بازگشت به سخن افلاطون است. جوهر بودن نفس نخستین بار توسط ابن‌سینا مستدل شده‌است. در این گفتار اشتراک لفظی جوهری که ارسطو می‌گوید با جوهری که ابن‌سینا نفس را

از سنخش می‌داند، معلوم است. در واقع ارسطو به جوهر فرد یعنی به اتحاد جوهری صورت و ماده معتقد است و آن را جوهر می‌داند.

اختلاف مبانی در این سه فیلسوف، زبان فلسفی آنها را با وجود شباهت ظاهری اصطلاحات، تحت تأثیر قرار می‌دهد. به همین دلیل است که نویسندهٔ کتاب *نفس و قوای آن* که در داوری بین ارسطو و ابن‌سینا اختلاف مبانی آنها را در نظر نگرفته‌است، تقریباً در همهٔ مواضع مورد بحث کتاب، سخنان ارسطو را مبهم و متناقض و سخنان ابن‌سینا را ناقص و غیر پاسخ‌گو به مشکلات مبحث نفس دانسته‌است. در حالی که اگر سخنان هر فیلسوف را با مبانی خاص وی در نظر بگیریم، این فیلسوفان هر کدام به ساختار منسجم و بسنده و یکدستی پرداخته‌اند که به این سادگی قابل خدشه نیست.

امروز در گفتمان فلسفی ما، رایج شده که هر کس به بررسی ابن‌سینا در نسبت با ملاصدرا می‌پردازد، پیش‌فرضش این است که در چارچوب فلسفی‌ای که ابن‌سینا بنیاد نهاده، خواه ناخواه مسائلی وجود دارند که در آن ساختار حل‌نشدنی هستند و نیاز به ساختار دیگری برای حل آنهاست. این کتاب هم از این پیش‌فرض مبرا نیست. اما این پیش‌فرض اثبات نشده است. این‌که ابن‌سینا نتوانسته مثلاً معاد جسمانی را توجیه کند، معنایش این نیست که اساساً در ساختار فلسفهٔ وی نمی‌توان این توجیه را انجام داد. کار فیلسوف امروز پرداختن به این حوزه‌های دست‌نخورده و راه حل در همان ساختار سینوی است و نه تکرار راه حل ملاصدرا. به عنوان نمونه، می‌دانیم که ملاصدرا با پیش کشیدن مبحث خیال منفصل توانسته معاد جسمانی را توجیه کند. ملاصدرا می‌گوید فیلسوفان مشّائی خیال منفصل یا همان عالم مثال را انکار کرده‌اند. به همین دلیل نتوانستند معاد جسمانی را توجیه کنند. اما آیا در فلسفهٔ ابن‌سینا برای خیال منفصل نمی‌توان معادلی یافت؟ آیا نمی‌توان گفت نفوس افلاک در سیستم فکری ابن‌سینا می‌تواند نقشی مانند نقش خیال منفصل را بازی کند؟ اینها سؤالاتی است که محقق را در برخورد با ابن‌سینا و ملاصدرا به حوزه‌های سودمند و غیرتکراری وارد می‌کند. برخورد جزمی و قطعی با یک فلسفه و یک

فیلسوف چه در جهت کامل دانستنش و چه در جهت ناقص و ناکارآمد دانستنش، باعث شده فلسفهٔ ما دچار رکود اکنونش بشود.

علاوه بر این کتاب پیش‌رو به داوری میان مسائل مبحث نفس می‌پردازد و همه‌جا به این نتیجه می‌رسد که در اکثر مسائل راه حل ملاصدرا بهترین راه حل است. اما مبنایی که وی در این مقایسه اختیار کرده‌است، با این‌که به بررسی سه فیلسوف یا سه سیستم فلسفی متفاوت می‌پردازد، مبنایی مشّائی است. اگر به فهرست کتاب نظر بیندازیم، می‌بینیم که حدود دو سوم از حجم کتاب به بررسی قوای نفس بر اساس تفکیک این قوا در سنت مشّائی به قوای مدرکه و محرکه و زیر شاخه‌های آن دو می‌پردازد. این شیوهٔ وارد شدن به بحث نشان می‌دهد نویسنده در ورود به مبحث قوای نفس، به مبانی صدرایی در این مورد که در قلب آنها قاعدهٔ «النفس فی وحدتها کل القوی» قرار دارد، نگاه زیر بنایی نداشته‌است و با این‌که خود در آغاز این بخش از کتاب به این قاعده اشاره می‌کند، اما گستردگی حوزهٔ کاربرد این قاعده و تبعات آن را در نظام صدرایی دست‌کم می‌گیرد. همچنین در فصل چهارم که قبل از بحث قوا قرار دارد و دربارهٔ حدوث و وحدت نفس و رابطهٔ آن با بدن است، سیاق بحث‌ها مشّائی است و با این‌که رابطهٔ نفس با بدن در نظر ملاصدرا را درست‌ترین رابطه دانسته است، اما به نظر خاص ملاصدرا که بدن را مرتبه‌ای از نفس می‌داند نپرداخته و تنها به همراهی نفس و بدن در هر ساحتی اکتفا کرده‌است.

از این دست نادیده گرفتن نظرات خاص ملاصدرا در مسائل نفس در این کتاب مثال‌های زیادی می‌توان زد. گویی نویسنده خود را مجبور ساخته که حتماً این سه فیلسوف را در گفتگویی اجباری و غیر اصولی وارد کند، ولی نتوانسته حق مطلب را نسبت به آنها ادا کند و هر یک را آن‌قدر لاغر کرده تا از گذرگاه تنگ مقایسهٔ خود بگذراند و با این‌که نظرات ملاصدرا را راه حل نهایی مسائل حوزه نفس دانسته، ولی نتوانسته ساختار شالوده‌شکن و افق نگاه ملاصدرا را در کتاب بیاورد و به قرائتی سطحی از اصالت وجود بسنده کرده‌است.

نکتهٔ اساسی دیگری دربارهٔ این کتاب آن است که به طور کلی به مبحث وجود-شناسی نفس به خصوص در مورد ملاصدرا، کامل نپرداخته و سریع از آن عبور کرده و وارد مبحث معرفت‌شناسی شده‌است. اگر مبانی وجودی ملاصدرا در این حوزه را دقیق بیان می‌کرد و سپس بر اساس آنها به نقد فلسفه مشّاء در حوزهٔ ادراک می-پرداخت، بسیار برای خوانندهٔ کتاب مفیدتر بود. نفس از نظر ملاصدرا حقیقتی ذو مراتب است که یک مرتبه‌اش مرتبهٔ قوای نفس است و مرتبهٔ دیگرش بدن است و مرتبه‌ای از آن «وجود مجرد»ی است که بی‌زمان و بی‌مکان است. قوای ادراکی نفس از نظر ملاصدرا عهده‌دار اصل عمل ادراک نیستند، ملاک علم و جهل از نظر ملاصدرا شدت و ضعف وجود است. این نکته‌ای است که در تمام بحث قوای نفس در این کتاب مغفول مانده‌است. اگر بنا به ادعای کتاب سیستم فلسفی ملاصدرا بهترین تبیین ممکن از نفس و قوای آن است، باید به اساس دیدگاه وی در مورد ادراک و علم بیشتر توجه می‌شد.

در این‌جا به ذکر دو نمونه از ایراداتی که کتاب پیش‌رو به دلیل عدم توجه به مبانی خاص فلسفی ملاصدرا بر وی وارد کرده‌است می‌پردازم:

در مبحث حواس ظاهر، قوهٔ بویایی آمده‌است که ملاصدرا وجود هوا و بخار را شرط بهره‌مند بودن از قوهٔ شمّ نمی‌داند و به اتصال عالِمی از علمای معاصرش با عالَم مثال و استشمام رایحه‌ای بسیار دل‌انگیز از آن عالَم اشاره می‌کند. در کتاب این مطلب امری متناقض دانسته شده است. زیرا بویایی نوعی لمس است و نیاز به وساطت ماده دارد، اما در تجربهٔ آن عالِم، ماده دخیل نیست. این ایراد بر ملاصدرا وارد نیست. زیرا ملاصدرا بهره‌مند از اصل اتحاد حاس و محسوس است که امکان شمّ رایحه بدون شرط ماده را فراهم می‌آورد.

در جای دیگری از این فصل دربارهٔ نظر ملاصدرا منبی بر فراگیری قوهٔ لامسه در سرتاسر بدن و استدلال ملاصدرا بر این امر، اشکالی از علامه طباطبایی مطرح شده و نویسنده نظر علامه را پذیرفته است. ملاصدرا در اثبات فراگیری لامسه از مجانست مدرِک با مدرَک استفاده کرده‌است. علامه طباطبایی اشکال کرده که این استدلال

تسامحی است زیرا ملاصدرا ادراک را ساری در ماده و متعلق به ماده نمی‌داند. این اشکال نیز وارد نیست. در این اشکال به تشکیکی بودن علم در نظر ملاصدرا توجه نشده‌است. ملاصدرا علم را مانند وجود دارای مراتب تشکیکی می‌داند. همان‌طور که پایین‌ترین مرتبهٔ وجود را «کلا وجود» می‌نامد یعنی آن‌قدر وجود در آن‌جا ضعیف است که انکار عدم است، مراتب پایین علم نیز مانند لامسه «کلا علم» است. پس وی تنها علم مجرد را قبول ندارد بلکه لامسه نیز نوعی از ادراک و علم است ولو این‌که در درجهٔ خیلی ضعیف و کلا علم باشد. علامه طباطبایی نیز در این اشکال دچار همان نقصانی است که نویسنده کتاب *نفس و قوای آن* در برخورد با فلسفهٔ ملاصدرا دچار آن است.

اسحاق طاهری: تقدیر بر این شد که آقای عبدالله صلواتی و سرکار خانم مهناز دهکردی نقادانه در کتاب *نفس و قوای آن* بنگرند و با طرح دیدگاه‌های خود به بازار نقد رونق بخشند و نویسندهٔ کتاب را نیز از نظرات خود بهره‌مند سازند. نویسندهٔ کتاب نیز در اطراف سخنان آنان ملاحظاتی را روا دانست که اینک به رشتهٔ تحریر در می‌آید. ابتدا لازم است اندکی از نقد و بایسته‌های آن سخن به میان آید.

«نقد» به معنای سنجش، داوری، ارزشیابی، و عملی است که طی آن موضوعِ نقد با لحاظ نقاط قوت و ضعف در اسلوبی منطقی ارزیابی می‌شود. نقد منطق خاصی دارد که التزام به آن منتقد را در مقام نقد حفظ می‌کند و غفلت از آن، از اعتبار نقد می‌کاهد. این منطق قبل از هر چیز، نزدیکی صاحب نقد به مطالبات ذهنی صاحب اثر و دریافت دغدغه‌ها، پرسش‌ها و اهداف او را لازم می‌شمرد. غفلت از این اصل مهم سبب می‌گردد تا منتقد در مقام نقد با محوریت فضای ذهن خود که قطعاً با فضای ذهن صاحب اثر متفاوت است، اظهار نظر نماید و بدیهی است که چنین رفتاری نقد خوانده نخواهد شد.

مطلب دیگر لزوم فهم و برداشت درست موضع نقد، و بیان آن توسط صاحب نقد است؛ این امر در مباحث فلسفی شایان دقت مضاعف است؛ برداشت نادرست از موضع مورد نقد، نقد را به بی‌راهه می‌کشاند؛ همچنین ذکر تعابیر غیر مستند، کلی‌گویی و بهره‌جستن از واژگان اغراق آمیز در گزارش نقد، به اعتبار و علمیت نقد آسیب می‌رساند.

بر این اساس، ملاحظات نویسندهٔ کتاب *نفس و قوای آن* در اطراف دو نقد یاد شده با عناوین «نقد نخست» و «نقد دوم» در این مقال گزارش می‌گردد.

الف. نقد نخست

اینک ملاحظات نویسنده در باره سخنان آقای صلواتی، به ترتیب موارد چهارگانه نقد، ارائه می‌گردد.

۱. رسیدگی به اشکالات روشی

صاحب نقد در آغاز نسبت به ارائهٔ پژوهش در قالب «ساختار و ادبیات واحد» در کتاب *نفس و قوای آن* خرسند نیست و آن را دارای ظرفیت لازم برای طرح اندیشهٔ صدرا نمی‌داند. اما بدیهی است که ساختار و ادبیات پژوهش با توجه به اهداف و مسائل مورد نظر صاحب اثر تعیین می‌شود و از این رو می‌توان از منتقد پرسید: ۱. کدام یک از مسائل نویسنده در قالب این ساختار بی پاسخ مانده و کدام هدف وی تأمین نشده است؟ ۲. چرا خودِ صدرا در آثارش در قالب همین ساختار، یافته‌هایش را سامان داده است؟ شایان ذکر است که فیلسوفانِ مورد نظر در علم النفس از روش به تقریب یکسانی در طرح و ترتیب مباحث نفس و قوای آن بهره برده اند و این ساختار هرگز مانع جولان فکری آنان نگردیده است. افزون بر آن، مطالباتی که منتقد در بارهٔ نظرات خاص صدرا ذکر کرده و ساختار و ادبیات یکسان حاکم بر این کتاب را مانع طرح و تبیین آن دانسته است، در کتاب مورد نقد «متناسب با هدف و مسائل» آمده است، ولی گویا به رؤیت صاحب نقد نرسیده است؛ از جمله ذیل عناوین: «تعالی مفهوم تجرد نفس» ص ۱۰۷، «تجرد قوهٔ خیال» ص ۱۰۹، «کاوش‌های ملاصدرا در براهین تجرد نفس» ص ۱۱۱، «کشف و اهمیت آن نزد ملاصدرا» ص ۱۱۵، «تأکید ملاصدرا بر توجه به وحی» ص ۱۱۹، و «برخی نتایج نگرش صدرایی در مورد تجرد نفس» ص ۱۲۰؛ و ... .

در پاره‌ای موارد از گزارش نقد چنین بر می‌آید که صاحب نقد نسبت به ویژگی‌های روش‌شناختی و زبانی حکمت متعالیه توجه کافی را اعمال ننموده و تفسیر ضیقی از آن به دست داده است؛ او می‌گوید چون نفس صدرایی «یک پارچه» وجود است پس نباید آن را جوهر دانست. بر این اساس روشن نیست نامبرده برخی سخنان صدرا حاکی از جوهریت نفس را چگونه تفسیر خواهد کرد؟! این سخن منتقد مانند آن است که گفته شود چون صدرا تشأن را پذیرفته، پس او منکر اصل علیت است! یا گفته شود که چون صدرا ماهیت

را اعتباری می‌داند، پس حرکت جوهری معنا و مفهومی ندارد! این تلقی درست نیست. گویا منتقد منظور از «اعتباریت» ماهیت را مرادف «انکار» ماهیت دانسته است؛ ماهیت از نظر صدرا امری صرفاً خیالی و پوچ نیست، بلکه حدِّ وجود است؛ از سویی هم در عالم امکان نمی‌توان هیچ موجودی را فاقد حد و بیکران دانست: «کل ممکن زوج ترکیبی من ماهیة و وجود»؛ پس نفس چون ممکن الوجود است دارای حد و ماهیت است و از این منظر نمی‌توان آن را یک‌پارچه وجود پنداشت.

البته در تحلیل نهایی چون جز وجود همه چیز عدم و بطلان است، همین حدِ وجود نیز وجود است، همان‌گونه که موج یا حدِّ آب چیزی جز آب نیست. و سرانجام در تحلیلی عمیق تر کلِّ عالم امکان، جلوه و عین ربط به واجب تعالی، و در مقابل وجود واجب تعالی بطلان محض است. پس ماهیت، یک لحاظ و اعتبار نسبت به وجود ممکن الوجود است که اگر خصلت مرز و حد بودن آن منظور شود، ماهیت خوانده می‌شود و اگر ذهن به این خصلت آن توجه نکند، چیزی جز وجود نیست. بر پایهٔ چنین ملاحظاتی است که خود صدرا در باره جوهریت نفس می‌گوید: «اما کون الجوهر ذاتیاً للانواع الجوهریة فقد صحّ لنا بالبرهان، و أما کونه مجهولاً فی النفس مع کونها معلومة الحقیقة لا بالکسب فله وجه آخر ... فالغفلة عن الجوهریة أو الجهل بها لا ینافی کونها من المحمولات الذاتیة لماهیة الانسان و کذا الحیوان.»[1] البته در کتاب مورد نقد به ظرفیت فوق ماهوی نفس ناطقه اشاره شده است، ولی در عین حال نظر خاص صدرا دربارهٔ جوهریت نفس نیز تبیین گردیده و از ذومراتب بودنِ نظام صدرایی غفلت نشده است. صدرا در هر سطحی نوآوری دارد و ابداعاتش را با زبان متناسب هر سطح تبیین و تقریر می‌کند. ما در حکمت متعالیه با نظام معرفتی ذومراتب و جامع، و زبانی پرمایه و غنی روبه‌رو هستیم. ذومراتب بودنِ نظام معرفتی صدرا هماهنگ با نظریهٔ فلسفی او درحرکت جوهری است که به صورت «لبس بعد از لبس» محقق می‌شود و نه به صورت «لبس بعد از خلع». یعنی عبور صدرا از هر سطح به سطح راقی با دستمایهٔ معرفتی و وجودی مغتنمی است که از یک سو حاصل سیر فلسفی در

---

۱. *الحکمة المتعالیة*، ج۸، صص ۴۸-۴۷.

سطح دانی و از سویی مبدأ آغاز سیر او در سطح راقی است و این امر نه تنها به معنای بی‌اعتباری سطوح دانی از نظر وی نیست، بلکه سبب پیوستگی عمیق مراتب نظام معرفتی صدرا و حضور وی در همه مراتب است؛ بر اساس چنین ظرفیت پردامنه و متنوع، و زبان پرمایه و منبسطی است که او متکلم را به گفتمان فرا می‌خواند، با ارسطو سخن می‌گوید و پیام شیخ اشراق را هم تبیین می‌کند و با اهل عرفان نیز به گفت و شنود می‌پردازد، از ابن‌سینا هم بی بهره نیست و در همهٔ این عرصه‌ها نوآوری دارد و وحی و حدیث را نیز در رأس نظام معرفتی جای می‌دهد. بنگرید:

«امتیاز اساسی حکمت متعالیه از سایر علوم الهی مانند عرفان نظری، حکمت اشراق، حکمت مشّاء، کلام و حدیث، با اشتراکی که بین آنهاست، در این می‌باشد که هر یک از آن علوم به یک جهت از جهات عرفان، برهان، *قرآن* و وحی اکتفا می‌نماید و به جهات دیگر نمی‌پردازد ... . لیکن حکمت متعالیه کمال خود را در جمع بین ادلهٔ یاد شده، جستجو می‌کند و هر کدام را در عین لزوم و استقلال، با دیگری می‌طلبد و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همه آنها را گرد هم می‌بیند و در مقام سنجش درونی، اصالت را از آن *قرآن* می‌داند.»[۱]

کسی که زبان و اندیشهٔ صدرا را به یک سطح محدود کند، از آثار و افکار وی بهره لازم را نخواهد برد؛ مثل این که تنها سطح کاربرد کشف، منقطع از سطح برهان و علم حصولی در نظام معرفتی وی لحاظ شود، با چنین فرضی او تنها فردی عارف مسلک، و با ارسطو قیاس ناپذیر خواهد بود. این که منتقد صدرا را در محور آرای اختصاصی حکمت متعالیه با هیچ مکتب فلسفی، در قالب ساختار واحد و ایجابی، قابل مقایسه نمی‌داند، جامعیت نظام معرفتی صدرا را نادیده گرفته و پنداشته است که صدرا در فضایی فارغ از افکار و اندیشه‌های کلامی، فلسفی و عرفانی مطالبی یک سره بیگانه ارائه کرده است به گونه‌ای که گویا از نظر وی نه صدرا زبان دیگران را می‌فهمد و نه دیگران زبان وی را. اگر این دوست عزیز و ارجمند به جامعیت ساختاری، روشی و زبانی صدرا توجه می‌کرد، نقد به بیراهه کشیده نمی‌شد و نویسنده از نظرات وی بیشتر بهره مند می‌شد.

---

۱. رحیق *مختوم شرح حکمت متعالیه*، بخش یکم از جلد اول، ص ۱۶.

مطلب دیگر، اشارهٔ صاحب نقد به معنای برهان در آثار صدراست؛ صدرا در سطح دونِ کشف از همان برهان مصطلح بهره می‌برد و بر آن اصرار دارد. ولی آن گاه که در مباحث عرشی و کشفی واژهٔ برهان را به کار می‌برد، آن را معادل مکاشفهٔ عینی می‌داند: «انّ المتّبع فی المعارف الالهیهٔ هو البرهان او المکاشفهٔ بالعیان ... و هذا البرهان نور یقذفه الله فی قلب المؤمن تتنوّر به بصیرته؛ فیری الاشیاء کما هی.»[1] صدرا از برهان مصطلح و کشف، البته هر کدام در جای خود، نیک بهره جسته است.

صاحب نقد در موضعی از نقد مدعی می‌شود که نویسنده یافته‌های عرفانی و قرآنی و روایی صدرا را به‌طور جدی و گسترده مطرح نکرده است. اما این توقع وی در صورتی معقول است که موضوع و هدف نویسنده تبیین و تحقیق علم النفس و تحولات آن در حکمت متعالیه باشد؛ در حالی‌که در کتاب مورد نقد، قصد نویسنده بسنده کردن به حداقل‌ها بوده است تا بتواند این سه حوزهٔ وسیع و متنوع را که در موضوع دشوار معرفت نفس گشوده شده مدیریت کند و پیش ببرد. با توجه به این که در هر یک از این سه فیلسوف، رویکردها و گرایش‌های مختلفی تشخیص داده شده است، اگر در مورد هر فیلسوف سخن به درازا می‌کشید، خروج از موضوع و انحراف از اهداف رخ می‌داد و از دقت بحث کاسته می‌شد.

صاحب نقد در موضعی از نقد خود، دو تعبیر از کتاب نویسنده را نقل، و آنها را متعارض دانسته است؛ بر پایهٔ تعبیر نخست صدرا شناخت نفس را بدون اتکا به وحی و اقوال معصومین علیهم السلام غیر ممکن دانسته و در تعبیر دوم آنچه برای ملاصدرا مهم دانسته شده، بهره جویی از انوار ملکوت و سخنان پروردگار و مفسران واقعی آن در تأیید یافته‌های فلسفی است. منتقد بر این اساس در پی نوشت اظهار تعجب کرده است؛ اما اندکی دقت در دو تعبیر مذکور و آموزه‌های صدرایی نشان می‌دهد که تعارضی در میان نیست. زیرا تعبیر نخست مربوط به «معرفت نفس» است که تنها بخشی از مباحث فلسفی را شامل می‌گردد، ولی تعبیر دوم ناظر به کل مباحث فلسفی است. افزون برآن، صدرا در سطح راقی دست برهان مصطلح و فلسفه مرسوم را از شناخت نفس کوتاه می‌داند و تنها راه را اتکا به کشف، وحی و اقوال معصومین معرفی می‌کند. اما این سطح، سطح حکمت

---

۱. *العرشیهٔ*، ص۷۰.

متعالیه و فوق سطح فلسفه است؛[۱] او در تعبیر دوم نیز می‌گوید گرچه برهان یقین آور دانسته می‌شود، به دلیل محدودیت‌های معرفتی در این سطح نیز لازم است به عقل بسنده نشود و هماهنگی یافته‌ها با *قرآن* و حدیث تأمین شود. زیرا نسبت برهان و عرفان به قرآن، نسبت مقید به مطلق است و هر مطلقی همهٔ آنچه را مقید دارد داراست، ولی مقید در اثر قصور وجودی اش بعضی از شؤون مطلق را فاقد خواهد بود.[۲] پس بین دو تعبیر مذکور تعارضی نیست.

در نقد پایانی این قسمت، تصریح نویسنده به «قوهٔ عاقله» به عنوان اخص خواص انسان، از نظر صاحب نقد متضمن نظر نهایی صدرا دانسته نشده و باز هم از مغفول ماندن برجستگی‌های حکمت صدرایی انتقاد شده است. در این موضع نیز صاحب نقد از تعالی معنایی واژگان و مفاهیم در حکمت متعالیه غفلت کرده، و بدون توجه به مطالب مذکور در مواضع مختلف کتاب مورد نقد، پنداشته است که تعبیر «درک کلی» در هر سه فیلسوف یک معنا دارد. او بر این اساس و به گمان خود جای نظر خاص صدرا در این باره را که اتصال نفس به عالم الهی است، خالی دیده است. اما می‌دانیم که خود ملاصدرا فعل قوهٔ عاقله را «درک کلیات» می‌داند[۳] ولی در این افق منظور از «درک»، اتصال و حضوریافتن، و منظور از «کلیات»، حقائق عالم ملکوت است.[۴] بر همین اساس نویسندهٔ کتاب ذیل دو عنوان «تعالی مفهوم تجرد نفس» و «کشف و اهمیت آن نزد ملاصدرا» نیز برخی تعابیر خاص صدرا در این باره را طرح کرده است. از جمله این تعبیر: «منزلت نفس انسانی اقتضا می‌کند به درجه ای برسد که همهٔ موجودات اجزای ذات آن و قوای آن در سراسر وجود آنها ساری باشد و این نحوهٔ وجود نفس، غایت هستی و آفرینش است.»[۵]

در مبحث کشف آمده است: «روح در این مرتبه به ذات خود، معانی حقیقی را بدون واسطه و به اندازهٔ استعداد و آمادگی خود، از خداوند گرفته و بر قلب و قوای عالی و دانی آن

---

۱. *تفسیرالقرآن الکریم*، الجزء الرابع، ص ۱۶.

۲. *رحیق مختوم*، بخش یکم از جلد اول، ص۱۷.

۳. *الحکمة المتعالیة*، ج۸، ص۲۶۱.

۴. *نفس و قوای آن*، صص ۱۹۸-۱۹۴، ۳۰۴ و ۳۱۳-۳۰۶.

۵. همان، ص ۱۰۷.

جاری می‌سازد.»[۱] و هم چنین جایی دیگر این گونه آمده است: «صدرا روح انسانی را از اسرار و انوار خدای تعالی و نسبت به جناب حق، نظیر نسبت اشعهٔ حسی به خورشید می‌داند.»[۲] نیز می‌نویسد: «اما حالت نفس نسبت به صورت‌های عقلی برای انواع جوهری اصیل در وجود، تنها با اضافهٔ شهودی و انکشافی، و نسبت نوری حضوری به ذوات نوری عقلی و صورت‌های مفارقی که در جهان ابداع قرار داشته و در صنع وجود الهی موجودند، حاصل می‌گردد.»[۳]

۲. رسیدگی به ادعاهای منتقد مبنی بر تفاسیر نادرست نویسنده

صاحب نقد در آغاز طی برداشتی نادرست، مراد تمثیل ابن‌سینا در قصیدهٔ عینیه را، بر خلاف نظر نویسنده، هبوط نفس ندانسته است. روشن نیست که چرا صاحب نقد با برداشت متداول در این باره به مقابله برخواسته و دلیل مقنعی نیز ارائه نکرده است؟! سخن صدرا در بیان مراد قصیده این‌گونه سامان یافته است: «ذلک (ای القصیدهٔ) یفید أنّ للنفس کینونهٔ قبل البدن و وجوداً فی العالم الشامخ الالهی، و أنّ لها عوداً و رجوعاً الی ما هبطت منه.»[۴] وقتی که بر پایهٔ این سخن صدرا، نفس قبل از تعلق به بدن، وجود و کینونتی در «عالم شامخ الهی» داشته باشد، آیا این تعبیر حاکی از قدمت نفس بر پایهٔ این قصیده نیست؟ چگونه می‌توان موجود در عالم شامخ الهی را، «حادث زمانی» خواند؟! سپس منتقد در تعبیر دیگری می‌افزاید که تمثیل مذکور پیش از آن که اشاره به قدم نفوس داشته باشد، ناظر به تقدم آنها بر ابدان است. گویا در این نقد غفلت شده است که با توجه به بطلان تناسخ، قول به تقدم نفوس بر ابدان نیز مستلزم قدم نفوس است.

صاحب نقد در موضعی دیگر، نظرِ نویسندهٔ کتاب مورد نقد در ذیلِ سخن علامه حسن زاده آملی مبنی بر منتهی نشدن نظر ابن‌سینا به نقض تعدد افراد نوع واحد را مردود شمرده و بر این باور است که اعتقاد ابن‌سینا به معاد جسمانی بر پایهٔ شریعت، مصحح بدن

---

۱. همان، ص ۱۱۹,

۲. همان، ص ۱۲۰,

۳. همان، ص ۱۲۱,

۴. *الحکمهٔ المتعالیهٔ*، ج۸ صص ۳۵۸-۳۵۷.

و جسمی است که تفاوت نفوس را تأمین می‌کند. از نظر نویسندهٔ کتاب، این راه حل با مبانی فلسفی ابن‌سینا سازگار نیست؛ سخن روی مباحث فلسفی متمرکز است، نه روی معاد جسمانی موعود شریعت.

ابن‌سینا خود همان گونه که حضرت علامه ذکر کرده اند، اختلاف «امزجهٔ ابدان» را «موجب» تعدد نفوس دانسته و بر این اساس چنین اشکالی دامن وی را می‌گیرد؛ چون ابن‌سینا بدن مثالی را نمی‌پذیرد و از نظر وی پس از مرگ، «ابدانِ دارایِ امزجه» گوناگون وجود نخواهد داشت. همچنین این سخن صاحب نقد نیز که طی آن آثار و کمالات قبلی نفوس را مصحح تعدد نفوس دانسته پذیرفته نیست؛ چون ابن‌سینا حرکت جوهری را نمی‌پذیرد و بر این اساس، آثار و کمالات نفوس، اوصافی عرضی تلقی خواهد شد که با از میان رفتن بدن (موضوع اعراض) از بین خواهند رفت. تعریض صدرا به امثال ابن‌سینا در این باره را بنگرید: «چقدر این سخن سخیف است که کسی گمان کند همه افراد در جوهریت و وجود، درجهٔ واحدی دارند، تا حدی که نفوس پیامبران و اولیا و نفوس سایر خلایق، نزد آنها در حقیقت و ذات یکسان و تفاوت آنها، تنها از طریق عوارض خارجی خواهد بود و چگونه انسان عاقل به چنین باور نکوهیده‌ای تن می‌دهد.»[1]

حاصل این که چون ابن‌سینا تحول جوهری و بدن مثالی را مردود شمرده و نفس نیز ماده نیست تا پس از مرگ موضوع اعراضی از قبیل آثار و کمالات باشد، فرقی نمی‌کند که حضرت علامه قید «فقط» را ذکر کنند یا ذکر نکنند. بر این اساس، تطویل سخن منتقد در ذیل این مطلب مفید فایده نبوده و مبانی فلسفی ابن‌سینا ظرفیت تأمین مدعا را ندارد.

۳. رسیدگی به اشکالات عبارتی

بخش سوم نقد با عنوان «اشکالات عبارتی» آغاز شده است. صاحب نقد «حدوث نفس همراه با بدن» را که هنگام طرح مسئله در عبارتی از نویسنده کتاب ذکر شده، تنها با نظر ابن‌سینا هماهنگ می‌داند، غافل از این که این تعبیر با هر سه مکتب سازگار است. با این تفاوت که نفس از منظر صدرا در بدو پیدایش قوهٔ محض است و جسم بودن آن هم منافاتی با اطلاق نفس بر آن ندارد. صدرا خود چنین اطلاقی دارد؛ بنگرید: «فجوهریهٔ

---

۱. *مفاتیح الغیب*، ص۵۸۱.

النفس فی اول تکوّنها کجوهریهٔ الهیولی ضعیفهٔ، شبیههٔ بالعرضیهٔ، بل اضعف منها، لانها قوهٔ محضهٔ.»[۱] پس صرف تعبیر «حدوث نفس همراه بدن» در هر سه مکتب صادق است و متضمن ایراد نیست. البته تفصیل سخن ذیل عنوان «حدوث نفس» در صفحات ۱۴۷-۱۴۳ کتابِ موردِ نقد آمده است و منتقد خود می‌داند که نباید هنگام طرح مسئله، از نویسنده انتظار تطویل و تفصیل داشت.

صاحب نقد در موضع دیگری از نقد خود، باز هم طی برداشت نادرستی از مطالب کتاب، تلقی «نفس دارای قوا و آلات» را از نظر صاحب اثر مردود شمرده و آن را نقد کرده است. در حالی‌که تعابیر اثر مورد نقد به هیچ وجه این انتساب را تأیید نمی‌کند و معلوم نیست منتقد از کدام تعبیر کتاب به چنین برداشتی رسیده است. نویسنده در موضع مورد نظر صاحب نقد می‌گوید که نزد صدرا مرز بین نفس و قوا برجستگی یا صبغه خود را از دست می‌دهد و بین آنها عینیت حاصل است؛ پس قوای نفس با کثرت و گوناگونی افعالی که در ظاهر دارند، همگی با وجودی واحد در نفس موجودند.[۲] گفتنی است که صاحب نقد در این موضع عبارتی از صدرا را برای مردود شمردن این تلقی نادرست، ذکر نموده که با صراحت تمام مؤید نظر نویسنده کتاب است. عبارت صدرا در این موضع این چنین آغاز می‌شود: «پس منشأ همهٔ ادراکات و حرکات نفسانی در انسان یک چیز است و این همان مطلوب است. ... در حقیقت خود نفس مدرک و محرک است و قوا به منزلهٔ آلات نفس‌اند؛ نسبت فعل به آلت، مجاز و به صاحب آلت، حقیقت است.»[۳]

گر چه صاحب نقد همانند نویسندهٔ کتاب، عالم نفس را مشمول اصل «وحدت در کثرت و کثرت در وحدت» می‌داند، ولی ظاهراً به نظر نهایی صدرا که مجرای این قاعده را تنها مظاهر و جلوات حق دانسته و به توحید خاصی باور دارد، توجهی نکرده است: «و لنا برهانٌ مشرقی علی التوحید الخاصی و هو أن لا ثانی له فی الوجود فضلاً عن الوجوب»[۴]

---

۱. همان، ص ,۵۱۷

۲. *الحکمهٔ المتعالیهٔ*، ج۸، ص ۱۳۵.

۳. همان، ص ,۲۲۲

۴. *شرح حکمهٔ الاشراق*، ص ۳۰۸.

وقتی بنابر وحدت شخصی وجود که نظر نهایی صدراست، ماسوی الله جلوه محسوب می‌گردد، در عالم نفس نیز قوا به تقریب چنین منزلتی می‌یابند. صدرا می‌گوید: « فبالوحدة الالهیة قامت السماوات و الارضون و بالوحدة النفسانیة قامت البنیة الحیوانیة.»[۱] بر این اساس، موجودیت قوا و آلات در برابر نفس به صورت جلوات و مظاهر نمایان می‌گردد. خود صدرا می‌گوید: «فاجعل النفس الانسانیة مقیاساً لک فی معرفة کثیر من الصفات الإلهیة لأنه سبحانه خلقها لتکون معرفتها ذاتاً و صفاتاً و افعالاً مرقاة لمعرفة باریها کذلک.»[۲]

نقد دیگر این بخش ناظر به تعبیر نویسنده راجع به اصالت کتاب *اثولوجیا*ست؛ خرده گیری منتقد در این موضع پذیرفته است و منظور نویسنده از تردید در «اصالت»، تردید در صحت انتساب به ارسطوست.

آخرین نقد این بخش به کاربرد اصطلاح «تشکیک وجود» راجع است. صاحب نقد این اصطلاح را نادرست دانسته و به جای آن «وحدت تشکیکی وجود» را به کار برده است. این سخن صاحب نقد حاصل تصور نادرست از معنا و مفهوم تشکیک است؛ در تشکیک چهار رکن معتبر است: ۱. حقیقی بودن وحدت، ۲. حقیقی بودن کثرت، ۳. سریان حقیقی وحدت در کثرت و ۴. بازگشت حقیقی کثرت به وحدت.[۳] همان گونه که ملاحظه شد در مفهوم تشکیک افزون بر «وحدت تشکیکی»، «کثرت تشکیکی» نیز منظور شده است، در حالی‌که صاحب نقد تنها بخشی از معنای آن را اخذ نموده و آن را معادل تشکیک دانسته است. او می‌تواند کاربرد اصطلاح رایج «تشکیک وجود» را در آثار فلسفی از جمله در *شرح حکمت متعالیه*، بخش یکم از جلد ششم، ص ۱۲۲ (عنوان بحث) و صفحات ۱۲۳، ۱۴۵، ۱۶۳ و ... ببیند تا در اصطلاحات فلسفی تحریف رخ ندهد. همچنین منتقد می‌تواند «تشکیک وجود» را در شبکهٔ جهانی (اینترنت) جستجو کند تا به کمّ و کیف کاربرد آن در آثار فلسفی مطمئن گردد.

---

۱. *الحکمة الالهیة*، ج۸، ص۱۳۲.

۲. *تفسیر القرآن الکریم*، الجزء الرابع، ص۹۴.

۳. *رحیق مختوم*، بخش سوم از جلد اول، ص ۵۴۳.

۴. رسیدگی به اشکالات استنادی

صاحب نقد در سخنی در بخش پایانی با عنوان «اشکالات استنادی»، ارجاعات کتاب را دارای «اشکالات فراوان» دانسته است؛ از نظر نویسنده، اگر تعداد اغلاط ارجاعی، شامل۷ مورد، در قیاس با ۷۶۱ ارجاع صورت گرفته در کتاب منظور گردد، روشن می‌گردد که سخن صاحب نقد در بارهٔ ارجاعات اغراق آمیز است. نویسندهٔ کتاب اشکالات ارجاعی را جهت اصلاح در چاپ‌های بعد به این صورت احصا نموده است:

۱. حرف «ص» که در ۱۲ مورد از ارجاع به آثار ارسطو ذکر شده، غلط تایپی بوده و باید حذف شود.

۲. در ص ۱۰۸ جای دو ارجاع با هم عوض شده است.

۳. در ص ۱۱۰ ارجاع دوم به جای **۲۹۵**-**۲۹۹**، شمارگان **۳۹۵**-**۳۹۹** ذکر شده است.

۴. در ارجاع ص ۱۳۲ شمارهٔ ۴۱۲ قبل از ب افتاده است.

۵. رقم ارجاعی در ص ۱۳۴ رقم ۲۰۹ می‌باشد که به جای آن ۲۰۷ نگاشته شده است.

۶. ص ۱۳۵ ارجاع به صورت ابن‌سینا النفس ...، ص ۳۰۶ بوده که در هنگام حروف چینی صورت ناتمامی از ارجاع قبلی جای آن ذکر شده است.

۷. ص ۲۱۷ ابن‌سینا از آغاز ارجاع نخست حذف شده است. از این ۷ مورد، صاحب نقد ۴ مورد را ذکر کرده و ۳ مورد دیگر را نیز نویسنده جهت استفادهٔ خوانندگان به آن می‌افزاید. یک نگاه سطحی به ظاهر این اغلاط نشان می‌دهد که جز یکی دو مورد بقیه هنگام حروف چینی رخ داده اند و خواننده با اندکی دقت در ارجاعات قبل و بعد می‌تواند مرجع درست را تشخیص دهد.

دیگر نقدهای مطرح شده در بارهٔ ارجاعات ناشی از سوء برداشت صاحب نقد از مواضع ارجاعی است که اینک به بررسی آنها می‌پردازیم:

یک موضع نقد، بند ۲ از صفحهٔ ۱۲۲ کتاب است؛ در این بند نفی جبر و تفویض در فعل فاعل مختار ملهم از تفسیر وجودی نفس در حکمت متعالیه دانسته شده و به سخن زیر از صدرا ارجاع داده شده است: « النفس فی الحقیقهٔ موصوفهٔ بهذه الامور و مبادیها ... هذا بعینه کمسألهٔ التوحید فی الافعال ... فان من نسب حس الانسان او شهوته الی

جوهر عقله من غیر توسط أمر آخر فقد جهل بالعقل ، و ظلم فی حقه»[۱] تردیدی نیست که این سخن مشعر به توحید در افعال و چگونگی اسناد فعل به فاعل است. صدرا در آغاز می‌گوید که این امور و مبادی (افعال قوا و آلات) در حقیقت ناشی از خود نفس است؛ اما این تعبیر موهم آن است که قوا و وسائط در انجام این افعال، مجبور و فاقد هر گونه نقش دانسته شوند. لذا صدرا در تعبیری که به دنبال آن آمده است، سهمی برای وسایط در افعال قائل می‌شود و می‌گوید: در اسناد فعل به فاعل باید به وسایط نیز توجه شود. آیا این تعبیر ناظر بر نفی جبر و تفویض نیست؟!

منتقد همچنین برخی ارجاعات را ناقص دانسته است؛ وی از روی سهو و کم دقتی، بند دوم صفحهٔ ۱۲۲ را متضمن دو مطلب ولی با یک ارجاع دانسته است. این نقد نیز وارد نیست؛ زیرا اگر درست دقت شود، یک مطلب در این بند آمده است، نه دو مطلب؛ نویسندهٔ کتاب با توجه به عبارات منتهی به این بند، نفس را از باب مثالی برای خدا ذکر کرده و در نتیجهٔ راه معرفت خدا را، معرفت نفس، مفاد روایت پایان بند، دانسته است. توضیح این که در بندهای منتهی به بند مورد نظر مشتمل بر ۵ ارجاع، ویژگی‌های خالق و غایت بودنِ نفس برای قوا و وسایط، تنزهِ نفس از ماهیت و استقلالِ آن از مادون، از بابِ مثال بودنِ نفس برای خدا، اثبات شده است؛ سپس بر اساس آن، نفس به لحاظ ذات، وصف و فعل مثالی برای پروردگار تلقی شده و در پایان روایتی به همین مضمون ذکر شده است. اینک از منتقد سؤال می‌شود: چه نیازی به ارجاع دیگر وجود دارد؟! آیا خود این روایت با ارجاعی که به منبع داده شده، دلیلی بر مثال بودن نفس برای رب نیست؟! چگونه ممکن است که نفس انسان از جهات مختلف ذاتی، وصفی و فعلی مثالی برای رب نباشد، ولی معرفت آن، معرفت رب محسوب شود؟!

نقد مربوط به ارجاع ۴ در همان صفحهٔ ۱۲۲ نیز پذیرفته نیست. این ارجاع مربوط به عبارتی با دو ادعاست: نخست طبیعی بودن استخدام قوا و آلات نفس (تمامیت نفس نسبت به مبادی و وسائط) و دیگری ادعای عینیت نفس با آلات و وسائط که به ترتیب عبارت‌های «لا بمعنی ترکیبها عن هذه القوی لأنها بسیطهٔ، بل بمعنی کمال جوهریتها و

---

۱. *الحکمهٔ المتعالیهٔ*، ج۸، ص ۲۲۲.

تمامیهٔ وجودها» و «فیصیر عنداللمس مثلا عین العضو اللامس و ...» از صفحه ۱۳۵ و تعابیر «فکذا طبیعهٔ الإنسان أعنی ذاته و نفسه تمام لجمیع ماسبق من الانواع» و «فالانسان بالحقیقهٔ کل هذه الاشیاء النوعیهٔ» از صفحه ۲۲۳ جلد ۸ *اسفار* حاکی از آن است. بر این اساس، هر یک از دو صفحهٔ به تنهایی، هر دو مدعا را پوشش داده و جایی برای نقد نگذاشته است. گویا صاحب نقد هنگام مطالعهٔ عبارات مورد استناد، دقت لازم را اعمال نکرده و سطحی از آن گذشته است.

همین طور نقد مربوط به یکنواخت نبودن ارجاعات کتاب نیز پذیرفته نیست؛ صاحب نقد از باب نمونه ارجاعات صفحهٔ ۱۳۳، (و نه ۱۳۲ که در نقد آمده) را به این صورت ذکر کرده است: ۱. همان، ۴۱۳ الف؛ ۲. همان، ۴۱۵ ب ۱۹-۹؛ ۳. همان، ص ۲۷-۳۳. از این ارجاعات، ارجاع۱ که ارقام مربوط به سطرها را ندارد به این معناست که مطلب مورد استناد در کل فقره «۴۱۳ الف» بیان شده است، بنابر این ذکر ارقامِ مربوط به سطرها وجهی ندارد. ارجاع شماره ۲ نیز مطابق روش معمول است ولی در ارجاع شمارهٔ ۳ حرف «ص» از روی خطا در مراحل آماده سازی درج شده است و با حذف آن، ارجاع به صورت: همان، ۲۷-۳۳ در می‌آید و صحیح است. شمارهٔ فقرهٔ مربوط به این ارجاع همان شمارهٔ فقرهٔ در ارجاع قبل از آن است و واژهٔ «همان» از آن نیز حکایت می‌کند. زیرا واژهٔ «همان» در مواردی که رقم فقرهٔ عین رقم فقره ارجاع قبل باشد جای منبع و شمارهٔ فقره، هر دو، را می‌گیرد.

ب. نقد دوم

در این بخش از مقاله ملاحظات نویسندهٔ کتاب در بارهٔ سخنان خانم دهکردی ارائه می‌شود: بخشی از نقدهای نامبرده مانند قول به تفاوت اساسی واژگان و مفاهیم در فیلسوفان مورد بحث نیز ناشی از تلقی نادرست از نظام ذومراتب اندیشه صدرایی و ظرفیت زبانی حکمت متعالیه است که در بررسی سخنان آقای صلواتی به آن اشاره شد. افزون بر آن، سخنان خانم دهکردی در مقام نقد صورت کلی گویی به خود گرفته و فاقد هرگونه استناد و دلیل است. نامبرده می‌گوید: «به نظر می‌رسد اصطلاحات «وجود»، «وحدت» و «نفس» در کاربرد ملاصدرا با همین اصطلاحات در کاربرد ابن‌سینا، مشترک لفظی‌اند و تعاریف متفاوتی دارند»، آیا این منتقد نباید برای اثبات ادعای خود در این باره، مستنداتی از سخنان ملاصدرا و ابن‌سینا را ذکر نماید و اشتراک لفظی بودن این اصطلاحات را مستند

سازد؟! گویا او خود می‌داند که بر پایهٔ سخنان فیلسوفان مورد نظر، نتیجه اشتراک لفظ در این باره حاصل نمی‌شود. همچنین این صاحب نقد، بدون ذکر نمونه و تعیین صفحات و مواضع کتاب مورد نقد، نقدهایی را پیش کشیده است که به لحاظ منطقی پذیرفته نیست.

تعبیر صاحب نقد مبنی بر تفاوت بنیادی فلسفهٔ ارسطو و ابن‌سینا صحیح نیست؛ اگر ارجاعات کتاب *نفس و قوای آن* دنبال شود، منتقد با حجم وسیعی از تعابیر یکسان در آثار این دو فیلسوف مواجه می‌شود. صاحب نقد می‌گوید که ارسطو «اتحاد صورت و ماده» را جوهر می‌داند و این معنا با جوهر به معنای سینوی که «ماهیت غیرموجود در موضوع» است، متفاوت است. این سخن منتقد از دو جهت در معرض اشکال است:

یکی این که اگر نامبرده در ص ۶۹ کتاب، ارجاع سوم را ملاحظه می‌کرد، به گزارش ناقص نظر ارسطو مبادرت نمی‌ورزید و با ذکر تنها یک مصداق جوهر، از ذکر دو مصداق دیگر غفلت نمی‌نمود. یکی از ویژگی‌های جوهر ارسطویی استقلال است،[۱] مگر این استقلال، شامل استقلالِ از موضوع که در سخن ابن‌سینا منظور شده نمی‌گردد؟!

دیگر این که آن گونه که از سخنان منتقد مستفاد می‌گردد نامبرده نسبت به اشکال اساسی مفهوم ارسطویی جوهر وقوف نیافته است. به اقتضای اصل ماده و صورت که برای ارسطو اهمیت اساسی دارد، جوهر اصیل دانستن «تک فردِ» مرکّب از «ماده و صورت» بدون این که اجزای صوری و مادی آن جوهر اصیل باشند، ممکن نیست. چگونه ممکن است از ترکیبِ دو امرِ غیرِ جوهری (نفس و بدن)، جوهر (تک فرد) حاصل شود؟! این ابهام و اشکال را نمی‌توان با استناد به تفاوت مبانی رفع کرد، همان گونه که نمی‌توان به این بهانه منکر وحدت نظر ابن‌سینا و ارسطو در استقلال جوهر در قیاس با عرض گردید.

صاحب نقد اظهار داشته است که منظور نشدن مبانی هر فیلسوف در کتاب سبب شده است تا تقریباً در همهٔ مواضع کتاب سخنان ارسطو مبهم و متناقض و سخنان ابن‌سینا غیر پاسخگو دانسته شود؛ اما نامبرده در اثبات چنین ادعای فراگیری هیچ مثال و موضعی از کتاب را ذکر نکرده و سخن وی صورت نوعی کلی‌گویی به خود گرفته است؛ البته نویسندهٔ کتاب گاهی در برخی مواضع کتاب به وجود ابهام در سخنان ارسطو تصریح کرده است و او در این تصریح تنها نیست؛ کسی که با آثار ارسطو مأنوس باشد، نوعی آشفتگی در برخی از

---

۱. *نفس و قوای آن*، ص ۶۸.

آنها احساس می‌کند و همین امر باعث شده است تا متفکران بزرگی چون ابن‌سینا و ابن رشد در تفسیر فلسفهٔ ارسطو مسیرهای متفاوتی را طی کنند.

این منتقد خرده گیری‌های نویسندهٔ کتاب نسبت به ارسطو و ابن‌سینا و برخی ترجیحات صدرایی را جزم‌اندیشی و سبب رکود فکر فلسفی دانسته و مدعی می‌شود که «اگر سخنان هر فیلسوف با مبانی خاص وی منظور شود، با ساختار منسجم، بسنده و یک دستی برخورد می‌کنیم که به سادگی قابل خدشه نیست.» گویا نامبرده به نقدهای دامنه داری که نسبت به هر یک از این فیلسوفان به عمل آمده، توجه نکرده است. ارسطو از جمله متفکرانی است که آثارش دستخوش تفاسیر و نقدهای گسترده واقع شده است. نواقص اندیشهٔ ابن‌سینا نیز مواردی است که بسیاری از فلاسفه از جمله سهروردی و صدرا به آن تصریح کرده اند؛ صدرا به حدود ۲۰ موردِ آن اشاره کرده است.[۱] افکار و آرای صدرا نیز از گزند نقد در امان نبوده و نیست. مطلب دیگر این که به لحاظ منطقی انتظار این است که متأخران کاستی‌های متقدمان را بر طرف نمایند و افکاری ارائه دهند که نسبت به افکار متقدمان نقایص کمتری داشته باشد. بر این اساس ترجیح پاره ای از افکار صدرا نسبت به ابن‌سینا یا ترجیح برخی اقوال ابن‌سینا نسبت به ارسطو منطقاً دور از انتظار نیست.

نامبرده می‌گوید که پیش‌فرض نارسایی چارچوب ابن‌سینا برای حل برخی مسائل، پیش فرضی اثبات نشده است؛ او توجه ندارد که این پیش فرض نیست، بلکه واقعیتی است که در بارهٔ هر فیلسوفی صدق می‌کند. کدام فیلسوف بر طرح و تبیین همهٔ مسائل فایق گشته است که ابن‌سینا یکی از آنها باشد؟! از قضا بر پایهٔ گزارش صدرا، خود ابن‌سینا در پاسخ به شاگردش بهمنیار در بارهٔ امکان تبدل ذات (حرکت جوهری) با صراحت اظهار عجز کرده و می‌گوید: «لا یلزمنی جوابک لأنی لست بمسئول عنه فی الجواب.»[۲] آیا وقوف خود ابن‌سینا در بارهٔ مطلبی که به خود وی باز می‌گردد، در سطح آگاهی نیست و وی در این باره دچار خطا شده است؟! ابن‌سینا خود تصریح کرده است که بخشی از مسائل معاد از طریق فلسفه قابل فهم نیست.[۳] وقتی خود ابن‌سینا به این مطلب تصریح می‌کند، نمی‌شود

---

۱. *الحکمة المتعالیة*، ج۹، صص ۱۲۰-۱۰۹.

۲. همان، ص ,۱۰۸

۳. *الشفاء، الالهیات*، ص ,۴۲۳

با اصرار، خلاف آن را در حق وی اظهار کرد. مثالی هم که منتقد در جانب داری از ابن‌سینا برای حل معاد جسمانی ذکر کرده، موجه نیست. نمی‌توان برای گشودن معمایِ معادِ جسمانیِ آحادِ انسانی که بر روی زمین زندگی کرده‌اند، سراغ آسمان‌ها رفت و تأمین بدن اخروی را از نفوس فلکی مطالبه کرد. قوهٔ خیال هر فرد از قوا و مراتب نفس وی، و از نظر صدرا مصحح معاد جسمانی شخص اوست. چگونه نفس فلکی می‌تواند مصحح معاد جسمانی تک تک افراد باشد؟!

نامبرده در مقام نقد می‌گوید که نویسنده هنگام داوری در همه جا به این نتیجه رسیده است که در اکثر مسائل راه حل ملاصدرا بهترین راه حل است، اما مبنای برگزیده کتاب مشّائی است. بار دیگر صاحب نقد گرفتار اغراق شده است؛ خواننده‌ای که با این سخن منتقد مواجه می‌شود، حداقل این توقع در وی ایجاد می‌شود که صاحب نقد نمونه‌هایی از ترجیح نظر صدرا در کتاب را ذکر نموده باشد، اما بر خلاف انتظار، منتقد حتی به یک نمونه هم اشاره نکرده است. افزون بر آن، دلیلی که منتقد در باب مبنای برگزیده در کتاب ارائه می‌کند، ربطی به مدعا ندارد. او تنظیم فهرست مطالب بر پایهٔ تفکیک قوای نفس را منطبق بر سنت مشّائی دانسته و چنین نتیجه می‌گیرد که مبنای به کار گرفته در کتاب، مشّائی است. آیا از روی فهرست کتاب می‌توان به مبنا پی‌برد؟! از منتقد می‌پرسیم: چرا خودِ صدرا در آثارش بر اساس تفکیک قوا پیش رفته است؟![1] بر این اساس، چنین می‌نماید که از نظر منتقد، مبنای صدرا در مباحث نفس بیش از نویسندهٔ کتاب *نفس و قوای آن*، مشّائی و مورد نقد باشد! آیا این که صدرا نفس را در عین وحدت و یگانگی، کل قوا می‌داند، به این معناست که قوایی در کار نیست و نباید از قوا نام برد و آنها را جداگانه رسیدگی کرد؟ پس چرا خود صدرا به ترتیب و تفصیل از آنها بحث می‌کند؟!

وی در بخش دیگری از سخنانش مطالب مطرح شده در کتاب در باره حدوث و وحدت نفس و ارتباط نفس به بدن را با سیاق مشّائی دانسته و ادعا می‌کند که رابطهٔ نفس با بدن مطابق نظر صدرا بیان نشده و تنها به معیت این دو اشاره شده است. معلوم می‌شود که صاحب نقد، برخی از مواضع کتاب را مطالعه نکرده است؛ بنگرید در ص ۷۵ که عین مطالبهٔ منتقد را در بر دارد: «با این نظر جسم مرتبه نازله نفس و نفس مرتبه علیای آن است،»

---

۱. *الحکمة المتعالیة*، ج ۸، صص ۲۴۱-۵۳.

همچنین این مطالبه در ص ۱۵۳ این گونه آمده است: «ولی سرانجام (صدرا) با تکیه بر اصول فلسفی خود آنها (نفس و بدن) را دو مرتبه از یک حقیقت می‌داند.» نیز در ص ۱۵۵ می‌خوانیم: «این گونه عبارت‌ها و برداشت‌ها ناظر به این حقیقت است که در سیر صعودی که نفس در پرتو حرکت جوهریه به مرتبه عقل نزدیک شده و سرانجام به آن نایل می‌گردد، تباین و دوگانگی نفس و بدن به تدریج محو گشته و سرانجام با بدن به صورت امر واحدی در می‌آیند که کمالات نفس و بدن هر دو را به نحو اتم و اکمل داراست.»

بار دیگر گفته‌های پیشین صاحب نقد با تعبیر اندک متفاوتی تکرار شده است، مبنی بر این که از مبانی فلسفی صدرا بهره لازم گرفته نشده و مزایای وجودشناسانه تفکر وی چندان مورد توجه واقع نشده است. خوانندگان محترم برای آگاهی از میزان التزام و توجه نویسنده به مبانی و آرای خاص صدرا تنها در فصل‌های دوم و سوم که صاحب نقد بدان استشهاد کرده است، به صفحات۵۱، ۵۳، ۶۳، ۶۶،۶۷، ۷۵،۱۰۷ تا۱۲۵،۱۴۵ تا ۱۵۶ رجوع کنند. لازم است به برخی از تعابیر کتاب که عین مطالبات منتقد است، اشاره شود؛ از باب نمونه یکی از مطالبات منتقد که به عنوان نقد در توصیف نفس ذکر شد، شامل تعابیر و اوصافی است که درست در همان مواضعی از کتاب که کانون توجه منتقد است ذکر شده، اما معلوم نیست که چرا به رؤیت وی نرسیده است! در ص ۵۱ آمده است: «او (صدرا) می‌گوید حق آن است که ملاک علم و جهل، و همین طور ملاک نور و ظلمت و ظهور و خفا و حضور و غیبت، مبتنی بر تأکد و ضعف وجود است. و وجود هر چه قوی‌تر و فعلیت آن، شدیدتر و هویت آن، کامل‌تر باشد پیدایی، ظهور و حیطه آن بیشتر خواهد بود و به هر میزان که ضعیف‌تر و ناقص‌تر باشد، خفای آن بیشتر و ظهور آن کمتر خواهد بود.» در ص ۵۳ می‌خوانیم: «از نکات قابل توجه در اندیشهٔ صدرا آن است که در فاعل مختار، علت غایی و علت فاعلی را یکی می‌داند. در عالم هستی، خدا غایت و فاعل است و در عالم نفس، نفس نسبت به افعال خود، هم فاعل و هم غایت است. بنابراین فاعل حقیقی همان غایت حقیقی است.» در ص ۱۴۳ می‌خوانیم: «سر مطلب نزد ملاصدرا آن است که هویت نفس بر خلاف دیگر موجودات طبیعی، نفسی و عقلی، مقام معلوم ومعین و درجهٔ ثابتی در وجود ندارد؛ بلکه دارای مقامات و درجات متفاوت و نشئه‌های سابق و لاحق است و صورت نفس در هر مقامی با مقام دیگر مغایر است.» نویسنده در صفحهٔ ۱۴۴ متذکر شده است که اصالت، وحدت و تشکیک وجود رهگشای صدرا در این موضوع است.

پیش از این گذشت که از نظرمنتقد، نویسنده در همه جا به این نتیجه می‌رسد که در اغلب مسائل راه حل ملاصدرا درست است؛ اما خود وی به یکی از خرده گیری‌های نویسنده به صدرا اشاره نمود تا اندکی آن داوری اولیه او تلطیف شود. همچنین صاحب نقد در جانب‌داری نویسندهٔ کتاب از حکمای مشّاء، در برابر نظر صدرا در بارهٔ شرایط «شم»، نیز تعبیر نویسندهٔ کتاب را به درستی ذکر نکرده است: در ذیل طرح ادعای صدرا و نظر مشّاء، سخن نویسنده این گونه سامان یافته است: «این‌طور به نظر می‌رسد که در این اختلاف حق با فیلسوفان مشّاء باشد؛ زیرا آن چه صدرا به آن استناد جسته است مربوط به عالم ماده نیست.» در این سخن نظر مشّاء آن هم با دلیل ترجیح داده شده است. دلیل این است که چرا صدرا پس از آن که مبحث قوا و چگونگی تحقق احساس از طرق حواس ظاهر را بر مدار بدن عنصری پیش می‌برد، ناگهان تنها در یک حس (بویایی) موضوع انخلاع و اتصال یک تن به عالم مثال و گزارش او را دلیل قرار می‌دهد؟ در مبحث احساس، شرایط وقوع حس در همین بدن ملموس مطرح می‌شود و در این عالم و با این شرایط، بدون وجود هوا، بویایی برای انسان ممکن نیست. حالا کسی بگوید: در دیگر عوالم چه طور؟ این دیگر محل بحث نیست. این مخالفت با صدرا با مبانی فلسفی او هم منافاتی ندارد که گفته شود مبانی وی در نظر گرفته نشده است. مخالفان این نظرِ صدرا، به وی خواهند گفت که وجود انسان ذو مراتب است و انسان در هرمرتبه از حکم خاصی برخوردار است. پس آن رایحه ای که بی نیاز از هوا وجود دارد، در ظرف و رتبهٔ وجودی دیگری است، اما سخن در بارهٔ چگونگی امکان احساس در عالم ماده است. افزون بر آن، پذیرفتن سخن صدرا در بارهٔ شمّ، سبب تعمیم آن به دیگر حواس ظاهر نیز خواهد شد و این با موضع او مبنی بر لزوم وجود واسطه بین آلت ادراک و مدرَک در دیگر حواس ظاهر مغایر است. صاحب نقد از روی خطا خواسته است با استناد به اصل اتحاد حاس با محسوس صدرا را محق بداند؛ اگر این اصل در مورد شمّ کارساز است، چرا خودِ صدرا، نه در حسّ شامّه و نه در حواس دیگر، به آن استناد نکرده است؟ مطلب دیگر در این باره این که اصل اتحاد عالم با معلوم مربوط به معلوم بالذات است، نه معلوم بالعرض؛ این اصل می‌گوید بو وقتی که تحت شرایط خاصی ـ که وساطت هوا از آن جمله است ـ اندام بویایی را متأثر می‌سازد، حالتی در قوهٔ احساس خلق می‌گردد که «آن حالت»، محسوس بالذات است و با قوهٔ احساس متحد.

منتقد سرانجام با نقدی بر نویسنده ملاحظاتش را به پایان می‌برد که در ضمن آن خواسته است با استناد به مبنای صدرا در زمینهٔ ذومراتب بودن علم، تکمله‌ای را که علامهٔ فقید طباطبایی در ذیل سخن صدرا آورده مردود شمارد. اما وی مراد صدرا و طباطبایی را به درستی نیافته است. توضیح مطلب این که صدرا همان گونه که در ص ۲۴۴ کتاب مورد نقد از وی نقل شده است، جنس بدن انسان را از جنس «کیفیات ملموس» دانسته است و «کیفیت» نوعی ماهیت و ماهیت نمود وجود است. اصل مجانست مدرِک با مدرَک اقتضا می‌کند که مظهر و محل علم از سنخ وجود باشد، نه از سنخ نمودِ وجود. بر این اساس، علامه طباطبایی می‌گوید چون بر مبنای فلسفی صدرا وِزان علم همان وِزان وجود و علم از سنخ وجود است، چرا ماهیت را که امری اعتباری است مظهر و محل علم بدانیم. لذا او این سخن صدرا را «شبه برهان» دانسته است، نه برهان. کجای این مطلب با مبانی صدرا در تضاد است؟ مگر نه این است که علامه طباطبایی سخن خود را بر پایه مبانی صدرا بیان کرده است. افزون بر آن، در سخن صاحب نقد در این موضع مغالطه‌ای نیز دیده می‌شود. او علم ساری و جاری در جماد و نبات را با ادراک انسانی یکسان دانسته و خواسته است که بر پایهٔ وجود علم نباتی یا جمادی در بدن، بین ادراک و کیف ملموس (بدن) که ماهیت است سنخیت برقرار کند، در حالی‌که «العلم فی کل شیء بحسبه»؛ مدار بحث، علمی است که از نفس ناطقه و با ساز و کار خاصی ناشی می‌شود و آثار وجودی ویژه‌ای دارد. هیچ کس مدعی وجود چنین علمی با این مشخصات در جماد و نبات نیست و جماد و نبات شأنیت اتصاف به این علم را ندارند.

در این‌جا ملاحظات نویسندهٔ کتاب مورد نقد در اطراف گفته‌های دو منتقد ارجمند به پایان می‌رسد و سرانجام این که: تنها او می‌داند: «و هو العلیم.»

۴. نقدِ کتاب‌های دینی[۱]

اشـــاره: در تـاریخ ۱۳۸۹/۲/۲۳ نشسـت نقـد و بررسـی وضـعیت کتـاب‌هـای دینـــی بـــا حضـــور آقایـــان حجـــت‌الاســـلام محمـــدعلی مهـــدوی‌راد، محمـــد اسفندیاری، علـی بهرامیـان و علـی اوجبـی در دومـین غرفـهٔ دیـدار تشـکیل شـد. آنچه در پی می‌آید، گزارش این نشست است.

اوجبی: همـان‌طـور کـه مستحضـرید، مـا شـش دوره جشـنواره نقـد را پشـت سر گذاشتیم و به‌رغم همه کارهایی که در حـوزه نقـد مـی‌شـود، بـه نظـر مـی‌آیـد که هنوز ما با آن نقطـه آرمـانی فاصـله داریـم. بـه‌ویـژه در حـوزه نقـد کتـاب‌هـای دینی که، آثار دینی با این‌که بـا کمیـت خـوبی مواجـه اسـت، گـاه آثـار ضـعیفی را مشاهده می‌کنیم و همـین مسـأله شـاید یکـی از دلایلـی اسـت کـه ضـرورت نقـد را در حوزه کتاب‌های دینی رقم می‌زند.

استاد محمدعلی مهـدوی راد از کسـانی اسـت کـه در ایـن حـوزه صـاحب‌نظـر هســتند و در جشــنواره نقــد نیــز در چنــد دوره از ایشــان تقــدیر شــده اســت. همچنین آقای محمد اسـفندیاری نیـز در ایـن حـوزه صـاحب‌نظرنـد، و نیـز جنـاب

---

۱. گزارش این نشست، پیش از این در کتاب ماه دین، سال سیزدهم/ شمارهٔ ۱۵۳/ تیر ۱۳۸۹ منتشر شده است.

آقای علی بهرامیان که سال‌هاست به عنوان داور گروه دین همکاری دارند که در این نشست در خدمت‌شان هستیم.

مهدوی راد: قبل از آن‌که به کتاب دینی و کتاب در دین بپردازیم، یک اصل کلیِ دینی را یادآوری می‌کنیم و آن «عمل» است. اگر ما برای عمل در نگاه دین حدود سی ویژگی قائل باشیم، که همین‌طور است، نشان می‌دهد که دین چه قدر به این امر حساس است. عمل در حوزه زندگی انسان باید با توجه به این ویژگی‌ها رقم بخورد. یکی از این ویژگی‌ها این است که کار باید استوار باشد. دوبار در قرآن تقوا با استوارگویی گره خورده است: «یا ایها الذین آمَنوا اتّقوا الله و قولوا قولاً سَدیداً»، چه رابطه‌ای بین تقوا و قول سدید وجود دارد؟ سخن استوار، قطعاً و جزماً از اندیشه استوار برمی‌خیزد. و این دو وقتی گره بخورد، عمل نیز محکم و استوار خواهد شد. در آن روایت بسیار معروفِ حضرت رسول(ص) نیز آمده است که «رحم الله عبداً او امرئاً اذا عمل عملاً اتقنه و احکمه و احسنه». و این گمان می‌کنم از اولین نکته‌هایی است که باید در انجام هر کاری به آن توجه شود. فرقی نمی‌کند کتابی نوشته شود، یا سخنی گفته شود؛ در حوزه دین باشد، یا فراتر از این حوزه باشد.

البته این حساسیت در حوزه دین بیشتر است، و این به آن دلیل است که گفته‌ای نااستوار در حوزه دین، حداقل آن این است که ممکن است یکی را گمراه کند.

متأسفانه حوزه دین، رهاترین و سهل‌ترین حوزه شده است. مثلاً مرحوم شیخ جواد مغنیه برادری دارند که نام او احمد است، ایشان شغلش بغالی بود. و تصمیم گرفتند که کتابی در حوزه دین بنویسند که این کتاب پر از چرندیات است و متأسفانه این سخنان بهانه‌ای برای حمله وهابیان به شیعه شده است. قفاری، نویسنده غوغاسالار وهابی، این نویسنده را به عنوان

علامه شیخ محمد جواد مغنیه جا می‌زند و آن‌گاه حمله می‌کند که این «علامه» شیعه‌ها معتقد به تحریف است و ... . این را می‌خواهم بگویم که هر کسی نمی‌تواند در حوزه دین دست به تألیف بزند. اصلِ سخنِ دین این است که هر کاری باید با استواری انجام گیرد و این حساسیت در حوزه دین بیشتر است.

در تأکید این ادعا، گفتنی است، در ذیل آیه معروف «من قتل نفساً فکانّما قتل الناس جمیعاً» سه روایت داریم که می‌گوید: اگر کسی یک نفر را گمراه کند، گویا همه را گمراه کرده است.

البته باید گفت این‌که کسانی که بدون صلاحیت وارد امر نگارش در حوزه دین می‌شوند، مربوط به زمان معاصر نیست، بلکه پیش از این هم این مسأله وجود داشته است.

بهرامیان: یکی از مشکلاتی که ما در حوزه کتاب‌های دینی داریم، این است که کمیت خوب است، ولی کیفیت، بسیار نازل و مضر است. و این اتفاق بدی است. البته این مسأله شاید تا حد زیادی به ضعف آموزشی باشد.

از جمله ایراداتی که در ادبیات دینی، کتاب‌های دینی وجود دارد، یکی این است که مرزگذاری که در بین تألیفات علمای شیعه متقدم بود، الان وجود ندارد. دیگر این‌که، ادبیات دینی ما با غلو مواجه شده و ما در بسیاری از کتاب‌های این حوزه شاهد غلو هستیم، در حالی‌که غلات بی‌دین بودند. مسأله دیگر، ارجاع به کتاب‌هایی است که مورد پذیرش نیست. این‌ها از جمله مسائلی است که دیده می‌شود.

اسفندیاری: ابتدا صحّه‌ای بر سخن آقای مهدوی‌راد می‌گذارم. در تاریخ روایتی است که می‌گوید: روزی پیامبر(ص) قبری را برای سعدبن معاذ (در برخی روایات گفته شده که برای ابراهیم) آماده می‌کرد و آن را به‌خوبی و با دقت آماده می‌نمود. اصحاب از او پرسیدند: این دقت در آماده نمودن قبر برای چیست، در حالی‌که جسم بی‌جانی را قرار است در آن

بگذارید؟ حضرت(ص) پاسخ دادند: «اذا عمل عملاً اتقنه و احکمه و احسنه» این سخن‌پیامبر(ص) یک الگو برای تمام کارهایی است که ما می‌توانیم انجام دهیم.

ارزش و ملاک هر چیزی به کیفیت آن است. اما ما هنوز کمیت‌گرا هستیم و به کیفیت بها نمی‌دهیم.

بنده گمان می‌کنم که ما در این دوره در بدترین دوره از منشورات کتاب دینی هستیم. کتاب‌هایی کاملاً بازاری، تجاری و ضعیف در حوزه دین به چاپ می‌رسد که تأسف‌بار است. بازاری کردن کتاب‌های دینی، باعث انحطاط فرهنگی ما است.

مهدوی راد: باری به هر جهت گویی و باری به هر جهت‌نویسی، یکی از آسیب‌های اساسی در این حوزه است که در این فضا حاکم است. این اولین مشکل است. مشکل دیگر این است که همه کس فکر می‌کنند می‌توانند در حوزه دین اظهار نظر کنند. انگار سخن گفتن و بحث کردن درباره دین متولی ندارد. در حالی‌که اگر یک مجموعه‌ای از نخبگان متولی این امر می‌شدند، شاید ما وضع بهتری در این حوزه داشتیم.

نکته دیگر این‌که، ما برای شکل‌گیری یک پژوهش سه مقدمه اساسی داریم. یکی نیروی انسانی است، یعنی یک پژوهش‌گر زبده که بسیار کم داریم. دوم، ابزار است. یعنی منابع مفید. سوم، یک فضای باز برای اظهار نظر، که این فضا نیز گاه وجود ندارد.

اسفندیاری: گمان می‌کنم در این سه دهه پس از انقلاب، دولت‌مردان ما همیشه به پدیده انحراف حساسیت نشان دادند، اما به پدیده انحطاط حساسیتی به خرج ندادند.

اولاً ما باید به اولیای محترم وزارت فرهنگ و ارشاد بگوییم که در امر کتاب‌های دینی، دو مشکل وجود دارد؛ انحراف و انحطاط. شما در مقابل

انحـراف حسـاس هسـتید، امـا در مقابـل انحطـاط حسـاس نیسـتید. مـا بـا انبـوه مطالب منحط در کتاب‌های دینی مواجهیم.

چراغ نقـد بایـد در مملکـت مـا روشـن شـود. نقـد کتـاب در کشـور مـا بسـیار اندک است. ما ده مجله مستقل نقـد کتـاب دینـی احتیـاج داریـم. نقـد کتـاب بایـد جدی‌تر شود.

مهدوی راد: گفتنی اسـت، نقـد آرام آرام در حـال جـا افتـادن اسـت. همـین- که آقای اوجبی جرأت می‌کنـد و اسـمی از جشـنواره نقـد مطـرح مـی‌کنـد، خیلـی مبارک است.

در پایـان، بـه ایـن نتیجـه مـی‌رسـیم کـه چـون پـژوهش‌هـای دینـی متـولی ندارد، یـا نمـی‌توانـد داشـته باشـد، اولـین و مهـم‌تـرین گـام گسـترش آیـین نقـد است. خودِ نقد هـم بایـد آیـین‌نامـه‌نگـاری شـود و برنامـه‌هـایی بـرای آن صـورت بگیرد. و اگر این کارهـا انجـام شـود، شـاید، مشـکلاتی کـه مربـوط بـه مطالعـات دینی قدری حل شود.

اکنـون بیـافزایم کـه تـا ایـن جـا از نقـد، ضـرورت نقـد، نشـر ناهنجـار و نابسامان میراث مکتـوب دینـی کـه نقـد را ضـرورت مـی‌بخشـد، سـخن گفتـیم؛ و این هرگز به معنای نادیـده گـرفتن کارهـای سـخته و پختـه بسـیاری نیسـت کـه در حوزه دین در این سـال‌هـای پـس از انقـلاب اسـلامی نشـر یافتـه اسـت. بنـده بارهـا گفتـه‌ام آنچـه بـا توجـه بـه هـدف و داعیـه مـا رقـم خـورده اسـت، مقبـول است، ولی مطلوب نیست. یعنـی بـا توجـه بـه ضـرورت‌هـا، نیازهـا، رسـالت‌هـا، آن چیزی نیست که مطلوب زمـان از جامعـه ماسـت، امـا بـه هـر حـال قابـل قبـول و سـتودنی اسـت. نشـر مـذهبی در دو حـوزه «مجـلات» و «کتـاب‌هـا» تحـول بزرگی داشته است. اما بـا ایـن همـه بایـد بگـویم کـه تـا جایگـاه مطلـوب فاصـله بسیاری داریـم و سـوگمندانه ایـن‌همـه تـلاش‌هـای زیبـا و گلسـتان‌هـای دلربـا و شـهدهـای شـیرین بـه حرکـت‌هـای ناهنجـار، خارهـای دل آزار و شـرنگ‌هـای تلـخ‌کـامی‌آفـرین همـراه شـده اسـت و ... بایـد نشـر مکتـوب ارجمنـد دینـی را

بستاییم، تشویق کنیم و بستر لارم برای رشد و شکوفایی‌اش را آماده کنیم و نیز با نقد و نظارت و رصد دقیق از ناهنجاری‌ها و ... جلو گیریم.

اسفندیاری: نوع کتاب‌های دینی که امروزه منتشر می‌شود، در شأن دین نیست. در شأن دین آن است که کتاب‌هایی قوی و غنی در ذیل و ظلّ آن منتشر شود. از آنچه مهم است، یا باید سخنی نگفت و یا سخنی در خور اهمیّت گفت. بر این اساس، یا نباید درباره دین چیزی نوشت، و یا باید چیزی خواندنی و ارزنده نوشت. سوگمندانه باید به استحضارتان برسانم که بسیاری از کتاب‌های دینی فاقد حدّاقلّ استانداردهای لازم است. شماری از کتاب‌ها، بازاری است و به قصد تجاری نوشته شده است. شماری دیگر، عوامانه است و خوشداشت و بدداشت عوام در آن مراعات شده است. بعضی دیگر از کتاب‌ها، مواد و ملاط ندارد و غنای دانش در آنها ملاحظه نمی‌شود. اینها همه درد است و درمان آنها بسته به نقد کتاب است. باید نقد کتاب، جدّی گرفته شود و هیچ‌کس فراتر از نقد ننشیند. چاره این است که به نشریّات ویژه نقد کتاب افزوده شود و در کنار مجلّه «آینهٔ پژوهش»، چندین مجلّه دیگر به نقد کتاب اختصاص داده شود. پیشنهاد من به طور مشخص این است که وزارت ارشاد، علاقه‌مندان نقد کتاب را شناسایی کند و چندین نشریه ویژه نقد کتاب به نام آنها صادر کند.

این همه گفتیم و این نکته را هم بگوییم که در کنار برخی کتاب‌های ضعیف، آثار ارزنده و آموزنده نیز در حوزه فرهنگ اسلامی منتشر می‌شود. محض نمونه به دائرةالمعارف بزرگ اسلامی و دانش‌نامهٔ جهان اسلام اشاره می‌کنم که چشم و چراغ اهل فرهنگ است. به نظر این بنده، مهمترین کتاب در صد سال اخیر، همین دائرةالمعارف بزرگ اسلامی است. دانش‌نامهٔ جهان اسلام نیز هر ساله، پربارتر می‌شود و الحق که اثری است ماندگار.

باری، در کنار این دسته از آثار دینی، وجود آن کتاب‌های ضعیف قابل اغماض نیست. این دایرةالمعارف‌ها نشان می‌دهد که ظرفیّت نهادهای

دینـی جامعـه بـرای عرضـه کتـاب‌هـای خـوب، بسـیار زیـاد اسـت. در واقـع ایـن کتاب‌های قوی، اتمام حجّت بـا همـه نویسـندگان کتـاب‌هـای دینـی اسـت کـه از آنها الگو بگیرند.

اجازه بدهیـد از ایـن دائـرۀالمعـارف‌هـای تهرانـی بگـذریم و بـه قـم بپـردازیم.

اکنون در حـوزۀ علمیّـۀ قـم، کارهـای جـدّی منتشـر مـی‌شـود؛ حتـی کتـاب‌هـایی برای عمـوم مـردم. محـض نمونـه بـه مؤسسـه بوسـتان کتـاب در دفتـر تبلیغـات اسـلامی قـم اشـاره مـی‌کـنم کـه نـوع آثـارش، بسـامان و خوانـدنی اسـت. ایـن مرکـز در جنـب آثـار تخصصـی، بـرای عامّـۀ مـردم نیـز کتـاب‌هـایی علمـی و خوشـگوار فـراهم کـرده اسـت. بـا آثـار ایـن مرکـز، معلـوم مـی‌شـود کـه بـرای توده‌های مردم نیز می‌توان آثار علمی و آموزنده فراهم کرد.

۵. اطلس شیعه[1]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۲۳ نشست نقد و بررسی کتاب *اطلس شیعه* با حضور نویسنده و منتقدان آقایان دکتر سیدمحمدصادق سجادی، علی بهرامیان و جمشید کیان‌فر، در دومین غرفهٔ دیدار بیست و سومین نمایشگاه بین المللی کتاب برگزار شد. آنچه در پی می‌آید، گزارش این نشست است.

رسول جعفریان: پیش از نگارش این کتاب، باید بگویم که در سال ۱۳۶۶ کتاب *تاریخ تشیع در ایران* را نگاشتم که در سال ۱۳۶۷ به چاپ رسید، در سال ۱۳۷۲ کتابچه کوچکی را با عنوان *جغرافیای انسانی شیعه در جهان اسلام* به نگارش در آوردم که تقریباً یک فکر جغرافیایی بود. تا این‌که در سال ۱۳۸۵ نگارش این کتاب شروع شد و در طول سال ۸۶۱۳ و ۱۳۸۷ مشغول به این کتاب بودیم.

افراد بسیاری در تدوین این کتاب کمک کردند؛ چند نفر از دانشجویان کارشناسی ارشد یا فارغ التحصیل بودند، علاوه بر آن‌ها بخش مهمی را طلاب خارجی مقیم قم به عهده گرفتند که کمک زیادی در تدوین و تألیف اطلس داشتند. به عنوان مثال یکی از طلبه‌ها در بخش لبنان واقعاً کمک فوق‌العاده‌ای کرد و بخش

---

۱. تألیف رسول جعفریان، تهران: انتشارات سازمان جغرافیایی نیروهای مسلح، ۱۳۸۷. گزارش این نشست پیش از این در کتاب ماه دین، سال سیزدهم/ شمارهٔ ۱۵۶/ مهر ۱۳۸۹ منتشر شده است.

شیعیان لبنان به واقع یکی از بهترین بخش‌های کتاب است. نقشه‌ها بسیار کامل هستند و حتی روستاها را هم شامل می‌شود.

از دیگر عزیزانی که من را یاری کردند، استادانی از دانشگاه‌های عراق، به‌ویژه استادی از دانشگاه کوفه و یک استاد دانشگاه مستنصریه بغداد به نام دکتر ناجی بود. به بیان دیگر، من بیشتر یک کار جمعی و گروهی را سازماندهی کردم. دوست دیگرم آقای مهندس قرائی که چند سال پیش ترجمه *قرآن* ایشان هم جایزه سال گرفت در بخش هند به من کمک کرد. بیشترین همراهی را با من خانم کوشکی از همکاران شاغل در کتابخانه تاریخ در قم داشت.

هدف اصلی از تدوین این کتاب، ارائه یک تصویر تاریخی، جغرافیایی از مذهب شیعه بوده است و با ارائه مطالب تاریخی و نقشه‌های جغرافیایی، روند توسعه و سیر تحول و تطور شیعه تا روزگار ما را در بر می‌گیرد. در واقع، هم یک اثر تاریخی است و هم نقشه جغرافیایی و سیر زمانی و مکانی و تکاملی شیعه را شامل می‌شود.

این کتاب ۱۴ فصل دارد و تصویری از موقعیت مکه و مدینه را ابتدا به طور کامل ارائه می‌کند، هم‌چنین تأکیدی بر نقش اهل‌بیت(ع) به‌ویژه امیرمؤمنان(ع)، فرقه‌های شیعه، بحث غدیر، نقشه‌های مربوط به منطقه غدیر، مسجد غدیر، نقاط مختلف مدینه، بقیع و... دارد.

در فصل دیگری هم به امامان شیعه می‌پردازد و برای هر امام هم موقعیت جغرافیایی زندگی، حوزه جهان اسلام و همین طور اطلاعاتی در مورد آن بزرگواران به مخاطب داده شده است. به عنوان مثال برای حضرت اباعبدالله‌الحسین(ع) نقشه‌های کاملی از کربلا وجود دارد یا مسیر هجرت امام رضا(ع) به طور کامل مورد توجه قرار گرفته است.

چگونگی ورود تشیع از عراق به ایران، تصویر کاشان، شهر ری و شمال ایران، هم به صورت تاریخی و هم شهربه شهر مورد بررسی قرار گرفته است، همچنین به نیشابور، گرگان و اهواز که از قدیمی‌ترین شهرهای شیعه هستند و تا قرن دوم هجری کاملاً با قم در ارتباط بوده‌اند نیز به صورت جدی پرداخته شده است.

گفتنی است، یک فصل این کتاب، به دولت‌های شیعه اختصاص داده شده است که برجسته‌ترین آن دولت‌های علوی آل‌بویه در شمال ایران است یا در دولت‌های حاکم بر ایران مثل صفوی نقشه‌های فراوانی داریم. حتی فهرست علمای برتر، مراجع و مدارس مهم صفوی و هرچیزی که فکر کنید در تاریخ شیعه اهمیتی دارد، سعی کردیم در این اطلس نمایش دهیم.

نقشه زندگی و سال‌شمار حدود ۴۰ مرجع درجه یک و تاثیرگذار شیعه در این اطلس وجود دارد، مراجعی که می‌توان گفت به نوعی جانشین ائمه هستند و این فهرست تا زمان حضرت امام خمینی(ره) ادامه دارد و توضیحات مبسوطی داده شده است.

من اعتراف می‌کنم بعضی بخش‌های کتاب قوی است و بخشی، به‌ویژه قاره آمریکا و آفریقا ضعیف است که این ضعف هم به این دلیل بود که اطلاعات دست ما نبود، مجمع جهانی اهل‌بیت(ع) یا سازمان فرهنگ و ارتباطات نیستیم، ولی در برخی کشورها مثل فرانسه دوستان طلبه‌ای داشتم که کمکم کردند یا عراقی‌ها بعد از این که صدام آنها را آواره کرد، تشیع را خیلی خوب در هلند گسترش دادند و از آن‌ها کمک گرفتم. فکر می‌کنم این بخش‌ها باید استمرار پیدا کند و بیشتر مورد توجه قرار گیرد.

مثلاً برخی فصل‌ها مثل کانادا بیشتر مؤسسات و نهادها و انجمن‌های مسلمانان و شیعه مورد توجه قرار گرفتند و اگر امکانش به وجود بیاید که هیأتی، به‌طور مستمر این کتاب را پشتیبانی کند و مداوم به‌روز شود، اطلس شیعه می‌تواند به مرجعی کامل و دایرةالمعارفی فراگیر و بی‌نظیر تبدیل شود و البته معتقدم کار ما قدم اول است، نه قدم آخر.

این کتاب، در واقع یک جمع و تدوین است؛ این کتاب، پژوهشی نیست و بیش‌تر یک گزارش است. احتمال زیاد می‌دهم که در جزئیات نکات قابل نقدی وجود داشته باشد و بیشتر قصدم طرح ایده بود.

تولید هندبوک (Handbook) شیعه یکی از مسایلی بود که در ابتدای راه به آن می‌اندیشیدیم. بنابراین در گردآوری کتاب از تصاویر مکان‌ها استفاده نکردیم، بلکه با استفاده و طراحی نقشه‌ها تهیه «اطلس» را در نظر داشتیم و به هیچ‌وجه تصور نمی‌کردم کسی این اثر را تا این حد جدی بگیرد.

یکی از موضوعات و مشکلات پیش رو در نگارش *اطلس شیعه* این بود که ابتدای امر، تدوین اثر حاضر بر اساس تاریخ اسلام یا بر مبنای تاریخ شیعه، مشخص نبود. ولی به هر حال فکر می‌کنم از جهاتی این اثر پسندیده واقع شده است.

بهرامیان: این کتاب، به نظر بنده امتیازات زیادی دارد. امتیاز بارز این اثر، محدود نبودن به اطلاعات خشک تاریخی، یا تنها اطلاعات تاریخی است. *اطلس شیعه* تشیع راستین را بدون شاخ و برگ‌های اضافی و در نظر گرفتن پسند مردم معرفی می‌کند. چنین اطلس‌هایی کمک فراوانی به فهم و درک روایات تاریخی می‌کنند. در صورتی که در چنین آثاری نقشه‌ها و منابع تاریخی به‌درستی مشخص شوند، گاهی مطالعه و استناد به آن‌ها از چندین روایت تاریخی با اهمیت‌تر خواهند بود.

سجادی: با اشاره به دشواری تدوین چنین مجموعه‌هایی، از این اقدام به عنوان یکی از گام‌های نخستین این حوزه یاد می‌کنم و کاری که تاکنون انجام نشده بود، اکنون با همت تعداد اندکی از پژوهش‌گران صورت گرفته و طبیعی است که کاستی‌ها یا برخی ایرادات در آن وجود داشته باشد، اما چنین اقداماتی آن‌قدر اهمیت دارند که تکمیل‌ها مقدمه‌ای برای کارهای بزرگ‌تر بعدی باشد.

نباید تلقی کرد این کار اقدامی اساسی، جامع و مانع است که دیگر لزومی ندارد در این حوزه کاری صورت بگیرد، بلکه این اثر مقدمه خوبی دارد که به‌روشنی روند کار را توضیح می‌دهد، اما در همین کتاب برخی از سلسله‌های تاریخی می‌توانستند، مبسوط‌تر و دقیق‌تر عنوان شوند. مثلاً شما در کتاب، آل کاکویه را در زمره آل بویه محسوب کردید، در حالی‌که کاکوییان یک سلسله جدا هستند و این‌ها فقط از طریق سیده مادرِ مجد الدوله دیلمی یک ارتباط خویشاوندی با آل بویه دارند که من این

مطلب را در مقاله‌ای با عنوان «پیوندهای خاندانی کاکوییـان و آل بویـه» در مجلـه معارف به چاپ رساندم.

مطلب دیگر که خیلی مهم است و من انتظار داشتم که در این‌جا قدری دقیق‌تـر بـه آن پرداخته شود، مسأله دولت‌های شیعی شمال ایران است. برخی از سنوات و برخی از اشخاصی که به آن اشاره شده، باید تغییر کنند، و در واقع باید تکمیل شـود. مـثلاً شما مرقوم فرمودید که علویان تا سال ۳۱۶ ق حکومت کردند، در حالی‌که این‌گونـه نبوده است. حکومت علویان به‌طور مستمر و مستقیم تا سـال ۵۲۰ ق اسـت، منتهـا بعد از انقراضِ زیدیان نخستین، این‌ها به قسمت‌هـای شـرقیِ ایـران منتقـل شـدند. شجره مرعشیان را باید مجدداً نگاه کنید. در این شجره‌نامه فقـط از سـیدکمـال نـام برده شده که این درست نیست و باید شاخه‌های مرعشیان به‌طور کامل بیان می‌شد. در برخی جاها، نسبت‌ها صحیح نیست؛ مثلاً شماره ده پسر شماره شـش بیـان شـده است. درباره کیاییان هم باید نکته‌ای را عرض کنم که این‌ها علویان گیلان هستند. که صفویه از طریق این‌ها نجات پیدا کرد.

نکته دیگر، کسانی را می‌شناسیم که از قبایل مختلـف در جنـگ صـفین همـراه علی‌بن ابی طالب(ع) بودند، ولی به نظر من اگر بخواهیم تمام این قبایـل را بـه‌طـور مطلق شیعه بدانیم، جای تأمل دارد.

کیانفر: با اشاره به نقاط قوت این اثر، باید بگویم که این کار از هر جهـت جـای تقدیر دارد، اما در این‌جا پیشنهاداتی را عنوان می‌کـنم کـه بـا ایجـاد ایـن تغییـرات، اطلاعات این اثر کامل‌تر خواهد شد، مثلاً اگـر در تمـامی نقشـه‌هـای ایـن اطلـس، تمامی نقاط مربوط به شیعیان و حوزه آن‌ها با یک رنگ مشخص می‌شـد، حتـی بـا دقت کمتری، امکان استفاده بیشتری از این نقشه‌ها میسر بود؛ به‌گونه‌ای کـه دیگـر برای خواندن هر نقشه نیاز به بررسی دقیق راهنمای آن نبود.

در برخی از مطالب نیز نظیر مبحث مربوط به تیموریان، به‌طور کلـی بـه مسـأله شیعه توجه شده است، طوری که خواننده میان شیعه هفت امـامی یـا دوازده امـامی بودن این افراد دچار تردید می‌شود. هم‌چنین در چند مورد، از نظر نگارشـی ایراداتـی

به چشم می‌خورد، نظیر استفاده از کلماتی که بار قضاوتی در بردارند، در حالی‌که این کتاب نباید این‌چنین باشد. اما به‌طور کلی نتیجه‌گیری‌ها بسیار خوبند، به‌ویژه در انتهای مبحث مربوط به «نادر»، چرا که در کمتر منابعی مورخان عصر نادری به این صورت به این مسأله پرداخته‌اند.

نکته دیگر این است که ای‌کاش کلماتی که صورت امروزی آن‌ها در متن اطلس آمده‌اند، به شکل اصلی و قدیمی‌شان ذکر می‌شدند، نظیر «آنغوره» که واژه امروزی آن «آنکارا» ست. اگر این معادل‌ها در پرانتز در کنار کلمه اصلی قرار بگیرند، یافتن این اطلاعات در سایر کتاب‌های قدیمی نیز با دشواری کم‌تری امکان‌پذیر خواهد شد.

بهرامیان: دشواری تدوین این کتاب را به دست دادن تعریفی دقیق از «شیعه»، به‌ویژه در قرون اولیه که تعاریف متفاوتی از آن وجود داشت، می‌دانم. این توصیف از شیعه که«شیعه باید تنها در شمار محبان اهل‌بیت(ع) باشد»، بسیاری از آثار سنی‌ها را نیز در بر می‌گیرد، در این زمینه تشخیص این که تشیع چیست و چه نشانه‌هایی دارد، مهم است. با وجود آن که در جریان بسیاری از فتنه‌های تاریخی بسیاری از اطلاعات موجود از شیعیان اولیه و جنگ‌های صدر اسلام از میان رفته‌اند، این اثر به‌خوبی توانسته به این موضوعات بپردازد.

اما این اطلس اشاره‌ای به اصحاب حدیث ندارد و در این زمینه تنها به تفکر عثمانی پرداخته که خیلی قدیمی است. در تهیه نقشه‌ها و توضیحات آن‌ها نیز احساس می‌شود، به برخی از منابع دست چندم ـ نظیر مسیر حرکت کاروان سیدالشهداء(ع) از مدینه ـ مراجعه شده است.

جعفریان: در این مورد مسیرهای مختلف را بیان کردم، اما نکته این است که در مسیر پژوهش ممکن است مطالبی مورد تأیید من نباشد، اما مورد قبول جامعه شیعه باشد، در این موارد نیز سعی کردم آن‌چه را مورد قبول جامعه شیعه است، عنوان کنم.

مواردی که بیان شد، را نیازمند بررسی‌های بیشتر برای تغییر در این اثر می‌دانم و دلالت‌هایی را برای انتخاب چنین شکلی از اطلاعات در *اطلس شیعه* عنوان می‌دارم.

در پایان نشست، حضار از حجت‌الاسلام رسول جعفریان خواستند تا رویدادهای دوران معاصر *اطلس شیعه* را در کتابی مجزا بنویسد و در حقیقت این کتاب را تبدیل به مجموعه‌ای دو جلدی کند تا بتواند جزئیات بیشتری را به تفصیل در آن بگنجاند. صاحب *اطلس شیعه* نیز با تأیید این نظر، گفت: طرح خوبی است، اما در انتها به اثر مجزایی تبدیل خواهدشد.

وی از تمایل به تدوین «اطلس تمدن اسلامی» با تأکید بر سهم ایران، در آینده خبر داد و در پایان گفت: *اطلس شیعه* را از لحاظ این که کارخاصی انجام داده باشم، قابل ستایش نمی‌دانم، اما باید بگویم اطلاعات این کتاب بر پایه پژوهش‌های چندین ساله محققان و پژوهش‌گران این حوزه است، گرچه هم‌چنان نیاز به تکمیل شدن دارد.

۶. اخلاق در نگاه مولانا[1]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۲۱ نشست نقد و بررسی کتاب *اخلاق در نگاه مولانا* اثر برگزیدهٔ نهمین دورهٔ جایزهٔ کتاب فصل با حضور نویسنده و منتقدان، آقایان دکتر نصرالله حکمت و مهدی کمپانی‌زارع در دومین غرفه دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید، گزارش نشست یاد شده است.

قانعی خوزانی: من قبل از انجام این کار، علاقه زیادی به *مثنوی* داشتم، ولی قصدم انجام کاری عرفانی بر *مثنوی* نبود. در واقع با مطالعه روی این کتاب به این نتیجه رسیدم که در متن‌های عرفانی به‌طور عام و *مثنوی*، به‌طور خاص، دنیایی از حکمت و معارف انسانی نهفته است که از آن می‌شود یک نظام اخلاقی را استخراج کرد و فهمید. برای این کار سیری را آغاز کردم و به ادامه آن پرداختم.

کمپانی زارع: ما به تبع غربی‌ها وارد بررسی برخی از متفکران شدیم، از جمله مولانا و ابن عربی. در این دهه گذشته نیز مکرر در مکرر کتاب و رساله در این زمینه نگاشته شده است، ولی فرق کسانی بین مولانا و ابن عربی و دیگران این است که راه‌یافتن به منظومه فکری این‌ها بسیار مشکل است و این راه‌یابی تنها در پی انس با این

---

۱. تألیف مهناز قانعی خوزانی، تهران: نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۸. گزارش این نشست پیش از این در کتاب ماه دین/ سال سیزدهم/ شماره ۱۵۷ / آبان ۱۳۸۹ منتشر شده است.

مجموعه محقق می‌شود. و آن‌قدر فرار هستند که شما را در ده‌ها نظریه دچار تردید می‌کنند.

اصولاً تداعی معانی در *مثنوی* بسیار زیاد است و شما با جنگلی از معانی مواجه هستید که گوینده هیچ دسته‌بندی از آن ندارد. کسی مانند مولانا، نه در پیِ نظام-افکنی است، و نه در پیِ دستگاه‌آفرینی است و نه در پیِ پاسخ دادن به بسیاری از جواب‌ها است.

مولانا در طریق هدایت خود، همه ابزارهای علمیِ بشر را به‌کار می‌گیرد تا به هدف خود برسد. و کتب آسمانی نیز دقیقاً از همین روش استفاده می‌کند.

اولین چیزی را که باید بفهمیم این است که این تئوری‌هایی که اکنون گفته شده، برخی واقعاً درست است. مثلاً این‌که شما می‌گویید که این بیت اشاره به غایت‌گرایی، یا تکلیف‌گرایی دارد، در بیان این‌ها مشکلی نیست، اما این‌ها در فرایند بیان مولانا چه پیامی را دنبال می‌کند؟ این پرسش پیش می‌آید که چرا مولانا به مکاتب دیگر رو نمی‌آورد؟

تمام اندیشه مولانا نقب زدن به عالم معنا است و این نقب زدن، یکی از دلایل بحث اخلاقی در *مثنوی* است. خود مولوی نیز در جایی می‌گوید:

ناطق کامل چو خوان‌پاشی بود　　بر سر خوانش زِ هر آشی بود

خود مولانا نیز دقیقاً همین‌گونه است؛ خوان‌پاش است. به‌خاطر همین شما اگر در این منظومه دنبال یک مبنای فکری بگردید، و با ده‌ها مبنا مواجه شوید، باید وجه جمع آن‌ها را نشان دهید و در غیر این‌صورت شما قائل به پارادوکس در بیان او هستید.

انتقاد من به کتاب حاضر، وجه جمعی اندیشه مولانا در این اثر است، زیرا آن چه نویسنده در این اثر بیان داشته یک‌پارچه به نظر نمی‌رسد.

قانعی خوزانی: برداشتی که شما از کتاب کردید، برخلاف مقصود من است.

من قصد نداشتم با استفاده از قالب‌های فکری و اخلاقی امروز، قالبی از *مثنوی* استخراج و به تطبیق آن با سایر قالب‌ها بپردازم. انتظار دارم خواننده متخصص به

توضیحات اشاره‌وار من در این اثر دقت کند، چرا که من از اصطلاح «تکلیف‌گرایی» به معنای کانتی آن استفاده نکردم.

باید دریافت که نظر مولانا درباره انسان، ثواب و عقاب و مقصودش از فایده چیست. فایده و سودی که او مد نظر دارد، مطابق نظر مکتب فایده‌گرایی نیست. «تکلیف‌گرایی» در این کتاب به معنای انجام فعل، صرفاً و فقط از روی انجام وظیفه است، نه با در نظر گرفتن غایت آن فعل. «غایت‌گرایی» را به معنای عام به کار برده‌ام که این معنا در مقابل «تکلیف‌گرایی» است، زیرا در آن صورت فایده ذهن در نظر گرفته می‌شود که ممکن است دنیوی یا اخروی باشد.

من معتقد به تناقض‌گویی مولوی نیستم، اما اگر به دقت به ابیات او بنگریم، متوجه خواهیم شد مولانا موضوعات متفاوت و گاهی متناقض‌نما را در این ابیات بیان کرده، البته به‌راحتی نمی‌توان گفت که او تناقض‌گو است و با تلاش برای انس گرفتن با مولوی و با درک نظام کلی اندیشه او این تناقض‌ها قابل توجیه خواهند بود. به اعتقاد این عارف شاعر، در انسان‌ها دردی است که آن‌ها را به طلب وامی‌دارد. این طلب، سیری دارد و هر فرد با توجه به درجه معنوی خود در مراتب مختلف آن قرار می‌گیرد.

بار دیگر بر مخالفت خود با وارد کردن مکاتب و قالب‌ها در *مثنوی* و تطبیق آن‌ها با یکدیگر تأکید کرده و می‌گویم که این گفته به آن معنا نیست که با اندیشه امروزی نمی‌توان به بررسی *مثنوی* مولانا پرداخت.

کمپانی زارع: آن‌چه نویسنده در این اثر بیان داشته یکپارچه به نظر نمی‌رسد

منظور اصلی این انتقاد به وجه جمع اندیشه مولانا در این کتاب بازمی‌گردد که قابل درک نیست. بحث من این نیست که با اندیشه جدید نمی‌توان به بررسی *مثنوی* پرداخت، بلکه مقصود من توجیه وجه جمعی اندیشه مولانا در این اثر است، زیرا آن چه نویسنده در این اثر بیان داشته یکپارچه به نظر نمی‌رسد.

مولوی خود می‌گوید:

هر دکانی راست سودایی دگر　　مثنوی دکان فقر است ای پدر

بعد می‌گوید:

مثنوی مـــا دکـــان وحـدت است غیر واحد هر چه بینی آن بت است

مولانا می‌خواهد بگوید که من تنها یک حرف اصلی دارم و و هرچه شما در ایـن کتاب دیدید، یک سمت را دنبال می‌کند. مولانا تنها یک مقصود دارد، بنـابراین هـر چه درباره اندیشه او گفته می‌شود، باید با این مقصـود هماهنـگ باشـد، امـا در ایـن کتاب هماهنگی وجه جمعی از این اندیشه با آن مقصود را ندیده‌ام. در تفکر عرفـانی با تحول و «شدن» مواجهیم، موضـوعی کـه اثـری از آن در ایـن کتـاب بـا وجـود پرداختن به عرفان نمی‌بینیم.

نویسنده به بررسی کلیات بسیاری از *مثنوی* پرداخته، اما موضوع اصلی کتاب که اخلاق در نگاه مولاناست و نیز هدف از آن را بررسی نکرده است. مولانـا اخـلاق را برای رسیدن به مقصود اصلی خود که مرگ و فناست به کار مـی‌بـرد و آن را گـوهر دین نمی‌پندارد. در اندیشه مولانا، اخلاق یک ویژگی مقدمـه‌ای دارد بـرای ایـن‌کـه چیزهای دیگر بر آن بار شود. مولانا معتقد است که گوهر دین مردن است.

یکی از ابعاد اندیشه مولانا که از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، که کمتر بـه آن پرداخته شده است، راه‌هایی است که او برای رسیدن به مرگ پیشنهاد می‌کند. ایـن راه‌ها عبارت‌اند از اخلاق، زهد و عشق. او می‌گوید این‌ها هـر سـه یـک خصوصـیت دارد و آن این است که انسان را از اوصاف بشری می‌رهاند.

اگر شما نشان می‌دادید که این تئوری‌های اخلاقـی در راسـتای یـک تفکـر و یـک عرفان به کجا ختم می‌شود، فکر می‌کنم این فصل می‌توانست جایگاه خود را پیدا کند.

قانعی خوزانی: مولانا اخلاق و عشق را از هم جدا نمـی‌کنـد، او بـه روح الهـی انسان‌ها معتقد است و این که پس از مرگ، حیات تـازه‌ای بـرای احیـای انسـان‌هـا وجود دارد. چنین موضوعاتی در بخش مبانی اخلاقی این اثر بررسی شده‌انـد. مولانـا برای افرادی که در مراتب پایین‌تر معنوی قرار دارند، اخلاق را به عنوان عاملی برای رسیدن به فنا و مرگ مطرح نمی‌کند و با هر مخاطبی در سطح اندیشه و ظرفیـت او سخن می‌گوید.

کمپانی زارع: مولانا همه حرف‌های خود را خلاصه می‌کند. او دائم می‌گوید:

غیر مردن هیچ فرهنگ دگر　　درنگیـرد با خـدا ای حیلـه‌گر

قانعی خوزانی: مولانا همه جا به این‌صورت نگاه نمی‌کند. مثلاً در برخی مـوارد برای کسی که معتقد نیست و دنیایی است، اخلاق را مناسب حال او بیان می‌کند.

کمپانی زارع: فکر می‌کنم شما بیش‌تر اخـلاق عرفـی را مطـرح مـی‌کنیـد، بـه اخلاق عاشقانه و عارفانه در *مثنوی* اشاره نمی‌کنید. و میان اخلاق‌های متفـاوتی کـه در *مثنوی* وجود دارد، وجه جمعی در نظر گرفته نمی‌شود.

قانعی خوزانی: این کتاب در بخش «تکلیف‌گرایی» اخـلاق عاشـقانه را مطـرح می‌کند، ولی کتاب نخواسته صرفاً اخلاق عاشقانه را بررسی کنـد. مـن مـی‌خواسـتم بگویم که مقوله اخلاق، به‌طور کلی از نظر عارف، یک نگاه متفاوت پیدا مـی‌کنـد. و آن‌چه امروزه به آن اخلاق می‌گویند، بسیار تنگ‌تر و نارساتر آن چیزی اسـت کـه از نظر مولانا به آن «اخلاق» گفته می‌شود.

کمپانی زارع: اما وجه اصلی اخلاق مولانا، اخلاق عاشقانه است. و به نظـر مـن اگر شما بخواهید اخلاق عاشـقانه را از مولانـا بگیریـد، و مـابقی را در راسـتای ایـن اخلاق تعریف نکنید، در واقع، در غیر این‌صورت، بـه همـان اخلاقیـات مرسـوم کـه دیگران هم گفته‌اند و مرسوم است، اشاره کردید.

قانعی خوزانی: مبانی اخلاقی متفاوتی که در *مثنوی* موجود است، در یـک فـرد جمع‌پذیر نیست و در افراد مختلف به نسبت مراتب‌شان وجود دارد.

کمپانی زارع: بنده همواره در این اثر دنبال این بودم که شما که ابعاد مختلف را بیان می‌کنید، بگویید که چطور این نظام در ابعاد مختلف سریان پیدا می‌کند. من در این اثر نمی‌بینم که این نظام چگونه در شقوق مختلف تسـری پیـدا مـی‌کنـد. مـثلاً روشن کنید جباری عاشقانه با اختیار عاقلانه که شما در یک نظـام آوردیـد، چگونـه امکان دارد؟ این نظام چه مبنایی دارد؟ شما درباره این مبانی سخنی نگفته اید.

قانعی خوزانی: بنده مختصری درباره مبانی وجودشناسی و معرفت‌شناسی مولانا در فصل اول بیان کردم و این‌که این‌ها با هم متناظر هستند. وجود و معرفت، هـردو

مانند هستی انسان، دارای درجاتی است. و در *مثنوی* بارز است که مراتب هستی در انسان وجود دارد و مشکک و دارای مراتب است.

حکمت: در ابتدا انتقاداتی درباره ظاهر و شکل کتاب مطرح می‌کنم. قرار داشتن نمایه‌ها در پایان فصل‌ها در مراجعه به آن‌ها ایجاد مشکل می‌کند.

انتقاد دیگرم متوجه پاورقی‌های این کتاب است، اگر این پاورقی‌ها وجود نداشتند، هیچ اشکالی به کتاب وارد نمی‌شد، زیرا یا توضیح واضحات‌اند، یا کاملاً بی‌ارتباط با موضوع. برخی پاورقی‌ها نیز بهتر بود در متن قید می‌شدند. و این خیلی مهم است.

قانعی خوزانی: دلیل ذکر نشدن برخی مطالب در متن و بردن آن‌ها در پاورقی به دلیل متفاوت بودن اصطلاحات و تعبیرات آن متن بود، زیرا در این اثر کوشیده‌ام حال و هوای متن *مثنوی* را با عدم استفاده از اصطلاحات امروزی حفظ کنم.

حکمت: شما اکثر مطالبی را که از فلاسفه غربی بیان کرده اید، از ترجمه گفته اید. اصطلاحات امروزی یعنی چه؟ خیلی وقت‌ها معادل کلمات فلسفی را آورده اید که ضرورتی نداشته است. بحث سر مولوی است و نیاز به این اصطلاحات نبود. این کتاب، پایان‌نامه دکتری است که زحمت بسیاری برای آن کشیده شده، اما بهتر بود که این کار با نظارت بیشتر استادان راهنما انجام می‌شد تا کتاب، سامان و نتیجه بهتری می‌گرفت. این کتاب مجموعه‌ای از مباحث پراکنده است که هیچ نتیجه‌گیری در بر ندارد.

شما همه چیز در کتاب گفته اید و من به عنوان خواننده در پایان چیزی دست‌گیرم نمی‌شود. حتی مقدمه و چکیده کتاب با آن چه در کتاب به آن پرداخته شده، منطبق نیست. در مقدمه، گفته شده که موضوع کتاب فلسفه اخلاق است، اما تشریح این موضوع در کتاب به چشم نمی‌خورد.

قانعی خوزانی: هنگامی که فعل اخلاق و مبانی آن را بشناسیم، در واقع فلسفه اخلاق را شناخته‌ایم. کل این کتاب فلسفه اخلاق است.

حکمت: شما نمونه‌ای از کتاب بیاورید که بگوید فعل اخلاقی چیست؟

قانعی خوزانی: در فصل سوم کتاب وقتی نظریه‌های اخلاقی را بررسی کردیم، دقیقاً قصد بررسی همین موضوع را داشتیم.

حکمت: ما اصلاً نمی‌فهمیم که *مثنوی* تکلیف‌گرا است، غایت‌گرا است و....؟

بگذارید مصداقی‌تر بگویم، مثلاً شما در صفحه ۲۴۱ بحث خیال را آوردید، شما معانی خیال را می‌آورید، اولاً می‌گویید که این‌ها با هم دارای اشتراک لفظی است. این یعنی چه؟ چه طور این امکان وجود دارد. دیگر این‌که در میان فلاسفه، اصلاً خیال متصل مطرح نیست.

برخی عبارت‌ها نیز در کتاب اصلاً مفهوم نیست. من چند عبارت می‌خوانم و شما این عبارات را توضیح دهید.

« اکنون شواهدی از ابیات که می‌تواند نگاه مولانا به اخلاق به عنوان امری وجودی و جوهری، نه ماهوی و عرضی.....» شما بفرمایید که جوهر، ماهیت است، یا خیر؟

قانعی خوزانی: خود مولانا جوهر و عرض را به‌کار برده و به این معنا که جوهر چیزی است که ماندگار است و باقی می‌ماند، نه به معنای ماهیت. و عرض را به‌کار برده، به معنای آن چیزی که گذرا است. من شواهد آن‌را نیز آوردم.

حکمت: شما بگویید شواهد مولانا چیست؟

قانعی خوزانی: در اینجا جوهر به معنای ماهوی به‌کار نرفته است. مولانا می‌گوید:

این عرض‌ها از چه زاید از صور — این صورها از چه زاید از فکر
عالم اول جهان امتحان — عالم ثانی جزای این و آن
این عرض با جوهر آن بیض است و طیر — این از آن و آن از این زاید به سیر

این عرض و جوهر، انسان و فعلش است. فعل را از آن‌رو که گذرا است، عرض گرفته و از آن‌جا که تحقق ثابتی به من انسان می‌دهد، جوهر گرفته است.

حکمت: حرکت انسان، حرکتی ماهوی است، چرا شما می‌خواهید این ماهوی بودن را به‌کار نبرید؟

قانعی خوزانی: حرکت انسان، به تبع ذاتش ماهوی است. مولانا اصلاً در باره ماهیت وجود این‌گونه بحث نمی‌کند، مولانا به وجود انسان می‌نگرد و اخلاق و اندیشه را در او می‌بیند. ماهیت به‌تبع وجود عوض می‌شود. وقتی می‌گویم ذات انسان متفاوت است، منظورم این نیست که ماهیت آن‌ها یکسان نیست. من نخواستم بگویم که انسان از نظر مولانا چیست.

کمپانی زارع: در میان عرفا، انسان بیشتر از این که یک نوع باشد، یک جنس است. برای همین مولانا می‌گوید که شما هر مراتبی که در انسان می‌بینید، بگویید که این‌ها انسان هستند، ولی انسان متنازل‌اند، یا متعالی‌اند.

قانعی خوزانی: ببینید، من بحث ماهیت را آن‌جا مطرح کردم که گفتم که آن نظامی که ما در اخلاق به مولانا نسبت می‌دهیم، نمی‌توانیم یک نظام ماهوی بدانیم، یعنی یک نظام اخلاقی که با در نظر گرفتن یک ماهیت تعیین‌شده و ثابت بیاید و برای انسان قواعدی اخلاقی را بیان کند. چون خود مولانا در مورد انسان، چنین تعریفی ندارد که ما انسان را تعبیر به یک حیوان ناطق کنیم، و این مسأله از ابیات او برداشت می‌شود، به تبع آن این هم برداشت می‌شود که ما نمی‌توانیم چیزی که به تبع این ماهیت در نظر گرفتند و فرض یک ماهیت ثابت به‌عنوان یک نظام اخلاقی بدهیم.

حکمت: ما یک حسن و قبح عقلی داریم و یک حسن و قبح شرعی و دیگر حسن و قبح ذاتی داریم. مولوی، به‌خصوص با این بحثی که درباره تکلیف‌گرایی آورده اید، و آن تفسیری که شما از تکلیف‌گرایی آورده اید، هیچ راهی ندارد، جز آن- که هر چرا خسرو کند، شیرین کند. ولی شما اصرار دارید که مولوی به قبح شرعی قائل نیست. یعنی کمی ترس داشتید که مولوی اشعری شود، که مولوی اشعری هم هست. حالا همه این‌ها به کنار، شما در اراده الهی بین دو چیز تفکیک می‌کنید. بین اراده دلبخواهی خدا و اراده مبتنی بر حکمت. به من بگویید که منظورتان از اراده دلبخواهی خداوند چیست؟

قانعی خوزانی: اراده دلبخواهی الاهی، یعنی اراده‌ای که مقابل اراده مبتنی بر حکمت قرار می‌گیرد و مبتنی بر حکمت نیست. ما ناچاریم که از اصطلاحات خودمان استفاده کنیم. اشاعره دقیقاً معتقدند که خداوند اراده گزافی دارد. باشد، من قبول می‌کنم که این لفظ درست نیست. وقتی ما تحلیل می‌کنیم، در فعل خداوند مجبوریم یا اراده را مقدم بدانیم، یا حکمت. من می‌خواهم بگویم مولانا اراده را مقدم نمی‌داند و ایشان صریحاً حکمت را مقدم می‌دانند. ادعای من فقط همین است.

حکمت: در صفحه ۲۲۷ آمده« بنابراین اخلاق او غایت‌گرا نیست، عاشق آن‌طور عمل می‌کند که معشوق از او خواسته است، حتی اگر با فضیلت شناخته‌شده مغایرت داشته باشد. ...» توضیح دهید.

قانعی خوزانی: بنده و انسانی که مولانا از تکلیف‌گرایی او می‌گوید، عاشق است. بله من این مطلب را در تکلیف‌گرایی گفتم، دقیقاً همین‌طور است، ولی بعداً توضیح دادم. من تفاوت تکلیف‌گرایی اشعری را با تکلیف‌گرایی مولوی توضیح دادم. تکلیف‌گرایی اشعری همه انسان‌ها را شامل می‌شود و رده‌بندی ندارد. ولی بنده و انسانی که مولانا از تکلیف‌گرایی او می‌گوید، دیگر بنده و انسان معمولی نیست، عاشق است. و این در واقع، امر مولا از وجودش می‌جوشد. هیچ تکلیف و مشقتی در آن وجود ندارد و این‌دو از هم متفاوتند. به نظر من هم آموزه‌های *مثنوی* این مطلب را تأکید می‌کند و هم بسیاری از بیانات مولوی این را تأیید و تأکید می‌کند.

۷. مبانی رویکرد اجتماعی به حقوق[۱]

اشـاره: در تـاریخ ۱۳۸۹/۲/۱۷ نشسـت نقـد و بررسـی *کتـاب مبـانی رویکـرد اجتماعی به حقوق*، اثر برگزیده بیست و هفتمین دورهٔ کتاب سال جمهوری اسـلامی ایران با حضور نویسنده و آقایـان دکتـر عبدالمجیـد آقـایی، دکتـر احمـد احمـدی و محمدحسین ساکت در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی مـی‌آیـد، گـزارش نشست یاد شده است.

ساکت: تقریباً نخستین کسی که در ایران این دیدگاه تازه را در حقوق باب کـرد و به صورت مکتوب درآمد، آقای دکتر صـانعی بـود. البتـه قبـل از ایشـان مقـالاتی به‌صورت پراکنده در خصوص پیوند حقوق با جامعه‌شناسی، سـیره جامعـه‌شناسـی در حقوق و دیدگاه‌های گوناگونی که در مکاتب مختلف وجود داشت، موجود بود.

از کسانی که در مباحث مبانی جامعه‌شناسی پیشتاز بود، آقای دکتر آریان‌پور بـود که عنایتی به مسائل حقوق نداشت. کسانی هم کـه در طیـف سـنتی آموزشـی مـا، حقوقدان بودند، توجهی به جامعه‌شناسی نداشتند. با این دید، دست‌کم بـیش از نـیم

---

۱. تألیف عبدالرضا علیزاده، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها، ۱۳۸۷. گزارش این نشست، پیش از این در کتاب ماه علوم اجتماعی سال چهاردهم/ شماره سی‌ام/ شهریور ۱۳۸۹ منتشر شده است.

قرن است، به‌ویژه در اروپا، به این بعد از مباحث حقوقی و جامعه‌شناسی حقوقی به عنوان یک میان‌رشته توجه کردند.

جامعه‌شناسان حقوق را قبول ندارند و می‌گویند که حقوق شاخه‌ای از رشته ماست و شما وارد رشتهٔ ما شده‌اید. این نظریه‌ای افراطی است که سال‌ها مطرح بود؛ اما اکنون به این نتیجه رسیده‌اند که باید از این دیدگاه افراطی دست کشید و این‌که چه قدر همکاری و همگامی نشان دهند و چه کار کنند که گرایش حقوقدانان به جامعه‌شناسی زیاد شود.

نتیجهٔ چالش بین این دو فرقه، این نوزاد تازه متولد شده است. جامعه‌شناسان نمی‌توانند حقوق را نادیده بگیرند و حقوقدانان هم به این نتیجه رسیدند که چون حقوق یکی از عناصر درگیر با جامعه است و از شالوده‌ها و پی‌های یک جامعه است، نمی‌تواند به مسائل جامعه‌شناسی بی‌اعتنا بماند. بنابراین هر دو به این دستاورد رسیدند که باید دیدگاه‌های افراطی گذشته را تغییر دهند. اما این مسئله در ایران کاملاً جا نیفتاده است. ما سه رشته داریم که به‌طور محسوس غریب افتادند و به آنها ظلم شده است. یکی «تاریخ حقوق» است؛ با وجود این‌که یکی از قوی‌ترین منابع حقوق جهان، دیدگاه‌های ایران باستان و نظریه‌پردازی‌های ایران باستان است. دیگری «فلسفه حقوق» است؛ که به‌طور مشخص جایگاه ویژه‌ای ندارد. این رشته‌ها در کشورهای دیگر شاخه‌های مختلف دارند. فلسفه حقوق، حقوق تابع حقوق و دیدگاه جامعه‌شناسی از آن جمله‌اند. اکنون آنچه که به ظاهر، به این نکته می‌پردازند به عنوان شاخهٔ کوچکی از علوم اجتماعی در دانشکده‌های علوم اجتماعی و رشته‌های جامعه‌شناسی است و در رشتهٔ حقوق وجود ندارد و این یک ایراد است که چرا در رشتهٔ حقوق این گرایش وجود ندارد. از طرفی این ادعا نیز صادق است که حقوق به عنوان دریچه‌ای به جامعه‌شناسی به این رشته ویژگی می‌دهد. امیدواریم این کاری که ناظر به نقد و بررسی آن هستیم، این پیشگامی را داشته باشد که در دانشکده‌های حقوق گذاشته شود، جدی گرفته شود و پایان‌نامه‌ها به سویش برود.

در کشورهای دنیا به‌خصوص در آمریکا در همهٔ دانشکده‌ها، این درس به عنوان یک درس اصلی است و بسیار گسترده است. اما در ایران دانشمندان و دانشجویان ما از آن غفلت کرده‌اند. *مبانی رویکرد اجتماعی به حقوق* نخستین کار جدی در این زمینه است و نخستین گام همیشه دشوار است و دغدغه‌هایی به همراه دارد. آقای علیزاده با همتی که داشتند این راه را طی کردند و آن را برای دیگران هموار کردند.

آقای علیزاده در این کتاب، دیدگاه‌ها و مکاتب مختلف را در جامعه‌شناسی حقوق بررسی کرده است. عنوانی که به ضرورت مقداری تداخل موضوع هم پیدا کرده است؛ یعنی شما برخی از این مطالب را هم در جامعه‌شناسی کیفری و هم در جرم‌شناسی می‌بینید. ممکن است دیدگاه‌ها متفاوت باشند، اما چون این حوزه‌ها مشترک هستند، جنبه‌های مشترکی دارند و به همین دلیل ممکن است در پاره‌ای از این نوشته‌ها مطالب تکراری ببینید. اما این ایراد کار نیست و چون بحث میان رشته‌ای است، ناچار باید به آن اشاره شود. مثلاً وقتی شما راجع به جامعه‌شناسی حقوق صحبت می‌کنید، چون در جامعه‌شناسی حقوق بخش عمده مربوط به مسائل کیفری است، نمی‌توانید از بحث کیفری سخن نگویید. یعنی با جامعه‌شناسی بیشتر در ارتباط است و از دید جامعه‌شناسی بحث می‌کند. شاید در میان رشته‌های دیگر این همبستگی و تداخل‌ها کمتر باشد.

نکته ای که باید در اینجا مطرح می‌کنم این است که با توجه به سابقهٔ ایشان و علاقه‌ای که به فرهنگ اسلامی دارند، چگونه است که از گرایش‌های بسیار تخصصی اسلامی و نویسندگان مسلمان در این جستار، کوتاهی شده است. در فلسفهٔ حقوقی وقتی از ایران باستان و پیش از سقراط شروع می‌کنید، به قرون میانه می‌آیند و سپس به اسلام می‌آیید. اما این فصل ناگفته و ناشنوده می‌ماند. در کتاب «نگرش به تاریخ حقوق» در پاسخ ابومسکویه به ابوحیان فلسفه حقوق داریم، چرا این بررسی نمی‌شود. در لابه‌لای بحث‌های بسیار سنگین و فنی ابن‌خلدون می‌توانیم رگه‌هایی از جامعه‌شناسی حقوق پیدا کنیم، همان گونه که رگه‌هایی از

اقتصاد و جامعه‌شناسی اقتصاد می‌یابیم، در حقوق هم می‌توان یافت، اما این کار نشده است.

چرا اختصاصاً به جنبه‌های جامعه‌شناسی حقوق از دیدگاه متفکران اسلامی نپرداخته‌اند؟

برای نویسنده مشکل است که وقتی نظریه‌ای در جامعه‌شناسی حقوقی مطرح می‌کند، دیدگاه‌های اختصاصی خود را نیز برجسته و آشکار کند. دلیلش این است که این‌گونه کتاب‌ها، مخصوصاً وقتی قرار است کتاب درسی شود، مشکل است و باید احتیاط کرد؛ چون این نگرش را به خود چسب می‌زنند و این اشکال در ابتدای تألیفات ما وجود دارد. نویسنده آزاد باکی از این ندارد که درست یا نادرست به گروهی منتسب شود و عقیدهٔ خود را مطرح می‌کند.

نظریه‌های جامعه‌شناسی، نظریه‌هایی متفاوت و چالش انگیزند و گاهی بسیار رو در رو قرار می گیرند؛ از این‌رو حمایت از یکی و روی‌گرداندن از دیگری کار دشواری است. مخصوصاً ایشان از آغاز طیفی را مطرح کرده‌اند و بیشتر جامعه‌شناشی کیفری کار کرده‌اند و تا نظریه‌های امروز را بررسی کرده‌اند. گرچه چون این یک رسالهٔ دانشگاهی و محدود است، می‌توان این حق را برایش قائل شد. اما چون بعد از تألیف بخش‌هایی به آن اضافه شده، محدودیت رساله را نداشتند.

با توجه به منابعی که استفاده کرده‌اید، منابع عربی آن مشخص است، اما منابع جدید عربی استفاده نشده است. از ۳۲۶ منبع استفاده شده است، در عنوان‌های فرانسوی نیز دو عنوان جامعه‌شناسی حقوقی بررسی شده است، کتاب‌های دیگری نیز در مقدمهٔ موضوع آمده است، کتاب‌های حقوقی معتبری هستند.

روش شما در چینش این نظریات چه بوده است و در طبقه‌بندی این نظریات به چه عنصری توجه داشتید؟

بینش‌های ابن‌خلدون را بسیار خوب بررسی کرده‌اید، اما از منابع جدید استفاده نکرده‌اید. با توجه به این‌که این یکی از رشته‌های جدید حقوق است و از تاریخ حقوق و فلسفه حقوق جدیدتر است و در کارهای آکادمیک ایران جای خود را باز

نکرده است، شما این راه را باز کردید و نشان دادید که این دید را هم داشت و حقوق نیازمند کارهای دیگر است.

پیش درآمدی راجع به خود مؤلف داشته باشیم، مخصوصاً روش تحقیق که روشن شود سؤال اصلی این کار چه بوده است؟ مسئله‌محور بوده یا مؤلف می‌خواسته یک کتاب بنویسد؟ یا می‌خواهد مسئله را حل کند؟ براساس آن می‌توان به این داوری رسید که آیا به هدف رسیده یا نتوانسته است به هدف برسد؟

علیزاده: اولین مطالعات من در حوزه علمیه بوده است و ۶ سال اخیر کارمند دانشگاه شده‌ام. در دانشگاه تهران و دانشکده حقوق (شعبه پردیس قم) استادیار حقوق خصوصی هستم. مقطع لیسانس در مجتمع آموزش عالی قم حقوق خوانده‌ام. فوق‌لیسانس و دکتری را نیز در دانشکده حقوق دانشگاه تهران حقوق خصوصی خوانده‌ام و جامعه‌شناسی را در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه خوانده‌ام که در آن زمان پژوهشکده بود و دوره‌های آموزشی معادل فوق‌لیسانس گذاشت. در سال‌هایی که اواخر دوره کارشناسی حقوق بود، در پژوهشگاه مشغول شدیم و تقریباً کمتر جامعه‌شناسی در ایران هست که با او درس نخوانده باشم. آقای «فیلیپ نونت» به طعنه برای آقای «داندلد بلاک» که از برجسته‌ترین جامعه‌شناسان حقوق آمریکاست می‌نویسد کسی که درباره حقوق می‌نویسد و اظهار نظر می‌کند، نمی‌تواند بگوید من یک کتاب خوانده‌ام و باید در این رشته تحصیلات داشته باشد. خواندن یک کتاب مفاهیم در یک علم یک فرد را متخصص نمی‌کند.

این مدل در دنیا کم است. آقای کاترل PHD هر دو رشته را دارد. ۲۵ سال پیش افرادی بودند که در رشته‌های که علاقه داشتند کار می‌کردند مثلاً اولیور وندل هومز. اما اکنون می‌گویند که باید تخصص وجود داشته باشد. من درس حقوق و جامعه شناسی خوانده‌ام. یک تحقیق معادل فوق‌لیسانس جامعه‌شناسی نوشته‌ام. کتابی با عنوان *جامعه شناسی معرفت* زیر نظر آقای محمد توکل کار کرده‌ام و شاید به مراتب عمیق‌تر از این کتاب باشد. این کتاب دربارهٔ جامعه‌شناسی معرفت است و

دربارهٔ ماکس شلد پدیدارشناس و فیلسوف آلمانی که جامعه‌شناسی معرفت را آغاز کرد، کار من در آن زمینه بود.

طبیعتاً کسی که فقه و اصول می‌خواند (من ۱۱ سال است در دانشگاه در مقطع لیسانس و فوق لیسانس اصول فقه درس می‌دهم)، آیا دربارهٔ حقوق کشورش دغدغه دارد؟ این مسئله برای ما مهم نبود که کدام گروه درست می‌گویند (تاریخی‌ها درست می‌گویند یا تضادی‌ها یا...) من بیشتر در باب حقوق‌شناسی اجتماعی بحث می‌کنم. «Juriprudence» در تاریخ حقوق "فلسفه حقوق" بود. معرفت درجه دوم به حقوق غیر از فلسفه چیزی نبود. یعنی ما یک تاریخ حقوق داریم و یک فلسفیدن در باب حقوق و غیر از این چیزی نبود و تعبیر "حقوق‌شناسی" برای «Juriprudence» را شاید آقای ساکت در نظر گرفت. آقای ساکت مسئلهٔ مهمی را طرح کردند که ما باید به طور جدی در دانشکده‌های حقوق به این بحث بپردازیم.

یکی از دانشمندان هندی که با سازمان ملل همکاری می‌کرد، می‌گفت: «در هند هم یک دیوار بین دانشکده‌های حقوق و جامعه‌شناسی وجود دارد و به هر دو رشته نمی‌پردازند.» مسئلهٔ ما این است که آنچه که تقریباً بعد از ۱۰۰ سال مطالعات جامعه‌شناسی حقوق انجام شد. قبل از آن بحث فلسفه اجتماعی وجود داشت و در فلسفه‌های قبلی فلسفه حقوق هم وجود داشت. بعد از آن فیلسوفان اسلامی و فیلسوفان یونانی در قالب آرمانشهر به این مسئله پرداخته‌اند.

آنچه رسوب اندیشه‌های اجتماعی شده، این است که قواعد حقوقی تغییر می‌کند. یعنی در کتاب‌های جامعه‌شناسی حقوق به سادگی می‌نویسند که قواعد می‌خواهند روابط را مهار و تنظیم کنند. روابط تغییر می‌کنند، پس قواعد هم تغییر می‌کنند. مسئلهٔ من به عنوان کسی که فقه و اصول و جامعه شناسی و حقوق خوانده این است که با توجه به مبانی حقوقی ما آیا یک نوع حقوق اجتماعی می‌توانیم داشته باشیم. به همین خاطر به رویکرد approach تأکید کردیم.

من نمی‌خواستم تئوری ارائه کنم. تئوری کاری است که اگر بخواهم کار علمی کنم، بعد از ۳۰ سال می‌توانم ارائه دهم و آنجاست که شما باید دقیقاً همه انسجام

ها را نشان دهید و معتقد شوید که حقوق به این صورت حرکت می‌کند و دگرگون می شود. ما می‌خواستیم بدانیم مبانی موجود در کلام، فلسفه اسلامی، علم اصول، اصول فقه یا مبانی فقه و فقه‌شناسی، به ما اجازهٔ تحول در قواعد حقوقی را می‌دهد؟ که ما فی‌الجمله می‌گوییم، این رویکرد حقوقی بر اساس اندیشه‌های ما مجاز است و سپس عالمان ما این را مشخص کنند.

به نظر من در آینده می‌تواند در این زمینه چندین نظریه ایجاد شود. یعنی افراد فکر می‌کنند با توجه به مبانی حقوق یک پویایی اجتماعی نسبی وجود دارد. در این زمینه باید روی قرآن و سنت کار شود و این به‌صورت یک طرح است. من در این سه سال روی کلام کار می‌کنم و فکر می‌کنم این‌ها موزائیک‌هایی هستند که کنار هم چیده شده‌اند، ممکن است دیگران کار کنند. این‌ها را باید عمق دهیم و رویشان کارکنیم. کلام کار کنیم تا بدانیم چه قدر به ما اجازه می‌دهد. علم اصول کار کنیم و بحث دلیل عقلایی، حکم عقلی و عرف که گاهی عده‌ای این‌ها را معادل هم دانسته‌اند و عده‌ای این‌ها را جدا کرده‌اند. این‌ها تاچه اندازه‌ای چه اجازه‌هایی را می‌دهند؛ خصوصاً سیره عقلایی مستمر که مورد انکار مشهور است. بعضی تحقیقات در این زمینه قابل انجام است. ماکس بر نظریاتی دارد که ایراد دارد، دورکیم نظریاتی دارد که ایراد دارد، ولی رسوب این ۱۰۰ سال اندیشه که در کتاب به عنوان جهت‌گیری‌های اصلی و آن اصول اصلی آورده‌ایم، فی‌الجمله این‌گونه است که حقوق تحت تأثیر عوامل دیگر است. آیا ما می‌توانیم این اصول را در تفکرمان بپذیریم یا خیر؟ آیا عوامل فراحقوقی مانند اقتصاد، سیاست و امور دیگر بر روابط حقوقی و قواعد حقوقی تأثیر می‌گذارد یا خیر؟ و...

در مورد رابطهٔ متقابلی که بین جامعه و حقوق وجود دارد، مطالبی را از مرحوم سید محمد باقر صدر نقل کردم که ایشان معتقدند فقیهان ما در طی ۱۱ قرن (مثلاً ۲ طرف عقد قرض را در نظر بگیرید) آن آدم‌ها را توصیف نمی‌کنند که در کدام قرن‌اند؟ در چه کشوری هستند؟ چه افکاری دارند و... آیا افکارشان نسبت به یک مسئله می‌تواند در طول زمان تغییر کند؟ و حکمش را بیان می‌کنیم (به این می‌گوید

فردگرایی) در این زمینه موانعی هم وجود دارد که آقای ساکت سؤال کردند که چرا سراغ این موانع نرفتید. دیدگاه‌هایی در حقوق اسلامی این مسئله را رد می‌کند.

من به دنبال این بودم که آیا دیدگاه‌هایی وجود دارد که اجازهٔ این تغییر را بدهد؟ اگر این دیدگاه را بپذیرید، یک نوع پویایی اجتماعی حقوقی را خواهید پذیرفت. شما اگر نظریهٔ ثابت و متغیر را بپذیرید، پس آن متغیرها اگر حتی سه قاعده باشند و سه زمینه‌کاری باشند که تغییر کنند، پس شما به تغییر احکام و پویایی اجتماعی برخی احکام قائل شده‌اید؛ اگر مقتضیات زمان را بپذیرید، همین‌گونه است؛ شما اگر قاعدهٔ اخلال به نظام را بپذیرید، همین گونه است. خصوصاً در مورد ادراکات اعتباری که مرحوم علامه طباطبایی به آن پرداخته با تحقیقاتی که پیرامون جامعه‌شناسی معرفت در پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در کتاب جامعه شناسی معرفت کار کرده ایم، اولین کسی که معرفت‌شناسی اسلامی را در ایران مدون کرد و یک نظریهٔ جامع دربارهٔ معرفت‌شناسی اسلامی ارائه کرد، مرحوم علامه طباطبایی بود و کارهای بعدی حاشیه‌هایی بر کار ایشان بوده است. در جایی از این کار، ایشان با قلم فارسی خودشان نوشته‌اند که این‌ها اندیشه‌هایی هستند که انسان ایجاد می‌کند و به‌عنوان ابزار استفاده می‌کند.

این کار اولین کار بوده است و طرحش فرصتی بسیار بیش از این می‌خواهد. به‌همین خاطر من موزائیک‌های این کار را بسط می‌دهم و خودم بر رویش کار می‌کنم. بنابراین یک نوع عبور اجمالی مخصوصاً در قسمت بحث‌های اسلامی مفروض است. یعنی وقتی در یک کار جامع‌نگری باشد، ژرف‌نگری‌اش به همان اندازه کاهش می یابد. می‌توان از جامع‌نگری‌اش کم کرد و فقط کلام را کارکرد. سپس ژرف‌نگری بیشتری کرد. بنابراین پیشاپیش این را می‌پذیرم که ژرف‌نگری چندانی ندارد. چون هدف من رویکرد اجتماعی به حقوق است که نوعی رویکرد قابل دفاع است و بخشی از اندیشه‌های اجتماعی را می‌تواند بپذیرد. بیشتر گله‌ها به اندیشهٔ اسلامی به زمانی بازمی‌گردد که افراد کار نمی‌کنند و خدشه وارد می‌شود. اگر کارهای تحقیقی متعددی طی مثلا صد سال انجام شود، آن گاه ممکن است روشن

شود، در اندیشه‌های اسلامی چه نظری دربارهٔ تحول حقوق، پویایی حقوق و تحـول قواعد حقوقی قابل دفاع است.

یکی از استادان من این کار خوانده بود گفـت، کتـاب شـما ارجـاع دقیـق دارد و کسی که کتاب را می‌خواند، می‌داند چه کسی این را گفته است. در تمام مواردی که نظریه ای را نوشته‌ام، به کتاب مراجعه کرده‌ام (ارجاع مستقیم) و به این‌صورت نبوده که بگویم ایشان گفته که ماکس وبر در اقتصاد و جامعه این را می‌گوید، من هم این را بگویم. اگر ارجاع مستقیم نبوده، مثلاً گفته‌ام خاویر تروینیو این را گفته اسـت. امـا تاجایی که امکان داشته به اصل منبع مراجعه کرده‌ام. در قسمت اول کـار مـن و در بیان نظریه‌ها از کتاب آقای «خاویر تروینیو» که text book است، اقتباس کـرده‌ام (چون دیگران بسیار موضوع محور کار کرده‌اند و جـامع کـار نکـرده‌انـد) و از کتـاب ایشان ۱۸ اشکال گرفتم و برایشان فرستادم و با استقبال ایشان رو به رو شد و قـرار بود که نوشته ای از من به‌عنوان یادداشت استادان روی کتاب ایشان چاپ شود. این امر به دلیل مراجعات من بود. ایشان تقریباً همهٔ ایرادها را پذیرفت.

آقایی: با توجه به این‌که شما گفته‌اید در مقام ارائـه نظریـه نیسـتید، هرچنـد در جایی اشاره می‌کنید که بیشتر سرآغاز است تا نظریه‌پـردازی و در واقـع ایـن را هـم تلویحاً به عنوان یک نظریه‌پردازی تلقی کنید. اما این مسئله از اهمیت کار شما کـم نمی‌کند.

آنچه به‌نظر می‌رسد این اسـت کـه محقـق ارزشـمندی ماننـد شـما بـا اینکـه تحصیلات حوزوی داشته‌اید و منابع اسلامی را فراوان دیده‌اید، یـک نگـاه بـدون از ساحت دین به جامعه‌شناسی حقوق اسـت و یـک نگـاه درون دینـی نیسـت. وقتـی حضرت امام می‌فرمایند: «تأثیر مقتضیات زمان و مکان بر احکـام»، دقیقـاً بـه ایـن مسئله توجه دارد و پارامترهای دیگری را هم می‌پذیرد، اما یک نگاه درون دینی دارد و از ساحت دین ارائه می‌کند. تمام نقادی‌های شما برون دینی است و به‌عنوان یـک ناظر بیرونی نقل می‌کنید. استنتاجی را که دیگری کـرده و بـه شـما منتسـب کـرده صراحتاً رد نکرده‌اید، و به کرات منبعی را که ارائه کرده‌اید، پذیرفته‌اید. ایـن نگـرش

اگر در مقدمه بود، خوب به نظر می‌رسید، اما وقتی در بخش پنجم که جایگاه نتیجه‌گیری شماست بیان شده است، از فرد متدینی که انگیزه و دغدغه‌های اصلی-اش، دردهای دینی است، دور از ذهن و خلاف انتظار است.

شما جایی بحثی از مرحوم صدر که در مبانی استنباط آورده است، نقل می‌کنید و قبل از این‌که مطلب تمام شود و با این تلقی فردگرایانه که بر اجتهاد و فقه مسلط بوده است، بدون این‌که نظر ایشان را و مجموع دیدگاهش را نقل کنید که روی چه محوری دور می‌زند، نتیجه‌گیری می‌کنید.

ما مبحثی را کار کردیم در این زمینه که روحانیت به دلیل دوری از قدرت، پرداختنش به حوزه حقوق عمومی و حوزه عمومی قدرت کمتر بوده است و این به دلیل عدم دسترسی‌اش بوده است. حتی در حقوق جزا فاصلهٔ شگرفی از قبل از انقلاب و بعد از انقلاب وجود دارد. این عدم دسترسی باعث شده که حقوق خصوصی پربارتر باشد، اما به مباحث حقوق عمومی و حقوق جزا کمتر پرداخته شده است.

قصاص و سنگسار و موارد دیگر را زیر سؤال برده‌اید و غیر انسانی می‌خوانید و نیازمند تحول می‌دانید و آن را در مبحث خانواده آورده‌اید. زنی که نگاهش این‌گونه است که با لباس سفید وارد خانه بخت شده با لباس سفید هم باید خارج شود، نگاهش تغییر کرده با موضوع کسانی که مرتکب پاره‌ای جرایم خاص می‌شوند و کیفر آنها در شرع مشخص است، قیاسش بسیار متفاوت است.

در احکام فقهی، دو نگرش وجود دارد. نگرشی که امروزه کمتر طرفدار دارد که به تعبیر خودم تصورشان این است که شرع دالانی به عرض شانه‌های انسان برایش مشخص کرده که در صورت کمترین انحرافی باعث ارتکاب حرمت یا برخی از معذورات شرعی می‌شود. اما عده‌ای این اعتقاد را ندارند و می‌گویند هرچند شرع دارای شایسته‌ها و ناشایسته‌هایی است، اما عرض وسیعی را برای دایره مباحات در نظر گرفته است که به تناسب نیازمندی‌های زمان وقتی پیش می‌رود، امکان نواندیشی در آن ساحت هم وجود دارد. در مسائلی که قواعد عامش را هم پیدا

کرده‌ایم، احکام مستحدثه ای دارد که موضوعش در گذشته نبوده و باید با قواعد عمومی برایش راه‌حلی پیدا کرد.

عقل یکی از منابع احکام است و آنجا سهم عقل و مستقلاتی عقلیه، عقل و ماهو عقل به عنوان این‌که ادل دلایل است برای پی بردن به مبدأ اعلی با به دخالتش در احکام برسد.

اگر می‌گوییم عقل رسالتش برای پی‌بردن به رب‌الارباب است، چه طور تأثیری در احکام نداشته باشد. بنابراین نگاهی که شما دنبال کرده‌اید، ضمن این‌که فرازهای بسیار قابل مطالعه‌ای دارد، ولی نگرشی است که از ابتدا تا انتها موج می‌زند و دغدغه‌ای از جانب نگارنده برای تبیین صحیح این نکته حس نمی‌شود. انسان زمانی که در امتداد زمان پیش می‌رود، مسائل نوینی پیش رویش قرار می‌گیرد که باید در خصوص آنها تصمیم بگیرد.

در گذشته، مسئله‌ای نداشتند تا شرع انور برایش راه‌حلی ارائه کند. پیچیدگی روابط اجتماعی نیازها و اعمال و تدابیر تازه می‌طلبد. گاهی فقها و اندیشمندان دینی ما مجالش را پیدا نکرده‌اند یا به دلیل ناامیدی که به ساحت عمومی قدرت دسترسی پیدا کنند، به آن نپرداخته‌اند. این تفاوت می‌کند، چون کار یک کار علمی است. اگر این کار را کسی که در حوزه ژورنالیستی است انجام دهد، تصورم چیز دیگری بود و این‌که می‌خواهد رفته‌رفته این اباحه‌گری را در جامعه باز کند، چنانچه برخی اربابان ژورنالیست ما این کار را کردند و بحث قداست را کنار گذاشتند. آنچه را که آیه شریفه *قرآن* بر آن دلالت می‌کند، کنار می‌گذارد و علامت سؤال‌های جدی را با ۱۰۰ زبان القا می‌کند، اما این کارکرد دارد. شما چون کارتان کار علمی است، تحصیلات حوزوی دارید و شخص متشرعی هستید، این مسئله به نظر من ابهامی است که باید به نحوی به آن پرداخته شود. چون این مباحث فراوان است. مؤلف در توضیح این مسئله بیان می‌کند: «این علمی نیست که در یک جلسه نقد علمی، منتقدی در مباحث علمی بگوید: از این مباحث فراوان در این کتاب وجود دارد. انتظار ما این است که دقیقاً ذکر کنید کجاست؟» من مسائل را نه مانند بعضی‌ها که

فقط از بعد دین به مسئله می‌نگرند بررسی کرده‌ام و نه مانند جامعه‌شناسان که اسلام را نادیده می‌گیرند و حد وسط را درنظر گرفته‌ام.

شما توضیح دهید که آیا روی بعضی مباحث مانند قصاص و سنگسار علامت سؤال گذاشته‌اید یا مطرح کرده‌اید که این مسائل هست و باید به آنها رسیدگی شود.

علیزاده: باید به این مسائل پراخت.

آقایی: آیا این صحیح است که بعد از ۳۰ سال قانون مجازات ما قانون موقت است؟

علیزاده: در صفحه سه پیشگفتار این را مطرح کرده‌ام که در کنار این پیشرفت‌های مادی آدمی توانست در بخش حقوق و اقتصاد نیز به نوآوری‌ها و اختراعاتی دست زند. برخی از آنها عبارتند از: «... تمام مسائلی که امروزه به‌عنوان مسائل حقوقی است...»

کتابی نوشته شده است با عنوان "*The Law Out of Context*"، در انگلستان و اروپا هم معتقدند حقوق از قافله تمدن عقب است.

من مواردی را که پیشرفت ایجاد شده است و قواعد حقوقی پیشرفت نکرده بیان کرده‌ام تا محقق احساس کند که ما اینجا مسئله داریم. یک نفر با فقه پویا آن را پوشش می‌دهد. یک نفر با اجتهاد و با قرآن و سنت.

اما ممکن است کسی بخواهد از «قل هو الله احد» هم مفاهیم اجتماعی درآورد که در این مورد ممکن است به جانبداری از *قرآن* برخیزم و *قرآن* را در خطر تفسیرهای موسع ناظر به هدف بدانم. ممکن است بعضی بخواهند از این متن مقدس تمام نیازهای روز را دربیاورند. اما من نگران آن متن هم هستم.

«در شرایط پیش گفته آدمی در جهانی نوین و دگرگون قرار گرفته و باید همه شئون زندگی آدمی از جمله حقوق و نظام حقوقی تحول یافته و با این دگرگونی‌های شگرف همسنگ و هماهنگ شود، گروهی در مقابل، با گرویدن به نوعی سنت‌گرایی افراطی و غیرعلمی، در سودای ساده کردن دوباره حیات آدمی و نیز بازگشت به زندگی‌های گذشته و احیای همه قواعد، نهادها و سازمان‌های حقوقی موجود در

سنت شده‌اند.» که ما این هر دو دیدگاه را نقد کرده‌ایم. هم گروهی که سنت‌گرایی افراطی می‌کنند و هم گروهی که می‌گویند روی سنت خط بکشید. در مورد سنت‌گرایی، در پیشگفتار توضیح داده‌ام که صورت‌گرایی فرمالیسم است و سنت‌گرایی اعتقاد به قواعد پیشین است، اما من سنت‌گرایی افراطی را نقد کرده‌ام، نه هرگونه سنت‌گرایی را.

در قسمت اول، ما خطوط قرمزی داریم و می‌گوییم «چون تحولاتی در مواردی چون اسناد تجاری و... به وجود آمده، بنابراین تجمد مواردی مانند قصاص هم باید متحول شود.»

در حقوق ما تحولاتی رخ داده است. ما حبس را به‌عنوان تغریری به قصاص اضافه کرده‌ایم. چون عده‌ای «قتل خطایی» انجام می‌دادند و وکلایشان پیشنهاد می‌دادند که به قتل عمد اعتراف کنند تا آنان بتوانند از اولیای دم رضایت بگیرند. در صورتی که در حقوق اسلامی یا عفو اولیای دم و یا قصاص وجود دارد و حبس نداریم.

نباید این‌گونه باشد که اگر ما تحولات روزآمدی داشتیم، این باید دچار دگردیسی شود. نکته دیگری که وجود داشت این بود که عقب‌ماندگی فرهنگی حقوق است. اگر ما این بحث را اختصاص دهیم به نیازهای روزآمد ما که امروزه در نظام حقوقی ما که ادعا می‌کنیم نظامی دینی است، می‌بینیم که مجلس مقرراتی را فراوان وضع می‌کند که با استناد به اصل ۴ کفایت می‌کند که مغایرتی با موازین دینی نداشته باشد، نه این‌که این مطابقت از حاق دین برآید. اگر منظور آن ساحت‌هایی است که ادبیات دینی در آن نفیاً یا اثباتاً ورودی نکرده مسلم است، اما آنها زیر سؤال بردن منابع دینی نیست. نکته دیگر این است که عقب‌ماندگی فرهنگی که مکرراً آمده است، صحیح نیست. جامعه که در خلال زمان پیش می‌رود، روابط اجتماعی هم پیچیده می‌شود و این نیازمندی‌های حقوقی تازه‌ای دارد. این نیازمندی‌ها کم‌کم باید توسعه پیدا کند و قانونگذار متوجه شود و رفته‌رفته در پی یافتن راه‌حلی برایش باشد. این‌گونه نیست که حقوق جلودار باشد. یعنی اول

پیش‌بینی کنیم که در ۲۰ سال آینده چه نیازهـایی داریـم و قواعـد حقـوقی بـرایش وضع کنیم، سپس ۲۰ سال دیگر بگوییم این پاسخ نیازهای شما.

آقایی: دیه مسلمان و اهل کتاب تفاوت داشـت و قـرن‌هـا ایـن موضـوع وجـود داشت؛ اما این مسئله در زمان شهروندی مشخص شد؛ که مـن شـهروند اینجـایم و زرتشتی یا مسیحی هستم، اما مالیات می‌دهم، چرا دیه من نسبت بـه دیـه مسـلمان نصف است؟ حساسیت این مسئله زمانی مطرح شد که مسئلهٔ شهروندی مطرح شـد. از طرفی زوایای حقوق‌بشر مطرح شد و رأی دادیم به اینکه نصّ صریح ندارد و بایـد هردو را مساوی کرد و پذیرفته شد.

اگر آقای احمدی که تخصصشان کانت است، بخواهند یک بحث فلسفی دربـارهٔ کانت مطرح کنند، نگرششان و نقدشان نمی‌تواند نقد دینی باشد. یک مسـئله و بُعـد دینی را می‌توان ایـن‌گونـه بررسـی کـرد، امـا بـرای نقـد کانـت سـواد لازم اسـت. جامعه‌شناسی نیز این‌چنین مفهومی دارد. وقتی نقد جامعـه‌شناسـی مـی‌شـود، تـأثیر عوامل و انگیزه‌های جامعه‌شناختی را مـی‌سـنجد. مـا اکنـون دربـاره رجـم صـحبت می‌کنیم که آیا یک خط قرمز است؟ اگر اصل دین به خطر بیافتد و اهانت به اسـلام شود، احکام باید موقت تعطیل شود؟ جامعه‌شناس مسلمان می‌خواهد این‌ها را مطرح کند که آیا این امکان‌پذیراست؟ آیا می‌توان از دیدگاه جامعـه‌شـناختی بـا توجـه بـه تحولاتی که رخ می‌دهد، راهی را باز کرد که با خـط قرمزهـای مـا منافـات نداشـته باشد؟ و بتوانیم تحولی نیز ایجاد کنیم و به پویایی در فقه برسیم؟

دیدگاه جامعه‌شناسی معنایش دخالت فقهی و تثبیت یک (بـت) فکـری نیسـت. می‌خواهیم راه‌گشایی کنیم که آیا مـی‌شـود در کنـار پـویش‌هـای فکـری، بـا دیـد جامعه‌شناختی راهی برای اینکار باز شود یا نه؟

در زمان خلیفه دوم، دیه اهل کتاب و مسلمانان برابر بوده است، بنابراین ایـن در دین وجود داشته است. دیه زن و مرد در افغانستان مساوی است و زن هم مانند مرد حق طـلاق دارد. ایـن مسـائل در دیـن هسـت. در مـورد مسـائل اضـطراری ماننـد

دست‌دادن با زن بیگانه، مرحوم آیت‌الله لنکرانی می‌فرمایند: اگر می‌بینید برای نظام و اسلام وهمی پیش می‌آید، دست دهید.

زمانی مسئله سنگسار در دنیا به‌گونه‌ای مطرح می‌شود که از آن فیلم می‌سازند و کل نظام را زیر سؤال می‌برند. زمانی که یک مسئله اجتماعی پیش می‌آید، باید اوضاع و احوال را دقیق سنجید و فقها، جامعه‌شناسان، سیاسیون بررسی کنند که دنیا چه واکنشی نسبت به ما دارد؟ اگر چنین مسائلی پیش آید، تا مقدور است به فتاوای داخلی مراجعه کنید.

تحولات اجتماعی به فقیه این زمینه را می‌دهد که مورد را جزء موارد استثنا حساب کند؛ یا از اقوال دیگر استفاده کند. جامعه‌شناس می‌تواند زمینه‌هایی به دست فقیه بدهد و فقیه می‌تواند آنها را ملاحظه کند، یا به‌عنوان راه‌حل جدید و یا موارد خاص استثنایی زمینه‌ای شود که بر روی مسئله فکر کنیم.

علیزاده: داوری شده که این کتاب احکام را سبک شمرده است، در صورتی که من چهار کتاب کلام را کاملاً بررسی کرده‌ام.

تلقی من این بود که مرحوم شیخ طوسی، علامه حلّی و... کتاب و سنت خوانده‌اند و عمیقاً آنها را تدریس کرده‌اند و به آنها معتقدند، برای من نوشتار شیخ طوسی و علامه حلّی در کلام بسیار مهم بود. در عباراتی شیخ طوسی آورده: «فرمان‌هایی بود که آدم آورد. جفت شدن خواهر و برادر روا بود؛ و فرمان‌هایی که ابراهیم آورده بود. توضیح می‌دهد که چرا در شریعت ما این‌گونه نیست؟ برای این‌که آن احکام مناسب آن زمان بود. حال شریعت اسلامی آمده است و می‌گویند که شریعت اسلام کهنه نمی‌شود، چون دین خاتم است و خداوند با شناخت انسان قواعدی را طراحی کرد که ابدی است.

آیا ما پاسخ شیخ طوسی را می‌پذیریم؟ من در اینجا نشان داده‌ام که علمای بزرگی چون علامه طباطبایی، مرحوم مطهری و سید محمد باقر صدر و مرحوم امام(ره) این پاسخ را قبول نکرده اند که این قواعد بالجمله و الی الابد ثابت است.

سید محمد باقر صدر در نظریه منطقةالفراغ بیان می‌کند در قسمت‌هایی که شریعت وانهاده، حکومت می‌تواند قانونگذاری کند و بر نظریهٔ شیخ حاشیه می‌زند، چون شیخ گفته که همه چیز را شریعت اسلامی طراحی کرده است. اما در اینجا آمده است که مواردی که بعداً پیش می‌آید، حکومت اسلامی می‌تواند در آن مورد قانونگذاری کند.

در کلام، بعضی از قواعد را مسلّم گرفته‌اند و گفته‌اند که این قواعد در کلام برای جلوگیری از تجاوز فاسقان به مؤمنان است و برای این است که تجاوز به دیگران کم شود. مثلاً در دزدی که دست دزد را قطع می‌کنند، اگر شما ببنید که پیوند اعضا عادی شده و به سادگی انجام می‌پذیرد، قواعدی باید این مجازات را تکمیل کند، مثلاً پزشکان را از این کار منع کنند. باید قواعدی این را مرمت کند و این مرمت ساختمان حقوقی یک جامعه است که کاری مستمر و گریزنابذیر است.

۸. عدالت به مثابهٔ قاعده[۱]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۱۵ نشست نقد و بررسی *کتاب عدالت به مثابه قاعده*، اثر شایستهٔ تقدیر نهمین دورهٔ جایزهٔ کتاب فصل با حضور نویسنده و آقایان دکتر باقری، دکتر حسن بادینی و محمدحسین ساکت در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید، گزارش نشست یاد شده است.

ساکت: از این‌که دعوت خانه کتاب را قبول کردید و در این نشست نقد گونه شرکت کردید، کمال تشکر را دارم و هم از نویسنده محترم آقای دکتر اصغری، متشکرم.

همان طور که می‌دانید، هدف از این نشست، نقد کتاب *عدالت به مثابهٔ قاعده* است که یک بار توسط داوران به عنوان کتاب فصل برگزیده شده است.

لازم به ذکر است که کتاب فصل این‌گونه انتخاب می‌شود که از بین انبوهی از کتاب‌ها، تنی چند یا بهتر بگویم سرداوران از داوران، تعداد محدودی از کتاب‌ها را برمی‌گزینند. این کتاب‌ها به مرحله دوم راه پیدا می‌کنند. سپس در مرحله دوم، دو داور متخصص، کتاب‌ها را ارزیابی می‌کنند و یک کتاب را به عنوان کتاب فصل اعلام می‌کنند.

---

۱. تألیف سیدمحمد اصغری، تهران: اطلاعات ۱۳۸۸. گزارش این نشست پیش از این در کتاب ماه علوم اجتماعی، سال چهاردهم/ شماره سی‌ام/ شهریور ۱۳۸۹ منتشر شده است.

در واقع نقد کتاب *عدالت به مثابهٔ قاعده* به عنوان نقد دوم کتاب محسوب می‌شود. چون این کتاب به عنوان کتاب فصل برگزیده شده است، مناسب دیدیم که از یک نقد بعدی هم بگذرد. این جلسه برابر است با روز نخست نمایشگاه که به نقد کتاب *عدالت به مثابهٔ قاعده*، از آقای دکتر محمد اصغری، می‌پردازیم.

تاکنون کتاب‌ها و مقالات زیادی به قاعده فقهی پرداخته‌اند. حتی به تازگی، غربی‌ها به این مسأله گرایش پیدا کرده‌اند، اما اینکه قاعده فقهی در ترازوی عدالت گذاشته شود و با این عیار محک زده شود، تصور می‌کنم نشدنی است. وقتی بحث می‌شود که چرا قاعده ضرر یا عسر و جرح را که نهایتاً هدفمندی بحث در دین با قواعد است، در واقع می‌خواهند بگویند نوعی آفرینش‌گری عدالت در جامعه است، به ویژه برای احکام فقهی و تسهیل در امور ارگان‌ها و قضات. اما این‌که این بخش به این صورت بحث شود، تا به حال در زبان فارسی دیده نشده که این کار بسیار جالب است.

این‌که ما مفهوم وسیع عدالت را در چارچوب یک قاعده قرار دهیم و بتوانیم از قواعد فقه مفهوم عدالت را درآوریم، کاری است که تا به حال انجام نشده است. اما مسئله این است، زمانی که ما عدالت را در غالب یک قاعده منحصر کنیم، چه قدر می‌تواند پاسخگو باشد و جواب دهد؟

ابتدا نظر منتقدان عزیز را می‌شنویم، سپس مؤلف محترم آقای دکتر اصغری.

باقری: ربّ اشرح لی صدری ویسّر لی أمری واحْلُل عقدةً من لسانی یفقهوا قولی. خیلی خوشحال هستم که فرصت کوچکی پیش آمده تا حرف‌هایی که در دلمان مانده گفته شود، مخصوصاً به کاری که می‌تواند نقطه عطفی شود برای تحول در اجتماع. همکار بزرگوار ما آقای دکتر اصغری که سابقه علمی ایشان تحسین برانگیز است، دست به یک اقدامی زدند که بی‌سابقه بوده است. خوشحال هستم که دوست همکار دانشمندمان آقای دکتر بادینی که هم در فلسفه علوم غربی و هم فقه اسلامی متبحر هستند، تشریف آورده‌اند.

من کتاب‌هایی را که از قدیم داشته‌ام، مطالعه کردم و دردی که مدت‌ها در دلم بود در مورد فقه و حقوق در ایران دیدم که این یک آغازی برای تحول است.

قدمای ما، مخصوصاً ستاره های درخشانی مثل خواجه نصیر طوسی و شیخ الرئیس ابن سینا و فقهای بعدی، جامعیت را به خرج دادند و در مورد حکمت عملی و نظری بحث کردند. یکی از علمای معاصر گفتند: فقه اکبر و فقه اصغر داریم. در واقع فقه اکبر یعنی علم اخلاق و کلام و فقه اصغر همان حقوقی است که می‌شناسیم؛ و این کتاب پر است از مثال‌هایی که در شکل و ظاهر و ساخت گیر کرده و متأسفانه فقه اکبر در فقهای اخیر حل شده است. من فکر می‌کنم که حقوق اسلامی مثل یک نظام، دارای خرده‌نظام‌هایی است. وقتی به شخصیت خواجه نصیر طوسی یا ابن سینا و یا فقهایی مثل خراسانی توجه می‌کنیم، دلیل این‌که این‌ها باز بودند و فرهنگ‌های دیگر را می‌پذیرفتند، آینه تمام‌نمای رسول اکرم(ص) بودند. در واقع، انگار پیامبر ما ترویج اندیشه کرده است و به خاطر این حکمت عملی نصر مهم است. محور اصلی بحث عدالت حکمت عملی است و این عدالت هم آقای دکتر تعبیر کرده‌اند که کار عظیمی بود و دروازه‌ای را روی فقه اصغر گشودند. در این کتاب ورود عدالت به عنوان یک قاعده در کنار قواعد دیگر آورده شده است.

البته در نگاه اول، من به آقای دکتر گفتم چرا عدالت را به یک قاعده تقلیل دادید؟ بعد که تأمل کردم دیدم همین بحثش هم سؤال شود. این خودش ما را از وجودی که شکل‌گرایی در حقوق ما را مبتلا به حکومت کرده و ظلم‌هایی را شکل‌گرایی پدید آورده است.

چون عدالت اینجا به معنای معنا و محتوا است. اگر ما حقوق را دائماً چک نکنیم و فقه اصغر را با فقه اکبر تطبیق ندهیم، دچار مشکلاتی می‌شویم که جامعه ما دچار آن است؛ مثل طلاق و ارث.

ایشان دلیلی که این بحث عدالت و حکمت عملی با ابزار کار فقیه باشد و اگر حقوقدان از این فاصله بگیرد، ما دچار رکود می‌شویم و جامعهٔ ما در واقع منحط

می‌شود. جامعه خالی از این ساخت، جامعه پیشرویی بود و در جامعه‌ای که عدل نباشد، جامعه پیشروی نخواهد کرد.

اما این کبرای قضیه است و ما بگوییم عدل خوب است و باید همه‌جا باشد، ولی کافی نیست. کتاب حاضر که آقای دکتر زحمت کشیده‌اند، در واقع می‌خواهد اهمیت عدالت به عنوان یک قاعده را مطرح کند. به خاطر این‌که اگر مثل یک اصل بود، ما در امور غربی هم داریم، مثل آقای دورکیم. آقای دورکیم مبتنی بر اصول عمل می‌کند. آنجا هم همین است، همیشه این قاعده زود کهنه و غیر عادلانه می‌شود. به خاطر همین از اصول استفاده می‌کنند که این را در واقع ابداع کنند. کل عامل تغییر پیدا کند، شاید دغدغه آقای دکتر این بود که معنایی، اصلی، اصالتی را به عنوان عدالت در کنار قالب‌ها قرار دهند. این بود که ترسیدند باز هم این‌گونه شود. قبلاً هم علمای ما می‌دانستند که ما در مستقلات عقلی و ملازمات عقلی درگیر می‌شویم، عقل یعنی حد. عدل یک چیز خارجی است و یک چیز شرعی نیست. خارج از مستغلات عقلی و حداکثر ملازمات عقلی است. شاید این قاعده را آوردنش به خاطر ترس از این بود که بازهم مفعول باشد. به یک صورتی این را باید به عنوان جبهه اول مطرح کنیم و این دردها را درمان کنیم. مثال‌هایی می‌زنم: «حِیَل» در شبه جزیره عربستان که بحث مفصلی است. بعضی از اعاظم می‌گفتند حیل چیز بدی است. عدالت مرحله به مرحله است. این‌که ما بگوییم عدالت را قبول داریم، فایده ندارد، ما باید این ساختارها و عدالتی را که ما در باب معاملات داریم که این عدالت ممکن است با عدالت اخلاقی مطابقت دارد، ولی نظام معاملاتی به خودی خود ارزشی دارد که عدالتش آنجاست. بنابر این عدالت هم که استاد ما آقای حائری یزدی که من در محضرشان بودم در کتاب *کاوش‌های عقل عملی*، تلاششان این بود که بحث عقل عملی را با صفات به ماهیت صفتی، فعل الهی به فعل ذات منطبق کنند. این است که عدالت هم متدرج است. ما باید این را بدانیم که عدالت در یک حوز با حوزهٔ دیگر فرق می‌کند. به خاطر یک بی‌عدالتی اخلاقی، بلافاصله در حضور حقوق معاملاتی با حیل نباید جاری کنیم و معاملات را بر هم زنیم. دین دائماً

باید بررسی شود و نباید شکل پیروز شود و این محتوایی که در عدالت است باید پیروز شود.

ما فرصت نکردیم آن‌طور که باید و شاید به کتاب نظر کنیم و چون بحث، بحث عمده‌ای است و آقای دکتر مثال‌هایی آورده‌اند که پیروزی شکل بر محتواست، پیروزی ساختار بر معناست، این امر دردناک شده است. این ساختار در واقع برای الان نیست، یعنی در ارتباط با بحث عدالت بررسی نشده است. بنابراین به صورت قاعده در آوردن آن شاید بتواند بحث مغفول بودنش را که می‌تواند مغفول بماند. ما انسان‌ها ظاهراً زود به شکل خو می‌گیریم، عقود معین زود برای ما بدیع می‌شود؛ در حالی‌که این‌طور نیست. عقود معین چون یک دوره بررسی نشده تا آن معیارهای عدالت قبولشان کند. گرچه همیشه یک قسمت که شاید صد در صد نشود حوزهٔ اخلاق با حوزهٔ عقاید عدالتش نیست.

بعد در یک دوره زمانی که ما شرکت داشتیم که نداشتیم. ما پول داشتیم که مفهوم آن عوض شده که نداشتیم، اقتصاد ما عوض شده که نداشتیم، هنوز می‌خواهیم از دید همان چارچوب بنگریم که چارچوب دیگر اعتباری ندارد.

اصل آن معناست. ما که عقلی هستیم به صرف عدالت فایده‌ای ندارد. عدل باید عملیاتی شود. به نظر من تلاش آقای دکتر در این‌که کبرای این بحث را که عدل اولویت داشته باشد که حتی به عنوان قاعده وارد شود، بحث شده در استنباط تلاش با ارزشی است. من تحسین می‌کنم آقای دکتر را این همه مصادیق پیدا کنند و نشان دهند که این مصادیق نشان دهندهٔ این است که غفلت از یک اصل آن چنانی ما را در عمل دچار بی‌عدالتی‌های جدی کرده است؛ و این‌که ظواهر و شکل‌ها مقدس نیستند و قابل تغییرند، ما باید به ذات و معنا توجه کنیم که همان عدالت است. الملک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم. ما ساختار دروغی که به خودمان تحمیل کردیم، ممکن است در یک زمانی معنی می‌داده، ولی صورت و معنا باید همیشه در نظر گرفته شود. ولی اگر ما صورت‌گرایی را تشویق کنیم و حق را رها کنیم، به نتایجی می رسیم که عملاً غیر عادلانه است. من به آقای دکتر تبریک

می‌گویم که توانسته‌اند فقه اکبر را در فقه اصغر وارد کنند. و توانسته‌اند به فقها و حقوقدانان، اهمیت پایه عملی را توضیح دهند. توانسته‌اند حتی تا آنجا پیش روند که در حد یک قاعده آن را مطرح کنند. اما انتقادی هم داشته‌ام. انتقاد من این است که قواعد فقه هنری بودند برای کسانی که آن را مطرح کرده‌اند. عقود معین هنری بوده، اصول عملی هنری هستند در اصول فقه. این‌ها یعنی تنظیمات. یعنی در ایجاد اجتماع و انتظام هنری است. ولی هر سازمان و منظومه‌ای ممکن است اشتباهی کند ما حتی در عالم فیزیک هم مثلاً در نظام نیوتنی می‌توانیم ببینیم. اینجا هم این‌طور است، ولی من فکر می‌کنم خود قواعد فقه هم باید به سازمان برسند؛ یک سازمان منطقی؛ که در واقع کدام عام‌ترند کدام خاص‌تر.

همه این قواعد نه تنها حوزه‌شان کم و زیاد می‌شود و حوزه خاصی دارند، بلکه از نظر من وزن این‌ها یکسان نیست. ما نمی‌توانیم همه قواعد فقه را دارای یک نظام بدانیم؛ به خاطر این من به آقای دکتر ایراد می‌گیرم که اگر بخواهیم قواعد فقهی مثل عدل را به عنوان قاعده‌ای در عرض قواعد فقهی دیگر قرار دهیم. البته من تبریک می‌گویم به خاطر این‌که این بحث را مطرح کردند، ولی طرح بحث خیلی اهمیت دارد. به نظر من قاعدهٔ فقهی اگر بخواهد تغییر کند و به صورت قاعدهٔ فقهی شود، ما در واقع از یک عدالت مبهم مفهومی و کلی به یک عدالت ملموس و جدی می‌رسیم. این قابل قبول است، ولی این‌که بخواهیم این عدالت را که اگر در تعارض بین قاعده‌ای مثلاً نفی حرج با قاعده لاضرر پیش بیاید، بخواهیم تعارضش را حل کنیم خیلی هنر است...

عدالت را قاعده کردن خطری دارد، چون به آن فرمول می‌بندی، به چیزی که فرمول‌پذیر نیست. اصولاً همین که ما ایراد می‌گیریم اسیر فرمول شده‌ایم. بعد شما بیایید همان را فرمول کنید که این باید خیلی هنرمندانه باشد. قاعدهٔ عدالت باید در طول قواعد قرار گیرد نه در عرض قواعد. ما باید هرمی را تصور کنیم که این هرم در قاعده عدالت بتواند تعارضاتی را که بین قواعد فقهی به وجود می‌آید، هنرمندانه درست کند. یعنی این نشان‌دهندهٔ ذهن منطقی بوده که سود اجتماعی را به نفع

می‌کشد. آن‌وقت این قاعده عدالت می‌تواند در طول این‌ها قرار گیرد و جاهایی که مشکلاتی پیش می‌آید، این قاعده را در واقع سازماندهی کند. من فکر می‌کنم در واقع ایراد اصلش همین بوده است.

طرحش بسیار با ارزش است، ولی قاعده‌مدار کردن عدالت که یک اصل است، یک خطر دارد که آن را تبدیل کند به قواعد فقه و قواعد فقه دارای شکل هستند؛ و عدالت مشکل پیدا می‌کند.

ساکت: مسأله‌ای که مطرح شد بسیار حساس است از این جهت که برای آن تقسیمی که شما فرمودید، فقه اکبر و فقه اصغر امروز دیگر مطرح نیست. یک بخش‌بندی بود که در نیمه‌های قرن پنجم به این طرف در واقع مخالفت شد. یکی از کسانی که با این امر مخالفت کرد و آدم خیلی گردن کلفتی است، «غزالی» است که اساساً مخالف است. غزالی یک ایراد بر فقه می‌گیرد که نمی‌خواهم خدمتتان عرض کنم. غزالی خودش فقیه بوده. فقیه بسیار سرنوشت سازی است. در فقه شافعی دست‌کم در جاهایی هم مورد قبول است، اما غزالی می‌گوید کار فقیه پرداختن به کار آخرت نیست. در واقع فقیه نمی‌تواند به درون و صفای ذاتی افراد پی ببرد. در واقع فقه از آن دنیاست. بنابراین مسائلی که شما این‌طور فرمودید را قبول ندارم.

آیا اصولاً فقهای ما در صدد این بودند که کار فقیه و حقوقدان را طرح و پیاده‌سازی کنند. قبل از همه چیز این قاعده را برای نظم روابط اجتماعی برای مسائل فردی آنجایی که مربوط به عبادت می‌شود با خدا مطرح می‌کنم، اما با عدالت نفی می‌کنم. در واقع ترجمه این جریان با کس دیگری است. یک موردی که شما فرمودید تعارض اگر بین قواعد فقه بود، این تعارض را عدالت حل می‌کند یا مصلحت این دو مورد گاهی با هم تعارض دارند.

بادینی: بسم الله الرحمن الرحیم. خیلی خوشحالم که در جمعی شرکت کردم که در مورد مرور کتاب ارزشمند آقای دکتر اصغری که از اساتید شایسته‌ای هستند. ایشان در دانشکده الگو بودند. کتاب ایشان را تاحدودی مطالعه کردم، ولی نشد که

به صورت کامل مطالعه کنم. کتابی که توسط ایشان با عنوان *عقلانیت در فقه و حقوق* که در سال ۱۳۸۶ منتشر شد، بخش‌های زیادی از این کتاب را مطالعه کرده‌ام. مهم‌ترین ویژگی این دو کتاب، این است که مفاهیم را به او می‌دهد که خیلی مهم است؛ مفاهیمی که در مورد فلسفه حقوق است. این‌ها به نوعی جزء فلسفه حقوق است. احساس می‌کنم که به یک قاعده غریبی دست می‌زنم. یعنی وقتی این‌ها را مطالعه می‌کنم، درسی از ضمیر خودی است که این خیلی مهم است. کمتر کسی می‌تواند آن را انجام دهد. از جمله من همیشه سعی می‌کنم که این ویژگی را داشته باشم. اما فکر می‌کنم بعد از اجرا موفق نبوده‌ام. بیشتر همان بیان مفاهیم کلی بوده است. حالا هر چه قدر هم که از منابع خارجی استفاده شده، این‌ها در هنگام ترجمه معنی نمی‌دهد.

اگر نقد کردم، سعی کردم شکل شسته رفته‌ای در اختیار خواننده قرار دهم. بخش‌هایی از مفهوم عدالت که در این دو کتاب تکرار شده، منتها شیوه طرحش در کتاب عدالت در امنیت متفاوت است. در مورد ماهیت بحث آیا می‌شود به عنوان یک قاعده طرح کرد؟ یعنی عدالت قاعده‌مند هست یا نیست. مفهوم عدالت یک گمشده‌ای است که از ابتدای تاریخ بشریت به دنبالش بوده است. از زمان ارسطو در کتاب *اخلاق نیکوماخوس* مطرح شده است؛ که او عدالت را تقسیم می‌کند به عدالت توزیعی و عدالت معاوضه‌ای، ادامه داشته حتی در قرون وسطی و در دوران اولیه شکل‌گیری فقه اسلامی این مطالب شکل گرفته است. در زمینه مسائل مربوط به طلاق مطرح شده تا به امروز این مسائل وجود داشته، که عدالت چیست و نشان دهنده این است که نمی‌توان عدالت را به بند کشید. مفهومی است که مثل خمیر می‌تواند در طرح‌های مختلف شکل بگیرد. فردگرایان از عدالت یک تعریف دارند. جامعه‌گرایان از عدالت یک تعریف دارند. فایده‌گرایان و نتیجه‌گرایان از عدالت یک تعریف دیگری دارند. طرفداران نظریهٔ اقتصادی عدالت می‌گویند «عدالت چیزی است که کارایی داشته باشد.»

در مورد بحثی که آقای دکتر مطرح کردند، می‌شود بـه دو صـورت تلقـی کـرد. یکی عدالت به مثابهٔ یک قاعده؛ آیا این بحث صرفاً یک بحث فقهی است؟ اگر یک بحث فقهی باشد شاید تا حدودی طرح بحث عدالت به مثابهٔ قاعده قابـل توجیـه‌تـر باشد. تا بخواهیم شکل عام دهیم و به صـورت یکسـان بـه حقـوق و فقـه بسـطش دهیم. نفس قاعده در واقع همان قواعد فقهی را به ذهن می‌رساند. در کتاب عـدالت به مثابه قاعده، فقهی و حقوقی به شکل عام مطرح شده است. ایـن پرسـش مطـرح می‌شود که قاعده حقوقی به این شکل هم داریم؟ عـدالت مـی‌توانـد قاعـده باشـد؟ عدالت هدف تمامی حقوق است یعنی قواعد حقوقی به عدالت برمی‌گردند. البته نظم هم داریم. نظم و عدالت دو ارزش اصلی در حقوق هستند. هر اصـلی در حقـوق بـه یکی از این دو ارزش برمی‌گردند. یک وقت هدف حقـوق نظـم اسـت و بـه عـدالت توجهی نمی‌کند؛ مثل فرزندی که از ارث محروم می‌شود.

در اینجا به دنبال نظم است؛ ولی ناعادلانه است. غالباً به دنبال عـدالت هسـتند. اما همیشه هم نمی‌توان عدالت را برقرار کرد. حتی در بازرسی‌ها، مـی‌گوینـد قاضـی احقاق حق نمی‌کند؛ در واقع خصومت، طرفین را از هم جدا می‌کند. در عدالت‌خواهی کسی که بخواهد با توسل بر دعوا پیروز شود، عدالت برقرار نشده است. منظور من از طرح این بحث این است که عدالت فراقاعده می‌تواند باشد. به یک معنی در عـرض قواعد فقهی می‌خواهیم عدالت را قرار دهیم. به فرض ایـن‌کـه عـدالت را در معنـی فقهی‌اش در نظر بگیریم، به یک نکتهٔ اساسی و کلیدی برمی‌خوریم و آن این اسـت که آیا این عدالت کاربرد منطقه‌ای دارد؛ یعنی مثل قاعده لاضرر یا عسر و حرج کـه در این کتاب آورده شده است. به هر حال در ابعاد مختلف کاربرد دارد، ولی به نـوعی هم محدود است.یعنی در بعضی از مواقع به کار ما می‌آید؛ حـال مـی‌تـوانیم بگـوییم عدالت دو معنی دارد، عام و خاص. یک معنی عام که فقهای عدالت گویند که آن را قاعده‌مند می‌کنند و یک معنی خاص که خود یک قاعده فقهی است. اگـر بخـواهیم عدالت را به شکل یک قاعده فقهی در آوریم، به ناچار این دو معنی را از آن استنباط می‌کنیم؛ یعنی بگوییم که عدالت به معنی قاعده است. این عدالت عام نیسـت چـون

اگر بگوییم عدالت به مثابهٔ قاعده، باید میزانی داشته باشیم تا سایر قواعد فقهی و احکام فردی فقهی را با یک چیزی بسنجیم. اینجا تعارض پیش می‌آید. ببینید فقه یک سری نصوص است که منشأ وحی دارد و یک حدی برای آن تعیین شده است. ما نمی‌توانیم براساس یک مفهوم عدالت این‌ها را ارزشیابی کنیم؛ یعنی فقیه این کار را نمی‌کند؛ که به طور مثال فقیه بگوید که این ناعادلانه است و من اجرایش نمی‌کنم.

آیا این کار فقیه است؛ یعنی اگر یک قاعده وضع کند باید استخراج کند؟ کار و دغدغهٔ فقیه این است؟

فقیه همیشه سعی می‌کند به استناد یکی از منابعی چون *قرآن*، سنت، اجماع، و...، نظر دهد. حالا عدالت به مثابهٔ قاعده مطرح شده. می‌تواند این کارکرد را داشته باشد که برای سنجش انسان فقیه و فقهی بکار رود. یعنی بگویید یک حکم اصلی است، یک حکم فرعی است؛ این ناعادلانه است. این کارکرد را هم می‌تواند داشته باشد یا اینکه عدالت به مثابهٔ قاعده مفهوم خاصی است که در چارچوب همین مفهومش قابل اجراست. چون عدالتی که در حقوق مطرح است، در همه جا به آن استناد می‌کنند که این ناعادلانه است، قانون هم ناعادلانه است، آیین نامه هم ناعادلانه است. در فقه هم همین را می‌توانیم بگوییم؛ مثلاً برخی از احکام فقهی با عقل منطبق است یا نیست؛ ولی عقل ما منطبق است، اما وجه مستقلات را درک نمی‌کند.

مطالب از لحاظ فلسفی و پردازش خوب مطرح شده‌اند؛ منتها آنجا مانده است که برای ادامهٔ کار پاسخ پرسش داده شود.

پرسش این است که آیا از قاعده عدالت می‌توانیم برای عاقلانه بودن احکام شرعی استفاده کنیم یا این‌که کاربرد ندارد؟ در صفحه ۲۳۰، در پاراگراف دوم فرمودید در مبحث قاعدهٔ عدالت این موضوع عنوان شد تا زمانی که دلیل ویژه‌ای داریم و آن معتبر است به معنای عدالت تناسب نمی‌شود؛ یعنی ادله، احکام، نفوس، مبانی بسترهایی برای اجرای عدالت است؛ یعنی ما اگر یک قاعده به عنوان عدالت

که برای سنجش درستی و نادرستی داریم، این ادله احکام به خودی خود عادلانه‌اند؟ یک معیار فراتری از این عدل و احکام برای سنجش عادلانه بودنشان نداریم؟ این‌ها را فرض بر این بگیریم که مستقیماً منشأ وحی ندارد و منابعش قانون فقهی و قضایی و عرف و عادت است، می‌توانیم بگوییم غلط و ناعادلانه است. قانون هم ناعادلانه است. دستِ کم می‌توانیم در مورد بعضی از قواعد فقهی هم این را مطرح کنیم، یا بگوییم جایگاهش آنجا نیست.

یک نکته دیگر که مطرح شده که در کتاب‌نویسی هم باب شده، این است که می‌بینیم عنوان کتاب انتخاب شده با محتوایش متفاوت است؛ چه طور که آقای کاتوزیان کتابی به نام *تجربه تحقیق* نوشته‌اند، مجموعه مقالاتی است که فقط یک مقاله‌اش اختصاص پیدا کرده به تجربه تحقیق و مقالات دیگر در مورد مسائلی است که با عنوان مرتبط نیست و متفاوت است. دکتر کاتوزیان معمولاً چنین کتاب‌هایی می‌نویسند که عنوان و محتوا تا حدودی متفاوت است. این کتاب هم بخشی در مورد عدالت به مثابهٔ قاعده است و بخش دیگری در مورد عسر و حرج و لاضرر است. بین این‌ها چه طور پیوند برقرار است. نمی دانم شاید نظر دکتر این است که ارتباطی بین عدالت به مثابهٔ قاعده و لاضرر و عسر و حرج وجود دارد. ایشان اشاره کرده‌اند، ولی جای بسط بیشتری دارد.

آیا این لاضرر آزمایشگاهی است برای اجرای قاعده عدالت؛ یعنی خواسته‌اند عدالت را اینجا به محک آزمایشگاه بگذارند؟

اجرای قاعده عدالت در دل خود فقه یعنی قاعده عسر و حرج یک آدم ناوارد و بد بدون این‌که تمام کتاب مطالعه کند، به کل مطلب دست پیدا می‌کند. در واقع ⅓ کتاب *عدالت به مثابهٔ قاعده* است و مابقی در مورد قاعده لاضرر و عسر وحرج است و در واقع این‌که پیوندی این‌ها به چه نحوی است.

ساکت: در واقع ایشان مفعول را گفته‌اند و مصادیق آن هم لاضرر و عسر و حرج است.آیا جنابعالی به این نتیجه می‌رسید یا نه آنها را از هم جدا می‌کنید؟

بادینی: اگر عنوان کتاب *عدالت به مثابهٔ قاعده* است، بخش نخست تاریخ و مفاهیم عدالت است و بخش دوم عدالت به مثابهٔ قاعده است و بخش سوم قاعده لاضرر واقع شده است. بخش سوم از جریان کتاب جدا شده است. در واقع در بخش سوم که قاعده لاضرر آمده و عسر و حرج که در بخش چهارم آمده، چرا خودش را از روش و مفهوم کتاب جدا کرده است؟

اگر بخواهند این کتاب را بازنگری کنند، بخش سوم و چهارم جایگاهش در مقدمه لازم است.

ساکت: شاید نظر شما این است که در واقع کتاب دو بخش شود. بخش اول و دوم؛ و مفهوم را از مصداق جدا نکنند.

بادینی: کتاب با مجموعه مقالات فرق می‌کند. در مجموعه مقالات، می‌توان مقالات متعددی آورد و عنوان کتاب هم مرتبط با یک مقاله باشد. کتاب مانند نخی می‌ماند که از آن سوراخی رد می‌شود، مرتب بر هم هستند، یک مقدمه و مطالب متصل به هم و یک نتیجه که بدست می‌آید. احساس من این است که این کتاب قابلیت این را دارد که بین مطلبش پیوندی برقرار شود. کار آقای دکتر ارزشمند است؛ هر کار انسانی قابل بررسی و نقد است.

ساکت: آیا رسماً وظیفه حقوقدان و فقیه در طرح و ریختن یک قالب فکری، دغدغه‌اش فراهم کردن زمینه‌های عدالت است یا خیر؟ یا باید مصادیق را مشخص کنیم یا مجریان یا عوامل اجتماعی و یا هر چیز دیگری.

سؤال دوم این‌که آیا اگر مفاهیم با هم تعارض داشت، رفع تعارض با مصلحت است یا با عدالت؟ (این‌ها با هم منافات دارند).

بادینی: بعضی‌ها عدالت را یک معنی عام می‌گیرند. نظام را هم قائل می‌شوند. یعنی نظم هم خودش نوعی عدالت است.

باقری: این مسئله که شما از آقای محمد غزالی فرمودید، من اتفاقاً با تجربه‌ای از قبل داشتم، فرآیند قاعده درست کردن را نگاه کردم و من فکر کردم که فقیه کسی است که در واقع روی فرآیند تولید قاعده کار می‌کند. چنین چیزی را ما

می‌فهمیم. بسیاری دوستان می‌گویند قضات هم این قدر صرف قانون را توجه نکنند. نگاه کنید آن مطلبش چیست. بعید می‌دانم که ما اعلام فقه اکبر کنیم، بگوییم ما حکمت عملی نداریم. ما چگونه قاعده‌سازی می‌کنیم تو کشورمان قاعده‌سازی براساس هنجارهایمان. هنجارها هم از ادراکات اعتباری است که ما درست کردیم و نسبی هم هست.

آقای غزالی شاید کارش جالب نبود. اگر هم گفته است فقها حق ندارند به مصالح احکام توجه کنند. کسانی که به احکام تسلط دارند، بهتر می‌دانند کار درست انجام دهند. آقای *بادینی* بیشتر مسلط هستند. به نظر من حسن کار آقای دکتر است این که در بحث حقوقی، بحث کلامی را وارد کردند؛ این خیلی هنر است. به نظر من منظور از فقه اکبر یعنی کلام. ما نمی‌توانیم به عنوان حقوقدان، یک قاضی هم توقع می‌رود که آن‌طور باشد.

ما می‌گوییم که کار فقیه این نیست که به این بپردازد که تعارض بین این دو قاعده را مصلحت تشخیص دهد. از نظر من، ما یک عدالت عام داریم بر یک سری همکاری است و یک قرارداد اجتماعی است، حال این امر می‌تواند طولی یا عرضی باشد. مصلحت یعنی چه؟ مصلحت اگر براساس یک نظام باشد هم عدل است. هر نظامی؛ هر نظامی که عدالت از دست داد باید برکنار شود. هر نظامی یک سری قربانی دارد. ما می‌دانیم این‌گونه است، ما هم بر هم نمی‌زنیم. چون خود علم هم سلسله مراتبی دارد. یک عدالتی داریم مثل توزیعی که غلبه می‌کند به یک اصل معاملات؛ بنابراین به نظر من محدودیت داشتیم تا آنها را مطرح کنیم.

اصغری: من از آقای دکتر ساکت تشکر می‌کنم. از همکاران عزیزشان تشکر می‌کنم. از جناب آقای دکتر باقری و همچنین دکتر بادینی که عزیزان ما در دانشگاه تهران هستند و افتخار آنجا هستند. همچنین از همکارانی که تشریف آوردند جناب آقای شقاقی و دوست عزیزمان که فیلسوف هستند و دوستان دیگر.

عرض من این است، بحث مجال بیشتری می‌خواهد. عرض دوم من این است که ای کاش فرصت مطالعه‌ای دیگر بود. من فکر می‌کنم عزیزان با همه اشتیاق و

محبتی که دارند و لطفی که به من دارند، کتاب را مطالعه نکرده‌اند. درد من که گاهگاهی با آقای دکتر باقری می‌گفتم، یک نوع عشق است. عشقی که ۳۰-۳۵ سال دغدغهٔ من است و با من هست. این همه می‌گویید حقوق اسلامی این حقوق اسلامی چیست؟ باور کنید کتاب‌هایی که نوشته شده کار دانشجوی کوچکی است، ولی سراسر عشق است؛ سراسر علاقه است؛ سراسر سوز؛ سراسر عرفان. چرا چون یک نظام حقوقی است در دنیا، تنها نظامی است که ۱۴۰۰ سال سابقه دارد. نه در کومون‌ها، نه در جرمن‌ها، نه در نرمن‌ها، نه در سوسیالیستی و نه در نظام‌های هند و چین. حقوقدان‌های عزیز این پنج نظام را می‌شناسید. یک نظامی در دنیا زنده است به نام نظام حقوق اسلامی که ۱۴۰۰ سال سابقه دارد. «دوگلاس» یکی از قضات دانشمند آمریکایی، می گوید: من تعجب می‌کنم از این نظام حقوقی که ۱۴۰۰ سال زنده است و در سرزمین‌های مختلف با فلسفه‌ها، با فرهنگ، آداب و رسوم و نژادها، رنگ‌ها و انسان‌های مختلف توانسته خودش را تطبیق کند که هنر بسیار عظیمی است. من به این نظام علاقه دارم و از طرفی می‌بینم که این نظام ادعای خاتمیت می‌کند. می‌گوید من خاتم‌الانبیا هستم؛ خیلی ادعای بزرگی است.

اجازه بدهید من چند مورد بگویم تا برسم به آنجا که در قاعده به مثابهٔ عدالت گفتم. یک نظامی آمده که می‌گوید بعد از من دیگر پیغمبر نیست. می‌دانید چه قدر ادعا عظیم است، یعنی چه؟ تا زمانی ۱۲۴۰۰۰ پیغمبر آمده، یکی پیدا شده با شجاعت می‌گوید که دیگر بعد از من تمام شد؛ یعنی چه؟ یعنی عقول بشر به جایی رسیده که دیگر نمی‌خواهد. این ادعای خیلی بزرگی است. به این صورت ادعای بزرگ نداریم. فقط از خود پیامبر بر می‌آید همچین ادعایی کند. این نظام ۱۴۰۰ سال سابقه دارد و ادعای خاتمیت، سر مدیریت، جهانشمولی، همه جانبه بودن کرده است و این‌ها فقط برای مسلمان‌ها نیست، برای تمام دنیا می‌باشد. «یا ایها الذین آمنوا»، «یا ایها الناس» این‌ها یعنی چه؟ یعنی من نظامی هستم که آمده می‌گویم برای همه دنیا، برای همه مکان‌ها، برای همه زمان‌ها هستم. از این نظام، معارف

عظیم فلسفی استخراج می‌شود و یک قسمت آن هم حقوقش است که به آن حقوق اسلام می‌گوییم. (فقه اسلامی)

یعنی نظامی که از این نظام شجاع سرمدی الهی جهانی برخاسته، نظام حقوقی‌اش مثل خودش عظیم است. بنده به عنوان یک دانشجو می‌گویم، نظام حقوقی ما چه طور می‌تواند تا بت‌هایش را با متغیرهایش آشتی دهد؟ در دهکده جهانی داریم زندگی می‌کنیم، همه چیز در حال تحول است.

یک نظام حقوقی می‌خواهیم که به این‌ها پاسخ دهد. مبانی، اصول، بنیادش مربوط به ۱۴۰۰ سال پیش است؛ چطور ممکن است که با ضروریات زندگی ما وفق پیدا کند؟

این خیلی کار بزرگی است. پس بنده به اینجا منتقل شدم. مطلبم را کوتاه می‌کنم، دلم می‌خواهد جمعش کنم و به سؤالات پاسخ دهم. مصلحت یک معجزه است. عدالت را *قرآن* نیامده تعریف کند. *قرآن* آمده گفته عدالت چیز خوبی است. «انا ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و المیزان» قسمت را گفته، اما چارچوبش چیست؟ نگفته چرا؟ چون خود قسمت منظور است. در طول تاریخ فرق می‌کند. زمانی بود که ما می‌گفتیم بردگی اصلاً مصادقی از عدالت است و واقعاً این‌طور بود، ولی الان می‌گوییم بردگی خیلی چیز بدی است، نظامی که به بند می‌کشد انسان را خیلی بد است. یک چنین حقوقی باید مکانیزم‌هایی داشته باشد که به ضروریات زمانه جواب دهد و یک سری چارچوب‌ها و فرمول‌هایی داشته باشد. بنده به بعضی مسائل حقوقی برمی‌خورم. در نظام اسلامی که نظام دینی است، بعد می‌بینیم که لاضرر اینجا کارگر نیست. اگر مردی زنی را بگیرد و در بیماری این زن را نکاح کند، ازدواج کند و مرد در این بیماری بمیرد، زن از مرد ارث نمی‌برد؛ این در قانون مدنی ما هم هست؛ اگر مرد مریض شد، زن قبل نکاح یا نزدیکی از او ارث نمی‌برد.

حالا بنده موضوع را وارونه می‌کنم. یعنی اگر زن مریض شد، مرد چی؟ مرد ارث می‌برد؟ قانون مدنی جواب نمی‌دهد. *قرآن* ندارد. در روایات نداریم. لاضرر اینجا مؤثر

نیست. لاحرج مؤثر نیست. می‌گوییم چه کار باید کنیم؟ فقه اسلامی با آن همه سابقهٔ ۱۴۰۰ ساله‌اش ساکت باشد؟ و بگوید من نمی‌دانم؟

ساکت: قیاس می‌کنید؟

اصغری: نه من قیاس نمی‌کنم. شما این مورد را نمی‌توانی با موارد خاص دیگر قیاس کنی، جز قاعده عدالت. قاعده‌ای که اول تعریف کردم. این قاعدهٔ عدالت برای اولین بار (نه برای اولین بار چون فکرش مال من است، استاد مطهری فریاد می‌زند) یک زمانی که ما در عرف، اجماع، قیاس نمی‌پذیرد، حقوق امامیه. جواب ما به این مسأله چیست؟ ما در حقوق و فقه می‌گوییم اضطرار قابل قبول است. یعنی معامله اضطراری قابل قبول است. اضطراری یعنی چه؟ یعنی من مرض دارم فرشم را که یک میلیون می‌ارزد، ۸۰۰ هزار تومان بفروشم؟ می‌گوید خوب درست. دیگر چون اگر قبول نکنیم، بیشتر متضرر می‌شویم. کشتی در دریا تعمیرات می‌خواهد. این را در ساحل ۵۰۰ هزار تومان می‌گیرند و تعمیر می‌کنند. به کشتی همسایه می‌گویم بیا کمکم کن، دارم غرق می‌شوم، میگوید ۵۰ میلیون تومان می‌گیرم به جای ۵۰۰ هزار تومان. میایم در ساحل، می‌بینم غیر عادلانه است. دلیل دیگری هم ندارند، قانون دریایی را مطالعه می‌کنیم، نداریم. عرف را مطالعه می‌کنیم، عرف می‌گوید توافق است؛ توافقی که ناشی از اضطرار است که شما برای من ساختی، اضطراری که شما به وجود آوردی.

یک کشاورز جزئی می‌گفت من دو جریب زمین داشتم، در مقابل یک کشاورزی که ۱۰۰ جریب زمین داشت. می‌گفت بسیار آب چاه داشت، آن قدر به من نداد که زمین من بی‌آب مانده بود. آخرش مجبور شدم. این قانون اضطراری نیست که قانون اساسی قبولش کند، این اضطراری است که شما ساخته‌اید. این است که قانون دریایی می‌گوید اگر غیرعادلانه باشد، دادگاه می‌تواند مورد را بر هم بزند. این در حقوق دریایی آمده است.

دکتر، عمل جراحی را شروع کرده و می‌گوید این مزد من کم است، بنده هم می‌ترسم بمیرد، می‌گویم بسیار خوب قرارداد را تعویض می‌کنیم؛ شکل ظاهرش

عادلانه است، اما واقعاً عادلانه است؟ شما باعث شدی که من مزد بیش از حد را به اضطرار بدم، اضطرار، زمانی که می‌گویند عادلانه است، قبول است، ولی زمانی عادلانه نیست و عقل جمعی بشر می‌گوید عادلانه نیست.

جناب آقای ساکت، در این دو کتاب، سه کتاب مطرح شده، متأسفم که وقت و میدان می‌خواهد. من خیلی متأسفم، دکتر باقری بیان کرد که بعضی چیزها را ما نپرداختیم، اگر فقیهی آمده و به آن پرداخته، کسی ادامه‌اش را نگرفته است. شیعه هم در تاریخ منزوی بوده است. ما الان به میدانی آمده‌ایم که باید به مسائل اجتماعی جواب دهیم. خیلی از جاها هست که ما جواب جهانی را نداریم. من در وزارت خارجه بودم، یکی از بزرگان این مملکت به من گفت در کشوری بودم، مستقبلین آمده بودند در صف مستقبلین یک زن ۷۰-۸۰ ساله بود، گفتم او چه کسی است؟ گفتند او وزیر خارجه فلان کشور است. می‌گفت در صف که همه بودند باید به همه دست می‌دادم، بعد وحشت مرا گرفت که اگر به آن زن برسم، باید چه کنم؟

زن هم که نه، پیرزن ۷۰-۸۰ ساله. دست بدهم که پدرم درمی‌آید، دست ندهم چه کنم؟

ببینید کار، کار کشتگی است؛ وهن نظام است؛ ظلم به اسلام است؛ ظلم به مکتب ۱۴۰۰ ساله است. می‌گفت که فکر کردم دیدم راه عادلانه‌اش چه است؟ می‌گفت من یک نفر را فرستادم، یک خانم همراه برود و به آن خانم بگوید من جلوی شما رسیدم، دستت را نیار جلو.

ساکت: خوب دستکش می‌پوشید.

اصغری: ۱۵۰ تلویزیون داشت نشان می‌داد که من دست می‌دهم یا خیر. اگر این کار را می‌کردم، می‌گفتند یعنی او نجس است. وهن نظام می‌شد. درد من این است.

عدالت و این نظام فربه حقوق اسلامی در عرصه حقوقش، من از کجا آمدم که عدالت عظیم کائنات را در قاعده‌ای عدالت کوچک کنم. من می‌گویم آن عدالتی که در زمین و آسمان، تاریخ و آفاق جاری است، در حقوق هم جاری است.

باقری: این همه بحث در کلام به چه دردی می‌خورد؟

اصغری: وقتی که من در حقوق وامانده‌ام، نمی‌توانم جواب بدهم. جواب بنده را فقه نمی‌تواند بدهد. زمانی که می‌گوید زن باید استوانهٔ اقتصادی خانواده باشد، اگر مرد بمیرد دیه‌اش این قدر است و اگر زن بمیرد دیه‌اش این‌قدر است. اگر استوانه اقتصادی خانواده باشد هم، نصف مرد است. اگر استوانه اقتصادی بود، فقه می‌توانست تجدید نظر کند. مثلاً بردگی ظلم است، ربا در هر صورتی ظلم است. می‌گویم چرا؟ می‌گویند چون امام خمینی فرمودند.

یعنی من ۷۰ فتوا اینجا آورده‌ام که ای عزیزان، فقها، حقوقدان‌ها، ۷۰ نوع فتوا آوردیم که فقیه و حقوقدانان به قاعده عدالت استناد کرده‌اند، پس ما در حقوق و فقهمان قاعده عدالت داریم و قاعده عدالت حکم می‌کند. زمانی که شما نه قانون، نه عرف و نه قیاس داری، می‌تواند فقیه متمسک به قاعده‌ی عدالت رفتار کند.

صاحب فقیه بزرگ ما می‌گوید ممنوع کردن زن رشیده عاقله بالغه را از این‌که با کسی که می‌خواهد ازدواج کند، درست نمی‌داند. دختر دکتر است، ۲۵ سال دارد، بنده‌ی پدر می‌خواهم او را به کسی که می‌خواهم بدهم. نه! رشیده است، عاقله است، بالغه است، می‌تواند خودش تصمیم بگیرد. اگر پدر مانع شود، ظلم است؛ یعنی استناد به ظلم می‌کند، استناد به عدالت می‌کند. درد من این است که گله‌ای را که استاد مطهری می‌کند، چرا ما به آن جواب ندادیم؟ دکتر مطهری می‌فرماید: اصل عدالت اجتماعی با همهٔ اهمیت آن در فقه ما مورد غفلت واقع شده است، در حالی‌که در آیاتی چون «بالوالدین احسانا»، «اوفو بالقعود» جنبه‌های عمومی در فقه و حقوق به‌دست آمده است؛ ولی با این همه تأکید که *قرآن* کریم به روی عدالت کرده، ما در قرآن ۵۰-۶۰ بار اسم «یعد» برده شده است. از عدالت ۲۹ بار، ظلم را مردود دانسته است، ظلم زشت است، قبیح است، ما از این ۲۹ بار قبح ظلم و ۵۰- ۶۰ بار کلمه

عدالت، قاعده نساختیم. آیا یک بار گفتیم «عقود بالعقود» قاعده پس برای چه ساخته‌ایم؟

با این همه تأکیدی که *قرآن* کریم بر روی مسأله عدالت اجتماعی دارد، مع‌هذا یک قاعدهٔ عام بر فقه از آن استنباط نشده است. یعنی فقیه موقعی که دلیل ندارد و نمی‌تواند بگوید این عادلانه است، چرا ما بگوییم؟ عسر و حرج وقتی من ۷ سر عائله دارم، وسط زمستان، شما به چه دلیل رأی تخلیه را متوقف می‌کنید؟ قرارداد که وقتش تمام شده، شما می‌گویید عادلانه است؛ تخلیه الانش ناعادلانه است.

من اینجا ۷۰ فتوا آورده‌ام. جناب آقای ساکت نخواستم عدالت تکوینی و تشریعی را در یک قاعده کوچک جمع کنم، من گفتم آن ۹۰٪ جای خودش. ولی حقوقدان و من قاضی می‌توانم. حقوقدان‌ها بسیاری وقت‌ها گفته‌اند قاعده انصاف منتها تحت عنوان انصاف، عدالت، قاعده‌ی عدل و انصاف. عنوان این‌که ظالمانه است، از قاعده‌ی عدالت استفاده کرده‌اند. حالا بنده آمده‌ام می‌گویم دانشجوی عزیز، اسلام این‌طور نیست. خیلی جاها که نمی‌تواند جواب دهد، می‌توانم در جایی که با نسل دیگر رو به رو نیست، با استناد به قاعده عدالت جواب دهد. دلیل من چیست؟ اول آیات *قرآن* است؛ من پیامبر سازنده عدالت نیستم، خیلی جالب است این نکته، من آمده‌ام عدالتی را که در تشریع و تکوین است، بین شما اجرا کنم. عدالت سابق بر دین است. دین نیامده عدالت را بسازد، دین می‌گوید من آمده‌ام عدالت را اجرا کنم. کدام عدالت را؟ عدالتی که هست.

ساکت: شما از این قاعده که الان توضیح دادید، در مورد معجزات فقهی، این قاعدهٔ عدالت، این با فرد آن طرف دیگرش، از نظر تساوی زن و مرد تداخل ندارد؟

اصغری: می‌خواهم بگویم روح قاعدهٔ مرد مرد، زن ارث نمی‌برد قانوناً. قاعده حقوقدانان. فقیه آمده می‌گوید ما که هیچ دلیلی برای نسل بعد نداریم. براساس قاعده عدالت، زن هم که نباید ارث ببرد. این‌ها ظلم بارز است. من اینجا ۷۰ فتوا نمونه آوردم. اگر فردا این کار را نکنیم، دنیا ما را مسخره می‌کند. رئیس جمهور به من گفت ۱۵۰–۲۰۰ تلویزیون دارد نشان می‌دهد که من دست می‌دهم یا نه. دست

می‌دادم یک جور مسخره‌ام می‌کردند، دست هم نمی‌دادم یک جور دیگر. عدالت می‌گوید این کار درست نیست، عقل هم می‌گوید این کار درست نیست، آنجایی که وهن نظام است.

جایی با امام خمینی رفتیم آیت الله موسوی اردبیلی هم بودند، به عنوان یک دانشجوی کوچک در دادگستری کار می‌کردم. رفتیم خدمت امام(ره) گفتیم امام شما فتوا دادید که فلان کار را کنیم، فلان رجم. گفت اگر وهن اسلام، وهن نظام است، رجم نکنید؛ اگر وهن نظام است، فلان کار را نکنید. اصل نظام است. ای فقیه از لاضرر و لاحرج عدالت استفاده کن، جواب مسائل جهانی را بده، نه این‌که من با یک پیر زن دست دادم، یک نظام را ضایعش کنید. ۱۸۰ صفحه این کتاب مربوط به قاعده عدالت است. بنده زحمت کشیده‌ام عدالت را در غربی‌ها با شرقی‌ها مقایسه کردم در سوسیالیسم، در بین فلاسفه جریان روز و... عدالت که انتزاعی است، عدالت که زمینی است. عدالتی که فقیه می‌تواند از آن استفاده کند، انتزاعی نیست. گفتم آقای عزیز، نظام حقوقی اسلامی، قاعده عدالت هم دارد. چرا شما از احسان که یک بار در *قرآن* آمده، قاعده ساختی، ولی از عدالت نساختی که من فقیه بتوانم جوابش را بدهم؟

جنابعالی اینجا نشسته‌اید، یک نفر می‌آید می گوید من مسیحی هستم، می خواهم مسلمان شوم. می‌گویید خیلی خوش آمدید. به شما می‌گوید باید چه کنم؟ حالا شد مسلمان. حالا برو ۷۰ سال نماز و روزه ادا کن. می‌توانیم بگوییم؟ نه؟ اگر بگوییم ۷۰- ۸۰ سال نماز بخوان که فرار می‌کند. عدالت و احساس و عقل می‌گوید نگو قضا کن؛ یعنی می‌خواهی جذبش کنی نه دفعش. خیلی مصادیق بنده نزدیک است، ۳-۴ سال ۷۰-۹۰ مصادیق را آوردم و یا ادامه پیدا می‌کند.

چرا این کار را کردم؟ چون قاعده در *قرآن* باید مبنا داشته باشد. اگر دشمنت هم بود، عدالت کن، دیگه چی؟ «الملک یبقی مع الکفر و لا یبقی مع الظلم» ای دنیا ما می‌گوییم ملک با کفر می‌ماند، کفر و ظلم با هم نمی‌ماند؛ این قرآنش. عقلش عدالت را اولین گزاره می‌داند. حسن عدل و قبح ظلم را عقل اولین گزاره می‌داند.

خلاصه کلام، بنده آمده‌ام به زعم خودم نظام حقوق اسلام، نظام دانا، قوی، کامل. چرا؟ چون هیچ‌وقت جا نمی‌ماند و پاسخ سؤالات جهانی را می‌دهد.

یک ضرب‌المثل ترکی هست که می‌گوید: «حالا که آسیابان شدی، باید دانه بیاوری» حکومت در دستت است، آمدی اعلام یک حکومت کردی، باید جواب دنیا را بدهی. بیایید خودمان مشکل درست نکنیم. منِ فقیه، منِ حقوقدان، می‌توانم با توجه به قاعده عدل، عدل و انصاف، تنصیف قاعده‌ی لاضرر، حرج جواب دنیا را نمی‌دهند. دوم چرا آمدم قواعد دیگر را آوردم؟ سؤالاتتان بسیار جالب بود، آقای بادینی. چون ما یک جور قواعدی داریم که قاعده کلی است. یک قاعده کلی داریم که فروع دارد، فروع مختلف و قواعد هم داریم فلسفه‌ی حقوقی. آن مبنای تمام قوانین است، مبنای تمام مقررات است. هر کجا که عادلانه نباشد، قواعد عدالت خود فقیه را مجازات می‌کند. فقیه بود که پولدار بود می‌گفت پولم را در بیابان چال کردم. از زیر خاک امام زمان خودش می‌آید دست می‌کند. این شد حرف؟ این فتوا عادلانه است؟ نمی‌بینی که فقر دارد بیداد می‌کند؟ شما نمی‌بینید که جوان‌هایی که ۳۰ ساله هستند، جرأت ازدواج ندارند؟

بنده با ترازوی قاعده عدالت، خود فقیه را سنجش می‌کنم. آقای فقیه اگر فتوا دادی، اگر بنده تشخیص دهم فلان شخص مهدورالدّم است. در قم اتفاق افتاد، رفت طرف را کشت؛ گفت من احساس کردم به پیغمبر فحش داد. یعنی اینجا هر کسی بگوید مهدورالدّم بود پس کشتمش آیا این عادلانه است؟

در قانون مجازات عمومی این را دارند می‌آورند. احساس کردند رد است. منِ حقوقدان، منِ فقیه، نمی‌توانم با قاعده عدالت منکوبش کنم. حتی فتوا هم ظالمانه است. مگر نبود فتوای ظالمانه به آقای «شیبانی» شاگرد «ابوعلی فصل». می‌گوید میدانی شیبانی چه کار کرده؟ موقع سال شد، زکات را باید می‌داد، مالش را هبه کرد به خانمش، بعد که سال گذشت می‌گفت خانم حالا شما به من ببخش آیا این عادلانه است؟

من پول بدهم و دو برابر ربا بگیرم.؟ کبریت هم در کنارش دادم به یک میلیون تومان؛ یعنی اضافه ربا را با کبریت حل کرد. آیا این عادلانه است؟

ما یک قاعده داریم که رفع خصومت می‌کند، فقه دنیایی است. یک قاعده هم مبنای حقوق است، هم میزان حقوق، هم هدف حقوق. عدالت مبناست، اما آیا هدف هم هست؟ بله، هدف مهم است، میزان معیار هم هست. آیا شیبانی که خود می‌گوید که من به تو می‌بخشم و تو به من ببخش، می‌خواهد از عدالت فرار کند؟ یک سلسله قواعدی داریم مثل لاضرر و لاحرج. این‌ها فلسفه حقوق است. این‌ها دارد حقوق را بیان می‌کند. مبنا باید عادلانه باشد، میزان هم عادلانه باشد، هدف هم باید عادلانه باشد. این است که در یک نظام آمده. و الا ممکن است من عقود را هم بیاورم، قاعده لزوم است، ولی نیاوردم. در مقدمه گفته بودم این‌ها یادداشت‌هایی برای دانشجوهاست که در یک صف می‌آید. لاضرر دارد عدالت را توزیع می‌کند. گفتم اگر نتوانستیم به لاضرر استناد کنیم، به سراغ عدالت می‌رویم، یعنی در بن‌بست نمی‌مانیم، یعنی حقوق اسلامی می‌تواند پاسخ دهد، یعنی من عاشق سیستم‌های دیگر نباشم، این‌ها هم که به این علت در یک روان و در یک هدف آمده است. چه طور شما می‌گویید من محدودش کردم؟ ما عدالت تکوینی داریم، تشریعی داریم، حقوقی داریم، اخلاقی داریم. دنیا با عدالت می‌چرخد، ولی حقوقدان چرا از عدالت استفاده نمی‌کنی؟ ای فقیه چرا از عدالت استفاده نمی‌کنی؟

این‌که شما فرمودید این قاعده عدالت را در جایی پیدا کردید، در واقع هیچ دلیلی ندارد. حالا اگر این قاعده لاضرر مثلاً باعث بی‌عدالتی شود، شما آیا ترجیح می‌دهید با آن وارد عدالت شوید؟

جواب: سیلی دارد می‌آید، از خانه‌ی من رد می‌شود، بنده هدایتش می‌کنم به خانه‌ی همسایه. همسایه هدایتش می‌کند در خانه من. بیا با هم جمع کنیم، لاضرر اینجا کاری نمی‌تواند بکند. سیل دارد ضرر می‌زند. من که به همسایه ضرر نمی‌زنم. جناب همسایه هم به من ضرر نمی‌زند. سیل دارد می‌آید. اینجا قاعده لاضرر و لاحرج کارساز نیست. بیا سیل را به جایی هدایت کنیم. ضرر را با هم تقسیم کنیم.

همان قاعده انصاف است. اینجا قاعده عدالت به درد ما می‌خورد و کاری از قاعده لازرع ساخته نیست. این‌که بنده گفتم اگر دلیلی داشتیم، دلیل اگر نداشته باشیم، نه سکوت و این‌که دنیا ما را مسخره می‌کند.

آیا در همه قواعد عدالت هست؟

ما یک قاعده‌ای داریم به نام «اوفوا بالعقود» و «ما اخذت حتی تؤدیّه» این دو تا قاعده الان دو تا قاعده ظالمانه است. به خاطر همین هم حقوق را کار داریم.

حقوق رعایت مصرف کننده داریم. این نشان‌دهنده این است که کل حقوق ظالمانه است. مثلاً در مورد همین قاعده «ما اخذت حتی تؤدیّه».

الان در جوامع جدید احساس می‌شود این دو قاعده جواب نمی‌دهد. این دو قاعده به نظر شما این عدالت شماست که این‌ها را کنار می‌زند یا نه همان خود وجود عقود را ترکیب می‌کنیم و چیزی به وجود می‌آوریم؟

قاعدهٔ «اوفوا بالعقود» و «ما اخذت حتی تؤدیّه» که ترتیب داده شده و در قانون کار تجلی پیدا کرده و احتمالاً در قانون دریایی و حمایت از مصرف کننده و خانواده تجلی پیدا کرده یا نه. این قاعده شما است، تخصیص پیدا کرده و کنارش زده است؟

اصغری: این قاعده و حقوق با هم تعارض ندارند. بنده جواب داده‌ام. حقوقدان‌ها یا قاضی‌ها در بسیاری موارد، دلیل نص صریح دارند. «اوفوا بالعقود» هم عادلانه است.

باقری: فایدهٔ عدالت شماست که محل اعمال قاعدهٔ «اوفوا بالعقود» را محدود می‌کند؟ یا خود قاعده «اوفوا بالعقود» به عدالت مشحون است؟

اصغری: سؤال جالب است اما توجه کنید، «اوفوا بالعقود» یک جریان عامی است؛ یعنی به عهدهای خود پایبند باشید. قاعدهٔ لاضرر و لاحرج می‌گوید وفا کنید. خود وفای به عهد عادلانه است، اما بنده می‌گویم این ۱۰۰۰ تومان می‌ارزید به من داده ۱۰۰۰۰۰۰ تومان.

«اوفوا بالعقود» می‌گوید به هر عهدی وفا کن. حالا بنده آمده‌ام در بازار سرویس چینی ۱۰۰۰۰۰۰ تومان ارزش داشته به من داده ۱۰۰۰۰۰۰۰۰ تومان، اینجا می‌گوید

«اوفوا بالعقود» رد است. پس لاضرر قانون ثانویه مقدم است. اینجا لاضرر ترازوی عدالت می‌شود. یک جای هست که لاضرر کاربردی ندارد. قوانین و قواعد به نوبه خود مجری عدالت هستند، ولی وقتی عدالت به عنوان قاعده فقهی می‌کنی یعنی فقیه لاضرر، قانون اساسی، قانون بین‌الملل و... ندارد، ولی می‌داند که این کار ظالمانه است. یعنی قاعده عدالت هم هدف و هم مبناست (قاعده عدالت هم مقسم است هم قسم است) بنده می‌گویم لاضرر کانال اجرای عدالت است. منتها قاعده لاضرر و لاحرج و عدالت گفته من نیست، گفتهٔ استاد «لنگرودی» است. استاد «لنگرودی» می‌گوید مثل روح در بدن همهٔ قواعد جاری است. اینجا است که از نظر فلسفه حقوق مبنا می‌شود؛ ولی خودش هم در جایی وسیله استنباط می‌شود.

بادینی: این نقطهٔ عطفی که عدالت صریحی است. گاهی در مورد یک دلیلی اختلاف نظر است؛ مثلاً در تساوی حقوق زن و مرد یک نظر مشهور وجود دارد که هر چیزی که در قانون است را تلقی می‌کنند. مانند احسن و ابن علی که به عنوان فقهای قدیمی به تساوی حقوق زن و مرد در دیه معتقد هستند. در این موارد که نظر مشهور داریم، می‌توانیم به استناد قاعده عدالت بگوییم این نظر غیر مشهور عادلانه‌تر است؟

یک زمانی هست که اطلاعات زمانه به قدری کم و محدود است، ما اصلاً نص را نمی‌فهمیم. دنیا رشد کرده و معنی نص پیدا شده است. معنی نص با آنچه شما می‌گفتید متفاوت است. اگر نص باشد باید به نص استناد کنیم. عدالت در استنباط شما به عنوان وسیله جریان دارد. این۷۰ فتوا طوری است که نص و قیاس و حتی مصلحت هم نداریم.

آقای ساکت براساس مصلحت صحبت کردند. مصلحت گاهی مصداق عدالت می‌شود؛ مثل مصلحت عامه. یعنی وقتی مجمع تشخیص مصلحت با توجه به جمیع جهات نظام می‌گوید به اقلیت هم دیه به اندازه مسلمان بدهید، این ظالمانه است. مجمع تشخیص مصلحت گفته دیه برای اقلیت هم برابر با مسلمان است. مصلحت نظام، عام، کشور اسلام و مصلحت انقلاب داریم. مجمع تشخیص مصلحت می‌گوید

که نظام حکومتی من آبرویش دارد می‌رود. مگر می‌شود دو شهروند داشت، یکی دیه‌اش بشود ۲۰۰۰۰۰۰۰ میلیون و دیگری ۱۵۰۰۰۰۰۰۰ شود. مصلحت عامه مساوی با عدالت است؛ یعنی مصلحت گاهی خود عدالت است. گاهی هم مصلحت شخصی می‌شود. مصلحت من اینست که ۱۰۰ زن بگیرم. مصلحت جامعه این نیست. پس مصلحت گاهی که مصلحت عام است مصداقی از عدالت است، اما مصلحت بنده در برابر مردم باشد معلوم است که مصلحت ظالمانه است.

از همکار عزیزم جناب آقای دکتر بادینی که در دانشکدهٔ حقوق، ما همیشه از معلوماتشان استفاده می‌کنیم. جناب آقای دکتر باقری که استاد ما هستند و از همه کسانی که تشریف آوردید، تشکر می‌کنم.

۹. دادرسی عادلانه[1]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۱۷ نشست نقد و بررسی *کتاب دادرسی عادلانه*، اثر برگزیدهٔ بیست و هفتمین دورهٔ کتاب سال جمهوری اسلامی ایران و شایستهٔ تقدیر دهمین دورهٔ جایزهٔ کتاب فصل با حضور نویسنده و آقایان دکتر قاسم زمانی و محمدحسین ساکت در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید گزارش نشست یاد شده است.

ساکت: دادرسی عادلانه یکی از شاخه‌های تا اندازه‌ای می‌شود گفت مرتبط در حقوق جزایی است؛ ولی دیدگاهی است که نویسندگان حقوقی و به ویژه کسانی که با محاکم بین‌المللی سروکار دارند، بر آن شدند که قواعد و مقررات در عرف و آنچه مربوط به این مبحث هست را جمع‌آوری کنند و بر روی آن کار کنند. به ویژه در این زمینه، دادرسی‌هایی که بین‌المللی است پرسیدگی آن از پیش انجام گرفته است و اکنون در حال انجام است، این‌ها را بررسی می‌کنند. در واقع ذخیره‌ای است برای چگونگی یک دادرسی و یک دادرسی عادلانه، فراگیر و دوجانبه برای محاکمات بین‌المللی.

---

۱. تألیف مصطفی فضائلی، تهران: شهر دانش، ۱۳۸۷. گزارش این نشست، پیش از این در کتاب ماه علوم اجتماعی، سال چهاردهم / شمارهٔ سی و یکم/ مهر ۱۳۸۹ منتشر شده است.

این کتاب چون رساله دکتری است. بخش‌هایی که باید به قول معروف چکش‌کاری شده، به ویژه استادان راهنمای رساله، دکتر سیفی راهنما بودند، دکتر رفیعی مشاور و دکتر آزمایش؛ این هرسه از استادان خیلی خوب و هر سه از بزرگان این عرصه هستند (البته من آقای دکتر سیفی را هفته پیش در مراسمی اولین بار دیدم، اما با دیگر آقایان آشنا هستم؛ سبک و سیاقشان را می‌دانم؛ وسواسشان را می‌دانم و مخصوصاً می‌دانم آقای دکتر فلسفی بی جهت برای کسی تقریظ نمی‌نویسند.)

این کتاب از این جهت باید رویکرد علمی خاصی را در ذهن داشته باشد. آنچه در اینجا بحث می‌شود، پیاده می‌شود و در کتاب ویژه‌ای منتشر خواهد شد. دیدگاه آقایان هم در آنجا منتشر خواهد شد. عرض من این است که در محاکمات دادرسی عادلانه، همان‌طور که نویسندهٔ محترم در یادداشتی که به عنوان پیشگفتار دارند، یادآور شدند که قرار بوده این دادرسی عادلانه را در حقوق داخلی بنویسند. که جایش هم خالی است؛ البته مقالاتی در کتاب‌های محدودی در این زمینه داریم، ولی آن‌طور که باید کاری درخور هنوز انجام نشده است. جا دارد که ایشان این زحمت را کشیدند، کار بعدی ایشان هم در محاکمات داخلی باشد. اما همان‌طور که خود ایشان هم اشاره کردند آنچه ایشان را واداشت که تصمیمشان عوض شود و محاکمات بین‌المللی را جایگزین دادرسی کنند، حساسیت موضوع از یکسو، مظلومیت ایران و فرآیندی که داشت در محاکمات بین‌المللی و در شورای امنیت از یک جهت دیگر در مسائل خاص دیوان لاهه پرونده‌هایی که در آن داشتند از یک جهت دیگر بر آن شدند که این بحث مورد توجه قرار گیرد.

کتاب در واقع با تقسیم‌بندی که از نظر محتوایی و موضوعی دارد، بسیار بسیار جالب است، از این نظر که تا اندازه‌ای که دانش من اجازه می‌دهد، چیزی از قلم نیفتاده است. در این حوزه، چون حوزه وسیعی است، آن قسمت‌های تکنیکی و تخصصی که باید مورد بحث قرار گیرد. مبنای مطالعات حقوق بین‌المللی اسلامی هم گذاری و گذری به آن داشته‌اند که تا آنجا که لازم بوده است؛ چون موضوع از

نظر حقوقی موضوع سکولار است؛ ولی درعین حال آنجا که راجع به عدالت و دادرسی بی‌طرف صحبت کردند، پای این مباحث را هم به میان کشیدند که از فحوای برخی از گفته‌های راهنما و مخصوصاً مشاور رساله، من استنباط کردم که خیلی با این رویکرد چهرهٔ خوبی نشان نداده‌اند. شاید از یک جهت حق داشته باشند برای این‌که محاکم بین‌المللی خارج از هرگونه دین و عقیده و ایدئولوژی و مسائل وابسته به حقوق مثل اخلاق و این چیزهاست. گرچه خود مباحث نمی‌توانند از ورود مطالب گزیرناپذیر باشد.

اما در حقوق این دیدگاه هست که همیشه این مرز را می‌شکند. مخصوصاً آنهایی که اعتقادات این‌گونه دارند. آنجا که لازم بوده اشاره شده است. من می‌خواهم از آقای دکتر زمانی شروع کنم که اصولاً آیا باز به نظر شما نکته‌ای بوده که نویسندهٔ محترم از آن سرسری گذشته باشد یا به لحاظ چارچوب خاصی که در رساله وجود دارد. چون معمولاً می‌دانید رساله‌های دانشگاهی محدودیت‌هایی دارند. لیکن هنگامی که چاپ می‌شود، کنار گذاشته می‌شود. من یادم می‌آید یک رساله دکترا در کمبریج را داشتم ترجمه می‌کردم که درباره تاریخ آموزش، (تاریخ آموزش در اسلام) و از یک نویسنده مصری بود. استاد راهنمایش هم پرفسور آربری ذکر کرده بود. نویسنده یادآور شده بود که من در دانشگاه کمبریج برای نشر محدودیت داشتم، ولی حالا که می‌خواهم آن را چاپ کنم، می‌توانم از یادداشت‌هایم استفاده کنم. من تصورم این است که شما کار این‌چنینی کرده‌اید. شما بفرمایید نظرتان دربارهٔ نقاط قوت و احیاناً ضعفی که ملاحظه می‌کنید چیست، این را در یک نقد بی‌طرفانه بیان کنید؟

زمانی: بسم الله الرحمن الرحیم. عرض سلام دارم و بسیار خوشحالم که از بنده امروز دعوت به عمل آمده. نکتهٔ آقای دکتر را تصحیح کنم. من عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبائی هستم و در دانشگاه علوم اسلام رضوی هم مدعو، مدت ۱۰ سال است که تدریس می‌کنم. اول برویم سر موضوعی که جلسه بهش اختصاص پیدا کرده است.

جرم بین‌المللی امروز یک واقعیت غیرقابل انکار است. دیگر جرایم در بسیاری از موارد در مرزهای داخلی کشورها محصور باقی نمی‌مانند، یا یک پدیده صرفاً داخلی محسوب نمی‌شوند. جامعهٔ بین‌المللی به آن درجه از تکامل دست پیدا کرده است که نظام حقوقی موجود در آن جامعه هم نسبت به همان، پیشرفت‌های قابل توجهی کرده و در این حدود ۶۰ سال توانسته نیز شماری از ارزش‌های بنیادین خودش را جنایی قلمداد کند و به مقابله با آن‌ها برخیزد. پس جرم بین‌المللی یک واقعیت انکارناپذیر است، به عنوان مثال: نسل‌کشی، قتل، شکنجه، خشونت جنسی، ناپدیدسازی اجباری، عناوین مجرمانه‌ای که می‌تواند ذیل عنوان جرایم جنگی یا جرایم علیه بشریت و جرم تجاوز مسلحانه طبقه‌بندی بشود، امروز دیگر واژگان جرم محسوب نمی‌شود.

امروز در قالب اسناد بین‌المللی این‌ها تعریف شده‌اند؛ از عناصر مشخصی برخوردار شده‌اند. سؤال اساسی که آقای دکتر فضائلی در این کتاب به آن پرداخته، بحث نحوه مقابله با این جرایم است. چه فرآیندی باید طی شود تا در مقابله با این جرایم هم به کشف حقیقت نایل شویم، بی‌گناهی به چنگال عدالت سپرده نشود و هم این‌که عدالت در مورد شخصی که متهم به ارتکاب جرم بین‌المللی است، یا مظنون به آن است، به اجرا درآید. بنابراین موضوع، بسیار موضوع جالبی است. کمابیش مبتلابه تمام کشورهاست؛ موضوعی نیست که به یک حوزه جغرافیایی خاص اختصاص داشته باشد. موضوعی است که ریشه در نظم عمومی بین‌المللی دارد.

بنابراین دادرسی عادلانه را که در محاکمات کیفری بین‌المللی ، آقای دکتر فضائلی مورد تجزیه و تحلیل قرار داده‌اند، مسئله‌ای اساسی است. هم برای جامعه بین‌المللی و هم برای جوامع ملی. در حقیقت دورنمای اندیشهٔ آقای فضائلی همانطور که در مقدمه و نتیجه‌گیری کتاب هم قابل کشف است، این است که نشان بدهند محاکم کیفری بین‌المللی از حیث اشتغالات، عملکردها و کارکردهایی که دارند می‌توانند با به تصویر کشیدن اصل دادرسی عادلانه یا دادرسی منصفانه بر عملکرد

دادگاه‌های داخلی هم تأثیر بگذارند. این‌ها می‌توانند معیاری باشند برای ارزیابی و سنجش عملکرد دادگاه‌های داخلی. دادگاه‌هایی که باید از استبداد قضایی به دور باشند و به رغم اتکا به حاکمیت، استبداد قضایی خود را حفظ کنند؛ یعنی عدالت را در پای حاکمیت و برای استخدام آن، به مسلخ نبرند. ارزش‌هایی بالاتر از آن وجود دارد. نکته دیگر که در این کتاب قابل استنباط است این است که کتاب نگاهی کاملاً انسانی به این اصل دارد. دادرسی عادلانه را آقای فضائلی، انسان‌مدارانه مورد توجه قرار داد.

درحقیقت بدون این‌که به صراحت، نسبت به چنین چیزی اذعان کند، هویت مجرم هم در محاکمات کیفری ملی و هم در محاکمات کیفری بین‌المللی برای آقای فضائلی واحد بود. یعنی فردی بود که اگر در محکمه کیفری بین‌المللی به عنوان رئیس کشور، به عنوان یک مقام عالی رتبه ملی مرتکب جرم شده؛ آنجا فارغ از سمت و مصونیتی که دارد به محاکمه فراخوانده شده است. بنابراین این مجرم هویت واحدی دارد، لیکن ماهیت جرم ارتکابی متفاوت است. جرم بین‌المللی است؛ ابعاد، گستره، شدت و عمق خاصی داشته است؛ وجدان عمومی جامعه بین‌المللی را ملتهب کرده و حالا به محاکمه فراخوانده شده است. آیا انزجار افکار عمومی بین‌المللی از چنین جرم و چنین متهمی باعث می‌شود که یک فقره چک سفیدی در اختیار قضات بین‌المللی باشد برای محاکمه؟ یا نه هنوز ویژگی انسانی خود را آن شخص حفظ کرده و باید دادرسی در مورد او هم به صورت عادلانه و منصفانه صورت پذیرد.

از سوی دیگر در تمام نظام‌های حقوقی چه در سطح ملی و چه در سطح بین‌المللی به اصول و قواعد حاکم بر دادرسی، شأن و مرتبت بسیار بالایی اعطا شده. همه می‌دانیم دادرسی منصفانه و احقاق حق، جز براساس اصول دقیق و شفاف ناظر بر دادرسی، امکان پذیر نیست. قوانین ماهوی هر چقدر هم دقیق تنظیم شوند، شفاف باشند، آنچه این قوانین را محافظت می‌کند، اصول دادرسی است.

بنابراین این جمله کاملاً واقعیت دارد که درجه پیشرفت یک ملت را باید در قواعد و آیین دادرسی آن جستجو کرد. در سطح بین‌المللی هم اگر از بالا به این نظام نگاه کنیم، هنگامی می‌توانیم از یک نظام بین‌المللی پیشرفته صحبت کنیم که قواعد آیین دادرسی با حق‌های رویه‌ای بر جایگاه خود مستقر شوند. موضوعی که در اینجا بحث شده، خصیصه دیگری هم دارد. دادرسی عادلانه، پاشنه آشیل هر نظام حقوقی قلمداد می‌شود. چرا؟ زیرا یک چتر حمایتی است که بر فراز کل نظام حقوقی برافراشته شده است. دادرسی عادلانه این امکان را فراهم می‌کند که ضمن حراست از ارزش‌های بنیادین یک نظام حقوقی، میان حقوق و آزادی‌های فردی شخصی که متهم به نقض هنجارهای اساسی است و مصالح عمومی جامعه، حفظ امنیت و حفظ نظم مسامحه ایجاد می‌شود. بنابراین کار آقای دکتر فضائلی از این حیث قابل تقدیر است که هرگونه تعرض به حقوق بشر، به آزادی‌های اساسی در چارچوب اجرای دقیق حق دادرسی عادلانه می‌تواند جبران شود. می‌بینید این حق در اسناد بین‌المللی نفوذ پیدا کرده است. نهادهای بین‌المللی حقوق بشر نسبت به این حق بسیار حساس هستند. مصادیق مختلفی دارد. از منع بازداشت خودسرانه، تفهیم اتهام، حق سکوت، حق دفاع، ممنوعیت اعمال فشار بر متهم، علنی بودن و شفافیت دادرسی، دومرحله‌ای بودن رسیدگی، تعدد قاضی، استناد به رد دادرس. این حق محتوای بسیار گسترده‌ای را دارد و شاید از لحظهٔ شروع به ارتکاب جرم، این حق محلی از اِعراب پیدا می‌کند تا حتی بعد از اجرای مجازات. یعنی این حق خیلی مقید به زمان نیست. بخشی از بحثی که آقای دکتر فضائلی مطرح کردند در مرحله تحقیقات مقدماتی است. ایشان دقیقاً آمده‌اند در کتاب میان مظنون و متهم قائل به تمایز شدند و نشان دادند که در اعمال اصول دادرسی منصفانه فقط نباید به آنچه در فضای دادگاه و روز محاکمه سپری می‌شود، بسنده کنیم. از همان لحظه‌ای که یک شخصی با ارتکاب جرم، خود را با نظام حاکم درگیر می‌کند، این حق اجرایش آغاز می‌شود.

نکته دیگر که اشاره شده این است که آقای فضائلی در حق دادرسی منصفانه یا عادلانه، تلاش کرده ابتدا جایگاه آن را نشان دهد، بعد وارد محتوا شود. آقای فضائلی ابتدا نشان داده حق دادرسی عادلانه حتی زمانی که در یک وضعیت فوق‌العاده عمومی، موجودیت یک کشور در معرض خطر قرار گرفته است، این حق را نمی‌توانیم به طور کلی و کامل تعطیل کنیم. ممکن است برخی مصادیقش مثلاً علنی بودن دادرسی تاحدودی تحت تأثیر قرار گیرد؛ مثلاً تعرفه شهود تحت تأثیر قرار گیرد، ولی این حق قابل تعطیل نیست.

زمانی: در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که در مورد علنی نبودن یا سرّی بودن این دادگاه آیا ضابطه خاصی هست؟ یا پیرو مسائل جمعی، سیاسی یا فراملی است... چه ملاکی برای این‌ها هست؟ چون این‌ها از حقوق متهم است. معیارهایی که مورد بحث قرار گرفته از جمله درباره علنی بودن یا غیرعلنی بودن دادرسی، معیارهایی است عینی (objective). یعنی تلاش شده که در مواردی خاص، آنجا که عدالت اقتضا می‌کند، آنجا که علنی بودن دادرسی منجر می‌شود به این‌که به اجرای عدالت لطمه وارد شود؛ آن جرایمی که جنبه اخلاقی دارند، عفت عمومی می‌تواند علنی بودن فرآیند رسیدگی را مورد خدشه قرار دهد. به قضات بین‌المللی صلاح دیدی اعطا شده، تا براساس یک رشته معیارهای عینی حق داشته باشند تا دادرسی را غیرعلنی کنند. پس دلایل سیاسی باعث غیرعلنی شدن دادرسی نمی‌شود.

نظر جنابعالی هم همین است؟ خوب مسائل اخلاقی در امور داخلی هم داریم. آیا در محاکمات بین‌المللی مسئلهٔ نظم عمومی اساساً مطرح است؟

فضائلی: بسم الله الرحمن الرحیم. من اجازه می‌خواهم قبل از این‌که راجع به فرمایش جنابعالی توضیحاتی راعرض کنم، ابتدا تشکر کنم از خانه کتاب که تدارک چنین جلسه‌ای را دیدند و این فرصت را فراهم کردند که در یک جلسه مشاورین، ما از ارائه نقطه‌نظرات سنجیده و عالمانه‌شان بهره‌مند شویم و همانطور که در ذیل پیشگفتار هم بنده استمداد کردم، از صاحب‌نظران و دانشوران این حوزه که با ارائه نقطه‌نظرات و نقدهای عالمانه‌شان به بنده کمک کنند تا کاستی‌های این اثر و

نواقص و نارسایی‌هایی که احیاناً در آن هست و طبیعتاً قابل انکار نیست ـ چون هرکار بشر می‌تواند نقص‌هایی داشته باشد ـ نقص‌های آن را همان‌طور که غیرقابل انکار است، در آینده اگر توفیق تجدید چاپ دست یافت، از آن نقطه نظرها استفاده شود. تقدیر و تشکر می‌کنم و گرامی می‌دارم زحمات اساتید بزرگوارم که در دوره تحصیل از محضرشان استفاده کردم. هم ادب و هم دانش آموختم. ذکر کردند آقای دکتر ساکت از جناب دکتر فلسفی و جناب دکتر آزمایش و جناب دکتر سیفی که همان‌طور که اشاره فرمودند اساتید مبّرز در این رشته، رشته حقوق بین‌الملل و حقوق کیفری هستند و هم به ادب شهره‌اند وهم به دقائق نظرات عالمانه و آقای دکترسیفی را آقای دکتر ساکت سابقه آشنایی طولانی ندارند. اما دکتر زمانی ایشان را می‌شناسند، ایشان در حال حاضر به عنوان یکی از داوران ایرانی در دیوان دعاوی ایران و آمریکا انتخاب شدند. ایشان هم معروفند به دقتِ نظر و تأملات عالمانه.

البته این‌که این اثر به عنوان کتاب سال انتخاب شده، شاید یکی از غفلت‌ها و اشتباهاتی بوده که رخ داده (اشتباه خوبی بوده)؛ اما این‌که این فرصت دست بدهد مایه افتخار من است که در حضور اساتید محترم همچنان تلمذ بکنم. در خصوص مختصات و شاخص‌های شکلی و ماهوی اثر توضیح نمی‌دهم. دکتر زمانی لطف فرمودند، چون کاملاً در جریان این کار هستند و قبلاً هم من از نظراتشان بهره‌مند شده‌ام. در یک مرحله برای انتشار این اثر، این کار را داوری کردند. از این جهت بنده به نظرم بسیار مناسب بود که در این جلسه از حضورشان و نقطه‌نظراتشان استفاده کنم. لطف داشتند و مواردی را در خصوص این کتاب مطرح کردند.

اما در مورد نکاتی که طرح شد و از جمله نکاتی که دکتر ساکت اشاره کردند، که محدودیت‌هایی در رساله هست که این محدودیت‌ها در مرحله چاپ ممکن است احساس نشود؛ البته محدودیت‌های شکلی ممکن است به لحاظ شیوه‌نامه‌های تدوین رساله، وجود داشته باشد، ولی به لحاظ مباحث ماهوی به خصوص در حوزه چنین موضوع پراهمیت و حساسی شاید در مرحله چاپ هم مصون از محدودیت نباشد و اتفاقاً آن نکته که اشاره کردید که من در پیشگفتار به آن پرداخته‌ام و ابتدا

نظر بنده که دادرسی عادلانه در محاکمات ملی مورد مطالعه قرار دهم و بعد در واقع این تصمیم تغییر پیدا کرد. یک بخشی ناشی از دغدغه موفقیت مطلوب در حوزهٔ ملی بوده که در پیشگفتار به آن اشاره شده است. در عین حال با توجه به وحدت ماهیت و فلسفهٔ دادرسی عادلانه در سطوح ملی و بین‌المللی، من فکر می‌کنم هدف و نتیجه‌ای که من در پی آن بودم هم در همهٔ سیستم‌های عدالت کیفری ـ اعم از ملی و بین‌المللی – می‌توانستم در این کار در واقع تأمین کنم و تصور می‌کنم که توانستم تاحدودی نشان دهم که سیستم‌های عدالت کیفری بین‌المللی و ملی در یک تعامل و تعاطی می‌توانند به توسعه و ارتقا و پیشرفت یکدیگر و روند تحول و تکامل کمک کنند که در سیستم‌های عدالت کیفری در دو دههٔ اخیر شاهد بودیم این را به عنوان یک مدل و الگو می‌تواند معرفی کند که مورد استفاده سیستم‌های عدالت ملی است.

ساکت: تابه حال به این نکته برخوردید که مثلاً در نظام‌های دادرسی مربوط به محاکمات بین‌المللی اشاره به شیوه و نظام خاص یک کشوری یا نظام حقوقی به عنوان یک الگو کرده باشند؟

فضائلی: بله. در کتاب هم در رویهٔ عملی و هم کیفری بین‌المللی و هم در مقررات و اساسنامه و قواعد دادرسی آن‌ها دیده شده که در این زمینه از نظام‌های دادرسی ملی استفاده شده است؛ به طوری که ابتدائاً به خصوص دادگاه‌های یوگسلاوی سابق، رویه‌ها و قواعد دادرسی آن معطوف به نظام کامن‌لا (commonlow) بود و به تدریج انگلوساکسونی بوده و بعد در یک روند تکاملی از هنجارها و معیارها بهره گرفته است و این تلفیقی از سیستم‌های ملی را ضمن ابتکارات و ابداعات که ناشی از مقتضیات خاص دادرسی‌های کیفری بین‌المللی بوده، به‌کار گرفته است که این تکامل، محصولی از شیوه و روندی بوده که در نظام‌های عدالت کیفری مشاهده می‌شود.

ساکت: این‌که کدامیک بیشتر تأثیر پذیرفتند، ملاک نداریم؟

فضائلی: این شاید قابل بررسی باشد. مسلماً. چون طبیعتاً سیستم عدالت کیفری هم محصول آراء و اندیشه‌های دولت‌هاست و کشورها در محافل بین‌المللی و در مباحثات دیپلماتیک قطعاً ارزش‌ها و باورهای ملی‌شان را می‌خواهند ترویج و تحمیل کنند، برحسب این‌که چه میزان تأثیر داشتند. به نظرمن چون ICTR وICTY محصول شورای امنیت بوده که آنجا غلبه با اندیشه‌های انگلوساکسونی است، آن سیستم غالب بود ولی در ICC به لحاظ این‌که نهاد جهانی است و مشارکت عمومی کشورها در شکل‌گیری و تأسیس آن نقش داشته است، شاید قدری موازنه در این سیستم تأمین شده. مضافاً بر این‌که تجارب آن دادگاه هم به‌کار گرفته شد. اما در خصوص نکته‌ای که اشاره فرمودند در مورد علنی بودن دادرسی که بنده در مبحث اصول پرداختم؛ در خود اسناد بین‌المللی حقوق بشر از جمله ICCPR آمده است. یعنی میثاق بین‌المللی حقوق مدنی و سیاسی در مادهٔ ۱۴، استثناپذیری و عدول‌پذیری اصل عادلانه علنی بودن را تصریح کرده است. بنابراین اگر در سایر استانداردها و هنجارها که این تعلیق پذیری قابل بحث باشد یا در شرایط خاصی، می‌توان از برخی از این استانداردها عدول کرد، اما در علنی بودن به لحاظ تصریحی که وجود دارد و رویه‌های ملی که در این خصوص وجود دارد، کاملاً پذیرفته شده است که علنی بودن در شرایط خاصی قابل تعلیق است؛ اما مهم شرایط است؛ به لحاظ این‌که معیار علنی بودن به عنوان قاعده، نقش بسیار تعیین‌کننده‌ای در تضمین سایر هنجارهای دادرسی عادلانه دارد. در واقع علنی بودن صرفاً حق متهم نیست که قابل اعراض و اغماض باشد؛ به همین جهت این معیار را در زمرهٔ اصول آورده‌ایم. برای این‌که علاوه بر این‌که متهم در اینجا محق است، پیش از آن جامعه استحقاق دارد که از این طریق فرآیند دادرسی را مانیتور کند. چه بسا ممکن است متهم متقاضی غیرعلنی بودن باشد، اما قاضی مجاز نیست که به صرف درخواست متهم، جلسه‌ای را غیرعلنی کند. به لحاظ این‌که یک اصل است، نه صرفاً حق.

ساکت: معمولاً در جرایم بین‌المللی اغلب برای متهمین همین است. یعنی به دنبال بهانه‌های مختلف هستند که دادرسی را غیرعلنی کنند. هم به اعتبار آن شخص و هم دولت.

فضائلی: نظمی که در آن شاخص‌های عینی که دادگاه می‌خواهد براساس صلاحدید خود جلسه را غیرعلنی کند، داریم؛ یکی از معیارهایی که مشخص شده، نظم عمومی است. همانطور که آقای دکتر زمانی هم به درستی فرمودند، اینجا نظم عمومی در محاکم کیفری بین‌المللی نظم جامعه نیست. یعنی نظم سیستم عدالت کیفری است، اگر علنی بودن باعث اخلال در نظم دادگاه شود، می‌تواند غیرعلنی کند. در سیستم‌های ملی این نظم عمومی می‌تواند محدود به نظم دادگاه نباشد، بلکه نظم اجتماعی را دربرگیرد؛ اما طبیعتاً به دور از ملاحظات سیاسی. بحث علنی بودن و استثنائاتی که می‌تواند علنی بودن را به حالت تعلیق دربیاورد، بحث ملاحظات سیاسی نیست. البته تحقق عینی آن بستگی دارد به میزان استقلال سیستم قضایی. اگر سیستم قضایی از استقلال مطلوبی برخوردار باشد، می‌تواند تضمین‌کنندهٔ این اصل باشد. اگر این استقلال مخدوش شود، طبیعتاً متأثر از ملاحظات سیاسی است.

ساکت: اگر قرار باشد روزی ناتو محاکمه شود، به دلیل جنایت جنگی یا به هردلیلی، تصور نمی‌کنید غیرعلنی بودن یا علنی بودن این محاکمه بعضی چیزها را به هم بزند و بهانه‌ای دست خیلی‌ها باشد، خیلی مسائل رو خواهد شد؟ قدرت‌های بزرگ و حتی جوامع بین‌المللی. چون حکومت خاصی نیست. البته تا حالا ظاهراً پیش نیامده است. فرض کنیم اگر در آینده بخواهیم برای این موضوع سازوکاری داشته باشیم. فکر می‌کنید می‌شود تدبیر و سازوکار اندیشید؟ البته همان‌طور که اشاره کردید صلاحیت محاکم کیفری بین‌المللی، صلاحیت نسبت به اشخاص حقیقی است. اشخاص حقوقی تا آنجا که اطلاعات بنده نسبت به نظام حقوقی کیفری بین‌المللی اجازه می‌دهد، مسئولیت کیفری، مسئولیت فردی است و مسئولیت متوجه اشخاص حقیقی است؛ با قطع نظر از تعلقات سازمانی یا مناصب سیاسی و

احیاناً نظامی. ولی این‌که فرض کنید ممکن است اشخاصی مناصب نظامی و سیاسی عالی‌رتبه در بعضی از کشورهای صاحب نفوذ در عرصهٔ بین‌المللی دارد مثل ناتو یا نیروهای پاسدار صلح که اغلب از کشورهایی مثل آمریکا هستند. اگر پرونده‌هایی مطرح باشد و در شورای امنیت بخواهد محاکمه شود، چنین چیزی امکانش است؟

فضائلی: با عنوان شورای امنیت چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. حتی دیوان بین‌المللی دادگستری (ICJ) هم صلاحیت حقوقی ندارد که بخواهد تصمیمات شورای امنیت را مورد نقد و ارزیابی قضایی قرار دهد که این بحث در مواردی مثل پرونده «لاکربی» مطرح شد، قطعنامه شورای امنیت که لیبی معتقد بوده آن‌ها غیرقانونی است؛ که این بحث خیلی مطرح بوده که آیا ICJ صلاحیت دارد که قطعنامهٔ شورای امنیت را مورد ارزیابی قرار دهد و بگوید بی‌اعتبار هستند یا نه؟ که تفصیل این موارد از حوصلهٔ این جلسه خارج است. اشخاص حقوقی مشمول صلاحیت کیفری بین‌المللی نیستند. افراد به عنوان یک شخص انسانی و طبیعی، مسئولیت کیفری متوجه آن‌ها می‌شود. منتها به واسطهٔ وابستگی و تعلقاتی که ممکن است به حکومت‌ها داشته باشند، طبعاً ممکن است دادگاه و سیستم عدالت کیفری را تحت تأثیر خود قرار دهند که در کتاب به آن‌ها پرداخته شده است. به خصوص تأثیری که می‌تواند شورای امنیت در سیستم عدالت کیفری داشته باشد.

زمانی: تکمیل کنم فرمایشات آقای دکتر فضائلی را. تأثیر اصل موازنهٔ قدرت بر دادرسی، غیرقابل انکار است. گویی که از استقلال قوهٔ قضاییه در همهٔ کشورها سخن به میان آمده است. قوهٔ قضاییه مستقل و بی‌طرف است، قاضی هم مستقل است. نکته‌ای که در سؤال آقای دکتر ساکت نهفته است. من حدس می‌زنم این‌که آنچه بعضی از کشورها با آن درگیرند که پروندهٔ برخی از افراد گشوده نمی‌شود. عنوان آقازاده را به آن اطلاق کنیم یا بگوییم از موقعیت ویژه‌ای در ساختار قدرت برخوردارند. سؤال را می‌توانستم جزئی‌تر مطرح کنم. فرض کنیم بحث آقای عمرالبشیر مطرح است، رئیس جمهور سودان که دیوان کیفری بین‌المللی قرار جلب

ایشان را به اتهامات جرایم بین‌المللی صادر کرد. یا این‌که موقعیتی پیش آمد که رئیس جمهور آمریکا تحت تعقیب قرار گرفت یا مقامات اسرائیلی با نامه‌ای که حکومت خودگردان فلسطین برای دیوان کیفری بین‌المللی ارسال کرده است، این بحث مطرح است که آیا مقامات اسرائیلی توسط دیوان بین‌المللی قابل تعقیب در مورد تجاوز به غزه هستند؟

آقازادهٔ بین‌المللی داریم یا نه؟ این مسئله را آقای دکتر فضائلی در کتاب اشاره کرده است. در اساسنامه این دادگاه‌ها چه در اساسنامهٔ دادگاه یوگسلاوی سابق، رواندا، سیرالئون، اساسنامهٔ دیوان کیفری بین‌المللی. از پیش این مسئله کاملاً مبرهن بود شخصی که به عنوان جرم بین‌المللی تحت تعقیب قرار می‌گیرد، اصولاً من و شما نیستیم. اصولاً مقامات بلندپایهٔ دولتی در بسیاری از موارد مخصوصاً در مورد جرم تجاوز آن‌ها امکانات ارتکاب جرایم بین‌المللی دارند. من و شما خیلی همت کنیم در سطح حقوق داخلی اگر مرتکب جرمی شویم. بنابراین این قابل پیش‌بینی بود که آقازاده‌های بین‌المللی که اصولاً به دادگاه‌های بین‌المللی فراخوانده می‌شود، چه باید کرد که فرآیند رسیدگی، مصون از اعمال نفوذ باشد؟ خوب مسئله‌ای که پیش‌بینی کردند صراحت دارد در اساسنامهٔ این دادگاه‌ها این است که سمت و موقعیت رسمی افراد هیچ تأثیری در مصونیت کیفری آن‌ها به جا نمی‌گذارد. در اینجا همهٔ افراد برابرند چه آن سربازی که مادون است، اگر در جنگ مرتکب جنایت جنگی شود، چه فرماندهٔ مافوق، چه مقام عالی که آمر به ارتکاب جرایم بین المللی است؛ سمت و موقعیتشان هیچ مدخلیتی ندارد؛ یعنی به هیچ وجه از کیفیات مخففه محسوب نمی‌شود. نکتهٔ دیگر این‌که پنبهٔ اصل مصونیت را زدند. مصونیت‌هایی که برخی از افراد به اعتبار موقعیت، مقام و منزلتشان نزد دادگاه‌های داخلی ممکن است در سطح بین‌المللی برخوردار باشند؛ در مقابل این‌ها قابل استناد نیست. چه این‌ها هنوز بر سرکار باشند مثل آقای عمرالبشیر رئیس جمهور سودان یا کسانی که الان بر سرکار نیستند و زمانی مسئولیت داشتند. هیچ‌کدام نمی‌توانند نه

به مصونیت قبلی و نه فعلی استناد کنند. آن‌ها همه قابل تعقیب هستند. این در مورد برابری افراد نزد محاکم کیفری بین‌المللی مطرح است.

ساکت: فقط زمان فرق می‌کند. اگر مسئولی در حکومت داخلی هنوز سرکار است. اگر پایش را گذاشت آن‌طرف مرزها، بحث دستگیری و معاضدت بین‌المللی است. نکتهٔ دیگر که کتاب دقیقاً بر آن اساس نگارش پیدا کرده، یعنی براساس ممنوعیت امکان تبعیض چه مثبت و چه منفی. قواعدی که آقای دکتر فضائلی در اینجا بحث کرد و به هیچ وجه بوی تبعیض از آن استشمام نمی‌شود. یعنی نگاه، نگاه کاملاً انسانی است. ارزش‌های انسانی محور قرار گرفته چه در مورد متهم و چه در مورد اجرای عدالت بین‌المللی و کشف حقیقت. مثلاً گفتند قضات این دادگاه‌ها حقوقشان را از دولت‌ها دریافت نمی‌کنند تا تحت تأثیر قرار نگیرید. این‌ها مصونیت بین‌المللی دارند. این‌ها به لحاظ مأموریتی که انجام می‌دهند رأیی که صادر می‌کنند، تحقیقاتی که انجام می‌دهند توسط دولت‌ها قابل تعقیب نیستند. چترهای حمایتی برای این‌ها در نظر گرفتند که این مصونیت بعد از خاتمهٔ دوران تصدی قضات هم ادامه دارد. مثلاً دولت بعدی سودان نتواند این قضات را تحت تعقیب یا فشار قرار دهد. بنابراین با طراحی چنین قواعدی تلاش شده که در نظام بین‌المللی کسی خود را آقازاده محسوب نکند. همه برابرند. چه در مقابل قانون و چه در محضر دادگاه.

فضائلی: من یک نکتهٔ دیگر را اضافه کنم به فرمایش آقای دکتر زمانی. آن این‌که از تجربهٔ دادگاه‌های پیشین بین‌المللی استفاده شد و هم در شرایط قضات و شیوه‌های انتخاب قضات ICC تدابیری اندیشیده شده که تا حداکثر ممکن استقلال دادگاه تأمین شود و آن این‌که شیوهٔ انتخاب آن‌ها شیوهٔ نسبتاً پارلمانی است. برخلاف قضاتICTR و ICTY که به پیشنهاد دبیرکل و حکم انتخاب شورای امنیت منصوب می‌شدند و به اصطلاح قابل تجدید انتخاب هم هستند؛ در ICC قضات توسط مجمع دول عضوICC برای یک دورهٔ ۹ ساله فقط انتخاب می‌شوند. یعنی این‌که قاضی به شیوه‌ای عمل کند که نظر دولت‌ها را برای دوره‌های بعد جلب کند از بین رفته، برای این‌که تاحد امکان استقلال و بی‌طرفی‌شان تثبیت شود.

فضائلی: ویژگی فردی قضات را من هم اضافه کنم. یعنی بحث تعهد و تخصص. در این وادی قضاتی را انتخاب می‌کنند که به این سادگی‌ها مرعوب قدرت نباشند و از لحاظ اخلاقی از سلامت لازم برخوردار باشند. چون این‌ها نمایندهٔ جامعه بین‌المللی در اجرای عدالت هستند. دقیقاً تلاش می‌شود که این‌ها وابسته به کشور خاصی نباشند. این افراد، قضات جامعهٔ بین‌المللی هستند. اشاره کردند که حقوق آن‌ها را جامعهٔ بین‌الملل می‌دهد.

ساکت: استفاده کردیم از صحبت‌های شما اقای دکتر. اینجا اشاره شده در صفحهٔ ۳۲۶ شما گفتار ۲. اصل برابری سلاح‌ها. منظور شما از اصطلاح حذف برابری سلاح‌ها چیست؟ این برگردان در اصل برابری سلاح‌ها که یکی از معیارهای دادرسی عادلانه در اسناد بین‌المللی و اسناد دیوان کیفری بین‌المللی آمده است. مقصود از این عبارت برابری امکانات متهم و نهاد تعقیب و تهدید است.

– سلاح به عنوان ابزار؟

فضائلی: بله چون متون فارسی اساتید حقوق جزا مثل آقای دکتر آشوری هم این تعبیر را به کار گرفتند. این دغدغه را من هم داشتم. در متون خارجی این اصطلاح کاملاً شناخته شده است. مقصود امکانات و ابزاری است که در دسترس طرفین منازعه است. چون در دادرسی کیفری یک طرف متهمی است – به خصوص در دادرسی کیفری بین‌المللی – که در بازداشت است و در واقع ارتباطش با بیرون ممکن است قطع باشد. طرف دیگر دادستان است با تمام امکاناتی که در اختیار اوست. این مسأله به عنوان یک شاخص مورد توجه قرار گرفت؛ که باید امکانات و ابزار متعادل و متوازن در اختیار طرفین باشد که زمینهٔ آن عدالت است.

ساکت: سؤال دیگری از باب خواننده‌ها مطرح می‌شود. آیا در انتخاب وکیل مدافع برابر معیارها، محدودیتی هست؟ آیا می‌توانند وکلا را محروم کنند؟ متأسفانه در محاکمات داخلی، متأسفانه به دادگاه انقلاب مراجعه می‌کنیم. متأسفانه شرمنده‌ام من بگویم که یک لیستی جلوی شما می‌گذارند و می‌گویند شما باید این‌ها را

انتخاب کنید. گاهی می‌آیند از همان لیست هم تصفیه می‌کنند و به آن تن نمی‌دهند. می‌خواهم ببینم آیا چنین اقداماتی در سوابق بین‌المللی هست؟

فضائلی: نکتهٔ بسیار جالب و مهمی اشاره فرمودید. یک بحث که من ذیل مبحث استقلال به آن پرداختم، استقلال وکیل است. در آنجا، ابعاد مختلف موضوع بررسی شده و چگونگی تضمین و تأمین استقلال وکیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. در سیستم‌های عدالت کیفری بین‌المللی کوشیده شده که حتی‌الامکان این استقلال تأمین شود؛ اما در عین حال کاستی‌هایی دارد که در نتیجه‌گیری به آن اشاره کردم. تلاش‌هایی که به عمل آمده برای تأمین این امکان، برای متهمین این است که ضمن این‌که دفتر دادگاه فهرستی از وکلای واجد صلاحیت را در اختیار می‌گیرد که کانون‌های وکلای سیستم‌های ملی این‌ها را واجد صلاحیت وکالت تلقی کردند، در اختیار متهمین قرار می‌دهند تا از آن لیست افرادی انتخاب کنند؛ اما درعین حال، امکان این‌که متهم بخواهد فردی خارج از آن لیست را انتخاب کند هم وجود دارد. نمونهٔ مشخصی در موردی که در کتاب آورده شده، متهم می‌خواست وکیل کانادایی را که در آن لیست دفتر ICTY (دادگاه کیفری یوگسلاوی [سابق]) نبود انتخاب کند و مدیر دفتر دیوان اجازه نداده بود. این موضوع مورد اعتراض متهم در دادگاه بود و دادگاه حق را به او داد و گفته شد که باید اجازه داد که آن وکیل مورد نظرش را ولو در این لیست نیست، انتخاب کند. البته شرایط و صلاحیت لازم را داشته باشد؛ و پیشنهادی که در نتیجه‌گیری کتاب آمده برای این‌که نهاد دفاع در سیستم عدالت کیفری به عنوان یک نهاد مستقل در کنار نهاد قضا و تعقیب تعبیه شود، لازم است که تشخیص صلاحیت وکلا و نظارت بر عملکرد آن‌ها به یک نهاد بین‌المللی غیردولتی سپرده شود (یک نهاد مدنی= NGO) که یک تشکل هم کانون‌های وکلا تشکیل دادند به نام کانون وکلای کیفری بین‌المللی. آن‌ها در تلاش بودند این نقش به آن‌ها سپرده شود. یعنی به جای این‌که دفتر دیوان، متصدی و متکفل امر انتخاب وکلا و نظارت بر عملکرد وکلا باشد این نهاد به عهده

بگیرد و اگر این اتفاق بیافتد، تا حد زیادی آن دغدغه مرتفع خواهد شد. درمورد موازنات قضایی این امکان وجود دارد.

زمانی: من خلاصه می‌کنم که اولاً خواننده‌هایی که این بحث‌ها را می‌خوانند بدانند ما وکیل بین‌المللی به این معنا که آن‌ها از یک مرجع بین‌المللی پروانهٔ وکالت اخذ کنند، نداریم. تمام این وکلا، عضو کانون‌های وکلای ملی هستند. نکتهٔ دوم که در مثال نهفته بود که آیا متهم مکلفه که صرفاً وکیل دادگستری انتخاب کند، یعنی وکیلی که از یکی از کشورها پروانه وکالت اخذ کرده باشد، یا این‌که می‌تواند یک شخص عادی را هم به عنوان وکیل خودش انتخاب کند. خیلی محدودیت در این زمینه قائل نشدند. معمولاً وکیل دادگستری انتخاب می‌شود.

فضائلی: یک نکته که در خصوص موازنات قضایی فرمودید، در واقع که مقصود جنابعالی امکان استفاده از مشاورهٔ وکالت رایگان است. این دیده شده که در سیستم‌های عدالت کیفری که در اصطلاحات حقوق داخلی وکیل تسخیری هم می‌گوییم. در سیستم‌های عدالت کیفری بین‌المللی این امکان فراهم شده که اگر متهمی توانایی مالی پرداخت هزینه‌های وکالت را ندارد، سیستم عدالت کیفری بین‌المللی باید این امکان را فراهم کند تا با تأمین هزینه‌ها، وکیل برای او تعیین شود. لیکن بحث جالب این‌که در سیستم‌های عدالت کیفری این وکیل هم باید به انتخاب متهم باشد؛ نه این‌که دادگاه خود رأساً کسی را معین کند آنطور که در سیستم ملی خودشان کسی را به عنوان وکیل انتخاب می‌کند؛ و هیچ امکان انتخاب برای متهم وجود ندارد.

– گاهی راهی وجود ندارد. در سیستم داخلی هم گاهی ناچارند. گاهی خود آن متهم حاضر نیست که وکیل بگیرد.

فضائلی: من می‌خواستم اشاره کنم. بنابراین در سیستم‌های عدالت کیفری امکان انتخاب وکیل تسخیری وجود دارد. یعنی خود متهم انتخاب می‌کند به صرف این‌که ناتوان مالی است، به او تحمیل نمی‌شود. نکتهٔ دیگر، عدم انتخاب است. گاهی ممکن است متهم حاضر به انتخاب وکیل نباشد. این در ICTY اتفاق افتاد. در

دو پرونده، یکی پروندهٔ میلاسویچ بود که ابتدا حاضر نشد دفاع کند، بعد که حاضر شد دفاع کند، حاضر به انتخاب وکیل نشد و دیوان تدبیر اندیشید برای جبران این خلأ وکالت و آن عبارت از این بود که از یک نهادی استفاده کرد در اصطلاح لاتینی آمیکو (یاور دادگاه) می‌گویند. یک کمیتهٔ سه نفری (سه نفر از حقوقدانان) انتخاب کرد که تاحدود زیادی کار معاضدت قضایی برای متهم را انجام می‌دادند. در واقع وظیفهٔ مشاوره و معاضدت بدون این‌که عنوان وکیل به آن‌ها اطلاق شود یا رابطهٔ وکیل و موکل بین آن‌ها و متهم ایجاد شود.

زمانی: دکتر فضائلی در فضائل این کتاب و شما صحبت بسیار گفته شد. اگر پیشنهادهایی در چاپ بعد لحاظ کنیم. کار به لحاظ ساختار، دوام خیلی خوبی دارد. مثل ساختمانی می‌ماند که چهار ستون دارد و آن هم چهار تا بخش دارد و هر کدام سر جای خودش قرار گرفته و خیلی نمی‌توان آن را دستکاری کرد. در چهار بخش که تحت عنوان کلیات ذکر شد، روی مفاهیم و پیشینهٔ دادرسی عادلانه، بخش دوم روی معیارها و تضمینات نهاد، بخش سوم اصول کلی و بخش چهارم حقوق مظلومان و متهمان چهار ستون شد و هیچ کارش نمی‌شود کرد. کار، بسیار مستحکم است و تناسب خوبی هم میان آن‌هاست. هم تناسب منطقی است به لحاظ موضوع و هم تناسب کمی. خیلی فاصله‌شان با هم زیاد نیست؛ اما به لحاظ شکلی شاید بهتر باشد چند تغییر در چاپ بعدی صورت گیرد. البته بعضی اشکالات به خود بنده هم برمی‌گردد که ناشر کتاب هستم. اما این کتاب به نظر من نیازمند یک فهرست اجمالی باشد. یعنی به محتوای کتاب از طریق فهرست پی برده می‌شود. شما وقتی خانه‌ای را می‌خواهید بخرید، اول نمای بیرونی آن را ورانداز می‌کنید. بعضی مواقع از همان نما شما را منصرف می‌کند از این‌که برید داخل. نما اگر زیبا نباشد، چنگی به دل نمی‌زند. کتاب هم جلدش قشنگ است. هر کس کتابی را که باز می‌کند سریع می‌رود سراغ فهرست مطالب ببیند در آن چیست؟ نمی‌تواند توی نمایشگاه یا کتاب فروشی سرتاسر آن را بخواند. اما فهرست؟ این فهرست هشت صفحه‌ای که خیلی ریز است و وارد ریزمطالب شده، خواننده را خسته می‌کند

و ایجاب می‌کند که یک فهرست اجمالی داشته باشد. عناوین بخش‌ها و فصل‌ها را در فهرست اجمالی بیاوریم. نکته‌ای دیگر در خیلی پاورقی‌ها؛ من و آقای فضائلی می‌دانیم که در صفحهٔ ۹۰، ICC یعنی چه؟ ILC و ILBREVIWیعنی چه؟ خواننده از ما سؤال می‌پرسد. فهرست علائم اختصاری در ابتدای آن خیلی کمک می‌کند برای پی بردن به مدارکی که جاهایی که مستندات کتاب در آن چاپ شده است. نکتهٔ دیگر که به شما برنمی‌گردد و مستقیماً به خود من وارد است؛ اما شما هم لازم بود به آن اصرار ورزید، بحث زیباسازی و پردازش پاورقی‌هاست. ببینید پاورقی‌ها همهٔ یک فونت است. در کتاب‌ها، پاورقی عناوین کتاب‌ها را بولد می‌کنند. از بولدسازی اصلاً در کتاب استفاده نشده و علت هم این بود که در چاپ اول به علت جشنوارهٔ فارابی عجله داشتیم. این چشم‌نواز بودن کار باعث می‌شود که خواننده احساس خستگی نکند. مخصوصاً کتابی که ۵۰۰-۶۰۰ صفحه است و پر از مطالب علمی است. داستان نیست که بخوانیم و بگذریم. خیلی جاها باید روی سطرها تأمل و تمرکز کنیم. موضوع بسیار گسترده بود.

من فراموش کردم در ابتدا بگویم ایشان هنرمندانه موفق شدند مطلبی که حدود ۲۰۰۰ صفحه حجم داشت، در ۵۰۰ صفحه جمع کنند. خیلی گسترده است. اهل فن متوجه می‌شوند که ایشان خیلی چیزها را با ایما و اشاره گفته‌اند؛ زیرا اگر می‌خواست بسطش بدهد حجم مطلب بالای ۱۵۰۰ صفحه می‌رفت.

ساکت: آیا تلگرافی بودن آن صدمه‌ای به اصل موضوع نزده؟

زمانی: نه. ولی می‌توان کارهای جزئی‌تر روی این انجام شود. مثلاً اصولی که این کتاب مورد توجه قرار داده می‌تواند خط دهنده به ده‌ها پایان نامه باشد. مثلاً همین اصل علنی بودن دادرسی که ما بحث کردیم. حداقل از پایان نامهٔ ایشان ۲۰ تا پایان نامهٔ کارشناسی ارشد می‌توان بیرون کشید. اصل برائت، حق سکوت، برابری سلاح‌هایی که الان بحث شد. علنی بودن دادرسی، منع محاکمهٔ مجدد، عدم اعمال فشار، استقلال دادگاه، بی‌طرفی. تمام این‌ها می‌تواند موضوع یک پایان نامهٔ مستقل باشد. ایشان تلاش کردند مسیری را باز کنند که آیندگان باید به جزئیات این‌ها وارد

شوند. بنابراین کاری با این حجم که بالای ۵۰۰ صفحه است. فونت ریز است. ما برای این‌که قیمت بالا نرود و خوانندگان بتوانند آن را بخرند در این حجم آماده کردیم. چون این تأثیر قیمت دارد. قیمت آن نسبتاً برای دانشجویان بالاست. فونتی انتخاب شده که کتاب خیلی حجیم نشود. فاصلهٔ سطرها کم است. بنابراین برای زیبا کردن متن، باید عناوین کتاب‌ها و مجلات بولد شوند. یعنی باید در چاپ بعدی کار را چشم‌نواز کنیم که اگر آقای فضائلی هرچه سریع‌تر اصلاحات وارده را به ما بدهد؛ چون کتاب خیلی وقت است تمام شده و ما نگرانیم که کسی جای ما آن را افست کند، در چاپ بعدی متن زیباتر شود و به این موارد پرداخته خواهد شد. تلاش می‌کنیم کار زیباتر شود.

نکتهٔ دیگر که جنبهٔ پیشنهادی و ماهوی دارد. یکی به اختصار مورد توجه قرار گرفته، این است که نقض دادرسی عادلانه، چه آثار و تبعات حقوقی در پی خواهد داشت. شما عناصر دادرسی عادلانه را در محاکمات کیفری بین‌المللی به خوبی نشان دادید. اما به نظر من شاید جا داشت که در انتها چند صفحه‌ای به این موضوع اختصاص پیدا کند که آیا نقض این دادرسی عادلانه حتی به صورت جزئی؛ آیا کل فرآیند دادرسی را بی‌اعتبار می‌سازد؟ مثلاً اصل علنی بودن را بحث کردیم، سوء استفاده می‌کنند از این موضوع، آیا باعث می‌شود حتی ادله‌ای که در مرحلهٔ تحقیقات مقدماتی به صورت قانونی تحصیل شده، آنها هم اعتبارش را از دست بدهد یا نه؟ تأثیرش جزئی است. این موضوع جا داشت مفصل‌تر بحث شود. یک پیشنهاد دیگر، تحولات کتاب، چند سال است که چاپ شده است. رسالهٔ دکتری که در سال ۸۵ دفاع شده، از سال ۸۵ تا الان تحولاتی پدید آمد. در چاپ بعدی تحولات جدید به دیوان کیفری بین‌المللی مورد توجه قرار گیرد. یادم است آن موقع یکی از موردهایی که در پروندهٔ جلسهٔ دفاع مطرح شد، ارجاع وضعیت سودان بود به دیوان کیفری بین‌المللی که تازه اتفاق افتاده بود. الان پیرو آن فعالیت‌هایی انجام شده مانند اقدامات علیه آقای عمرالبشیر که قرار جلب صادر شده است. یا اخیراً در مورد کنیا پروندهٔ دیگری ارجاع شده است؟ این تحولات جدید را در کتاب ببینیم.

نکتهٔ دیگر که در نتیجه‌گیری به آن به اختصار اشاره کردید، بحث تکثر یا تکثیر محاکم کیفری بین‌المللی است. ما در جوامع بین‌المللی در کنار دیوان کیفری بین‌المللی با تعداد رو به تزایدی از دادگاه‌های کیفری بین‌المللی اختصاصی ویژه رواندا، یوگسلاوی، سیرالئون مواجه‌ایم. یک سری هم مثل لبنان جنبهٔ مختلط دارند. بحث این‌که رابطهٔ آن‌ها با هم چگونه قابل تفسیر است و آیا نیازی هست که به رابطهٔ طولی و عرضی بین آن‌ها پرداخته شود؟ آیا یک نظام دادرسی عادلانه، همانطور که در سطح ملی سلسله مراتب و رابطهٔ میان دادگاه‌ها را روشن می‌کند: دادگاه بدوی، دادگاه عالی، دیوان عالی کشور در سطح بین‌المللی.

به نظر شما شفاف‌تر شدن یا مشخص‌تر شدن رابطهٔ بین دیوان کیفری بین‌المللی با ICTY و رواندا روی اصل دادرسی عادلانه تأثیر مثبت می‌گذارد یا نمی‌گذارد؟ چگونه این‌ها از بحث پلورالیسم قضایی در کتاب شما باید مورد توجه قرار بگیرد یا نه؟ ارتباط چندانی به بحث ندارد.

فضائلی: بسیار متشکرم از نکاتی که اشاره کردید. انشاا... اگر توفیق باشد در چاپ بعدی استفاده شود. آن نکات شکلی که اشاره کردید کاملاً بجاست. بنده هم یکی از مطالباتم از ناشر همین است و بوده. در چاپ اول فرصت پرداختن به این‌ها دست نداده. انشاا... در چاپ بعدی این امکان فراهم شود، اما درخصوص نکات ماهوی که مطرح فرمودید؛ در زمینهٔ آثار نقض معیارهای دادرسی عادلانه در صفحهٔ ۴۵۵ بحثی به این عنوان اختصاص پیدا کرده است. گفتار چهارم از فصل دوم بخش چهارم کتاب به این مبحث اختصاص پیدا کرده است، تحت عنوان ضمانت اجراهای نقض حقوق، که این ضمانت اجراها یکی یکی مورد بررسی قرار گرفتند. بحث تجدیدنظرخواهی اولین معیاری است که ذکر شده؛ و چگونگی تجدیدنظرخواهی، پژوهش‌خواهی و این‌که این تجدیدنظرخواهی و پژوهش‌خواهی نسبت به همهٔ انواع تصمیمات و اقداماتی که در فرآیند قضایی اتخاذ می‌شود، امکان‌پذیر است، تجدید نظرخواهی محدود به احکام دادگاه نیست. بحث جبران خسارت یکی از موضوعات دیگری است که در آن بحث شده؛ البته این نقیصه در این کتاب هم اشاره شده که

سیستم‌های عدالت کیفری بین‌المللی از این جهت نقص دارند که امکان جبران خسارت فراهم نشده است. دادگاه کیفری یوگسلاوی این مسأله اگرچه در اساسنامه‌اش نبود، ولی در رویهٔ عملی‌اش مورد تأکید قرار داد که باید امکان جبران خسارت فراهم شود. حالا این جبران به چه نحوی امکان‌پذیر است. یک وقت شخص غیرقانونی بازداشت شده یا حکم غیرعادلانه‌ای در مورد او صادر شده. روی این دو مورد تأکید کردند و بعداً در اساسنامهٔ دیوان کیفری بین‌المللی (ICC) ذکر شد که اگر کسی غیر قانونی بازداشت شد و یا حکم غیرعادلانه‌ای در مورد او صادر شد، باید جبران خسارت شود. نکته‌ای که به آن اشاره کردیم این است که این جبران خسارت نباید صرفاً به بازداشت غیرقانونی و یا حکم غیرعادلانه محدود شود. بلکه همانطور که آقای دکتر اشاره کردند، هر گونه نقض حقی که در کلیهٔ مراحل دادرسی اتفاق افتاده، می‌بایستی جبران شود؛ و این جبران به نحو مطلوب در این سیستم‌ها دیده نشده است. اما نکتهٔ دیگر که اشاره فرمودند که اگر ادلهٔ حاصل از نقض، فراهم شده باشد، آیا این نقض باعث می‌شود صرفاً همان ادلهٔ بی‌اعتبار بشود یا کل فرآیند دادرسی را بی‌اعتبار کند؟ این به تفسیر به آن پرداخته نشده. علت آن هم این است که در همان مقررات سیستم عدالت کیفری در اینجا محدود کردند به این‌که اولاً در بعضی مقررات این مسأله به درستی تبیین نشده، ولی اصل این مطلب که اگر ادله‌ای محصول نقض حقوق باشد بی‌اعتبار است، یکی از اصولی است که در همهٔ سیستم‌های قضایی پذیرفته شده است. در یک مورد در دادگاه رواندا اتفاق افتاد که شخصی در مرحلهٔ بازداشت حقوقش تضییع شده بود. فکر کنم در پروندهٔ مورد نظر که او معترض شد به این‌که در مدت طولانی در بازداشت نگه داشته شده، حقوقش تضییع شده و در اسرع وقت باید به دادگاه ارجاع داده می‌شد که این اتفاق نیفتاده است. دادگاه هم در یک واکنش شتاب‌زده‌ای قرار منع تعقیب را صادر کرد و فرد را آزاد کردند. در حالی‌که یکی از متهمان کلیدی قضایای رواندا بود که باعث واکنش‌هایی در کشور رواندا شد. بعد این امر را تعدیل کردند. رفتند با ادلهٔ تازه‌تر باز پرونده را دنبال کردند. این نشان می‌دهد که سیستم عدالت کیفری در این

زمینه همچنان نقص و نارسایی‌هایی دارند که باید در تلاش برای رفع آن‌ها باشند. ولی این بحث، بحث بسیار مهمی است. یکی از موضوعاتی که می‌تواند خود سوژهٔ یک پدیدهٔ مستقل باشد، چه در قالب پایان نامه یا رساله یا کتاب مستقلی باشد، همین بحث است. به لحاظ این‌که طبیعتاً هرچه از حقوق و هنجارها و استانداردها بحث بکنیم، ولی ضمانت‌های مؤثری برای آن‌ها وجود نداشته باشد، طبیعتاً آن نتایج مطلوب حاصل نخواهد شد.

در مورد تحولات جدید هم طبیعی است که اگر قرار باشد کتاب تجدید چاپ شود و فرصتی در اختیار باشد، حتماً تحولات جدید در آن دیده شود. در مورد تکثر محاکم کیفری بین‌المللی که در نتیجه‌گیری به آن اشاره شد، رابطهٔ سیستماتیک بین این نظام‌ها وجود ندارد. خود دیوان‌ها هم تأکید کردند که این سیستم‌های قضایی بین‌المللی مستقل از یکدیگر است و هر نهادی در سیستم قضایی مستقل است و هیچ تعامل سیستماتیک، منظم، روش‌مند و حقوقی بین آن‌ها وجود ندارد. البته طبیعی است که این‌ها رویه‌هایشان می‌تواند مورد الهام و اقتباس یکدیگر قرار گیرد. قطعاً این تأثیر خودبه‌خود حاصل خواهد شد. همانطور که در عمل هم اتفاق افتاده است. در تأسیس ICC و در تدوین قواعد دادرسی و ادله اثباتش از تجارب و رویه‌های دادگاه‌های ویژه مثل یوگسلاوی و رواندا و فراوان استفاده شده، اما این‌که یک نظام سلسله مراتبی بین این سیستم‌های قضایی ایجاد شده باشد، طبیعتاً این اتفاق نیفتاده است. به نظرم نمی‌رسد که چنین چیزی مورد خواست جامعهٔ بین‌المللی باشد. اگرچه موضوع از موضوعات بسیار جالب توجه می‌تواند باشد و این که آقای دکتر اشاره فرمودند که این تعدد و تکثر سیستم‌ها یا روی دادرسی عادلانه تأثیر می‌گذارد یا نه تأثیرش مثبت است یا منفی، خود می‌تواند موضوع مطالعهٔ دیگری واقع شود که اگر بخواهیم این‌ها را در این کتاب به تفصیل بپردازیم امکان‌پذیر نیست؛ یعنی با توجه به مختصات جامعهٔ بین‌المللی به نظرم نمی‌رسد چنین چیزی شدنی باشد. این‌که مطلوب هست بحث دیگری است.

ساکت: آقای دکتر می‌خواهیم نتیجه بگیریم؛ بحث مشکلی که ما داریم عموم جامعه هم نمی‌دانند. در مورد چاپ و انتشار تصاویر متهمان در روزنامه‌هاست. تقریباً هر روز در روزنامه‌ها تصویر شخصی درج شده و از مردم درخواست شده که اگر اطلاعاتی در مورد محل اختفایش دارند به پلیس ۱۱۰ یا مراجع قضایی اطلاع دهند. مردم می‌گویند باید این پیدا شود. مرتکب جرم شده و باید دست به دست هم دهیم تا او پیدا شود و حتی بدون دریافت جایزه تحویل مراجع قضایی شود؛ یعنی به هر ترتیب باید پیدا شود. غافل از این‌که این هنوز مظنون یا حداکثر متهم است و اصل برائت ایجاب می‌کند که ما حیثیت او را مخدوش نکنیم. وقتی تصویر او را در روزنامه می‌زنیم او یک مجرم قلمداد می‌شود. حیثیت اجتماعی او از دست می‌رود. او دیگر نمی‌تواند در جامعه زندگی کند. به اشتغال مبادرت بورزد، برود همسری اختیار کند. خوب خیلی فریادها فایده نداشته، همچنان دادگستری‌ها تصاویری را چاپ می‌کنند رنگی، خیلی شیک، با کیفیت عالی. گوششان بدهکار نیست که این چاپ تصویر متهم با اصل برائت تعارض پیدا می‌کند. می‌گویند راهی است برای کشف جرم. می‌گوییم این مجرم نیست. ثابت نشده هنوز، در مرحلهٔ تحقیقات مقدماتی هستیم. شما ناتوانی سیستم را در بحث پلیس علمی به جای آنکه توان خود را افزایش دهیم، حیثیت و منزلت طرف را قربانی می‌کنیم. می‌خواهم بگویم کسانی که متهم به جرائم بین‌المللی هستند، بیش از مجرمین داخلی شاید مورد انزجار باشند و عموماً هم تغییر هویت می‌دهند و می‌روند در کشورهای دیگر زندگی می‌کنند. چنین چیزی را ما داشتیم تا جایی که شما بررسی کردید در رویهٔ محاکم کیفری بین‌المللی موردی داشتیم که دادستان این دادگاه‌ها یا دادیاران از مردم طلب کرده باشند که محل اختفای یک مجرم بین‌المللی یا یک متهم بین‌المللی را معرفی کند یا نه؟ اصلاً شما با چنین چیزی که روی اصل دادرسی عادلانه کار کردید موافق هستید تا برای پیدا کردن شخصی که متهم است تصویر او در رسانه‌ها درج شود. امروز روزنامه است. اینترنت هم هست. فردا ممکن است هزینه‌ای پرداخت شود و صداوسیما در این زمینه به یاری طلبیده شود. نظر شما در این زمینه چیست؟

فضائلی: این مسئله، مسئلهٔ دشواری است. به خصوص زمانی که صحبت از جنایت می‌شود. واژهٔ جنایت، واژه‌ای است که بار سنگین‌تری از واژهٔ جرم دارد. به خصوص در متون حقوق کیفری بین‌المللی و جزایی بین‌الملل از این واژه بیشتر استفاده می‌شود تا جرم. چون جرم یک مفهوم عامی است که اعم از جرایم عادی و سنگین است.

جنایت یک واژه‌ای است که بار کیفری سنگین‌تری دارد. در گذشته در سیستم قضایی ما، به تناسب سنگینی جرم و مجازات هم محاکم کیفری درجه‌بندی می‌شدند. در واقع دادگاه‌های جنایی دادگاه‌هایی بودند که به جرایم سنگین رسیدگی می‌کردند.

افکار عمومی هم تاحدود زیادی در مقابل این پدیده‌ها احساسی و غیرعلمی برخورد می‌کند؛ که حتی مثلاً من گاهی وقت‌ها توی کلاس با دانشجوها این بحث دادرسی را دارم می‌گویم گاهی وقت‌ها در تلویزیون شما می‌بینید یک متهم را ضابطین دادگستری گرفته‌اند، دارند هل می‌دهند، رفتارهای غیرانسانی با آن دارند، نشان می‌دهند و عوام هم تماشا می‌کنند و می‌گویند به به، حقش است. غافل از این‌که این بندهٔ خدا هنوز متهم است یا مظنون است. این اصل برائت هم جایگاه بسیار رفیعی در اندیشهٔ قضایی دینی و اسلامی دارد و این، اقتضایش این است که تا زمانی که جرم شخص در محکمهٔ قانونی صلاحیت‌دار با طی مراحل دادرسی عادلانه به دور از هرگونه تردید و شک معقولی به اثبات نرسیده، این متهم است و نه مجرم؛ این مورد غفلت واقع می‌شود. به لحاظ این‌که مردم آموزش ندیده‌اند در این زمینه‌ها گاهی حتی آن‌ها که آموزش دیدند، این‌ها رو توجیه می‌کنند. من یک وقتی باب قضا و شهادات در فقه را می‌خواندم خودم برایم تعجب‌آور بود. آیا در عمل می‌شود این‌گونه رفتار کرد که متهم را حتی نباید به اصطلاح عامیانه تو بهش بگویی؟ چه برسد که بخوای سیلی بزنی، هولش بدهی و شکنجه کنی و با اعمال فشارهای روحی و جسمی وادارش کنی به اعتراف؟ ما این‌ها را در آموزه‌های دینی هم داریم. اما وقتی در عمل می‌آییم. من از قول یکی از شخصیت‌های برجستهٔ

سیستم شنیدم – امیدوارم این‌گونه نبوده نباشد – که گفته بود حالا اگر ما بدانیم که با یک سیلی زدن به کسی می‌توانیم یک جرم مهمی را کشف کنیم، به نظر مجاز خواهد بود. از یک سیلی شروع می‌شود و بعد سر از جاهای دیگر در می‌آورد. در سیستم عدالت کیفری بین‌المللی حداقل بنده اطلاع ندارم که چنین رویه‌ای از سوی دادگاه در پیش گرفته شده باشد. طبیعتاً دادگاه کیفری بین‌المللی خود مستقیماً پلیس ندارند. نیروی انتظامی و نظامی در اختیار ندارند. نهادهای ملی هستند. دولت‌ها هستند که در قالب معاضدت‌ها و همکاری‌هایی که باید با دیوان انجام دهند. متهمان را دستگیر کنند. تحویل دادگاه دهند. ممکن است در قلمروهای ملی چنین اتفاقاتی بیفتد. فرض کنید متهمی که مثلاً در لبنان، یوگسلاوی یا رواندا بوده؛ وقتی از دولت رواندا خواسته می‌شود متهمان را تحویل دهد، آنجا ممکن است تخلفاتی اتفاق بیفتد. طبیعتاً مانند سایر تخلفاتی که برای جامعه اتفاق می‌افتد، مردم هم هیچ حساسیتی نشان نمی‌دهند، بلکه حتی ممکن است همراهی و همکاری داشته باشند. این بحث خیلی مهمی است.

لیکن نیاز به آموزش عمومی این معیارها وجود دارد. یعنی جامعه باید با این معیارها و مقررات آشنا بشود. اهمیت و حساسیتش باید تبیین شود و از دولت‌ها خواسته شود. طبیعتاً وقتی دولت‌ها ببینند که در مقابل رفتارهایش هیچ حساسیتی عمومی مشاهده نمی‌شود، انتظار این است که خودش داوطلبانه بیاید و تن دهد به این استانداردها؛ این انتظار، واقع‌بینانه نیست.

مطالبهٔ عمومی باید باشد. مطالبهٔ عمومی هم نیاز به اطلاع دارد، وقتی جامعه از حقوق خود مطلع نیست، طبیعتاً در مقام مطالبه هم برنمی‌آید یا این‌که از عواقب این امر غافل است که فرض کنید اگر متهمی را با نقض این حقوق اولیه و بنیادی‌اش دستگیر کردند و بردند ممکن است که تصور اولیه این باشد که جرمی کشف می‌شود و مجازات می‌شود، ولی این‌که پیامدهایی که این رویه به دنبال خواهد داشت که خود این زمینه‌ساز نقض حقوقی خواهد بود که ما می‌خواهیم به خاطر احقاق آن‌ها متهم را مجازات کنیم.

یک تعبیر دیگری است که من در کتاب آوردم که گفته می‌شود حقوق بشر را باید با رعایت حقوق بشر تضمین کنیم. این در آموزه‌های دینی ما هم بسیار مورد تأکید است، که گاهی اوقات مثلاً در سیرهٔ معصومین مخصوصاً امام علی (ع) مورد تأکید است که اگر ما یک هدف مقدسی داریم، حق نداریم که در حرکت به سمت آن هدف، ارزش‌های مورد اعتقاد خود را زیرپا بگذاریم و به تعبیری از هر وسیله‌ای استفاده کنیم برای آنکه به آن هدف مقدس برسیم. طبیعتاً اگر گام‌هایی که به سوی آن هدف برمی‌داریم، مغایر آن ارزش‌ها باشد، قطعاً به آن هدف نمی‌رسیم. اگرچه ممکن است دچار مغالطه شویم، تصور کنیم که داریم کار مقدسی انجام می‌دهیم. این نکتهٔ بسیار مهمی است که طبیعتاً در کشور ما مثل خیلی جوامع به خصوص جوامع جهان سومی هنوز خیلی فاصله داریم تا به این امر دست یابیم.

سؤال: اگر در این مورد خاص ثابت نشود، متهم می‌تواند در صدد اعادهٔ حیثیتش برآید؟

اگر در این مواردی که متهم حقوق اولیه‌اش تضییع شود، حتی اگر محکوم هم شود به خاطر آن حقوقی که در جریان دستگیری و بازداشت و محاکمه از او نقض شده، حق جبران خواهد داشت.

به هر حال گفتگوی مفصلی بود، از حاضران به خاطر شرکت در گفتگو تشکر و قدردانی می‌شود.

۱۰. بحران آگاهی و تکوین روشنفکری در ایران[1]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۲۰ نشست نقد و بررسی کتاب *بحران آگاهی و تکوین روشنفکری در ایران* اثر شایستهٔ تقدیر نهمین دورهٔ جایزهٔ کتاب فصل، با حضور نویسنده و آقایان دکتر غلامرضا لطیفی، دکتر سیدرضا نقیب‌السادات و دکتر علی‌اکبر تاج‌مزینانی در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید گزارش نشست یاد شده است.

نقیب‌السادات: می‌خواهم بحث را با این رویکرد شروع کنیم که جریان روشنفکری در ایران و مباحثی که پیامد آن است، قطعاً از بعد از مواجههٔ شرق با غرب شکل گرفت و شرایطی که بعدها در امثال آخوندزاده ، هاکوپیان و... می‌بینیم؛ اما جریان روشنفکری و تجددطلبی از قبل هم بود، اما در واقع این جریان زمانی تشدید شد که حول و حوش مشروطه هستیم و زمانی که شما بحث کتابتان را آغاز کرده‌اید، لذا من در واقع می‌خواهم بگویم که چرا آقای آبادیان آن سوابق قبلی را کمتر دید و اگر معطوف به مشروطیت بود، چرا این مسأله را روی جلد و عنوان کتاب نداریم؛ در حالی که نگاهی به سرفصل‌ها و مباحث نشان می‌دهد در همین

---

۱. تألیف حسین آبادیان، تهران: کویر، ۱۳۸۸. گزارش این نشست، پیش از این در کتاب ماه علوم اجتماعی، سال چهاردهم/ شماره سی و سوم / آذر ۱۳۸۹ منتشر شده است.

دوران باقی مانده و بعد از آن هم همین‌طور. یعنی چرا ما به سمت و سوی جریان‌های روشنفکری که ختم به انقلاب‌اسلامی شده و مسائلی که منجر به شکل‌گیری حتی جریان انقلاب شد نپرداختیم؟ البته قطعاً هر کتابی حدود موضوعی و محدودیت‌های خودش را دارد، ولی بالأخره این نگاه وجود دارد که آقای آبادیان می‌توانست این دو حلقه را هم ببیند که بعداً از اساتید خواهیم خواست این موضوع را دنبال کنند. دوم این‌که بحث من این است که چرا آقای آبادیان جریان مواجهه با غرب را صرفاً یک نقل تاریخی دید و رویکرد انتقادی نداشت؟ البته دو ملاحظه دارم که مکمل این بحث‌هاست که قطعاً در جریان بحث خواهم گفت. اما جنابعالی دربارهٔ سیر این کتاب یک معرفی بفرمایید.

آبادیان: این کتاب جزء کوچکی از یک مجموعه است که بخشی از آن راجع به کسانی است که در جامعهٔ ما به عنوان روشنفکر شناخته می‌شوند و بخشی دیگر در مورد روحانیون است که آن مجلد هم توسط همین ناشر منتشر شد و «مفاهیم قدیم و اندیشه جدید» نام دارد که نگاه روحانیون به بحث مشروطه را تبیین می‌کند. البته با توجه به عقبهٔ فکری و سیاسی آنها در حد مقدورات، در عین حال فصولی دارد که در جای دیگری باید به آن پرداخته شود. این کتاب هویت خاص خودش را دارد. من در این کتاب بر روشنفکران متمرکز هستم و فرقی ندارد آنهایی که مشهورند به لیبرال، آنهایی که مشهورند به سوسیال دموکرات، جریان‌های چپ یا راست و... یعنی همه را در ذیل مبحث روشنفکری عنوان کرده‌ام تا به دوران مشروطیت رسیده‌ام. جلد دیگری که نام بردم دربارهٔ روحانیت است. این‌ها مکمل هم هستند و در کنار این‌ها، دو کتاب دیگر هم هست که هنوز منتشر نشده‌اند؛ اما توضیح می‌دهم که موضوع آنها چیست و من تعمداً این‌ها را از هم جدا کرده‌ام، یعنی کسانی که به روشنفکر مشهور هستند، کسانی که به روحانی یا عالم دینی مشهور هستند و کسانی که به دیوانسالاران مشهور هستند. مقطع تاریخی هم از اوایل دورهٔ قاجار به بعد است، یعنی اتفاقاً من از نقطهٔ تلاقی ایران و غرب شروع کرده‌ام، یعنی از حوزهٔ عمومی فرهنگ در جامعه خودمان دربارهٔ این مقطع تاریخی باید بگویم که اوضاع

جهانی تحت تأثیر انقلاب فرانسه بود و خبرهـایی از آن بـه ایـران رسـیده بـود، بـه گونه‌ای که بعد از فتوحات ناپلئون بناپارت و دورهٔ فتحعلی‌شاه قاجار و برخورد این دو مقوله با یکدیگر را شامل می‌شـد، ولـی مـن در ایـن کتـاب، بحـثم دربـارهٔ برخـورد اندیشه‌ای است که در ایران آن زمان وجود دارد که در ادامهٔ بحث خواهم گفـت کـه منظورم چیسـت و تـا آنجـا کـه امکـان داشـته بـه گذشـته پرداختـه‌ام و حتـی بـه سیاحت‌نامه‌نویسان هم اشاره کرده‌ام. یعنی کسانی که برای نخستین بـار غـرب را از نزدیک دیده‌اند و دچار حیرت شده‌اند، مثل احمد بهبهـانی. البتـه در ایـن مقولـه بـه عبـداللطیف شوشـتری و .. اشـاره نکـرده‌ام و ایـن موضـوع را ادامـه داده‌ام تـا دورهٔ مشروطیت. در آن کتاب دیگر که آقای مظفر، مدیر انتشارات کویر منتشر کرده انـد، بحث دیگری مطرح است دربارهٔ روحانیون که فضای فکری آنان از دورهٔ فتحعلی‌شاه به بعد و سرانجامش در دورهٔ مشروطیت را دنبال کـرده‌ایـم و روش‌شناسـی هـم بـه این‌گونه بوده که از زمان حال برگشته‌ام به عقب. یعنی بـه عنـوان مثـال بـه گمـان بنده، مسأله‌ای راجع به روشنفکری در جامعهٔ ما وجود دارد که چرا پرسش‌های ما در قرن ۲۱ هیچ تفاوتی با پرسش‌های دوره طالبوف، آخوندزاده و میـرزا ملکـم نـدارد و حتی یک گام هم به عقب رفته‌ایم. من پرسشم این بـوده و خواسـته‌ام ایـن معضـل تاریخی را کالبدشکافی کنم و بحث نظری را ارائه کـرده‌ام و ایـن‌کـه چـرا رویکـرد انتقادی نسبت به غرب توسط روشنفکران ما وجود نداشته است. من اینجا خواسته‌ام تبیین بکنم که نگاه روشنفکران ما به غرب چه بوده، آیا در نفـس‌الامـر چیـزی کـه میرزا ملکم خان می‌گفت یا آخوندزاده می‌گفت یا یوسف‌خان مستشارالدوله می‌گفـت واقعاً مابه‌ازای خارجی داشته یا خیر؟در واقع در این بحـث خواسـته‌ام منطـق درونـی حرف‌های این‌ها را روشن کنم و بگویم آیا این صحبت‌هایی که این آقایان می‌کردند در درون خودش حاوی تناقض بود یا نه چون طبق تعریف، متفکر کسـی اسـت کـه اجزاء و عناصر فکرش در حقیقت مکمل همدیگرند و هر پاره‌ای مکمـل پـارهٔ دیگـر باشد. بنده ادعا می‌کنم که این پدیده‌ای که به نـام روشـنفکری در جامعـه شـناخته

می‌شود، از درون حاوی تناقض است و راز گسست‌های پی‌درپی و مداوم تاریخی‌اش هم همین موضوع است.

لطیفی: از نظر منِ معلم، هر کسی که می‌نویسد، مقام بالایی دارد، اما به هر حال هر اثری ویژگی‌هایی دارد و لاجرم انتقاداتی بر آن وارد است. جریان روشنفکری در ایران طبیعتاً از دورهٔ ناصرالدین شاه آغاز می‌شود. اگر نگاهی به غرب داشته باشیم، می‌بینیم که ما در مقابل مسائل غرب چه نگاه و برخوردی داشته‌ایم و همان‌طور که جناب آبادیان اشاره کردند، نگاهمان از الان به گذشته است،یعنی شاهد سیطرهٔ تفکر غربی بوده‌ایم که حتی از آن به« قرون تاریک» نام می‌برند یا حلقهٔ مفقوده. در آن زمان، رنسانس در غرب شکل می‌گیرد و با اختراع چاپ، اندیشه‌هایی که در حوزه‌های مختلف ایجاد می‌شود، حرکت جدیدی را در جامعهٔ غرب ایجاد می‌کند که این حرکت در کشورهای مختلف توسط اندیشمندان گوناگون پایه‌گذاری می‌شود، مثل روسو، مارکس و... و زیربنای فکری جامعهٔ جدید را پایه‌گذاری می‌کند. پس می‌توان گفت که انقلاب صنعتی حاصل ۲۰۰ سال آغاز رنسانس است که این تحول را در جامعهٔ اروپایی نشان می‌دهد، هرچند خود انقلاب صنعتی هم حاصل مسائل گوناگونی است؛ به دنبال آن انقلاب فرانسه را داریم و بلافاصله این مسأله در کشورهای دیگر هم دیده می‌شود. اما از ورود اسلام تا قرن هفتم، حکومت مستقلی در ایران نداشتیم؛ یعنی در واقع حکومت‌های سلطانی را داشتیم که اجازه نمی‌دادند هیچ‌گونه تفکری نضج پیدا کند. حتی خیلی از کتابخانه‌ها در خفا تشکیل می‌شدند تا این‌که در دورهٔ صفویه، علم و علم‌باوری به‌وجود می‌آید، ملاصدرا می‌آید، سهروردی می‌آید و... تا این‌که اندیشه‌هایشان نضج پیدا می‌کند، اما هنوز آثار خاصی را نمی‌بینیم تا دورهٔ قاجاریه که با انقلاب صنعتی آغاز می‌شود و در بحرانی‌ترین زمان‌ها، ما قرارداد ترکمانچای و گلستان را داریم که با حرکت‌های آغازین روشنفکری قرین می‌شوند و شاید بتوان حرکت‌های آغازین روشنفکری را در ایران در اندیشه‌های قائم‌مقام فراهانی در دورهٔ عباس‌میرزا دید، اما چون کتابتی و نوشتنی نبوده، این مسائل به صورت محفلی مطرح می‌شده تا این‌که در دورهٔ

ناصرالدین شاه، اتفاقات گسترده‌ای افتاد و تـرددهـای گسـترده‌ای بـه جامعـهٔ غـرب صورت گرفت که شگفتی را برای افرادی که از جامعهٔ غرب بازمی‌گردند، بـه همـراه دارد و آنها را مفتون و شیفته غرب می‌کند، به گونه‌ای که دوست ندارد آن مسائل را در جامعهٔ خودش پیدا کنند. از طرفی خود ناصرالدین شاه به غرب سفرهایی داشته و یکسری مسائل را وارد جامعهٔ ایران می‌کند و ابزارهـایی مثـل راه‌آهـن، تلگـراف و... مطرح می‌شود و رفته‌رفته این مسائل در ذهن بسیاری شکل می‌گیرد کـه مـی‌شـود خیلی شرایط بهتری هم وجود داشته باشد و مردم به قدرت خـاموش خودشـان پـی می‌برند و می‌بینند که تحولات اجتماعی این ظرفیت در درونشان وجود دارد و حتـی تا دوران مشروطیت ما مفهومی به نام (nation= ملیت) نداریم؛ حتی روزنامه‌هایی مثل قرن بیستم، عملاً می‌خواهد ویژگی‌های قرن بیسـتم را مطـرح کنـد و روزنامـهٔ قانون می‌خواهد بحث قانون و ویژگی‌های عصر جدید را در جامعه بسازد. در ابتـدای مشروطه، بیش از ۱۰۰ روزنامه در ایران داشته‌ایم و این جالب است که ما ۱۰۰ سال پیش در ایران، ۱۰۰ روزنامه داشته‌ایم مثـل بلدیـه و اندیشـمندان گونـاگون مطـرح می‌شوند و در کنار این موضوع، زنان هم فعالیت‌های گسترده‌ای داشته‌اند. هـر چنـد زمانی که میرزا حسن رشتیه می‌خواسته مدارس دخترانه را در ایران تأسیس بکند بـا مخالفت‌های فراوانی مواجه می‌شود، اما شعری می‌گوید و تأسیس مدارس دخترانه را از شاه می‌خواهد. در مجموع باید گفت که این حرکات لاک‌پشتی، مرهـون زحمـات افرادی است که شاید اسمی هم از آنها نباشد. من در این کتاب دیدم که چند چهـره برجستگی بیشتری پیدا کرده‌اند که شاید به خاطر تأثیرگـذاری‌شـان باشـد. در رونـد مطالعهٔ این کتاب، خواننده فکر می‌کند در جریان روشنفکری ایران فقط چهـرهٔ چنـد نفر قابل رؤیت است. طبیعتاً به دلیل رویکرد انتقادی که به غـرب بـوده، مـا مفتـون غرب می‌شویم تا حدی که آن زمان غرب را به عنوان یک موجـود برجسـته و برتـر نگاه می‌کردند و وقتی شما این‌قدر مفتون چیزی باشید، دیگر نمی‌توانید از آن انتقـاد کنید. حتی در مشروطه هم خواست‌هایی که از سـوی روحـانیون مطـرح مـی‌شـود، عمدتاً قانون‌گرایی است و گاهی مطـرح مـی‌شـود کـه مـثلاً طـالبوف نـه شـرق را

می‌شناخته نه غرب را؛ یعنی ذهنیت‌هایی که شکل گرفته، ذهنیت‌های پخته و کاملی نبوده و در آن دوران که نه انتشاری وجود داشته نه کتابی و مبادلهٔ آگاهی هم صورت نمی‌گرفته، خواه‌ناخواه با خیلی از مباحثی مواجه می‌شویم که شاید ثبت و ضبط نشده باشند و در دوره‌های بعدی می‌بینیم که شدت گرایش به نوسازی انسانی بیشتراست و رگه‌هایی از اصلاحات و دگراندیشی در قشر تحصیلکرده ملاحظه می‌شود. دربارهٔ بومی‌کردن دانش، دانشجویان ما که به غرب می‌رفتند، اکثراً با حالتی از شیفتگی، مفتون آموزه‌هایی می‌شدند که در جوامع دیگر است. در این کتاب هم طرح مسأله می‌شود که این موضوع از کجا نشأت می‌گیرد و حتی می‌توانیم به گذشته‌تر هم برویم؛ حتی به دوران ورود اسلام به ایران و دورهٔ صفویه و دورهٔ قاجار.

آبادیان: ابتدا نکته‌ای را دربارهٔ صفویه عرض کنم. اتفاقاً یکی از ویژگی‌های ایران این است که هیچ‌گاه زیر بار دستگاه خلافت نرفته مگر در یک مقطع خاص که به ناچار خلعت و لوا برای خلیفهٔ عباسی می‌فرستادند ولی کار خودشان را می‌کردند؛ حتی یعقوب لیث صفار در دوران آل‌بویه که دورهٔ اوجش بود زیر بار دستگاه خلافت نرفت. یعنی ایران در دورهٔ اسلامی محور احیای دستگاه سلطنت بوده و اتفاقاً بحث من هم همین است. این کتاب خودش یک تاریخچه دارد و نوشتن هم به دلیل فراغت و فرصت مطالعاتی بود که به آمریکا رفته بودم و در آنجا بیشتر متمرکز بر این دو اثر بودم. البته از نوع پردازش به این کتاب‌ها هم راضی هستم. برای من به عنوان فردی که از ایران به کشورهای دیگر رفته است، سؤال بود که چرا ایرانی‌ای که برای تحصیل به خارج از کشور رفته، شیفتهٔ ظواهرش می شود، این پدیده ریشه در کجا دارد؟ که من خواسته‌ام آن را پدیدارشناسی کنم و ببینم این پدیدهٔ به ظاهر بی‌اهمیت، ریشه در کدام مبانی معرفتی دارد و سراغ داشته‌هایم رفته‌ام که چه چیزی به لحاظ فکری در اختیارم است و این جانمایهٔ فکری که در اختیار من است در برخورد با دیگری چه بازتابی در جامعه به لحاظ فکری و سیاسی پیدا می‌کند و به این نتیجه رسیدم که شیفتگی از دورهٔ فتحعلی شاه قاجار بوده؛ مثلاً خسرومیرزا در قالب یک هیأت دیپلماتیک به روسیه رفت و وقتی

آنجا را دید حیرت کرد. خیلی از این افراد که از اروپا صحبت می‌کنند، اصلاً غرب را ندیده‌اند و در استانبول و باکو بوده‌اند؛ مثل خود میرزاعبدالرحیم طالبوف. خیلی‌ها هم در بمبئی و عده‌ای هم مثل میرزاابوالحسن‌خان شیرازی، لندن و لژهای فراماسونری را دیده بودند و حیرت می‌کردند که عجب مملکتی است و چقدر نظم و انضباط دارد و چقدر فلان است و اگر آثارشان را دیده باشید به جنبه‌های صوری فرهنگ غرب بسیار اشاره کرده‌اند. در نتیجه در نخستین برخوردی که با غرب می‌کردند، چیزی را که در ظاهر می‌دیدند، همان را به فرهنگ منتقل می‌کردند. البته خیلی از این افراد روشنفکر نبودند و ما لفظ «روشنفکر» را از باب تسامح به‌کار می‌بریم. روشنفکر یعنی کسی که به لحاظ فکری، درونمایهٔ چیزی را روشن می‌کند. این افراد درونمایهٔ چه چیزی را روشن کرده بودند. همان‌هایی که شما اسم بردید بر میراث گذشتهٔ خود سوارند و حرف‌هایشان خلق‌الساعه نیست و عنصری وجود دارد که تداوم و تحول پیدا کرده تا رسیده به دورهٔ معاصر. اما مال ما اینگونه نیست و بحث من هم در این کتاب این است که داشته‌های ما چیز دیگری بوده که در همین کتاب به اجمال صحبت شده، اما باز هم اعتراف می‌کنم که حق مطلب به خوبی ادا نشده و باید به خود منابع فقهی و اصولی رجوع کرد. واقعیت این است‌که داشته‌های ما این است و لایهٔ بسیار نازکی از حوزه‌های اندیشه‌ای ما فلسفی بوده و اسم هم آورده‌ام از «لمعات الهیه» ملا عبدالله زنوزی که در جامعهٔ ما به عنوان فیلسوف شناخته می‌شود. بحث من در این کتاب این است که مهم‌ترین معضلی که در جامعه‌مان وجود داشته، فقدان تفکر بوده؛ چون در آن جامعه، اندیشهٔ فلسفی یا نبود یا فرومرده بود. به عنوان مثال ما متفکرانی چون فارابی و ابن‌سینا را داشته‌ایم و حکمت متعالیه هم آمیزه‌ای است از حکمت و عرفان و کلام و فلسفهٔ یونانی و احکام شرع یعنی در «اسفار اربعه« می‌بینید که همه‌چیز در درون آن وجود دارد و من توضیح دادم که ملاعبدالله زنوزی می‌گوید فتحعلی‌شاه قاجار گفت کتابی بنویسم که جواب همهٔ پرسش‌های مؤمنین را بدهد، که من این کتاب را نوشتم که هر مومنی این را بخواند هیچ سؤالی برایش پیش نیاید. در غرب اگر پرسشی وجود دارد، به دلیل این است

که از زمان افلاطون و ارسطو استمرار دارد و ادامه یافته اما در جامعهٔ ما این‌گونه نبوده و اگر کسی بحثی می‌کرده، می‌خواسته حرف اول و آخر را بیان کند. بنابراین روشنفکری ما تحت تأثیر آن داده‌ها بوده که اگر لازم شد توضیح می‌دهم منظور از این داده‌ها چیست.

مزینانی: من بر یکی دو فصل ابتدایی کتاب بیشتر متمرکز شدم که چکیده‌ای از مباحث دیگر در فصل مقدماتی آورده شده بود و ترجیح می‌دهم دربارهٔ بحث‌های شکلی صحبت کنم. به نظر می‌رسد می‌شد ساختار بهتری را ارائه داد و شما ملاحظه می‌کنید که فصل نتیجه‌گیری در کتاب وجود دارد و خیلی از مباحث که در نتیجه‌گیری باید می‌آمد در فصل مقدماتی آمده است؛ برای مثال در جمع‌بندی کل آثاری که در فصول بعدی به آن اشاره کردید، در این مبحث اشاره کرده‌اید و مشکلات روش‌شناختی‌اش را گفته‌اید، در صورتی‌که این‌ها جایش در بحث نتیجه‌گیری است و به لحاظ ساختاری می‌شد تغییری دراین قالب ایجاد کرد که می‌شد ترکیبی از این مباحث را با مبسوط‌شدن یکی دو بحث دیگر در مقدمه استفاده کرد.

لطیفی: نگاه آقای آبادیان این است که ما باید این نگاه را به روش طرح بحث هم ببینیم؛ یعنی اگر ما الان بحث جریان روشنفکری را دنبال می‌کنیم که محصولش بحران آگاهی است – چون روشنفکران ما بیشتر ظاهربین بودند – می‌بینیم که این استنباط برای همهٔ خوانندگان حاصل می‌شود و آیا ترکیب این مسائل به گونه‌ای هست که منجر به نتیجه‌گیری شود؟

مزینانی: ایشان می‌گویند که مفاهیم به‌درستی مطرح نشده و همین‌ها باعث تشتت افرادی می‌شود که دربارهٔ مشروطه کار کرده‌اند و مطالعه داشته‌اند و ما ایرادهای روش‌شناختی آنها را نداریم. این مطالعه باید درک بهتری به ما بدهد؛ مثلاً تعریف روشنفکری در صفحهٔ ۷۸ آمده، در حالی‌که جایش در مقدمه است؛ یعنی چند مفهوم کلیدی و... در مقدمه می‌بود و این جمع‌بندی را در پایان می‌بردند که به نظرم ساختار نیاز به تجدیدنظر دارد.

نقیب‌السادات: آقای دکتر! اگر قرار باشد این کتاب تجدیدچاپ شود، شما چه پیشنهادی به آقای آبادیان می‌دادید؟ برای بحث جمع‌بندی و نتیجه‌گیری؟

مزینانی: کاملاً جنس مطالبی که مربوط به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری بود، به محتوا متصل شود و روش طرح محتوایی و شیوهٔ عرضه‌کردن محتویات رعایت شود. چون اصل مطالبی که در مورد این اندیشمندان گفته شده، باید از لحاظ محتوایی بیشتر روی آن کار می‌شد و جان کلام در جاهایی در مقدمه آمده و مباحث مربوط به ایرادهای روش‌شناختی است. من تعریفی که ایشان از روشنفکر دارند، ندارم؛ به لحاظ محتوایی تا حدی تشتت وجود دارد و مباحث در جاهایی قرار گرفته که می‌توانست تغییر کند؛ مثلاً در دسته‌بندی مطالب فصل اول، مطالب گوناگونی آمده که می‌شد خواننده را به آنچه می‌خواست برساند، اما شما هیچ زیرتیتری در این کتاب نمی‌بینید که می‌توانست خواننده را به آنجا برساند و مطالب پراکنده نباشد یا بحث توالی زمان شخصیت‌ها که گاهی رعایت نشده است. گاهی دیده می‌شود که از شخصیتی در جایی گفته می‌شود و باز شخصیتی از مقطع تاریخی دیگر به آن اشاره می‌شود.

آبادیان: دربارهٔ تعاریف و مفاهیم، من اولین باری که صحبت از روشنفکر می‌شود، آنجا دربارهٔ این مبحث صحبت کرده‌ام و از مشروطه گفته‌ام؛ یعنی مفاهیم را در بستر تاریخی، ظرف زمانی و مکانی خودش آورده‌ام و بحث نتیجه‌گیری دارد و همان‌طور که دیدید منظور روشنفکران هستند و منظور از روشنفکر هم کسی نیست که کت و شلواری بوده یا لباسش متفاوت بوده، بلکه کسی است که زمینهٔ تربیت فکری و فرهنگی و سیاسی‌اش با گروه دیگر متفاوت بود، به عنوان مثال آخوندزاده از مسلک ترقی صحبت کرده که اینجا توضیح داده‌ام منظور ایشان از این مبحث چیست یا جایی اشاره دارد که لیبرال در خیالات خود آزاد است که من تعریف کرده‌ام لیبرال چیست یا جایی دیگر از پروتستانیسم صحبت می‌کند و... که همهٔ این مفاهیم را در جای خود به کار برده‌ام و خواسته‌ام این را بگویم که آقای آخوندزاده مباحثی رامطرح می‌کند که این مباحث گیج است و اصلاً به لحاظ تاریخی، ایشان

سطوح مختلف تاریخی را با هم خلط کرده است و مفهومی را از عصر رنسانس گرفته، یکی را از اصطلاحات دینی و یکی را از دورهٔ روشنگری؛ در حالی که عصر فتحعلی آخوندزاده عصر روشنگری نبود، عصر رمانتیک‌ها بود و نقدهایی بر جنبش‌های روشنفکری وارد می‌شده مثل شلایر ماخر و خود هگل و...

دربارهٔ جامعهٔ مدنی، اشارات نه چندان واضحی به این موضوع می‌کنند؛ در حالی‌که روشنفکری ما توجه نداشته که این جامعهٔ مدنی، برخاسته از یک اندیشهٔ خاص، شرایط تاریخی خاص و برخاسته از نوع نگاه فلسفی خاص است و زمانی که این نظر را داده‌اند، به این نظریه نقدهایی وارد می‌شده، اما آقای آخوندزاده اطلاعی نداشته. چرا نداشته؟ به دو دلیل، یکی این‌که به منابع اریجینال دسترسی نداشته، یعنی کانت، دکارت، هگل و... را از نزدیک نمی‌شناخته یا به دلیل مشکل زمانی و مکانی که مکان زندگی‌اش باکو بوده و حداکثر تا مسکو و سن‌پترزبورگ رفته، آن‌طرف‌تر اصلاً نرفته؛ در حالی که اندیشه‌هایی که در روسیه در زمان آقای آخوندزاده رایج بوده، این اندیشه‌ها نیست. فرض کنید اندیشه‌های نیهیلیستی است که نمونهٔ بارزش در آثار داستایفسکی متبلور است یا در آثار سوسیالیست‌های انقلابی. بحث من این است که روشنفکران ما مرد زمان خودشان نبودند، یعنی در چارچوب زمان و مکان خودشان فکر نمی‌کردند و یک پله نسبت به شرایط زمانی و مکانی عقب بودند؛ بنابراین این مفاهیم را به جای این‌که در مقدمه بیاورم، در جایی که لازم بوده گفته شده است. من نخواستم حرف آقای فریدون آدمیت را تکرار کنم. البته ایشان در زمینهٔ تاریخ اندیشهٔ فلسفی پیشکسوت هستند. من وقتی آثار آقای آدمیت و آثار دیگران مثل آقای آجودانی و... را دیدم، خواستم از زاویهٔ دیگری به پدیدهٔ روشنفکری نگاه کنم و بگویم اساساً بحث من این است که آقای آخوندزاده هیچ شناختی از اسلام ندارد و به همین سیاق هیچ شناختی از غرب هم ندارد؛ در حالی‌که این دو را با هم مخلوط می‌کند و چیزی را از آن خارج می‌کند به نام پروتستانیسم اسلامی. در همان رسالهٔ مکتوب «کمال‌الدوله و جلال‌الدوله» آرای آقای آخوندزاده با هم مغایر است؛ در حالی که ایشان در همان کتاب هم نظریهٔ

پروتستانیسم اسلامی را نقض می‌کند. زمانی که از حملهٔ مشتی عرب – به تعبیر ایشان – صحبت می‌کند و می‌گوید که آمدند فرهنگ و تمدن ما را به باد دادندو من در این مناقشه کردم و بحثی را به لحاظ نظری عنوان کردم که وقتی فرهنگی، فرهنگ دیگری را مضمحل می‌کند، آن فرهنگ را نمی‌توان فرهنگ مضمحل نامید، یعنی وقتی توده‌ها و اکثریت قریب به اتفاق مردم آن را می‌پذیرند، این دیگر بیگانه نیست. این جزئی از ابعاد فرهنگی آن مردم و در مورد غرب هم همین‌طور است؛ یعنی اگر غرب بیاید در خانهٔ وجود ما ساکن شود، این دیگر بیگانه نیست و جزئی از ماست و کالبدشکافی کردم. یا آثار مستشارالدوله که واقعاً پدیدهٔ جالب‌توجهی در تاریخ ماست، اما چیزی به نام احکام شرعی و قانون اساسی جمهوری سوم فرانسه را با هم تلفیق می‌کند و قانون درست می‌کند که من وقتی دربارهٔ مستشارالدوله حرف می‌زنم، در همان‌جا تعریفی از قانون و تعریفی از احکام شرعی ارائه می‌دهم و یک تعریف از قانون اساسی می‌کنم، چون هدفم این است که آراء آنها حاوی تناقض است. در نتیجه وقتی به بحث خودشان می‌روم، تناقضات درونی‌اش را هم می‌گویم.

نقیب‌السادات: شما با توجه به اسنادی که در اختیار داشتید و خلأهایی که موجود بوده، خواسته‌اید یک بحث را پی بگیرید و نگاه شما قطعاً به یک جهت بوده، اما نکته‌ای که مطرح بوده این است که وقتی ما می‌بینیم افرادی مثل آخوندزاده اظهارنظر می‌کنند و در اروپا الان عصر رمانتیک‌هاست و ما ادای روشنفکران را درمی‌آوریم، پس چرا این تعارضات به خوبی در این کتاب برجسته نشده و شاید برای خواننده روشن نباشد و چرا وقتی این تعارض را می‌بینیم به طور مشخص برجسته‌اش نمی‌کنیم؟ ما در دورهٔ رمانتیک‌ها تحت تأثیر جاذبه‌های روشنفکری با شیفتگان افراطی غرب مواجه شدیم و تعارض اندر تعارض، اما چرا برجسته نشده و دیگر این‌که ما وقتی به مواجهه با غرب نگاه می‌کنیم، می‌بینیم این مواجهه فقط در مقابل شیفته‌ها و روشنفکران نبوده و وقتی می‌گوییم انتقاد و چرا آقای آبادیان

رویکرد انتقادی ندارد و ایشان جواب دادند که این آدم‌های روشنفکر اساساً تفکر انتقادی نداشتند. آدم‌هایی که اطراف این‌ها بودند، چرا نگاه نکردند؟

قطعاً جنابعالی هم واقفید که مواجهه با غرب چندین رویکرد داشته که یکی از آنها رویکرد شیفته‌مآبانه‌ای بوده که امثال احمد بهبهانی، طالبوف و آخوندزاده و... داشتند و دومین رویکرد، رویکرد معارض و مسلحانه با غرب بوده مانند جریانات نوگرایی مثل دکتر شریعتی، جلال‌آل‌احمد، استاد مطهری،حضرت امام(ره) و... که به این جریان منسوبند و رویکرد سوم، رویکرد اسلامی، محمد عبده در مصر و در ایران سیدجمال الدین اسدآبادی و... و جریان اتحاد اسلامی یا حتی سایر گرایش‌های دیگر که اگر این جریان را به عنوان بحران آگاهی می‌بینیم و این روشنگری امکان‌پذیر بود، ما باید گریزی می‌زدیم و همهٔ این دیدگاه‌ها را می‌آوردیم.

آبادیان: موضوعاتی که اشاره فرمودید را در جلد دیگر آورده‌ام و کسانی که دید انتقادی نسبت به غرب دارند. البته یک کتاب جداگانه‌ای راجع به جنبش ضدرژیم داشتم که اولین نمایش ضد قدرت روحانیون در مقابل برخی مظاهر غرب بود که آن را به صورت کتاب جداگانه‌ای در سال ۷۶ منتشر کرده‌ام که تجدید چاپ نشده و در آن راجع به دیدگاه‌های مراجع مقیم نجف و دیدگاه‌های شیخ‌الرئیس قاجار، دیدگاه‌های سیدجمال‌الدین اسدآبادی و دیگران صحبت کرده‌ام. در این کتاب هم اتفاقاً میرزا رحیم طالبوف منتقد غرب بوده یا به عبارت بهتر منتقد جوانانی بوده که از غرب تقلید می‌کردند و می‌گوید که من متأسفم که این‌ها از غرب هیچ‌چیز یاد نگرفتند جز... و بعد هم می‌گوید که ما به عنوان مسلمان احکام و شرعیه اسلامی را داریم که گاهی رویکردهای آخوندمآبانه دارد و من می‌گویم دیدگاهش نسبت به غرب این‌گونه است؛ اما دیدگاه‌های آقای طالبوف هم اشکال دارد و معضل ما این است که آقای طالبوف در «مسالک المحسنین» یک حرفی می‌زند و در «کتاب احمد» چیز دیگری و در یک کتاب مطالبی می‌گوید که گاهی با هم متفاوت است و به ظاهر دربارهٔ فضای ایران صحبت می‌کند، اما بعد الگوهایی که ارائه می‌کند با هم متعارض و متناقض است؛ یعنی از یک طرف می‌گوید یک غربی هست که وجود

دارد و شما نمی‌توانید آن را نادیده بگیرید و ما چاره‌ای نداریم جز این‌که در برخی موارد همان راهی را برویم که آنها رفتند و در برخی موارد عده‌ای از جوانان را به تمسخر می‌گیرد. البته او حتی تا دورهٔ مشروطه زنده بود و به شدت به رفتار عده‌ای از مشروطه‌خواهان ایراد می‌گرفت و می‌گفت ما هم دنبال مشروطه بودیم، اما این کارها مشروطه نیست.

بحث من دربارهٔ شریعتی، مطهری و آل‌احمد نیست. آن یک بحث جداگانه است، اما دربارهٔ شیخ شامل داغستانی یا محمد عبده باید بگویم که من بحثم روشنفکری در ایران بوده نه خارج از ایران.

اگر هم دربارهٔ شریعتی بگویم، مثل آخوندزاده مثال می‌زنم که ایشان این بحث پروتستانیسم را از کجا آورده؟ و وقتی می‌گوید اومانیسم، این اومانیسم را از کجا آورده؟ اگر منظور احترام به بشر است، این می‌شود فلانتروپی یعنی بشردوستی. اومانیسم با دکارت و کانت و هگل شکل می‌گیرد، پس نمی‌توانیم بگوییم. عده‌ای می‌گویند فرهنگ ایران آمیزه‌ای از فرهنگ ایرانی اسلامی و تا حدودی فرهنگ یونانی؛ اما من می‌گویم بیاییم همین‌ها را درون‌کاوی بکنیم و نحوهٔ برخورد و تعامل این‌ها را بکاویم. چرا فکر می‌کنیم این چیز خوبی است؟ خوب این منجر شده به نوعی شیزوفرنی؛ یعنی دوپارگی وجودی به شکلی که ما در ظاهر یک برخورد داریم، در باطن یک برخورد دیگر. در آنِ واحد در خلأ یک برخورد می‌کنیم، در ملأ یک برخورد دیگر و اندیشه‌هایمان تعارض دارد و از طرفی نماز شب می‌خوانند و و از طرفی از فمینیسم صحبت می‌کنند. من عرضم این است که این‌ها حاوی تعارض است.

لطیفی: خیلی از مسائل تا وقتی بسترهایش فراهم نباشد، نمی‌تواند شکل بگیرد و مثال درستی هم زدید. حتی در خیلی از مسائل اخیر آگاهی که باید، وجود نداشته؛ یعنی به صورت دست و پا شکسته، یک سری مسائل را مطرح کرده‌اند و نظریهٔ دریدا را بیان می‌کنند، در حالی‌که دست چندم است، که با ذهنیات خودشان هم ترکیب می‌کنند که معجونی ساخته می‌شود که هیچ جا پیدا نمی‌شود و ذهن

مخاطب هم دچار نوعی اعوجاج می‌شود و هنوز هم جریان روشنفکری ما از خیلی بسترها عقب است و مجموعه ترکیبی است.

آبادیان: من نمی‌خواهم ثابت کنم که ملکم‌خان درست گفته یا غلط، اما در این کتاب بحثم این است؛ مثالی می‌زنم، آدمیت هیچ اشاره‌ای در ایدئولوژی روشنفکری به روحانیت نمی‌کند و فقط می‌گوید جنبش ملایان. این‌که شما آنها را نادیده بگیرید، به مفهومی نیست که نیستند، اما باید سوژهٔ معرفتی داشته باشیم.

نقیب السادات: ما وقتی می‌گوییم یک مورخ روشنگری دارد، باید شاه‌کلیدها را هم داشته باشیم. اگر جلد بعدی را ندیدیم چه؟ چقدر خوب بود که آن کلیدواژه‌ها را در این کتاب هم قرار می‌دادید و اگر جنابعالی به عنوان یک مورخ نقش روشنگرانه دارید، ممتد به سرنخ‌هایی باشد که مخاطب گیج نشود و رویکرد هم انتقادی باشد و اینجا نگاهش نقل تاریخی و افشاگرانه است، اما انتقادی نیست و شما هم مانند روزنامه‌نگاری عینی وارد شده‌اید.

مزینانی: فرموده بودند که به یک ملاک مشترک برسیم و حاصل تلاش این روشنفکران را نقد بکنیم. من می‌خواهم بدانم رویکرد انتقادی را برای کارهای دیگر گذاشته‌اید؟

آبادیان: من در این کتاب خواسته‌ام داشته‌های خودمان را بگویم، ولی در مورد خیلی از این افراد که در این کتاب اسم آورده‌ایم و در واقع نقد است، اگر نقد را سبک و سنگین کردن و سنجیدن عیار سخن آنان بدانیم، من این کار را کرده‌ام.

مزینانی: بله ولی در عیار مصالح ملی...

آبادیان: ما در عیار مصالح ملی باید ببینیم و آن دیگر متوجه مسائل سیاسی می‌شود و اگر آراء او می‌خواست اجرا شود، مانند لاتاری، قمارخانه، فراموشخانه و... ایشان قانون را منتشر می‌کرد و می‌گفت مملکت باید قانون‌مدار بشود. در زمان مظفرالدین شاه، ایشان سفیر ایران در رم شد که در این مدت یک سطر دیگر مطلب ننوشت و من می‌گویم روشنفکری ما سیاست‌زده است و زمانی که با سیدجمال حشر و نشر داشت یک حرفی را می‌زد، اما بعدِ جنبش تنباکویش آمد یک‌باره حرفش

عوض شد و وقتی نمایش‌قدرت روحانیون را دید، گفت حکومت حق شماست. او دنبال این بود که با ناصرالدین‌شاه تسویه حساب کند، نه این‌که به مصالح ملی فکر کند. وقتی پست دولتی گرفت کلاً ساکت شد. حتی دربارهٔ آخوندزاده به اقتضای بحث آمدم این حرف‌ها را گفتم که ناشر هم به خاطر حجم کتاب آنچنان راضی نبود.

نقیب السادات: امروزه مطالعات انتقادی مورد توجه اغلب اندیشمندان است؛ مانند مطالعات انتقادی علوم اجتماعی که باید آنها را به عنوان سرفصل درسی در دروس رشتهٔ ارتباطات و جامعه‌شناسی قرار دهیم، در حالی‌که در دورهٔ دانشگاه، منبع درسی خوبی در این زمینه نداریم.

آبادیان: در رشتهٔ ما در دورهٔ دکتری، دو واحد درس هست که دانشجویان آن را در قالب ۶۰ واحد خوانده‌اند که عنوان درس غلط است. در همه‌جای دنیا برعکس است و متمرکز می‌شوند روی یک موضوع خاص؛ اما در ایران به صورت مختصر است و مطالعات انتقادی هم این‌گونه است. ما درسی داریم به عنوان جامعه‌شناسی تاریخی، ولی استادی برای آن نیست و اغلب استادان تاریخ جامعه‌شناسی ایران را می‌گویند، در حالی‌که این نیست و باید جامعه‌شناسی تاریخ بگویند و در دانشگاه‌ها ما چیزی داریم به نام ساعت موظف که ۱۰ ساعت است. حتی کتاب ماه به عنوان مثال *کتاب ماه تاریخ و جغرافیا* که تخصصی نیست و به نظرم باید اجرا شوند.

۱۱. تکنولوژی مرمت معماری[۱]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۱۸ نشست نقد و بررسی کتاب *تکنولوژی مرمت معماری* اثر برگزیدهٔ بیست و هفتمین دورهٔ کتاب سال جمهوری اسلامی ایران و هشتمین دورهٔ جایزهٔ کتاب فصل، با حضور نویسنده و آقایان دکتر محمد خزائی و دکتر رضا افهمی در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید گزارش نشست یاد شده است.

خزائی: ابتدا در مورد طریقهٔ شکل‌گیری این کتاب توضیح بفرمایید.

فلامکی: این کتاب باید زودتر چاپ می‌شد ولی خب طول کشید و طول کشیدنش هم به این دلیل بود که ساختار کتاب باید تکلیفش را با خواننده روشن می‌کرد. دو، سه دلیل اصلی در اینجا وجود دارد: ابتدا نبودن یک بحث منسجم به زبان فارسی در زمینهٔ مرمت معماری و دلیل دوم شخصی است و آن اینکه کتاب‌های حوزهٔ مرمت را من بیشتر از دیگران گناهش را بر عهده گرفته و نوشته‌ام. فکر می‌کنم این پنجمین یا ششمین کتاب در زمینهٔ مرمت باشد اولین کتاب را ۳۵ یا ۳۶ سال پیش نوشتم و همین‌طور آمدیم جلو یعنی از «باز زنده‌سازی بناها و

---

۱. تألیف محمدمنصور فلامکی، تهران: نشر فضا، ۱۳۸۷. گزارش این نشست، پیش از این در شماره ۱۴۳/ مرداد ۱۳۸۹ کتاب ماه هنر منتشر شده است.

شهرهای تاریخی» که شروع کنیم و دانشگاه تهران آن را چاپ کرد تا سیری در تجارب مرمت شهری «ونیز تا شیراز» و مسائل دیگر یا پیش از این کتاب نوسازی و بهسازی شهری» بود که انتشارات سمت چاپ کرد و هم اکنون به چاپ چهارم رسیده است. اما جای بحث جدی در زمینهٔ مرمت معماری از دیدگاه تکنولوژیک بسیار خالی بود و حتماً می‌گویید چرا کتاب تکنولوژی مرمت معماری این چنین حجیم شده است. خدمت شما عرض کنم که کتاب قاعدتاً باید وزنی بیش از این هم می‌داشت، به دلیل نیازی که وجود داشت و کاویدن مسائل که خود این شش سالی به طول کشید یعنی از روزی که این کتاب دست گرفته شد تا روزی که چاپ شد. در این شش سال البته کتاب‌های دیگری هم بیرون آمدند ولی این شش سال به درد این هم خورد که سرفصل‌های این کتاب بررسی و نکته‌های تازه‌ای به آن اضافه شود و بعد هم به نوعی آدم ببیند که اصلاً این چیزهایی که می‌نویسد به درد می‌خورند یا نه. برای مثال عرض می‌کنم در یک‌جا وسط کتاب یا اوایل کتاب ۳ تا نمونه می‌بینید که اینها ظاهراً نمونهٔ مرمت معماری هستند که آدم اگر در کتابی به این حجم این‌ها را نبیند خیال می‌کند که خب اینها مسائلی هستند که می‌توانستند کوچک‌تر از این هم بیان شوند. معرفی یک بیمارستان که بیمارستان مشهوری هم نیست ولی کار مرمتی‌اش بسیار جدی بوده در اسپانیا و برج پیزا و بعد هم مجلس شورای ملی خودمان که ما آن را مرمت کردیم. خب اینها هرکدام به دلیل معینی آورده شدند و مکمل هم دیگر هم هستند اولی و دومی و سومی. در مورد سومی یه مقدار هم ادعا کردیم، ادعا کردیم که دلیلی ندارد ما چشم بسته قبول بکنیم که در زمینهٔ مرمت معماری از دیگران کمتریم، تجربهٔ کم‌تری داریم ولی دانش و علاقه‌مندی و دقت در کارمان از دیگران کمتر نیست. این طوری می‌توانیم یک بنای عظیمی را که چندین بار به بحث جهانی گذاشته شده بسنجیم مثل برج پیزا یا یک بیمارستانی در یک جایی در قلب اروپا که تبدیل می‌شود به یک مرکزی برای گزینش فعالیت‌هایش. کار ساده‌ای صورت نمی‌گیرد سنجیده می‌شود که یک بیمارستان چگونه می‌تواند خودش را تبدیل کند به فضایی که کار خدماتی همگانی

روزمره در سطح شهر انجام بدهد و آن کار خدماتی هم به هر حال با یک تدبیر و بیان مدرن صورت بگیرد. بحث سر این است که مردمی پا به آنجا می‌گذارند و شروع به آمد و رفت و پرسش و غیره می‌کنند در واقع صاحب آن مکان هستند یعنی در فضای معماری و فضای شهری و استفاده‌کردن از این ساختمان مشارکت می‌کنند و آن جا حق مردم شناخته می‌شود. این جنگ دارد، جنگ دارد برای اینکه از یک بخش نیمه‌دولتی و خصوصی بیاید بیرون یعنی همه اینها را بررسی کردیم. یا آنچه در آغاز کارمان در مورد طراحی مرمت مجلس شورای ملی گفته شد تمام پروژه این بود که تبدیل بشود به یک مکان عمومی یعنی تمام فضای مجلس شورای ملی سابق بتواند مورد بازدید همگان قرار بگیرد حتی زیر سقفش یعنی آدم‌ها را می‌بردیم که از زیر شیروانی راه بروند برای اینکه بگوییم این ساختمان قدیمی موقعی که آتش می‌گیرد به این دلیل هم هست که ما مواظبت سیم‌های برقش نیستیم. این را برای مثال عرض کردم. به هرحال جای این سه تا باید یک مقدار اول روشن می‌شد و یک مقدار هم در طول کتاب. یعنی این سه تا هستهٔ اصلی کتاب نیستند ولی نقاطی هستند که اگر برای یک نفر به طور مثال ما از مرصت خوب صحبت می‌کنیم یا بحثی می‌کنیم که سنگ را اگر بخواهد بشناسد و بعد مرمتش بکند چگونه در آنجا بحث می‌کنیم که این به هیچ مثال معینی مربوط نیست ولی او بعد از اینکه ۵۰ صفحه راجع به مرمت سنگ و ذات سنگ و ساختار سنگ خواند می‌تواند حالا برود ببیند در این ۳ مثال که از قضا در دوتای از اینها بسیار سنگ به‌کار برده شده وجه تمثیل را پیدا کند و می‌تواند بفهمد و بداند که چطوری آن نکات نوشته شده که بار ظاهراً فنی یا فنی ـ علمی دارند.

کتاب نکات دیگری هم دارد و آن اینکه مرمت‌گر با مواد اولیه‌ای کار می‌کند که معمولاً خالص‌ترین ماده‌ها هستند از جمله خشت، سنگ، چوب، آجر به ویژه سروکارش با فضایی است که در آن فضا از خداوند به پایین همه هستند یعنی عملاً تمام علوم در مرمت هستند. بحث در زمینهٔ مرمت معماری فقط مربوط به معماران نمی‌شود که همگان را دربر می‌گیرد.

فیلسوفان اوایل قرن بیستم هنوز بر سر زبان‌ها هستند، هایزنبرگ از دنیا رفته ولی سخن او، سخن تازه‌ای است. اگر او نبود اینشتین هم هرگز به عنوان یک دانشمند به وجود نمی‌آید ولی وی وقتی می‌آید در مورد مسائل ساختمانی گزارش می‌دهد و در جایی هم خیلی عریان می‌گوید آدمیزاد هر چقدر بیشتر در زمینهٔ دریافت مسائل علمی و شاخص‌های علمی تلاش کند بیشتر پی‌می‌برد که همه چیز دست خداوند است. هیچ دانشمندی این حرف را نمی‌زند مگر اینکه به آن میزان تجربه و تعمق برسد که ورنرهایزنبرگ (فیلسوف اوایل قرن بیستم) به آن رسید.

این یک یادآوری برای خواننده است که اگر خودش را به پیشرفته‌ترین ابزارها و راه‌حل‌ها برای پاسخ‌گویی به مسائل مرمت معماری مجهز کرد خیال نکند که خودش دارد این کار را می‌کند چرا که او یکی از آفریده‌های خداوند است که بلد شده یا می‌تواند تلاش کند راه‌حلی پیدا کند که آن هم آخری نیست یعنی این گذار از یک فضای فکری و ظاهراً مستقل از مرمت معماری و تکنولوژی مرمت است. معماری دقیقاً وابسته به مسائل کائناتی است که ما با آن زندگی می‌کنیم.

کتاب *تکنولوژی مرمت معماری* ابتدا تلاش می‌کند مسائل اصلی را عنوان کند و آنها را با نظم به خواننده ارائه بدهد برای همین هم حجم‌اش متأسفانه زیاد شده البته زیاد هم نیست. و سپس ذهن را آماده می‌کند برای اینکه مسائل فنی مرمت حتماً دیده شوند. اگر تکنولوژی مرمت در میان نباشد آدم هرگز نمی‌تواند مرمت بکند یعنی تکنولوژی یک دانش گردن‌کلفتی است که نمی‌شود بهش نگاه کرد ولی بعد که نگاه کردیم و به آن مسلط شدیم تازه راهمان باز می‌شود برای تعمق‌کردن روی شکل، روی ماده و روی رابطه‌هایی که در فضای مرمت شده با دیگران و با کاربری‌های بعدی می‌توانند ایجاد کنند.

افهمی: زمانی که کتاب شما را بازکردم با پیش زمینه‌ای بازش کردم که بیشتر از اسمش برمی‌آمد و برخلاف بعضی‌ها خوشحال شدم که اسمش تکنولوژی است. من هم به فن‌آوری یا فناوری به هر شکلی نوشته شود اعتقادی ندارم و در حقیقت بیشتر وجهی که برایم ارزش داشت تکنولوژی بود به عنوان یکی از ارکان بسیار

مهمی که در زندگی وجود دارد. حالا چه آن وجه تخنه‌ای که برای من ارزش کمتری دارد و وجه لوجیک یا منطقش که به نظر من اصل بحث تکنولوژیک بودن در همان لوجیک یا منطق نهفته است.

زمانی که تعریف شما را از تکنولوژی می‌خوانیم یک مقدار با آن بحث اولیه مغایر است، در حقیقت من با این دیدگاه وارد شدم که شما باید به عنوان معمار به خوبی بدانید تکنولوژی با معماری یک پیوستگی دارد یعنی زمانی که ما مقولهٔ فضازمان، و مقولهٔ تکنولوژی و آفرینش را مطرح می‌کنیم. شاید استادان ایتالیایی که شما تحصیل‌کردهٔ آن مکتب هستید به جرأت این حرف را به کمال گفته باشند که فاصله‌ای بین فرهنگ و تکنولوژی نیست یعنی اساساً تکنولوژی بستری است که فرهنگ را در خودش متجلی می‌کند و مرزهای تکنولوژی مرزهای فرهنگی را تعریف می‌کند و برعکس. یعنی فرهنگ با قدرت خودش می‌تواند مرزهای تکنولوژی را بشکافد و جلوتر برود. به همین دلیل من به این شکل نگاه کردم با معماری که یک بار دغدغه‌اش در عصر خودش تکنولوژی بوده و حال مرمت‌گری که با آن کالبد معماری روبه‌رو می‌شود و یک بار دیگر دغدغهٔ تکنولوژی در زمان خودش دارد. یکی از نکات مهم که کتاب شما پیشاپیش باید آن را واکاوی بکند این نکته است که نسبت بین این دو تکنولوژی در دو عصر چیست ولی به جای این یک تعریف نوافلاطونی داریم که هم ذات تفکر ما ایرانی‌هاست و هم ذات عمومی تفکر همهٔ معماران جهان یعنی این که یک بار ما تکنولوژی را به صورت ماهیتی انتزاعی و یک بار دیگر تکنولوژی را در حالتی که تحقق خواهد یافت تصور بکنیم. به طور طبیعی این دو تا بحث دو مسئلهٔ جدا از هم را به دنبال خواهد داشت یعنی یک بار آن شخص بتواند به‌طور انتزاعی به تکنولوژی فکر بکند و بتواند ماحصل آن را به تجسد دربیاورد یا اینکه در حالت دوم ما بپذیریم که نظریهٔ مکتب یا تئوری راه را به ما نشان خواهد داد. می‌دانید که نظریهٔ مکتب یا تئوری‌ها در مرمت بعضی‌های‌شان زاییدهٔ حضور تکنولوژی‌اند و در حقیقت زاییدهٔ عوامل اجتماعی و تکنولوژیکی زمان خودشان هستند که آن حالت را به‌وجود آورده‌اند. به‌طور خاص راسکین را نمی‌شد

گفت ولی در حقیقت مرمت‌های آناستلوزی و چیزهای دیگری که ادامه پیدا کردند زاییدهٔ ماهیت‌های تکنولوژی آن دوره بودند و ما دیدیم که به مرور با تغییر تکنولوژی‌ها بعضی از بنیان‌های این شیوه از مرمت‌ها هم تا حدودی تغییر کرد مثل تجربه‌ای که یونان با پارتنون داشت و به‌نوعی دگرگونی را ایجاد کرد. من در حقیقت سؤالم این است که از مقولهٔ تکنولوژی به عنوان مهم‌ترین مبحث در کتابتان چه تعریفی ارائه می‌دهید؟ چه نسبتی بین این تکنولوژی و تکنولوژی زایشگر معماری می‌بینید؟ تا چه حد فکر می‌کنید که رابطه‌ای بین تکنولوژی و تئوری وجود دارد؟ یعنی آیا ما تئوری‌های مرمتی‌ای خواهیم داشت که به مرور با دگرگونی‌های تکنولوژی تغییر کنند و ما راه‌های جدیدتری را در پیش داشته باشیم و بعضی از تئوری‌ها نیز به تاریخ سپرده شوند؟

فلامکی: شما کتاب را از خود من بهتر خوانده‌اید و پیداست که خیلی جدی و بی‌رحمانه هم نظر می‌دهید که بسیار دوست‌داشتنی است. خب در جایی از کتاب این نظریه‌ای که در طی بیش از ۲۰ سال آرام‌آرام زاده شده، به کلاس برده شده، در مورد آن بحث شده، نوشته شده و خب یک کم هم در فضای فکری بسیار کوچک و محدود من خودش را جا انداخته و به صورت نظریه‌ای درآمده که شدیداً به آن اعتقاد دارم و آن نظریه که شاید اینجا بوده یا نیامده یادم نیست کلید راه یافتن به این داستان نظریه‌پردازی در زمینهٔ مرمت است یعنی من نوشته‌ام که مرمت به تعادل پویابردن یک وضعیت است. این طوری خود به خود داستان زمان پیش می‌آید یعنی تعادل پویا فهم نخواهد شد اگر آدم زمان را به معنای دینامیک یا پویای خودش نبیند. درست است تعادل سخن از ثبات یافتگی، سفت‌شدگی همه چیز دارد در حالی که پویایی دگرگونی است، خواستن پویایی یعنی خواستن دگرگونی و دگرگونی مدام که این دو با هم در تضاد هستند. بعد ما می‌گوییم که مرمت زمانی است که تعادل پویا دارد به وجود می‌آید و این‌طوری پایبند هیچ راه و رسمی در مرمت‌کردن نیستیم در حالی که به همهٔ راه و رسم‌هایی که حتی ممکن است بعداً به وجود بیایند مجبوریم فکر کنیم. در اینجا فکر می‌کنم خیلی از نکته‌ها بیرون می‌-

آیند یعنی داستان زمان بیرون می‌آید و از همه مهمتر به مکتب که نکتهٔ بسیار مهمی است و شما به آن اشاره کردید نمی‌توانیم توجه نکنیم. ببینید اگر یک مرمت معماری روزی در طول تاریخ ساختمانی که نیازمند به مرمت می‌باشد راه درست باشد و فقط همان راه، معلوم نیست که ۳ سال دیگر یا ۳۰ سال دیگر یا ۳ روز دیگر همان راه‌حل بهترین گزینه است یا نه. ضمن اینکه مرمت‌گر موظف به ادامه کار است و متوجه این هم هست که اقدامش هم متعلق به روز است و هم به یک گسترهٔ زمانی که خدا می‌داند چقدر طول خواهد کشید. این‌طوری هر پیشینهٔ فکری متعلق به هر هایدگری به‌کنار می‌رود و دیگرها شناخته می‌شوند چون بحث تکنولوژی است. این را بگویم که تکنولوژی علمی هایدگری هر فیلسوف دیگری غیر از هایزنبرگ موقعی که از ریاضی و فلسفه صحبت می‌کند هر هایدگری که از رشته‌ای صحبت می‌کند که من داخلش دارم زندگی می‌کنم یا عزیزان در تخصص خودشان زندگی می‌کنند حق اظهارنظر نداریم مگر به صورت کاملاً انتزاعی و برگرفته از دانش، از آن حرفه و از آن فنی که یک نفر آن را تجربه می‌کند.

به این شکل ممکن است کمکی شود برای اینکه من تخنه‌را بهتر بفهمم یا تکنولوژی یا هر چیزی را که گوش می‌کنم یا نظریاتش را می‌خوانم ولی الزامی در خودم مطلقاً نمی‌بینم که حرف هر هایدگری را گوش بکنم. یعنی موظف به خواندنش هستم به این دلیل که در مجموعهٔ راز و رمزهایی که در معماری نهفته است اگر بنویسم معماری ارزشمند به ویژه مقوله‌ای است که به جز من هیچ کس در آن راه ندارد به این ترتیب نگران این نیستم که نظریه‌ای که ارائه می‌شود، روی آن بحث می‌شود که کسانی به هر حال صاحبان اندیشه برابری بکند یا نکند. می‌خواهم به این نکته اشاره کنم که من الزاماً از هیچ‌کس تبعیت نمی‌کنم کسانی که از من بهتر اندیشیده باشند حتی از استادان خودم که انسان‌های بسیار والایی در رشتهٔ مرمت محسوب می‌شوند. اینها معلمان من بودند اما متعلق به روزگار و زمان خودشان، تجربه‌های خودشان، تجربه‌های‌شان هم بی‌نظیر و عالی است. منتهی ما در فضای دیگری زندگی می‌کنیم به هر حال من در این باره نگرانی ندارم.

افهمی: من هم اتفاقاً نگرانی این‌گونه ندارم، نگرانی‌ام دغدغهٔ داخلی است. شما اذعان دارید که خیلی جاها در مملکت خودمان زمانی که از مرمت صحبت می‌شود به همان معنای سادهٔ دوباره ساختن استفاده می‌شود و همه هم زمانی که استناد می‌کنند، استناد به این است که چون این در آن زمان با این تکنولوژی ساخته شده باید اصالتش حفظ بشود بنابراین دوباره‌سازی باعث می‌شود که حفظ اصالت رخ داده و مرمت صحیح داشته باشیم. می‌خواستم به این نکته برسم آیا شما قائل به این هستید که می‌شود در حوزهٔ جدیدی به رابطهٔ بین تکنولوژی مرمت و تکنولوژی نخستین فکر کرد به این معنا که نظریهٔ رایج در مملکت ما این است که تکنولوژی مرمت باید مطابق تکنولوژی نخستین باشد تا این تکنولوژی نخستین بتواند اصالت بنا را حفظ بکند و مایه‌ای برای سربلندی مرمت باشد. می‌خواهم دیدگاه شما را نسبت به این دو تکنولوژی بدانم.

فلامکی: مسئله‌ای که مطرح می‌فرمایید خیلی جدی تعریف بسیار شناخته شده‌ای برای مرمت است که شاید در کتاب آورده شده شاید هم نه یادم نیست که شما به آن اشاره کردید. یکی آن است و یکی هم اصطلاح واژه است که ما مجبوریم به آن بنگریم اولی خلاصه‌اش این می‌شود که هر چیزی که بود به همان شکل و همان جا فحوای کلامی که ظاهراً برای حفظ اصالت یک بنا و راهی است که ما در ایران دنبال می‌کنیم. متخصصان ما می‌آیند و شکل اولیهٔ بنا را به هر شکلی و هر طریقی پیدا می‌کنند و آن چیزی را که پیدا می‌کنند اصیل می‌دانند. بنابراین تلاش می‌کنند بنا را به همان شکل نخستین دربیاورند. خب این کار از ریشه غلط است.

افهمی: در مورد این اندیشه بیشتر توضیح بفرمایید.

فلامکی: ببینید ما اگر اصالت را هر طور دلمان می‌خواهد تعریف کنیم ولی در مرمت نیاوریم یک بحث است و اگر بخواهیم اصالت را در مرمت بیاوریم و به کاری که مرمت‌گران در مملکت‌مان کرده‌اند یک بحث دیگر است. اگر اصالت شکل اولیه، شکل نخستین و شکل پایه‌ای یک بنا درنظر گرفته شود که این عزیزان تعریف می‌کنند این درست است ولی مربوط به آن زمان معینی است که ساخته شده است.

ببینید بنا حداقل به دو دلیل اصلی رشد می‌کند یکی به دلیل ذاتی خودش که در داستان مرمت به نظر من به کمال تعریف می‌شود و از فرسودگی. فرسودگی یک مقدارش در ذات آن ماده‌ای است که دارد کار می‌کند یک مقدارش هم مربوط می‌شود به فرمی که آدمیزاد به آن ماده داده است و بقیه هم مربوط به زمان می‌شود. برای اینکه هر شکلی که ما به یک ماده بدهیم آن شکل فرسایندهٔ آن ماده است برای اینکه در آن تئوری‌های ارزشمندی هم آورده شده است.

یک دانشمند ایتالیایی مربوط به حدود ۱۷۰ یا ۱۸۰ سال پیش عنوان می‌کند که اگر یک ساختمان فرسوده بشود قاعدتاً به دلیل ذات خودش فرسوده می‌شود و به خاطر این نیست که زمان می‌گذرد. به دلیل ذات خودش فرسوده می‌شود برای اینکه ماده‌ای که با آن ساختمان ساخته شده درون خودش مدام زنده است، مدام کار می‌کند و انرژی هزینه می‌کند برای اینکه بماند بنابراین انرژی‌ای که هزینه می‌کند از خودش می‌گیرد، از ترکیب مادهٔ اولیه و از ترکیب اتم‌های خودش آن انرژی را می‌گیرد برای اینکه بماند. این به عنوان اصل دانسته می‌شود.

قبول می‌کنم هیچ ساختمانی نیست که اگر یک روز ساخته شد دیگر تغییر نکند. در مورد اینکه بگوییم اصالتش باید حفظ بشود من معتقدم این اصالت وجود خارجی ندارد حتی به شکل ظاهری هم نمی‌توانم نام ببرم. بنابراین نگرانی از این گوشه کنار می‌رود یعنی ما می‌گوییم ساختمان اصیل ساختمانی است که در طول زمان حیات خودش تخریب و دگرگونی‌های نابخرد را نپذیرفته باشد. آن وقت یک ساختمانی وجود دارد که ظاهراً اصیل است منتهی در اینجا شاخهٔ دیگری هم می‌آید شاخهٔ بعدی مربوط به مواد و مصالح ساختمانی درون بنا نمی‌شود مربوط می‌شود به نیازها و سلیقه‌هایی که آدم‌ها دارند و اینکه با یک بنایی زندگی می‌کنند بنابراین رنگش را عوض می‌کنند. ما نمی‌دانیم اگر سیصد سال از عمر یک دیوار رنگ شده و رنگ‌گذاری شده روی چوب بگذرد آن رنگ هنوز اصیل هست یا نه؟ می‌دانیم که نیست برای اینکه آن رنگ در ترکیب اولیهٔ خودش شاخصه‌های اصلی را داشته که اینها تغییر کرده‌اند خود آدم‌ها هم معلوم نیست که آن رنگ را پسندیده باشند و به-

تدریج رنگ روی آن گذاشته‌اند. حالا مواد شیمیایی جدیدی به دست آمده و خود آن رنگ هم شده یک پوششی روی دیوار چوبی یا یک در چوبی یا یک گچ‌بری قرار گرفته یا یک چیز دیگری. در دگرگون‌کردن این رنگ سلیقه‌ها وجود دارند، سلیقه‌ها نوشته شده نیست. من می‌دانم هیچ معماری در کشور ما نیامده که بگوید من ساختمانم را به این شکل درست کردم و این را توضیح بدهد و در توضیح‌های خودش هم شاخص‌های متریک به ما بدهد که اساساً معماران ایرانی این کار را نمی‌کنند. بنابراین قضیه شکل دیگری هم دارد که آزادی عمل داده می‌شود به هر کسی که در ساختمان موجود از نسل و نسل‌های پیش، دارد مداخله می‌کند. این مداخله به ویژه چون نوشته نمی‌شود بیشتر مربوط می‌شود به سلیقه‌های نهان آدمی که مداخله می‌کند و می‌تواند یک معمار برجسته هم باشد، معمار برجسته‌ای که حرمت گذاشتن به کار دیگران را هم بلد است و هم خودش را صاحب سلیقه می‌داند. در اینجا اگر ما اصالت را برگردیم و در معماری تعریف کنیم یک جا می‌بینیم که در ذات خودش دگرگون می‌شود و یک جا می‌بینیم به دلیل زنده بودن بنا و زندگی‌کردن بنا با دیگران تغییر رنگ داده و می‌تواند تغییر شکل هم بدهد. اگر آن‌طوری است واژهٔ اصالت برای ما دیگر این معنا را نمی‌دهد که چیزی که روزی درست شده اگر بعد از صد سال به روز اول برگردانیمش دیگر اصیل است. نه. اتفاق دوم این است که آدم‌ها وقتی در وضعیت یک ساختمان مداخله می‌کنند عملاً زمان خودشان را و نیازها و سلیقه‌های زمان را در آن منعکس می‌کنند. نیازها و سلیقه‌های زمان اگر به صورت درستی روی یک بنا منعکس شوند اصیل هستند، اصالت زمانی دارند نه اصالت سوژه‌ای. بنابراین اگر داخل یک مسجدی از نهصد سال پیش تا الان پنج بار مداخله شده باشد هر بار مداخله یک دگرگونی قابل رؤیت به وجود آورده است و تمام این پنج بار اصیل هستند. آن اولی هم اصیل است که روی هم می‌شوند شش تا که همگی اصیل هستند.

خزائی: فرض کنید هزار سال پیش یک بنا ساخته شده و یک تکنولوژی‌ای در آن به کار رفته است که امروز به آن دست پیدا نکرده‌ایم حالا اگر ما بخواهیم این

تکنولوژی را پیاه بکنیم چه کار باید بکنیم؟ از تکنولوژی امروز باید کمک بگیریم یا اینکه نه باید برویم مطالعه بکنیم ببینیم چیست و براساس شرایط تکنولوژی‌ای که آن زمان به کار می‌رفته عمل کنیم؟ مثالی بزنم در خیلی از کشورها بناهای خیلی خوبی بوده است که یا خراب شده یا چیز کمی از آنها باقی مانده است حالا می‌آیند و با امکانات روز همان بنا را می‌سازند و یک ظاهرسازی که شبیه همان زمان هست و می‌گویند که آن بنا همین بوده است. این مشکلی است که من فکر می‌کنم در مرمت با آن دچار هستیم البته نه تنها در مرمت بلکه در بخشی از هنرهای دیگر هم فکر می‌کنم وجود دارد.

افهمی: یک مثال ملموس‌تری بزنم شاید برای شما جذاب‌تر باشد. من در اسپانیا غرفه میس‌وندرروهه را دیدم که در یک دوره‌ای ساخته شد، بعد خراب شد و دوباره بازسازی شد. حقیقتش در تاریخ معماری آن بازسازی‌ای که دوباره انجام شد تا یک بخشی از تاریخ معماری قابل لمس برای دیگران باشد از چه جایگاهی برخوردار است؟

فلامکی: من چون بنا را ندیدم نمی‌توانم به‌طور مشخص راجع به آن چیزی بگویم. اما در مورد بنای دیگری که بخشی از بنا تخریب می‌شود فرسوده می‌شود (مثل مسجد کبیر خودمان کاشی‌هایش را گچ می‌گیرند رنگ می‌کنند) این کار غلط است در ۴۰ سال پیش این طوری نبود بلکه این کاشی‌ها را پیدا می‌کردند بر روی موضوع معین قرار می‌دادند و دوروبرش را با گچ خوشبختانه پر نمی‌کردند بلکه با یک ملاتی که رنگین بود یا پر می‌کردند ویا جای نقش در صحن پیدا می‌شد.

اگر مرمت‌گر بیاید و تمام داده‌ها را به دست بیاورد و همه را پیدا کند و به قید شناخت علمی همه چیز را دربیاورد و شناخت علمی هم که تکلیفش روشن است شما هم بهتر می‌دانید، اگر همه چیز را بیابد و رابطهٔ هر یافته‌ای را با گذشتهٔ خودش و با گذشته چیزهای دیگری که به آن متصل است بیابد در مقابل یک سوال قرار می‌گیرد که باید به آن جواب بدهد که آیا از آن پیروی بکند یا نه؟ شناخت الزاماً در زمینهٔ مرمت دستور به پیروی نمی‌دهد اگر آدم قائل به این باشد که مرمت به تعادل

پویا بردن به عنوان یک وضعیت است دیگر قبول نمی‌کند هر چیزی را که از پیش به او داده‌اند در یک فرمول تازه‌ای قرار بدهد و این را یک طور نوسازی بکند و عین آن چیزی را که بوده است منعکس نماید. یک حرف است یا نه موقعی که می‌گوید که من کمکیت‌های مربوط به گذشته را نگه می‌دارم، آنها را حفظ می‌کنم رنگش را، اندامش را، روابط متریک را تا اندازه‌ای که بتوانم ولی عنوان هم می‌کنم که در این فضا اکنون آدمی زندگی می‌کند مربوط به قرن بیست و یکم. بنابراین این سدی را که سدی کاذب است می‌شکند. سد کاذب یعنی اینکه ما خیال کنیم چیزی را که پدرمان درست کرده است باید به همان شکل نگه داریم. البته جامعیت را باید نگه داریم ولی شکل بیرونی آن و بعضی از ترکیب‌هایش که مال نسل بعدی است الزامی به نگه داشتن آن نداریم مگر یک نکته که دو مرتبه برمی‌گردد به نکته‌ای که گفتم و آن اینکه مرمت به تعادل پویا بردن یک وضعیت است. اینجا یک بحث بسیار جدی پیش می‌آید که من فکر می‌کنم نظر شما هم به آن معطوف است ما اگر مرمت را امروز در هر بنایی به صورتی انجام بدهیم که نفر بعدی در نسل بعدی هم برای مداخله‌کردن دستش را بازببیند ما دو کار کرده‌ایم یکی پاسخ گفتن به نیازهای امروز در آن بنا که نیازمند به مرمت‌گری است و دوم احترام گذاشتن به نفر بعدی که دو سال بعد یا سه نسل بعد ممکن است بیاید. اینجا ببینیم چه اتفاقی می‌افتد. می‌دانید ما بسیاری از شاخه‌های علوم را به درستی نمی‌شناسیم و در کتاب هم در جایی آمده که ما فقط از علوم چیزهایی را که می‌شناسیم عنوان می‌کنیم ولی چیزهایی را که نمی‌شناسیم نمی‌دانیم ولی می‌دانیم که علوم دارند برای خودشان به وجه مشخصه‌هایی می‌رسند که اگر به دست بیاید ممکن است تمام زمینه‌های تجربی مرمت ما را به هم بریزند. من این را نمی‌دانم چون رشته‌ای است که من نمی‌توانم دنبال کنم ولی خبر دارم که پژوهشگران دانش هسته‌ای در پی آن هستند که ببینند صورت روی ماده چگونه اثر می‌گذارد و اثرگذاری صورت روی مادهٔ ۳۰۰ سال پیش یا ۳۰۰۰ سال پیش چگونه می‌تواند بازخوانی شود. من امیدوارم این کار را بکنند که البته خواهند کرد.

بنابراین مرمت‌کنندهٔ امروز حق ندارد تمام چیزهایی را که می‌داند فقط به همان‌ها بنگرد باید به چیزهایی هم که نمی‌داند توجه کند. اینجاست که تعادل پویا وسط گود می‌آید تعادل پویا یعنی نیاز به مداخله‌کردن، اما به حرمت هر فکری که در آینده می‌آید، به حرمت هر تکنولوژی پیشرفته‌تری که ممکن است بعداً بیاید.

افهمی: این حرف شما را کاملاً می‌پذیرم و تقریباً یکی از نکات بسیار مهمی که دیدم همین بود. حالا شاید من اینجا تعادل پویا را ندیدم یا از چشمم دررفته ولی در گفتار شما خیلی قشنگ درکش کردم و آن اینکه ما نگاه آخرالزمانی به مرمت نداشته باشیم که متأسفانه خیلی از مرمت‌گران چنین نگاهی دارند و فکر می‌کنند ما در آخرالزمان ایستاده‌ایم و همه چیز پیش از ما رخ داده است.

حال بحثم را به یک وجه دیگر از تکنولوژی معطوف می‌کنم به‌طور مثال تجربه‌ای را که در مورد ابوالهول و اهرام مصر وجود داشت در نظر بگیرید بخشی از فرآیند مرمتی را کاربرد مجدد تکنولوژی قدیم قرار دادند یعنی اینکه دوباره روش‌های تکنولوژی‌ای که پیش از این بوده دوباره تکرار شود. به نظر شما این کار چه ارزشی در فرآیند مرمت دارد یعنی اینکه ما بیاییم و تکنولوژی قدیم را احیا کنیم یا اینکه فرآیندی را برای طرح مرمت و اجرای مرمت بچینیم تا ارزش‌های تکنولوژیک قدیم باقی نماند و تداوم پیدا بکند. آیا شما تکنولوژی را بیشتر چیزی می‌بینید که در بنا باقی خواهد ماند و بخشی از ارزش‌های آتی بنا خواهد شد یا فرآیند حالا من اسمش را میرایی می‌گذارم که بیشتر نسلی از تجربه‌گران را نسبت به یک موضوع آگاه می‌کند.

فلامکی: اگر ما موفق بشویم تکنولوژی را به صورت کاملاً انتزاعی ببینیم یعنی بگوییم بحث تکنولوی مرمت درست است که از طریق به‌کارگیری یک ذهنیت خاص به‌غیر از توانمندبودن روی مواد و مصالح و سیستم‌های ساختمانی و چیزهای نظیر این خودش را پیدا می‌کند و خودش را متظاهر می‌کند و غیره ولی اگر بیاییم روحمان را بگوییم نه فرار از آن را اگر این را پیدا بکنیم و ضبط تاریخ کنیم و بگوییم سنگ را ایرانیان، سنگ را مصریان، سنگ را ژاپنی‌ها: ۲۰۰ سال پیش

چگونه و چگونگی‌اش را بگوییم نـه خـود سـنگ را و منطـق‌اش را بیـاوریم و آن را ضبط بکنیم یک طوری خیالمان راحت می‌شود می‌گوییم ما دیگر یافتهٔ گذشـته‌گـان را تخریب نکردیم. شما به معلمان ایتالیایی مکتب اشاره کردید، مکتـب ایتالیـایی‌هـا یک مقدار اروپایی است و برخوردشان هم استحکام یافته است. در قالب این هسـتند که هر بنایی که باید مرمت شود باید نشان بدهد که متعلـق بـه یـک دورهٔ پـیش از خودش می‌باشد و عمر خودش را به این شکل نشان بدهد. شرقی‌ها قائل بـه چنـین چیزی نیستند نه ژاپنی‌ها و نه چینی‌ها.

خزائی: در سمیناری در یکی ازدانشگاه های ترکیه یک معمار ایتالیایی در مـورد شهر فلورانس می‌گفت که حالم بهم می‌خورد از اینکه این قـدر در کوچـه و خیابـان همه چیز باید تکرار شود و هیچ چیزی تغییر نکند و حق نداشته باشیم یـک دیـوار را جابه‌جا کنیم.

فلامکی: این کار درستی نیست یعنی این حبس کـردن. مـا از مرمـت معمـاری صحبت می‌کنیم ببینید پیشرفته‌ترین و توانمندترین معمار روزگار مـوقعی کـه هنـوز چیزی را نشناخته از یک آزادی فکری و از یک دگرگونی مداوم و پیچیـده در ذهـن خودش صحبت می‌کند، با خودش کلنجار می‌رود و اینها را تبدیل به طرح مـی‌کنـد. این طرح هنوز وجود دارد هنوز زنده است ولی وقتی سـاختمان را سـاخت آن فکـر و مجموعه فکرهایی کـه کـرده اسـت اینهـا در آن سـاختمان محبـوس مـی‌شـوند و ساختمان آن فکر را می‌گیرد و محبوس می‌کند. ما یک ساختمان زاده شـده از یـک فکر متعلق به هفتصدسال پیش را به هر قیمت که شده نگه می‌داریم. محکم نگـه-اش می‌داریم و نمی‌گذاریم تغییر کند یعنی اینکه ما آمده‌ایم و فکر سفت شده متعلق به هفتصد سال پیش را محکم نگه‌اش داشته‌ایم و معلوم نیست چرا، این سنت نگـه داشتن الزاماً حرمت‌گذاری نیسـت، ایـن پدیـدهٔ دیگـری اسـت کـه بایـد بنشـینیم و تعریفش کنیم. من یک کتاب کوچک دیگری هم دارم: حریم‌گذاری بر ثـروت‌هـای فرهنگی ایران. کتاب کوچکی است ولی خیلی حرف دارد. می‌گوییم حرمت‌گـذاری را تعریف کنید، حریم را تعریف کنید و مقیاس‌های متفاوت حریم را پیدا کنیـد بعـد آن

وقت ببینیم با روزگار چگونه جلو می‌رویم قصدمان حرمت‌گذاری است یا قصدمان حریم‌گذاری یا پیدا کردن اندازه‌ها و شاخص‌های سفت است برای اینکه یک ساختمانی بتواند بر جای خودش بماند. این بر جای خودش‌ماندن را می‌توانیم ببریم داخل دو محفل یکی محفلی که خود معماران مرمت‌گر و علاقه‌مندان به معماری و پژوهشگران داخل آن زندگی می‌کنند و یکی هم آدم‌های عامی و آدم‌هایی که علاقه‌مند به این نیستند که ثروت‌های حفظ‌شده در یک ساختمان را بشناسند و با آن زندگی کنند. بعد اینها را از هم تفکیک می‌کنیم اولی با دومی فرق دارد، اولی‌ها به فکر دومی‌ها هم هستند و برای نگه داشتن بنایی که متعلق به هفتصد سال پیش است و باید تا هفتصدسال بعد هم بماند کمک می‌کنند و زحمت می‌کشند. اما آن یکی استفادهٔ روزمره‌اش را از آن می‌برد و بعد هم بنا را رها می‌کند. در اینجا داستان حریم‌گذاری و حرمت‌گذاری پیش می‌آید یکی‌اش با دال ذال یکی‌اش با ر ز. خیلی با هم فرق دارند. اگر این طوری نگاه بکنیم و آن وقت عقب می‌رویم برای اینکه ببینیم تکنولوژی‌های متعلق به گذشته را تا چه اندازه می‌توانیم به دقت علمی بازخوانی بکنیم و اینها را به دیگران بشناسانیم و کاربری همان‌ها را تا جایی که درسته در ساختمان‌های قدیمی انجام بدهیم و بعد هم بگذاریم تا دیگران روز دیگری بیایند و یک کار تازه‌ای در آن بنا انجام بدهند. یعنی با حبس‌کردن یک فکر در یک بنا و محبوس‌کردن یک اندیشه در یک بنا از راه تکنولوژی تکرارکنندهٔ رمز و رازهای گذشته. معلوم است که نه آقایان موافق هستند و نه من می‌توانم تعریفی از آن داشته باشم.

خزائی: مساجد معمولاً همین‌طوری است ما مساجدی داریم که الحاقات دوران مختلف در آنها دیده می‌شود.

فلامکی: از همین بنایی که شما اشاره می‌کنید حالا ما چند هزارتایش را در کشورمان داریم. هر نسلی که آمده آن را تغییر داده و رفته و از خودش چیزی به آن اضافه کرده است و ما نمی‌دانیم چیزی که اضافه کرده ارزشش کمتر است یا بیشتر ولی به دلیل اصالتی که تعریفش را بلد نیستیم من بلد نیستم آن را تعریف بکنم و

عیبی ندارد. اصالت با تاریخی‌بودن متفاوت است. اصالت موقعی است که شما زندگی یک ساختمان را در طول عمرش و در لحظه‌های دگرگون‌کردنش و دگرگون‌شدنش هر دو می‌بینید و این در مجموع خودش اصالت آن ساختمان را نشان می‌دهد. برای خودش هم تغییر شکل پیدا می‌کند و فقط دیگران نیستند که تغییر شکلش می‌دهند بلکه ساختمان به ویژه ساختمان در خودشان خم می‌شوند و به یک سمتی متمایل می‌شوند. یک جای آن فرو نمی‌ریزد ولی نسبت به جای دیگر گود می‌نشیند. این به خاطر این است که دارد زندگی می‌کند و وقتی زندگی می‌کند یک جایش گود می‌شود ما نباید به این راحتی این حق را داشته باشیم مگر اینکه در معرض فروریختن قرار بگیرد. بنابراین نباید به خودمان حق بدهیم که آن را برداریم و دو مرتبه آن دیوار را از اول بسازیم برای اینکه شکم‌دادگی دارد یا افت دارد و چشم ما را آزار می‌دهد.

در ساختمانی که ۱۲ قطعه دیوار دارد ۱۱ قطعه‌اش خوب مانده و یکی از آنها به دلیل وضعیت ساختاری خود آن دیوار خوب نمانده است دلیلی ندارد که آن را برداریم و خرابش کنیم و عین آنهای دیگر بسازیم مگر اینکه دیوار خودش خراب بشود وقتی خودش خراب شد یک بلایی سرش می‌آوریم. بنابراین اگر مغایرتی دیدیم این مغایرت به ما اجازه نمی‌دهد که آن را برداریم و بخواهیم یکسان بکنیم چرا که این جزو تاریخ است و چون جزو تاریخ است جزو اصالت بنا هم هست.

افهمی: پس من برداشت درستی از حرف شما دارم چون در بحث خودتان نقطه‌نظرهای خاصی که برای مثال مرمت استحفاظی یا مرمت تاریخی و غیره دارند شما خیلی به این دیدگاه‌ها اصالت نمی‌دهید. من در حقیقت همیشه مسئله‌ام این بوده است. یعنی بعضاً شما وارد بنایی می‌شوید که ادعا می‌شود مرمت تاریخی شده است. این مرمت تاریخی‌شدن به معنای این است که آزین‌ها و زیورها و چیزهایی نگه داشته شده و بعد رومیان بنیان بنا را از بین برده‌اند. آنها سعی کرده‌اند استحکام باشد به قصد اینکه آن زیور باقی بماند یا فرض کنید مرمت استحفاظی شده که به نظر آید دیگر چیزی از ارزش‌های بنا باقی نمانده است یعنی شما بیشتر مرمت را

همان روش پویا و تفکری می‌بینید که می‌تواند بهترین مواجهه را، مواجهۀ زمانمند را با بناء داشته باشد نه یک تئوری من حالا اسم تئوری را نیاورم ، نه یک مکتب خاص برای برخورد را.

فلامکی: بله مکتب را بفرمایید درست است. موقعی که اصطلاح زمانمندبودن را به‌کار می‌برید قضیه را روشن می‌کنید برای اینکه زمان، زمان متعلق به من امروز است. اگر ۳۰ سال دیگر من را صدا کنید نمی‌دانم چه خواهم گفت. شما ۳ سال به من وقت بدهید هیچ چیز هم به من ندهید فقط ۵ تا بنا بدهید از کشورمان یا از هر جای دیگر و من را جدا کنید تا بنشینم راجع به تکنولوژی‌های بسته شده در آن ۵ تا ساختمان برای شما گزارش بنویسم. ولی به من کتاب هم بدهید کتاب‌هایی از دانشمندان به ویژه از متفکران دورۀ اول قرن بیستم از این فنومنولوژیست‌ها، این پدیده‌شناسان. من خیلی از این کتاب‌ها دارم ولی باز هم به من بدهید ۲ الی ۳ تا کتاب ایرانی هم به من بدهید تا بنشینم و کار کنم. اطمینان دارم به نتایج دیگری خواهم رسید و ممکن است بعد از مدتی بیایم و بگویم آن تعریفی که من ارائه دادم که مرمت به تعادل پویابردن یک وضعیت می‌باشد درست است ولی کامل نیست و چیزی را به آن اضافه کنم، یعنی کتاب تمام شده نیست.

خزائی: در حال حاضر بخشی از مرمت برای تغییر کاربری بنا است. این موضوع را کمی باز کنید آیا درست است یا درست نیست؟

فلامکی: درست است، تصور می‌کنم شما بیش از همه به ساختمان‌های مسکونی قدیمی که مهمان‌پذیر می‌شوند و غیره اشاره دارید، حمام‌ها که فاجعه است.

ساختمان‌های مسکونی ما عمر زیادی ندارند یعنی در بیشترین حالت عمرشان به ۱۷۰ تا ۱۸۰ سال می‌رسد که این به خاطر ذات سکونت در کشورمان است توارث و مالکیت و یک مقدار هم اندیشۀ نهانی که زیاد در زمینۀ سکونت اعتقادی به ماندگاری ندارد. نتیجه این می‌شود که خانه خوب و محکم هم ساخته می‌شود ولی نه به صورتی پایدار که مثلاً یک مسجد را درست می‌کنیم یا یک گرمابه را برای

اینکه می‌دانیم هر پدربزرگی که دارد نوه‌اش را نگاه می‌کند می‌داند که به نبیره‌اش که برسد خانه خراب شده است. منتهی ترکیب خانواده و ساختار خانواده از اواخر قاجار تاکنون دو سه بار تغییر اساسی کرده و خانواده دیگر نه پدرسالار است و نه مادرسالار. در واقع اجازه رسمی قانونی که از اول انقلاب مشروطیت به این طرف به همهٔ آدمیان مملکت ما داده شده که هم محل کارشان و هم محل سکونت‌شان را به عنوان فرد خودشان انتخاب بکنند این امر سبب شد که مانند کشورهای دیگر آدم‌ها را آزاد کنیم که از خانواده‌های‌شان بیرون رفته و هر کاری که دوست دارند انجام بدهند و قانون هم پشت سرشان است. بنابراین یک تحرک اجتماعی بسیار جدی داریم که آدم‌ها را به عنوان شخصی از خانه بیرون می‌برد و این اجازه را به آنها می‌دهد که هر وقت دلشان خواست هر جایی می‌توانند زندگی کنند مثل ۵ نسل پیش یا ۴ نسل پیش که پسر مجبور نیست که از پدرش بپرسد که چه شغلی را انتخاب کند و از طرفی به هر حال تعداد فرزندان هم در این فضای سکونتی مطرح است. علاوه بر این امروزه دگرگونی‌هایی تکنولوژیک کاربردی هم وجود دارد که با گذشته تطبیق نمی‌کند همهٔ این صورت مسئله را یک مرمت‌گر می‌تواند به دو شکل کاملاً متفاوت ببیند. اول بیاید و آن خانه را خراب کند یا آن را مهمان‌سرا یا کتابخانه یا هر بلای دیگری سرش بیاورد. در حالت دیگر خانه را به عنوان فضای سکونتی نگه دارد و بداند که آن خانه یک خانواده بوده ولی داخل یک خانواده ۳ تا ۴ شاخهٔ متفاوت هم وجود داشته ۲ تا خواهر و یک برادر که اینها با همسران خودشان در یک خانهٔ واحد زندگی می‌کردند و نوه‌های‌شان را هم خودشان پرورش می‌دادند نه مادربزرگشان یا پدربزرگشان. رمز این قضیه زندگی‌کردن مشاع در خانواده‌ها است. فضای مشاع را ما بهتر و ظریف‌تر از هر کشور دیگری به نظر من در ایران تعریف کرده‌ایم. شما یک معمار را پیدا کنید معماری که فکر می‌کند و اهل مطالعه است یک معمار متعارف را پیدا کنید که بگوید فضای مشاع در سکونت چیست. این را نمی‌داند و وقتی که نمی‌داند خیلی چیزها را هم نمی‌داند و نمی‌تواند که بداند یک خانهٔ گسترده که ۱۲ اتاق و یک حیات وسیع در وسطش دارد به راحتی به ۳ یا ۴

بخش مستقل از یکدیگر و مجهز قابل تقسیم است. فضای مشاع در خانه‌های نوساز ما چیست. پله‌ای هست که با یک پاگرد می‌رود به پلهٔ دیگر و سپس به پاگرد دیگر می‌رود و بعد هم می‌رود به در می‌خورد. این فضای مشاع است این فضای مشاع فضای خدماتی احمقانه‌ای است که ما از فرنگی‌ها گرفتیم. فضای مشاع جایی است که شما داخل آن زندگی می‌کنید ولی حرمت دیگران را دارید از درون آن عبور می‌کنید ولی این را ما از دست دادیم. ما یک حوض وسط حیاتمان داشتیم موقعی که تابستان‌ها بچه‌ها قرار بود تو حوض آب‌تنی بکنند همه می‌دانستیم چه کسی اول می‌رود و چه کسی بعد از آن و اینکه فاصلهٔ زمانی بین دو نفری که می‌رفتند آب‌تنی بکنند چقدر است. ما اینها را نمی‌دانیم یا نمی‌خواهیم بدانیم کسی هم نیست به ما یاد بدهد. دلایل روزمره نباید تصمیم‌گیری کرد. دلایل روزمره که کاری ندارد آدم می‌آید در محله‌ای در یزد در محله‌ای در تهران یا هر جای دیگری و آنجا می‌گردد و می‌بیند ۴ تا خانهٔ قدیمی وجود دارد که صاحبانش رفته‌اند یا تمایل به رفتن دارند یا در را بسته‌اند و رفته‌اند. بنابراین ساده‌ترین کار این است بیاییم آن خانه را تبدیلش بکنیم به یک کاروانسرا یا بدهیم به دست یک بازاری که آن را به انبار کالا تبدیل کند. از سال‌های پیش بازار که رشد کرد خانه‌های وسیع‌تر گرفته شد و تبدیل به انبار گردید که همین‌طور ادامه دارد حتی از بازار خانه‌های قدیمی گرفته و آن‌ها به انبار و کارگاه تبدیل شدند. ما یک مدرسهٔ معماری داریم که عمرش به حدود هفتاد و یکی و دوسال می‌رسد و هیچ وقت قبلاً از مرمت بحثی نشده است. در سال ۱۳۰۹ در کشورمان قانونی نوشته می‌شود که هنوز هم جاری است. در این قانون آمده است که اشیاء عتیقه و اماکن که به نظر من یکی از زیباترین قوانین است که نوشته‌ایم ولی کامل نیست برای اینکه بنا را به درستی نمی‌بیند شهر را نمی‌بیند ولی به مسئولیت‌دادن و مسئولیت‌گرفتن به دقت توجه دارد. این را قانون‌نویسان ما نوشته‌اند و از فرنگ هم نیاورده‌ایم برای اینکه اصطلاحات ایرانی‌اند و طریقهٔ فهم قضیه طریقه‌ای ایرانی است. دو سال بعد یا یک سال و نیم بعدش آدم‌ها می‌نشینند و قطعنامهٔ آتن را می‌نویسند. درست است که ما بی‌فرهنگ نبوده‌ایم ولی غافلگیر که

هستیم دانشکدهٔ ما غافلگیر شده است. دانشکدهٔ هنرهای زیبا رشته معماری‌اش ۷۰ سال عمر دارد و تا حدود ۴۰ سال پیش نمی‌خواست مرمت را بپذیرد و به زور به‌خوردش دادیم.

افهمی: به نظر من یکی از کلمات باارزشی که در عنوان کتاب دیده می‌شود تکنولوژی مرمت معماری است و شما خودتان هم به صراحت گفتید معمار هستید. پرسشی دارم که فرع بر کتاب شما طرح می‌کنم و درگیر بوده‌ام. من هم به طور طبیعی دوره‌ای درگیر این قضیه بودم و مشکلم همین بود. یعنی در ثبت‌دادن معماری چون مقدمهٔ مرمت در سازمان میراث ثبت‌دادن معماری به عنوان امری لازم است. من خیلی اصرار داشتم در شهر کرمان ساختمانی را که عمری معادل ۲۵ سال داشت ولی طرح آن را یک معمار سوئدی برای یک آدم کرمانی پولدار کشیده بود و آمده بود این را با تکنولوژی کاملاً مغایر با این سرزمین اجرا کرده بود ثبت بشود چون ما ساختمان را به ثبت نمی‌دهیم و نمی‌آییم چیزی را ثبت بدهیم و در واقع خشت و گل را ثبت کنیم. ما ایده‌ها را ثبت می‌دهیم همین که فرض کنیم شخصی از این شهر بلند شده و این ایدهٔ بلندپروازانه را دارد و شخصی از یک کشور دیگر برایش معماری‌ای بکشد و این را اجرا بکند ارزش دارد که ثبت بشود. بحث من این است آیا می‌توانیم با این نگاه یعنی فرض به تعادل پویارساندن یا این نگاه که ما در حقیقت معماری را آن ایده و تفکر بدانیم به این سمت برویم که مفهوم مرمت کردن و مفهوم نگاه کردن به میراث تاریخی رو دگرگون کنیم. در شهر یزد متوجه شدم نه تنها مرمت‌هایی اتفاق افتاده بلکه یکی دو جا نیز دست به ساختن بافت تاریخی هم زده‌اند یکی دو تا بافت تاریخی هم اضافه شده که آنقدر اصیل هستند و چیزهای بدیعی در آنها دیده می‌شود که می‌توان به ثبت‌شان هم داد. آیا ما می‌توانیم بنیان‌های جدیدی را به قول شما منشور جدیدی را برای ثبت کردن معماری طرح‌ریزی بکنیم؟

فلامکی: بله حتماً باید این کار را بکنیم. اندیشهٔ مرمت یک اندیشهٔ ارتجاعی نیست یک نظریهٔ پیشرو می‌باشد که خواستار اندیشه‌های پیشرو است. اگر به ذات

مرمت به درستی نگاه کنیم باید این کار را بکنیم. ببینید ما در تضاد هم قرار می‌گیریم یک روزی می‌رویم ساختمان میدان آزادی را به ثبت می‌رسانیم برای اینکه تصمیم گرفتیم مثل بناهای دیگر دوران پهلوی خرابش نکنیم. در مورد مجلس شورای ملی شانس آوردیم چرا که اگر ۵ سال قبل از اینکه آتش گرفته بود می‌سوخت با خاک یکسانش می‌کردیم برای اینکه ۳ نفر بودند که خوشبختانه با هم توافق داشتند و با حضور یکی دو تا آدم خوش نیت یک‌باره خیلی قاطع تصمیم گرفته شد که آن را مرمتش بکنند. به هرشکل این اتفاق می‌افتد که گاه ساختمانی را که باید از بین برده بشود نجات می‌دهیم کار بسیار مهم‌تر اینکه می‌رویم و ساختمان میدان آزادی، این نماد آزادی را می‌گیریم و سوگندیاد می‌کنیم که آن را نگه داریم نامش را و سابقه‌اش را و مدام هم مرمتش بکنیم. خوب چرا این موضوع را تعمیم نمی‌دهیم چرا قوانین‌مان را عوض نمی‌کنیم که به هر چیزی که ارزشمند و الزاماً با خشت درست نشده هم حرمت بگذاریم و آن را به عنوان سرمایه کشورمان نگهداری بکنیم. این ضعف قانونگذاری ما است و هنوز هم کسی را پیدا نکرده‌ایم که بیاید در در نظام قانون‌گذاری ما این سخنان را بگوید. حدود ۹ یا ۱۰ سال پیش از پژوهشگاه یا پژوهشکده مجلس شورای اسلامی تلفن کردند رفتم یک جمع محترمی بود خانم دکتری آنجا بودن که تمام قوانین و گزارش‌های مربوط به حفظ آثار را در اختیار داشتند. یکی از فراکسیون‌های مجلس شورای اسلامی خواستار این بود که قانون ۱۳۵۹ بازنگری و به هنگام بشود برای اینکه بتوانند جلوی تخریب بناها و صدور اشیاء تاریخی ما را بگیرند. با کمال میل رفتم و خدمت کردم برای اینکه من سرم برای مسائل حقوقی درد می‌کند یعنی اطمینان دارم که مسائل حقوقی ما اگر به درستی فهمیده نشوند ما به هیچ جا نمی‌رسیم. اما برگردیم به نکتهٔ اولی که شما اشاره کردید. کتاب وقتی نوشته شد و چاپ شد دیگر به کسی مربوط نمی‌شود و نویسنده را باید فراموش کرد. کتاب به عنوان ابزار در دست همکاران قرار می‌گیرد تا روی آن بحث شود و روی آن کارهای بعدی صورت بگیرد. من کتاب را این طوری می‌بینم. کتاب دیگری هم دارم که کتاب خوبی است اگر زورم برسد

تمام می‌شود. به هر حال کتاب که از دست من آمد بیرون آن وقت مال همهٔ کسانی می‌شود که آن را می‌خوانند و اگر حرف حسابی داشته باشند به دنبالش می‌روند و اگر مسئله‌ای ایجاد می‌کند که متعلق به همه است و در مورد آن باید نظر بدهند نظرشان را می‌دهند.

افهمی: می‌خواهم از بحثم نتیجه بگیرم که شاید سال‌ها پیش این فکر را می‌کردم که آیا چیزی خواهیم ساخت که ماندگار بشود و این برایم جذاب بود یعنی یک زمانی که به برج آزادی نگاه می‌کردم می‌گفتم معمارش از روز اول که این را می‌ساخت می‌دانست که یک روزی ثبت می‌شود یک روزی نگهداری می‌شود. یعنی اگر به این اندیشه برسیم که هر چیزی که ساخته می‌شود اگر واجد ارزش باشد آن مرمت یا آن اندیشه‌ای که این را برای آیندهٔ بشر نگه می‌دارد مواظب این خواهد بود، آن وقت رسالت معمار بودن بیش از این درک می‌شود.

فلامکی: درست است. مرمت‌گر کسی نیست جز آدمیزاد که به دو چیز مجهز است اول: علاقه و توانمندی علمی دوم: بار انسانی که به دوش می‌کشد. البته بار انسانی را همه به دوش می‌کشند ولی چون آن توانمندی فنی را ندارند خیال می‌کنند باید کنار بروند و جا را برای مرمت‌گر خالی کنند. در حالی که شما خیلی خوب می‌دانید در کشورهای دیگر دانش مرمت از طریق به ویژه مجله‌ها و نه کتاب مدام داخل خانه‌ها می‌آید و می‌گردد. در اینجا آدم‌ها صاحب سلیقه‌اند و سلیقه‌شان هم متکی بر تکنولوژی روز است تکنولوژی را می‌شناسند و در مورد آن نظر می‌دهند خودشان کار فنی نمی‌کنند ولی در مورد کار فنی دیگران می‌توانند نظر بدهند. آنها می‌آیند و کمک می‌کنند ولی ما این لایه را در کشورمان نداریم.

خزائی: در پایان از اینکه وقت خود را در اختیار ما گذاشتید، ممنونم.

۱۲. خانقاه و آرامگاه چلبی اوغلو[۱]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۱۸ نشست نقد و بررسی کتاب *خانقاه و آرامگاه چلبی اوغلو: تجربه‌ای در مرمت و احیا* اثر شایستهٔ تقدیر دهمین دورهٔ جایزه کتاب فصل با حضور نویسنده و آقایان دکتر محمد خزائی و دکتر محمد نقی‌زاده در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید، نشست یاد شده است.

نیکبخت: اساساً در حوزهٔ مرمت ابنیهٔ تاریخی تجربیات مدون و انتقال فرهنگ نوشتاری کمتر دیده شده و می‌شود و ما به ندرت در این حوزه کتاب‌هایی به زبان فارسی داریم. در کشورهای دیگر هم در این مورد کار چندانی صورت نگرفته است ولی به هر ترتیب در ایران با توجه به امکان و شرایط و بستری که فراهم است متأسفانه در حوزهٔ نشر اطلاعات کمی انتقال داده شده یا ثبت شده‌است. تجربهٔ کاری ما در پروژهٔ خانقاه چلبی اوغلو حدود ۸ سال طول کشیده است. این خانقاه در ایران و در سلطانیه است ولی مصادیق مکتب معماری آن در فلات آناتولی فعلی است و شاید تنها اثری در ایران باشد که دارای این ویژگی است. ۸ سال عملیات مرمتی روی این کار انجام شده همراه با مطالعه و روش مواجه شدن با موضوع،

۱ـ تألیف محمدرضا نیکبخت و همکاران، تهران: گنج هنر، ۱۳۸۸. گزارش این نشست، پیش از این در شماره ۱۴۴ / شهریور ۱۳۸۹ کتاب ماه هنر منتشر شده است.

نحوهٔ آسیب‌شناسی، نحوهٔ تهیهٔ طرح مرمت که همهٔ اینها متکی به یک سری مبانی نظری بود و هم‌چنین بخش پشتوانهٔ اندیشیدن در آن اهمیت پیدا کرده بود به‌همین جهت هر بخشی متکی به مبانی نظری است. است. در نهایت کار ثبت صورت گرفت و عملیات مرمتی مستندسازی شد و تصمیم‌گیری‌هایی صورت گرفت. به هرحال دوستان پیشنهاد کردند که این تجربیات تدوین و به‌صورت یک کتاب ارائه شود که اکنون چکیده‌ای از این مستندسازی‌ها به کتاب تبدیل شده است.

خزائی: با اینکه رشته‌ام خیلی ارتباط مستقیمی با موضوع ندارد ولی از جمله کسانی هستم که سعی کرده‌ام بناهای ایران را یکی‌یکی ببینم. بنای چلبی‌اوغلو را ۱۰ سال پیش دیدم که خاطرهٔ خوبی نداشت و خیلی هم مخروبه بود و حفاظت نشده. دو سال پیش که آنجا را دیدم کاملاً فرق کرده بود درواقع تمام جنبه‌های سنتی آن حفظ شده ولی خیلی مدرن، خیلی زیبا و خیلی کارآمد شده است. بناهایی از این دست ما زیاد داریم که نمونه‌اش همین آثار تربت‌جام است و حتی ۳ مسجد اطراف آن که هرکدامشان داستانی دارند.

به نظر شما این روندی که شروع شده چقدر می‌تواند مؤثر باشد و حتی این کتاب برای این‌گونه بناها که در حال از بین‌رفتن هستند تا چه حد سرنوشت‌ساز است.

نیکبخت: شاید یکی از نکاتی که در حوزهٔ حفظ و احیای بناهای تاریخی و کتاب حاضر بتواند تاحدی به این حوزه کمک کند بستگی به چگونگی مواجه‌شدن با اثر دارد. یکی از بزرگترین مسائلی که حداقل در طول تاریخ مرمت‌مان با ابنیهٔ تاریخی مواجه‌بوده‌ایم چگونگی مرمت‌کردن بدون شناخت است. ما تلاش کردیم در این کار ابتدا روی مطالعات شناخت متمرکز بشویم و اثر را از وجوه مختلفی از نظر کالبدی، از نظر تاریخی، از نظر تکنیک‌های ساخت شناسایی کنیم. اهمیت ندارد که بعد از مرحلهٔ شناخت در این بنا اطلاعات به دست‌آمده حتماً به درد کسی بخورد یا نه. چون هر بنایی در مطالعات شناخت به یک سری نتایج می‌رسد یعنی دقیقاً کاری که ما واجبش می‌دانیم و عین این می‌ماند که برای بیماری بدون اینکه آزمایشی از

او بگیرند مدت‌ها دارو تجویز می‌کنند. در این مرحله یک بار تصمیم گرفتیم آزمایش‌هایی از این کالبد بکنیم و ویژگی‌های کالبدی‌اش را بشناسیم، تاریخچه‌اش را بشناسیم و بعد به اقتضای شرایطی که دارد برایش دارو تجویز بکنیم و روش‌ها و پیشنهادهای مرمتی را بدهیم. تصور می‌کنم یکی از نکاتی که می‌تواند برای این حوزه کمک باشد روش مواجه‌شدن با بنای تاریخی است نه لزوماً دی‌تیل‌ها و اطلاعات خاص این پروژه.

هم‌چنین بحث تدوین مبانی نظری برای قسمت‌های مختلف از نکاتی است که باز در این کتاب نسبت به آن حساس بودیم و اساساً در این پروژه نسبت به آن حساسیت وجود داشت. این امر شاید به‌طور کلی بتواند کمکی بکند که از این پس اگر قرار است آثار معماری انعکاسی در حوزهٔ حفظ، احیا یا مرمت داشته‌باشند قبل از آن برایش مبانی نظری تدوین شود و مشخص شود که این اثر در کدام راستا قرار دارد.

متأسفانه این شیوهٔ مرمت آثار تاریخی در ایران مرسوم نیست. ما با اطلاعات سطحی و مقدماتی مرمت می‌کنیم و حتی خود بناهم در یک دوره‌ای حدود ۷تا ۸ سال پیش قبل از اینکه ما با این اثر مواجه شویم، بدون مطالعه مرمت شده است که در کتاب هم به آسیب‌هایی که به این ترتیب به بنا وارد شده، اشاره می‌شود.

نقی‌زاده: شما در این پروژه بیشتر بحث‌های نظری را پی می‌گرفتید یا بحث‌های اجرایی را، در کتاب خیلی مشخص نیست.

نیکبخت: مسئولیتی که در این پروژه داشتم مدیریت کل پروژه بود چه در حوزهٔ بحث‌های نظری و چه در حوزه اجرایی. اساسا نظر به اینکه علاقهٔ زیادی نسبت به بحث‌های نظری داشته و دارم و با توجه به تجربیات معماری‌ام این موضوع همواره پشتوانهٔ کار اجرایی قرار گرفته‌است.

نقی‌زاده: به نظرم این‌گونه آثار هرچقدر در زمینهٔ معماری، هنر، آثار تاریخی و مرمت بیشتر شود ارزشمند است. اما عمدتاً کارها ترجمه است حتی آن چیزی هم که مربوط به خودمان می‌شود مثلاً در مورد هنر ایرانی یا معماری ایرانی باز هم

دیگران به ما گفته‌اند که چه‌کار کنیم. به‌همین دلیل قسمتی که شامل بحث‌های نظری قضیه است خیلی مهم هستند. منتهی بحث نظری طیف گسترده‌ای را دربر می‌گیرد یعنی از بحث‌های فلسفی قضیه یا فرض‌های معنوی و معنایی قضیه شروع می‌شود تا اینکه مثلاً به تعبیر شما این ساختمان یا این پدیدهٔ مورد نظر شناخته شود. شما به درستی به واژه‌ها اشاره کردید اگر ممکن است توضیح بدهید که در مورد بحث احیا چه فکر می‌کنید چون از احیا می‌توان تعبیرهای مختلفی کرد. برای مثال موجودی در حال احتزار یا مردن است و می‌خواهد احیایش بکنیم این را ما می‌خواهیم زنده‌اش بکنیم و به حیات قبلی‌اش برگردانیم و حیات جدیدی را برایش ارائه بدهیم که هر کدام از اینها به‌هرحال مبانی و دلائل خاص خودشان را دارند. بعد یک موجودی که جاندار هم نیست مثلاً این ساختمان به قولی یک موجود زنده به شمار رفته و اینکه این حیات منوط به حضور انسان است. نگرش شما به این دو چگونه است؟

نیکبخت: یک ارتباطی بین بحث مرمت و احیا وجود دارد که این رابطه دوسویه است در حقیقت در یک لحظه مرمت هدف می‌شود و احیا بهانه و مسیر این هدف و در لحظه‌ای دیگر برعکس احیا هدف و مرمت علت این احیا می‌شود. ولی معمولاً بناهای تاریخی در حوزه‌بندی‌هایی که پیدا می‌کنند و بنابر ارزیابی‌هایی که می‌شوند اهمیت مرمت و احیای آنها تفاوت می‌کند. مثلاً احیای بنای تخت جمشید تقریباً معنا ندارد یعنی ما هرگز نمی‌توانیم روح معماری فضای تخت‌جمشید را دوباره احیا کنیم و برگردانیم حتی اگر با آخرین تکنیک‌های مرمتی بتوانیم کل کالبد بنا را هم برگردانیم یا مشابه آن مثل مجموعهٔ زیگورات چغازنبیل در شوش که احیاکردنش تقریباً معنا ندارد و نمی‌توان این اثر را احیا کرد. اثری که حضور مردم در آن کم‌رنگ شود درواقع کالبدش رو به تخریب می‌رود و کاربری بخشیدن به آن کالبد موجب می‌شود خود اثر زنده بماند مثل این‌که پدربزرگی داریم و می‌دانیم دیگر از کارافتاده و بازنشسته شده است. هم‌چنین می‌دانیم اگر او را به خانه ببریم و به او بگوییم تو دیگر کار نکن و بگیر بخواب خیلی زود به‌سمت از بین‌رفتن حرکت می‌کند. بنابراین

مجبوریم حتی یک کار خیلی‌خیلی ساده هم شده به او بسپاریم برای اینکه مفید بودن را حس کند و کماکان به حیات خودش ادامه بدهد، زیرا او احساس می‌کند که حضور دارد حتی اگر در حوزهٔ تخصصی‌اش هم نباشد.

ما با یک بنایی تحت عنوان خانقاه مواجه بودیم، اساساً فعالیت خانقاه که کاربری اصلی این کالبد بوده با یک فاصلهٔ قریب به ۷۰۰ سال پیش صورت می‌گرفته است. بنابراین با توجه به تغییر شرایط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی دوباره بازدمیدن حداقل در شرایط کنونی امکان‌پذیر نبود و از طرفی اگر کاربری هم به آن بخشیده نشود این کالبدی که دارد مرمت می‌شود دوباره رو به فنا و تخریب می‌رود. هدف این است که حتماً باید یک کاربری به آن داد برای اینکه دائماً کسی داخل آن باشد و نفس انسان حضور پیدا بکند. هدف حضور و حفظ کالبد این اثر است به‌همین جهت مترصد این خواهند بود که فعالیتی را در آن زنده کنند، فعالیتِ دمیدن به یک کالبد عنوان احیایی است که به یک اثر در معماری داده می‌شود. زمانی یک حمام قدیمی به قهوه‌خانهٔ سنتی تبدیل می‌شود یا به جهت اینکه عملکرد یا وظیفهٔ حمام دچار مشکل بازدمیدن روح حمام به آن است عملکرد دیگری می‌یابد مثل حمام گنجعلیخان که به موزه تبدیل می‌شود برای اینکه این کالبد سالم بماند. البته ما در مواردی ترجیح می‌دهیم تا جایی که ممکن است عملکردی را که یک اثر داشته دوباره برگردانیم و تغییر کاربری ندهیم. مثلاً در موضوعاتی مانند حمام‌های تاریخی همواره توصیه‌ام این است که ما دوباره حمام ایرانی را احیا کنیم و بتوانیم. فعالیت حمام را به‌جای اینکه به قهوه‌خانه سنتی یا موزه تبدیل بشود خود حمام را احیا کنیم درکالبد آن بنا و مرزش بدین گونه تفکیک خواهد شد.

خزایی: تا آنجایی که من می‌دانم در معماری گذشته تزیینات نقش خیلی مهمی داشته از جمله در چلبی‌اوغلو و کتیبه‌های علی علی که روی آجرها هست خیلی ظریف و خوب طراحی شده است. شما در این مسئله چقدر سرمایه‌گذاری کرده‌اید یعنی چه میزان از نیروهای متخصص در این قسمت بهره گرفته‌اید و چقدر این تزیینات در احیا مرمت آثار ضرورت دارد؟

نیکبخت: شاید یکی از داغ‌ترین بحث‌هایی که نه فقط در حوزهٔ بناهای تاریخی بلکه در حوزهٔ بناهای مدرن نیز در سال‌های آتی با آن مواجه خواهیم بود بحث تزیینات است تزیینات موضوعی است که خیلی به کنتراست و به تضاد در اندیشهٔ معماران حضور دارد بعضی‌ها صددرصد با آن موافق‌اند و بعضی‌ها با نگاه مینی-مالیستی که خیلی هم مد شده معتقدند که تزیینات زوائد اثر است. می‌دانید که یکی از شاخصه‌های مهم معماری ما بحث تزیینات است که در این حوزه خیلی توانا بوده‌ایم حتی پیش از اسلام از نمونه‌های تخت‌جمشید گرفته تا تخت سلیمان یا تزیینات دوره‌های بعد از اسلام در گچ‌بری گرفته تا کاشی‌کاری دوره‌های ایلخانی و سلجوقی تا دورهٔ صفوی مصادیقش را می‌بینیم. بحث تزیینات یکی از شاخصه‌های فارغ از حتی بحث معماری، خصوصیت فرهنگی‌مان است و بحث تزیینات از قالی-های‌مان گرفته تا تذهیب، کتابت، خطاطی و نقاشی و حتی در پوشش لباس‌های بومی‌ما دیده می‌شود. بدون شک تزیینات فاکتور مهمی در بنای خانقاه به‌شمار می-رود. به جهت غلبهٔ روح عرفانی بنا به تزیینات روی کالبد خود خانقاه کمتر پرداخته شده ولی از محدودهٔ خانقاه که به سمت مقبره می‌رویم تزیینات بیشتر می‌شود. سردر پرتزیین با گچ‌بری و کاشی‌کاری معقلی و معرقی که دارد، آجربری‌هایی که دارد، حتی تزیینات گچ‌بری که داخل مقبره هست البته خود خانقاه عاری از تزیینات نیست به خصوص در سردرهای سنگ‌بری‌اش. داخل نیز دارای جزئیات و دیتیل‌هایی است ولی خیلی ساده‌تر کار شده چون فضاهای چله‌نشینی آن بیشتر برای مراقبه استفاه می‌شده و هدف هم این بوده است که تاحد ممکن از هرچیزی که حواس رهرو و مرید را به هم می‌ریزند، جلوگیری کنند و چله‌نشینی به درستی انجام شود. یکی از کمک‌هایی که حوزهٔ مرمت می‌تواند بکند تربیت و آشناکردن متخصصین با بحث تزیینات و نحوهٔ مواجهه برای انتقال به معماری امروزمان است. ما که در حوزهٔ معماری مدرن‌مان کار می‌کنیم نسبت به بحث تزیینات حساس هستیم ولی نه تزیینات عاریه گرفته‌شده بلکه منظور تزییناتی است که ریشهٔ بومی دارند.

نقی‌زاده: نکته‌ای به نظرم رسید که شاید به بحث‌مان هم ربطی نداشته باشد. من با هنر تزیینی خیلی مسئله دارم به این دلیل که از آن واژه‌هایی است که باز غربی‌ها به ما داده‌اند. ما اگر یک تابلویی به دیوار بزنیم و یک آیت‌الکرسی روی آن بنویسیم و از ما بپرسند که آن چیست می‌گوییم آیت‌الکرسی ولی از کسی که زبان آنها را نمی‌تواند بخواند در مورد آن بپرسیم می‌گوید تابلوی تزیینی است و همان‌طور هم اگر ما یک تابلوی چینی را ببینیم می‌گوییم یک تابلوی تزیینی است و اگر به یک چینی بگوییم شروع می‌کند به خواندن این داستان.

فکر می‌کنم تزیین چیزی است که به یک چیز دیگری اضافه می‌شود تا این چیز دوم را مطلوب و خواستنی کند حالا خودش هم خیلی فی‌نفسه وجه مثبت یا منفی ندارد و می‌شود گفت خنثی است. به این دلیل شما می‌بینید که در قرآن‌کریم خداوند خودش را زینت‌دهنده می‌نامد که ایمان را در قلب مؤمنین زینت می‌دهد و آز آن طرف هم شیطان خود را زینت‌دهنده می‌نامد. من ترجیح می‌دهم به جای هنرهای تزیینی از واژهٔ هنرهای تکمیلی استفاده کنم ما اگر یک هنر معماری داشته باشیم تزیینات به‌عنوان هنرهای تکمیلی آموزش می‌دهند یعنی شما وقتی برای مثال به مسجد می‌روید و می‌نشینید تا نماز شروع شود و مدتی که روبه‌روی محراب قرار می‌گیرید حدود سه چهار ماه آیت‌الکرسی و آیاتی که دور محراب نوشته‌شده را حفظ می‌شوید یعنی این یک آموزش و یک تذکره در زندگی شما است و به عبارتی یک تلطیف، زندگی و امید. من یک سری از آیات کوچک و اسامی مبارک پنج‌تن را از بچگی از کاشی‌هایی که در قدیم بالای خانه‌ها بود یادگرفتم. اگر یادتان باشد قدیم‌ها در بالای در خانه‌ها این نوشته‌ها دیده‌می‌شد که فضا را معنوی می‌کردند، فضا را تطهیر می‌کردند این یاعلی که روی ساختمان بود درواقع متذکر می‌شد کسانی را که درون خانقاه بودند یک پیشوایی دارند که اسمش علی است و از او تقلید می‌کنند.

نیکبخت: در تکمیل مطلب شما شاید بشود گفت آن لحظه‌ای که معمارِ مثلاً مسجد شیخ‌لطف‌الله اصفهان یا معمار مسجد امام اصفهان تلاش می‌کرد نقشهٔ

ستون‌ها، جرزها، قوس‌ها، محراب‌ها، ایوان‌های این بخش‌ها را در بخش زیرساخت-های بنا کار کند تمام هدفش تزیینات و کاشی‌کاری‌هایی بوده که می‌خواسته روی آن بچسباند یعنی همهٔ این کالبد قدبرافراشته برای اینکه بستری فراهم شود تا این تزیینات حضور پیدا بکند. اندیشه‌های مقدماتی پشتوانهٔ این داستان چه در حوزهٔ معماری و چه در حوزه‌های دیگر آن زمان که در تفکر بشری شاید بشود گفت در دوران خدا محوری مطلق بود و اندیشه‌های انسان محور کم‌تر حضور داشت و به-خصوص قبل از دورهٔ رنسانس یک معمار، یک هنرمند با تکیه بر قرآن که خودش را به جهت خطا یا به هر دلیلی از بهشت بیرون انداخته می‌دید از تمام این هنر بهره می‌گرفت که به نوعی خودش را به آن بهشت برگرداند. انسان مترصد آن بود که همهٔ عالم را به بهشت تبدیل کند و خاطرهٔ اولیه‌ای که از زمان صفر از خودش داشته احیا نماید به قول مولانا که می‌گوید:

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند　　در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

آدمی همیشه به دنبال برگشتن به آن نیستان است و وقتی می‌بیند به او اجازهٔ برگشت به بهشت نمی‌دهند تلاش می‌کند بهشت را پیش خودش بیاورد. این اتفاق در باغ‌سازی ما هم دیده می‌شود. با توجه به روایات و احادیثی که هست او تلاش می‌کند باغ را با معماری و کاشی‌کاری و تزیینی که می‌کند شبیه بهشت سازد. بنابراین هدف والایی پشتوانهٔ این تزیینات وجود دارد و فقط یک نوع نمایش یا بازارگرمی نیست و به روحی که آن فضا را به‌وجود می‌آورد توجه دارد و اشاره می-کند.

خزائی: به‌طور کلی در سلطانیه ۳ اثر معماری وجود دارد یکی مقبره ملاحسن کاشی، یکی گنبد سلطانیه و بعد هم مجموعهٔ چلبی‌اوغلو. هرکدام از یک عنصر تزییناتی یا یک مواد تزییناتی خاص استفاده کرده‌اند که برای نمونه در ملاحسن کاشی، کاشی خیلی نقش ارزنده‌ای دارد ولی در سلطانیه با آنکه آجر هست ولی گچ‌بری‌ها خیلی اهمیت دارد علت چست؟

نیکبخت: بنای ملاحسن کاشی از نظر زمانی به نسبت خانقاه چلبی‌اوغلو و گنبد سلطانیه متأخرتر است. درواقع خانقاه چلبی‌اوغلو و گنبد سلطانیه متعلق به دورهٔ ایلخانی است و اگر اشتباه نکنم بنای ملاحسن کاشی مربوط به صفویه است. تزیینات در دورهٔ صفویه به اوج خودش می‌رسد به‌خصوص در حوزهٔ کاشی‌کاری البته بعضی‌ها معتقدند کاشی‌کاری هفت‌رنگ که در دورهٔ صفویه خیلی رواج پیدا کرد به نوعی اعتبار هنری‌اش از کاشی‌کاری معرق یا معقلی کمتر است ولی به هرحال کماکان توانایی روح‌بخشیدن را دارد. در مجموعهٔ بنای ملاحسن کاشی کاملاً به درستی اشاره کردید این نکته وجود دارد ولی در مجموعهٔ چلبی‌اوغلو ما آثار کاشی‌کاری را در سردر مقبره داریم. گنبد سلطانیه هم که یکی از موارد فوق‌العاده توانا و پرنکته از تزیینات است در آنجا هم باز کاشی‌کاری را می‌بینیم ولی نه به صورت هفت‌رنگ بلکه به‌صورت معرق و معقلی. به هرحال شاید حوزهٔ زمانی که این ۳ اثر از هم جدا می‌شوند تأثیر بسزایی دارد در این که بنای ملاحسن کاشی به کاشی‌کاری خیلی تکیه کرده است.

نقی‌زاده: از مطالعهٔ کتاب شما خیلی لذت بردم ولی بعضی جاها دوست داشتم یک چیزی ادامه پیدا بکند بعد می‌دیدم تمام شد که به نظر می‌رسد یا فرصت نشده یا اینکه به آن نپرداختید. برای نمونه به درستی به بحث شناخت اشاره کردید و آنچه خیلی خوب در کتاب معرفی شده کالبد بنا است منتهی یکی دو مورد به نظر می‌رسد شاید به عنوان شناخت نیاز باشد. یکی معنا یا روح بنا است که شما به آن اشاره کرده‌اید ولی خیلی واردش نشده‌اید. یکی این بستری است که عمارت در آن قرار دارد وقتی ما از بستر صحبت می‌کنیم درمورد هرچیزی چندتا عامل را درنظر می‌گیریم یکی که خیلی شایع و معروف است طبیعت آنجاست یا بستر موجود یا کالبد فیزیکی که می‌بینید منتهی عامل دیگری هم در تاریخ وجود دارد که معمولاً محقق باید خیلی راحت آن را با مطالعه به‌دست بیاورد. یکی هم که باز خیلی مهم است برمی‌گردد به همان بحث حیات که قبلاً در مورد آن صحبت کردید. امروزه محیط را تلفیقی از تاریخ و طبیعت و فرهنگ تلقی می‌کنیم وقتی ما می‌گوییم محیط اینها را

باید باهم ببینیم که در این مورد توضیح بفرمایید. و اینکه تا چه حد اگر عملکرد دیگری را به یک ساختمان بدهیم مفید است. مفید است چون ساختمان حفظ می‌شود ولی خیلی از ساختمان‌ها به تعبیری درست شوند یا نشوند چه فرقی می‌کند. وقتی ساختمان هویتش و عملکردش را از دست می‌دهد. گاهی اوقات ساختمان‌هایی را می‌توان دید که از بین رفته‌اند کاری که در کشورهای تازه استقلال یافته انجام می‌دهند بسیار جالب است. آنها طبق عکس‌ها و نقشه‌هایی که دارند، ساختمان را از پی با بتن‌آرمه شروع می‌کنند به ساختن و کاملا می‌سازند سپس قوس و طاق را کاشی‌کاری می‌کنند و بعد از اینکه تمام شد خیلی راحت می‌شود گفت این آثار تاریخی است. اگر کسی تخصص نداشته باشد حتماً این اشتباه را مرتکب می‌شود. به نظر شما برای به‌خصوص جوانان و دانشجویان اساسا چه فرقی می‌کند به جای یک مجتمع اقامتی و پذیرایی، یک ساختمان جدید بنا می‌شد که هزینه‌اش هم خیلی کمتر بود و چه تمایزی می‌توانست با یک ساختمان تاریخی داشته باشد که ما به هرحال این همه زحمت می‌کشیم.

نیکبخت: در مورد مطلب محیط ابتدا یک اشاره‌ای بکنم این بنا درموقع حیات خودش در دورهٔ ایلخانی وسط شهر قرار داشته و حتی در مجاورت این بنا آثار دیگری هم بوده‌است که بر اثر حوادث از بین رفته‌اند. ما حتی در اطراف اینجا آثاری پیدا کردیم متعلق به دوران قبل از ساخته‌شدن خانقاه که اطلاعات خوبی دربرداشت. به هرحال محیط تغییر کرده و به هیچ وجه اثر در یک فضای باز بیابانی نبوده ولی الآن هست. این یکی از فاکتورهایی است که در نحوهٔ مداخله در اثر تعیین‌کننده است که ما تا چه حد می‌توانیم این کار را بکنیم. نمونهٔ مشابه‌ای که امروزه با آن مواجه هستیم مجوعهٔ بایزید بسطامی است که در یک بافت مسکونی قرار دارد و میراث فرهنگی هم ترجیح می‌دهد این آثار و هم‌چنین بافت‌های مسکونی اطراف آن را را بخرد. ما پیشنهاد دادیم تا حد ممکن این بافت‌های مسکونی حفظ شوند حتی مردم هم داخل آنها حضور داشته باشند فقط آموزش‌های لازم و نکاتی که بیشتر در جهت احیای بنا است در نظر بگیریم. اما در مورد این که این کالبد به

تنهایی چه اعتباری دارد وقتی که قرار باشد روحی در آن نباشد و یک کالبد دیگری باشد اساساً می‌تواند نباشد. مجبورم در چند پرانتز به این مطلب اشاره کنم: بدون شک اگر می‌شد اینجا خانقاه بشود خانقاهش می‌کردیم حتی در نحوهٔ مرمت‌کردن و احیاکردن من همواره مترصد این بودم اگر روزی به دلیلی و شرایطی این امکان فراهم شد که اینجا برای این عملکرد بهره‌برداری بشود بتوانند این‌کار را بکنند بدون اینکه دخل و تصرف زیادی در اثر انجام بگیرد. درواقع بتوانند این کاربری را مجدداً از آن بگیرند ولی فعلاً این شرایط نیست. این یک پرانتز. پرانتز دوم اینکه در منشورهای بین‌المللی اعتبار یک اثر صرفاً به شکل‌گیری شکل آن اثر نیست ما بحثی زیر عنوان تبیین ارزش‌های بنا داریم که معمولاً وقتی با موضوعی یا پدیده‌ای حالا در حوزهٔ معماری تاریخی مواجه می‌شویم یک مروری می‌کنیم ببینیم این اثر و این پدیده در بستر خودش چه اعتبار و ارزش‌هایی دارد. این اتفاق در آثار مختلف متنوع است یک مثال خیلی ساده می‌زنم شما ممکن است یک خانهٔ دورهٔ قاجار را ببینید که مشابه این خانه هزاران هزار در شهرهای مختلف وجود داشته‌باشد حالا اگر یکی از این آثار از بین برود امکان دارد اتفاق خاصی رخ ندهد و سابقهٔ ذهنی یا خاطرهٔ قومی که نسبت به این اثر وجود دارد نابود نشود. ولی این خانقاه بنایی است با این ویژگی که داخل فلات فعلی ایران قرار دارد و محصول سابقه، تجربیات و دستاوردهای دوره‌های گذشتهٔ تاریخی این ملت است و وجودش سند صحت این رخداد است. ما حتی در حوزه‌های مرمتی به‌گونه‌ای با اثر مواجه می‌شویم که به راحتی بشود قسمت‌های تاریخی را از قسمت‌های جدید آن تشخیص داد. یکی از همین بحث‌های مبانی نظری که اشاره کردم همین است که ما به‌هیچ وجه کاری نکنیم که این‌دو را نتوانیم از هم تشخیص دهیم. یکی از دوستان آقای دکتر تهرانی از استادان دانشگاه شهید بهشتی عنوان می‌کرد که اگر همهٔ حمام‌های‌مان تخریب بشوند نمی‌توانیم ثابت کنیم که در دورهٔ صفویه ما آدم‌های پاکیزه و تمیزی بوده‌ایم و در مقابل یک سری بحث‌های غربی‌ها مبنی بر این‌که ایرانیان خیلی با حمام، شست‌وشو و این جور چیزها ارتباط ندارند، مشکل می‌داشتیم. یعنی در حقیقت اینها

مصادیقی است بر سابقهٔ تجربهٔ فرهنگی ما. یادم می‌آید که در اینجا پوسته‌های گچی‌ای بود که وقتی مجبور شدیم بخشی از این پوسته‌ها را برای مرمت برداریم زیر این پوسته‌های گچی جای دست دیده می‌شد. درواقع چنان ظرافت گچ بالا بود که شما اثر انگشت‌های این بناها را حتی روی این گچ‌ها می‌دیدید. این اثر دست و انگشت متعلق به هفتصد سال پیش است و آدم ترجیح می‌دهد هرکاری می‌شود برای مرمتش بکند تا این بخش از آثار آسیب نبیند. آنها ثابت می‌کرد که حتی از نظر ژنتیکی چه کسانی و چه قومی آنها را ساخته‌اند. به هر حال این آثار تجربهٔ یک قوم است.

نقی‌زاده: به نظرم ریشه در تاریخ داشتن یکی از عوامل اصلی هویت جهانی است نمونه‌اش مثلاً بازی‌های آسیایی، بازی‌های سیدنی ۲۰۰۰ را در نظر بگیرید کشورهایی که ۱۰۰ سال سابقه ندارند تلاش می‌کنند برای خودشان تاریخ چندهزار ساله درست کنند درحالی که ما این تاریخ را داریم و باید از آن مراقبت کنیم و نگذاریم از بین برود. این نکته واقعاً مهم است که یک نفر ایرانی بداند که ریشه‌اش به کجا می‌رسد.

خزائی: حتی بعضی کشورهای به خصوص توسعه یافته یا درحال توسعه و حتی کشورهای عربی تلاش می‌کنند هرچه هست جزء فرهنگ خودشان محسوب کنند.

نیکبخت: کاملاً درست است من چند وقت پیش در یکی از این کشورهای حاشیهٔ خلیج‌فارس در یک کتاب‌فروشی کتابی توجهم را جلب کرد دیدم در روی جلد تعدادی از پرسپکتیوها و مناظر شهر نایین و میناب آمده است با تیتری با عنوان معماری سبک عربی. کتاب را ورق زدم و دیدم همهٔ این آثار را متعلق به سبک عربی دانسته و شهرسازی یزد، شهرسازی عربی شده است و هم‌چنین شهرسازی میناب و بوشهر. واقعیت این است که اگر این آثار در این خطه و در این محدودهٔ فرهنگی وجود نداشت کسانی که حتی کوچکترین اعتبار تاریخی هم ندارند تلاش می‌کردند از این موضوع استفاده کنند. همین الآن هتل‌هایی را می‌بینید که به همین سبک در آن‌جا ساخته می‌شود تیترش هم معماری عرب است در صورتی که به هیچ

وجه این‌طور نیست. این موضوع را در حوزه‌های مختلف داریم تجربیاتشان را می‌بینیم و مصادیقش وجود دارد.

خزایی: کاری که شما انجام دادید کار کاملاً علمی مبتنی بر علم و تکنولوژی امروز است البته ممکن است روش‌های سنتی هم باشد ولی این روش‌ها کمک می‌کند کارزودتر تمام شود. تا آن جایی که من دیده‌ام باستان‌شناسی امروزه به‌عنوان یک علم مطرح است یعنی بخش زیادی از آن باید در آزمایشگاه باشد و این یکی از مشکلات دانشجویان ما است. کتابی که شما زحمتش را کشیده‌اید به این موضوع خیلی تأکید دارد می‌خواستم توضیح بیشتری در این مورد بدهید .

نیکبخت: بحث تکنولوژی مرمت یا تکنولوژی رابطهٔ علمی باستان‌شناسی به‌خصوص در کشورهای اروپایی امروزه خیلی مورد استفاده قرار می‌گیرد چه در حوزهٔ مطالعات و چه در حوزهٔ مرمت. باستان‌شناسی تخصص‌اش شکافت و شناخت است یعنی آثار را باز می‌کنند و می‌شناسند ولی در حوزهٔ مرمت این اتفاق وارونه رخ می‌دهد زیرا با تکیه بر مطالعات شناخت این بخش‌هایی که آسیب دیده به‌سمت ترمیم می‌رود. ما در ایران و در حوزهٔ علمی بخش تکنیک‌های باستان‌شناسی تازه داریم یک مقدار فعالیت‌های نو می‌کنیم قبل از انقلاب ایتالیایی‌ها یک مقدار در این حوزه فعال بودند. در ایران به‌خصوص در سلطانیه نحوهٔ تصویر برداری‌ها، نحوهٔ مطالعات خیلی پیچیده بود در حال حاضر خوشبختانه امکانات خیلی خوبی وجود دارد و حتی می‌شود بدون گمانه‌زنی اطلاعات زیرساخت‌های آثار را چه در بخش تزیینات چه در بخش خود کالبد اثر داشت. هم‌چنین برای مرمت هم امروزه امکانات زیادی فراهم شده است برای اینکه تا حد ممکن بدون دخل و تصرف و بدون مداخلهٔ خیلی تهاجمی اثر را مرمت کنند. نکتهٔ بسیار ارزشمند این است که معمولاً بهترین روش مرمت یک اثر تکنیک خود اثر است و متأسفانه ما در این حوزه دانش تجربهٔ معماری بومی‌مان در محدوده‌ای قطع و به معماران منتقل نشده و بیشتر به آزمون و خطا انتقال پیدا کرده و تجربه می‌شود. در همین بنا تکنیک گچی در نما استفاده شده و شما می‌دانید گچ در طبیعت وقتی که روی نمای آثار قرار بگیرد در اثر شرایط

طبیعی آسیب می‌بیند و رطوبت خرابش می‌کند باران و آفتاب مشکل ایجاد می‌کند ولی در این اثر بعد از گذشت ۷۰۰ سال می‌بینیم که گچ روی نما باقی مانده است. این امر متکی به یک تکنولوژی است که ما هنوز به آن دست پیدا نکرده‌ایم. در این مسیر خیلی تلاش کردیم، کوره‌های آزمایشگاهی زدیم همان‌جا گچ می‌گرفتیم و آزمایش می‌کردیم البته تا حدودی توانستیم نزدیک بشویم ولی هنوز توفیق پیدا نکرده‌ایم که این امکان را فراهم بکنیم. مجبور بودیم برای محافظت از این اثر از مواد شیمیایی استفاده بکنیم. به هر ترتیب این در حوزهٔ مطالعات شناخت خیلی می‌تواند مؤثر باشد که ما بتوانیم تکنیک‌ها را انتقال بدهیم و کشف کنیم.

خزایی: در آن زمان هم از علم و تکنیک بالایی برخوردار بودیم این‌طور نیست؟

نیکبخت: بله بدون شک شناخت نسبت به مسائل غنی‌تر و کامل‌تر بود به نظر من این تفکر در ذهن حالا معماران و کسانی که در حد تخصصی مطالعه می‌کنند نیست. فکر می‌کنم مثلاً بنایی که در دورهٔ ایلخانی کار شده با بنای امروزی خیلی تفاوت دارد. آن زمان هیچ‌چیز نبود در صورتی که در نمونه‌ای که خدمتتان عرض می‌کنم گنبد خواجه اتابکی در کرمان که گنبد خیلی قشنگی است شنیده‌ام دیوارهای داخلش را گرفته‌اند و دارند آجرهایش را می‌کنند و دوباره می‌خواهند آن را مرمت کنند . این بنا جز اولین بناهایی هست که از آجرهای لعاب‌دار فیروزه‌ای ـ لاجوردی استفاده می‌کنند هم بیرونش و هم داخلش. رنگ‌هایی که در کاشی‌های فیروزه‌ای در داخل کارشده بود با کاشی‌هایی که در بیرون کارشده بود یک طیف رنگی‌ای را ایجاد کرده است آنهایی که بیرون بود تیره‌تر بودند و آنهایی که داخل بودند روشن‌تر. این را هنرمند تشخیص داده که بیرونی‌ها نور بیشتر می‌گیرند و آنها که داخل‌اند نور کم‌تر پس این هماهنگی باید حفظ شود و این دانش را نشان می‌دهد.

یک جور حکمت نسبت به معماری و شناخت به نوعی هستی‌شناسی بود و رابطه برقرار کردن بین دانش معماری. این نگاهِ متأسفانه تخصصی‌شدن گرایش‌های ساختمانی موجب شده که دانش نسبت به حوزه‌های دیگر کمتر شود. ما نگاه

کل‌نگر نسبت به اثر نداریم این اتفاق در پزشکی ما هم دیده می‌شود و نگاه به صورت کل‌نگر نگاه درمانی ندارد. در معماری هم همین‌طور است حوزهٔ سازه، حوزهٔ بخش‌های تأسیسات، تزیینات و معماری همه جدا و بدون هماهنگی‌اند.

نقی‌زاده: یکی از موضوعاتی که در کشورمان داریم و شاید به دلیل کثرت آثار تاریخی باشد نبود فرصت و بودجهٔ کافی برای رسیدگی به اینهاست یا حتی آنهایی که مرمت می‌شوند باز هم ممکن است برای نگهداری آن هزینه نیاز داشته باشند. به برخی از این آثار عملکردهایی می‌دهند که عملکردهای نویی نیست مثلاً همه می‌شوند قهوخانهٔ سنتی، سفره‌خانه، موزه، هیچ کدامشان مثلاً یک کتابخانه نمی‌شوند و حداکثر می‌شوند ادارهٔ میراث فرهنگی، بانک، یا یک مدرسه.

نیکبخت: این هم باز یکی از معضلات است اگر اشتباه نکنم این آمار، آمار خیلی دقیقی نیست حدود ۴۰ هزار اثر در سطح کشور داریم که مرمت کردن همهٔ اینها هم هزینهٔ بسیار هنگفتی طلب می‌کند و هم متخصص لازم دارد. خیلی از کارشناسان نظر داند که ما در این روند تاریخی چه وظیفه‌ای داریم که بگوییم ما رسالت داریم همهٔ اینها را مرمت کنیم. آیندگان هم هستند و خیلی از این آثار مثلاً ۵۰۰ سال، ۷۰۰ سال یا هزاران سال باقی مانده‌اند خب ۵۰ سال هم اضافه شود چه اتفاقی می‌افتد شاید بهتر باشد ما فقط وارد بحث حفاظت بشویم و بحث مرمتی را بگذاریم برای آیندگان که هم امکانات بهتری دارند و هم تکنیک‌های بهتری را می‌شناسند و هم قابلیت‌های مطالعات شناخت بیشتری نسبت به ما دارند. به‌همین جهت خیلی از آثار دست نخورده باقی مانده به صورت خراب یا نیمه مرمت شده یا مرمت نشده. بنابراین عده‌ای معتقد هستند که شاید بهتر باشد سهمی از مرمت را به آیندگان بسپاریم ولی مشکل عمدهٔ ما مشکل حوزه‌های تخصصی معماری‌مان نیست حوزه‌های تخصصی مرمتی‌مان یا باستان‌شناسی‌مان نیست مشکل برمی‌گردد به پایین‌ترین قشرهای فرهنگی ما، بیشتر قشر مردمی ما که این ارتباط قطع‌شده است. اگر ما بتوانیم در حوزهٔ آموزش و پایین‌ترین رده‌های اجتماعی اعتبار و ارزش آثار تاریخی را به ذهن این طبقهٔ اجتماعی برگردانیم بدون شک این موضوع شکل

می‌گیرد. مثالی بزنم حدود ۲۰ سال پیش همان موقعی که زلزلهٔ رودبار در سال ۶۹ رخ داد بازار تبریز خیلی آسیب دیده بود بازاری کهنه و مخروبه که چندین بار هم دچار زلزله شده و آسیب دیده بود به‌گونه‌ای که خیلی از بازاری‌ها مجموعه پاساژ جدیدی را پایین‌بازار تحت عنوان پاساژ شمس ساخته بودند و علاقه داشتند که حجره‌هاشان را به آنجا انتقال بدهند و این بازار هم متروکه شود و حتی اگر شد دوباره آنجا را بکوبند و یک پاساژ و بازار جدید به قول معروف جایش بسازند. ولی یکی از دوستان اساتید من در مدت ۲ سال طی جلسات متعددی که با بازاریان و دیگران داشت این فرهنگ را در ذهن هیئت‌امنا به‌وجود آورد که اگر حمایت کنند و بازار را مرمت کنند اینجا می‌توان از آن استفاده بکنند و نیازی نیست که حتماً آن را بکوبند و خرابش کنند. بنابراین هیئت‌امنای بازار تبریز هم دست به دست هم دادند امکاناتشان هم خوب بود از متخصصین میراث فرهنگی کمک گرفتند و تک‌تک حجره‌های بازار، سراها، تیمچه‌ها، تیم‌ها همه را مرمت کردند و عملکرد بازار را در همان حجره‌ها و با همان شیوه‌ای که بود احیا کردند. این اتفاق یک اتفاق خیلی-خیلی نویی بود که سال ۶۹ رخ داد و تاحدود سال ۷۳ ، ۷۴ طول کشید در آخر هم بالاسر هر حجره یک سنگ با کتیبه نوشتند که این قسمت، این سرا، این کاروانسرا توسط هیئت‌امنای بازار با بودجهٔ مردمی مرمت شده است. اگر این اتفاق فراگیر شود و بتواند نفوذ پیدا بکند و کوچکترین آحاد مجموعه اجتماعی ما نسبت به این آثار حساس شوند این اتفاق خیلی راحت‌تر رخ داده و بهره‌گیری از بناهای تاریخی خیلی به هنگام‌تر می‌شود. خیلی مواقع وقتی می‌خواهیم برای یک اثر طرح احیا تهیه کنیم به جهت اینکه بومی آنجا نیستیم دانش‌مان نسبت به اینکه چه طرحی مناسب است را نمی‌توانیم تشخیص بدهیم، در صورتی که مردم بومی آنجا بهتر می‌توانند تشخیص بدهند به همین دلیل تلاش می‌کنیم از کانال خود مردم حرکت کنیم و ببینیم خودشان چه پیشنهادی دارند و چگونه می‌توانند یک اثر را احیا بکنند.

خزائی: مهم‌ترین موضوع همین فرهنگ‌سازی است الآن مشابه همین کار تا آنجایی که من خبر دارم در هرات انجام می‌شود. خیلی از خانه‌های قدیمی هرات را

از صاحبانشان گرفتند نه اینکه خریداری و تبدیل به جایی بکنند، بلکه اینها را گرفتند و کاملاً بازسازی‌کردند و بعد هم در اختیار همان صاحب‌خانه قرار دادند. اگر این اتفاق به صورت فرهنگ درآید و نیروهای متخصص میراث‌فرهنگی در کنار مردم قرار بگیرند که با هزینهٔ خودشان اینها را بازسازی کنند و به مردم تحویل دهند چه اشکالی دارد که ۱۰۰ سال یا ۲۰۰ سال دیگر همان طوری باقی بماند. من فکر می‌کنم این امر می‌تواند خیلی از بناهای ما را از خطر تخریب حفظ کند. همان‌طور که شما اشاره کرده‌اید این احتیاج به فرهنگ دارد. امیدوارم یکی از پیام-هایی که از این نشست به‌دست می‌آید این باشد که ما بتوانیم مرمت و بازسازی را به‌طور مشارکتی انجام بدهیم و این‌طور نباشد که فقط دولت در این کار دخیل باشد به نظر شما در این مورد چه روشی را می‌توانیم به کار بگیریم.

نیکبخت: نکتهٔ مهم بیشتر ارائهٔ راهکار یا رهنمودهاست طراحی این راهکارها اهمیت بیشتری دارد تا اینکه حالا به دنبال تأمین بودجه باشیم. در خیلی از شهرهای باهویت اروپایی در حال حاضر به‌طور مثال در شهر استانبول ترکیه آثار تاریخی وجود دارد. مردم استانبول در محدودهٔ ارگ توپقاپی یا ارگ قسطنطنیهٔ سابق با روشی خانه‌های‌شان را حفظ می‌کنند و خودشان مرمت می‌کنند البته با حمایت‌ها و تسهیلاتی که بانک‌ها می‌دهند. برای اینکه توریست‌ها بیایند و از خانه‌هاشان استفاده کنند در صورتی که این امکان را دارند که این خانه‌ها را تخریب کنند، زمین‌ها را به یک هتل نو تبدیل کنند و همان کار و همان راندمان را از آن بگیرند. این اتفاق بیشتر یک‌گونه تصمیم‌گیری مدیریتی است، که حتی بار را از روی دوش سیاست‌گذاری‌ها و سیاست گذاران کمتر می‌کند و بیشتر متکی می‌کند به خود مردم. همین الآن در همین طرح احیایی که برای مجموعهٔ بایزید بسطامی پیش‌بینی کردم تو عرصهٔ حریم درجهٔ یک مجموعه نزدیک به ۱۰۰ تا خانه داریم. هیئت امنای مجموعهٔ بایزید بسطامی تقاضای ساخت یک زائرسرا در آنجا داشتند به آنها گفتم این همه مردم در این خانه‌های یک طبقه پیرامون همین بافت اینجا حضور دارند باید با اینها هماهنگ کنیم طرح مرمت خانه‌های‌شان را بدهیم و استحکام بخشی

بکنیم، بهداشتش را رعایت بکنیم. خیلی از همین‌ها حاضرند که بافت را حفظ بکنند خانه‌ها را حفظ بکنند و ما بیاییم برای‌شان سیماسازی و جداره‌سازی بکنیم و بگذاریم این خانه‌ها به جای اینکه زائرین بروند به یک هتل خیلی نو بیایند داخل همین بافت‌های مسکونی و همین خانه‌های بومی و از اینها استفاده بکنند. حتی شاید بودجه‌اش کمتر از ساخت یک زائرسرا بشود.

خزائی: ضمن اینکه هویت تاریخی حفظ می‌شود و اقتصاد هم رشد پیدا می‌کند.

نیکبخت: به نکتهٔ ظریفی اشاره کردید چراکه بحث اقتصادی‌اش چنین خواهد بود که بودجهٔ یک زائر، بودجهٔ یک توریست بدون واسطه به پایین‌ترین قشر اجتماعی می‌رسد یعنی به‌دست یک هتل‌دار نمی‌رسد. بنابراین از خانه‌ای که در آن ساکنند ۳ تا اتاقش را در اختیار زائرین قرار بدهند حالا باسیستم‌های بهداشتی و امکاناتی که دارند. به این ترتیب در پایین‌ترین قشرهای اجتماعی سرمایه بهتر پخش می‌شود.

خزائی: حتی به نظر من به نفع گردشگر هم هست اگر این طوری باشد آدم مطمئن است که به‌عنوان گردشگر حتما یک سرپناهی پیدا می‌کند.

نیکبخت: ممنون از همگی که نسبت به کاری که ما انجام دادیم توجه داشتند و تشکر از اینکه این شرایط فراهم شد.

خزایی: از حضور شما ممنونیم و منتظر کارهای بعدی‌تان هستیم.

۱۳. تذکره عرفات العاشقین و عرصات العارفین[۱]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۱۹ نشست نقد و بررسی کتاب تذکرهٔ *عرفات العاشقین* اثر شایستهٔ تقدیر دوازدهمین دورهٔ جایزهٔ کتاب فصل با حضور مصحح و آقایان دکتر اصغر دادبه، دکتر شفیعیون و بهمن خلیفه در دومین غرفه دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید گزارش نشست یاد شده است.

خلیفه: با عرض سلام خدمت دوستان و حاضران گرامی. در جلسهٔ امروز قصد داریم به نقد و بررسی کتاب عرفات العاشقین بپردازیم. در آغاز، از جناب آقای ناجی تقاضا می‌کنم مطالب لازم را در خصوص کتاب و کاری که انجام داده‌اند، بیان نمایند تا در ادامه، سؤالات مورد نظر را مطرح کنیم و نظر استادان را دربارهٔ آنها جویا شویم.

ناجی: عرفات العاشقین تقی اوحدی، یکی از بزرگ‌ترین تذکره‌های زبان فارسی است. اگر نگوییم که حجم این کتاب از خلاصةالاشعار تقی کاشی بزرگ‌تر است، می توانیم بگوییم که به شاعران بیشتری پرداخته است. در خلاصهٔ الأشعار تعداد اشعاری که تقی کاشی به عنوان شاهدِمثال برای یک شاعر می‌آورد، گاهی تمام دیوان شاعر را در بر می‌گیرد؛ حتی شاعرانی که دیوان آنها نُسخ متعددی داشته را نیز ذکر کرده

---

۱. تألیف تقی‌الدین محمد اوحدی دقاقی بلیانی، مقدمه، تصحیح و تحقیق سید محسن ناجی نصرآبادی، تهران: اساطیر، ۱۳۸۸. گزارش این نشست پیش از این در شماره ۴۷، آبان ماه ۱۳۸۹ کتاب ماه ادبیات منتشر شده است.

است. خصوصیت دوم این تذکره آن است که مشتمل بر شاعرانی است که در ایران و هند بوده‌اند و این تذکره از این جهت بسیار درخور اعتناست. تقی کاشی هرگز به هند نرفته است؛ بنابراین اطلاعاتی که از شاعران هندی به دست می‌دهد، سمعی و دست دوم است؛ اما اوحدی بلیانی به دلیل اینکه خودش در هند بوده، سعی کرده است یادداشت‌ها و دواوین این شاعران را ببیند و از آنها استفاده کند. در این تذکره حدود ۳۴۹۲ شاعر معرفی و اطلاعات و شرح احوال آنها ذکر شده است. بنابراین شعرای هندی نقشی خاص در این تذکره دارند. اوحدی در دورهٔ زمانیِ خاصی در هند بوده است؛ در آن زمان، بیشتر شاعران به هند مهاجرت کرده و در شهرهایی مثل آگره، دهلی و ... ساکن می‌شده‌اند. اوحدی بیشتر شاعران را ملاقات کرده و با آنها نشست و برخاست نموده و اطلاعات لازم را از آنها دریافت کرده است.

نکتهٔ دیگری که دربارهٔ این تذکره لازم می‌دانم خدمت شما عرض نمایم، مربوط به منابع و مآخذ آن است. در این تذکره از منابع و مآخذ متعددی استفاده شده است که این منابع بسیار درخور اعتنا هستند. این تذکره‌نویس، بیش از ۸۰ درصد شاعران متأخّر را از نزدیک ملاقات کرده و با آنها ارتباط داشته و اطلاعات لازم را از آنها دریافت کرده است. دربارهٔ شاعران متأخّر، بیشترین تکیهٔ ایشان بر کتاب لباب الالباب عوفی بوده است. نسخه‌ای که از لباب‌الالباب در اختیار ایشان بوده، نسبت به نسخه ای که امروزه چاپ شده و در اختیار ماست، از نظر اطلاعاتی که در آن است، دارای اهمیت بیشتری است. همان‌گونه که مطلع هستید، مرحوم براون برای چاپ لباب الالباب دو نسخه بیشتر در اختیار نداشته است؛ اما اوحدی در هند نسخه‌ای از لباب الالباب در اختیار داشته که همهٔ آن مشکلات را رفع کرده است. براون با توجه به اینکه یادداشت‌هایی در مجمع‌الفصحا وجود دارد که نقل‌قول از لباب‌الالباب است، به این نتیجه رسیده است که نسخه‌ای از لباب‌الالباب نیز در ایران وجود دارد؛ به همین دلیل، از مرحوم قزوینی خواسته است که نسخه را بیابد تا وی بتواند از آن استفاده کند؛ غافل از اینکه رضاقلی‌خان هدایت، شرح حال بیشتر شاعران متأخّر را از روی نسخه‌ای که از عرفات العاشقین در اختیار داشته، نوشته است.

اهمیت دیگر این کتاب، مربوط به اطلاعاتی است دربارهٔ برخی خاندان‌ها یا اشخاص، که این اطلاعات در هیچ جای دیگری مشاهده نمی‌شود؛ برای نمونه، از

رساله‌ای با نام رسالهٔ الابرار یاد می‌کند که مربوط به خاندانی علمی و ادبی در سدهٔ هفتم در شیراز است که در شیرازنامه و شدّ الاَزار نیز اطلاعاتی راجع به آنها نیامده است. ایشان حدود ۲۰ نفر از این خاندان را معرفی می‌کند و اشعار آنها را می‌آورد.

این مسائل بر روی هم سبب شده است که این تذکره در شمار تذکره‌های مهم و درخور توجه باشد. مضافاً اینکه بسیاری از تذکره‌نویسانی که بعد از این تذکره، تذکره نوشته‌اند، خصوصاً تذکره‌نویسان هندی، به نحوی با این تذکره ارتباط داشته و چه مستقیم و چه غیرمستقیم، از اطلاعات آن استفاده کرده‌اند. از مهم‌ترین تذکره‌هایی که از این تذکره اثر پذیرفته و از آن استفاده کرده‌اند، مجمع‌الفصحای رضاقلی‌خان هدایت است، که البته مؤلف مجمع‌الفصحا اشاره‌ای به این نکته نکرده است. دربارهٔ نسخه‌هایی که از این تذکره در دست است نیز باید بگویم که چند نسخه بیشتر شناخته نشده است، که یکی از آنها نسخهٔ کتابخانهٔ خدابخش هند است، که نسخهٔ بسیار نفیسی است و اگرچه کاتب خیلی باسواد نبوده، به خوبی توانسته است از عهدهٔ کتابت آن برآید و جاهایی را که متوجه نشده، نقاشی کرده است. تصویری از این نسخه در ایران موجود است، که آقای سهیلی خوانساری در دههٔ ۳۰ آن را تهیه کرده اند. اطلاعاتی که ما از این نسخه داریم، این است که آقای سهیلی تصویری از این نسخه را به آقای گلچین معانی امانت می‌دهند و آقای گلچین معانی فهرستی از شعرای عرفات العاشقین بر مبنای فهرست نسخه‌ای که مرحوم سهیلی خوانساری در اختیار داشته، تهیه کرده است و این دست‌نویس هم‌اکنون در کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات مشهد است. تصوّر من این بود که آقای گلچین معانی از این نسخه تصویری نیز برای خود تهیه کرده است؛ بنابراین مدت زیادی در دانشکدهٔ الهیات به دنبال این مجموعه بودم؛ اما متأسفانه آن را پیدا نکردم. بنابراین به نظر می‌آید ایشان صداقت را رعایت کرده و فقط فهرستی از روی این نسخه تهیه کرده است. ایشان یادداشت هایی نیز از روی این نسخه تهیه نموده که در کتاب کاروان هند از این یادداشت‌ها استفاده کرده است؛ اما چون این نسخه ناخوانا بوده، در بسیاری موارد، خود آقای گلچین اصلاحاتی بر روی آنها انجام داده است و بنده در خلال کار خود، از این اثر نیز استفاده کرده‌ام.

خلیفه: با تشکر از جناب آقای ناجی. دربارهٔ این اثر، یعنی عرفات العاشقین، جناب آقای ناجی توضیحاتی بیان نمودند؛ اما حقیقت این است که عرفات العاشقین حلقه‌ای است از زنجیرهٔ بسیار طولانی و پردامنهٔ تذکره‌نویسی در زبان فارسی. بنابراین بنده در ادامه از جناب آقای دکتر دادبه تقاضا می‌کنم اجمالی از سیر تذکره‌نویسی تا دوره‌ای که عرفات العاشقین تألیف شده است، بفرمایند.

دکتر دادبه: پیش از اینکه به موضوع تذکره‌نویسی بپردازم، لازم می‌دانم نکته‌ای را دربارهٔ نقد خدمت دوستان و استادان گرامی بیان نمایم. سال‌ها پیش سخنی از یک منتقد تاریخ فلسفه خواندم و آن را چندین بار، در جاهای مختلف نقل کرده‌ام و حس می‌کنم همچنان باید نقل نمایم، و آن سخن این است: «ما کوته‌قامتانی هستیم که بر دوش غولانی سترگ ایستاده‌ایم؛ به همین سبب، افق دید ما وسیع شده است؛ اما بی‌انصافی است اگر گمان کنیم قدّ خودمان تا این اندازه بلند است و از یاد ببریم که ما را از زمین بلند کرده است».

به عقیدهٔ من، این سخن بسیار ارزشمند است. در مُلک ما، به دلیل اینکه از قرن پنجم خردِ آزاد در بند رفت، به این معنا که خرد فلسفی را از دست دادیم و خرد کلامی را جای‌گزین آن کردیم، اتفاق ناخوشایندی افتاد و این اتفاق آن بود که تفکّر ما یک‌سونگر شد؛ به این معنا که از پیش، باورهایی را می‌پذیریم و برای به کرسی نشاندن آنها می‌کوشیم؛ بنابراین یا از این سر پشت‌بام پایین می‌افتیم و یا از آن سر.

در کشور ما نقد در ۹۰درصد موارد، یا ستایش است از کسی که با او رفیقیم و دوستش داریم، یا نکوهش است از کسی و کار کسی که با او دشمنی داریم؛ بی توجّه به اینکه نویسنده یا مصحّح عمری را صرف کرده و کاری انجام داده و به ثمر رسانده است و ما پای خود را بر دوش او گذاشته و افق دید وسیع‌تری در موضوع مورد تحقیق او یافته‌ایم و در چنین وضعی است که به نقد اثر می‌پردازیم و انتظار آن است که بی‌طرفانه و با لحاظ سبب وسعت افق دیدمان نقّادی کنیم؛ اما دریغا که در بیشتر موارد، یا کاستی‌های اثر را به دلیل رفاقت با صاحب آن، نمی‌بینیم و در بسیاری موارد نیز فراموش می‌کنیم در کجا ایستاده‌ایم و بر روی لغزش و خطاهای کوچک دست می‌گذاریم و به گونه‌ای نقد می‌کنیم که تو گویی صاحب اثر هیچ کاری نکرده است. من در این زمینه به موارد زیادی برخورده‌ام؛ از جمله اینکه گاهی ناقد برای پای‌مال

کردن اثر مؤلف، حتّی مقدّمه را نیز به درستی نمی‌خواند؛ بنابراین ما باید به این مسئله توجّه کنیم و مفهوم واقعی نقد را، که سبک سنگین کردن و نمودن ارزش‌های مثبت و منفی اثر است، محقّق نماییم.

نکتهٔ دیگر اینکه ما سال‌ها منتظر چاپ عرفات العاشقین بودیم و من که در دایرهٔ المعارف بزرگ اسلامی مسئولیتی دارم، بارها لازم شده است به نسخه‌های خطّی این تذکره مراجعه نمایم. در مراجعه به این نسخه‌ها متوجّه شده‌ام که استفاده از آنها چقدر سخت و بیچاره‌کننده است. این نسخه‌ها عموماً بدخط هستند؛ اگر هم احیاناً خوش خط هستند، شکسته‌نستعلیقی هستند با ریختگی‌های بسیار زیاد که خواندن آنها، به واقع هنر می‌خواهد. در مرکز میراث مکتوب نیز تصحیح دیگری از این اثر در حالِ انجام گرفتن است و به عقیدهٔ من، اتفاقاً وجود دو تصحیح از این اثر عظیم، لازم و ضروری است.

اما دربارهٔ سیر تذکره‌نویسی باید بگویم من و همکارانم گزارش مفصّلی در دایرهٔ المعارف بزرگ اسلامی زیر عنوان «تذکره‌نویسی» نوشته‌ایم و در این گزارش، غیر از ذکر سوابق این کار، به بیان سیر تذکره‌نویسی در ایران امروز و نیز آسیای میانه و افغانستان پرداخته‌ایم. تذکره، نوعی یادکرد است و نخستین یادکردهایی که نوشته شده، بیشتر دربارهٔ علما بوده است؛ اما به تدریج این یادکردها برای شاعران نیز نوشته شد. اوّلین کتابی که با عنوان «تذکره» در دست است، تذکرهٔ دولتشاه سمرقندی است. لباب الالباب عوفی نیز تذکره است؛ اما نام تذکره بر آن نهاده نشده است. خلاصه اینکه تذکره‌نویسی از دورهٔ سلجوقیان رواج یافته است؛ اما همچنان که گفتیم، تذکره‌نویسی در آغاز منحصر به شاعران نبوده است؛ بلکه شاعران ذیل سایر بخش‌ها مطرح می‌شدند؛ مثلاً راحهٔ الصّدور راوندی این گونه است. اوّلین کتابی که به شاعران اختصاص پیدا کرد، لباب الالباب بود و اوّلین کسی که عنوان «تذکره» را برای این یادکردها به کار برد، دولتشاه سمرقندی.

تذکره‌ها عموماً شرح حال نویسندگان، عارفان، فقیهان و نیز شاعران را در بر می گرفته است. همچنین تذکره‌ها انواع گوناگونی داشته‌اند و به دسته‌های مختلفی طبقه بندی می‌شده‌اند. یکی از این طبقه‌بندی‌ها مربوط به استقلال تذکره‌هاست؛ یعنی

اینکه مجموعه منحصراً در احوال شاعران است، یا اینکه سایر طبقه‌ها را نیز در بر می گیرد. برای نمونه، تذکره‌هایی مثل لباب الالباب و نیز تذکرهٔ دولتشاه منحصراً مربوط به شاعران است و تذکره‌هایی که منحصر به شاعران نیست، عموماً کتاب‌هایی هستند که موضوع اصلی آنها چیز دیگری بوده است، اما در کنار این موضوع، بخشی را نیز به معرفی شاعران اختصاص داده‌اند؛ مثل راحهٔ الصدور. فرهنگ‌های لغت نیز در شمار آثاری هستند که به مناسبت نقل شاهدها، به شاعران می‌پردازند. سابقهٔ این تذکره‌ها از تذکره‌های مستقل، مثل لباب الالباب و تذکرهٔ دولتشاه، کهن‌تر است. طبقه‌بندی دیگر تذکره‌ها به لحاظ موضوعی است؛ مثل تذکرهٔ عالمان یا شاعران. نوع دیگر طبقه‌بندی تذکره‌ها، به لحاظ دامنه، یعنی محدودیت یا نامحدود بودن تذکره هاست. تذکره‌ها از این لحاظ به تذکره‌های «عمومی» و «خصوصی» تقسیم می شوند. تذکره‌های عمومی تذکره‌هایی هستند که محدودهٔ زمانی آنها از آغاز تا دورهٔ مؤلف است. تذکره‌های خصوصی تذکره‌هایی هستند که به مناسبت‌های مکانی و زمانی و طبقه‌ای و غیره نوشته می‌شوند؛ مثل تذکرهٔ شعرای آذربایجان یا تذکرهٔ شعرای فارس. تذکره‌هایی که به انواع ادبی خاص می‌پردازند نیز در شمار این تذکره ها هستند؛ مثلاً تذکرهٔ میخانه که مؤلف آن، ساقی‌نامه‌ها را گرد آورده، در شمار تذکره های خصوصی است. نوع دیگر طبقه‌بندی تذکره‌ها نیز مربوط به ویژگی یا تشخّص خاصّ تذکره است؛ مثلاً اینکه تذکره عمومیت داشته باشد و یا اینکه میزان اشعار ملاک تذکره باشد؛ مثل تذکرهٔ تقی‌الدین کاشی، که میزان اشعار در آن می‌تواند ملاک کار طبقه‌بندی قرار گیرد. نوع دیگری از تذکره‌ها نیز وجود دارد که صورتگری در آنها ملاک طبقه‌بندی است؛ البته تعداد این تذکره‌ها بسیار اندک است؛ مثلاً جمال نقّاش اصفهانی با زین‌الدّین راوندی همکاری کرده و ۲۶ تصویر برای تذکرهٔ او کشیده است. نکتهٔ دیگری که لازم می‌دانم عرض نمایم، این است که اگر در طبقه بندی تذکره‌ها استقلال را ملاک قرار دهیم، هر چه به زمان حال نزدیک‌تر می‌شویم، بر تعداد این تذکره‌ها افزوده می‌شود و گاهی مشاهده می‌کنیم که مثلاً در طول یک قرن از قرون پیشین، دو تذکره نوشته می‌شود و مثلاً در قرن سیزدهم تعداد آنها به ۱۵۰ تذکره می‌رسد؛ اما اگر به لحاظ استقلال نداشتن به تذکره‌ها بنگریم، می‌توانیم از آغاز دورهٔ سلجوقی به شمارش تذکره‌ها بپردازیم.

آنچه امروز می‌خواهم خدمت شما عرض نمایم، این است که اگر ما بیاییم و طبقه‌بندی دیگری برای تذکره‌ها در نظر بگیریم و آنها را به تذکره‌های «توصیفی» و «تحلیلی» تقسیم نماییم، متوجّه می‌شویم که متأسفانه غالب تذکره‌های موجود، توصیفی هستند؛ مثلاً اگر تذکرهٔ الشعرای دولتشاه را با لباب الالباب بسنجیم، متوجّه می‌شویم که لباب الالباب به نسبت تذکرهٔ الشعراء، قدری تحلیلی است؛ اما اگر به طور عام به دنبال تذکرهٔ تحلیلی ـ در معنی دقیق آن ـ بگردیم، اوّلین تذکرهٔ تحلیلی، شعر العجم شبلی نعمانی است. در بخش شاعران بهارستان جامی نیز تحلیل ـ از نوعی که عرض کردیم ـ موجود است و من در ادامهٔ صحبت‌هایم به این موضوع اشاره خواهم کرد که جامی، به واقع از این نظر بی‌نظیر است. جامی کوتاه‌ترین و دقیق‌ترین حرف‌ها را به گونه‌ای بیان نموده که به حرف‌های علمی و سنجیدهٔ امروز بسیار نزدیک است؛ گاهی در یک جمله یک دنیا معنی بیان کرده است و گاهی یک جمله می‌گوید که به کتابی می‌ارزد؛ بنابراین به عقیدهٔ من، اگر جامی شاعری درجهٔ یک نیست، نویسنده، منتقد و محقّقی بی‌نظیر است.

اگر از این زاویه به تذکره‌ها بنگریم، به طور نسبی می‌توانیم برخی از تذکره‌ها را نسبت به بعضی دیگر تحلیلی بدانیم؛ اما اگر بخواهیم دنبال کار تحلیلی ـ در معنی دقیق آن ـ بگردیم، یکی تذکرهٔ جامی است، که مستقل نیست، و دیگری تذکرهٔ شبلی نعمانی، که مستقل است. بقیهٔ تذکره‌ها غالباً توصیفی هستند.

حال ممکن است این سؤال برای شما پیش بیاید که عرفات‌العاشقین چه نوع تذکره‌ای است؟ این تذکره جزو تذکره‌های عمومی و مستقل است؛ به این معنی که جز به شرح حال شاعران نپرداخته و گستره‌اش نیز از همهٔ تذکره‌ها بیشتر است، ۳۴۹۲ شاعر در آن معرفی شده‌اند. البته اگر با زاویهٔ‌دید من به این تذکره بنگرید، این تذکره نسبت به برخی تذکره‌ها «قدری» یا «قدرَکی» تحلیلی است؛ شاید چیزی در حدود ۲۰٪ یا ۱۵٪ تحلیلی و ۸۰ یا ۸۵٪ توصیفی است.

همان‌گونه که مستحضر هستید، من در چند حوزه فعالیت می‌کنم و یکی از حوزه های مورد علاقهٔ من، کلام است. من تقریباً تمام کتب کلامی را، از شرح باب حادی عشر بگیرید تا شرح مواقف، مطالعه و فیش‌برداری کرده‌ام و فرهنگ کلامی را که هم‌اکنون زیر چاپ است، تألیف نموده‌ام. الفرق بین الفرق بغدادی یکی از کتاب‌های

بسیار معتبر کلام و فرق است. وقتی من بخش معتزله و شیعه را مطالعه می‌کردم، با توجه به اینکه شیعه هستم و نیز با شناختی که از خردگرایی معتزله دارم، متوجه شدم مسائلی که در این کتاب مطرح شده، دارای اشکال است. با حیرت تمام، این کتاب را خواندم و فیش‌برداری کردم، تا اینکه به کتاب الإنتصار ابوالحسین خیّاط معتزلی برخوردم. دربارهٔ سابقه و علّت تألیف این کتاب نیز باید بگویم، شخصی به نام ابن راوندی، که به تعبیر امروزیان، در آن روزگار ژورنالیستی درجهٔ یک بوده است، وقتی به لحاظ مالی دچار مشکل می‌شده و سور و سات او لنگ می‌شده، به سراغ فرقه‌های مختلف مذهبی، می‌رفته و می‌گفته است یا فلان قدر پول به من بدهید یا اینکه کتابی در ردّ باورهای شما می‌نویسم؛ آنها نیز مجبور می‌شدند برای جلوگیری از این کار، خواستهٔ او را بپذیرند. وقتی جاحظ کتاب فضیلهٔ المعتزلهٔ را نوشت، ابن‌راوندی با معتزله کج افتاد و از آنها توقّع داشت به او پول دهند، و چون معتزله خواستهٔ او را نپذیرفتند، کتاب فضیحهٔ المعتزلهٔ را تألیف کرد و در این کتاب، بسیار رندانه عبارات کتاب فضیلهٔ المعتزلهٔ را تغییر داد. من وقتی الإنتصار را خواندم، متوجه شدم عبدالقاهر بغدادی به جای آنکه حرف معتزله را نقل و نقد کند، حرف‌های تحریف‌شدهٔ ابن راوندی را نقل کرده و بر مبنای آنها، بی‌رحمانه به نقّادی آراء معتزله پرداخته است. حال، عرض من این است که آیا ما می‌توانیم در چنین شرایطی، از الفَرق بین الفِرَق بی‌نیاز باشیم؟ خیر؛ هرگز نمی‌توانیم؛ لذا به عقیدهٔ من، کار محقّق آن است که از بین حرف‌های درست و نادرست‌ها، در میان واقعیت‌ها و خطاها و ...، حقیقت را بیرون بکشد و بیان نماید. دربارهٔ تذکره‌ها نیز وضع به همین صورت و سان است و محقّق باید در میان کلّی‌گویی‌ها، مبالغه‌ها و درست‌ها و نادرست‌ها، حقایق را دریابد. عرفات العاشقین هم از این قاعده مستثنا نیست؛ اما مؤلف آن شاید یک ـ دو گام، نسبت به برخی تذکره‌ها، پیش‌تر و محتاط‌تر و در نتیجه، کارش تحلیلی‌تر است. چنان که ـ فی المثل ـ در گزارش شرح حال حافظ، بخشی از گزارش‌ها از آنِ محمّد گل‌اندام است، که عیناً نقل شده است؛ بخش دیگر گزارش‌ها فقط افواهی است؛ به این معنا که حرف‌هایی که دربارهٔ حافظ در افواه جاری بوده، بیان شده است. اما در این زمینه نیز جانب احتیاط را رعایت کرده و گفته است: «العهدهٔ علی الرّاوی»؛ و این نکتهٔ مثبت کار است؛ یعنی ضمن اینکه قصّه را نقل می‌کند، متوجه است که این قصه سند ندارد؛

بنابراین دروغ را نه به ضرس قاطع، بلکه با احتیاط نقل می‌کند، که کاری بسیار ارزنده است. مثلاً دربارهٔ این بیت حافظ: «گر مسلمانی از این است که حافظ دارد/ وای اگر از پس امروز بود فردایی» چنین آورده است که حافظ را تکفیر کردند و او نزد زین الدّین تایبادی رفت و تایبادی گفت: «بیتی بساز و الحاق کن، که نقل کفر، کفر نیست»، و حافظ این بیت را ساخت و به غزل الحاق کرد:

این حدیثم چه خوش آمد، که سحرگه می‌گفت
بر در میکده‌ای با دف و نی ترسایی
گر مسلمانی ....

به نظر من، این قصه کاملاً دروغ است؛ دلیل نقلی برای اثبات دروغ بودن آن، این است که سندی لااقل نزدیک به زمان حافظ، از آن در دست نیست؛ دلیل عقلی نیز آن است که من اساساً حافظی را که دیگری به او بگوید چگونه حرف بزن، حافظ نمی‌دانم. یعنی حافظ با آن ید بیضایی که دارد، نمی‌داند چگونه حرف بزند که مورد انتقاد قرار نگیرد و باید شیخ زین‌الدین یا فلان شیخ به او بگوید چگونه حرف بزند؟! بنابراین چنین قصه‌ای نه عقلاً پذیرفته است و نه نقلاً. اما باید خدمت شما عرض نمایم که این قصه اگرچه واقعیت ندارد، حقیقت دارد؛ به این معنا که این قصه نشان می‌دهد حافظ در دورانی زندگی می‌کند که کلمات او را می‌شمارند، دورهٔ حافظ دورهٔ توطئه و تکفیر و اختناق است. بنابراین بسیاری از این قصه‌ها که دربارهٔ زندگی شاعران بزرگ ساخته است، اگرچه واقعیت ندارد، نشان‌دهندهٔ حقیقت‌هایی از زندگی و روزگار شاعر است که محقق باید آنها را دریابد. به نظر من، اوحدی به این نکته توجه داشته است و به همین دلیل است که این مطالب را در عین حال که با احتیاط مطرح می‌کند، به واقعیت‌هایی که پشت آن نهفته است، نیز نظر دارد و می‌گوید: «العهدهٔ علی الرّاوی».

خلیفه: از جناب دکتر دادبه تشکر می‌کنم و در ادامه، از جناب آقای دکتر شفیعیون تقاضا می‌کنم مطالبی را که در خصوص این کتاب مدّنظر دارند، بفرمایند.

دکتر شفیعیون: ابتدا اظهار خوش‌وقتی می‌کنم از اینکه در این جمع علمی حضور دارم. به گمانم در این جمع کسی بیشتر از بنده مدیون جناب آقای ناجی

نیست؛ از این بابت که حوزهٔ کار بنده ادبیات سبک هندی است و از تذکره‌های دورهٔ صفوی، که اغلب کارهای آقای ناجی در آن باب است، بسیار بهره برده‌ام. به همین دلیل، بسیار مشتاق بودم که ایشان را از نزدیک ملاقات کنم. اگر بخواهم تعارفات معمول را کنار بگذارم، باید بگویم که کار تصحیح، بخصوص وقتی حول موضوعاتی سخت با امکانات محدود، از قبیل قلّت منابع و نقص نسخ، اتفاق بیفتد، دشواری‌های بیشتری دارد. آقای ناجی پیش از این کتاب، دو کار دیگر را نیز تصحیح کرده‌اند که شاید بعضاً تواردی باشد؛ مثلاً تذکرهٔ نصرآبادی و نیز تذکرهٔ ریاض الشعراء را به ترتیب آقای دکتر مدقّق یزدی و شریف حسین قاسمی نیز تصحیح نموده‌اند و تذکرهٔ عرفات العاشقین نیز پیش از اینکه آقای ناجی تصحیح آن را آغاز نمایند، توسط گروه دیگری در مشهد تصحیح آن آغاز شده بود. البته این موضوع بالذّاته عیبی ندارد؛ اما حساسیت برانگیز است. تصحیح اثری مثل عرفات العاشقین، بسیار بیشتر از این حرف‌هاست و من شما را از این جهت که به تصحیح این اثر پرداخته‌اید، بسیار پُرجرئت می‌دانم. استاد گلچین معانی – که از ایشان یاد کردید – از بزرگ‌ترین و برجسته‌ترین افراد در حوزهٔ نسخه‌شناسی و نیز ادبیات دورهٔ صفوی بوده‌اند و هیچ‌کس به اندازهٔ ایشان از عرفات العاشقین استفاده نکرده است. اگر کتاب کاروان هند را مطالعه نمایید، متوجه می‌شوید که ایشان بخشی از این کتاب را تصحیح کرده‌اند. اما در خصوص کاری که آقای ناجی انجام داده‌اند، باید بگویم محاسن کار ایشان – همان‌گونه که آقای دکتر دادبه نیز به آن اشاره نمودند – غیرقابل چشم‌پوشی است؛ ولی عمدهٔ این محاسن به حوزهٔ تصحیح موارد تاریخی و محتوای تاریخی عرفات العاشقین بازمی‌گردد. آقای ناجی بسیاری از عبارت‌های جاافتادهٔ برخی از شواهد لباب‌الالباب را نیز پیدا کرده‌اند و بسیاری از تاریخ‌هایی را که کاتبان به غلط ثبت کرده‌اند، اصلاح نموده‌اند. اما باید عرض نمایم که مقدمه‌ای که ناشر کتاب آقای جربزه‌دار برای این کتاب نوشته‌اند، مقدمهٔ خوبی نیست. در این مقدمه تفاخر زیادی به چشم می‌خورد؛ مثلاً ایشان گفته اند که کار ما کار دل است و کار دیگران کار گل؛ حال آنکه به نظر من، کار هر کسی ارزش خاص خود را دارد. همین مسئله سبب شده است که حساسیت زیادی بر روی

این کار به وجود آید. من بر این گمانم که اگر این کار با آرامش کامل و بدون دعوی ارائه می‌شد، حساسیت کمتری برمی‌انگیخت. حقیقت این است که افراد زیادی آرزو داشته‌اند این اثر را تصحیح کنند؛ اما چون نسخه‌های خوبی در اختیار نداشته‌اند، به این امر نپرداخته‌اند و من افسوس می‌خورم از اینکه آقای ناجی، بسیار گذرا از مشکلات و گرفتاری‌های کار صحبت کرده‌اند و به تفصیل از سختی‌های کار سخن نگفته‌اند تا خوانندگان نیز به این امر واقف شوند. به نظر من، عرفات اثری نبوده است که در جامعهٔ محققان و استادان دلسوز نادیده گرفته شود و تلویحاً به بی‌همتی متهم گردند. همچنین تذکراً باید گفت که دورهٔ صفوی از دو جهت مورد ظلم قرار گرفته است؛ نخست اینکه عده‌ای به‌ناحق گفته‌اند ادبیات این دوره به هیچ دردی نمی‌خورد؛ حال آنکه این ادبیات بیش از دو قرن بر گسترهٔ بزرگ جغرافیایی مسلط بوده است؛ مسئلهٔ دیگری که بیش از این و غیرمستقیم و ناآگاهانه به ادبیات دورهٔ صفوی لطمه زده است، تصحیح‌هایی است که باید با دقت بیشتری انجام می‌شده است. واقعیت این است که اگر کسی به درستی معرفی نشود، هم خودش و هم آثارش محو می گردد. متأسفانه دقتی که در تصحیح و نشر آثار شاعران سایر دوره‌ها وجود دارد، در این دوره وجود ندارد؛ گویی هدف محققان فقط این بوده است که ادبیات این دوره را معرفی نمایند و کاری به سایر جنبه‌ها نداشته باشند. به عرفات العاشقین بازمی‌گردم. به نظر من، این اثر به گونه‌ای است که دست و پای مصحّح را بسته و او را محدود کرده است. اگرچه آقای ناجی سعی کرده‌اند تمام نسخه‌ها را با دقت و به درستی بخوانند، چندان موفق عمل نکرده‌اند. به عقیدهٔ من، توان جناب آقای ناجی برای انجام چنین کاری کم بوده است و به گمانم لازم بود در این کار دستِ‌کم از یک مشاور فنی استفاده می‌کردند. من نمی‌دانم چرا ایشان برای چاپ این کار تا به این حد تعجیل داشته‌اند و گویی قرار بوده کتاب یک‌شبه تمام شود. در کتاب به مواردی برمی‌خوریم که مصراع‌ها روی هم قرار گرفته است (۴۰۰۰/۶، ۴۰۱۷– ۴۰۱۸) و نیز به لحاظ مسائل فنی و صفحه‌بندی، اغلاطی در کتاب به چشم می‌خورد که همگی نشانگر تعجیل برای چاپ کتاب است. به لحاظ خوانشی نیز اشکالات زیادی در کتاب

به چشم می‌خورد. شاعرانی مثل سودانی اصفهانی و دیگران هستند که شعر آنها دارای لهجه است و آقای ناجی هر اندازه هم در خوانش متن توانایی می‌داشتند، نمی توانستند این اشعار را به درستی بخوانند و حتماً باید از کسانی که با این لهجه آشنایی دارند، کمک می‌گرفتند. در این کتاب اشعاری وجود دارد که کاتبان به دلیل اینکه نتوانسته‌اند آنها را بخوانند، کلماتش را نقاشی کرده‌اند و به نظر می‌آید تکلیف این قبیل اشعار با یک یا دو نفر مصحّح اهل فن و صرف یک یا دو سال وقت روشن نمی شود و لازم است صاحب‌نظران زیادی بر روی آنها تأمل نمایند. بنابراین به اعتقاد من، این کتاب بایستی با اقتراح تصحیح می‌شد. البته این کتاب محاسنی نیز دارد و همان‌گونه که استاد دادبه فرمودند، این کتاب کار ما را در خوانش شعر بسیاری از شاعران هموار کرده است؛ اما دریغ من این است که چرا اثری که می‌توانست با زمینه‌های بهتر و مقدّمات سنجیده‌تری فراهم شود، باید با چنین کیفیتی به چاپ رسد. من این کتاب را تورّق‌وار، اما به دقت خواندم و سعی کردم آن را آسیب‌شناسی نمایم؛ حال، بسته به ظرفیت جلسه و زمانی که در اختیار دارم، این آسیب‌ها را برخواهم شمرد.

حقیقت این است که آقای ناجی تجربهٔ استادان استخوان خُرد کردهٔ حوزه تصحیح را ندارند؛ بنابراین اگر این استادان ذره‌ای از همت ایشان را داشتند، یا اگر خود آقای ناجی آمادگی بیشتری برای تصحیح متن داشتند، شاید نیازی به این نبود که امروز به بازشماری آسیب‌های اساسی کار بپردازیم. نکتهٔ دیگری که لازم می‌دانم خدمت شما عرض کنم، این است که کار عرفات العاشقین فقط ارائهٔ عبارات منثور نیست؛ بلکه این اثر به ارائهٔ دیوان ۳۴۹۲ شاعر پرداخته و بنابراین مصحّح این اثر نیز در حقیقت مصحّح دیوان ۳۴۹۲ شاعر بوده است، با شاعرانی که بعضاً هر یک سبک خاص خود را دارند. ضمناً باید گفت بخشی از کار مصحّح، دست‌یابی به نسخ و استنساخ آنهاست؛ عمدهٔ هنر او، اصلاح فساد عبارات ناسخان است. متأسفانه به نظر می‌آید که این مسئله در کاری که آقای ناجی انجام داده‌اند، جدّی گرفته نشده است؛ بویژه در تصحیح شواهد شعری.

دکتر دادبه: آقای دکتر شفیعیون بیشتر از درون به اثر نگریستند و آن را با توجه به ایرادهای درونی نقد نمودند؛ اما من بیشتر سعی دارم به اهمیتی که این تذکره در میان سایر تذکره‌ها دارد بپردازم؛ یعنی بدان از بیرون بنگرم، و خیلی تمایل ندارم از درون، اثر را بکاوم. پیش از آنکه به این موارد بپردازم یادآور می‌شوم که به گمانم مقصود ناشر کتاب آقای جربزه‌دار آن است که بسیار کسان اگر دامن همّت به کمر بزنند، می‌توانند کارها کنند کارستان؛ و نیز بر آنم که اشارتشان و روی سخنشان، بحق، با خستگان و فروماندگانی چون این فقیر است. اما نکته‌ای که می‌خواهم خدمت شما عرض کنم، این است که هر کار علمی‌ای خصوصاً تصحیح، نیاز به دقت و سرعت دارد. من در جای دیگر، از مکتب دقت، به پیشوایی علامه قزوینی و از مکتب سرعت، به پیشوایی مرحوم استاد سعید نفیسی سخن گفته‌ام و گفته‌ام که وجود هر دو مکتب در فرهنگ ما ضرورت داشت و هر دو خدمت کردند. هدف مکتب سرعت، مکتب مرحوم نفیسی، بیشتر عرضه کردن کار بوده است؛ اینکه کار از کنج کتابخانه بیرون آید و در اختیار علاقه‌مندان قرار گیرد؛ اما مکتب دقت، مکتب علامه قزوینی، بر این امر تأکید داشته است که کار باید به گونه‌ای باشد که بتوان بر آن نقطهٔ پایان نهاد؛ حتی اگر سی سال به طول انجامد. باز هم تأکید می‌کنم که هر دو شیوه ضروری است.

نکتهٔ دیگر اینکه اثر آقای ناجی، مثل هر اثر دیگری، دارای اغلاط چاپی است. ما در این کتاب فراوان به مواردی برمی‌خوریم که غلط چاپی است و نمی‌تواند جز این باشد و من برای آگاهی بیشتر به مواردی از این دست اشاره می‌کنم. مثلاً در صفحهٔ ۲۲۲ کلمهٔ «من» جا افتاده است و بدون این کلمه، وزن بیت کاملاً غلط است. در صفحهٔ ۲۶۴ «معارف عراق» آمده، که در حقیقت «معاریف» است؛ در صفحهٔ ۳۱۸ «هرچه» آمده است، که وزن بیت را مختل می‌کند و با توجّه به اینکه شعر قدیم است، باید «هرچ» باشد. در صفحهٔ ۳۷۶ عبارت «دست عنان» آمده که با توجّه به مضمون بیت، به نظر می‌آید «دست باغبان» صحیح باشد. اینها اشکالاتی است که گزیری از آن نیست و بیشتر از اینکه اشتباه مصحّح باشد، به نظر می‌آید اغلاط چاپی

است. زمانی که بنده دیوان ظهیر را چاپ کردم، عده‌ای آن را مورد بی‌مهری قرار دادند؛ البته آن کسی که مورد بی‌مهری واقع شد، من بودم و نه دیوان ظهیر. آخرالامر هم این کتاب، کتاب سال شد و من در نهایت هم علّت این بی‌مهری را نفهمیدم. کسانی که دیوان ظهیر را نقد کردند، دو گروه بودند؛ گروه اوّل می‌گفتند چرا رباعیات ظهیر با نزهةُ المجالس مقابله نشده است؟ یا چرا از نسخهٔ سفینهٔ تبریز، که در روزگار تصحیح دیوان، حتی از وجود آن خبری و اثری نبود، استفاده نشده است؟! من در جلسه‌ای که برای نقد این کتاب برگزار شده بود، در پاسخ به این پرسش خطاب به جمع گفتم: من به دلیل اینکه اثر کس دیگری را چاپ می‌کردم، نمی‌توانستم در عبارات آن دست ببرم و اگر این کار را می‌کردم، به فضولی متّهم می‌شدم. گروه دیگر هم دست گذاشته بودند روی غلط‌های چاپی. غلط‌هایی را که می‌توانستند به بی‌دقّتی من حمل کنند، به من نسبت می‌دادند و آنهایی را که نمی‌شد به بی‌دقّتی حمل کرد، می‌گفتند غلط چاپی است. من از مباحثی که در آن جلسه مطرح شد، متوجه شدم عدّه‌ای حتی به خود زحمت نداده‌اند مقدّمه را بخوانند. برای انجام گرفتن این کار، من نسخه‌ای در اختیار نداشتم تا درست بخوانم یا غلط؛ فقط یک تایپ‌نوشته مربوط به سال ۱۳۳۶ از مرحوم یزدگری در دستم بود. همچنین در آن جلسه به من گفتند که در کار شما ۶۰ مورد غلط وجود دارد؛ حال آنکه غلط‌ها بیشتر از این بود و متأسفانه با مشکلاتی که در حوزهٔ حروف‌چینی وجود دارد، طبیعی بود چنین اغلاطی وجود داشته باشد. دوستی نقل کرده است: «روزی نزد ناشری که کتاب یکی از محققان را چاپ کرده بود، رفتیم. در آنجا ناشر گفت به ازای هر غلطی که در کتاب بیابید، یک سکّه به شما می‌دهم». آن دوست می‌گوید: «من کتاب را ورق زدم و گفتم ۵ تا غلط پیدا کردم. آن استاد رو به من کردند و گفتند آقا شما ۵ تا پیدا کرده‌اید من تا حالا ۴۰ تا پیدا کرده‌ام». خلاصه اینکه متأسفانه امروزه وجود اغلاط تایپی امری ناگزیر است و کار آقای ناجی هم از این عیب‌ها مبرّا نیست. خود ایشان یا ناشر یا هر کس دیگری می‌تواند این عیوب را برطرف کند و یک جلد مکمّل به این مجموعه اضافه کند. حال ما باید بین این دو مسئله، یکی اینکه اثر را تصحیح کنیم و

بعد جلدی مکمّل به آن اضافه کنیم و دیگر اینکه صبر کنیم ۵ تا ۱۰ سال بگذرد و کسی بیاید و تصحیحی بی‌عیب و نقص ارائه کند، یکی را انتخاب کنیم. خود من وجه اوّل را ترجیح می‌دهم؛ اگرچه در عمل تابع شیوهٔ دومم.

ناجی: اگر اجازه بدهید من دربارهٔ شیوهٔ کار و نیز مسائلی که مطرح شد، توضیحاتی خدمت شما عرض کنم. آقای شفیعیون به عجله‌ای که در کار وجود داشته است، اشاره نمودند؛ حال آنکه در به انجام رسیدن این کار هیچ عجله‌ای در کار نبوده است. من مدت‌ها با این کتاب سروکار داشته‌ام و حدود ۶–۷ سال با دقت و وسواس تمام و بدون هیچ عجله‌ای بر روی آن کار کرده‌ام و هرگز کاری به این نداشته‌ام که کسان دیگری قصد دارند این اثر را چاپ کنند و به هیچ وجه این مسئله موجب تعجیل بنده در این کار نشده است. همان‌گونه که مستحضر هستید آرزوی بسیاری از پژوهشگران و نیز استادان بزرگ بوده است که این اثر را تصحیح کنند اما به دلیل عظمت کار و دشواری‌هایی که وجود داشته است، هیچ‌وقت نتوانستند به آن نزدیک شوند. یکی از استادانی که به این اثر و تصحیح آن علاقه زیادی داشته است، مرحوم گلچین معانی هستند. ایشان در کتاب کاروان هند از عرفات العاشقین بسیار بهره برده‌اند؛ حال من از شما می‌خواهم بین شعرایی که مرحوم گلچین معانی در کتاب کاروان هند آورده با شعرایی که ما در عرفات العاشقین آورده‌ایم، مقابله‌ای به انجام رسانید تا متوجه شوید اشکالاتی که در کار آقای گلچین معانی وجود دارد تا چه میزان است. حقیقت این است که بدخوانی نسخه به کتاب کاروان هند نیز سرایت کرده است و من به خاطر احترامی که برای ایشان قائل هستم، در مقدمه به این مسئله اشاره‌ای نکردم. از دیگر استادانی که آرزوی تصحیح این کار را داشته‌اند، جناب آقای دکتر مظاهر مصفا هستند و چندین‌بار و در جاهای مختلف به این مسئله اشاره کرده‌اند. آقای سهیلی خوانساری نیز به این اثر بسیار علاقه‌مند بوده و نسخه‌هایش را نیز در اختیار داشته است، اما همچنان که عرض کردم به دلیل وسعت و دامنهٔ کار و نیز خطرات و دشواری‌هایی که وجود داشته است، هرگز به سراغ آن نرفته‌اند. یک نسخه از عرفات العاشقین در کتابخانه خدابخش و نسخه دیگری از آن در کتابخانه

ملک است. مرکز دایرهٔ المعارف بزرگ اسلامی نیز حدود ۲۰ سال پیش نسخه‌ای از آن را تهیه کرده و در بسیاری از مدخل‌ها از آن استفاده کرده است. بنابراین به دلیل اینکه تصحیح این اثر کار دشواری بوده است، خطاهایی در کتاب هست که کاملاً طبیعی و گریزناپذیر است. دربارهٔ صحبت آقای شفیعیون هم که فرمودند کارهای بنده معمولاً هم‌ردیف چاپ می‌شود هم باید بگویم پیش از آنکه من ریاض الشعراء را تصحیح کنم جناب آقای حسین قاسمی گزیده‌ای از این کتاب را در هند چاپ کرده بودند و در این گزیده فقط شرح حال شعرا را بر مبنای نسخه‌ای که در اختیار داشتند، آورده بودند. همان زمان بنده تصمیم گرفتم که بطور جدی بر روی این اثر کار کنم بنابراین آن را تصحیح کردم و در چهار جلد به چاپ رساندم. اگر شما کار بنده را با کاری که آقای قاسمی انجام داده‌اند مقایسه کنید. به تفاوت‌هایی که بین این دو کار وجود دارد، پی می‌برید. در ریاض الشعرایی که بنده چاپ کرده‌ام، نمونهٔ اشعار شاعران را نیز آورده‌ام؛ حال آنکه در ریاض الشعرای قاسمی این نمونه اشعار به چشم نمی خورد.

در مورد تذکرهٔ نصرآبادی هم همین مسئله صدق می‌کند. اگر شما مقدمه‌ای را که بنده برای این تذکره نوشته‌ام، با تذکرهٔ نصرآبادی که کس دیگری چاپ کرده، مقایسه کنید، به محاسن کار من پی خواهید برد. مثلاً آقای محقق یزدی نصرآبادی را با محمد طاهر وحید قزوینی مخلوط کرده و گفته است که نصرآبادی وزیر و درباری بوده و برای پادشاه نامه می‌نوشته است؛ حال آنکه نصرآبادی نه وزیر بوده و نه درباری و گوشه‌نشینی بیش نبوده است. من دو نسخه از تذکرهٔ نصرآبادی در اختیار داشتم؛ یکی نسخه‌ای که سبزعلی بابااحمدی کتابت کرده و نصرآبادی نیز نسخهٔ او را امضا کرده است؛ این نسخه از روی تحریر اول نصرآبادی استنساخ شده است. غیر از این نسخه من نسخهٔ دیگری نیز در اختیار داشتم. من پیش از اینکه به تصحیح عرفات العاشقین بپردازم، تصحیحی را که مرحوم صاحب‌کار به همکاری گروهی در مشهد آغاز کرده بودند، با دقت بررسی کردم و اشکالاتی که در آن کار وجود داشت مرا به تصحیح مجدد این تذکره برانگیخت. بنده در سال ۱۳۸۲ تصمیم گرفتم این اثر

را تصحیح کنم و در آن زمان تنها نسخه‌ای که در اختیار داشتم، نسخهٔ کتابخانهٔ ملک بود. دوستانی که این نسخه را مشاهده کرده‌اند، مستحضر هستند که معایب آن متعدد است و من در مقدمهٔ عرفات العاشقین به این مسئله اشاره کرده‌ام. در این نسخه حرف لام وجود ندارد. قسمت متوسطین و متأخرین حرف گاف نیز افتادگی دارد؛ حال آنکه پیش از این در هیچ جا به این مسئله اشاره نشده بود و فقط در مورد حرف لام می‌گفتند که حدود ۲۰۰–۳۰۰ صفحه افتادگی دارد. این مسئله سبب شد در جست‌وجوی نسخهٔ دیگری باشم و بعد از پیگیری‌های متعدد توانستم نسخهٔ کتابخانه خدابخش را در اختیار بگیرم. وجود این دو نسخه کنار هم باعث شد که تا حد زیادی دستم باز شود، همان‌گونه که نسخه ملک به تنهایی نمی‌توانست مشکلات مرا در تصحیح رفع نماید، نسخهٔ کتابخانه خدابخش نیز نه برای من بلکه برای هیچ مصحح دیگری به تنهایی نمی‌توانست حجت بالغه‌ای برای تصمیم‌گیری باشد.

بنابراین بدون وجود این نسخه و نسخهٔ دیگر ما که نسخه‌ای مغلوط است در کنار نسخهٔ کتابخانه ملک، تصحیح این اثر تقریباً ناممکن بود. علاوه بر این سه نسخه، من باتوجه به اطلاعاتی که دربارهٔ تذکره‌ها خصوصاً تذکره‌های دورهٔ صفوی دارم، منابعی به دست آوردم که آن منابع به تصحیح متن بسیار کمک کرد. از جمله این منابع یکی هم مجمع الفصحای رضاقلی‌خان هدایت است که در تصحیح این اثر بسیار مفید واقع شد. از لباب الالباب و تذکرهٔ ریاض الشعرای واله داغستانی نیز از جمله منابع کارآمد در تصحیح این متن بود. همچنین من در تصحیح این اثر اشعار شاعران را با دیوان‌های چاپی آنها مقابله کرده‌ام و در تمام مواردی که شاهد مثال هایی از دیوان‌های شاعران آورده شده است، به مقابله این شاهد مثال‌ها با دیوان چاپی شاعران پرداخته‌ام و شما دیوانی نمی‌یابید که در مجموعه کتابخانه دانشگاه تهران یا آستان قدس رضوی وجود داشته باشد و من آنها را با شاهد مثال‌هایی که در عرفات العاشقین آمده است، مقابله نکرده باشم. همچنین دیوان هر شاعر را نیز با مشخصات آن در پاورقی منعکس کرده‌ام.

دکتر شفیعیون: البته مواردی هم دیده می‌شود که اشعاری را به اشعار عرفات العاشقین اضافه کرده‌اید.

ناجی: بله. در مواردی به دلیل اینکه نسخهٔ عرفات خوانده نمی‌شده، به ناچار شاهد مثال‌ها را از دیوان شاعران انتخاب کرده و به این مجموعه اضافه کرده‌ام. در مواردی نیز پیش می‌آمد که از برخی شاعران هیچ اطلاعاتی در اختیار نداشتم و برای همین مجبور می‌شدم اطلاعات را از منبع دیگری دریافت کنم؛ در این موارد نیز بنده قواعد تصحیح را کاملاً رعایت کرده و آنها را در داخل کروشه قرار داده‌ام و اطلاعات جدید را نیز به پاورقی منتقل کرده‌ام.

در مورد اغلاطی هم که آقای شفیعیون فرمودند در شاهد مثال‌های شعری وجود دارد، باید بگویم کتابی که دارای صدهزار بیت است و جز دو نسخهٔ مغلوط از آن در دست نیست، طبیعی است که چنین اشکالاتی در آن به چشم بخورد. دوستان اگر نسخهٔ کتابخانهٔ خدابخش را ملاحظه فرمایند، متوجه می‌شوند که بسیاری از کلمات در این نسخه بدون نقطه است و تنها نسخه‌ای که بنده برای رفع این مشکل در اختیار داشتم، نسخه کتابخانهٔ ملک بود که آن هم خالی از اشکال نیست. به دلیل وجود چنین مشکلاتی بوده است که بسیاری از استادان درجه یک حوزهٔ تصحیح هم جرئت نکرده‌اند به آن نزدیک شوند. حال اگر من نیز سراغ این کار نمی‌رفتم، شاید تا پنجاه سال دیگر نیز کسی به تصحیح آن اقدام نمی‌کرد. وقتی که من مجمل فصیحی را تصحیح کردم استاد شفیعی کدکنی با بنده تماس گرفتند و برای انجام این کار از من تشکر کردند و گفتند که آرزو داشته‌اند این اثر را دو مرتبه تصحیح کنند. همان‌گونه که مستحضر هستید مجمل را نخستین‌بار مرحوم فرخ با امکاناتی که در آن دوره در اختیار داشته‌اند، تصحیح کرده‌اند و در تصحیح ایشان بیش از هزار غلط به چشم می‌خورد و من به دلیل مراعات ادب در تصحیح خود به این اغلاط اشاره نکرده‌ام. استاد شفیعی کدکنی به من فرمودند کاری که تو انجام دادی اگر ۲۰۰ غلط هم داشته باشد، باز هم به دلیل ماهیت کتاب مجمل فصیحی که پر از اسم شخص و کنیه و محل تولد یا وفات اشخاص است، باز هم بالاتر از همهٔ کارهاست. حال سؤال من این است که اگر قرار باشد ما به دلیل سختی‌ها

و دشواری‌هایی که تصحیح این نوع آثار دارد، به آنها نزدیک نشویم، چه کسی و چه زمانی این کار را خواهد کرد؟! آقای دکتر شفیعیون به بنده می‌گویند که در انجام این کار عجله داشته‌ام؛ حال آنکه اینگونه نبوده و من هرگز حیثیت خود را فدای تعجیل ناشر نمی کنم.

من کار آقای صاحب‌کار را از نزدیک مشاهده کردم و متوجه شدم که ایشان بر مبنای نسخه ملک کار کرده‌اند و در پاورقی هر نسخه هم، ۱۰ مورد تصحیح قیاسی آورده‌اند و گویی که در هر صفحه ۱۰ مورد شعر سروده و به متن اضافه کرده‌اند؛ این مسائل بر روی هم سبب شد که بنده به تصحیح این کار اقدام نمایم و در خلال تصحیح نیز امانت را بطور کامل رعایت کرده‌ام.

من بیش از آنکه به بی‌نقصی کار توجه داشته باشم، به رعایت امانت توجه کرده ام و جایی را هم که نتوانسته‌ام بخوانم، علامت سؤال (؟) گذاشته‌ام.

دکتر شفیعیون: اتفاقاً یکی از ایراداتی که به کار شما وارد است، این است که نتوانسته‌اید شعر را بخوانید و در بسیاری موارد نیز اصلاً مفهوم شعر را درنیافته‌اید.

ناجی: این فقط مشکل من نبوده است. کاتبان نیز در کتابت این شعرها همین مشکل را داشته‌اند. خود تقی اوحدی نیز با این مشکل مواجه بوده است.

دکتر دادبه: به نظر من این مسئله را می‌توان به دو مقوله تفکیک کرد؛ یکی بدخوانی و دیگری اغلاط چاپی است. وجود اغلاط چاپی، گناه نمونه‌خوان است، اما بدخوانی به عهدهٔ مصحّح است.

دکتر شفیعیون: جناب آقای دکتر دادبه، به عقیدهٔ من این نقض غرض است. وظیفهٔ مصحّح است که متن را کامل و بی‌غلط ارائه دهد؛ بنابراین اگر اغلاطی به چشم می‌خورد، به گردن مصحّح است.

دکتر دادبه: بله؛ درست می‌فرمایید؛ ولی در بسیاری موارد اغلاطی که وجود دارد، مربوط به بدخوانی نیست و عمدتاً غلط‌های چاپی است و این به‌راحتی تشخیص‌دادنی است؛ مثلاً در صفحهٔ ۷۹: «من» از جملهٔ «گر بر تن من زبان شود هر مویی» افتاده است، که کاملاً مشخص است افتادگی تایپی است؛ یا صفحهٔ ۳۷۶: «ز شرم روی تو در باغ، وقتِ گل چیدن/ گل آب گردد و از دست باغبان بچکد»، «باغبان» در متن

«یا عنان» آمده است، که به نظر می‌آید ناشی از بدخوانی است. حالا ما چقدر به ضرس قاطع می‌توانیم بگوییم که فلان غلط ناشی از بدخوانی است یا اینکه غلط تایپی است، مسئلهٔ دیگری است که پاسخ آن خیلی مشخص نیست و حکم دادن دربارهٔ آن مشکل است. یا در صفحهٔ ۲۶۴ آمده است که «محمّد عوفی گوید که وی از معارف عراق بود»؛ حال آنکه اینجا «معاریف» درست است و نه «معارف». از آنجا که ایشان کتاب عوفی را در اختیار داشته است، فرض اینکه نسخه را غلط خوانده باشند، کمی دور از ذهن به نظر می‌رسد. بنابراین به عقیدهٔ من این اشکالات باید از یکدیگر تفکیک شوند و مشخص شود که کدام‌یک از آنها بدخوانی و کدام‌یک اغلاط چاپی است. پیشنهاد بنده این است که آقای ناجی مجدّداً متن را بازنگری نمایند تا این شبهه‌ها برطرف شود.

مسئلهٔ دیگر این است که ما باید به درصد این اشتباهات توجه کنیم و مواردی را که بین غلط چاپی و بدخوانی مشتبه است، مشخص نماییم؛ یعنی باید مشخص شود که بین ۳۴۹۲ شاعر و شواهد شعری آنها چند درصد غلط است و به گمانم چنین برخوردی، برخورد منطقی خواهد بود؛ بنابراین پیشنهاد من این است که آقای ناجی مکمّلی به این ۷ جلد اضافه کنند و این اغلاط را در آن منعکس نمایند.

ناجی: من دربارهٔ شاعرانی که در عرفات العاشقین شاهد شعری برای آنها نیامده است مثل رباعیات باباافضل به اصل دیوان آنها مراجعه کرده و نمونه شعری را انتخاب نموده و به این مجموعه اضافه کرده‌ام. حتی در مواردی که شعر شاعر خوانده نمی‌شده است؛ دیوان شاعر را گرفته و ساعت‌ها روی آن کار کرده و شعر موردنظر را پیدا کرده‌ام.

دکتر شفیعیون: بنده در اینجا لازم می‌دانم نکته‌ای را یادآوری کنم، آن هم اینکه ایراداتی که بنده از کار جناب آقای ناجی می‌گیرم، برای این است که این اشکالات در کارهای آیندهٔ ایشان به وقوع نپیوندد. ایراداتی که در برخی از شواهد شعری این کتاب وجود دارد، به قدری واضح و تشخیص‌دادنی است که به گمانم هر فردی، با کمترین آگاهی به علم عروض و قافیه می‌تواند این ایرادها را تشخیص دهد؛ حال چرا آقای ناجی نتوانسته‌اند آنها را تشخیص دهند، سؤالی است که پاسخ آن را باید از خود ایشان شنید. کار آقای ناجی دارای چند عیب ساختاری است؛ نخست

اینکه ایشان راوی امینی برای نقل نسخه‌ها نبوده‌اند و اشتباه‌های زیادی در نقل نسخه‌ها به چشم می‌خورد که ناشی از سهل‌انگاری ایشان است. نکتهٔ دیگر اینکه شرح دقایق و گزارش نسخ در آثار ایشان یکدست نیست و در نسخه‌ای لازم بوده است به این دقایق اشاره می‌کرده‌اند، اما نکرده‌اند. حال برای روشن شدن مطالبی که عرض کردم، نمونه‌هایی از اشکالات موجود در شواهد شعری را خدمت شما عرض می‌کنم.

مثلاً از خاقانی نقل کرده‌اند که: «چرخ دندان‌خای انگشت به دندان که چرا/ نیک مردی به بدان این همه نیرو بدهد». صورت درست این بیت، که در لباب آمده، این است: «چرخ خاید همه انگشت به دندان که چرا...».

نمونهٔ دیگر این است: «کار خاقانی دلا و بی‌دوران را ماند/که ز یک سو بستاند، به دگر سو بدهد» (ج۲/۱۰۵۰). صورت صحیح این بیت، که در دیوان خاقانی آمده است و آقای ناجی هم در پانوشت به آن اشاره کرده‌اند، این است: «کار خاقانی، دولاب روان را ماند...». بهتر بود آقای ناجی صورت صحیح این بیت را به جای اینکه در پانوشت بیاورند، در داخل متن می‌آوردند.

ناجی: در تصحیح نسخه، ما بعضی وقت‌ها بنا را بر این می‌گذاریم که نسخه‌ای که در اختیار نویسندهٔ کتاب بوده، نسخهٔ معتبری بوده است...

دکتر شفیعیون: من حرف شما را قبول ندارم و به نظر من، اظهرُ مِن الشّمس است که این موارد غلط است. برای همین است که می‌گویم شما احتمالاً در تشخیص وزن مشکل دارید. برای مثال، بیتی از انوری را به این صورت آورده‌اید: «نه گرد است این ز جولان سمندش بر هوا رفته/ وجود خاکداشت بر باد فنا رفته». این بیت به این شکل غلط است و صورت درست آن، که خودتان در پانوشت اشاره کرده‌اید، به این شکل است: «وجود خاکسارانت بر باد فنا رفته». شما زحمت کشیده‌اید و هر دو صورت را نقل کرده‌اید؛ اما تشخیص نداده‌اید که صورت درست آن کدام است؛ حال آنکه یکی از ظرایف تصحیح آن است که حتی صحیح را از اصح تشخیص دهیم.

دکتر دادبه: به عقیدهٔ من، ایشان خواسته‌اند به نسخهٔ عرفات وفادار بمانند. دربارهٔ بیت «چرخ دندان‌خای انگشت به دندان که چرا/ نیک‌مردی به بدان این‌همه نیرو

بدهد» باید بگویم اگرچه وزن این بیت مشکلی ندارد، طبیعتاً ضبط لباب الالباب ارجح است.

ناجی: اگر قرار باشد این اثر سطر به سطر بررسی شود، من دو سطر به آقای شفیعیون می‌دهم، ایشان بروند و استنساخ کنند و بیاورند و ما ببینیم کمتر از ۲۰ غلط در این اثر وجود خواهد داشت یا خیر؟! اگر ما بخواهیم به گونه‌ای کار کنیم که هیچ غلطی در اثری که تصحیح کرده‌ایم وجود نداشته باشد، ۱۰۰سال به طول خواهد انجامید. به اعتقاد من اگر در عرفات العاشقین بیش از ۲۰۰ غلط هم وجود داشته باشد، برتر و بهتر از همهٔ تذکره‌هایی است که تاکنون کار شده است.

دکتر شفیعیون: من مشکلات کار شما را می‌شناسم. به عقیدهٔ من، شما باید به قدری توانایی می‌داشتید که می‌توانستید مچ کاتب را بگیرید؛ اما نتوانسته‌اید این کار را بکنید.

در جلد ۴، ص۲۵۴۱ آمده است: «دل ز تاب عارضش در گلشن از سر پاره شد/ سبزه پژمرده زان زلف عنبر تازه شد». در حالی که ردیف «تازه شد» است.

«به آخر [صح: ما جز] او از جهان نمی‌خواهیم/ اثر از کن فکان نمی‌خواهیم

«همت ما بلند همچو هماست/ لقمهٔ هر [صح: لقمه جز] استخوان نمی‌خواهیم».

این «ی» که در «لقمهٔ» آورده‌اید، غلط است و اضافه بر رسم‌الخط آورده شده است. برای این است که می‌گویم شما امانت‌داری نکرده‌اید. در نسخهٔ اصل، «لقمه» است و شما «لقمهٔ» آورده‌اید و وزن را خراب کرده‌اید. همچنین «لقمه هر استخوان نمی خواهیم» غلط است و باید می‌آوردید «لقمه جز استخوان نمی‌خواهیم»؛ یعنی باید به جای «هر»، «جز» می‌آوردید. در بسیاری از موارد از روی معنی می‌توان به بدخوانی شما پی برد.

ناجی: به نظر من کسانی که در حوزهٔ تصحیح نسخ خطی صاحب‌نظر هستند باید نسخه‌ها و بضاعت ما را ببینند و بعد در مورد کار ما قضاوت کنند. آقای شفیعیون خودشان دیوان زلالی را تصحیح کرده‌اند و به مشکلات کار آگاه هستند. من هم می توانم کار ایشان را بخوانم و اغلاط آن را مشخص کنم. اساساً کار تصحیح نمی‌تواند بی غلط باشد و بدخوانی نسخه امری گریزناپذیر است. اما حرف من این است که همین که جرئت کرده‌ام و به تصحیح کار عظیمی چون عرفات العاشقین اقدام نموده‌ام، به نوبهٔ خود

کار بزرگی انجام داده‌ام؛ چرا که اگر من این کار را نمی‌کردم تا ۵۰ سال دیگر نیز کسی به سراغ تصحیح آن نمی‌رفت. زمانی که من به دنبال نسخهٔ کتابخانه خدابخش بودم، شنیدم که این نسخه سال ۱۳۳۰ به ایران آمده است. من مدتی به دنبال این نسخه گشتم که در نهایت آقای افشار به بنده گفتند که دنبال آن نگرد چرا که این نسخه مدت ها پیش از ایران خارج شده است. بنابراین من ناچار شدم از عزیزانی در هند خواهش کنم که این نسخه را برای من بیابند و بعد از پیگیری‌های مکرر بنده، ایشان دو سی‌دی برای من فرستادند و من بعد از بررسی سی‌دی متوجه شدم که نصف بیشتر نسخه را ندارد. وضعیت نسخه نیز به‌گونه‌ای بود که از هر هشت صفحه، دست‌کم دو صفحه ناخوانا بود. مجدداً درخواست کردم نسخهٔ دیگری برای من بفرستند که آن نسخه نیز تا حد زیادی ناخوانا بود.

دکتر شفیعیون: بله؛ این دشواری‌ها طبیعی است. من نیز زمانی که دیوان زلالی را تصحیح می‌کردم، همین مشکلات را داشتم. من ۱۷ نسخه در اختیار داشتم و تا آخرین مراحل فنی، بعضی از این نسخه‌ها را ده بار خواندم.

ناجی: حرف بنده نیز همین است. هر چه تعداد نسخه‌ها بیشتر باشد، کار مصحح آسان‌تر است.

خلیفه: یکی از نقاط بسیار ارزشمند این اثر، فهرستی است که در جلد آخر ارائه شده است؛ اهمیت این فهرست تا به آنجاست که به نظر می‌آید بدون آن نمی‌توان از این تذکره استفاده کرد.

به نظرم دو نکته را نباید از نظر دور داشت؛ یکی آنکه اسم کتاب با مضمون ابیات و اشعاری که در آن وجود دارد متناسب نیست. اسم کتاب عرفات العاشقین و عرصات العارفین است و به نظر می‌آید این عنوان با مضمون ابیات و اشعاری که در کتاب آمده تناسب ندارد. نکتهٔ دیگر اینکه قضاوت‌های نقادانه‌ای که خود اوحدی گه‌گاه در این اثر کرده است تا چه اندازه درست و عالمانه و بی‌غرض است و بطور کلی وزن این انتقادها تا چه اندازه است.

دکتر دادبه: همان‌گونه که در آغاز عرایضم عرض کردم، ۷۰٪ این انتقادها توصیفی و حدود ۳۰٪ آنها تحلیلی است و من از این نظر کار اوحدی را با جامی می سنجم. مثلاً اوحدی دربارهٔ حافظ گفته است که این شاعر فرصت نکرده است اشعار

خویش را جمع‌آوری کند و بعد هم به بیان مسائلی افسانه‌گون پرداخته است. اما جامی در دو عبارت بسیار ساده، به بسیاری از سؤالاتی که دربارهٔ حافظ وجود دارد، پاسخ داده است. جامی گفته است: «معلوم نیست که وی دست ارادت پیری گرفته و در تصوّف به یکی از این طایفه نسبت درست کرده باشد؛ اما سخنان وی چنان بر مشرب این طایفه واقع شده است که هیچ‌کس را آن اتفاق نیفتاده است». بیان چنین سخنی در قرن نهم و دست‌یابی به چنین شناختی از حافظ، حقیقتاً حیرت‌انگیز است. جامی به گونه‌ای حرف زده است که گویی به تمام علومی که امروزه وجود دارد، از جمله تأویل و هرمنوتیک، توجه و تسلّط داشته است. آنجا که دربارهٔ فال حافظ سخن می‌گوید، در حقیقت به نوعی به تبیین اعتقادی رایج می‌پردازد و می‌گوید: بیان اسرار غیبی و معانی حقیقی به زبان مجاز. «زبان مجاز» در اینجا اشاره به تأویل و هرمنوتیک دارد و به اشعار او بُعد هنری می‌دهد. سنجش‌های او نیز دقیق و موشکافانه است. حافظ را با نزاری می‌سنجد و می‌گوید: در شعر نزاری غثّ و ثمین بسیار است؛ در شعر حافظ نیست و اکثر اشعار وی مطبوع است. شخصیت حافظ را با کمال خجندی می‌سنجد و می‌گوید: «صحبت شیخ (کمال خجندی) بهتر از شعر وی بوده و شعر حافظ به از صحبت اوست»؛ و این تحلیل واقعاً درست است. هرچه فرد شاعرتر باشد، تحمّل‌ناکردنی‌تر است. چون درجهٔ شاعری کمال خجندی کمتر بوده، هم‌صحبتی با او مطبوع‌تر بوده است.

خلیفه: به نظر می‌آید این نوع اشارات در عرفات العاشقین ضعیف‌تر است.

در پایان باید عرض کنم که نقد این کتاب و اظهارنظر دربارهٔ آن به قصد اصلاح و استفادهٔ علمی است و البته نافی زحمات ارزندهٔ مصحح محترم عرفات العاشقین نیست.

از استادان عزیز که قدم رنجه فرمودند و در جلسهٔ امروز شرکت نمودند نیز سپاسگزارم.

۱۴. خاطرات بی‌تأویل[۱]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۲۱ نشست نقد و بررسی مجموعه شعر *خاطرات بی‌تأویل* برگزیدهٔ یازدهمین دورهٔ جایزه کتاب فصل با حضورنویسنده و آقایان محمود سنجری، جواد محقق و حمیدرضا شکارسری در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید، گزارش نشست یاد شده است.

کامرانی: در ابتدا لازم می‌دانم از دوستان عزیزی که در جلسه حضور یافته‌اند و نیز از استادان گرامی تشکر نمایم. کتاب *خاطرات بی‌تأویل* مجموعهٔ شعر سپید است. بخش اول این مجموعه مربوط به شعرهای بنده در سفر حج و بخش دوم آن مربوط به موضوعات مختلف، از جمله موضوعات اجتماعی و مذهبی و غنایی است. دلیل نام‌گذاری کتاب به *خاطرات بی‌تأویل* این است که بنده علاقهٔ زیادی به یکی از شعرهای این مجموعه، که دوستانم به گونه‌های مختلف آن را تأویل می‌کردند، داشتم؛ برای همین کتاب را *خاطرات بی‌تأویل* نامیدم. از آنجا که این کتاب دارای موضوع واحدی نیست، نباید انتظار داشت اسمی که انتخاب می‌شود، مشتمل بر همهٔ مسائل و موضوعات کتاب باشد. اگر شعرها به لحاظ موضوعی به هم پیوسته بودند،

---

۱. سرودهٔ شراره کامرانی، تهران: فصل پنجم، ۱۳۸۸. گزارش این نشست پیش از این در شماره ۴۰ / پیاپی ۱۵۴/ مرداد ۱۳۸۹کتاب ماه ادبیات منتشر شده است.

چنین انتظاری کاملاً معقول بود؛ اما از آنجا که هر کدام از این شعرها – البته به غیر از اشعار مربوط به سفر حج، به موضوعی خاص ارتباط داشتند – نمی‌توانستم آنها را به هم مربوط کنم.

– شما به عنوان یک شاعر و صاحب‌نظر در حوزهٔ شعر، نقاط قوّت این اثر را در چه می‌بینید؟

بیگی حبیب‌آبادی: دربارهٔ کتاب *خاطرات بی‌تأویل* باید بگویم اساساً نوع نگاه خانم کامرانی به اطراف، نگاه ارزشی است؛ یعنی نگاه ایشان بر روی فضاهای ارزشی می‌ایستد و روی این فضاها تأمل می‌کند و در پی این نگاه، ایشان به کشف و شهودی می‌رسند و به گمان من این نوع نگاه در ضمیر ناخودآگاه ایشان وجود دارد. این مسائل در کارهای ایشان کاملاً فطری است. ایشان سفری به حج داشته‌اند و با توجه به علقه‌ای که به این نوع امور دارند و ضمیر ناخودآگاهشان به مسائل ارزشی پیوند خورده، نگاهشان بر روی این موضوع متوقف شده است و از آن بهره‌برداری مثبت شعری نموده‌اند. از دیگر ویژگی‌های آثار خانم کامرانی این است که به دلیل سادگی کلام، مخاطب عام ارتباط بیشتری با آثار ایشان برقرار می‌کند. کلام ایشان به هیچ وجه پیچیده نیست و اگر نگویم سهل و ممتنع است، باید بگویم که ارتباط کلام ایشان با محیط اطراف به گونه‌ای است که گویی در آن ذوب شده بر آن اثر نهاده و از آن اثر پذیرفته است. این ویژگی در کتاب قبلی ایشان نیز به چشم می‌خورد؛ یعنی کشف و شهودی که شاعر به آن دست می‌یابد و آن را به مخاطب خاص ارائه می‌دهد. مخاطب خاص به دلیل اینکه نوع نگاهش خاص است، با آن ارتباط برقرار می‌کند، اما مخاطب عام نیز با وجود اینکه برخوردار از نگاه خاص نیست، از این فضاسازی بی‌بهره نیست.

سنجری: فکر می‌کنم در این کتاب بیش از ۱۰۰ شعر وجود دارد که اغلب این اشعار کوتاه است. برخلاف نظر خود خانم کامرانی، که معتقدند در بسیاری موارد فضاهای شعرها کاملاً از هم جداست، من گمان می‌کنم روحی واحد بر اثر حاکم است، که نکته‌ای بسیار مثبت است. اینکه شما کتابی به دست بگیرید و احساس

کنید با اثری واحد روبه‌رو هستید و نه با یک کشکول که از هر دری سخن گفته است و نمایانگر روح واحدی نیست، امری مهم و پراهمیت است. خوشبختانه روحی واحد بر این اثر حاکم است و این نشان‌دهندهٔ دو نکته است؛ یکی اینکه شاعر از میان اشعار خود شماری را با توجه به روح حاکم بر آنها دست‌چین کرده و در مجموعه‌ای نهاده است؛ فرض مثبت‌تر این است که شاعر به زبانی تثبیت‌شده رسیده و قدم بر جاده‌ای گذاشته است که می‌داند مقصدش کجاست، و این نکتهٔ مثبتی برای کتاب ایشان است. بیشتر اشعار این مجموعه در قالب شعر سپید سروده شده و فارغ از وزن و تعقیدات وزنی است. در جاهایی، شاعر سعی کرده است با موسیقی کلام و رعایت موسیقی معنوی برخی واژگان، نوعی هماهنگی درونی و هم‌آوایی حروف ایجاد کند، که من به برخی از آنها اشاره خواهم کرد؛ اما به گمان من دغدغهٔ اصلی شاعر این نبوده است که به دنبال ایجاد موسیقی ظاهری کلام باشد و بیشتر روح کلّی حاکم بر اشعار مدّنظر ایشان بوده است. نکتهٔ دیگری که می‌توانم به طور کلّی دربارهٔ این کتاب مطرح کنم، این است که شاعر سعی دارد در رویّه‌ای که در پیش گرفته است، به نوعی از تک‌معنایی فرار کند؛ البته این به مفهومِ ساحت تک‌معنایی نیست. شاعر سعی کرده است که نوعی چندمعنایی را بر اشعار خود حاکم نماید و این چندمعنایی، از راهِ داخل کردن نشانه‌هایی در شعر که می‌توانند ما برابرهای متفاوت خارجی از شعر داشته باشند، تحقّق می‌یابد. این چندمعنایی می‌تواند در برابر معناگریزی تعدادی از مدّعیان که درک صحیحی از معناگریزی ندارند، قرار گیرد. همان‌گونه که مستحضر هستید، در سالیان اخیر بر روی این مسئله که نباید به دنبال معنا گشت، بسیار پافشاری می‌شود. حال شاید مقصود این بوده است که در شعر نباید دنبال معنای واحد گشت و معانی‌ای که به ذهن افراد مختلف متبادر می‌شود، ممکن است با یکدیگر متفاوت باشد. خلاصه اینکه در این اثر، شاعر سعی کرده است به این چندمعنایی دست باید.

نکتهٔ دیگری که لازم می‌دانم خدمت شما عرض نمایم، مربوط به جسارت شاعر در پرداخت مدرن و تعهد آگاهانه در پرهیز از ادبیّت کلام و زبان فاخر است، که در

مقدمه نیز آقای شکاسری به آن اشاره کرده‌اند. طرح مفاهیم مذهبی و تلاش در طرح محتوای سنّتی در فرم مدرن، تلاش در تثبیت کاربری فرم مدرن جهت بیان مفاهیم سنّتی، از خصوصیات دیگر این کتاب است. البته اینکه آیا در چنین شعرهایی می‌توان فرم و محتوا را تفکیک کرد یا خیر، مسئله‌ای قابل بحث است. اما مقصود از چندمعنایی، معناهایی است که از شعر مستفاد می‌شود. یک معنایی که از این شعرها مستفاد می‌شود، این است که شاعر به بیان برخی مفاهیم ارزشی تعهّد دارد. مثلاً در اشعاری که مربوط به سفر حج است، ایشان بدون آنکه قصد هنجارشکنی داشته باشد، یک مفهوم سنّتی را در قالبی مدرن بیان می‌نمایند. مقصود از مفهوم سنّتی، مفهومی است که در ادبیات ایران صبغهٔ ادبی دارد؛ مثل سفرنامه‌هایی که دربارهٔ حج نوشته شده است و یا مثلاً شعرهایی که دارای موضوعات مذهبی است. برای نمونه، شعر محتشم کاشانی دارای چنین مفهومی است؛ مثلاً ایشان شعری دربارهٔ حضرت ابوالفضل سروده‌اند و آن را به شکل مدرن ارائه داده‌اند و گاهی نیز شبکه‌های زبانی را با یکدیگر اختلاط داده‌اند. برای نمونه، ایشان شعری دارد که وقتی آن را می‌خوانیم، درست مثل این است که جلوی تلویزیون نشسته‌ایم و شبکه‌های آن را عوض می‌کنیم؛ این تصویری عینی و مدرن است، بعد ناگهان به فضاهای حرم حضرت معصومه می‌رویم و شبکه‌های ضریح در ذهنمان تداعی می‌شود. در این شعر مفهومی سنّتی در قالبی مدرن ارائه شده است.

محقّق: مثال خیلی خوبی زدید. این مسئله در زندگی روزانهٔ ما بارها تکرار می‌شود؛ اما روی آن توقف نمی‌کنیم. در زندگی اطراف ما نیز همین مسئله به چشم می‌خورد و در نگاهی که به اطرافمان داریم، می‌توانیم این فضاهای متفاوت را که در چینشی متفاوت کنار هم قرار گرفته‌اند، جست‌وجو کنیم.

سنجری: اینکه این فضاها چگونه به یکدیگر ارتباط می‌یابند، مسئله‌ای بسیار مهم است و درست در همین نقطه است که اثری شاعرانه خلق می‌شود. نمونه‌ای سنّتی خدمت شما عرض می‌نمایم؛ تشبیبی که در ابتدای قصاید فارسی می‌آید، در

حقیقت برای توصیف بهار است؛ اما به ذکر ممدوح ختم می‌شود و این گریزی کاملاً هنرمندانه است.

محقّق: سؤالی که بنده مطرح کردم، ناظر بر این بود که شما چه چیزی را در شعر سنّت می‌دانید و مقصودتان از ارائهٔ محتوای سنّتی در شکل مدرن چیست؟ امروزه سنّت دارای معانی متفاوت و متناقضی است و افراد معمولاً برای کوبیدن یک شیوه یا یک اثر، آن را سنّتی می‌نامند. بنده می‌خواستم بدانم که آیا مقصود شما از سنّت، چنین چیزی است، یا اینکه مفهوم دیگری از آن در ذهن وجود دارد و هر چیز تثبیت‌شده‌ای که جزء قواعد زندگی عمومی است را سنّت در نظر می‌گیرند؟

سنجری: به عقیدهٔ من هر جامعه‌ای اصلی دارد و این اصل، در حقیقت نقطهٔ شروع آن جامعه است. اگر در جوامعی مثل جوامع اسلامی، نقطهٔ شروع، همان مبدأ وحیانی در نظر گرفته شود، آموزه‌های وحیانی بعد از فوت پیامبر از طریق سنّت به نسل‌های دیگر انتقال می‌یابد و سنّت به این مفهوم، وجودی کاملاً دینامیک و پویاست و چیز تثبیت‌شده‌ای نیست که با گذشت زمان، گرد غربت بر روی آن نشیند. بنابراین سنّت، موجودی کاملاً پویاست که حقایق اصلی را، که در هر جامعه و دینی ممکن است با یکدیگر متفاوت باشد، حفظ می‌نماید و این سنّت است که این اصل را انتقال می‌دهد، و وظیفهٔ کسی که در این جامعه زندگی می‌کند، انتقال این سنّت است. اما این ارتباط در عصر مدرن دچار اشکال شده است. در جوامع امروزی کسی خود را مقیّد نمی‌داند که این سنّت را ادامه دهد و آن را سینه به سینه نقل کند. اما این اتفاق، یعنی انتقال سنّت، در این کتاب اتفاق افتاده است؛ به این معنا که آموزه‌های پویا در قالب مدرن ارائه شده و شاعر سعی کرده است بین سنّت و مدرنیته نوعی تعامل ایجاد کند؛ حال اینکه چقدر در این کار موفق بوده، مسئله‌ای است که باید دربارهٔ آن بحث شود. اما در اینکه دغدغهٔ درونی شاعر، ارادهٔ سنّت و قالب و فرم مدرن بوده است، شکّی نیست. به عقیدهٔ من نباید سنّت و فرم را از یکدیگر جدا کنیم؛ چرا که اگر ما بخواهیم شعری کامل داشته باشیم، شکل آن باید به ما نشان دهد که این شعر کامل است و چنین شعری، در هم‌تنیدگی این دو را در

اعلی درجهٔ آن به نمایش می‌گذارد. حال این اثر چقدر در این امر موفق بوده است، قصهٔ دیگری که باید دربارهٔ آن بحث شود.

محقّق: امروزه مقصود بیشتر ناقدان از سنّت، پوسیدگی و کهنگی در زمان حاضر است. من به دلیل اینکه چنین چیزی در این کتاب ندیدم، این سؤال برایم پیش آمد که مقصود شما از سنّت چیست؟ هر آن چیزی که امروز به تثبیت رسیده است، فردا جزء سنت ادبی می‌شود. چیزهای پادرهوایی که در حال تجربه شدن است، نمی‌تواند جزء سنّت باشد؛ اما چیزی که به تثبیت می‌رسد، طبیعتاً جزء سنّت است. باید اذعان نماییم که سنّت در جامعهٔ ما پاسخ‌گوی بسیاری مسائل است. مثلاً آموزش‌های سنّتی در جامعهٔ ما نتایج بسیار خوبی داشته است، حال آنکه آموزش‌های مدرن اصلاً پاسخ‌گو نبوده است. بزرگ‌ترین افتخارات علمی جامعهٔ ما مربوط به زمانی است که فقط ۵درصد مردم باسواد بودند و ۹۵درصد دیگر سواد خواندن و نوشتن نداشتند. در گذشته روستاییان ما به راحتی *گلستان* را می‌خواندند؛ اما امروز که آموزش‌های سنّتی کنار گذاشته شده و آموزش‌های مدرن جای آن را گرفته است، دانشجویان دورهٔ دکتری هم نمی‌توانند آن را به درستی بخوانند. بنابراین به نظر می‌آید آموزش‌های سنّتی به مراتب کارسازتر از آموزش‌های مدرن بوده است. الآن که حدود ۹۹درصد مردم باسوادند و در ده‌کوره‌ها نیز دانشگاه پیام نور دایر شده است، هیچ چهرهٔ علمی‌ای، حتی در قد و قواره‌های ملّی نیز به چشم نمی‌خورد، تا چه رسد به چهره‌های جهانی و ماندگار و تاریخی! می‌خواهم بگویم اشتباه دقیقاً از همین جا رخ می‌دهد. ما امروزه شعرها را به نو و کهن تقسیم می‌کنیم. زمانی این کهن بودن به همان معنایی که مدّنظر شماست، به کار می‌رود، گاهی نیز نوعی تحقیر در آن نهفته است؛ به این معنا که برخی هر چیز کهنه‌ای را به‌درد نخور می‌پندارند و معتقدند که باید آن را دور ریخت. کهنه با مفهوم و بار معنایی اخیر، گروهی را می‌ترساند از اینکه به چیزهای کهن بپردازند؛ چون کهنه از این منظر به معنای پوسیدنی و از بین رفتنی است. در خیلی از نقدها و گفت‌وگوها نیز همین اشتباه به چشم می‌خورد. زبان همهٔ کسانی که در حوزهٔ شعر سنّتی و

کلاسیک کار کرده‌اند، مربوط به زمان خودشان است؛ مثلاً زبان سعدی، زبان زمان خود اوست؛ زمان صائب و سایر شاعران نیز همین‌طور؛ طبیعتاً زبان خانم کامرانی و آقای شکارسری و من و شما نیز زبان زمانهٔ خودمان است. اگر این‌گونه به مسائل بنگریم، متوجه می‌شویم که هر شاعری به زبان زمانهٔ خود شعر می‌گوید. همین که یک دوره می‌گذرد و زبانی نسبتاً نوتر در جامعه رواج می‌یابد، شاعران سعی می‌کنند از آن زبان نوتر استفادع نمایند. البته محدودهٔ این زبان‌ها خیلی تشخیص‌دادنی نیست و بسیاری از کسانی که امروزه جزء طبقهٔ شعرخوان جامعهٔ ما هستند، با زبان سنّتی بیشتر اخت هستند تا زبان مدرن. بنابراین به عقیدهٔ من در بسیاری موارد، همان آموزه‌های سنّتی است که پاسخ‌گوست و ما با همهٔ ادعایی که در امر مدرن شدن داریم، در هیچ حوزه‌ای از حرکت به سوی مدرنیته نتیجهٔ مثبت نگرفته‌ایم. ما دربارهٔ امور سنّتی و مدرن باید به گونه‌ای صحبت کنیم که تصوّر نشود هر چیز سنّتی‌ای زشت و ناپسند و هر چیز مدرنی خوب و پذیرفتنی است.

اما دربارهٔ کتاب *خاطرات بی‌تأویل* باید بگویم خانم کامرانی در بخش شعرهای کوتاه به مراتب موفق‌تر عمل کرده‌اند تا شعرهای بلند. شعرهای بلند ایشان در آن قسمت‌هایی که در جای گرفتن در ذهن و زبان انسان توفیق یافته است، بخش‌هایی است که خودش به طور مستقل می‌تواند شعر کوتاه باشد. بنابراین به گمان من شایسته است که ایشان بازخوانی‌ای روی شعرهای بلند این مجموعه داشته باشند و برخی از شعرهای بلند را به دو یا سه شعر کوتاه تبدیل نمایند. در میان بخش‌های مختلف کتاب هم، بخش اول که سفرنامهٔ حج است، به گمان هم شاخص‌ترین بخش کتاب است و در این قسمت ایشان در بیان مافی‌الضمیر خود موفق‌تر عمل کرده‌اند؛ خصوصاً در بخش هماهنگی فرم و محتوا موفقیت ایشان چشمگیرتر است. خانم کامرانی نه به نفع محتوا در فرم کوتاهی کرده‌اند و نه به نفع فرم در محتوا کوتاهی نموده‌اند و به هرحال سعی کرده‌اند حالتی بینابین را در بیشتر اشعار این مجموعه حفظ کنند. همچنین غیر از دو سه شعر این مجموعه که دارای منطق نثری بیشتری است، سایر اشعار از یکدستی بیشتری برخوردار است.

شکارسری: آنچه که در این بخش خدمت شما عرض می‌کنم، سرتیترهایش را در ابتدای کتاب آورده‌ام. به نظر من در هر موقعیت زمانی، گفتمانی خاص بر جریان هنری زمان حاکم می‌شود. اگرچه نمی‌توان این جریان‌ها را در دقیقاً دهه به دهه تقسیم کرد، تصادفاً در شعر معاصر ما چنین کاری امکان‌پذیر است و می‌توانیم گفتمان‌های حاکم بر اشعار هر دهه را شناسایی می‌کنیم. گفتمان حاکم بر اشعار این مجموعه نیز «گفتمان تعهد و التزام» است. این گفتمان، جز دو دهه، یعنی دهۀ ۴۰ و ۷۰، آن هم در برخی نحله‌های فکری که اتفاقاً آرم‌های گردن‌کلفتی پشتیبانش هستند، در سایر دهه‌ها همیشه جریانی پُرقدرت بوده است. این جریان گاهی چنان قدرتمند و اثرگذار بوده است که ادبیاتِ متأثر از آن «ادبیات چریکی» نام گرفته است؛ گویی که شاعر تعهد داشته است با شعرش مبارزه کند. در شعر مشروطه نیز چنین فضایی حاکم است. شاعر دورۀ مشروطه، روزنامه‌نگار و مبارز سیاسی است و به خاطر نوشته‌هایش کشته می‌شود. از این رو ادبیات او، ادبیاتی متعهّد است. اما در دهۀ ما عکس‌العملی سنجیده نسبت به حرکت‌های فرمالیستی برخی افراد رادیکال و تند دهۀ ۷۰ به وجود آمد. البته شعر موسوم به «شعر انقلاب» با احتیاط از کنار این جریان‌ها عبور کرده است؛ به گونه‌ای که برخی از شاعرانِ شعر متعهد سعی کرده‌اند در عین حال که از دستاوردهای شعر آوانگارد دهۀ ۷۰ استفاده می‌کنند، معناگرایی و محتواگرایی عادی را نیز رها کنند و از این نظر، به نوعی به شعر زمان خود نزدیک شده‌اند. من مجموعۀ شعر *خاطرات بی‌تأویل* را از این نظر در شمار مجموعه‌های خوب دهۀ ۸۰ می‌دانم که از یک طرف بیانگر مفاهیم خارج از حوزۀ ادبیات هستند و از طرف دیگر به پیشنهادهای شعر فرمالیستی دهۀ ۷۰ نزدیک می‌شوند. یکی از این پیشنهادها، نوع خاص بیان نثری است؛ یعنی بیان گزارشی که با نثر پهلو می‌زند و فاقد جذابیت‌های فرمی و موسیقایی است. این نوع شعر، بیانی عینی‌گرایانه و جزئی‌نگر دارد و این همان چیزی است که در ادبیات داستانی سبب افزایش باورپذیری می‌شود. در این شعرها هم به دلیل اینکه پِی‌رنگی روایی وجود دارد، جزئی‌نگری و عینیت‌گرایی باورپذیری و راست‌نمایی فراوان است.

در انتزاعی‌ترین شعرهای این مجموعه، که به نظر می‌آید شاعر از صورخیال به صراحت استفاده کرده است، بیان نثری و علنی و جزئی‌نگر سبب شده است که این ویژگی، یعنی کاربرد شگردها و تفکیک‌های ادبی، متعادل شود. این ویژگی در شعر مذهبی ما نیز به چشم می‌خورد و در اشعار شاعران مذهبی، خصوصاً اشعار خانم طاهره صفارزاده، به طور چشمگیری وجود دارد. بیان مفاهیم مذهبی در فرم و قالب مدرن، پیش از انقلاب امری نادر و شگفت بوده است و به گمان من هنوز هم با وجود اینکه مدت زیادی از حضور آن می‌گذرد، این بیان، بیانی رایج نیست و این شعرها هنوز جزء شعرهای روشن‌فکری حساب می‌شوند و متأسفانه شعرهایی نیستند که بتوانیم در مجامع عمومی و قشر عام جامعهٔ مذهبی آنها را بخوانیم و انتظار داشته باشیم تأثیر لازم را به جا بگذارند و فقط قشری خاص از روشن‌فکران دینی که با جریان‌های روز ادبیات آشنایند، مخاطب جدّی این شعرها هستند. گاهی نیز این بیان به گونه‌ای است که مخاطب گمان می‌کند شاعر زیادی با او صمیمی و به او نزدیک شده است. بنابراین اگر ما با لایهٔ بیرونی شعرها مواجه شویم و به محتوا توجه کنیم، گاهی به نظرمان می‌آید که بیان، بیانی توهینی‌آمیز است. اما حقیقت این است که آنچه به شعر شکل واقعی می‌دهد و سبب می‌شود خواننده خوانشی عمیق و مذهبی از شعرها داشته باشد، همین لایه‌های درونی شعر است. طبیعی است که این شعرها به دلیل نوع بیان و نثری که دارد، همواره در لبهٔ تیزی از نثر/ شعر به سر می‌برد و همان‌گونه که دوستان اشاره کردند، این جنبهٔ روایت‌گری شعر است که گاهی ممکن است به وجه شاعرانه بچربد؛ ولی دائماً حرکتی بین وجهِ شعری و وجهِ نثری به چشم می‌خورد. خانم کامرانی در غالب شعرها موفق شده‌اند که تعادلی بین وجه شعری و وجه نثری ایجاد نمایند و سعی کرده‌اند که در کنار وجه نثری، شعریّت متن را نیز به منصهٔ ظهور برسانند. این بیان اگر در اولین مجموعهٔ شعر ایشان، یعنی *خطوط شکسته*، نوعی پیشنهاد بوده، در این مجموعه پیشنهاد ایشان کاملاً تثبیت شده است. مخصوصاً شعرهای مذهبی این مجموعه که مربوط به سفر مکّه و سوریه است، به گمان من بهترین گونهٔ این نوع بیان، یعنی بیان

نثری هستند. در سایر شعرها گاهی لغزش‌هایی در عرصهٔ نثر دیده می‌شود. من بازی‌های زبانی را در شعرهای خانم کامرانی به دلیل حضور بیان نثریِ فارغ از فرم‌های رایج شعر پیشرو روزگار خودمان، اصولاً بازی‌های موفقی نمی‌دانم؛ یعنی هرجا که ایشان سعی کرده‌اند این بیان صمیمی را با آرایه‌های زبانی، از قبیل هم‌صدایی‌ها، عناصر موسیقایی، جناس‌ها و... زینت دهند، موفق نبوده‌اند؛ بنابراین به عقیدهٔ من بیان نثری برای شکل‌گیری این شعرها کافی بوده و نیازی به بازی‌های فرمالیستی نبوده است.

محقّق: دربارهٔ موضوع زبان نثری که به آن اشاره نمودید، لازم می‌دانم اشتباهی را تصحیح نمایم، آن هم اینکه مقصود من، منطق نثری بوده است و نه زبان نثری. اتفاقاً برخلاف نظر آقای شکارسری، بنده معتقدم در جاهایی که خانم کامرانی از بازی‌های زبانی به دور افتاده‌اند و هیچ نوع موسیقی‌ای در زبان وراد نکرده‌اند، از اثرگذاری شعرها کاسته شده است. موسیقی اوزان کلاسیک، موسیقی‌ای بسیار قوی و نیرومند است و حتماً باید در زبان به کار گرفته شود. بازی‌های زبانی هم حتماً باید در خلال این اوزان به کار گرفته شوند تا با اثر شعری خوبی مواجه باشیم.

در جاهایی که خانم کامرانی از بازی‌های زبانی استفاده نکرده‌اند، منطق نثری و نه زبان نثری بر شعرها حاکم شده است و این مسئله سبب شده است که شعرها از ساحت اثرگذاری اندکی دور شوند.

کامرانی: از صحبت‌های استادان بزرگوارام بسیار استفاده کردم. فقط دربارهٔ این نکته که آقای شکارسری فرمودند این نوع شعر هنوز شعر روشن‌فکری محسوب می‌شود، باید بگویم که به گمان اگر ما این نوع شعر را می‌پسندیم، تا حدودی وظیفهٔ خود ماست که کمک کنیم مخاطب عام نیز با این نوع شعر ارتباط برقرار کند. نگاه خود من این بوده است که علاوه بر اینکه مخاطب خاص را راضی نگه می‌دارم، بتوانم مخاطبان عام را نیز به این اشعار علاقه‌مند کنم؛ کما اینکه بین اطرافیان خود نیز افرادی را می‌شناسم که شعر کلاسیک می‌سرایند و روزگاری از شنیدن شعر نو عصبانی می‌شدند و به من می‌گفتند تو بیراهه می‌روی، اما امروزه دیدگاهشان عوض

شده است و از خواندن این نوع شعرها لذت می‌برند. من نمی‌خواهم بگویم کار بزرگی کرده‌ام؛ اما حقیقت این است کسانی که این نوع شعرها را نمی‌پسندیدند و آن را شعر روشن‌فکری می‌دانستند، توانستند با آن ارتباط برقرار نمایند. دربارهٔ موسیقی کلام نیز باید بگویم، ترجیح خود من این بوده است که این موسیقی وجود نداشته باشد یا اینکه آنقدر پنهان باشد که در وهلهٔ اول تشخیص‌دادنی نباشد و همواره سعی کرده‌ام از این امر اجتناب کنم؛ منتها در برخی موارد این موسیقی خود به خود به وجود آمده است و حتماً نمونه‌های آن را مشاهده کرده‌اید؛ اما تعمدی در به‌کارگیری آن نداشته‌ام و فکر غالب من فراروی از این نوع موسیقی بوده است.

سنجری: آقای شکارسری کار بنده را آسان کردند و بسیاری از نکاتی را که لازم می‌دانستم اشاره نمایم، بیان فرمودند. من در چند سال اخیر دغدغه‌ای ذهنی داشته‌ام و می‌خواهم این دغدغه را در اینجا مطرح کنم، آن هم اینکه فرم مدرن چگونه می‌تواند آیینه‌دارِ مفاهیم سنّتی، به گونه‌ای که آن را تعریف کردم، باشد؟ گمان من همواره این بوده است که مسئلهٔ شکل به هیچ وجه مسئله‌ای کم‌اهمیت نیست. نقل‌قولی هست از یکی از منتقدان موسیقی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم؛ ایشان می‌گویند: مخاطب عادی وقتی یک قطعهٔ موسیقی را می‌شنود، در قبال آن واکنش‌هایی از این قبیل موارد دارد: «من از این قطعهٔ موسیقی خوشم می‌آید»؛ «این قطعهٔ موسیقی مرا شاد یا غمگین می‌کند». خلاصه اینکه دریافت مخاطب عادی از قطعهٔ موسیقی مسائلی از این قبیل است، که دریافت‌هایی کاملاً ذهنی است؛ اما وقتی منتقد موسیقی این قطعه را می‌شنود، به مسائل دیگری توجه می‌کند؛ مثلاً می‌خواهد بداند این قطعه درست نوشته شده است یا نه؛ یعنی مطابق با قواعد موسیقی هست یا خیر. البته در آن دوره هنوز نوگرایان حوزهٔ موسیقی، مثل استراوینسکی و شون‌برگ و غیره، نیامده بودند و فضای موسیقی رمانتیک قرن هجدهم و نوزدهم هنوز نشکسته بود. بعد از اینکه استراوینسکی آمد و کار جدیدی در حوزهٔ موسیقی عرضه کرد، خیلی‌ها نتوانستند با آن ارتباط برقرار کنند؛ هنوز هم اگر شما مثلاً «پرستش بهار» استراوینسکی را گوش دهید، در برخورد اول می‌گویید

چرا نوای واحدی از آن به گوش می‌رسد؟ چرا ویولن‌ها نقش اصلی را ندارند؟ درحالی که در موسیقی کلاسیک، ویولن یک ملودی را می‌زند و ساز دیگری در گامی بالاتر یا پایین‌تر آن را تکرار می‌کند. حال این مسئله در شعر مدرن ما نیز به چشم می‌خورد.

واقعیت این است که اعتیاد ذهنی قشر شعرخوان ما هنوز به شعر کلاسیک است و به نظر من لازم است که از این اعتیاد ذهنی فرارَوی داشته باشیم. مثلاً هماوایی کلام در برخی موارد لازم است و در برخی جاها هم لازم نیست؛ اما شاعری که می‌خواهد از شکل کلاسیک به مفهوم نهادینه‌شده در ذهنش بگریزد، بدیهی است وقتی می‌خواهد غزلی بگوید، باید برعکس عمل کند و مثلاً قافیه را رعایت کند. به نظر من در این مجموعه، خانم کامرانی با توجه به همهٔ این مسائل، تصمیم خود را گرفته و فرارَوی از این امور را برگزیده است و این اثر محصول همین تصمیم است. اگر این اثر دارای روحی واحد است، به دلیل فرارَوی از این شکل و اعتیاد ذهنی نسبت به آرایش و هماوایی کلام است و شاعر در این مجموعه روح کلّی اثر را به شکل دیگری عرضه نموده است. این امر مسئلهٔ دیگری را پیش می‌آورد و آن مسئلهٔ تخیل است. اینکه ما بخواهیم با نوعی پیش‌آگاهی به استقبال شعر برویم، سببِ دربند کشیدن تخیّل می‌شود. ممکن است در برخی از این شعرها اتفاقاتی در ذهن شاعر رخ داده و نقش بسته باشد و به دلیلی که عرض کردم، یعنی تعمّد شاعر در به کار بردن آن، خط خورده باشد. این مسئله ممکن است موجب ایجاد شبکهٔ محدود تخیّل شود. من این یک مورد را به عنوان نکته‌ای منفی در مقابل تمام نکات مثبتی که عرض کردم، یافتم. با توجه به اینکه ایشان زن هستند و به تبع آن از حساسیت‌های بیشتری برخوردارند، این نگرش دایرهٔ حسّی و تخیّلی ایشان را محدود کرده و مانع از آن شده است که حساسیت‌های متوقّع از این جنس را به نمایش بگذارند. من نیز مثل جناب آقای محقق معتقدم که شاعر در اشعار کوتاه خود به مراتب موفق‌تر عمل نموده است.

شکارسری: اگر ممکن است، نمونه‌هایی را از مواردی که این مسئله موجب دربند کشیده شدن تخیل و محدود شدن دایرهٔ حسّی و تخیّلی شده است، ذکر نمایید.

سنجری: به دلیل اینکه این مسئله، امری معدوم و مجرّد است، نمی‌توانم برای آن مثالی ذکر نمایم. این چیزی است که در ذهن من شکل گرفته است. پیش‌بینی من این بود که در کتابی ۱۰۰صفحه‌ای، با گسترهٔ حسّی وسیع‌تری روبه‌رو شوم. البته این محدودیت شاید دلایل دیگری هم داشته است؛ از جمله اینکه مراجع ذهنی این کتاب بسیار محدود است؛ مثلاً قرار بوده است ۲۴ شعر دربارهٔ سفر حج وجود داشته باشد و من گمان می‌کنم کمتر کسی وجود دارد که بتواند ۲۴ شعر دربارهٔ یک سفر بسراید. سفر حج، سفری معنوی و روحانی با جوانب متفاوت است. اما سرودن ۲۴ شعر در موضوعی واحد، حقیقتاً کاری دشوار است و به خودیِ خود محدودکنندهٔ فضاست. بگذریم از اینکه کسی مثل صفایی جندقی نیز وجود دارد که ۱۳۰ ترکیب‌بند دربارهٔ واقعهٔ عاشورا سروده است؛ اما تعداد این قبیل افراد بسیار کم است.

از اشعار کوتاه و بلند این مجموعه نمونه‌هایی برای شما ذکر می‌کنم. در صفحهٔ ۵۵ کتاب شعری با عنوان «آرزو» آمده است که برای شما می‌خوانم:

غولی خسته‌ام/ سرگردان در چراغی کهنه/ چند هزاره غبار خورده‌ام/ شن بادها می‌دانند و ترک‌های بی‌شمار کویر/ گذر آرزویی کاش/ کاش گذر آرزویی...

در اینجا شاعر می‌خواهد با تکرار این عبارت، شدّت حسرت را نشان دهد.

آرام آرام/ دست می‌کشد روی چراغ/ چشم‌هایش را می‌بندد.

من احساس کردم این شعر در اینجا تمام شده است. چرا عنوان ندارد؟ آرایش صفحات هم به گونه‌ای است که خواننده گمان می‌کند کار در اینجا تمام شده است؟

شکارسری: این شعر اگر ادامه می‌یافت، شما چنین بحثی را مطرح نمی‌کردید.

سنجری: یکی دیگر از اشکالات کتاب این است که اشعار تاریخ سرایش ندارند و این ضعف کتاب است و کار را برای منتقد سخت می‌کند. اگر تاریخ سرایش وجود

نداشته باشد، منتقد نمی‌تواند سیر تحوّل اشعار را دریابد. ثبت تاریخ سرایش شعر برای خود شاعر هم مفید است؛ چرا که محدودهٔ زمانی هر شعر را تشخیص می‌دهد.

شکارسری: تاریخ نزدن برای بازسرایی خوب است؛ یعنی شاعر شعری می‌سراید و سال دیگر می‌تواند بخش‌هایی را به آن اضافه یا از آن حذف نماید.

سنجری: من وقتی این شعر را تا به اینجا خواندم، احساس کردم که می‌تواند شعری کامل ؛ چرا که مفاهیم چندمعنایی و لایه‌های درونی به طور کامل در آن مشهور است. در این شعر مشخص نیست که غول، همان مؤلف است یا غول دیگری هم وجود دارد؛ اما من بعد از اینکه ادامهٔ شعر را خواندم، این گره‌گشایی مرا اذیت کرد. آنجا که شاعر می‌گوید: چشم‌هایم را می‌بندم/ او به آرزویش رسیده است یا من...

من این سؤال را قبلاً از خودم پرسیده بودم و لازم نبود شاعر پاسخش را برای من مشخص کند. چند شعر هم در صفحات آخر، یعنی صفحات ۱۳۰–۱۲۸ آمده است که به نظرم این شعرها خیلی به هم شبیه هستند؛ به گونه‌ای که خواننده می‌پندارد اینها یک شعر هستند. نمونهٔ دیگر، شعری است که دربارهٔ حضرت ابوالفضل سروده‌اند و به نظر می‌آید بلندترین شعر کتاب است. به گمان من بهتر است این شعر هم به چند شعر کوتاه تبدیل شود.

اشکال دیگری که در کلّ کار به چشم می‌خورد، این است که شعرهای کوتاه همه جا دارای اسم هستند؛ حال آنکه در برخی موارد می‌توانند اسم نداشته باشند. این اسم‌گذاری، ذهن را کانالیزه می‌کند و برای مخاطب تعیین تکلیف می‌نماید، که این خیلی پسندیده نیست. برای نمونه در این شعر که «علت» نام‌گذاری شده است: «**کدام برگ را/ از تقویم‌ها کنده‌اند/ که تاریخ به جمعه نمی‌رسد**»، بهتر بود که اسمی برای آن نمی‌گذاشتند.

محقّق: به عقیدهٔ من این کاملاً سلیقه‌ای است. برخی شعر را با اسم می‌پسندند و برخی دیگر بدون اسم. در بعضی جاها نیز خود اسم، بخشی از شعر است و نمی‌توان آن را حذف کرد.

سنجری: شعر«استغاثه» نیز به نظر من نیاز به اسم نداشته است.

خودکار/ از پس شعری برای تو برنیامد/ شاعر/ دست بر آسمان برد...

شکارسری: من هم پیشنهادم به شاعران این است که برای شعر اسم نگذارند. اسم در حقیقت نوعی نقطهٔ نشان و ایجاز است. در غزل‌ها نیز همین‌طور است. اگر شعر اسم نداشته باشد مخاطب خودش سعی می‌کند دریابد که چه اتفاقی در شعر افتاده است.

محقّق: به نظر من در اینجا چند نکته درخور تأمل است. دربارهٔ غزل، بنده خودم نیز خیلی معتقد به نام‌گذاری نیستم. در مواردی نیز که لازم است این کار انجام شود، بهتر است از یکی از مصراع‌های شعر برای نام‌گذاری آن استفاده کرد. اما در شعرهای کوتاه، در ۸۰ درصد موارد عنوان شعر در خوانش آن تأثیر دارد. در این نوع شعرها شاعر دوست دارد در خوانش شعرها از طریق نام‌گذاری به خواننده جهت دهد. این حق شاعر است و نمی‌توان این حق را از او گرفت. البته با کاری که آقای بیگی کرده‌اند، یعنی قرار دادن اسم شعر در داخل کادر، این امکان را به نوعی از بین برده‌اند. دربارهٔ چینش کتاب نیز اشکالاتی به چشم می‌خورد.

بیگی حبیب‌آبادی: دربارهٔ نام‌گذاری باید بگویم که در فهرست معمولاً اسم شعر، شمارهٔ شعر و نیز اگر شعر مصرع دانسته باشد، مصرع اول شعر و اگر هم نداشته باشد، ورود شاعر به شعر سپید گنجانده می‌شود. دربارهٔ چینش شعر هم باید بگویم که ما با تعدادی از دوستان گرافیست مشورت کردیم و به این نتیجه رسیدیم که این چینش ایرادی ندارد.

محقّق: بله، از نظر شکلی، این چینش بسیار زیباست؛ اما به محتوا آسیب می‌رساند و به عقیدهٔ من شما نباید محتوا را به دست گرافیست می‌دادید؛ چرا که گرافیست فقط از دید گرافیکی به اثر می‌نگرد و به محتوا و اتصال معنا کاری ندارد، و به گمان من این چینش به اتصال معنا آسیب رسانده است.

اما دربارهٔ تاریخ‌گذاری باید بگویم، این کار کاملاً ضروری است؛ چرا که منتقدان در بررسی شعر شاعر و دگرگونی آن طی سال‌های مختلف، ناگزیر باید به تاریخ

سرایش آن آگاه باشد. حتی به نظر من شعرها باید به ترتیبِ تاریخِ سرودن تنظیم شوند. برخی از شاعران شعرهای پایانی را که از نظر سرایش قوی‌تر هستند، به آغاز کتاب می‌آورند و اشعار ضیعف‌تر را به آخر کتاب منتقل می‌کنند، که به هیچ وجه کار پسندیده‌ای نیست و مخاطب را دچار مشکل می‌کند. تصور دوستانی که این کار را می‌کنند، این است که مخاطب وقتی کتاب شعر را به دست می‌گیرد، در ابتدا صفحات آغازین آن را ورق می‌زند و اگر شعرهای مندرج در این صفحات را بپسندد، کتاب را می‌خرد، و به گمان من این تصور کاملاً غلط است.

بیگی حبیب‌آبادی: به گمان من زمانی خستگی ناشر و مؤلف از تن به‌در می‌شود که چاپ کتاب تمام شود. حقیقت این است که اگر اولین شعر کتاب قوی باشد، بهتر به فروش می‌رسد و وقتی بهتر به فروش برسد، ناشر و مؤلف به بخشی از هدف خود دست یافته‌اند. در موسیقی نیز همین کار را می‌کنند. اولین آهنگ، که به سرنواری موسوم است، معمولاً آهنگی کاملاً شاد است و این امر منجر به فروش بهتر اثر می‌شود.

محقّق: آقای بیگی، ۹۰درصد دوستان ناشر ما همان کاری را می‌کنند که شما می‌فرمایید؛ اما به گمان من این کار کاسبی است و چه بسا کتاب‌هایی که ناشران همین کار را دربارهٔ آنها کرده‌اند و کتاب به فروش نرسیده است. اگر اهالی شعر و ادب بخواهند این کتاب را بخرند، فقط به اشعار اول کتاب توجه نمی‌کنند.

بیگی حبیب‌آبادی: آقای محقّق، من فراوان مشاهده کرده‌ام که بعضی کتاب را فقط به خاطر یک شعر آن می‌خرند. حال ما آن شعر را کشف می‌کنیم و آن را در اول کتاب می‌گنجانیم تا مخاطب سریع‌تر بتواند انتخاب کند.

محقّق: نکتهٔ دیگری که می‌خواهم خدمت دوستان عزیز عرض نمایم، این است که من تعهّد را صفت شعر نمی‌دانم و به گمانم تعهّد صفت شاعر است نه شعر. به عقیدهٔ من، شعر مبتذل محصول شاعر مبتذل و شعر متعهّد محصول شاعر متعهّد است. اگر شاعر متعهّد باشد، شعر متعهّد می‌سراید؛ اگر هم متعهّد نباشد، شعر او نامتعهّد خواهد بود. من اشعار خانم کامرانی را جزء اشعاری می‌دانم که در آنها،

خواسته یا ناخواسته تلاشی برای هماهنگی در کفهٔ فرم و محتوا صورت گرفته است. شما نمی‌توانید بگویید که این اشعار محتوای خیلی خوبی دارد اما چیدمان و بسته‌بندی آن بد است. برعکسِ آن هم صادق نیست؛ یعنی این گونه نیست که چیدمان این شعرها خوب و محتوای آنها بد باشد. خلاصه اینکه نوعی تعادل و برابری در فرم و محتوای این شعرها به چشم می‌خورد. به عقیدهٔ من اگر ما فرم و محتوا را پشت و روی سکه‌ای بدانیم که خدشه در هر کدامش به قلب بودن سکه گواهی می‌دهد، شعر خانم کامرانی سکه‌ای است که پشت و روی آن بی‌خدشه و بدون اشکال است. شما وقتی اشعار این مجموعه را می‌خوانید، هم از شکل آن و هم از غنای مفهوم و محتوای آن لذت می‌برید. شعری هم که بین فرم و محتوای آن تعادل وجود داشته باشد، با اقبال بیشتری مواجه می‌شود.

اما دربارهٔ اینکه دوستان فرمودند این اشعار هنوز در شمار اشعار روشن‌فکری است، باید بگویم که به گمان من شعر اساساً زبان عوام نیست و در طول تاریخ ما، زبان خواص بوده است. در گذشته نیز جنس شعر عوام متفاوت با شعر خواص بوده است؛ برای همین هم یکی از اتهاماتی که به شعر سبک هندی می‌بندند، این است که این شعر عوامانه است. حقیقت این است که در گذشته شعر زبان خواص بوده است؛ مثلاً خوبی اشعار برخی شاعران به بدنهٔ جامعه نیز سرایت کرده است؛ یعنی این خواص بوده‌اند که خوبی و بدی اشعار را تشخیص می‌داده‌اند. البته امروزه شرایط اندکی تغییر کرده است؛ ما مخاطبان متفاوتی برای شعر داریم و این گونه نیست که اگر زبان شعر مدرن و محتوای آن غنی شد، مخاطب عام پیدا کند. امروزه هر نوع شعری دارای مخاطب عام است؛ به گونه‌ای که هم شعر سپهری و اخوان به چاپ دهم و بیستم می‌رسد و هم شعر صغیر اصفهانی و حبیب چایچیان و غیره. هر کدام از این اشعار، مخاطبانی دارند که این مخاطبان با توجه به طبقهٔ فرهنگی و اجتماعی خود به این شعرها روی می‌آورند. دربارهٔ شعر خانم کامرانی هم این مسئله صدق می‌کند. اگر ما انتظار داریم که شعر ایشان در طبقهٔ عامهٔ مردم مورد اقبال قرار گیرد، باید ویژگی‌های این طبقه را در خود بگنجاند؛ مثلاً یکی از ویژگی‌های شعر

مذهبی، ظرفیتِ خوانده شدن در مجالس مدح و منقبت است. طبیعی است که شعر سپید از چنین ظرفیتی برخوردار نیست و برای همین در آن طبقه جای نمی‌گیرد و مخاطبی در آنجا نمی‌یابد.

همچنین ما باید ببینیم چه کار کنیم که شعر مذهبی ما ضمن مدرن شدن مخاطب کثیر خود را از دست ندهد؟

۱۵. تالار پذیرایی پایتخت[1]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۱۹ نشست نقد و بررسی رمان *تالار پذیرایی پایتخت*، برگزیدهٔ دهمین دورهٔ جایزهٔ کتاب فصل با حضور نویسنده و آقایان احمد شاکری و کامران پارسی‌نژاد، در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید، گزارش نشست یاد شده است.

شاکری: از آقای گودینی تقاضا می‌کنم در آغاز، خلاصه‌ای از رمان را بیان نمایند تا خوانندگانی که آن را مطالعه کرده‌اند، از محتوای آن آگاهی یابند و در ادامه، بحث را دربارهٔ داستان دنبال کنیم.

گودینی: طرح این داستان از دوران کودکی در ذهن من بود. زمانی که خردسال بودم، گاهی به منزل پدربزرگم می‌رفتم و کتاب‌هایی مثل *امیرارسلان نامدار*، *عزیز مصر*، *یوسف و زلیخا* و *امیر حمزه* را برمی‌داشتم و ورق می‌زدم. ما در روستا زندگی می‌کردیم و چون افراد باسواد در آنجا کم بودند، کسانی که اندک سوادی داشتند، می‌آمدند و چند صفحه از کتاب را می‌خواندند و کسی که قبلاً داستان را شنیده بود، می‌آمد به اصطلاح پامنبری می‌کرد. از همان دوران بود که من به این داستان‌ها علاقه‌مند شدم. کلاس چهارم بودم که کتاب *امیرارسلان نامدار* را برداشتم و خواندم.

---

۱. تألیف محمدعلی گودینی، تهران: سورهٔ مهر، ۱۳۸۸. گزارش این نشست پیش از این در شماره ۴۱ / پیاپی ۱۵۵ / شهریور ۱۳۸۹ کتاب ماه ادبیات منتشر شده است.

آن زمان می‌گفتند کسی که این کتاب را بخواند، آواره می‌شود. برای همین، خواهرم کتاب را از من گرفت و مخفی کرد و نتوانستم آن را بخوانم. سال‌ها بعد به تهران آمدم و کتاب را یافتم؛ اما این کتاب همانی نبود که در کودکی خوانده بودم و کمی‌ها و کاستی‌هایی داشت. من صحنهٔ تقسیم اراضی را خوب به خاطر دارم. روستای ما مرکز چند روستای دیگر بود و چون بزرگ بود، رعیّت‌های روستاهای دیگر را در آنجا جمع می‌کردند. آن زمان من نمی‌دانستم این کارها برای چیست؟ اما این صحنه‌ها همیشه در ذهنم بود. بعدها و در دورهٔ انقلاب اسلامی بود که به تدریج با این مسائل آشنا شدم. خلاصه من با ذهنیتی که از *امیرارسلان* داشتم، همان زمان تصمیم گرفتم اثری مثل آن خلق کنم. آن زمان کتابی برای کودکان وجود نداشت و فقط کسانی بودند که متل می‌گفتند. ما هم که کودک بودیم، می‌نشستیم و به این متل‌ها گوش می‌دادیم. بعدها که بزرگ‌تر شدم و به تهران آمدم، شرع به نوشتن کردم. در آغاز شعر می‌گفتم و برخی از آنها را برای مجلات می‌فرستادم. در کنار آن داستان نیز می‌نوشتم؛ اما چون به اصول داستان‌نویسی آشنایی نداشتم، این داستان‌ها گزارش‌گونه‌ای بود که بر اساس ذهنیاتم تنظیم می‌کردم. بعدها که داستان‌های بیشتری می‌نوشتم، به‌تدریج با فنون داستان‌نویسی آشنا شدم؛ اما تالار *پذیرایی پایتخت* در آغاز به صورت داستان‌های به‌هم‌پیوسته بود. بعد که آن را مرور کردم، متوجه شدم می‌توان آن را به صورت رمان درآورد. ولی چون فکر می‌کردم برای چاپ آن دچار مشکل می‌شوم، با علاقه آن را دنبال نمی‌کردم؛ تا اینکه اولین دورهٔ داستان‌نویسی انقلاب برگزار شد و این اتفاق سبب گردید با علاقه و جدّیت بیشتری به این کار بپردازم و حاصل آن تلاش‌ها نیز همین کتابی است که ملاحظه می‌کنید. آن زمان در میان رعیّت‌های روستایی، قانون نانوشته‌ای وجود داشت مبنی بر اینکه هر کس فرزندان پسر بیشتری داشته باشد، به دلیل اینکه پسرها بیشتر می‌توانند کار کنند، درآمد بیشتری خواهد داشت. بعدها هم رعیّت‌های روستایی که تحت نظرِ خان‌ها و اربابان شهری بودند، شروع به فروختن زمین‌ها کردند. برخی از رعیّت‌ها در این زمان کاسبی می‌کردند و برخی دیگر نیز به شهری می‌آمدند و کار

می‌کردند و بعد هم مجدّداً به روستا بازمی‌گشتند. بعد از این جریانات، مهاجرت روستاییان به شهرها شدّت گرفت و کسانی که رعیّت نبودند و به آنها «بیرونی» می‌گفتند، شروع به خریدن زمین‌های کشاورزی کردند. برخی از رعیّت‌ها نیز از روی چشم و هم‌چشمی، زمین‌های خود را فروختند و به شهر آمدند. من هم بعد از اینکه دورهٔ ابتدایی را تمام کردم، چون روستای ما دبیرستان نداشت، سال ۱۳۴۷ به تهران آمدم و تحصیلات خود را ادامه دادم؛ بدین صورت که روزها کار می‌کردم و شب‌ها درس می‌خواندم. همان زمان با بسیاری از فسادهای اجتماعی و مسائل غیراخلاقی مواجه شدم و چون از روستا آمده بودم و هرگز چنین چیزهایی ندیده بودم، این مسائل کنجکاوی مرا برمی‌انگیخت و می‌خواستم به ریشهٔ فسادها و مسائل غیراخلاقی پی ببرم. صفحهٔ حوادث روزنامه‌ها و نیز حرف‌هایی که از این و آن می‌شنیدم، روز به روز بر کنجکاوی من می‌افزود. این مسائل در کنار هم باعث شد تصویرهایی در ذهن من شکل بگیرد و به تدریج که به فنون داستان‌نویسی آشناتر شدم، این تصاویر را نظام‌مند کردم و کنار هم قرار دادم و داستان‌هایی پدید آوردم و در نهایت هم با چیدن این داستان‌ها و رمان‌ها *تالار پذیرایی پایتخت* را خلق کردم. در این رمان در باغ سبزی که با انقلاب سپید مردم گشوده می‌شود. باعث می‌شود شماری از رعیت‌های روستایی به شهر بیایند و به فساد کشیده شوند. البته در میان این افراد گروهی هم بودند که به مسائل اخلاقی و مذهبی پایبند بودند و همین‌ها بودند که زمینه‌های انقلاب اسلامی را فراهم آوردند. حضور این هیئت‌های مذهبی باعث گردید که مردم با امام و انقلاب آشنا شوند.

جلد اول، با عنوان *تالار پذیرایی پایتخت*، مسائل پیش از انقلاب تا سال ۱۳۵۶ را در بر می‌گیرد و در جلد دوم، که عنوان آن *زنی با کفش‌های مردانه* است، به مسائل بعد از انقلاب، از جمله جنگ تحمیلی، پرداخته‌ام که هنوز به اتمام نرسیده است.

شاکری: من در سخنان آقای گودینی به نکتهٔ جالبی برخوردم که با بحث امروز نیز ارتباط دارد. ایشان خلاصهٔ داستان را، هم گفتند و هم نگفتند. گفتند، به این معنا

که به خط سیر اشاره کردند، و نگفتند، به این معنا که از زندگی خود گفتند؛ یعنی خلاصهٔ داستان ایشان چکیده‌ای از زندگی ایشان است و این مسئله، یعنی تجربه‌محور بودن آقای گودینی، از بارزترین ویژگی‌های ایشان است. ایشان هم در این داستان به تجربیاتی که عمیقاً با آنها ارتباط داشته‌اند، اشاره کرده‌اند و این نکتهٔ مهمی است. شیوه و سبکی که آقای گودینی بر اساس آن داستان می‌نویسند، به شیوهٔ خودآگاهانه موسوم است. نوشتن خودآگاهانه در برابر نوشتنی قرار می‌گیرد که بر اساس تعلیم و آموزش‌های ادبی صورت می‌گیرد و به پیشینهٔ ادبیات و داستان‌نویسی تکیه می‌کند و گامی به جلو برمی‌دارد؛ اما نوشتن خودآگاهانه بر توانایی‌های فطری و فهم فطری از داستان، که همهٔ افراد از آن برخوردارند، تکیه می‌زند و پیش می‌رود. نکتهٔ درخور توجه آن است که کسانی که به صورت خودآگاهانه می‌نویسند، ضرورتی ندارد مفسّر و یا منتقدِ کار خود باشند. ما کم نداریم از این نوع نویسندگانی که خود، مشاهیر داستان‌نویسی هستند و از دوره‌های آموزشی یا شیوه‌های مرسومی که الآن پدید آمده است، بیرون نیامده‌اند. مثلاً آقای دولت‌آبادی خودشان می‌گویند که زمانی کارگری می‌کرده‌اند و وقتی از کارهای فیزیکی دشوار بیرون می‌آمده‌اند، شروع به نوشتن می‌کرده‌اند. اما این مسئله وظیفهٔ منتقدان و نظریه‌پردازان را سنگین‌تر می‌کند؛ چرا که آنها باید با انتخاب رویکرد درست، عملاً نظام داستان‌ها را استخراج کنند و نتیجهٔ آن را در بدنهٔ ادبیات داستانی کشور پیاده نمایند. به نظر من، از منظرها و رویکردهای متفاوتی می‌توان به کار آقای گودینی نگاه کرد و از آقای کامران پارسی‌نژاد تقاضا می‌کنم تعیین نمایند که از منظر کدام رویکرد می‌توان به این اثر نگریست. ضمناً باید توجه نماییم که بحث اولویّت و اهمّیت هم در انتخاب این رویکردها بسیار مهم است. رویکرد اول، رویکرد تاریخی است. اثر آقای گودینی از جهاتی در گونه و ژانر ادبیات کارگری می‌گنجد. یکی از شیوه‌های نقد این کتاب این است که ببینم تاکنون چه کسانی و چگونه بر روی ادبیات کارگری کار کرده‌اند و چه نوع آثاری پدید آورده‌اند و بعد بیاییم و این کار را در راستای کارهایی که تاکنون در این حوزه نوشته شده است، تعریف کنیم و

جایگاه آن را مشخص نماییم. رویکرد دوم، رویکرد موضوعی است؛ به این معنا که موضوعی را که ماهیّت این اتفاق قرار گرفته است، بررسی کنیم. به هر حال، نویسندهٔ محترم کتاب بستری تاریخی را به عنوان موضوع اثر انتخاب و آن را روایت کرده است. توضیح و تفسیر موضوع به ما کمک می‌کند که داستان را در فضای واقعی خود فهم کنیم و کاستی‌ها و توانایی‌های داستان را در این فضا ارزیابی نماییم. رویکرد سوم، رویکرد مضمونی است، که ما را به نقد مضمونی این اثر نزدیک می‌کند. رویکرد آخر نیز رویکرد ساختاری است. حال با توجه به مطالبی که گفته شد، از آقای پارسی‌نژاد تقاضا می‌کنم راجع به این رویکردها و اینکه اثر مذکور از منظر کدام‌یک از این رویکردها درخور بررسی است، صحبت نمایند.

پارسی‌نژاد: دربارهٔ رویکرد تاریخی، باید بگویم اگرچه نگریستن به این اثر از این منظر کاری ارزشمند است، داشتن چنین نگرشی نیازمند آن است که منتقد این نوع آثار را رصد کرده و با مؤلفه‌های آنها آشنا باشد و فقط در این صورت است که می‌تواند نقاط ضعف و قوّت کار را تشخیص دهد. داشتن چنین دانشی هم نیازمند آن است که منتقد با جنس این نوع کارها، چه در ایران و چه خارج از ایران، آشنا باشد و ویژگی‌های کلّی این نوع ادبیات، یعنی ادبیات کارگری، را در دهه‌های مختلف بشناسد. نکتهٔ دیگر در طبقه‌بندی این رویکردها جدا کردن مضمون و موضوع است؛ حال آنکه به گمان من، این دو را می‌توان ذیل موضوع یا ساختار گنجاند و هر دو را همگام با هم پیش برد. من در نقد این اثر سعی کردم اول نقاط مثبت اثر، که شامل مضمون و ساختار است، را مشخص نمایم و بعد از آن به نقاط منفی اثر پرداختم که برخی از آنها نیز در حدّ پیشنهاد است و نمی‌توان دربارهٔ آنها به طور مطلق قضاوت کرد. به نظر من، برخی نقص‌ها کاملاً به کتاب وارد است و برخی دیگر نیز در حدّ پیشنهاد است و نویسنده مختار است آنها را بپذیرد یا نپذیرد. همان گونه که آقای شاکری فرمودند، آقای گودینی جزء نویسندگانی هستند که تمایل دارند در حوزهٔ ادبیات روستایی کار کنند؛ البته اگر بخواهیم خیلی تخصّصی به قضیه بنگریم، می‌توانیم آن را ادبیات کارگری بنامیم. نویسنده در عین حال

نیم‌نگاهی نیز به مسائل سیاسی داشته و کار به نوعی با ادبیات سیاسی نیز در ارتباط است. اگرچه این اثر به طور کامل در زمرهٔ ادبیات سیاسی نمی‌گنجد، با اندکی تسامح می‌توان آن را جزء این نوع ادبیات به شمار آورد؛ مثلاً از اتفاقات مهم دورهٔ پهلوی، یکی هم اصلاحات ارضی و انقلاب شاه و ملّت و پیامدهای آن و تقابل روحانیت مبارز با این جریانات است، که متأسفانه در ادبیات داستانی ما خیلی به این مسائل نپرداخته‌اند؛ حال آنکه یکی از بارزترین ویژگی‌های این اثر، پرداختن به همین موضوع است. بنابراین خود این موضوع و انتخاب آن، نکته‌ای درخور توجه است که البته به گمان من، نویسنده بهتر از این هم نمی‌توانست آن را بپروراند و تحلیل نماید. اما دربارهٔ اینکه گفته شد آقای گودینی بر اساس تجربه کار می‌کنند، باید بگویم ایشان به طور کلّی به مستندسازی و عنصر دلالت‌گرایی بسیار توجه دارند و بیشتر تأکید ایشان بر موضوعاتی است که دیده و تجربه شده‌اند و وقتی کارهای ایشان را بررسی می‌کنیم، کمتر ردّپای تخیّل را در آثارشان مشاهده می‌کنیم. البته این بدان معنا نیست که اثر ایشان عاری از تخیّل است؛ اما این گونه نیست که نویسنده آمده باشد بخشی از داستان را بر اساس تخیّل و روی ناشناخته‌های خود و موضوعاتی که با آنها مواجه نبوده است، نوشته باشد و کاملاً سعی کرده است که جنبهٔ رئالیستی کار را حفظ نماید و آن را به سبک بارز اثر خود تبدیل کند.

شاکری: به نکته‌ای اشاره نمودید که بسیار درخور تأمل است، آن هم اینکه لازمهٔ وارد شدن به بحث مضمون، آن است که تکلیف خود را با ساختار مشخص نماییم؛ چرا که مضمون از دل قواعد و روابط ساختاری استخراج می‌شود. به نظر می‌رسد که آقای گودینی جزء نویسندگانی هستند که داستان‌های ایشان قصه‌مدار است؛ در برابر نویسندگانی که اساساً قصه‌گریز هستند؛ یعنی آقای گودینی از ساختار ازلی و ابدی داستان، که امثال ارسطو و افلاطون به آن توجه دارند، پیروی می‌کنند. بنابراین قاعدهٔ نانوشته‌ای بین ما و آقای گودینی وجود دارد، آن هم اینکه ایشان نبایست داستان بنویسند؛ داستانی که قصه‌گوست، نه داستانی که ضدّ قصه‌گو و ضدّ

پی‌رنگ است یا بر اساس خرده‌پی‌رنگ‌ها شکل گرفته است. حال این سؤال پیش می‌آید که قصه از کجای روایت تاریخی استخراج می‌شود. من در یک نکته با شما هم‌عقیده هستم، آن هم اینکه به نظر می‌رسد آقای گودینی تجربهٔ حسّی و عینی را در زندگی خود از سر گذرانده‌اند. من در انتخاب این دو قید تجربهٔ حسی و عینی، دو نکته را از تجربهٔ خود خارج می‌کنم، آن هم اینکه اوّلاً معتقدم ایشان تجربی‌نویس هستند – البته داستان‌نویسانی هستند که بر اساس تجربه نمی‌نویسند و صرفاً با تهیهٔ مقدّمات و موادّی خاص، داستان خود را به تکه‌هایی از واقعیت بند می‌زنند –؛ ایشان بر اساس تجربه‌های خودشان به نوشتن داستان اقدام کرده‌اند؛ اما این تجربه‌ها دو ویژگی دارد؛ اول اینکه این تجربه‌ها حسّی هستند؛ حسی بودن در اینجا در برابر عقلی بودن قرار می‌گیرد؛ به این معنا که همهٔ ما در زندگی تجربیات حسّی‌ای داریم که ناظر بر مراودات ما و مجموعهٔ تعامل ما با عوامل طبیعی هستند. وقتی می‌گویم تجربهٔ حسّی، مقصودم تجربهٔ عاطفی هم هست؛ یعنی از مجموعهٔ عواطف و دیده‌ها و شنیده‌ها شکل می‌گیرد؛ یعنی مجموعهٔ تردیدها و شک‌هایی که در طول زندگی انسان دیده می‌شود و مجموعهٔ دانش‌افزایی‌ها که در طول زندگی انسان به چشم می‌خورد. اینها تجربه‌های علمی و عقلی هستند.

نکتهٔ دیگری که در تجربه‌های آقای گودینی وجود دارد، این است که این تجربه‌ها نه تنها حسّی، بلکه عینی هم هستند، و در اینجا عینی در برابر ذهنی قرار می‌گیرد؛ یعنی اگر به کار آقای گودینی دقت کنیم، متوجه می‌شویم که اوّلاً در داستان ایشان توصیفات فراوانی وجود دارد و ایشان نشان داده‌اند که بنا دارند در مواجههٔ با رخداد، آنها را به صورت تفسیری توصیف کنند و توضیح دهند. این توضیحات نیز بیشتر به امور عینی تعلق گرفته‌اند و گرایش ایشان به عینی‌گرایی است. در فصل اول، زاویهٔ دید، شاهد راوی است که کودکی کم سال است و عملاً قدرت و ابزار درک تجربه‌های عقلی را ندارد. دربارهٔ ورود امنیه‌ها، وضعیت روستا، محیط خانه و خانواده صحبت می‌کند و این حسّ نوستالژیک داستان را تقویت می‌کند. اینها تجربه‌هایی است که نویسنده به شدت به آنها دل بسته است و الآن

کافی است که این تجربیات به ذهن او خطور کند تا با کمترین توضیحی آنها را برای خود زنده کند و از آنها لذّت ببرد، یعنی حسّ نوستالژیک بیانگر لذّت و تجربه‌ای شخصی است. برای روشن شدن مطلب مثالی خدمت شما عرض می‌کنم. اگر به فرض، بنده در داستان از ماده‌ای به نام شکر یاد کنم و مخاطب من تاکنون شکر نخورده باشد، حرف زدن دربارهٔ شکر و توصیف شیرینی او کام هیچ‌کس را شیرین نمی‌کند. چون تجربهٔ مشترکی دربارهٔ آن وجود ندارد و اساساً مخاطبان نمی‌دانند شکر چیست. اما اگر کسی شکر خورده باشد اشاره به شکر کافی است که همان لحظه شیرینی را احساس کند. ویژگی داستان‌هایی که بر احساسات نوستالژیک تکیه دارند، این است که باید تجربه‌ای نوستالژیک در مخاطب وجود داشته باشد، یعنی اگر کسی فضای آن زمان یا محیط روستا و شب‌نشینی‌های آن روزگار را درک نکرده باشد، درک توصیفاتی که از این مسائل وجود دارد برای او مشکل است و این توصیفات نمی‌تواند پلی برای رسیدن به تجربه‌های ظاهراً فراموش شده باشد. نکتهٔ دیگر تجربه‌های عینی است که در برابر تجربه‌های ذهنی قرار می‌گیرد. برخی نویسندگان به شدت ذهن‌گرا هستند و اینها عملاً به سمت ضد قصه حرکت می‌کنند و زمان را می‌شکنند و نمودهای متفاوتی از قصه ارائه می‌دهند و این مسائل در آثار نویسندگان مدرن مشاهده می‌شود که طرفدار جریان‌های ذهنی در داستان هستند. آقای گودینی به شدّت عینی هستند؛ یعنی اگر دقت کنیم، کمتر پیش می‌آید وارد دنیای ذهن شخصیت شوند. اگر هم دغدغه‌های ذهنی شخصیت را بیان می‌کنند، آنها را با نمودهای عینی همراه می‌کنند؛ یعنی شخصیت، با یک نمود عینی دچار تردید و مشکل است. مثلاً *سمفونی مردگان*، اثر عباس معروفی، تماماً کنکاش درونی فردی است که در گذشته برای او اتفاقاتی افتاده است و در درون خود آنها را می‌کاود. حال با توجه به این ویژگی، می‌خواهم دربارهٔ حسّی بودن یا عینی بودن این داستان صحبت کنید و بگویید که این دیدگاه وقتی با تجربه‌ای تاریخی آمیخته می‌شود، ارائه‌دهندهٔ چه نوع داستانی است؟

پارسی‌نژاد: نوع نگرش نویسنده به روایت داستان به انتخاب زاویهٔ‌دیدی می‌انجامد که ممکن است عینی‌گرا و به اصطلاح اروپاییان «Camera» باشد. عینی‌گرایی همان حالت دوربین را تداعی می‌کند که مبتکر آن، همینگوی است. همینگوی نخستین کسی است که توانست در این روش پیشرفت کند و تمام مسائل داستان‌هایش را با تصویر ارائه دهد. او هیچ وقت به مکنونات درونی افراد رجوع نمی‌کرد و هر آنچه را که لازم بود، در گفت‌وگوهای افراد و در قالب تصاویر ارائه می‌کرد و شناسایی شخصیت را به خواننده واگذار می‌کرد. آقای گودینی هم گویی دوربینی را برداشته و حرکت داده‌اند و جزئی‌ترین لحظات و ثانیه‌ها را ثبت کرده‌اند. به نظر من، این کار ویژگی و شاخصهٔ خوبی است و نوعی سبک و شگرد داستان‌نویسی محسوب می‌شود؛ اما من تلفیق این روش با زاویهٔ‌دید اول‌شخص را متغایر می‌بینم. در زاویهٔ دید اوّل‌شخص، معمولاً به گونه‌ای است که مخاطب نگاهی به مسائل درونی و تجربیات شخصی داشته باشد و به گمان من، این داستان می‌طلبیده است که با زاویهٔ دید اوّل‌شخص نوشته شود؛ اما چون روایت عینی بسیار پررنگ است و هیچ گونه مجالی به شخصیت اصلی داستان نمی‌دهد، اگر داستان تا حدودی کنکاشی و درونی و یا بهتر بگویم، تلفیقی از درون و بیرون باشد، زاویهٔ دید اول‌شخص تا حدودی هرز رفته است. علت اصلی این مسئله هم آن است که ما با شخصیتی نوجوان مواجه هستیم. این شخصیت نوجوان وقتی راوی داستان است و قرار است با فضای ذهنی‌ای که در روستا وجود دارد، ارتباط برقرار نماید، از زیباترین واژه‌ها استفاده می‌کند. به نظر من، اگر ما می‌خواهیم زیبایی نثر خود را آشکار کنیم، زیبایی نثر راوی باید تا حدودی با روحیهٔ شخصیت و فضای ذهنی او منطبق باشد. در فصل اول و دوم این کتاب، زیبایی نثر بیشتر است و این نشان‌دهندهٔ آن است که نویسنده در این فصل به فاکتور زیبایی توجه داشته و حضور این نثر زیبا و غنی تا حدودی بر روی زاویهٔ دید اثر گذاشته است. اینجاست که خواننده – که از یک طرف با داستانی کاملاً عینی روبه‌روست و از طرف دیگر به مکنونات درونی شخصیت آگاهی ندارد – ترجیح می‌دهد از زاویهٔ سوم‌شخص داستان را بشنود تا نویسنده، هم

بتواند در نثر خودنمایی کند و هم داستان را از زاویهٔ دانای کل ارائه دهد. در صورتی که تجربهٔ این فرد از نظر ذهنی کامل است و این گونه نیست که خواننده با فردی دیوانه روبه‌رو باشد، بلکه مسائل را از زبان نوجوانی کاملاً پخته می‌شنود.

شاکری: بنابراین اول باید نوع رویکرد نویسنده به جهان داستان را مشخص نماییم. اولین نکته هم آن است که نویسنده به شدت تجربه‌گراست؛ البته این برای نویسنده حسن به حساب می‌آید؛ به این معنا که نویسنده چیزی نمی‌نویسد مگر آنکه بر اساس تجربه‌هایش آن را حس کرده باشد. نکتهٔ دیگر آن است که درست است که نویسنده بر اساس تجربیات خود داستان را پدید آورده است، اما جنس و ماهیّت این تجربیات، مسئله‌ای است که باید به آن توجه نماییم. به اعتقاد من، تجربیات در این داستان دارای دو ویژگی هستند. وقتی از منظر راوی به داستان نگاه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که این تجربیات به لحاظ ماهوی، در درجهٔ اوّل حسی هستند در برابر عقلی، و در درجهٔ دوم، عینی هستند در برابر ذهنی؛ یعنی ابزاری که برای کشف و تفسیر و بیان اندیشه‌های نو و نیز تفسیر جهان در اختیار نویسنده است، محدود و متمرکز بر دو نیروست: نیروی حس و نیروی عینیت. این مسئله، ذهنیت و عقل‌گرایی را از اثر خارج می‌کند. حال اگر به عقل‌گرایی از دیدگاه‌های متفاوت بنگریم، با تعاریف متفاوتی مواجه خواهیم شد. دیدگاه شهید مطهری در بحث‌های کلامی و فلسفی، دیدگاهی عقلی است. از این نظر، حس در برابر عقل قرار می‌گیرد و ثمرهٔ عقل نتیجه‌ای است که از مقدمات استدلالی و برهانی کشف می‌شود؛ یعنی ثمرهٔ عقل، یقین و فهم است. خلاصه اینکه از دیدگاه حسی می‌توان به درک و تجربه رسید. اما نکتهٔ درخور توجه آن است که آیا این درک و تجربه، درک و تجربه‌ای نوین است یا خیر؟ و نیز اوج پرواز این دیدگاه حسی چقدر است؟ یعنی اگر ما با ابزار حسی به جهان بنگریم، تا چه حد می‌توانیم به عمق حقایق جهان نفوذ کنیم؟ بحث عینی هم در مقابل ذهنی است. چون از یک طرف شما جهانی دارید که خارج از ذهن شما ذهن می‌گیرد و در طرف دیگر، با جهانی مواجه هستید که در درون شما اتفاق می‌افتد. داستان‌های زیادی در جهان نوشته شده‌اند که به شدّت

ذهنی هستند. در داستان‌های داستایوفسکی گرایش‌های روان‌کاوانه و ذهنی به شدّت قوی است. البته من نمی‌خواهم ارزش‌گذاری کنم؛ فقط می‌خواهم بگویم آقای گودینی چنین گرایش‌هایی داشته‌اند. اما نکتهٔ دیگر این است که اگر این دو را کنار هم قرار دهیم، با قاعده‌ای داستانی نیز مواجه می‌شویم. قاعدهٔ داستانی بر پایهٔ اسلوبی است که در آن انتخاب، حرف اصلی را می‌زند؛ یعنی در داستان، نویسنده یک انتخاب‌کنندهٔ تمام‌عیار است. البته این را نیز قبول داریم که برخی نویسندگان ممکن است برای خودشان بنویسند؛ یعنی اساساً بازآفرینی خاطرات گذشته، ممکن است برای نویسنده‌ای الهام‌بخش و آرامش‌بخش باشد و این خود مسئله‌ای دارای اهمیت است. اگر فردی به گذشتهٔ خود فکر می‌کند بدون آنکه آن را برای دیگران تعریف کند، برای آن است که با این کار به آرامش می‌رسد و این کار برای او یقین‌آور است و احساس او را پالوده می‌کند و به لحاظ عاطفی او را تلطیف می‌کند. اما با توجه به این مقدمه و با توجه به اینکه نویسنده می‌خواسته تجربه‌ای که از سر گذرانده است، بیان نماید، باید دید چقدر در قالب انتخاب‌شدهٔ این داستان، مخاطب لحاظ شده و نویسنده سعی کرده است مخاطب را در این موضوع سهیم کند؟ با این فرض که نویسنده بناست از تجربیات ملموس خود بگوید و نیز این تجربیات برای نویسنده تداعی‌کننده و زنده‌کنندهٔ احساس عمیق خود نسبت به گذشته‌ای است که در دوران کودکی و نوجوانی خود آنها را دیده است. حال نکته این است که این دیدگاه تا چه اندازه می‌تواند مخاطب را در این حس شریک نماید؟ البته ما فرض‌هایی داریم؛ یعنی در طول عمر ادبیات ساختارهایی طراحی شده است که بتواند مخاطب را شریک کند. همهٔ کارهایی که وحدت تأثیر و وحدت‌های سه‌گانه دارند، برای این پدید آمده‌اند که مخاطب در آنها شریک شود. با این دیدگاه و با این نگاه نسبت به تجربه و روایت، چقدر مخاطب می‌تواند در روایت شریک شود؟

نکتهٔ دیگر این است که ما باید بین «خاطره» و «داستان» مرزی مشخص کنیم. البته عرض من این نیست که این اثر خاطره است؛ ولی فکر می‌کنم خاطره از نقطه‌ای پدید می‌آید که این کتاب نیز از همان‌جا نشئت گرفته است. خاطره بر

اساس تجربیات بی‌واسطهٔ نویسنده نسبت به اتفاقاتی که از سرگذرانده است، شکل می‌گیرد. حال اگر *تالار پذیرایی پایتخت* نتیجهٔ چنین تجربهٔ بی‌واسطه‌ای باشد، آبشخور خاطره‌ای که می‌توانست از آن تجربیات نقل شود و داستانی که از آن تجربه نقل شده است، یکی است؛ یعنی یک مادهٔ خام در اینجا دو صورت پیدا کرده است. آیا این دو صورت به هم نزدیک هستند و این اثر داستانی خاطره‌وار است؟ اگر بگوییم خاطره است، مشکل مخاطب حل می‌شود. خاطره لزوماً برای اثرگذاری بر مخاطب نوشته نمی‌شود و همین که خود راوی را راضی می‌کند، کافی است. اما داستان این گونه نیست، اسلوب‌ها در آن تأثیر دارد. زاویه و رویکرد نگاه نیز در آن مؤثر است و تأثیر بر مخاطب نیز در آن شرط لازم است.

پارسی‌نژاد: حقیقت این است که از دیرباز تمام نویسندگان همّ خود را مصروف این کرده‌اند که از همهٔ ابزار و ساختارها برای جذب مخاطب استفاده نمایند. و این یکی از مسائلی است که مدنظر تمام نویسندگان است، حال در این میان بوده‌اند نویسندگانی که درونیات خود را نوشته‌اند بدون آنکه توجّهی به مخاطب داشته باشند. ولی اکثراً به دنبال این بوده‌اند که مخاطب را جذب نمایند. راهکار اصلی برای جذب مخاطب نیز مقید بودن به نظام درونی داستان است؛ یعنی نویسنده باید چارچوب و اسکلت‌بندی و قواعد حاکم بر داستان‌ها را رعایت نماید و آن را به خاطره ارجحیت دهد.

مسائل زیادی ممکن است اتفاق افتاده باشد و نویسنده اگر بخواهد تمام آنها را وارد داستان نماید، گاهی این صحنه‌ها آنقدر غریب است که ممکن است برای مخاطب پذیرفتنی نباشد. بنابراین نویسنده ناچار است مقدمه‌چینی کند و پیش‌زمینه‌های ذهنی را در اختیار مخاطب قرار دهد تا وقوع حادثه را برای او پذیرفتنی کند. راهکارهایی که نویسنده برای تطبیق خاطره با داستان به کار می‌گیرد، در حقیقت برای آن است که آن خاطره را برای مخاطب پذیرفتنی نماید، این تلاش‌ها برای آن است که مخاطب بپذیرد با داستانی روبه‌روست. اگر خواننده احساس کند با خاطره روبه‌روست، خیلی مجذوب اثر نمی‌شود. وقتی خواننده تصمیم

می‌گیرد رمان بخواند، ناخواسته انتظار دارد با چارچوب نظام‌مند رمان مواجه باشد، حال اگر همان لحظه احساس کند اثری که می‌خواند، خاطره است، بر ذهنیت او اثر منفی می‌گذارد.

شاکری: حال به نظر شما این اثر چنین چیزی به خواننده القا می‌کند؟ یعنی خواننده می‌پندارد با خاطره روبه‌روست؟

پارسی‌نژاد: خیر؛ مقصودم این است که چنین قاعده‌ای به طور کلّی وجود دارد. حال اگر بخواهم به طور اختصاصی دربارهٔ این اثر صحبت کنم، همین مسئله، یعنی ورود بخشی از مستنداتی که نویسنده داشته است در قالب داستان، به نوعی تأثیر خود را بر خواننده بر جا گذاشته است. در این اثر، نویسنده تلاش کرده و تخیل خود را به کار گرفته و نظام داستان را به درستی چیده است؛ حتی گاهی برای اینکه انسجام داستان حفظ شود، رویدادهای تاریخی را جابه‌جا کرده است و همهٔ این کارها برای آن است که به مخاطب بقبولاند اثری که با آن مواجه است، رمان است. اما در این اثر چیزهایی وجود دارد که به این برداشت لطمه زده است. جزئی‌نگری‌های زیادی که در اثر وجود دارد و نیز شیءوارگی، جزء این موارد است. شیء وارگی توجه بیش از حد به اشیاء و لوازم است. البته حضور این مورد در اثر، به شرطی که فضاسازی‌های لازم انجام شود، چیز خوبی است.

شاکری: پس فرض ما این است که *تالار پذیرایی پایتخت* بر اساس تجربیاتی، بدون کم و کاست یا با کم و کاست، شکل گرفته است. خاطره هم همین تعریف را دارد؛ چرا که در نقل آن، گه‌گاه جابه‌جایی و تفسیر و احمال صورت می‌گیرد و آن گونه نیست که همه چیز دقیقاً و به صورت واقعی بیان شود. حال نکته این است که دیدی که داستان‌نویس بر پایهٔ یک باور داستان‌نویسانه و تبعیّت و پیروی از روشی داستان‌نویسانه به آن دست می‌یابد و با این دیدگاه روی این مادهٔ خام کار می‌کند و به آن شکل می‌دهدف، یک طرف قضیه است و خمیر کلّی تجربه که در دست نویسنده قرار می‌گیرد، طرف دیگر. سؤال من این است که چه عنصری این خمیر را شکل می‌دهد؟ وقتی طناب دراز زندگی در دست نویسنده قرار می‌گیرد، چه عاملی

باعث می‌شود که این طناب دراز تبدیل به قطعه‌ای مشخص به اندازه‌ای معلوم شود؟ فرض من این است که قصه این کار را انجام می‌دهد؛ یعنی قصه و رمان، برخاسته از تجربهٔ مخیّل محدودشده به قواعد داستانی است که به آن آغاز و انجام می‌گویند. حال اگر بخواهیم به صورت کلّی به قضیه نگاه کنیم، در انتخاب داستان نویسانه به ترتیب اول به سراغ قصّه و بعد سراغ پیرنگ، صحنه‌ها، نثر و زبان می‌رویم و همین طور از کلّیات وارد جزئیات می‌شویم و در مراحل مختلف داستان‌نویسی از آغاز به سوی انجام حرکت می‌کنیم. حال سؤال من این است که آیا انتخاب آقای گودینی در تالار پذیرایی پایتخت آغاز و انجام مناسبی برای داستانی واحد هست یا خیر؟ البته باید به این مسائل نیز توجه داشته باشیم که آیا این داستان جزء داستان‌های زندگی‌نامه‌ای است که آغاز و انجام آنها با داستان‌هایی که محور و موضوع واحد دارند متفاوت است؟ آیا حادثه‌محور هستند؟ اگر موضوع‌محور است حتماً باید آغاز و انجام فنی داشته باشد و به تعریف ارسطو داستان باید جایی شروع شود و به پایان برسد که قبل از آن نتواند شروع شود و بعد از آن نیز نتواند به پایان برسد. حال به نظر شما آقای گودینی نقطهٔ آغاز و انجام را چگونه از بین آن تودهٔ متراکم تجربهٔ ناب بی‌واسطه انتخاب کرده‌اند؟

پارسی‌نژاد: در جریان شکل‌گیری داستان و خاطره، نکته‌ای که مهم است، مضمون و موضوع داستان است. موضوع یا مضمون، در داستان و خاطره مستتر است. اگر ذهنیت این باشد که ایشان آمده و بر اساس مستندات خود داستان را نوشته است، این مسئله پیش می‌آید که ما موضوع اصلاحات ارضی و خیلی مسائل را که دغدغهٔ نویسنده است، در آن روزگار نداشتیم. به هر حال، موضوع محوری داستان، جریانات دورهٔ پهلوی و شکل‌گیری سیاست‌های حاکم بر این دوره و تأثیر آن روی جامعهٔ روستایی است. چند جا هم اشاره می‌شود که وقتی شاه دستور می‌دهد زمین‌ها را بازگردانند، اولین سؤالی که مطرح می‌شود، این است که آیا روستاییان می‌توانند از عهدهٔ این کار برآیند و آیا اساساً بدون ارباب می‌توانند کار کنند؟

همین قضیه، یعنی رها کردن روستایی در شرایط جدید و تبعات حاصل از آن، موضوعی حائز اهمیت است. این مسئله در *تالار پذیرایی پایتخت* طرح می‌شود، ولی ناتمام می‌ماند. در این کتاب سرانجامی قطعی برای این قضیه وجود ندارد.

شاکری: این بدان معناست که کتاب آغاز خوبی دارد. آغاز داستان تعریفی دارد و یکی از نکاتی که در آغاز داستان باید وجود داشته باشد، این است که باید موقعیتی ویژه پدید آید که پیش از این نبوده است. وقتی بحث اصلاحات ارضی مطرح می‌شود و رعایا صاحب زمین می‌شوند و تناسب ارباب و رعیّت به هم می‌خورد و بحث فروش زمین‌ها و مهاجرت مطرح می‌شود، دگرگونی‌ای بنیادین در سطح روستا به وجود می‌آید. حال با این توصیفات، آیا آغاز این کتاب آغازی مناسب است؟

پارسی‌نژاد: بله؛ داستان آغاز بسیار جذّابی دارد. حقیقت این است که موضوع اثر – فارغ از محتوای آن – موضوعی جذّاب است.

شاکری: درست است که شرط لازم آغاز خوب، یک تنش و عدم تعادل در فضای زندگی شخصیت‌هاست ولی مسئلهٔ مهم آن است که فضا برای شخصیت‌ها تعریف می‌شود. شخصیت اصلی کتاب در فصل اول شاهد ناظر است یعنی خودش در ماجراها دخیل نیست و فقط نظاره‌گر حوادث است. حال نکتهٔ دیگر آن است که آیا این موضوع جذاب باید با شخصیتی که همهٔ زندگی‌اش را می‌بازد و یا به دست می‌آورد تطبیق شود یا خیر؟

پارسی‌نژاد: به نظر من، با وجود اینکه موضوع این اثر جذّاب است و جای پردازش بسیار دارد، شخصیت داستان همچنان در انتهای داستان، راوی و شاهد است. اگر هم گزارشی از رویدادهای انقلاب و مسائل سیاسی می‌دهد، آن گونه نیست که خواننده گمان کند با گوشت و پوستش این مسائل را لمس کرده است.

شاکری: حال به عقیدهٔ شما اشکال آقای گودینی، اشکال زاویهٔ دید است یا اشکال انتخاب شخصیت؟

پارسی‌نژاد: هیچ یک؛ به گمان من اشکال در انتخاب حادثه است.

شاکری: اما به عقیدهٔ من این اثر حادثه دارد و حادثه هم آن است که دهی به هم ریخته است و امنیه‌ها می‌آیند و مردم را چپاول می‌کنند.

پارسی‌نژاد: مقصودم از انتخاب حادثه، حضور فعال‌تر شخصیت در بستر داستان است.

شاکری: به نظر شما این شخصیت است که باید فعال شود یا زاویهٔ دید است که باید تغییر کند؟

پارسی‌نژاد: من دربارهٔ هر دو وجه توضیح دادم. با توجه به اینکه این ساختار حالت عینیت‌گرایی دارد، زاویهٔ دید بهتر است سوم‌شخص باشد؛ ولی اگر عینیت‌گرایی را کنار می‌گذاشتیم، زاویهٔ دید بهتر بود اوّل‌شخص باشد. حال وقتی تا به این حد تصاویر عینی و شفاف است، بهتر است زاویهٔ دید سوم‌شخص باشد.

شاکری: به عقیدهٔ من، منتقدان نباید مقهور تصاویر شوند. ما وقتی دربارهٔ ساختار صحبت می‌کنیم، اصلاً در نظر نمی‌گیریم که ممکن است آقای گودینی تصاویری ارائه داده باشد که ما را محو آنها نماید. توصیف ایشان عالی است و اگر ما این مقوله را تفکیک نکنیم، مقهور عنصری می‌شویم که در عنصر دیگر اثر می‌گذارد. الآن قصد ما این است که تکلیف خود را با قصه معلوم کنیم. بعدها ممکن است به بررسی توضیحات بپردازیم و به این نتیجه برسیم که توصیفات ایشان عالی است. اساساً نویسنده‌ها با استفاده از مهارتی که در یک عنصر خاص دارند، داستان می‌نویسند. این گونه نیست که در تمامی عناصر داستان‌نویسی مهارت داشته باشند.

پارسی‌نژاد: نظر من نیز همین است و معتقدم در این کتاب با استفاده از تصویرسازی، صحنه‌هایی جذاب ارائه شده؛ ولی در روایت تصاویر افراط شده است. جزئی‌نگری‌ها هم افراطی است؛ مثلاً در شرایط عادی حرکت حد و حدودی دارد؛ ولی در این اثر بخش زیادی از عبارات صرف توصیف حرکت‌هایی شده که خواننده خود از آنها مطلع است؛ حال آنکه به جای آن می‌شد به مسائل مهم‌تری توجه کرد.

شاکری: در اینکه آقای گودینی تجربه دارند، شکی نیست؛ در ارزش‌گذاری تجربه‌هایشان نیز به نکاتی رسیده‌ایم. نظر بنده این است که تجربه‌های ایشان به

لحاظ ارزشی، نمرهٔ متوسطی می‌گیرد. البته اینکه ایشان در تجربهٔ حسی خودشان، تجربهٔ غنی و نوینی دارند یا خیر، و اینکه آیا در تجربهٔ عینی‌شان توانسته‌اند نکات نوینی را بیان نمایند یا نه، مسائلی است که نیاز به تأمل دارد. همهٔ این تجربیات ناظر بر ایده‌های نو هستند. ایده‌ای در بیان حس و حال‌هایی که شاید کسی مثل آقای گودینی، آنها را تجربه نکرده است؛ ضمنِ اینکه مجموعهٔ تجربیات از ارکان چهارگانه‌ای پیروی می‌کند، این ارکان چهارگانه عبارتند از عقل، حس، ذهن و عین. آقای گودینی دو رکن را انتخاب کرده‌اند و در نتیجه، تأثیر تجربیات و ماهیّت تجربه را عملاً از دست داده‌اند؛ یعنی تجربهٔ عقلی و ذهنی ندارند. حال این سؤال پیش می‌آید که آیا ما با تجربیات و توانایی‌های خود به نقد و تفسیر واقعیات می‌پردازیم یا نه؛ قطعاً همین طور است؛ مثلاً من وقتی می‌خواهم داستانی را بنویسم که نشان‌دهندهٔ روابط مادر و فرزندی است، بخشی از آن تجربهٔ عاطفی و حسّی و عینی است و عمق ذهنی دارد. وقتی بخواهم به موضوع انسانی که دچار پریشانی روانی است، بپردازم، در اینجا تجربهٔ حسّی و عینی به من کمک چندانی نمی‌کند و این عمق ذهنی می‌خواهد. اگر بخواهم به تحلیل روابط اجتماعی‌ای که مکاتب سیاسی و جریان‌های فکری در آن مؤثر هستند، بپردازم، اگر جنس تجربه‌های من حسّی باشد، نمی‌توانم این کار را انجام دهم. حال با توجه به این مقدمه، جنس تجربه‌های آقای گودینی دارای چه ابعادی است؟ اگرچه مکان وقوع داستان آقای گودینی، در ابتدا روستاست، ولی بعد به شهر منتقل می‌شود. جنس اتفاقاتی که آن زمان در کشور می‌افتد، هم حسّی است هم عقلی. اتفاقاً به نظر من جنبهٔ عقلی آن بالاتر از جنبهٔ حسّی است. اگرچه آقای گودینی شخصیتی انتخاب کرده‌اند که روستایی و کم‌سواد است، اما این شخصیت، جهان داستانی خودش را دارد و توجهی به این ندارد که نقش سیاستمداران چیست و یا امام چه می‌گوید. اشکال بر این وارد نیست و آقای گودینی می‌توانند بگویند که من شخصیت‌هایم را این گونه انتخاب کرده‌ام؛ اما نکته این است که ما با چه ابزاری وارد تحلیل شخصیت‌ها می‌شویم. وقتی شما می‌خواهید معنای حرف امام را کشف کنید، باید بدانید که این حرف‌ها عمق دارد و

هر کسی به اندازهٔ ابزار مسلّط خود می‌تواند به این مسائل نزدیک شود. تجربیات ناب باید در بستر داستان نشان داده شود. نشان دادن امور انتزاعی و ذهنی، به شدت دشوارتر از امور عینی و ذهنی است. دلیلش هم آن است که همهٔ افراد بشر در امور حسّی مشترک هستند. مثلاً شما می‌بینید که ادبیات زنانه در بیان تجربیات حسّی و عینی، قوی‌تر از مردان است. ما این را پذیرفته‌ایم که تجربه اگر می‌خواهد در قالب داستان قصه‌گو قرار گیرد، باید به قواعد داستان تن دهد. داستان در آغاز و انجام آن تابع قواعدی است که تجربه نیز باید از این قواعد پیروی کند. آغاز قصه، محل وقوع یک حادثهٔ تعریف‌شدنیِ غیر متعارف است، هم باید تعریف‌شدنی باشد و هم غیرمتعارف.

آقای گودینی در آغاز داستانشان فضای متفاوتی دارند؛ مثلاً از انقلاب یا اصلاحات ارضی سخن می‌گویند، اما این برای آغاز یک داستان کافی نیست. خیلی داستان‌ها ممکن است با اوج گرفتن یک انقلاب یا آغاز یک جنگ یا آغاز اصلاحات ارضی آغاز شوند؛ اما آغازهای موفقی نباشند؛ چرا که تنها شرط یک آغازِ خوب، پرداختن به موضوعی غیر متعارف یا حادثه‌ای ویژه نیست؛ مهم آن است که این حادثه چقدر شخصیت‌ها را درگیر می‌کند. آغاز داستان باید هست و نیست شخصیت را درگیر کند. شخصیت در اینجا باید چیزی برای باختن داشته باشد؛ حال غلامعلی چه چیزی برای باختن دارد؟ غلامعلی در فصل اول اساساً به نحو مستقیم درگیر ماجرا نیست. اگر هم بپذیریم پدر و مادر و خواهر و برادرها درگیر هستند، باز هم این درگیری خیلی جدّی نیست. شاید این به انتخاب ما بازگردد و اینکه اساساً آیا چنین مسائلی می‌تواند یک کودک را درگیر کند.

حقیقت این است که اصلاحات ارضی مسئله‌ای نیست که بتواند ذهن کودک را درگیر کند. اگر قرار باشد چنین مسائلی ذهن کودک را درگیر کند، باید اندکی تقلیل بیابد. مثلاً در اصلاحات اراضی، پدر کودک مورد فشار قرار گرفته است که از روستا برود؛ حال این کودک هم باید با او برود و برای همین عزا گرفته است. اینجاست که مسئله‌ای کاملاً بزرگانه به مسئله‌ای کودکانه تقلیل می‌یابد.

نکتهٔ دیگر، دربارهٔ «تعلیق» است. تعلیق یعنی اینکه شخصیت با خطری مواجه است و در موقعیتی است که چیز مهمی برای از دست دادن دارد و با تمام وجود تلاش می‌کند آن را حفظ کند. غلامعلی نه در روستا و نه در شهر، چیزی برای از دست دادن ندارد و صرفاً درگیر مسائل خرد می‌شود. دغدغه‌های او دغدغه‌های کوچکی است و نمی‌تواند برای او تعلیق ایجاد نماید. به نظر من، شروع داستان، شروع مناسبی نیست و بیشتر تأکید قصه بر حس‌برانگیزی است. حس‌برانگیزی یعنی توصیفات ریز و جزئی‌نگری‌ای که قرار است ما را به خاطرات گذشته ببرد. اما این همهٔ جذّابیت داستان نیست و داستان جذّابیت اصلی را از قصه می‌گیرد و قصه، یعنی آنچه بعدها اتفاق خواهد افتاد.

نکتهٔ دیگر، دربارهٔ «پی‌رنگ» است. پی‌رنگ به ما می‌گوید چرا حوادث این گونه کنار هم قرار گرفته است. همچنین پی‌رنگ برآورندهٔ مضمون نهایی داستان است و به ما می‌گوید که داستان چه حرفی می‌خواهد بزند. در این اثر آدم‌ها خیلی زیادند و این نشان‌دهندهٔ سختی کار است؛ اما نکتهٔ مهم آن است که این آدم‌ها چه می‌کنند؟ پی‌رنگ این را تضمین می‌کند که در داستان نیروهایی هستند که مقابل هم قرار می‌گیرند. اولاً شخصیت انگیزه‌ای عالی دارد که می‌خواهد به آن برسد. شخصیت، انگیزه و هدفی مهم دارد و برای حلّ هدفش به مانع برمی‌خورد و اگر به مانع برنخورد، داستان شکل نمی‌گیرد و تنهٔ داستان عملاً مضمحل می‌شود و آغاز داستان و انتهای داستان به هم می‌چسبد و در اینجاست که شخصیت اراده می‌کند و مسئله‌اش را حل می‌کند. بسط داستان نیز در اینجا به موانع مربوط است.

من باز به قصه ارجاع می‌دهم. چون شخصیت ایده و مسئلهٔ روشنی ندارد، درگیر زندگی عادی است و دغدغه‌های مرسوم دارد. چون این زندگی عادی است، موانعش هم خیلی پیچیده نیست و چون موانعش پیچیده نیست، آدم ضدّ قهرمان نیز وجود ندارد و به تبع آن، تعلیق هم کم می‌شود. وقتی نیروها مقابل هم قرار نگیرند، کشمکش به نقطهٔ اوج نمی‌رسد. وقتی کشمکش تضعیف شود، کشش تضعیف می‌شود. وقتی کشش تضعیف شود، نقطهٔ اوج تضعیف می‌شود و وقتی نقطهٔ اوج

تضعیف شود، داستان با حوادث جزئی بسط پیدا می‌کند و فربه و متورّم می‌شود. حوادثی که اگرچه ممکن است در جای خود مهم باشند، ولی در ساختار کلّی اثر، در طول یک خط و جهت قرار نمی‌گیرند. در این صورت، داستان مجموع پاره‌خط‌هایی است که هرکدام در جای خود ارزشمندند، اما در یک جهت قرار نمی‌گیرند. ممکن است آقای گودینی بگوید در داستانی که نوشته‌اند، هدفشان این بوده که نشان دهند چطور یک تحوّل اجتماعی ممکن است در گوشه گوشهٔ جامعه اثر بگذارد و منجر به صدماتی گردد. در این صورت، آدم‌ها از ماهیّت خود خلع می‌شوند؛ روستایی دیگر روستایی نیست؛ زمین خود را ترک می‌کند به شهر می‌آید و این به معنای تغییر ماهیّت اوست؛ یعنی ایشان می‌خواسته‌اند در این مسیر تحوّل ایجاد کرده و ماهیت شخصیت را دگرگون کنند. این استدلال درست است؛ ولی در این صورت داستان باید شخصیت‌محور باشد و نه حادثه‌محور. در شکل شخصیت‌محور هم انگیزهٔ عالی شخصیت، مسئلهٔ بسیار مهمی است. در این گونه موارد، باید روند اضمحلال شخصیت بررسی شود. این روند اضمحلال هم تابع قواعدی است. شخصیت با فروپاشی ارکان شخصیتی، مضمحل می‌شود و این ارکان عبارتند از: تعلّق خانوادگی، تعلّق فرهنگی، تغییر آداب و عادات و عقاید. در اضمحلال شخصیت همهٔ اینها تغییر می‌کند؛ یعنی سلسله حوادث منظّمی با ترتیبی خاص کنار هم قرار می‌گیرد تا تک‌تک بنیان‌های فرهنگی و اعتقادی و فکری و دینی فرد مضمحل شود و به آدمی تبدیل شود که در آغاز داستان آن آدم نبوده است.

پارسی‌نژاد: عناصر داستان آنقدر به هم مرتبط هستند که وقتی چارچوبی برای آنها تعیین می‌شود، همهٔ این عناصر روی هم اثر می‌گذارند. در این داستان تصویرگری و عینیّت‌گری بعد از روستا وارد شهر می‌شود. در مقدمه، ما با کودک و فضای روستا مواجه هستیم و این کودک وقتی وارد شهر می‌شود، باید دغدغه‌ای بزرگ را همراه خود به شهر بیاورد و منتقل‌کنندهٔ رویکردی هم از روستا به شهر باشد. در داستان، چون ما درگیر زندگی روزمرهٔ فرد هستیم، این مسئله موجب شده که اگر هم نویسنده پایان خوبی برای داستان در نظر گرفته است، این پایان‌بندی به

این صورت به سرانجام نرسد. میانهٔ این داستان، بیشتر از شروع و پایان داستان لطمه خورده است. شاید اگر شخصیت دیگری انتخاب می‌شد، شخصیتی که بیشتر درگیر مسائل می‌گردید، این مشکل رفع می‌شد. در این داستان، همه تکلیف خود را می‌دانند. از روز اول، همهٔ روستاییان می‌دانند که شاه بد است و با نگاهی منفی به اصلاحات ارضی می‌رسند.

شاکری: البته عده‌ای به دلیل اینکه صاحب زمین می‌شوند، موافق اصلاحات ارضی می‌گردند. نکتهٔ دیگر اینکه، جزئی‌نگری و نگارش صحنه، چیزی جدا از قصه و پی‌رنگ نیست و باید در خدمت آن باشد. اما ما نمی‌توانیم به فکر ارزش‌های ذاتی یک توصیف و روایت خوب باشیم و نمی‌توانیم ارزش‌های نثری ساده را انکار کنیم؛ نمی‌توانیم منکر ارزش اصطلاحات و کارکردهای بومی‌ای باشیم که در متن به چشم می‌خورد. دربارهٔ توصیف و صحنه‌پردازی هم باید بگویم، روش آقای گودینی، استفاده از توصیف‌های جزئی‌نگر است، که البته این توصیفات، توصیفاتی خوب و قوی است و من در کارهای قبلی ایشان چنین توصیفاتی ندیده‌ام.

پارسی‌نژاد: شکی نیست که این کتاب در میان آثار آقای گودینی تحوّلی بزرگ محسوب می‌شود. اینکه نویسنده بتواند جزئیات را با چنان مهارتی بیان کند، مسئله‌ای مهم و ارزشمند است؛ اما به نظر من اگر این جزئی‌نگری‌ها بیش از حدّ معمول باشد، حوادث مهم رنگ می‌بازد. به گمان من، ایشان می‌توانسته‌اند به مسائل مهم‌تری بپردازند و متأسفانه جزئی‌نگری افراطی مانع این کار شده است.

شاکری: مطلع هستید که اگر در داستان چهار رکن توصیف، ترخیص، صحنه و نیم‌صحنه لحاظ شود، توصیف عنصر ایستایی داستانی است. حرکت داستانی همیشه در جایی است که با صحنه مواجه می‌شوید. آیا این بدان معنا نیست که استفاده از توصیف، حتی توصیفات خوبی که در جایگاه خود می‌توانند حس‌برانگیز هم باشند، گاهی ممکن است منجر به سکون داستان شود و داستان را به جایی برساند که گویی حرکتی در آن وجود ندارد؟ به نظر من در این داستان بخشی از توصیفات، توصیفات ایستا هستند و این به معنی انکار زیبایی آنها نیست. توصیفات ایستا،

توصیفاتی هستند که اجازه نمی‌دهند جهان داستان حرکتی بر پایهٔ درام و نمایش داشته باشد.

پارسی‌نژاد: این کار خوب است؛ به شرطی که تعمّقی در آن وجود داشته باشد؛ مثلاً نویسنده بخشی را که در آن شخصیت‌ها با مسائل هم مواجه هستند و خواننده هم درگیر مسائل پیچیده و سنگین است، متوقف می‌کند و در آنجا ایست می‌دهد تا در آن حرکت‌های ساده همچنان به مسائل گذشته فکر کند و آنها را حلاجی نماید. این کار مؤثر است، به شرطی که پیش‌زمینهٔ آن، رویکرد و حادثه‌ای مهم باشد و به گمان من در این داستان چنین چیزی نبوده است.

در این اثر گه‌گاه نویسنده اطلاعاتی به خواننده می‌دهد که خواننده از آن آگاه است. البته در برش‌هایی کوتاه نیز حرف‌هایی زده شده است که واقعاً مهم است؛ مثلاً در جایی گفته‌اند تصویر امام را نمی‌شود در اتاق زد؛ ولی تصویر آقای بروجردی را می‌شود زد. نویسنده در این عبارت کوتاه و موجز، به ممنوعیت تصویر امام اشاره کرده‌اند، که خیلی مهم است.

در مقابل این موارد، گاه با صحنه‌هایی مواجه می‌شویم که افراد خودشان اطلاعات دارند؛ حال آنکه مخاطب آن اطلاعات را ندارد و این مسئله منجر به دلخوری خواننده می‌شود.

نکتهٔ دیگر، دربارهٔ فصل‌بندی کتاب است. فصل اول، فصل پرکشش و طولانی است؛ اما از فصل دوم به بعد، نویسنده فصل‌ها را به بخش‌هایی کوچک تقطیع می‌کند و چون می‌خواهد مدام زمان را تغییر دهد، در بخش‌های کوچک گریزهای چندماهه می‌زند. نویسنده با ایجاد مقداری فاصله بین سطرها در دل بخشی کوتاه، یک دفعه سه ماه زمان را جابه‌جا می‌کند، که به گمان من کار مناسبی نیست.

گودینی: با تشکر از دوستادان گرامی که با دقت تمام، کتاب را مطالعه کرده‌اند. در خلال صحبت‌های دوستان نکاتی بر من آشکار گردید که خدمت شما عرض می‌کنم؛ یکی دربارهٔ خاطره بودن یا نبودن اثر است.

حقیقت این است که ۹۰ درصد این اثر، تخیلات بنده و ۱۰درصد باقی‌مانده، خاطره است. بسیاری از صحنه‌هایی که در کتاب می‌بینید، در همان جا برای افراد اتفاق نیفتاده است و جای دیگر اتفاق افتاده است و به گمانم، از این نظر که توانسته‌ام به خواننده القا نمایم این اثر خاطره است، موفق عمل کرده‌ام.

اینکه می‌فرمایید شخصیت بیشتر شاهد و راوی است، در این باره نیز باید بگویم که به گمانم این مسئله نشان‌دهندهٔ موفقیت بنده است؛ چرا که اگر من در این باره کوچک‌ترین موضع‌گیری می‌کردم، جانبداری تلقی می‌شد. من خود به عمد کاری کردم که راوی، بدون آنکه خود مطلع باشد، شاهد باشد. نکتهٔ دیگر اینکه من در پایان، داستان را نبسته‌ام و راه نتیجه‌گیری را برای خواننده باز گذاشته‌ام.

اگر شما داستان‌های فرانسوی و انگلیسی را بخوانید، بیشتر عشقی هستند؛ در صورتی که جامعهٔ ما، بر خلاف بسیاری جوامع دیگر، هر ده سال دچار یک تحوّل اجتماعی شده و همواره دچار تشنّج بوده است و برای همین کمتر توانسته‌ایم به مسائلی نظیر «عشق» بپردازیم. جامعهٔ ما با جوامع اروپایی متفاوت است و برای همین، نباید آثار خود را با آثار این جوامع مقایسه نماییم. متأسفانه ما در این جامعه منتقد خوب نداریم و همین باعث می‌شود که به چنین مسائلی توجه نشود.

دربارهٔ جزئی‌نگری‌ها که فرمودید نیز باید بگویم برخی از این جزئی‌نگری‌ها سرآغاز دگرگونی‌هایی مثبت است. نوجوان در این اثر نماد روستاییانی است که به شهر رفته و سردرگم شده‌اند.

۱۶. زبان عرفان[۱]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۲۰ نشست نقد و بررسی کتاب *زبان عرفان*، برگزیدهٔ دومین دورهٔ جایزهٔ ادبی جلال آل احمد و بیست و هفتمین دورهٔ کتاب سال جمهوری اسلامی ایران، با حضور مؤلف، آقای دکتر نصرت‌الله فروهر و خانم دکتر اکرم جودی در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید گزارش نشست یاد شده است.

اوجبی: در کتاب *زبان عرفان* دو نکته توجه مرا جلب کرد؛ یکی ساختار و نظم منطقی کتاب است، که نشان می‌دهد نویسنده، صاحبِ فکر و اندیشه است و برای کاری که ارائه داده، سال‌ها زحمت کشیده است؛ مطالب دارای نظم منطقی است و آن‌گونه نیست که نویسندهٔ محترم درازگویی کرده باشد؛ بلکه لبّ مطلب را در کتاب ادا کرده است؛ نکتهٔ دیگری که توجه مرا جلب کرد، منابع زیادی است که ایشان مشاهده کرده‌اند؛ مثلاً در حوزهٔ زبان، از منابع کثیری که به این حوزه اختصاص دارد، و نیز در حوزهٔ فلسفه به آثار فیلسوفانی که به فلسفهٔ زبان پرداخته‌اند، نظیر

---

۱. تألیف علیرضا فولادی، تهران: فراگفت، ۱۳۸۷. گزارش این نشست، پیش از این در شماره ۴۶/ پیاپی ۱۶۰/ بهمن ۱۳۸۹، کتاب ماه ادبیات منتشر شده است.

ویتگنشتاین، توجه کرده‌اند، که این مسائل در کنار هم به ارزش کار نویسندهٔ محترم کتاب می‌افزاید.

از جناب آقای دکتر فولادی تقاضا می‌کنم دربارهٔ محتوای کتاب و نیز علّت انتخاب موضوع توضیحاتی بیان نمایند.

فولادی: «به باور ما، اساساً زبان ادبیات چیزی جز نسخه‌بدل زبان دین نیست؛ یعنی این دو زبان در واقع دو سرِ زمینی و آسمانیِ یک رشته‌اند؛ به عبارت دیگر، منشأ واقعی هنر، وحیانی است. البته این سخن ربطی به ریشهٔ الهامی آثار هنری ندارد؛ بل بر آن است که اصولاً همهٔ هنرها از وحی الهی سرمشق گرفته‌اند و انسان در این میان، با تمام خلاقیت‌هایش، تنها مقلّدی است و بس».

مطلبی که خدمت شما خواندم، بخشی از مقدمهٔ کتاب *زبان عرفان* است که به گمان من، تمام نتیجهٔ مطالعاتی که برای تهیهٔ این کتاب صورت گرفته، در همین چند جمله خلاصه شده است؛ به این معنا که *زبان عرفان* به علت موضوعی که دارد، ناچار است از شگردهایی برای بیان آن موضوع استفاده کند که آن شگردها به طور طبیعی سبب می‌شود آن زبان، زبانی هنری از کار درآید و در واقع، نوعی نزدیکی با زبان دین و زبان کتاب‌های آسمانی می‌یابد و این مسئله سبب می‌شود که مورد توجه اهل فرهنگ و دین و زبان و ادب واقع شود. دلیلی که سبب شد بنده به سراغ این زبان بروم، وجود همین خصوصیات در این زبان بود. تخصّص من، در زمینهٔ ادبیات است و خصوصیات ادبی آثار عرفانی، سبب شد که سراغ مطالعهٔ این آثار بروم و خصوصیات زبانی آثار عرفانی را جست‌وجو کنم.

دربارهٔ محتوای کلّی کتاب، باید بگویم این کتاب در دو گفتار کلّی عرضه شده است: گفتار اوّل، یعنی «درآمد»، بخش نظری کار است و گفتار دوم، یعنی «بررسی»، بخش عملی کار. در بخش درآمد، مباحث مختلفی آمده و در حقیقت، هدف این بوده است که رابطهٔ بین عرفان و زبان و نیز عرفان و ادبیات، طیّ دو فصل بررسی شود تا برای بررسی‌های عملی، آمادگی حاصل گردد. این دو فصل، زیرمجموعه‌های زیادی دارند و خصوصاً با وجود منابع بسیار زیادی که در این زمینه

وجود دارد، این مباحث، بسیار پیچیده و تودرتو از کار آمده و برای همین نیاز به این داشته است که نظم منطقی پیدا کند؛ لذا ما چاره‌ای نداشتیم جز اینکه مطالب را طوری به دست دهیم که با وجود آن همه پیچیدگی، دریافت‌کردنی باشد. مثلاً فصل «عرفان و زبان» دو زیرفصل دارد با عنوان «عرفان در اندیشه» و «عرفان در زبان». در زیرفصل «عرفان در اندیشه»، ما مطالبی را راجع به معرفت‌شناسی عرفان و نیز رابطهٔ عرفان با تجربهٔ علمی مطرح کرده‌ایم. نظریاتی که در این‌باره وجود داشت، بسیار زیاد بود. ما آمدیم و همهٔ این نظریات را بیان کردیم و چینش نظریات به گونه‌ای بود که بتوانیم از تمام آنها، زمینه‌ای برای رسیدن به دیدگاهی تازه به دست دهیم. در زیرفصل «عرفان در زبان» نیز همین مسائل وجود داشت. در این‌باره نیز نظریات بسیار متعدّدی وجود داشت که ما آنها را در سه زیرشاخه، یعنی «زبان عرفان و زبان علم»، «زبان عرفان و زبان منطقی» و «زبان عرفان و زبان دین» گنجاندیم و تمام نظریات موجود دربارهٔ این مباحث را با این دیدگاه که چینش ما به سمت یک نظریهٔ جدید برود، بررسی کردیم. اوج کار در این فصل، آنجاست که دیدگاه خود را براساس نظر عرفا عرضه کرده‌ایم و به این نتیجه رسیده‌ایم که اصولاً زبان عرفان دارای دو بُعد تأویلی و تبیینی است. بُعد تأویلی زبان عرفان، مربوط به تأویل‌های عرفانی است، که بسیار گسترده است و آثار زیادی، اعم از آثار مستقل و نیز آثاری که بین تمام عرفا در زمینهٔ تأویل وجود دارد، را در بر می‌گیرد. اما بُعد تبیینی، که به نظر من بُعد مهم‌تری از زبان عرفان را تشکیل می‌دهد، شامل ۴ سطح است که ما این ۴ سطح را به طور مجزّا، در آثار عرفا تعریف و بررسی کرده‌ایم. این چهار سطح عبارتند از: «سطح تناقضی یا شطحی»، «سطح محاکاتی یا رمزی»، «سطح استدلالی یا عقلی»، «سطح استنادی یا نقلی». در هر اثر عرفانی، یکی از این سطوح غالب است. البته سطوح دیگر هم وجود دارند؛ اما کم‌رنگ‌تر هستند. هر کدام از این سطوح هم دارای خصوصیات و نیز زیرمجموعه‌هایی هستند که ما آنها را بر اساس نظریات شخصی خودمان – البته با در نظر گرفتن آثار و گفته‌های عرفا – در این کتاب عرضه کرده‌ایم و بعد از عرضهٔ این نظریه، مؤیدهای

این مطالب را، به عنوان دیدگاه‌های عرفانی خودمان، گنجانده‌ایم. به این ترتیب، زیرفصل اوّل از گفتار دوم به پایان رسید.

در زیرفصل دوم، یعنی «عرفان و ادبیات» نیز مباحثی راجع به رابطهٔ عرفان و ادبیات، طیّ دو زیرفصل بیان شده است؛ اما نکتهٔ مهمی که می‌خواهم خدمت شما عرض نمایم، این است که این مباحث به طور مجزّا مهم نیست؛ بلکه این مباحث زمینه‌ای فراهم کرده‌اند که ما بتوانیم در گفتار دوم، به طور عملی آنها را در آثار عرفای خود پیدا و نمونه‌های آن را عرضه کنیم.

در گفتار دوم نیز دو سطح مهمّ زبان عرفان، یعنی «سطح تناقضی» و «سطح رمزی»، را که با نگاه و رویّهٔ عرفانی در ارتباط است، در آثار عرفا مطالعه و زیرمجموعه‌های آنها را در این کتاب بررسی کرده‌ایم؛ مثلاً زیرمجموعه‌های سطح تناقضی عبارتند از: پارادوکس (که بیان نقیضی است)، حس‌آمیزی، خلاف‌آمد، شطح (تجسیم در زبان عرفانی به موجودات روحانی جسمانیت می‌دهند)، مناجات (وارد کردن بحث مناجات در مباحث زبانی، کاری جدید است). زیرمجموعه‌های سطح محاکاتی یا رمزی عبارتند از: تشبیه، استعاره، تمثیل، رمز، تمثیل رمزی، که هر کدام دارای زیرمجموعه‌هایی است.

من معتقد نیستم که این کار، کای کامل است؛ ولی معتقدم که سرمشقی برای مطالعات وسیع‌تر در این زمینه است. امیدوارم توقّع بنده بجا باشد و این کتاب بتواند چنین اثری به جا بگذارد. البته کتاب دارای ایراداتی است که حتماً در چاپ دوم رفع خواهد شد.

فروهر: رباعی‌ای از ابوسعید ابوالخیر خدمت شما می‌خوانم که ماحصل صحبت من دربارهٔ این موضوع، همین رباعی خواهد بود:

در مدرسه هرچه دانش‌آموز شوی　　از گرمی بحث، مجلس‌افروز شوی
در مکتب عشق، با همه دانایی　　سرگشته چو طفلان نوآموز شوی

من دربارهٔ این اثر ارزنده، فقط به این نکته اشاره می‌کنم که وقتی کتابی را جناب آقای دکتر شفیعی کدکنی راهنمایی کنند، ما نبایستی دم بربیاوریم؛ بلکه باید

خاموش باشیم. اما جناب آقای دکتر فولادی در مقدمهٔ کتاب اشاره فرموده‌اند که بعد از دفاع از رساله، حذف و اضافاتی بر روی آن اعمال نموده‌اند. با توجه به این موضوع، غیاباً از محضر استاد دکتر شفیعی کدکنی اجازه می‌خواهم نکاتی را دربارهٔ کتاب عرض نمایم.

به طور کلّی، زبان گفتاری ما، برای بیان نیازهای انسان‌های موجود در یک محدودهٔ جغرافیایی مشخص وضع شده است و لزوماً برای گفت‌وگو و مباحثه از این زبان استفاده می‌شود؛ اما مسائل روانی و عرفانی و درونی، دارای زبانی دیگر هستند؛ چنان که «عشق» هم دارای زبانی دیگر است. اگر ما این زبان را نشناسیم، نه از اخلاقیات و عواطف می‌توانیم صحبت کنیم و نه از عشق. بنابراین به دلیل اینکه نمی‌توانیم مسائل روانی و عاطفی خود را به زبان خودش بیان کنیم ـ چون زبانی که از آن استفاده می‌کنیم، نارساست ـ مجبوریم برای بیان آن کمالات، از زبان معمولی استفاده کنیم. اینجاست که به قول جناب آقای دکتر فولادی، پارادوکس یا متناقض‌نمایی به وجود می‌آید؛ یعنی از واژه‌هایی استفاده می‌کنیم که آن واژه‌ها در غیر مفهومی به‌کار می‌روند که در معانی و بیان و فنون ادبی می‌توانند گره‌گشای مشکل کار ما باشند. عرفان هم از این نظر دور نیست؛ مثلاً بایزید می‌گوید: «به صحرا شدم، عشق باریده بود...». این را افراد معمولی که نوآموز این راه هستند، مثل بنده، نمی‌توانند درک کنند و فقط آنها که به تجربه‌ای عرفانی دست یافته و این حالت را تجربه کرده‌اند، می‌توانند درک نمایند. این تجارب و این حالات عاطفی، عرفای ما را مجبور کرده است که در طول تاریخ، حرف‌هایی بزنند که آن حرف‌ها برای زاهدان و رندان نوآموخته، ناآشنا جلوه کند. بنابراین لازم است که ما در تاریخ خود، با استفاده از زبان معمولی، این مطالب را به کسانی که قصد دارند آن را بفهمند، بفهمانیم؛ اما تا کنون تمام آثاری که نوشته شده است، متأسفانه با تأثّر از پیچیدگی‌های زبان عرفانی، نمی‌تواند آن را آن گونه که لازم است، برای کسانی که نوآموز این مکتب هستند، ارائه دهد و در همین جاست که آثار، بغرنج و نامفهوم و پیچیده می‌شوند. این پیچیدگی، نه تنها در آثار عرفانی سرزمین‌های شرقی، از جمله

ایران، هند، پاکستان و سرزمین‌های عرب، بلکه در آثار عارفانی اروپایی نیز مشاهده می‌شود. شما حتماً کتاب‌هایی را که با عنوان دین و عرفان، دین و دانش جدید، و یا علم و دین چاپ شده است، مشاهده کرده‌اید. وجود این آثار، نظر دوستمان، جناب آقای دکتر فولادی، را که می‌گویند زبان دین با زبان ادبیات یکسان است، رد می‌کند. بنده نیز معتقدم که زبان ادبیات با زبان دین یکسان نیست؛ به این علت که قبل از آنکه در ادبیات از زبان تمثیل و استعاره و کنایه استفاده شود، زبان وحیانی، زبان غالب بوده است؛ یعنی در ادبیات، این فنون از زبان وحیانی گرفته شده و این گونه نبوده است که زبان وحیانی از زبان ادبیات گرفته شده باشد. آنچه در *قرآن* دربارهٔ خلقت انسان آمده و گفته شده است که «خلق اللهُ آدمَ علی صورته»، یعنی «خداوند انسان را به صورت خود خلق کرد»، مسلّماً به این اعتبار نیست که در زبان معمولی از این واژه‌ها استفاده می‌کنیم، و نیز به این اعتبار نیست که صورت انسان، صورت خداست؛ بنابراین مسلّم است که اینجا اشاره و رمزی وجود دارد. نتیجه اینکه درست است که زبان ادبیات با زبان دین، نوعی مشارکت و هم‌خوانی دارد، اما زبان ادبیات زیر مسائل وحیانی است. در قرآنی که آقای محمدتقی مدرّس ترجمه کرده‌اند، در عبارت «الاتمام علوم القرآن» به مباحثی نظیر استعاره، تمثیل، مجاز و غیره اشاره شده است، یا دربارهٔ آیهٔ «لایَعلَمُ تأویله اِلا اللهُ و الرّاسخون فی العلم» عده‌ای می‌گویند «لایَعلَمُ تأویله اِلا الله» جمله‌ای مجزّا و «والرّاسخون»، مربوط به جملهٔ بعد است. بنابراین مشاهده می‌کنید که در چنین مواردی، معنی عبارت قرآنی و به تبع آن، تأویل و بیان و برداشتی که از آن وجود دارد، عوض می‌شود. زبان عرفانی هم از چنین پیچیدگی‌ای برخوردار است و آقای دکتر فولادی به‌خوبی به این مسئله پرداخته و آن را بررسی کرده‌اند.

به اعتقاد من، مطالب عرفانی نسبت به موقعیت زمانی و مکانی اظهار شده است؛ مثلاً معانی در قرن سوم و چهارم و پنجم و ششم با یکدیگر متفاوت است و علت این تفاوت، نفوذ جریانات سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادیِ حاکم در افکار

عرفاست و این مسئله موجب شده است که در زمان‌های مختلف، تعاریف مختلفی از مطالب عرفانی وجود داشته باشد.

در هر حال، لازمهٔ زبان عرفان این است و لازم است بر روی آن کار شود، و من به آقای فولادی به دلیل انجام چنین کاری تبریک می‌گویم.

اما حقیقت این است که زبان کتاب اندکی پیچیده و درک آن برای منِ نوآموز کمی دشوار است. ایرادی که من به این کتاب وارد می‌آورم، با این شعر که می‌گوید «خراب کرد اروپا تمام دنیا را/ خدا خراب‌تر از این کند اروپا را»، بی‌ارتباط نیست. ما از اروپایی‌ها انتقاد می‌کنیم؛ ولی در مواردی از آنها الگوبرداری می‌کنیم، که جایز نیست. یکی از این موارد، نحوهٔ ارجاع دادن است. به نظر شما آقای دکتر زرین‌کوب با کتاب‌هایشان زرین‌کوب شدند یا کتاب‌هایشان ایشان را زرین‌کوب کرد؟ دکتر زرین‌کوب حدود ۲۰– ۲۵ کتاب دارند. آقای دکتر فولادی باید اشاره می‌کردند که کدام کتاب دکتر زرین‌کوب مدّنظرشان بوده است. در کار تحقیقی، اوّل باید نویسنده معرفی شود و بعد اثر او معرفی گردد. ایشان در ارجاعات خود، فقط سال و صفحه را ذکر کرده‌اند و منِ خواننده باید مدام به فهرست منابع پایان کتاب مراجعه کنم تا بفهمم مقصود ایشان کدام کتاب بوده است. به نظر من، این مسئله برای کسی که خودش صاحب‌نظر و عضو هیئت علمی است، چندان شایسته نیست. بنده خود در مقاله‌هایی که می‌نویسم، اسم نویسنده یا کتاب را هم می‌آورم و در فهرست منابع پایانی، مشخصات کامل کتاب را ذ کر می‌کنم. به مسئولان مجله‌ها و ناشران نیز می‌گویم روش من این است؛ حال می‌خواهید کار مرا چاپ کنید، می‌خواهید نکنید. خلاصه اینکه ارجاعات کتاب دارای اشکالاتی است که امیدوارم در چاپ‌های بعدی رفع شود.

جودی: در آغاز، به جناب آقای دکتر فولادی به دلیل تألیف و چاپ این اثر ارزشمند تبریک می‌گویم. من این کتاب را مطالعه کردم و انصافاً از آن بسیار بهره بردم. حقیقت این است که وقتی فردی، خودش روی موضوعی کار می‌کند و مدت‌ها برای آن وقت صرف می‌کند، زمانی که می‌بیند کتابی با همان عنوان انتشار

یافته است، خیلی ناراحت می‌شود. مشابه این اتفاق برای من نیز افتاد. من مدت زیادی بود که دربارهٔ این موضوع فیش‌برداری می‌کردم و امیدوار بودم فرصتی پیش بیاید تا صورت نهایی این کار را ترتیب دهم و آن را منتشر نمایم؛ خصوصاً که موضوع آن با عنوان پایان‌نامه‌ام مرتبط بود. بنابراین وقتی این کتاب به دستم رسید، در وهلهٔ اوّل چنین احساسی به من دست داد و از اینکه از انجام این کار غفلت کردم، ناراحت شدم؛ اما وقتی کتاب را مطالعه کردم، به آقای دکتر فولادی به دلیل تألیف چنین اثری دست‌مریزاد گفتم. بدون شک، این کتاب در شمار کتاب‌هایی است که صرفاً به دلیل ارزشمندی خود، برندهٔ جایزه‌های متعدّد شده است و هیچ عامل دیگری در این زمینه مؤثر نبوده است. خلاصه اینکه کتاب، کتابی بسیار ارزشمند است و بسیار عالمانه و فاضلانه نوشته شده است و ارزشمندی آن، زمانی که متوجه می‌شویم راهنمایی دکتر شفیعی کدکنی هم به آن تعلق گرفته است، صدچندان می‌شود. جای این کتاب در میان آثاری که در زمینهٔ عرفان نوشته شده است، خالی بود. با وجود اینکه مشابه این عنوان در بسیاری از کتاب‌هایی که در این حوزه نوشته شده است، وجود دارد، اما به هیچ عنوان درخور مقایسه با این کتاب نیستند. در این کتاب‌ها عموماً خیلی سطحی به این موضوع پرداخته شده است و نویسندگان آنها خیلی ناقص از کنار آن عبور کرده‌اند. آقای دکتر فولادی از وادی زبان‌شناسی به این بحث وارد شده‌اند و به‌خوبی این موضوع را کاویده‌اند؛ گرچه مباحث زبان‌شناسی، بحث را اندکی علمی و کتابی و درسی می‌کند و همین مسئله ممکن است سبب شود که دانشجویان مقاطع پایین‌تر نتوانند از آن استفاده نمایند، اما این موضوع به هیچ وجه از ارزش کتاب نمی‌کاهد.

نکته‌ای هم که استاد فروهر در زمینهٔ پیچیدگی و غموض این اثر مطرح نمودند، ناظر به همین مسئله است. بخش‌های اوّلیهٔ کتاب، اندکی موضوع را پیچیده کرده، که البته در برخورد علمی با موضوع، این مسئله گریزناپذیر است. اما وقتی خواننده از سنگلاخ مباحث علمی و درسی عبور می‌کند و به سمت التذاذ از متون نثر عرفانی می‌رود، حس می‌کند وارد باغی سرسبز و زیبا شده است.

من با اذعان به ارزشمندی کتاب، چند نکته را یادداشت کرده‌ام که خدمت جناب آقای دکتر فولادی عرض می‌کنم. بخشی از این نکات مربوط به مسائل صوری و ساختاری کتاب است و بخش دیگر مربوط به مطالب علمی و محتوایی.

کتاب آقای دکتر فولادی دو بخش عمده دارد؛ عنوان بخش اوّل، «درآمد» است. مقصود از «درآمد»، عموماً ورود به مطلب است؛ ولی به نظر می‌آید مقصود آقای دکتر فولادی از «درآمد»، چیز دیگری بوده است. اگر مقصود ایشان مباحث نظری بوده است، با توجه به مفهومی که از «درآمد» در اذهان وجود دارد، استفاده از این واژه در این معنا نادرست است. پیشنهاد من به آقای دکترفولادی این است که یک بررسی میدانی به عمل آورند و از صاحب‌نظرانی که کتاب را مطالعه کرده‌اند، راجع به این واژه و مفهوم آن پرس و جو کنند و تلقّی و برداشت آنها از این مفهوم را جویا شوند و اگر برداشت آنها از واژهٔ «درآمد»، همان چیزی باشد که مدّنظر آقای دکتر فولادی بوده، کاربرد آن بلامانع است؛ اما اگر تلقّی آنها از این واژه، با مفهومی که مدّنظر ایشان بوده است فرق داشته باشد، به نظر من بهتر است در کاربرد آن تجدید نظر فرمایند. نکتهٔ دیگر این است که کتاب دارای دو عنوان کلّی است؛ حال آنکه از کتابی با این خصوصیات، انتظار می‌رود بیش از سه عنوان کلّی داشته باشد؛ یعنی بعد از بخش «درآمد» و «بررسی»، خواننده انتظار دارد با بخش سومی هم مواجه باشد. اهمیت این مسئله، خصوصاً زمانی بیشتر می‌شود که بعد از اتمامِ بخش دوم، یعنی بخش «بررسی»، خواننده گمان می‌کند مطالب ناقص و ناتمام مانده است. آخرین بحثی که در کتاب آمده، گونه‌ها و نمونه‌ها از تمثیل رمزی است.

فولادی: حرف شما صحیح است؛ اما باید خدمتتان عرض کنم که من به عمد این کار را کردم تا به خواننده القا کنم که این کار ناتمام است؛ درست مثل داستانی که پایان آن معلّق می‌ماند.

جودی: به نظر من، از آنجایی که اثر شما اثری علمی است، شایسته نیست چنین پایانی داشته باشد.

آخرین بحثی که در کتاب آورده شده، ارجاعات است و خودتان در اینجا ناپیدا هستید؛ بنابراین به نظر من، قطعاً باید بخشی موازی با «درآمد» و «بررسی» وجود داشته باشد تا خودتان در این بخش حضور یابید و داوری و جمع‌بندی و نتیجه‌گیری خود را از این مباحث عرضه کنید. به نظر می‌آید روش شما چیزی است میانهٔ آن چیزی که در ادبیات مرسوم است و روش‌هایی که به طور علمی در غرب وجود دارد و در شاخه‌های مختلف علوم، از قبیل جامعه‌شناسی و روان‌شناسی، مورد استفاده قرار می‌گیرد. خلاصه اینکه جای جمع‌بندی و نتیجه‌گیری در این کتاب خالی است و بهتر است در چاپ‌های بعدی این بخش نیز به کتاب اضافه شود.

نکتهٔ دیگری که می‌خواهم خدمت شما عرض کنم، دربارهٔ ماهیّت کتاب است. ماهیت کتاب به گونه‌ای است که در تحقیقات مورد استفاده قرار می‌گیرد و آن گونه نیست که یک بار مطالعه شود و کنار گذاشته شود؛ به این معنا که به عنوان کتاب مرجع، در بررسی‌های مختلف مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ بنابراین چنین کتابی باید دارای فهرست‌هایی گویا و رسا باشد تا بتواند کارآیی‌های خود را نشان دهد. از این رو، لازم است کتاب از نمایه‌هایی مبسوط برخوردار باشد.

فولادی: نظر شما کاملاً درست است. من نمایه‌های کتاب را تا نیمه تنظیم کرده بودم؛ اما متأسفانه بنا به دلایلی، نتوانستیم آن را در کتاب بگنجانم. بحث نمایه از جملهٔ مواردی است که آقای دکتر شفیعی کدکنی هم بسیار بر آن تأکید داشتند و ما در چاپ‌های بعدی سعی خواهیم کرد این نقص را برطرف نماییم.

جودی: به نظر من، همین مسئله، یعنی اینکه کتاب با ارجاعات به پایان رسیده است، نوعی حالت دانشجویی به کتاب داده است؛ در حالی که قدرت و توان اثر، بسیار بالاتر از حدّ دانشجویی است. در این کتاب، در پیشگفتار نیز ارجاعاتی به چشم می‌خورد؛ حال آنکه عموماً در پیشگفتار مطالبی می‌آید که نیاز به ارجاع نداشته باشد. نوآوری‌هایی هم در نحوهٔ نگارش نثر عرفانی داشته‌اید و تقریباً مشابه آن چیزی است که دکتر ناصرالدین صاحب‌زمانی در کتاب *خط سوم* انجام داده است و کاری پسندیده است.

نکتهٔ دیگری که می‌خواهم عرض نمایم، در خصوص نحوهٔ ارجاعات کتاب است. من به دلیل نوع کارم، تقریباً تمام شیوه‌های ارجاع را زیر و رو کرده‌ام و باید بگویم اوّلین باری است که با این نحوهٔ ارجاع مواجه شده‌ام. حقیقت این است که در هیچ نوع شیوهٔ ارجاعی، چه در ایران و چه در اروپا، چنین روشی را مشاهده نکرده‌ام. در هر نوع شیوهٔ ارجاعی، چه غربی و چه شرقی، دستِ‌کم باید اسم نویسنده بیاید. صاحب‌نظران ایرانی معتقدند که اسم کتاب هم باید بیاید؛ اما غربی‌ها به ذکر سال بسنده می‌کنند. از آنجا که این نحوهٔ ارجاع مربوط به علوم تجربی است و در علوم تجربی نیز همین که معلوم شود شخص در فلان سال و فلان زمان به فلان نظریه دست یافته، کافی است، این نحوهٔ ارجاع کاملاً صحیح است؛ در حالی که نوعاً کتاب‌های ما با این قضیه ارتباط مستقیم ندارد؛ مثلاً ممکن است به کتابی ارجاع دهیم که ۳۰ سال پیش چاپ شده، ولی بسیار معتبرتر از کتابی است که امسال به چاپ رسیده است. ما از شیوه‌های اروپایی تقلید می‌کنیم؛ در حالی که مشابهت و ارتباط مستقیمی بین آن نحوهٔ ارجاع دادن و کار ما وجود ندارد. در مجله‌ها نویسندگان مقاله‌ها را مجبور می‌کنند که از شیوهٔ ارجاع خاصی استفاده نمایند؛ حال آنکه در کتاب‌ها چنین اجباری وجود ندارد و در نهایت، توافق نویسنده با ناشر است که شیوهٔ ارجاع را تعیین می‌کند. بنابراین بهتر است در کتاب‌ها از شیوه‌های ارجاعی درست استفاده نماییم. بیشترین حسرتی که بنده در این کتاب خوردم، مربوط به همین مسئله، یعنی استفاده از شیوهٔ ارجاع غیر استاندارد است. آقای دکتر فولادی آمده‌اند و به شماره‌ای که در پایان و در فهرست منابع آمده است، ارجاع داده‌اند، که روش درستی نیست. این مسئله مطالب را گسسته کرده و کتاب را مثله نموده است.

اغلاط تایپی نیز در کتاب مشاهده می‌شود، که البته به نسبت کتاب‌های مشابه، کمتر است. در مواردی هم که از ترجمه‌ها و نیز نظرات افراد مختلف استفاده شده است، که نیاز به ویرایش دارد. برخی جملات کتاب، کاملاً دوپهلو هستند و این سببِ خستگی خوانندهٔ نورزیده می‌شود. نکتهٔ دیگر اینکه تمایل نویسندهٔ محترم کتاب، غالباً به استفاده از نثر متعادل سره است. این تمایل به سره‌نویسی، بسیار

خوب است؛ امّا گاهی از واژه‌هایی استفاده نموده‌اند که کمی به گوش ناآشناست؛ مثلاً از عبارت «معطیات تجربه» استفاده کرده‌اند که بهتر بود به جای آن، از عبارت «داده‌های تجربی» استفاده می‌کردند.

فولادی: بله؛ درست می‌فرمایید؛ مثلاً دربارهٔ این عبارت، بنده نیز به همین نتیجه رسیدم و تصمیم گرفتم عبارت «دستاوردهای تجربی» را جای‌گزین آن کنم.

جودی: نکاتی نیز دربارهٔ محتوا و درون‌مایهٔ کتاب خدمت شما عرض می‌کنم. در صفحهٔ ۳۳ دربارهٔ «عرفان و اندیشه» صحبت شده است. جایگاه عقل و اندیشه در عرفان، از جملهٔ موضوعاتی است که جای بحث فراوان دارد و انصافاً در این کتاب، آقای فولادی حقّ مطلب را دربارهٔ آن ادا کرده‌اند. معمولاً تصوّر می‌کنند که ذوق و قلب در یک طرف، و عقل و اندیشه در طرف دیگر است و این دو همیشه با یکدیگر برخورد دارند. آقای دکتر فولادی نمونه‌های مختلفی را از افراد مختلف آورده‌اند و حتی نظر مستشرقان و عرفان‌شناسان را نیز آورده‌اند. با وجود همهٔ اینها، به نظر می‌آید جای کاربرد قرآنیِ «لَهُم قلوبٌ یَعقِلونَ بها» در این کتاب خالی است. در قرآن آمده است: «أفَلَم یسیروا فی الأرض فتکونَ لَهُم قلوبٌ یَعقلونَ بِها...» (حج- ۴۶) و این آیه ارتباطی مستقیم با موضوع مورد نظر دارد و جای آن در این قسمت کاملاً خالی است.

در صفحهٔ ۳۸ آقای دکتر به جای «رئالیسم»، واژهٔ «واقع‌گرایی» را آورده‌اند، که کاملاً درست است؛ اما به جای «ایدئالیسم»، «تصوّرگرایی» آورده‌اند که اگر به تشابه تصوّرگرایی با صورت‌گرایی توجه داشته باشیم، استفاده از این معادل چندان درست به نظر نمی‌رسد و بهتر بود آقای دکتر فولادی به جای «تصوّرگرایی»، از «پندارگرایی» استفاده می‌کردند.

فولادی: قصد من از کاربرد «تصوّرگرایی» به جای «ایدئالیسم»، همین مسئله، یعنی ایجاد رابطه بین تصوّرگرایی و صورت‌گرایی، بود؛ به این معنا که با انتخاب «تصوّرگرایی»، دنبال این بودم که رابطه‌ای بین تصوّرگرایی و صورت‌گرایی ایجاد

کنم؛ یعنی من هم به دنبال همان چیزی بودم که شما متوجه شده‌اید و از آن ایراد می‌گیرید.

جودی: اما خواننده متوجه این مسئله نمی‌شود و بهتر بود که شما در پاورقی به این موضوع اشاره می‌کردید.

در صفحهٔ ۲۳۶، که وارد مباحث نمونه‌ها شده‌اید و سطح تناقضی را بررسی کرده‌اید، پیشینهٔ آن را نیز ذکر کرده و فرموده‌اید در هر جا که کوششی برای تعبیر تجربه‌های ماورائی صورت بگیرد، ردّپای پارادوکس هم دیده می‌شود. گفتهٔ شما کاملاً صحیح است. بعد از آن نیز جا به جا، به پارادوکس‌های قرآنی اشاره کرده و گفته‌اید که این پارادوکس به متون عرفانی نیز راه جسته است؛ حال آنکه به نظر من، این پارادوکس‌ها به زبان عرفانی راه نجسته؛ بلکه زبان عرفانی از آنجا ریشه گرفته است. اینکه بگوییم این پارادوکس‌ها به زبان عرفانی راه جسته است، با اینکه بگوییم زبان عرفانی از آنجا ریشه گرفته و از آن استفاده کرده است، فرق دارد. حقیقت این است که عرفا این شیوهٔ بیان را دقیقاً از قرآن گرفته و دقیقاً بر مبنای توحید و وحدانیت و جهان‌شناسی عرفانی، آن را اخذ کرده‌اند. برای توضیح این مسئله، نکته‌ای در خصوص عرفان ابن‌عربی خدمت شما عرض می‌کنم. عرفان نظری و عرفان ابن‌عربی، طوری این مسئله را تبیین می‌کند که نهایتاً جهان و کلّ هستی را یکی می‌بیند. آنچه که ما می‌بینیم و به عنوان تعیّنات از آن یاد می‌کنیم، در حقیقت نمودهایی از حقیقت مطلق و ذات هستی است و به قول مولانا، هستی‌نماست و چون هستی‌نماست، ما در بین آنها تناقض می‌بینیم. پارادوکس عرفانی هم متناقض‌نماست؛ به این معنا که این تناقض‌ها در اصل وجود ندارد. اما عرفا به دلیل اینکه بر مبنای عرفان نظری فکر می‌کنند و می‌نویسند و حرف می‌زنند، جهان‌بینی عرفانی و هستی‌شناسی عرفانی را منعکس می‌کنند. قرآن هم آنجا که می‌گوید «هو الأوّل، هو الآخر، هو الظاهر، هو الباطن»، دقیقاً به همین مسئله اشاره می‌کند و تبیین همان جهان‌بینی است. عرفا بر اساس همین جهان‌بینی و تعالیم عرفانی، می‌نویسند و حرف می‌زنند و این همان مفهوم «وحدت وجود»

است. وحدت وجود می‌گوید در هستی، یکی بیش نیست و آن، ذات است و تنها چیزی که هست، خداست و سایر چیزهایی که وجود دارد، در حقیقت برداشت ماست که از محدویت عالم مادّه نشئت می‌گیرد.

فولادی: اما عقیدهٔ من این است که این پارادوکس‌ها به زبان عرفانی راه یافته است؛ البته نه در همه جا؛ اما در این دو مورد، یعنی اوّل و آخر و ظاهر و باطن، راه جسته و دقیقاً از قرآن گرفته شده است.

جودی: به نظر من، این گونه نیست. اگر شما در اینجا به پارادوکس معرفتی اشاره می‌کردید، این ضعف پیش نمی‌آمد و به نظر من، شما خودتان نیز به این مسئله معتقدید؛ چرا که در بخش حس‌آمیزی، فرموده‌اید که ساخت حس‌آمیزی، بر مبنای اجتماع نقیضین است و اساس آن، پارادوکس است. در ادامه، این مسئله را تبیین کرده و گفته‌اید که « وقتی عارف به تجرید روحی می‌رسد، از کثرت حواسّ ظاهر می‌رهد و آب ادراکات، همهٔ آنها را در یک جوی می‌ریزد؛ چه اساساً ماهیّت نفس، چیزی جز وحدت نیست و کثرت قوا و افعال آن، بر اثر تعدّد اعضا و جوارح رخ می‌نماید» (ص ۲۴۴). بعد هم می‌گویید: «حس‌آمیزی حاصل حالی است که به آن نام جمع داده‌اند» – این جمع همان چیزی است که سالک در نهایت سیر و سلوک به آن می‌رسد — و در ادامه می‌گویید: «وقتی عارف از تفرقهٔ حواس می‌رهد، هر حسّ او کارکردهای حسّ دیگر را پذیرا خواهد بود» و این زمانی اتفاق می‌افتد که عارف به آن جهان‌بینی معتقد باشد و تمام تفکّر و زبان و همهٔ جوانب هنری او بر اساس آن هستی‌شناسی و جهان‌بینی شکل گرفته باشد.

شما در خلاف‌آمد، یعنی مباحثی مثل آشنایی‌زدایی، نیز به همین مسئله اشاره می‌کنید. بنابراین به نظر من، شما خودتان نیز به این مسئله معتقدید، اما بیانتان در آنجا مشکل دارد.

فولادی: بله؛ شاید اگر در این قسمت مثالی که اصالت عرفانی داشته باشد، آورده می‌شد، چنین مشکلی پیش نمی‌آمد.

جودی: صحبتی که در این قسمت وجود دارد، فراتر از زبان است. اینجا صحبت از معرفت و هستی‌شناسی است؛ بنابراین اگر پایه‌ها بـه درسـتی تبیـین و مشـخص شود، طبیعتاً زبانی متناسب با همان جهان‌بینی شکل می‌گیرد.

در پایان، باید خدمت شما عرض نمایم که از مطالعهٔ کتاب بسـیار لـذّت بـردم و امیدوارم اشکالاتی که وجود دارد، در چاپ‌های بعدی رفع شود.

فولادی: از صحبت‌های استادان عزیز بسیار استفاده کردم. به برخی از اشکالاتی که مطرح شد، بنده خودم هم واقف بودم و تصمیم داشتم در چاپ‌های بعدی آنهـا را برطرف نمایم. از جناب آقای دکتر شفیعی یاد کردیم و جا دارد از مرحوم جناب آقای دکتر حق‌شناس، که از مشاوران خوب بنده در این کار بودند، نیز یاد نمـایم. یکـی از کسانی که این شیوهٔ ارجاع را تأیید می‌کردند و معتقد بودند این شـیوه در انگلسـتان بسیار رایج است، جناب آقای دکتر حق‌شناس بودند و من در تأیید این روش، شما را به کتاب *آیین نگارش مقاله‌های علمی و پژوهشی*، تألیف جناب آقای دکتـر محمـود فتوحی، ارجاع می‌دهم. این روش، روشی است که امـروزه در دنیـا متـداول و کـاملاً جاافتاده است. من نظر استادان عزیز را می‌پذیرم؛ اما حقیقت این است که این روش ارجاع را متناسب با این کار یافتم و با آزمایش همهٔ روش‌های ارجاعی، متوجه شـدم که این روش، متناسب با این کتاب است. به عقیدهٔ من، هر اثـری، نـوعی خـاص از ارجاع را می‌طلبد که نویسنده باید آن را تشخیص دهد. آقای دکتر شـفیعی نیـز ایـن روش ارجاع را پذیرفتند؛ یکی از مجلات دانشگاه اصفهان نیز دقیقـاً از همـین شـیوهٔ ارجاع استفاده می‌کند.

دربارهٔ یکسان نبودن زبان ادبیات با زبان دین، که آقـای دکتـر ... بـه آن اشـاره نمودند، نیز باید بگویم که بنده خودم نیز در مقدمـه بـه ایـن مسـئله اشـاره کـرده و گفته‌ام که زبان ادبیات، نسخه‌بدل زبان دین است و مقصود من از به کار بردن تعبیر «نسخه‌بدل»، دقیقاً اشاره به همین مسئله بوده است. سایر توصیه‌های استادان عزیز را با جان و دل پذیرا هستم و در چاپ‌هـای بعـدی حتمـاً اشـکالات موجـود را رفـع خواهم کرد.

۱۷. طوفان واژه‌ها[1]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۲۳ نشست نقد و بررسی مجموعهٔ شعر *طوفان واژه‌ها* اثر برگزیدهٔ سومین دورهٔ جایزهٔ گام اول با حضور آقایان دکتر اسماعیل امینی، سیداکبر میرجعفری، جواد محقق و حمیدرضا شکارسری در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید گزارش نشست یاد شده است.

امینی: شاعری که شعر مذهبی می‌گوید، در تنگنای سنّت قرار دارد و در عین حال، شاعر جوانی که شعر مذهبی می‌گوید و می‌خواهد در اثرش نوآوری داشته باشد و چیزی فراتر از گذشتگان در شعر او نمایان شود، در تنگنای سنّت و آنچه که سنّت بر آن سایه انداخته است، گرفتار می‌شود. از سوی دیگر، کسی که شعر مذهبی می‌گوید، خیلی نیازمند به جذب مخاطب، و به عبارت دیگر، جلب توجه مخاطب نیست؛ چون دربارهٔ موضوعی کار می‌کند که آن موضوع، مخاطبان خاصّ خود را دارد. یکی از دغدغه‌های اساسی کسانی که کار هنری می‌کنند، این است که آیا مخاطب به کشفیات آنها و آنچه که عرضه می‌کنند، توجه دارد یا خیر، و آن را جدّی می‌گیرد یا خیر؟ به تعبیر سهراب سپهری، «هیچ‌کس زاغچه‌ای را سر یک مزرعه

---

۱. سرودهٔ سیدحمیدرضا برقعی، تهران: ابتکار دانش، ۱۳۸۷. گزارش این نشست، پیش از این در شمارهٔ ۴۶ / پیاپی ۱۶۹/ بهمن ۱۳۸۹ کتاب ماه ادبیات منتشر شده است.

جدّی نگرفت/ من که از بازترین پنجره با مردم این ناحیه صحبت کردم/ حرفی از جنس زمان نشنیدم». مقصود سپهری این است که چیزهایی به مردم گفته که خیلی برایشان محسوس نبوده است؛ به درد مردم می‌خورده، ولی کسی به آن توجه نکرده است. در حیطهٔ شعر مذهبی، شاعر اساساً با چنین مشکلی مواجه نیست؛ زیرا از چیزهایی حرف می‌زند که آن چیزها، خود به خود دارای مخاطب است؛ حال به هر زبانی که بگوید، فرقی نمی‌کند؛ حتی اگر به نازل‌ترین زبان و ساده‌ترین صورت هم گفته شود، مخاطب خاصّ خود را می‌یابد.

من فراوان دیده‌ام که در هیئت‌ها روضه نمی‌گویند و همین که می‌گویند مثلاً امروز تاسوعاست، مردم می‌زنند زیر گریه و گویی نیازی به شعرگویی و مدّاحی نیست؛ چرا که مردم می‌دانند موضوع از چه قرار است. در شادمانی‌ها نیز همین طور است؛ برانگیختگی و تعجّبی که شاعر یا نوحه‌خوان می‌خواهد ایجاد کند، به خودی خود در مخاطب وجود دارد. اما گاهی در اشعار کسانی که به صورت جدّی در حوزه‌های مذهبی کار می‌کنند و اثر می‌آفرینند، لغزش‌هایی مشاهده می‌شود. در این حوزه، گاهی شعر از حسّ اهل شعر، یعنی شاعران حرفه‌ای، است؛ به این معنا که منتقدان و مخاطبان حرفه‌ای، ادبیات آن را درمی‌یابند و مردم عادی خیلی به آن توجهی ندارند؛ مثل برخی از اشعار استاد علی معلّم؛ این اشعار گاهی به گونه‌ای است که مخاطبان حرفه‌ای ادبیات نیز به همهٔ اشارات و تلمیحات آن واقف نیستند و آن را درنمی‌یابند. گاهی نیز این اشعار به قدری ساده و ملایم هستند که جایی برای کشف ندارند و مخاطبان حرفه‌ای چندان به آن توجه نمی‌کنند.

در اشعار *طوفان واژه‌ها* تعادلی در این زمینه مشاهده می‌شود؛ یعنی به گونه‌ای است که مردم عادی‌ای که در هیئت‌ها و مراسم مذهبی شرکت می‌کنند نیز به آن دسترسی دارند و با آن همراه می‌شوند. این اشعار، در عینِ دارا بودن این ویژگی، برای مخاطبان خاصّ شعر و ادبیات نیز جذّابند و حس نمی‌کنند که شاعر آنها را دستِ‌کم گرفته است.

زمانی ما طرحی را اجرا کردیم و طرح از این قرار بود که از جوانان خواستیم در ماه مبارک رمضان، بعد از نماز مغرب و عشاء بیایند و در مسجد شعر بخوانند. این طرح را در ۱۰۰ مسجد اجرا کردیم و از برخی جنبه‌ها موفّق نبود؛ مثلاً گروهی آمده بودند و اشعاری خوانده بودند که مردم اشارات و ارجاعات آنها را درنیافته و در مذهبی بودن آنها دچار شک و تردید شده بودند. بعد از این جریان، به این نتیجه رسیدیم که یا باید بیاییم و مثل مدّاحان روی شعر مرثیه‌ای کار کنیم، یا روی ترانه‌هایی کار کنیم که ارجاعات آشنا داشته باشند. حقیقت این است که مخاطب عادی عادت کرده است که از تریبون مسجد چیزهای خاصی بشنود و امکان ندارد از این عادت‌ها دست بکشد؛ ما هم نمی‌توانیم او را مجاب کنیم که این عادت‌ها را کنار بگذارد. بنابراین شاعر مذهبی می‌تواند از این خیل عظیم مخاطبانی که خواهی نخواهی دلبستهٔ این‌گونه شعر هستند، چشم‌پوشی کند. در عین حال، از توانمندی‌ها و ظرایفی که در شعر وجود دارد و نیز رهاوردهایی که تحوّلات شعر معاصر در اختیار او قرار داده است نیز نمی‌تواند چشم‌پوشی کند. بنابراین در این بین، راه میانه‌ای وجود دارد که به نظر من، آقای برقعی به خوبی از آن استفاده کرده است.

نکتهٔ آخر اینکه دشواری دیگری نیز بر سر راه شعر مذهبی وجود دارد، آن هم اینکه وقتی قرار است نقد شود، فقط شاعران و اهالی ادبیات نیستند که آن را نقد می‌کنند؛ بلکه این نوع شعر به دلیل اینکه دارای موضوعی فراگیر است، مورد نقد افرادی خارج از حوزهٔ شعر و ادبیات نیز قرار می‌گیرد و همین مسئله، کار شاعر مذهبی را دشوارتر می‌کند. افرادی که حسّاسیت‌های دینی و اعتقادی ندارند و نیز کسانی که با این گونه شعر مخالفند، شاعران این حوزه را به رسمیت نمی‌شناسند و به اینها به دیدهٔ انکار می‌نگرند و معتقدند که در روزگار تجدّد و مدرنیستم، نباید شعرهای مذهبی سرود. شاعر از نظرات این گروه محروم می‌ماند و بناچار از آنها صرف‌نظر می‌کند. از طرف دیگر، کسانی هم که باید حامی و پشتیبان این‌گونه شعرها باشند، چون می‌خواهند این اشعار با عادات شعری آنها منطبق باشد، گاه به دیدهٔ انکار به این اشعار می‌نگرند.

همین مسائل در کنار هم باعث شده است که در روزگار ما میان اعتقادات دینی و امور دنیوی نوعی پیوستگی برقرار شود و برخی از کسانی که کارشان و موقعیت اجتماعی‌شان وابسته به این مقولات است، خود را متولی اعتقادات دینی می‌دانند؛ بنابراین هر کسی که وارد این حوزه می‌شود و در این حوزه کار می‌کند، با واکنش این افراد مواجه می‌گردد. اینکه اعتقادات دینی متولی رسمی داشته باشد، کار را بسیار دشوار می‌کند و در حوزهٔ زبان بنده به قطعیت می‌گویم که علت نابودی بسیاری از زبان‌های فراگیر آن است که این زبان‌ها متولی رسمی داشته‌اند وقتی زبان متولی رسمی داشته باشد و گروهی نگهبان زبان باشند، این گروه اجازه نمی‌دهند که در زبان تغییر و تحول و نوآوری ایجاد شود و همین مسئله موجب نابودی زبان می‌شود. علت نابودی زبان‌هایی مثل سانسکریت و یونانی نیز همین بوده است. این زبان‌ها چون متولی رسمی دانسته‌اند مردم دیگر به این زبان‌ها شعر نگفته و قصه ننوشته‌اند و این محدودیت‌ها منجر به نابودی آنها شده است.

بنابراین کار شاعر دینی، از این منظر که اعتقادات و دلبستگی‌های دینی متولّی رسمی ندارد، کاری بسیار ارزشمند است.

میرجعفری: به عقیدهٔ بنده، بدون توجه به نکاتی که جناب آقای امینی بیان فرمودند، نمی‌شود شعر مذهبی سرود.

پیش از آنکه به بحث دربارهٔ کتاب بپردازم، خاطره‌ای را که چندان هم با این موضوع بی‌ارتباط نیست، خدمت شما تعریف می‌کنم. روزی در منزل نشسته بودم؛ دیدم گدایی که معلوم بود فارسی بلد نیست و در عین حال، رسم گدایی را، که همانا ذکر مصیبت ائمّه است، می‌دانست، در کوچه گدایی می‌کند. کلماتی مثل «امام هشتم»، «دانهٔ انگور»، «کربلا»، «آب» و «تشنه» را یاد گرفته بود و به صورت گسسته، آنها را تکرار می‌کرد و تنها جملهٔ کاملی که می‌گفت، این بود: «در کربلا آب نبود»! این گدا با همین کلمات معدود، می‌توانست با مخاطبان ارتباط برقرار کند و آنها را تحت تأثیر قرار دهد.

این خاطره را از این جهت نقل کردم که بگویم به همین یک دلیل، مـی‌تـوانیم شعر مذهبی را «شعر مردمی» بنامیم؛ چرا که طیف وسیعی از مردم را شامل می‌شود و آنها را متأثّر می‌کند. قرار گرفتن در حیطهٔ شعر مردمی، لوازم و تبعـاتی دارد. لـوازم این نوع شعر، کلماتی است که در زبان عوام و خواص دارای جایگاهی باشد. کلمـات آشنا در این حـوزه، مثـل همـان کلمـاتی کـه آن گـدا مـی‌گفـت و روزگـار خـود را می‌گذراند، کلماتی محدود است. مثلاً کسی که می‌خواهد دربـارهٔ امـام علـی(ع) شـعر بگوید، باید به نخلستان و سر در چاه بردن و ۲۰ سال سکوت اشـاره کنـد؛ چـرا کـه مردم، امام علی را با همین کلمات می‌شناسند و همین کلمات است که بین مخاطب و شعر ارتباط ایجاد می‌کند. حال، نکتهٔ مهم اینجاست که شاعری که مـی‌خواهـد در سرودن این اشعار – چه در قالب سنّتی و چه در قالب نو – موفقیت بـه دسـت آورد، باید از همین تعابیر آشنا استفاده کند. مثلاً اشعار آقای موسوی گرمارودی جزءِ معدود شعرهای سپیدی است که عوام و خواص، هر دو، آن را پسندیده‌اند؛ حال آنکه اشـعار مرحوم سیدحسن حسینی بین مردم عادی چندان مورد استقبال قـرار نگرفتـه اسـت. البته یکی از شعرهای ایشان در کتاب درسی آمده است؛ حقیقت این است که وقتـی شعری به کتاب درسی راه مـی‌یابـد، مخاطبـان آن زیـاد مـی‌شـود و خـواه نـاخواه، ذهن‌هایی با این شعر درگیر می‌شود؛ ولی هنوز هم که هنوز است، با وجود اینکـه در اشعار سیدحسن حسینی نیز از همین کلمات و فکرها استفاده شده، چندان بین مردم راه پیدا نکرده است.

اما دربارهٔ مجموعهٔ شعر *طوفان واژه‌ها* نکاتی را خدمت شما عرض مـی‌کـنم: بـا وجود اینکه این کتاب و شعرهای آن مربوط به دههٔ ۸۰ است، در میان اوزان جدیدی که در دههٔ ۷۰ و ۸۰ رواج یافته است، جز چند وزن جدید مشاهده نمی‌شود و بیشـتر وزن‌هایی که مورد استفاده قرار گرفته، به قول آقای دکتر شفیعی کدکنی، وزن‌هـای جویباری است. بنابراین از وزن‌های بلند و کامل و دوری که در دهـهٔ ۷۰ و ۸۰ رواج یافته، خیلی استفاده نشده است. مسئله‌ای که آقای امینی در خصوص این اشعار بیان فرمودند، در شکل آنها نیز نمود پیدا کرده است؛ چون وزن‌هـایی کـه مـورد اسـتفاده

قرار گرفته، وزن‌هایی است که به گوش مخاطبان آشناست؛ حال آنکه اگر از وزن‌های غیرمعمول استفاده می‌شد، آهنگ شعر و شکلِ کنار هم قرار گرفتن کلمات، اعجاب مخاطب را برمی‌انگیخت. اما آقای برقعی در این مجموعه از این ابزار استفاده نکرده و همین سبب شده است کار ایشان در حوزهٔ سهل و ممتنع قرار گیرد. سهل است، از این جهت که همهٔ وزن‌هایی که مورد استفاده قرار گرفته، جزءِ وزن‌هایی است که پیش از این، اشعاری در قالب آنها سروده شده و موفقیت کسب کرده است؛ بنابراین کسی که می‌خواهد در قالب این اوزان شعر بگوید، باید چیز تازه‌ای به اشعار خود بیفزاید تا برای مخاطب جذّابیت و تازگی داشته باشد.

نکتهٔ دیگری که در بیشتر اشعار این مجموعه به چشم می‌خورد، این است که اشعار دارای ردیف فعلی هستند. دارا بودن ردیف فعلی نیز شعر را به حوزهٔ سهل و ممتنع وارد می‌کند؛ چرا که همراه ردیف‌های فعلی از قافیه‌های ساده استفاده می‌شود؛ بنابراین استفاده از ردیف‌های فعلی، دقت نظر زیادی می‌خواهد. ضمناً ردیف‌های فعلی، جمله را به نحو نثر نزدیک‌تر می‌کند. طبیعت نثر این است که فعل در آخر جمله قرار گیرد؛ برای همین، کسی که در این حوزه و به این شکل شعر می‌گوید، باید دارای طبعی روان باشد. البته طبع روان به تنهایی سبب برتری شعر نمی‌شود؛ مثلاً شاعران زیادی هستند که طبع روان دارند و به راحتی، هر چیزی را که دم دستشان است، موزون و مقفّا می‌کنند؛ اما لزوماً اشعارشان خوب و برجسته نیست. بنابراین شاعر خوب شاعری است که در عینِ داشتن طبع روان، در اشعارش نوآوری نیز داشته باشد و همین مسئله، اندکی کار را مشکل می‌کند. واقعیت این است که در این مجموعه این اتفاق افتاده است؛ یعنی در عین اینکه نحو جملات به هم نخورده است، در ابیات نوآوری هم به چشم می‌خورد. در شعر شاعران بزرگی چون سعدی و حافظ هم به لحاظ آماری، ردیف‌های فعلی بسیار بیشتر از ردیف‌های اسمی است و حتی شعرهای خوب این شاعران، شعرهایی است که دارای ردیف‌های فعلی است. در اشعار سعدی، ما به غزل‌های موفّقی نیز برخورد می‌کنیم که اساساً بدون ردیف هستند. خلاصه اینکه وقتی ردیف شعر اسمی است، شاعر ناچار است از

نحو زبان فاصله بگیرد؛ حال آنکه در ردیف‌های فعلی چنین نیست. آقای برقعی نیز نخواسته‌اند در شکل شعر نوآوری ایجاد کنند؛ اما در دو حوزه، ما شاهد تمایل ایشان برای نوآوری هستیم؛ یکی بحر طویلی است که در انتهای کتاب آمده است، و بنده جسارتاً باید بگویم که بحر طویل ایشان، بحر طویل چندان موفقی نیست، اما به هر حال حرکت جدیدی است. همان‌گونه که مستحضر هستید، بحر طویل جزء قالب‌هایی است که خیلی کم مورد استفاده قرار گرفته و همچنین بر سر اینکه بحر طویل به حوزهٔ شعر مربوط است یا نثر، اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی آن را قالب شعری می‌دانند و به عقیدهٔ برخی دیگر، بحر طویل، قالب نثر است. نکتهٔ دیگر اینکه نمونه‌های موفّق بحر طویل، که به ۱۰۰ سال اخیر بازمی‌گردد، مربوط به حوزهٔ طنز است. البته بحر طویل‌های اوّلیه این‌گونه نیست و قدیم‌ترین بحر طویل‌ها به حوزهٔ طنز مربوط نمی‌شود؛ اما بعدها این قالب به این حوزه منحصر می‌شود. در این زمینه، آقای برقعی این جسارت را به خرج داده‌اند که قالبی را که نمونه‌های موفّق آن مربوط به حوزهٔ طنز است، وارد حوزه‌های مذهبی نمایند. البته در گذشته نیز بحر طویل مذهبی به چشم می‌خورد و در تعزیه‌ها از این قالب شعری استفاده شده است. مسئلهٔ مهمی که در تعزیه‌ها وجود دارد، این است که موافق‌خوان‌ها معمولاً بیانشان به صورت شعر است، اما بیان ظالمان، یا به صورت نثر است یا بحر طویل.

نوآوری دیگری که در اشعار آقای برقعی به چشم می‌خورد، زنده کردن دوبارهٔ قالب‌هایی مثل مربّع و مستزاد است. البته کاربرد این قالب‌ها مسبوق به سابقه است؛ اما دوره‌ای که از این قالب‌ها استفاده شده و نمونه‌های موفقی از آنها به چشم می‌خورد، دورهٔ سبک... و سبک بازگشت است. مثلاً در دیوان وحشی بافقی نمونه‌های موفّقی از قالب‌های مربّع و مسمّط و مستزاد به چشم می‌خورد. خلاصه اینکه تعداد اشعار موفقی که در این قالب‌ها سروده شده، بسیار کم است و مثل غزل یا مثنوی نیست که نمونه‌های موفق فراوانی در قالب آنها سروده شده باشد. کار مهمی که آقای برقعی کرده‌اند، این است که به این قالب‌ها نیز التفات داشته‌اند و یکی از شعرهای موفق این کتاب نیز مربّعی است که در پایان این مجموعه آمده

است. بنابراین می‌توانیم این شعر را، که دربردارندهٔ ارجاعاتی آشنا برای شنوندگان شعر امروز است و در قالب و روایتی جدید سروده شده است، بهترین شعر این مجموعه بنامیم.

نکتهٔ دیگری که دربارهٔ محتوای این مجموعه لازم می‌دانم خدمت دوستان عزیز عرض نمایم، این است که آقای برقعی بیشتر مقتل‌هایی را که ما پیش از این داشته‌ایم، به زبان خودشان نقل کرده‌اند؛ مثلاً اینکه امام علی(ع) در لحظه‌ای خاص چه حال و هوایی داشته‌اند، یا اینکه حال حضرت امام محمّد باقر(ع) در صحرای کربلا چگونه بوده است، در این مجموعه آمده است. دارا بودن چنین نگاهی سبب می‌شود که شعر مذهبی در حوزهٔ سهل و ممتنع قرار بگیرد. در این مجموعه گاهی آقای برقعی عین یک واقعه را منظوم کرده‌اند و تخیّلی که در این موارد به کار رفته است، تخیّلی است که از وزن برداشت می‌شود. بنابراین آقای برقعی در وقایع‌نگاری، یا به عبارت دیگر، مقتل‌نویسی، از تخیّل خود بهره گرفته و بسیاری از شعرهای این مجموعه نیز از همین جنس، یعنی بازخوانی دوبارهٔ وقایع، است.

من یکی از بهترین شعرهای این مجموعه را –که کمتر از آن استقبال شده است – خدمت دوستان عزیز می‌خوانم و عرایضم را به پایان می‌برم:

قامت کمان کند که دو تا تیر آخرش
یک دم سپر شوند برای برادرش
خون عقاب در جگر شیرشان پُر است
از نسل جعفرند و علی این دو لشکرش
این دو، ز کودکی فقط آیینه دیده‌اند
آیینه‌ای که آه نسازد مکدّرش
وا حیرتا، که این دو جوانان زینب‌اند؟
یا ایستاده تیغِ دوسر در برابرش؟
با جان و دل بگو دو پاره جگر وقف می‌کند
یک پاره جای خویش و یکی جای همسرش

در این شعر هم که شاعر دو تن از فرزندان حضرت زینب(س) را وصف می‌کند، از وقایع دور نشده است و در عین حال که این دو را وصف می‌کند، به میدان رفتنشان را نیز برای ما تداعی می‌کند:

یک دست گرمِ اشک گرفتن ز چشم‌هایش
مشغول عفو و شانه زدن دست دیگرش
چون تکیه‌گاه اهل حرم بود و کوه صبر
چشمش گدازه ریخت، ولی زیر معجرش
زینب به پیشواز شهیدان خود نرفت
تا که خدا نکرده مبادا برادرش ...
زینب، همان شکوه که ناموس غیرت است
زینب که در مدینه قُرُق بود معبرش
زینب، همان که فاطمه از هر نظر شده‌ست
از بس که رفته این همه این زن به مادرش
زینب، همان که زینت بابای خویش بود
در کربلا شدند پسرهاش زیورش
گفتند عصر واقعه آزاد شد فرات
وقتی گذشته بود دگر آب از سرش

به عقیدهٔ من، این شعر از هر جهت غزل موفّقی است.

البته استفادهٔ بجا و مناسب از ردیف فعلی، گاهی کار دست آقای برقعی داده است و در مواردی با بیت‌هایی مواجه می‌شویم که خیلی دمِ‌دستی است. مثلاً در اوّلین غزل این مجموعه چنین حالتی مشاهده می‌شود:

جمعه‌ها طبع من احساس تفضّل دارد
ناخودآگاه به سمت تو تمایل دارد

«ناخودآگاه به سمت تو تمایل دارد» بسیار به نحو عامیانه نزدیک است. تعداد مصراع‌های این‌چنینی در این مجموعه خیلی زیاد نیست؛ ولی اگر کسی اندکی شیطنت به کار گیرد، می‌تواند آنها را به طنز تبدیل کند. یا مثلاً بیتِ:

شاید این باغچه ده قرن به استقبالت
فرش گسترده و در دست گلایل دارد

نیز دارای چنین وضعیتی است. یا در شعرِ:

هرچند وصف عشق تو اندازه‌ای نداشت
جز عاشقی، غزل سخن تازه‌ای نداشت
من حاضرم قسم بخورم عشق اگر نبود
عمّان نبود و محتشم آوازه‌ای نداشت

مصرعِ «من حاضرم قسم بخورم عشق اگر نبود» فخامتی را که شایستهٔ این گونه شعرهاست، ندارد.

استفاده از لحن محاوره و چیزهایی که در کلام مردم رواج دارد در شعر، در حقیقت نوعی خطرکردن است. البته نحوهٔ استفاده از این لحن نیز بسیار مهم است؛ مثلاً شاملو می‌گوید: «جخ از مادر زاده نشد»؛ کلمهٔ «جخ» که در لهجهٔ اصفهانی نیز به کار می‌رود، کلمه‌ای بسیار معمولی است؛ اما شاملو با چنان مهارتی آن را به کار برده که تشخّص یافته است.

– : به عقیدهٔ من، شعرهای این‌چنینی در سال‌های اخیر فراوان سروده شده است و مخاطبانش نیز همین نسل هستند و همان‌گونه که مستحضر هستید، بیشتر این مخاطبان نیز مخاطبان داخلی‌اند؛ حال آنکه انتظار می‌رود این اشعار مخاطبان خارجی را نیز جذب نمایند و این امر، جز از طریق ترجمهٔ این اشعار محقّق نمی‌شود. برای مثال، ما مشاهده می‌کنیم که اشعار نزار قبانی به بیشتر زبان‌های دنیا ترجمه می‌شود؛ حال اینکه آیا شعر ما نیز دارای چنین ظرفیتی هست یا خیر، سؤالی است که باید به آن پاسخ داده شود. آیا اشعار انقلابی ما در کشورهایی مثل عراق و عربستان و سایر کشورهایی که با فضای فرهنگی ما آشنا هستند، مورد استقبال قرار

می‌گیرد یا خیر؟ به عقیدهٔ من، هنوز فضای مناسبی برای تحقّق این امر فراهم نشده و بسیاری از شعرهای مذهبی و انقلابی، هنوز به نقطهٔ اوج نرسیده است. البته زمانی در اشعار شاعرانی مثل علی معلّم و قیصر امین‌پور، این نقطهٔ اوج مشاهده می‌شد؛ اما در اشعار شاعرانی که امروزه در این حوزه شعر می‌گویند، این مسئله اندکی کم‌رنگ شده است. اگر شاعران به این نکته، یعنی امکانِ ترجمه‌پذیری این اشعار، توجه نمایند، شاهد تعالی آثار پدیدآمده در این عرصه خواهیم بود.

شکارسری: به هر مجموعهٔ شعری، از دو جهت می‌توان نزدیک شد؛ یکی آنکه بیاییم و راجع به اشعار آن مجموعه صحبت کنیم، و دیگر آنکه راجع به وضعیت آن مجموعهٔ شعر نسبت به شعر رایج روزگار و نیز جریان‌های شعری رایج در آن روزگار بحث نماییم. من نخست از جنبهٔ دوم به اثر آقای برقعی نزدیک می‌شوم و جایگاه اشعار این مجموعه را که دارای قولب سنّتی است نسبت به جریان‌های شعری روزگارمان و نیز شعرهایی که در سال‌های اخیر در قوالب سنّتی سروده شده است، بررسی می‌کنم. شعر دههٔ ۷۰ سعی کرده است که قوالب سنّتی را از جهات مختلفی، نظیر نوع زبانی که استفاده می‌کند و نیز توسّعاتی که در ارائهٔ حرف دارد، نو کند. مثلاً در موسیقی‌ای که در قوالب سنّتی، هم به لحاظ وزن و هم به لحاظ قافیه، به کار می‌گیرد، تصرّفاتی ایجاد می‌نماید؛ از بیت‌مدار بودن شعر جلوگیری می‌کند و کلّیتی واحد به شعر می‌بخشد.

در دههٔ ۷۰ چنین نگاه‌هایی در شعر سنّتی مشاهده می‌شود و اسم‌های مختلفی، نظیر شعر پست‌مدرن. فرم و خودکار و غیره، می‌یابد. اما به نظر بنده، متأسفانه یا خوشبختانه، این نوع شعر یا این قبیل جریانات شعری، برخلاف تصوّر شاعران این‌گونه شعرها، نه تنها مخاطب عام پیدا نکرد، بلکه در حوزهٔ مخاطبان خاص نیز چندان گسترش نیافت. برای همین هم هست که امروزه این قبیل شعرها به فضاهای وبلاگی محدود شده‌اند و گاهی در نمایشگاه‌های شعر، مقداری از این مجموعهٔ اشعار، که به لحاظ کمّی و کیفی درخور مقایسه با شعرهای دیگر نیست، عرضه می‌شود.

اما شعر دهۀ ۸۰ عکس‌العمل سنجیده‌ای نسبت به اشعار دهـۀ ۷۰ اسـت؛ یعنـی شاعران از برخی جنبه‌های نوآورانه که در شعر دهـۀ ۷۰ تجربـه شـد و متأسـفانه یـا خوشبختانه، نتیجۀ چندان خوبی نداشت، عقب‌نشینی کردند و به شـیوۀ غـزل‌سـرایی سنّتی در دهـه‌هـای گذشـته روی آورده‌انـد. نکتـۀ جالـب ایـن اسـت کـه از منظـر زبان‌شناسی، بخشی از نوآوری به همین مسئله، یعنی تجربه کردن مجدّد قوالبی کـه به دلایل مختلف وا نهاده شده‌اند، مربوط می‌شود. به عقیدۀ من، اگـر مـا مقایسـه‌ای بین این نوع نوآوری و نوآوری‌ای که در اوایل نهضت مشـروطه اتفـاق افتـاد انجـام دهیم، متوجه می‌شویم که پیش از نیما، افراد زیادی بوده‌اند که این قالب‌شکنی‌هـا را انجام داده‌اند. این حرکت‌ها اگرچه در نوع خود حرکـت‌هـایی نوآورانـه بـود، امّـا بـه نتیجه‌ای منسجم نینجامید و بعد از نیما بود که حرکت منسجمی در این زمینه شکل گرفت. نیما در نوشته‌های خود یادآوری می‌کند که در کنارِ شکستن شـکل و قالـب، حرف تازه‌ای ارائه می‌کند و نگاهی نو به جهان دارد؛ بنابراین این‌گونه قالب‌شکنی‌ها، یا برعکس، احیای قوالبی که الآن ترک شده‌اند و به دلایل مختلف مطرود مانده‌اند، نمی‌تواند کاری نوآورانه باشد، مگر آنکه با نگاهی تازه همراه باشد.

دوستان راجع به موضوعی خطیر صحبت کردند و آقای امینی نیـز فرمودنـد کـه موضوع مذهب، به دلیل اینکه امری قدسی است و نزدیک شدن به آن خطراتی را از جهات مختلف به دنبال دارد، موضوعی خطیر است و نزدیک شدن به این محتـوا بـا نگاهی نوآورانه، قطعاً کاری سخت و دشوار است. حال با چه ظرافتـی بایـد بـه ایـن محتوا نزدیک شویم تا نگاه ما نگاهی نوآورانه باشد؟

خوشبختانه بخشی از شعر مذهبی روزگار ما تلاش می‌کنـد بـه سـمت مفـاهیم جهان معاصر نزدیک شود؛ یعنی سعی می‌کند به گونه‌ای عمل نماید که محتواهـای مذهبی با مسائل و مختصّات جهان معاصر گره بخـورد؛ بـه ایـن معنـا کـه اشـعار از مدیحه‌سرایی و توصیف منظوم حوادث و اتّفاقات مذهبی و شخصـیت‌هـای مـذهبی فاصله بگیرد و به سمت انعکاس وضعیت امروزِ این محتواها در جهان متمایل شـود،

و از این جهت است که ما می‌توانیم به لحاظ نوآوری، راه نجاتی برای این شعر در نظر بگیریم.

لزوماً این گونه نیست که کلمات تازه چنین حالتی به شعر ببخشد؛ بلکه گاهی مضامین تازه هستند که این وظیفه را ادا می‌کنند، و در رویکرد فعلی، این حالت مشاهده می‌شود. آقای برقعی نیز بخش عمده‌ای از موفقیت خود را در این کتاب به این امر، یعنی مضمون‌سازی مدیون هستند. شعر امروز ما در قوالب سنّتی بیشتر مضمون‌ساز است و این همان روالی است که پیش از دهۀ ۷۰ نیز وجود داشته است. این شعر برای اینکه بتواند مخاطبان عام را در مجالسی خاص تحت تأثیر قرار دهد، باید به فراوانی از مضامین بکر بهره‌مند باشد و شعر آقای برقعی دارای چنین خصوصیتی است؛ اما این شعرها از نظر اتّصال مفاهیم مذهبی به جهان معاصر، چندان موفق نیستند و آقای برقعی جز دو ـ سه مورد، در این زمینه چندان موفّق عمل نکرده است. شعر «طوفان واژه‌ها» و نیز غزلی با عنوان «محک»، تنها غزل‌هایی هستند که با جهان ما اتّصال یافته‌اند و برای همین است که توانسته‌اند از شیوۀ رایج غزل‌های سنّتی فرا روند:

سر فرو برده به خاکند فلک‌نشناسان
بال پرواز ندارند ملک‌نشناسان

در این شعر، گویی فعل مضارع است و شاعر به زبان امروز توجه نموده است. من این دو شعر را در این مجموعه، شعرهایی متفاوت یافتم؛ چرا که به جنبه‌هایی از نوآوری‌ای که عرض کردم، توجه شده است. اما متأسفانه این قبیل اشعار در مجموعۀ آقای برقعی کم‌شمار است. البته من اخیراً غزل‌هایی را خارج از این مجموعه از ایشان مطالعه کرده‌ام و به نظرم آمده است که ایشان توجهی ویژه به این سمت معطوف داشته‌اند.

اما آیا شیوۀ خاصّ رویارویی آقای برقعی با شعر مذهبی روزگار ما، در اقبال این اشعار نقشی داشته است یا خیر؟ به عقیدۀ من، نقش داشته است؛ یعنی وقتی شاعر نمی‌خواهد مضامین کم‌سابقه یا بی‌سابقه را در شعر مذهبی به کار بگیرد، به سمت

شیوه‌های آشنا در شعر تمایل پیدا می‌کند؛ چرا که مضمون نو، به نظر بنده، شیوهٔ نو نیست؛ بلکه حرکت در همان چهارچوب‌های سابق است؛ منتها طبع روان و خاصّ ایشان در تصویرسازی، به ایشان امکان می‌دهد مضامین تازه بسازند. به نظر من این اقبال عام اتفاقاً مرهون توجه ایشان به تجربه‌های قبل و حرکت در راستای همان تجربه‌هاست. بنده مطمئنم اگر شعر طوفان واژه‌ها با اقبال رسانه‌ای روبه‌رو نمی‌شد و به عبارت دیگر مورد توجه رسانه‌ها قرار نمی‌گرفت. و کلّیت این مجموعه از آن شیوه تبعیت می‌کرد، به جرئت می‌توانم بگویم که چنین اقبالی نمی‌یافت. این شعر به عنوان تک‌ستاره و درخششی غریب مطرح است و نه به عنوان روال غالب؛ بنابراین مخاطب عام با بقیهٔ کتاب مأنوس است؛ چون شیوه‌ای است که می‌شناسد و به راحتی در مجالس با آن ارتباط برقرار می‌کند و لذّت می‌برد. به نظر من، باید در کارهای آقای برقعی به دنبال نوآوری، به معنی هم‌عنان بودن، نوآوری با نوعی پیشرو بودن و حرکت آوانگاردی، باشیم. کار ایشان به معنی واقعی کلمه، پیشرو یا آوانگارد نیست؛ بلکه دارای نوعی بداعت است. ایشان به خوبی تشخیص داده است که شعر بدون بداعت ارزشی نمی‌یابد و ایشان از این جهت، یعنی از جهت مضمون‌پردازی، خیلی خوب کار کرده و موفّق شده‌اند به اقبال عام نیز دست یابند.

ما در کنگرهٔ شعر فاطمی راجع به مختصّات آسیب‌شناسی شعر مذهبی در روزگارمان بحثی داشتیم و من الآن وقتی به برخی از موارد آن مراجعه می‌کنم، متوجه می‌شوم که برخی از آنها دامن‌گیر شعر آقای برقعی نیز شده است. یکی از این موارد، توقّف در مدح و توصیف و مرثیه و داستان‌سرایی است که روال حاکم بر این شعرهاست. شعرها به لحاظ کنش‌مند بودن، در عرصهٔ ژانر سیاسی ـ اجتماعی تقریباً غیرفعّال هستند. چون در شعرها به جهان معاصر توجهی نشده است، در حدّ مدیحه‌سرایی و مرثیه‌سرایی و توصیف مانده‌اند، و این به معنای شاعرانه نبودن این شعرها نیست. نکتهٔ دیگر اینکه در این شعرها نیز نمادها و نشانه‌هایی که در عرصهٔ شعرهای دینی طیّ سده‌های گذشته رایج بوده است، به چشم می‌خورد و این شعرها در چنبرهٔ این نمادها و نشانه‌ها گرفتار است و تنها راه نجات از این نمادها و نشانه‌ها،

وارد کردن کلمات در حوزهٔ جهان امروز است. در این صورت، این کلمات در موقعیتی تازه قرار می‌گیرند و از این نشانه‌ها و مفاهیم آشنایی‌زدایی می‌شود. خوشبختانه این شعرها به بیان سخیف و خودمانی، نسبت به حضرات معصومین آلوده نیست؛ اما این بدان معنا نیست که شاعر نخواسته است بیان، بیانی محاوره‌ای باشد. برخلاف نظر آقای میرجعفری، به نظر من شاعر هر جا که موفق شده است بیان را به بیان محاوره‌ای و دکلماسیون طبیعی نزدیک کند، در صمیمیت و فرارَوی از وجوه و اضلاع آشنای نمادها و نشانه‌ها تأثیر داشته است.

وجه آسیب‌شناسانهٔ دیگر، آلودگی شعر به برخی مطالب بدون پشتوانه یا فاقد سندیت تاریخی است، که جناب آقای امینی فرمودند آقای برقعی در این زمینه مطالعهٔ کامل داشته‌اند و اثرشان به طور کامل از این آسیب مبرّاست؛ حال آنکه چنین نیست. جای خالی قوالب نو، که امکان انعکاس جهان معاصر را در شعر فراهم‌تر می‌کند، اصولاً در شعر مذهبی ما، به رغم تلاش‌هایی که شده است، کاملاً احساس می‌شود. به نظر من، در ۲۵ سال گذشته حرکتی محترم و تردیدنکردنی مشاهده می‌شود، آن هم اینکه همیشه شاعران، خصوصاً شعرای جوان، بعد از طبع‌آزمایی در قوالب سنّتی و کسب نام و نشان در این عرصه، به دنبال قوالب نو می‌روند و در آن حوزه کار می‌کنند. با توجه به تمرین و ورز کلمه در اشعار آقای برقعی، من تردید ندارم که حرکت ایشان به سمت قوالب نو، حرکتی کاملاً سنجیده و مثبت خواهد بود و دیر یا زود باید منتظر تجربهٔ ایشان در قوالب نو باشیم.

محقق : بنده نیز نکاتی را خدمت دوستان عرض می‌کنم که البته به طور مستقیم مربوط به کتاب نیست. نکتهٔ اوّل اینکه با توجه به صحبت‌هایی که شد، شعر مذهبی، با توجه به اینکه مذهب متعلّق به عامهٔ مردم است، قرار است مخاطب عام داشته باشد یا مخاطب خاص؟ به نظر من، تا زمانی که به این سؤال پاسخی جدّی داده نشده است، تکلیف ما با شعر مذهبی روشن نمی‌شود. همان‌طور که دوستان اشاره کردند، از طرفی، اگر نگاه‌ها و تعابیر آشنا در شعر وجود نداشته باشد و نوع گفت‌وگو و بیان شعر به گفت‌وگو و بیان موردنظر مخاطب عام نزدیک نباشد، شعر

مذهبی مخاطب عام نمی‌یابد و در محافل مذهبی مورد توجه قرار نمی‌گیرد. این مسئله سبب می‌شود که شعر مذهبی همواره به دلیل رویکردی که به مخاطب عام دارد، از ورود به حیطه‌های نوآوری، به‌خصوص در قالب زبان، اندکی با مشکل مواجه شود؛ از طرف دیگر، توصیه‌هایی که آقای شکارسری و دوستانی نظیر ایشان، به ورود شاعر و به تبع آن، شعر به حیطه‌های جدیدتر زبان دارند، سبب می‌شود که شعر، به همان نسبتی که مورد توجه قشر شعرخوان است، از مخاطبان عام که تودهٔ مردم هستند، فاصله بگیرد. بنابراین ما با شعر مذهبی خوبی مواجه هستیم که حتی در بین طبقات مذهبی نیز مخاطب عام ندارد، یا با شعر پر مخاطبی مواجه هستیم که شعرخوان حرفه‌ای آن را جدّی نمی‌گیرد. این معضلی است که به راحتی نمی‌توان از آن گذشت. در گذشته، این قضیه به این شکل رخ نمی‌داده است؛ چرا که شاعران بزرگ ما تقریباً به همان زبانی حرف زده‌اند که دیگران حرف زده‌اند و در همان قالب‌هایی شعر سروده‌اند که دیگران سروده‌اند و تفاوت اشعار آنان با دیگران، در قوّت و قدرت ماهُوی شعرشان است؛ اما در شعر امروز، به دلیل گسستی که بین قالب‌ها و زبان به وجود آمده است، ما با مشکلی عمده مواجه هستیم، آن هم اینکه وقتی می‌خواهیم شعر را مخاطب‌پسند کنیم، باید از شعریّت آن کم کنیم و وقتی می‌خواهیم شعر مخاطب جدّی داشته باشد، باید عکس این عمل نماییم. این گسست، مشکلی اجتماعی است. قبل از انقلاب، شاعران مطرحی مثل نوری‌علا و علیرضا نوری‌زاده، تجربه‌های بسیار خوبی در حوزهٔ شعر مذهبی داشتند؛ ولی هرگز بین طبقات مذهبی و حتی شعرخوان مطرح نشدند.

افرادی هم بودند که در این حوزه به تجربه‌های خوبی دست زدند؛ کسانی که عمدتاً در قالب چهارپاره و نیمایی شعر می‌گفتند و زبانشان زبان روشن‌تری بود، در بین جوانان علاقه‌مند به شعر مذهبی، بیشتر مورد توجّه بودند. اما این اشعار چون وارد حوزهٔ منقبت‌خوانی و صوت نمی‌شد، در حدّ دکلمه‌ای باقی می‌ماند و فراموش می‌شد. نمونه‌های متعدّدی از این شعرها را، از شعر آقای گرمارودی گرفته تا شعرهای شاعران دیگر، در جلسات متعدّد یادداشت می‌کردیم تا بین مخاطبان جا

بیندازیم؛ ولی این اشعار، با وجود تازگی زبان و نوع نگاه، به دلیل اینکه با صوت خوانده نمی‌شدند، در حدّ دکلمه باقی می‌ماندند. افرادی می‌آمدند و این شعرها را از ما می‌گرفتند و دست‌نویس می‌کردند؛ اما چون شعر کلاسیک نبود، به درستی نمی‌توانستند آن را بخوانند.

بنابراین اگر ما بخواهیم شعر مذهبی مخاطب عام داشته باشد، باید جنس کارها همان چیزی باشد که در *طوفان واژه‌ها* شاهد آن هستیم؛ یعنی شعر فاصله‌ای نسبی با زبان گذشته گرفته باشد، اما همهٔ پل‌های پشت سر خود را خراب نکرده باشد.

مشکلی که زبان شعر و ادبیات و هنر با تودهٔ مردم پیدا کرده، این است که روشنفکران یا شبه‌روشنفکران و شاغلان به این امور، به عنوان پیش‌قراول، به قدری جلو افتاده‌اند که توده آنها را نمی‌بیند و به همین دلیل نمی‌تواند آنها را دنبال کند و وارد این حوزه‌های زبانی شود. به اعتقاد من، امثال مهدی سهیلی خدمت بزرگی به شعر امروز کرده‌اند، که این خدمت اندکی کتمان شده است. زبان مهدی سهیلی و شاعرانی نظیر او، زبان چندان مدرنی نبود و تعابیری که در اشعار نیمایی به کار می‌برد نیز همان تعابیر شعر کلاسیک بود. اما احساس یگانگی کردن با این نوع زبان، سبب شد بسیاری از کسانی که شعر امروز را به طور مطلق نمی‌خواندند، به این نوع شعر علاقه‌مند شوند. مهدی سهیلی و شاعرانی مثل او، به مثابهٔ پلی بودند که مخاطب را از فضایی عبور دادند و وارد فضایی دیگر کردند. به نظر من، در حوزهٔ شعر مذهبی نیز ما نیازمند چنین پل‌هایی هستیم. متأسفانه این پل‌های ارتباطی در حوزهٔ شعرهای مذهبی قطع است. به گمان من، مجموعهٔ شعرهایی مثل *طوفان واژه‌ها*، که تعداد آنها هم کم نیست، سبب می‌شود که گروهی از مخاطبان مذهبی ما به این قبیل شعرها نزدیک‌تر شوند.

نکتهٔ دیگر این است که آیا ما می‌توانیم مخاطبان شعر را به گروه‌های مختلف تقسیم نماییم؟ امروزه به دلیل تکثّر ساحت‌های فکری و سلیقه‌ای، اشعار دارای مخاطبان مختلف هستند؛ بنابراین غیرمنطقی است که گمان کنیم با یک نوع شعر می‌توانیم مخاطبان مختلف را پوشش دهیم و تغذیه نماییم. ما باید حوزه‌های

مختلفی را میان مخاطبان تعریف کنیم؛ اما اگر قرار باشد شاعرانی که این نوع اشعار را می‌سرایند، با شاعران دیگری که نوع دیگری از اشعار را می‌سرایند، از همدیگر جدا باشند، خطری که عرض کردیم، باز هم وجود خواهد داشت، مگر اینکه به گونه‌ای عمل کنیم که هر دو نوع شعر را داشته باشیم.

نکته‌ای را نیز در خصوص کتاب عرض می‌کنم، آن هم اینکه کتاب در نشرهای مختلف چاپ شده و متأسفانه هیچ کدام از چاپ‌ها در شأن محتوا نبوده است و امیدوارم در چاپ‌های بعدی این نکته لحاظ شود.

برقعی: تنها نکته‌ای که لازم می‌دانم خدمت دوستان عرض نمایم، این است که پیشینهٔ شعر مذهبی ما، برای شاعر جوانی که می‌خواهد در این حوزه کار کند، چندان شناخته‌شده نیست. برای بنده نیز همواره نقاط گنگی در این عرصه وجود داشته است. زمانی که بنده سرودن شعر مذهبی را آغاز کردم، به این نتیجه رسیدم که یا باید شعر هیئتی بسرایم، یا شعر کنگره‌ای؛ تا اینکه جملهٔ معروف آقای کدکنی، یعنی «عام‌فهم و خاص‌پسند بودن شعر»، مرا به سمت و سوی چاپ این مجموعه، به شکلی که مشاهده می‌کنید، کشاند.

اما مشکلی که بنده خود نیز با آن مواجه هستم، موضوعات و کلمات تکراری است؛ مثلاً وقتی شاعر می‌خواهد دربارهٔ امیرالمؤمنین(ع) شعر بگوید و در عین حال شعرش اثرگذار باشد، باید به چاه و نخلستان بپردازد و اگر بخواهد به مسائل دیگری اشاره کند، باید پاورقی بدهد. به عقیدهٔ من، این مسئله از مشکلات اساسی شعر مذهبی است.

شکارسری: این، کلمات نیستند که فضا را می‌سازند؛ بلکه گاهی این فضاها هستند که به کلمات هویّت می‌دهند. اگر ما چاهی داریم، این چاه در نخلستان کوفه است و کاری‌اش هم نمی‌شود کرد؛ اما سخن من این است که ما بیاییم و این چاه و چاله را در شهرهای امروز بکَنیم؛ یعنی بیاییم و بگوییم که موقعیت این چاه، دیگر نخلستان کوفه نیست؛ بلکه موقعیتش جای دیگری است و این مستلزم آن است که به حوادث مذهبی، به مثابهٔ ساختار بنگریم؛ ساختاری که در طول تاریخ حرکت

می‌کند و اجزای آن عوض می‌شود، اما اصلِ آن به جا می‌ماند. پس ما ساختار را، که همان چاه و نخلستان است، داریم؛ اما این ساختار در طول تاریخ تغییر یافته و مضمونی تازه ایجاد کرده است. بنابراین حاضر کردن مضمون تازه در جهان معاصر نجات‌دهندهٔ این راه است.

۱۸. عصر پایان معجزات[1]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۱۶ نشست نقد و بررسی مجموعهٔ شعر *عصر پایان معجزات* با حضور شاعر، و منتقدان آقایان محمود سنجری و سیّداحمد نادمی در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید، گزارش نشست یاد شده است.

شکارسری: مسئلهٔ مورد چالش دربارهٔ این اشعار، همین است. بر اساس اینکه شعر دینی چه تعریفی دارد، شاید نیّت بنده این بوده است که این اشعار، دینی باشد و به گمان من، به رغم برخی تظاهرات پست‌مدرنیستی، این اشعار نمی‌تواند پست‌مدرنیستی باشد. ولی دیدگاه برخی منتقدان چیز دیگری بوده است. این مسائل و دیدگاه‌هایی که دربارهٔ این کتاب مطرح شده، برای خود من نیز بسیار جالب توجه بوده است.

نقدی که جناب آقای محمود سنجری برای کتاب *سمفونی پنجم* نوشته‌اند، به عنوان نقد برتر انتخاب شده است؛ بنابراین در آغاز از آقای سنجری می‌خواهم نظرات خود را دربارهٔ این اثر بیان نمایند.

---

۱. سرودهٔ حمیدرضا شکارسری، تهران: هنر رسانهٔ اردیبهشت، ۱۳۸۷. گزارش این نشست، پیش از این در شمارهٔ ۴۳/ پیاپی ۱۵۷/ آبان ۱۳۸۹ کتاب ماه ادبیات منتشر شده است.

سنجری: به اعتقاد من، این کتاب، کتاب بسیار خوشبختی است؛ دلیلش هم این است که با وجود اینکه به زعم بسیاری از صاحب‌نظران، در داخل خود متن باید با شعر برخورد شود و از ارجاعات بیرون از متن باید صرف‌نظر کرد، با این حال ناگزیریم اعتراف کنیم که آنچه موجب شده است بیشتر دربارهٔ این کتاب صحبت نماییم، ارجاعات خارج از متن آن است. این مسئله ما را با واقعیتی انکارناپذیر مواجه می‌سازد، آن هم اینکه بسیاری از دیدگاه‌های نقد ادبی که در سال‌های اخیر مطرح شده است و به آثار ادبی به عنوان آثار صرفاً ادبی می‌نگرد، با این بیان به چالش کشیده شده است؛ چرا که ما با این هجده شعر کوتاه آنقدر پیش می‌رویم که به تدریج احساس می‌کنیم از این ۱۸ شعر خارج می‌شویم و به واقعیت ذهنی‌ای که سببِ به وجود آمدن این هجده شعر شده‌اند، رجوع می‌کنیم. اینکه تا چه اندازه ما به اصل و حقیقت این مراجع برمی‌گردیم، نقطهٔ اصلی نقدی است که من بر اثر وارد کرده‌ام؛ به این معنا که اگر بعد از گذشت سده‌ها تفکر و نظریه‌پردازی در خصوص اثر هنری، در نهایت در اواخر قرن بیستم به اینجا رسیدیم که نسبت اثر هنری با رازی که باید آن را کشف کند، چه می‌شود، در اینجا هم چالش اصلی همین مسئله است؛ یعنی چنانچه ما بپذیریم ارجاعات خارج از متن این شعرها موجد اصلی آنها بوده است، این سؤال برای خواننده پیش می‌آید که شاعر تا چه اندازه نسبت به آن مراجع ذهنی وفادار بوده است؛ یعنی شاعر نمی‌تواند بگوید که نباید این‌طور باشد و نمی‌تواند ادّعا کند که فقط شعر گفته است. بنابراین چالش اصلی این است که به رغم اینکه مؤلف در گفت‌وگوی آغازین این ادّعا را دارد که این آثار مدرن محسوب نمی‌شوند و معتقد به کلان درایت دین و پایبند به آن هستند، در عین حال، چالش آغازین این است که آیا این اشعار با این شکل پرداخت به شعر، همچنان می‌توانند به کلان درایت دین پایبند باشند یا خیر؟

به گمان من، این مسئله، یعنی شکل و فرم شعر، برای آقای شکارسری که سرایندهٔ این مجموعه است نیز امری مهم تلقی می‌شود. به اعتقاد من، شکل شعر

نشان‌دهندهٔ خود شعر است و محتوا و معنا و سایر عناصر شعر، زیرمجموعهٔ شکل است و در آن جای می‌گیرد.

مسئلهٔ خیلی معروفی هم هست که از قدیم‌الایام دعوای بین سنّت‌گرایی و نوگرایی و به عبارت دیگر، جدال کهنه و نو بوده است. مرحوم مهدی حمیدی شیرازی در مقدمهٔ کتاب *فنون شعر و کالبدهای فولادین* آن، به نکتهٔ مهمی اشاره کرده‌اند. به گمان من، برخی از نظریه‌ها وقتی بعد از گذشت بیست یا سی سال مجدداً بازخوانی می‌شوند، تلقی‌های متفاوتی از آنها در ذهن شکل می‌گیرد. من کتاب مفصّل مرحوم حمیدی شیرازی را حدود ۲۵ سال پیش مطالعه کرده بودم و همیشه فکر می‌کردم ایشان خیلی سطحی با مسئلهٔ نوگرایی برخورد کرده‌اند؛ اما هم‌اکنون که این کتاب را می‌خوانم، به گونه‌ای دیگر به نظریهٔ ایشان می‌نگرم. مرحوم حمیدی شیرازی در این کتاب در خصوص نادرستیِ شکستن وزن، مثال جالبی آورده‌اند؛ ایشان بیت حافظ: «الا یا ایّها الساقی أدر کأساً و ناولها/ که عشق آسان نمود اوّل ولی افتاد مشکل‌ها» را مثال می‌آورند و می‌گویند اگر کسی وزن را از این بیت بگیرد و آن را به نثر بنویسد – یعنی همان کاری که معلّمان ادبیات می‌کنند – آیا چیزی از شعر به جا می‌ماند؟ اگرچه حذف وزن، معنی و محتوای شعر را از بین نمی‌برد، ولی صورت و شکل آن را بر هم می‌ریزد و در این صورت، دیگر از شعریّت شعر چیزی به جا نمی‌ماند و این نشانگر اهمیت شکل و صورت شعر است. بنابراین شکل شعر، هم در شعر سنّتی و هم در شعر نیمایی، از اهمیت زیادی برخوردار است و برای همین است که من قصد ندارم فقط دربارهٔ محتوا صحبت کنم و وقتی می‌گویم «آیا می‌توان به ارجاعات خارج از متن رجوع کرد یا خیر»، قصدم این نیست که صرفاً دربارهٔ مفهومی صحبت کنم که اگر این شعرها نبود و یکی می‌آمد و اینها را به همان صورت و پشت سر هم می‌گذاشت، باز همان نتیجه را می‌گرفتم. به نظر من شکل، عنصری بسیار مهم است و باید جداگانه بررسی شود.

نادمی: پیش از وارد شدن به جزئیات کتاب، بنده تصویری کلّی از کتاب را خدمت دوستان و حاضران در جلسه ارائه می‌دهم.

عنوان اولین کتابی که حمیدرضا شکارسری منتشر کرده، *باز جمعه‌ای گذشت* است. از عنوان این اثر پیداست که شاعر آن دارای دغدغه‌های دینی است. جمعه، به عنوان نشانه‌ای در فرهنگ شیعی، دارای بار معنایی «انتظار» است و عنوان این اثر به ما می‌گوید که با شاعری مواجه هستیم که قصد دارد با سمت و سویی دینی، خود را به خواننده بشناساند. وقتی هم کتاب را ورق می‌زنیم، با شاعری که دارای دغدغه‌های دینی است، روبه‌رو می‌شویم. تعدادی از شعرهای این مجموعه، از جمله اشعاری که برای حضرت زهراء(س) سروده شده است، ما را به حمیدرضا شکارسری شاعر علاقه‌مند می‌کند. در کتاب *عصر پایان معجزات* نیز اشاره‌ای دینی که در عنوان کتاب وجود دارد، خواننده را به خواندن اشعار این مجموعه علاقه‌مند می‌کند. به همین دلیل هم هست که حمیدرضا شکارسری وقتی می‌خواهد اشعارش بدون پانوشت اسم خودش دیده شود، عملاً با مشکل مواجه می‌شود. بنابراین، خوانندگان حرفه‌ای اشعار آقای شکارسری وقتی عنوان این کتاب را می‌بینند، خود را برای رویارویی با اشعاری که دارای محتوای مذهبی است، آماده می‌کنند؛ البته کسانی که علاقه‌مند به اشعار آقای شکارسری هستند و اشعار ایشان را به طور مداوم پی‌گیری می‌کنند، اشعار این مجموعه را پیش از این در برخی از نشریات و نیز در اینترنت، همچنین در گزیده‌هایی نظیر *تروریست عاشق* و *دیرتر از خود* مطالعه کرده‌اند. به اعتقاد من، کتاب *عصر پایان معجزات* بهترین کتاب آقای حمیدرضا شکارسری است و در این اثر، حضور مؤلف کاملاً برنامه‌ریزی‌شده است. آقای شکارسری دو اثر دیگر نیز دارند که فراتر از مجموعهٔ شعر است؛ یعنی خواننده می‌تواند نخ تسبیحی داشته باشد و دانه‌های شعر را بدون آنکه همدیگر را نفی کنند، کنار هم بچیند؛ این دو اثر، یکی *چراغانی بی‌دلیل*، دیگری *چیزی قطب‌نما را دیوانه می‌کند*، است.

ارزش این دو اثر محفوظ است؛ ولی به گمان من، برخی از اشعار بهتر بود در این دو مجموعه نباشد. دربارهٔ کتاب *عصر پایان معجزات* نمی‌توان چنین حرفی زد و به اعتقاد من، همهٔ اشعار این مجموعه ارزشمند است. مدت‌هاست که کتاب‌هایی با این حجم چاپ می‌شود و دورانی که کتاب‌هایی کمتر از ۱۰۰ صفحه را کتاب به

حساب نمی‌آوردند، سپری شده است. نـه فقـط حمیدرضـا شکارسـری، بلکـه خیلـی پیش‌تر از ایشان نیز شاعرانی بوده‌اند که کتاب‌هایی با این حجم چاپ کرده‌اند.

یکی از مـواردی کـه منظـور مؤلـف بـا سـماجت تمـام در آن مشـخص اسـت، گفت‌وگویی است که در آغاز کتاب آمده است. این گفت‌وگو، نظیر همـان مقدمـه‌ای که آقای شکارسری برای کتاب *از تمام روشـنایی‌هـا* نوشـته‌انـد، شـما را بـه نـوعی کانالیزه می‌کند و خواننـده بـا رأی حمیدرضـا شکارسـریِ منتقـد دربـارهٔ حمیدرضـا شکارسری شاعر مواجه می‌شود. در کنار این گفت‌وگو، تفسـیر انگلیسـی اشـعار نیـز آمده است. به این دلیل می‌گویم تفسیر که به گمـان مـن هـر ترجمـه‌ای، خصوصـاً ترجمهٔ اشعار، نوعی تفسیر است؛ چرا که با تغییـر کلمـات انگلیسـی بـرای کلمـه‌ای خاص، معنای اصلی شعر تغییر می‌کند و خواننده با شعر دیگری مواجه می‌شود.

خلاصه اینکه ما با کتابی روبه‌رو هستیم که با تفسـیر و توضـیح اوّلیـه، خـودش خودش را حمایت می‌کند. نکتهٔ دیگری که باید بگویم، این اسـت اگـر بـا صـفحات آغازین کتاب، یعنی بخش گفـت‌وگـو، را نادیـده بگیـریم، کتـاب بـا جملـهٔ معـروف «خدایان مرده‌اند» که در کتاب *چنین گفت زرتشتِ* نیچه آمده است، آغاز می‌شـود و در ادامه، ۱۸ شعر را مشاهده می‌کنیم که با خدایان نسبت دارند. در نگاه اوّل، با یک تحلیل همدلانه می‌توانیم بگوییم که شاعری آمده است و بـرای ایـن جملـهٔ نیچـه، شرح شعری نوشته است؛ یعنی شخصیت‌هایی که در کلان روایت دینـی، پـی‌رنگـی قصه‌ای را دنبال می‌کننـد و شخصـیت‌هـایی بسـیار آشـنا هسـتند، یعنـی پیـامبران کتاب‌های مقدّس، در جهان مدرنی کـه خـدایان مـرده‌انـد چـه اتفـاقی بـرای آنهـا می‌افتد؟!

اگر با رویکردی که عرض کردم، به اشعار این مجموعه بنگـریم، از اولـین شـعر کتاب که مربوط به آدم ابوالبشر است، تا پایـان کتـاب، بـا دنیـایی متفـاوت روبـه‌رو خواهیم شد. خدایان مرده، پیامبرانی قدسی‌زدایی‌شـده و بـه عبـارت دیگـر، درمانـده هستند، و این نگاهی همدلانه به اشعار آقای شکارسری است. به گمـان مـن، آقـای سنجری چنین نگاهی نسبت به این اشعار ندارند. در سایر نقدهایی که برای این اثـر

نوشته شده است نیز با نگاهی نظیر نگاه آقای سنجری مواجه هستیم. در این نگاه، منتقدان سراغ این می‌روند که اِلاّ و لابد با فیلتری دینی به این اشعار بنگرند. آقای شکارسری کاری نکرده‌اند که در تاریخ ادبیات ما بی‌سابقه باشد. در ادبیات ما، مفهومی به نام «رندی» وجود دارد که خوانندگان اشعار حافظ کاملاً با آن آشنا هستند. رندی‌های حافظ، به غیر از انتقادهای اجتماعی، مسائل دینی را نیز در بر می‌گیرد:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت آفرین بر نظر پاک خطاپوشش باد

به گمان من، این همان چیزی است که در اشعار آقای شکارسری به نوعی دیگر تکرار شده است. در اینجا حافظ با هنرمندی تمام و با استفاده از صنعت ایهام، در عینِ نمایاندنِ دینداری خود، شبهه‌افکنی نیز می‌کند. حافظ در جای دیگری می‌گوید:

پدرم روضهٔ رضوان به دو گندم بفروخت

ناخلف باشم اگر من به جوی نفروشم

در اینجا حافظ عملاً خلاف دین سخن می‌گوید. دین می‌گوید نفروش؛ اما حافظ می‌گوید نامَردم اگر نفروشم. این رندی‌هایی که در اشعار حافظ مشاهده می‌شود، به ملامتی‌گری – که با سبک عراقی و اتفاقاً با خود عراقی آغاز شده است – ارتباط می‌یابد. همهٔ این شاعران در خوش‌بینانه‌ترین حالت، برای نمایاندن دین‌داری خود ناچار هستند در جایی تشهّد بگویند و ابراز دینداری کنند. در گفت‌وگوی حمیدرضا شکارسری نیز که در آغاز کتاب آمده است، همین مسئله به چشم می‌خورد؛ یعنی شکارسری می‌گوید شما می‌دانید من آدم دین‌داری هستم و اگر حرفی می‌زنم، شما باید آن طرف قضیه را در نظر بگیرید. بنابراین یکی از جریان‌هایی که سبب شده است با نوع شعرگویی حمیدرضا شکارسری برخوردی پیش آید، همان چیزی است که آقای سنجری در نقد خود به آن اشاره کرده‌اند.

سنجری: من از مقدمه صرف‌نظر می‌کنم و بدون میانجیِ مقدمه، به دیدار متن می‌روم. حقیقت این است که همان‌گونه که افراد مختلف می‌توانند خوانش‌های

متفاوتی از شعر داشته باشند، نقد ادبی نیز به واسطهٔ اینکه نقد ادبیات و نقد شعر است، می‌تواند دارای خوانش‌های متفاوت و پایان‌ناپذیر باشد. من هم‌اکنون می‌توانم به نقدی که برای این اثر نوشته‌ام، بازگردم و بخش‌هایی از آن را گسترش دهم. برخی قسمت‌ها را نیز می‌توانم محدود کنم. در اینجا لازم می‌دانم بخشی از این نقد را، که شاید به مذاق اهالی شعر سپید چندان خوش نیاید، گسترش دهم. واقعیت این است که در ادبیات و فرهنگ و هنر صد سال اخیر، یعنی تقریباً از دورهٔ رنسانس به بعد و زمانی که عبارت معروف «من فکر می‌کنم، پس هستم» شکل گرفت، مرکززدایی هم در کنار قدسی‌زدایی مطرح شد. بسیاری از معاییر دنیای جدید، بر مبنای مرکززدایی است. ما هم در شعر فارسی این کار را کرده‌ایم؛ مثلاً آمده‌ایم و وزن را از آن گرفته‌ایم. وقتی از اثر یا به طور کلّی، سوژه‌ای مرکززدایی می‌کنیم، آن را از پس‌زمینه‌ای که دارد، جدا می‌کنیم؛ برای نمونه، تمام تلاش شعر جدید و شاعرانی که شعر سپید می‌گویند، این است که شیء را وارد شعر کنند؛ به این معنا که شیء را شعری کنند و به عبارت دیگر، به آن شعریّت بخشند. یکی از ارکان جزئی‌نگری و گریز از نگرش انتزاعی نیز همین مسئله، یعنی شعریّت شیء، است. اما واقعیت این است که این شیء قبلاً شعری و قدسی بوده است و شاعر آمده است و قدسیّت و شعریّت را از آن گرفته و چیز دیگری به آن اضافه کرده است؛ یعنی پیش از اینکه شیء شعری و قدسی شود نیز این عمل، یعنی مرکززدایی، بر روی آن صورت گرفته است. به اعتقاد سنّت‌گرایان، تمام رفتار هنر مدرن، خروج از شکل و وارد شدن به فضایی هیولایی است. برخی از مورّخان دینی و به عبارت دیگر، دین‌شناسان همین دیدگاه را دربارهٔ هنر مدرن دارند. در شعر نو و سپید فارسی نیز این اتفاق افتاده است؛ البته باید در نظر بگیریم که با نمونه‌های غربی کاملاً متفاوت است. در مغرب‌زمین قدسی‌زدایی اتفاق افتاد و ما ثمرهٔ محتوم آن را مشاهده می‌کنیم.

به گمان من، این مسئله روند تاریخی‌ای است که باید اتفاق می‌افتاد و برای همین است که آن را می‌پذیریم؛ اما در اینجا برخی از پس‌زمینه‌های قدسی‌زدایی و

مرکززدایی، به شکل موازی در قالب دو جریان، یکی سنّتی – که بسیار قوی است – و دیگری جریانی که عرض کردیم، پیش رفته است.

اینها تضاد و تقابل ایجاد می‌کنند، که طبیعی هم هست؛ اما در مغرب‌زمین به این شکل و با این وضوح نیست.

گاهی شما شعر می‌گویید و اعتقاد دارید که شعر شما کاملاً شعر است؛ اما گاهی سطوری نوشته می‌شود و در یک جا اتفاقی شاعرانه می‌افتد. اروپایی‌ها خودشان بر این اعتقادند که گاهی چیزی می‌نویسند و در یک جا اتفاقی شاعرانه می‌افتد؛ نظیر آنچه در شعر منثور مشاهده می‌کنیم. حقیقت این است که ما چنین چیزی نداریم و از آنها صرف‌نظر می‌کنیم. در عنوان این کتاب، ما با دو عبارت «عصر پایان معجزات» و نیز «خدایان مرده‌اند» مواجه می‌شویم. این پنجره‌ای است که شاعر به روی ما می‌گشاید؛ ضمن اینکه به اعتقاد من، عبارت «عصر پایان معجزات» به صورت «معجزات عصر پایان» نیز خوانده می‌شود. برای اینکه از کلّیات خارج شوم و به جزئیات بپردازم، نمونهٔ شعری از این مجموعه را خدمت شما می‌خوانم:

پیراهن معطّر را در اعماق پستو پنهان می‌کند
و بغض را در اعماق گلو
راه می‌افتد
از بهترین چشم‌پزشک شهر برایش وقت گرفته‌اند

ما جدا از ارجاع بیرون‌متنی این شعر، که اشاره به داستان حضرت یعقوب دارد، نمی‌توانیم وارد آن شویم و دربارهٔ آن بحث نماییم. در این شعر تناقضی که شاعر بین نگاه سنّتی و نگاه مدرن ایجاد می‌کند، موجد نوعی طنز است؛ البته طنزی که در اینجا مشاهده می‌شود، طنز چندان شادی نیست؛ این طنز نه تنها شاد نیست، در جاهایی هم غمگین است؛ چرا که تمام اشعار این مجموعه می‌خواهد ثابت کند که ما در عصر پایان معجزات به سر می‌بریم. این پیام از لحاظ اینکه – به منظور شاعر – پیامی مثبت نیست، می‌تواند درونهٔ باورمند و دین‌مدار شاعر را تثبیت کند. این پیام بشارت نیست؛ بلکه تحذیر است.

در این اثر و نیز کارهای مشابه آن، ویژگی دیگری وجود دارد که مشخصهٔ کارهای مدرن است و آن، قضیه نسیان یا غفلت است. اگر بخواهیم از نگاه دینی به قضیه بنگریم، باید بگوییم که انسان اهل نسیان است؛ یعنی اینکه انسانِ دنیای مدرن، به غفلتی دچار شده است. در یکی از اشعار این مجموعه، زمانی آقای مسیح، نفس خود را در مرده‌ای دمیده و او را زنده کرده است؛ اما الآن دیگر نمی‌تواند این کار را انجام دهد؛ این بدان معناست که هم او معجزه را فراموش کرده و هم معجزه او را فراموش کرده است و این اتفاقی است که برای همهٔ انسان‌های این دوره افتاده است و این کتاب بر آن صحّه می‌گذارد. دیگر نه ما در عصر معجزه به سر می‌بریم و نه معجزه به عصر ما می‌آید؛ تأویلی هم وجود ندارد که ما را بازگرداند، و به عبارت دیگر، تأویل‌هایمان نیز غلط است:

می‌دمد، نمی‌شود، می‌دمد، نمی‌شود
یک شیشه قرص خواب‌آور کم نیست و
صلیبی در گور نمی‌کوبد و در کلاس کنکور تضمینی ثبت‌نام می‌کند
او حتماً باید پزشکی بخواند

برخی از شعرهای این کتاب به لحاظ تأویل و تفسیر و نیز نشانه‌هایی که در شعر هست، نسبت به شعرهای دیگر قوی‌تر است؛ مثلاً در شعر مذکور، عنصر تکرار، یعنی «می‌دمد، نمی‌شود»، و ارتباط آن با «یک شیشه قرص خواب‌آور» و نیز «او حتماً باید پزشکی بخواند»، شکل شعر را قوی می‌کند. «یک شیشه قرص خواب‌آور» را کسی خورده است که منتظر است معجزه‌ای اتفاق بیفتد و زنده شود و «او» در حقیقت «العاذرِ» مدرن کتاب است. این قرص خواب‌آور نیز محصول همین عصر، یعنی عصر پایان معجزات است. «کلاس کنکور تضمینی» و «رشتهٔ پزشکی» نیز محصول همین عصر است و همهٔ اینها به عصر پایان معجزات بازمی‌گردد. اگر فرض کنیم که الآن مسیحی وجود داشت، آیا نمی‌توانست معجزه‌ای داشته باشد؟ اینجاست که به گمان من قدسی‌زدایی رخ داده است. اینجا تأویلی مشاهده نمی‌شود و خواننده نمی‌تواند با آن اتفاق و با آن عصر هم‌زمان شود.

نادمی: اگر اجازه بدهید، با رویکردی دیگر به این قضیه بنگریم، آن هم اینکه اتفاق قدسی‌زدایی در این اثر ناگزیر است. حمیدرضا شکارسری برای ساختن این شعرها تاکتیک مشخصی دارد؛ او رویکردی تلمیحی را برمی‌گزیند؛ همان چیزی که در زیبایی‌شناسی ادبیات کهن وجود داشته و تا به امروز نیز کارایی خود را حفظ کرده است. تلمیح، که از صنایع مهم بدیع معنوی است، در این کتاب به خوبی استفاده شده است. در استفاده از تلمیح، شاعر وارد ژرفنای روایتی می‌شود که دارای پی‌رنگی مشخص و شخصیت‌های روایی است. تلمیح، عموماً اشارات داستانی است، که این داستان‌ها ممکن است دینی یا ادبی باشند. وقتی خواننده وارد ژرفنای روایت می‌شود، یا همهٔ عناصر روایت را می‌پذیرد، یا اینکه شخصیت‌هایی روایی را مورد توجه قرار می‌دهد؛ یعنی همان چیزی که در مجموعهٔ شعر آقای شکارسری مشاهده می‌شود. در این گونه موارد، شاعر از حوادث قصه‌ای که بر شخصیت‌های قصه می‌گذرد، استفادهٔ مطلوب می‌نماید. تاکتیک مشخص حمیدرضا شکارسری در این کتاب، آن است که وارد روایت می‌شود و به سمت شخصیت‌ها می‌رود و از آنها معنازدایی می‌کند؛ برای نمونه، عیسی(ع) پیامبری است که توانایی دارد مردگان را زنده کند؛ یا پیراهن یوسف عنصری است که قادر است چشم‌های یعقوب را شفا دهد. در این اثر، حمیدرضا شکارسری با استفاده از نشانه‌های مهمی که مربوط به شخصیت‌ها هستند، ماجرا را مغلوب می‌کند؛ یعنی مفهوم اوّلیه را می‌گیرد و مفهومی دیگر را به آن تزریق می‌نماید و این گونه است که اثری مدرن می‌شود؛ مثلاً در تمامی داستان‌هایی که مربوط به ماجرای حضرت نوح است، وقتی اهل کشتی وارد خشکی می‌شوند و پرنده برگ زیتون را می‌آورد، در حقیقت وارد دنیایی جدید می‌شوند که دنیای نجات است؛ اما در شعر شکارسری اتفاق دیگری می‌افتد. موجودات داخل کشتی وقتی از کشتی خارج می‌شوند، «رادیو در خالی کشتی موزیک تندی شلیک می‌کند». نوع کلماتی که آقای شکارسری انتخاب کرده است، نشان می‌دهد که چه اتفاقی در کشتی در حالِ رخ دادن است.

شعر دیگری از این مجموعه را خدمت شما می‌خوانم. این تنها شعری است که منجی آن متعلّق به دین خودمان است؛ بنابراین نوع نگاه ما به این شعر، با اشعار دیگر که پیامبران ادیان دیگر در آن حضور دارند، متفاوت است. این شعر تنها شعری است که موضع شاعر نسبت به دین خود را مشخص می‌کند:

باز هم تمام خودت را می‌دمی در نی
سگ حتی به شوق زبور می‌خواند
گوسفندان تو امّا در پارتی گرگ‌ها بریک می‌زنند

اینجا شاعر با آشنایی‌زدایی از ماجرای داوود، مفهوم خود را به شعر تزریق می‌کند و اینجاست که شعر در جهانی که خدایان مرده‌اند، مدرن می‌شود. بنابراین در تاکتیک شعری آقای شکارسری، قدسی‌زدایی لاجرم باید اتفاق بیفتد. شخصیت و روایت در کنار هم قدسیّت را پدید می‌آورند. اگر یکی از اینها حذف شود، لاجرم قدسی‌زدایی اتفاق می‌افتد و آن گونه نیست که در شعری خاص و بنا به دلیلی خاص، این مسئله، یعنی قدسی‌زدایی، پیش آمده باشد.

حقیقت این است که رویکرد تلمیحی، تأویل‌گر است و خودبه‌خود خواننده را به عقب بازمی‌گرداند. در اشعار آقای شکارسری این عقب‌گردانی مستقیماً به یک شخصیت ختم می‌شود و از آنجا ماجرای دیگری آغاز می‌گردد؛ حال آنکه در اشعار قدما، این اتفاق به گونه‌ای دیگر تأویل می‌شود. قدسی‌زدایی در تاکتیک شعری آقای شکارسری امری ناگزیر است.

این مفهوم قدسی‌زدایی که مدام تکرار می‌شود و گویی لازمهٔ جهان مدرن است، آیا مترادف با نفی مفاهیم قدسی و پاک کردن آنهاست یا خیر؟

نادمی: کارکرد دینی قدسی‌زدایی در جهان سنّت، که نهادهای اجتماعی در آن در هم تنیده هستند و دین، مثل سایر نهادها، نقش قدرتمندی را در پیشبُرد جامعه ایفا می‌کند، این است که غیر از بایدها و نبایدهایی که دین مطرح می‌کند، اشخاصی را که دین تربیت کرده است یا الگوی تربیتی دین هستند، معرفی می‌کند. این اشخاص با جهانی ورای جهان انسانی ارتباط دارند. این جهان ورای جهان انسانی،

متافیزیک در خلأ نیست؛ بلکه نوعی ارزش‌گذاری است. این متافیزیک ویژگی‌هایی دارد که انسان‌های عادی این ویژگی‌ها را ندارند. مهم‌ترین این ویژگی‌ها، که با قداست ارتباط می‌یابد، این است که وقتی فرد با مرکز ماوراءالطبیعی ارتباط می‌یابد، هاله‌ای شخصیتی او را فرا می‌گیرد و در دنیای انسانی نوعی مصونیت به دست می‌آورد. در اینجا، به عنوان یک انسان به این فرد می‌نگریم و نه موجودی مجرّد. این فرد را هاله‌ای فرا می‌گیرد که نسبت او را با قطب ماوراءالطبیعی و متافیزیک دینی تعریف می‌کند. این قداست در دنیای مدرن و در دنیایی که زرتشت نیچه از کوه پایین می‌آید و می‌گوید خدایان مرده‌اند، برداشته می‌شود. در اینجا نوعی برابری لازم است تا انسانی عمل‌گرا و اومانیست شکل بگیرد. مفاهیم قدیم نسبت بلاشرط با اشخاص قدیم دارند؛ وقتی قدسیت از آنها برداشته می‌شود، ما می‌توانیم فهم‌هایی متفاوت از آنها دانسته باشیم.

● آیا تقسیم‌بندی امور به قدسی و غیرقدسی، به فرهنگ ما مرتبط می‌شود؟ و آیا این کار مربوط به فرهنگ مسیحیت نیست؟ در فرهنگ دینی و ملّی ما بین اینها فاصله نیست؛ مثلاً جشنی که برای برداشت محصول برگزار می‌شود، هم دنیوی و اقتصادی است و هم الهی. اساساً خود جشن هم به معنای مراسم دینی است. به نظر من، اینجا خطایی رخ داده است. اگر با کاری که روابط علّی و معلولی آن شناخته‌شده نیست، مواجه شویم، آن را به خدا نسبت می‌دهیم؛ مثل تولّد مسیح بدون آنکه مادرش ازدواج کرده باشد؛ یا شفای بیمار بدون طیّ مراحل پزشکی؛ اما اگر این گونه نباشد و دارای روابط علّی و معلولی عادی باشد، آن را امری غیرقدسی قلمداد می‌کنیم؛ حال آنکه در فرهنگ اسلامی چنین چیزی وجود ندارد. در قرآن کریم بارها تکرار شده است که «آیا دانه‌ای که کاشته‌اید، شما کاشته‌اید یا اینکه ما آن را رشد داده‌ایم؟ آتشی که برمی‌افروزید، آیا شما برمی‌افروزید یا ما برمی‌افروزیم؟» اتفاقاً در آن روزگار این هوشمندی در فرهنگ شرقی وجود داشته است که میان این دو فرقی قائل نشود.

نادمی: من فکر می‌کنم در ادیان پیش از قرون وسطا و نیز بعد از آن، یعنی در یهودیت و مسیحیت، نیز همین گونه بوده است و در دوران بعد از رنسانس است که چنین تفکیکی مشاهده می‌شود. آیا وقتی پزشکی بیماری را درمان می‌کند، کار او الهی است یا غیرالهی؟ حقیقت این است که وضعیتی که جامعه‌داری مسیحی در قرون وسطا دارد، نه در یهودیت مشاهده می‌شود و نه در اسلام، یعنی ما چیزی به اسم حکومت مسجد در اسلام یا کنیسه در یهودیت نداشتیم؛ حال آنکه در مسیحیت، ما در دوره‌ای با حاکمیت کلیسا مواجه هستیم. آن چیزی که هم‌اکنون اتفاق افتاده و در ادبیات دینی ما هم وارد شده و مورد استفاده قرار گرفته است، همنشینی ادیان مختلف در جوامع امروزی است و ما ناچاریم این مسئله را بپذیریم. به همین دلیل هم هست که وقتی با اثر آقای شکارسری مواجه می‌شویم، به جملهٔ «خدایان مرده‌اند» که در آغاز کتاب آمده است، کاملاً توجه داریم؛ یا در شعری که دربارهٔ حضرت مسیح سروده‌اند، نشانهٔ صلیب، نشانهٔ ما نیست؛ بلکه آقای شکارسری سعی کرده است از عناصر مشهور آن روایت استفاده کند.

امینی: تأکید من بر روی کلمهٔ «معجزه» است. وقتی گفته می‌شود «عصر پایان معجزات»، آیا فعلاً کاری که حضرت مسیح کرده است، غالب جامعه آن را به عنوان معجزه پذیرفته است یا خیر؟ حقیقت این است که در همان دوره نیز جمع کثیری بودند که این امور را معجزه نمی‌دانستند؛ نظیر همان چیزی که بعد از رنسانس مشاهده می‌کنیم. در روزگار خود مسیح هم این معجزات چندان مشتری نداشته‌اند. در دورهٔ پیامبر اسلام نیز عموم مردم معجزهٔ ایشان را انکار می‌کردند. ما نمی‌توانیم بگوییم که انسان از مقطع زمانی خاصی هوشمندتر شده و به تبع آن معجزات را انکار کرده است.

سنجری: تا جایی که من متوجه شده‌ام، آقای امینی با تفاوت‌های گاهی ماهوی که بین دوران سنّت و دوران پساسنّت (مدرن) وجود دارد و نیز مؤلفه‌هایی که عموماً مثل دیوارهایی قاطع، این دو بخش را از یکدیگر جدا می‌کنند و کلّیاتی قاطع هستند، مخالفند؛ یعنی ایشان این کلّیت‌ها را نمی‌پذیرند و معتقدند همچنان که

امروزه مؤلفه‌هایی وجود دارد که مشخصهٔ جوامع امروزی است، این مؤلفه‌ها در آن زمان، یعنی عصر معجزات، نیز وجود داشته است. تأویل ایشان این است که خدایان مرده مربوط به جامعهٔ امروز نیستند و همیشه چنین فضایی وجود داشته است.

سنجری: انکار معجزات مسیح در روزگار مسیح به نفع چه کسی یا چه کسانی بوده است؟ یعنی همان زمان که عده‌ای مسیح را نمی‌پذیرفتند، این موضوع به نفع چه کسانی بوده است؟ آیا به نفع یهودیت بوده است؟

امینی: اینها به نفع نفسانیت بوده است که مسیح را نمی‌پذیرفتند؛ این یهودیت نیز همان نفسانیت است.

سنجری: چگونه می‌توان ثابت کرد که این یهودیت از نظر آنها نفسانیت بوده است؟

امینی: در متون مقدس، از جمله قرآن کریم و انجیل و حتی مثنوی مولوی، به این قضیه، یعنی برابری یهودیت با نفسانیت، تأکید شده است و همواره جنگ بر سر این بوده است که انسان موجودی سرِخود است یا مطیع خداست.

شکارسری: در فیلم معروف مصائب مسیح، اثر مل گیبسون، دقیقاً بر جمله‌ای تأکید می‌شود که یهودیان خواستار حذف آن هستند. زمانی که مسیح را به صلیبت می‌کشند، به یهودیان گفته می‌شود که آیا شما لعنت ابدی را برای خود می‌خرید؟ و آنها پاسخ می‌دهند که آری می‌خریم، و این نمایانگر برابری یهودیت با نفسانیت است.

امینی: به اعتقاد من، این جنگ، جنگی قدیم بوده است و این‌طور نیست که مربوط به روزگار جدید باشد. آقای دکتر شفیعی شعری دارند که معجزه را به خوبی در این شعر تعریف کرده‌اند. ایشان دربارهٔ دامنهٔ کوه البرز می‌گویند:

این نه اگر معجزه‌ست، پاسختان چیست؟
در نفس اژدها چگونه شکفته است
این همه یاس سپید و نسترن سرخ؟

و این همان نگاه مولاناست. مقصود آقای دکتر شفیعی آن است که گلی که می‌روید، معجزه است.

سنجری: بحث ما بر روی امر قدسی است. امر قدسی می‌تواند گیاهی کوچک باشد یا جریان جویی بر روی دشتی، یا حتی سقوط سنگریزه‌ای بر دامنهٔ کوه. یعنی شاعری که نگاه او به جهان، نگاهی قدسی است، سقوط سنگریزه بر دامنهٔ کوه را امری قدسی می‌یابد؛ بنابراین مسئله بر سر این نیست که کسی با جهش نفس خود بتواند کسی را زنده کند یا نه؛ بلکه مسئله این است که ما امروزه به دنیا به عنوان دنیایی قدسی نگاه نمی‌کنیم. چه در اینجا باشیم و چه در قلب اروپا، فرقی نمی‌کند و همگی کم و بیش همین روال را طی می‌کنیم. من وقتی به سی سال پیش می‌نگرم و برخی رفتارهای پدرم را در نظر می‌آورم، به این نتیجه می‌رسم که نگاه او نگاهی متفاوت بوده است. دربارهٔ گذشته‌های دور که حضور نداشته‌ام، این مسئله پررنگ‌تر است.

گاهی ما به لحاظ نظری بحث می‌کنیم و می‌گوییم به لحاظ نظری، دیگر در دنیای سنّتی نیستیم؛ ولی به لحاظ عملی هستیم؛ چون همچنان پنج بار در طول روز نماز می‌خوانیم و در آن حال حس می‌کنیم که از زمان و مکان منتزع شده‌ایم و این همان تعریف امر قدسی است.

امینی: امام حسین(ع) می‌گوید: «الناسُ عبیدُ الدّنیا». این عبارت اشاره به انسان دنیای مدرن دارد. «الناس عبید الدّنیا» یعنی انسانی که به دنبال تمایلات دنیوی است، در همان جامعه‌ای هم که به شدّت دینی است، عدهٔ کمی هستند که به دین و امور دینی و عالم ماوراء معتقدند. این گروه همیشه اقلّیت بوده‌اند و این گونه نیست که در جامعهٔ امروز تعدادشان کم شده باشد.

شکارسری: آقای سنجری سؤالی کلیدی را مطرح کردند که به نظر من سؤال بسیار مهمی است؛ ایشان شعر مسیح را خواندند و پرسیدند که اگر مسیح امروزه هم حضور داشت، همین اتفاق می‌افتاد؟ سؤالی که آقای سنجری مطرح کردند، نشان می‌دهد که ایشان نگاهی کاملاً واقع‌گرایانه به شعر دارند و می‌خواهند به این نتیجه

برسند که آیا واقعاً خدا وجود ندارد؟ به گمان من، برای پاسخ به این سؤال باید تفاوتی بین راوی و نویسنده قائل شویم و بپذیریم که راوی لزوماً نویسنده نیست؛ برای نمونه، ممیّزی ما نمی‌پسندد که خیلی از مشکلاتی را که در انواع زندگی‌های مدرن هست، تصویر کنیم، غافل از اینکه راوی لزوماً یکی از شخصیت‌های روایت نیست و آن‌گونه نیست که برای لذّت بردن از اتفاقی که در صحنه‌ای خاص می‌افتد، به نقل روایت بپردازد. او روایت می‌کند تا مخاطب نسبت به قضیه آگاه شود و دیدی انتقادی دربارهٔ آن بیابد. به عقیدهٔ من، دلیل اینکه برخی افراد نمی‌توانند دیدی انتقادی نسبت به مسائل داشته باشند، آن است که نسبت به این امور ناآگاهند. ما زمانی می‌توانیم راجع به چیزی انتقاد کنیم که به خوبی آن را بشناسیم. به نظر من، قدسی‌زدایی این امکان را فراهم می‌آورد که چیزهایی را که فرانقد می‌دانیم، مورد نقد قرار دهیم. اگر می‌گویم قدسی‌زدایی مربوط به جهان امروز است، برای این است که فلسفهٔ انتقادی در جهان امروز شکل گرفته است. در جهان مدرن است که قدسی‌زدایی امکان ظهور پیدا می‌کند و انسان مدرن، اموری را که فرانقد هستند، به اسم قدسیّت مورد سؤال قرار می‌دهد. حال آیا راوی‌ای که این امور را مورد سؤال قرار می‌دهد، لزوماً ضدّ آن تفکر است یا خیر؟ این سؤالی است که پاسخ به آن دقت بالایی می‌طلبد. نوشته‌ای که در مقدمهٔ کتاب آمده است، نمایانگر دیدگاه ترس‌خوردهٔ شاعری است که به وجود آمدن چنین معضلی را پیش‌بینی کرده و خواسته است به گونه‌ای، انکار مخاطب را کانالیزه کند و تأویل شکارسری از عبارت «خدایان مرده‌اند» را ارائه دهد.

نادمی: به نظر می‌آید در اینجا نوعی نقض غرض رخ داده است. کاری که شما می‌کنید، زمانی می‌تواند اثرگذار باشد که زهرش را حفظ کرده باشد؛ اگر شما زهرش را از آن بگیرید، دیگر تأثیر لازم را نخواهد داشت.

نکته‌ای در صحبت آقای شکارسری بود که به گمانم اگر به آن دقت کنیم، پاسخ خیلی از سؤالاتمان را می‌یابیم. زمانی هست که ما راجع به انسانی کلّی که در جامعهٔ جهانی یا همان دهکدهٔ جهانی معروف زندگی می‌کند، صحبت می‌کنیم.

انسانی که مرزهای فکری و سیاسی را درنوردیده و انسان عامی است که گفت‌وگوی او با انسان‌های دیگر، مشروط به هیچ عاملی نیست. زمانی هم هست که با خواندن گفت‌وگوی آغازین کتاب آقای شکارسری، متوجه می‌شویم در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که دارای شرایطی ویژه است، و اتفاقاً خود آقای شکارسری هم جزء افرادی است که این شرایط ویژه را پذیرفته و اشعاری نیز در این مجموعه هست که کاملاً دینی است. وقتی شاعر به عنوان انسانی دینی، شعر می‌سراید، اشعاری که می‌سراید، کاملاً دینی است؛ اما گاهی شاعر ویژگی دینی خود را کنار می‌گذارد و این را جزء یکی از موضوعات شعری خود قرار می‌دهد، و این اتفاقی است که در کتاب آقای شکارسری رخ داده است. درست است که توجه به قدسی‌زدایی در دهکدهٔ جهانی، منجر به این می‌شود که امور فرانقد نیز به نقد کشیده شود، اما ما با جامعه‌ای سنّتی مواجه هستیم که در سنّت خود، علمی به نام «کلام» دارد و این علم، علمی است که فقط برای پاسخ به قدسی‌زدایی آمده است. در این جامعه، این مسئله سابقه‌ای دیرینه دارد و در سنّت ما شبهه‌افکنی و به تبع آن، شکل‌گیری علمی برای پاسخ دادن به این شبهات، از گذشته‌های دور وجود داشته است. بنابراین به گمان من، مقدمه‌ای که آقای شکارسری در آغاز کتاب خود آورده‌اند، حکم شبهه‌افکنی دارد. تعبیری که من دارم، تعبیر بسیار محکمی برای دفاع از این شعرهاست. در جامعه‌ای که نتیجهٔ رهنمودهای پیامبر آن (نیچه)، وقوع جنگ جهانی و نیز به وجود آمدن حکومتی تجاری و حکومتی نظیر حکومت هیتلر است، عبارت «خدایان مرده‌اند» شکل می‌گیرد. مقدمه‌ای که آقای شکارسریِ ترس‌خورده به نوشتن آن مبادرت ورزیده‌اند، نتیجهٔ خوبی به دنبال نداشته است.

در این مجموعه، اشعار خوب و بد در کنار هم مشاهده می‌شود. برخی اشعار به فلاش فیکشن نزدیک می‌شود. قضیهٔ لاک‌پشت، عملاً داستانی فلاش فیکشن است و همهٔ خصوصیات این نوع داستان را دارد. برخی اشعار نیز به راحتی تأویل‌شدنی نیستند و تأویل آنها زحمت و تلاش زیادی می‌خواهد. *چکش قاضی نورنبرگ، یعنی آن تبر، دلیل محکمی نیست*

بت بزرگ، بی‌گناه است

و مظنونی جز تو کو؟

این هم آشوویتس و آتشی که هیچ توصیه‌ای نمی‌پذیرد

در این شعر، شاعر از چند روایت استفاده می‌کند؛ یعنی اینکه ما با اختلاط تلمیحی مواجه هستیم؛ همان چیزی که خاقانی نیز فراوان از آن بهره برده است. در اینجا آن روایت تاریخی مشهور، یعنی دادگاه نورنبرگ، مطرح می‌شود. در این دادگاه، نازی‌ها روی صندلی محکومان نشسته بودند؛ و حال در این شعر کسی که به عنوان معادل در صندلی محکومان نشسته، پیامبر دنیای خدایان مرده است. شاعر به این دادگاه اعتراض می‌کند و صلاحیت آن را زیر سؤال می‌برد؛ اما در نگاه اول به نظر می‌آید که شاعر پیامبر را جای‌گزین فاشیست‌ها کرده است. این قدسی‌زدایی، با آنچه که در شعر *حضرت آدم و برگ* مشاهده می‌شود، کاملاً متفاوت است.

نقد اساسی من بر این کتاب، وجود این مقدمه است. به نظر من حضور این مقدمه باعث شده است که کتاب تبدیل به نقض غرض شود و این قدسی‌زدایی برای تبیین کتاب کاملاً آزاردهنده شده است. نکتهٔ اختلاف من با محمود سنجری در این است که آقای سنجری به برخی اشعار که به قدسی‌زدایی منجر شده است، می‌پردازد، اما من پدید آمدن قدسی‌زدایی را برای این کتاب ناگزیر می‌دانم. بنابراین من و آقای سنجری نسبت به امر قدسی با یکدیگر هم‌افق نیستیم.

سنجری: به هر حال، ما باید بپذیریم که در این کتاب تعدادی روایت از کلان‌روایت‌های موجود جمع‌آوری شده است. سطوح برخورد ما در مواجهه با هر امری، متفاوت است؛ گاهی از راه کشف به نتیجه می‌رسیم و در مقام مکاشفه یا محادثه قرار می‌گیریم و گاهی آن را به طور مستقیم از کسی که در مقام مکاشفه قرار گرفته است، دریافت می‌کنیم؛ یعنی در مقام حکایت قرار می‌گیریم. گاهی نیز چیزی را که در افواه جاری است، می‌شنویم و روایتی از آن را دریافت می‌کنیم. به گمان من، هر کسی روایت خود را دارد و مدرنیسم نیز نمی‌گوید که یک روایت به نفع روایت دیگر کنار برود؛ ولی در حوزهٔ کلان‌روایت، ناگزیر باید یکی از این

روایت‌ها پذیرفته شود و سایر روایت‌ها به کنار رود. در این بحث، سؤال من این بوده است که وقتی شاعر می‌گوید:

پیراهن معطر را در اعماق پستو پنهان می‌کند

و بغض را در اعماق گلو راه می‌افتد

و از بهترین چشم‌پزشک شهر برایش وقت گرفته است

آیا روایت ایشان به نفع آن کلان‌روایت کنار می‌رود؟ و آیا در دنیایی که شما در آن به روایت‌های گوناگون معتقد می‌شوید، این امکان وجود ندارد که کسی آن کلان‌روایت را به نفع روایت کنار بگذارد؟ این گناه شاعر است و نه گناه شعر.

شکارسری: آیا این لحن تحسّر یا غمگنانگی، که به رغم طنزی که چندان شادی‌آور نیست و در کلّ اشعار نیز وجود دارد، نمی‌تواند بر خلاف این جهت حرکت کند و مخاطب را به سمتی ببرد که از شنیدن این اشعار و روایت احساس حسرت کند؟

نادمی: آقای شکارسری، بازخوردهایی که در سال‌های اخیر از این اشعار دیده‌اید، چگونه بوده است؟ آیا این اشعار موجد حسرت بوده یا اینکه نوعی دافعه ایجاد کرده است؟

شکارسری: تنها نگاهی که آن لحن تحسّر را ندیده، نگاه آقای سنجری است؛ بقیهٔ نقدها، تقریباً همگی با من همراه بوده است. حتی بسیاری از منتقدان بر این باور بوده‌اند که مقدمه به تبیین مطلب کمک کرده است.

نادمی: به گمان من این اثر یکی از بهترین مجموعه‌های شعر چند سال اخیر است و با شناختی که از آقای شکارسری دارم، اطمینان دارم که مسائلی را که مطرح شد، به عنوان مباحث علمی پذیرفته و تلقّی کرده‌اند و امیدوارم دربارهٔ بقیهٔ آثار ایشان نیز با همین جدّیت بتوانیم صحبت کنیم. از همهٔ دوستانی که در گفت‌وگوی امروز شرکت کردند، سپاسگزارم.

۱۹. تاریخ ایران در عصر افشاریه[1]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۲۲ نشست نقد و بررسی کتاب *تاریخ ایران در عصر افشاریه* برگزیدهٔ دهمین دورهٔ جایزهٔ کتاب فصل با حضور نویسنده و آقایان دکتر غلامحسین زرگری‌نژاد و دکتر عطاءالله حسنی در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید، گزارش نشست یاد شده است.

ططری: بسم‌الله الرحمن الرحیم. با عرض سلام و ادب و احترام خدمت استادان بزرگوار و با تشکر از ایشان که دعوت ما را پذیرفتند. نشست امروز پیرامون نقد و معرفی کتاب «*تاریخ ایران در عصر افشاریه*» است. غرفه دیدار که از سال گذشته، در نمایشگاه کتاب تأسیس شده است، عمدتاً به نقد و بررسی کتاب‌های فصل و کتاب‌های برگزیده سال گذشته می‌پردازد

کتاب تاریخ ایران در عصر افشاریه، تألیف دکتر شعبانی، در تابستان ۱۳۸۸ به عنوان کتاب برتر رشتهٔ تاریخ شناخته شد. امروز هم به منظور بررسی این کتاب، در حضور آقای دکتر شعبانی مؤلف کتاب، آقای دکتر زرگری‌نژاد و آقای دکتر حسنی هستیم. من ابتدا برخی مشخصات کتاب را فهرست‌وار برمی‌شمارم: کتاب برای

---

۱. تألیف رضا شعبانی، تهران: سخن، ۱۳۸۸. گزارش این نشست، پیش از این در شماره ۱۴۶/ تیر ۱۳۸۹ کتاب ماه تاریخ و جغرافیا منتشر شده است.

نخستین بار در سال ۱۳۸۸ توسط انتشارات سخن و در شمارگان ۱۶۵۰ نسخه منتشر شد. کتاب با چاپی مناسب و با کمترین اغلاط املایی در شش فصل و ۱۵۰۰ صفحه به چاپ رسیده است. دارای چینش مناسب و متواتر موضوع، نگارش شیوا و روان و نمایه مناسب است. کتاب دارای سه نمایه است: نمایهٔ اشخاص، نمایهٔ جغرافیایی و نمایهٔ قبایل و عشایر. جامعیت کتاب در استفاده از منابع و مآخذ داخلی و خارجی است. باید اذعان کرد که این کتاب کامل‌ترین کتابی است که تا کنون پیرامون تاریخ ایران در دورهٔ افشاریه تألیف و تدوین شده است، جامعیت تاریخی کتاب، طرح مباحث اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و دینی، استفاده از نسخ خطی داخل و خارج کشور که تاکنون منتشر نشده‌اند از دیگر امتیازات این کتاب است.

برای شروع بحث، از دکتر شعبانی خواهش می‌کنیم بفرمایند با توجه به تألیفاتی که در مورد دورهٔ افشار تاکنون انجام شده و عمدهٔ آن هم توسط خود ایشان بوده است، ضرورت تألیف این کتاب چه بوده است؟

شعبانی: بسم‌الله الرحمن الرحیم. بنده از حدود پنجاه و چند سال پیش، یعنی از دورهٔ تحصیل در دانشسرای عالی تهران، به دورهٔ افشاریه تعلق خاطر داشتم. در سال ۳۵–۳۸ هم رساله کارشناسی‌ام را در عرصهٔ تاریخ افشاریه نوشتم و بعد در دورهٔ کارشناسی ارشد در دانشگاه تهران، سال‌های ۴۴–۴۶ نیز به عصر افشاریه پرداختم. در دورهٔ دکتری ـ در دانشگاه سوربن پاریس ـ نیز در مورد روزگار افشاری کار کردم و بعد از آن نیز تا امروز، یعنی قریب پنجاه و اندی سال، عمدهٔ تمرکز و توجه من بر روی تاریخ ایران در همین زمان بوده است. چرا به افشاریه علاقه دارم؟ زیرا نادر از نظر من یکی از پنج نابغهٔ بزرگ نظامی عالم است، در کنار انسان‌های برجسته‌ای که در جهان غرب و شرق هستند، مانند: کوروش کبیر، داریوش بزرگ، اسکندر و ناپلئون بناپارت. من نادر را یکی از برجسته‌ترین آن‌ها می‌دانم، اگر نگویم برجسته‌ترین. بدون شک یکی از پنج نفر نامدار تاریخ نظامی جهان است. صرف‌نظر از شخصیت نظامی نادر که شهره است، وی در عرصه‌های مختلف سیاسی، اجتماعی و حتی اقتصادی و فرهنگی، ذهن روشن و قدرت خلاقهٔ بی‌نظیری داشت

و در مدت بسیار کمی توانست ایران آشوب‌زده را از وجود افراد سرکش داخلی پاک کند و همه کسانی را که در جای‌جای ایران، طلب اقتدار می‌کردند و به آن دست یافته بودند و همچنین دو قدرت متجاوز روسیه و عثمانی را ـ که تقریباً یک سوم خاک وطن عزیز ما را اشغال کرده بودند ـ کنار بزند و برای ایران اعتبار شایسته و درخور ایجاد کند و ملت ایران را برای ورود به ساحت فعالیت‌های جهانی آماده سازد. آن چیزی که به فاصله کمی بعد از نادر، می‌بینیم که با انقلاب کبیر فرانسه در دنیا اتفاق می‌افتد. من وجود نادر را دورخیزی برای اقوام ایرانی می‌دانم و برای تمامی اقوامی که در این خطهٔ پاک و مقدس زندگی می‌کردند، برای گام برداشتن به عرصه فرهنگ و تمدن جهانی و هم‌پا شدن با ملت‌هایی که این‌جا و آن‌جا سربرکشیدند. من نادر را نیروی بزرگی می‌شمارم که به ملت ما در طی قرن‌ها قوت می‌دهد و به ما خاطرنشان می‌کند که ملتی هستیم خلاق و آفریننده که آدمی مانند نادر می‌تواند درمیان ما به وجود آید و رشد کند. این امر خود به معنای این است که ملت ما عقیم نیست و توانایی کافی برای ارائهٔ فرزندان قدرتمند و پرتوانی به‌مانند نادر دارد. این که دیار نادر یعنی ایران بزرگ، استعداد مردپروری خود را در چهره‌ای چنان محتشم و توانمند بروز می‌دهد، برای من مایهٔ خوش‌دلی است، لذا می‌توانی اظهار کنیم نادر اقدامات بسیاری دارد که او را در ردیف نامدارترین نامداران جهان قرار داده است. من به این نتیجه رسیدم که متأسفانه به دلیل گرفتاری‌های متعدد در سطوح مختلف و صنوف دانشگاهی، آن‌طور که باید تاکنون به نادر نپرداخته‌ایم. در صورتی‌که در مورد ناپلئون ـ که او نیز بیش از هر چیز به قدرت نظامی‌اش معروف است ـ تاکنون بیش از دویست هزار جلد کتاب نوشته‌اند؛ اما شاید کتاب‌هایی که در مورد نادر نگارشته شده، در سطح جهان به پنجاه کتاب هم نرسد. حتی در خود ایران، که وطن نادر است و مردم ما به او علاقه دارند، بیست کتاب هم در مورد او یافت نمی‌شود. بنده وظیفه خود می‌دانستم که نسبت به این مرد فوق‌العادهٔ روزگار خودش و همهٔ تاریخ ایران، ادای ادب کنم و شخصیت ممتاز و بی‌نظیر او را مورد بررسی قرار دهم. از بدبختی‌های نادر و ملتی که نادر را به وجود آورده، این است که وی در سه چهار

سال پایان عمر، به علت کور کردن پسر ارشدش ـ رضا قلی‌میرزا ـ دچار عدم تعادل روحی شد و حوادث پیرامونی آن زمان، ازجمله توطئهٔ خارجی‌ها و نابخردی مردمی که نمی‌توانستند قدر چنین مرد برجسته‌ای را بدانند، سبب شد که متأسفانه لکهٔ بسیار سیاهی در صورت نازنین و ارجمند او بنشیند و بنده اصرار داشتم که جهات تلخ این دوره از زندگی نادر را در کنار آن عرصهٔ بسیار روشن و نورانی حیات نظامی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و حتی فرهنگی او بیان کنم. به همین دلیل می‌توانم بگویم تنها کاری که به طور مثبت از دست من ساخته بوده، درخلال این پنجاه و چند سال، پرداختن به تاریخ نادر، عصر نادر و زندگی نادر است. تاکنون حدود ده کتاب راجع به دورهٔ نادر نوشته و به چاپ رسانده‌ام. یک روز روان‌شاد نصرالله فلسفی در دانشگاه تهران زندگی شاه عباس‌کبیر را نوشت که تا امروز هم یکی از برجسته‌ترین کارهای آن دانشگاه است. من نیز دریافتم که باید به صورت جامع‌تری به دورهٔ افشاریه بپردازم. این بود که مجموع مطالعات خود را گِرد آوردم و در این دو مجلد به چاپ رساندم. البته این کتاب مانع از این نیست که امیدواری خودم را ابراز نکنم برای این که در فرصت‌های دیگر زندگیم در مورد نادر کتاب‌های دیگری بنویسم و جهات مختلف زندگی و شخصیت فوق‌العاده ممتاز و جهانی او را در معرض دید و مطالعهٔ هم‌وطنان نادر و نیز دیگر مردم جهان که به زندگی چنین افرادی می‌پردازند، قرار دهم. بنده شاید بیش از سی کتاب چاپ شده دارم، اما بخش جدی و اساسی کار خود را که معتقدم شاید تنها کاری است که از من درمیان دوستان و همکارانم باقی خواهد ماند و نتیجهٔ عمل من است و برای آیندگان آن را به ثبت رسانده‌ام، همین کتاب دو جلدی باشد. من دیگر آثار و کارهای خود را به‌نوعی تفنن زندگی دانشگاهی و علمی خود می‌دانم، یعنی کارهای معلمی و کارهای تحقیقاتی. ولی هر مقاله و کتابی که راجع به افشاریه نوشتم، از دید کارشناسی و تحلیلی خودم، سعی کردم مبادا نکته‌ای به ذهنم نرسیده باشد که از آن بگذرم و خواستم به ساحت عظیم مرد بزرگی که به گردن تاریخ ملت ایران حقی چنین سترگ و قهرمانی فراهم دارد، ادای ادب و احترام کنم.

من نادر را از یک دیدگاه دیگر هم مورد توجه قرار می‌دهم و آن قیام بعد از صفویه در جامعهٔ ماست چون من به سلسله صفویه هم دلبستگی فراوان دارم؛ اما این سلسله در اواخر عصر خود، به ذلت و مذلتی مبتلا شد، که نادر آن را جبران کرد و عظمتی را به‌هم رساند و به همان مردم خموده و رنجور جان تازه‌ای بخشید و به دنیا ثابت کرد جامعهٔ ایرانی زنده و فعال و پرتلاش است و جای پای خودش را هم محکم می‌کند. مقصود بنده این است که ایران عرصهٔ پیدایش زنان و مردان نامدار و برجسته است در همهٔ زمینه‌های سیاسی، نظامی، علمی، عقیدتی، فرهنگی و امثال آن. نادر امتداد منطقی سلالهٔ جاویدان ایرانی‌گری ماست.

ططری: آقای دکتر همانطور که اشاره فرمودید، حضرت‌عالی پنجاه و چهار سال در این عرصه کار کردید و در این خصوص قطعاً صاحب‌نظر هستید. آیا موضوعی بود که مایل باشید به آن بپردازید ولی به دلایل مختلف مانند نبودن منابع و مدارک مستند یا محکم‌تر بودن نظر مخالف، به آن نپرداخته باشید؟

شعبانی: من در این مورد نظر خود را پس از ملاحظهٔ تحلیل‌های حاضران گرامی مجلس اضافه می‌کنم. اما طبیعی است که هر تاریخ‌نویسی متناسب با زمان و مسائل روز خود تاریخ می‌نویسد. یعنی به فرض که من امروز در مورد داریوش یا کوروش کتاب بنویسم، این داریوش در ساحت ذهن امروزی من و در فراخنای شناسایی جامعهٔ امروز جهانی هست که ظهور پیدا می‌کند. یعنی من نمی‌توانم در قالب تاریخی بروم که ۲۵۰۰ سال پیش بوده است. این را به حساب تعریف‌های تفسیری هر عصر یا هرمنوتیک تاریخی بگذارید. من در سدهٔ بیست و یکم میلادی و با اتکا به اسناد موجود و درک و دریافت عمومی نخبگان روزگار کنونی است که حرفی می‌زنم و چیزی می‌نویسم. به همان روالی که تاریخ را بازسازی گذشته می‌دانند، آن هم در نزدیک‌ترین شکل وقوع رویدادهای پیشین. به همین واسطه چون عزیزان من در این‌جا برای بررسی نقاط ضعف و قوت کتاب گِرد آمده‌اند، ترجیح می‌دهم که نظراتشان را بدون حضور بنده بیان بفرمایند. در پایان بنده هم اگر عرایضی داشته باشم، بیان خواهم کرد.

زرگری‌نژاد: ، من دانش وسیعی در خصوص تاریخ افشاریه ندارم، بنابراین نمی‌توانم اظهارنظرهای تخصصی انجام بدهم؛ اما به‌هرحال به‌عنوان یکی از اهل تاریخ، همواره یک دغدغهٔ خاص دربارهٔ نگاه به نادر از دو منظر داخلی و خارجی داشتم همان‌طور که دکتر شعبانی فرمودند، نادر از منظر داخلی برای ایران ـ اگر نگوییم جهان ـ جزو چند نابغهٔ برجسته است ـ چیزی که من به آن اعتقاد دارم ـ فرض کنیم این نظرمبالغه‌آمیز یا از سر احساسات ایران‌دوستی است؛ اما واقعیت این است که به هرحال نادر هر که بود با هر شخصیتی، خادم به مردم یا از بین برنده برخی از شرایط مطلوب زندگی مردم، در این نکته هیچ تردیدی نیست که احیاکنندهٔ ایران در حال فروپاشی بود. ما در تاریخ بعد از صفویه، به گمان من دو شخصیت داریم که از این منظر کمتر به آن‌ها توجه شده است. نخست نادر، دوم آقا محمدخان قاجار. چون بحث امروز آقا محمدخان قاجار نیست، به آن نمی‌پردازم. اما متذکر می‌شوم که اگر شورش افغان‌ها، متلاشی شدن وحدت سیاسی ایران، از بین رفتن همهٔ امکانات و دست‌آوردهایی که در دورهٔ صفوی پدید آمده بود، را در نظر بگیریم ـ البته این فروپاشی نظام صفوی حاصل شیوه و کردار غلط خود نظام صفوی و بیماری‌ای زاییده از درون بود، مرگی که قدم به قدم این نظام را از درون به کام خودش برد ـ اما به هرحال این نظام فروریخت و فروریختن آن بلا و مصیبتی برای کشور و مردم بود. من نمی‌گویم آمار مبالغه‌آمیزی که آقای کروسینسکی از کشته‌های اصفهان داده درست است، این‌که مردم مرده‌های خود را می‌خوردند، سخنانی گزاف و مبالغه‌آمیز است؛ اما به‌هرحال قحطی، خونریزی، گرسنگی، بلا، عدم امنیت واقعیتی بود که بعد از فروپاشی اصفهان اتفاق افتاد. از منظر خارجی نیز، دو قدرتی که همواره درصدد بودند بخشی از ایران را ببلعند، یعنی روس‌ها که وارد میدان شده بودند، به رهبری پطر کبیر و از سوی دیگر عثمانی‌ها، به‌راحتی اندیشهٔ انتزاع قفقاز، آذربایجان و بخشی از مناطق غربی ایران مثل همدان را به اجرا گذاشتند. بر سر این مسأله در سال ۱۱۳۷عهدنامه نوشتند. اولین عهدنامهٔ رسمی برای تجزیهٔ ایران، عهدنامهٔ ۱۹۰۷ نیست، بلکه اولین قرارداد رسمی برای

تجزیه ایران و تقسیم کشور به مناطق نفوذ، عهدنامه‌ای بود که سلطان عثمانی و روسیه امضا کردند. به موجب این عهدنامه بخشی ار قفقاز، قسمت‌هایی از گیلان و مازندران سهم روس‌ها شد و قسمت‌هایی از قفقاز، گرجستان غربی، مناطق غربی آذربایجان تا همدان به عثمانی‌ها تعلق گرفت. متأسفانه دوستان و برادران عثمانی ما در آن زمان به این فکر نکردند که در حال تقسیم سرزمین اسلامی با کفار هستند. به‌هرترتیب این اتفاق افتاد. ما بلای تقسیم ایران را داشتیم، افغان‌ها را داشتیم، فقر و گرسنگی را داشتیم، و اگر نادر در این فضا ظهور نمی‌کرد، بی‌شک و بدون تردید ایران کنونی دیگر موجود نبود و شاید سرزمینی در آسیای غربی می‌شناختیم که روزگاری ایران بوده است؛ اما به مناطق کوچک متعدد تجزیه شده است. این نقش بزرگی است که نادر در این زمینه اجرا کرد و نمی‌شود از آن چشم‌پوشی کرد. صرف‌نظر از این‌که از لحاظ شخصیتی نادر را آدم برجسته‌ای بدانیم یا سرداری خونریز، از نظر فرهنگی چیزی که در زندگی نادر برای من برجستگی دارد، طرح نظریهٔ اتحاد اسلام برای اولین بار است. نادر در دو شورایی که از مجموعهٔ علمای ماوراءالنهر علمای نجف تأسیس کرد، بر این اندیشه پای فشرد که دو کشور اسلامی عثمانی و ایران که هر دو قرآنی واحد، خدایی واحد و پیامبری واحد دارند نمی‌باید یکدیگر را بکشند که دیگران بتوانند بر روی کشته‌های این مردم جشن بگیرند و شادی کنند. وی به این اندیشه پی برد که رمز نجات ایران و عثمانی در دورهٔ آغاز تهاجم‌های استعماری، وحدت این دو کشور است. وحدتی بر مبنای اصول مسلمی که هر دو کشور آن‌ها را باور دارند. به نظر من تئوری وحدت اتحاد اسلام، که بعدها در دورهٔ ناصری از طریق سیدجمال‌الدین‌اسدآبادی بارور شد، به این دوره و به نادر برمی‌گردد. ممکن است در اینجا پرسشی وجود داشته باشد که نادر به‌عنوان مردی عامی و با فقر فرهنگی چگونه به این آرمان‌ها رسید؟ که البته بحثی طولانی است و مجالی دیگر می‌طلبد.

نادر برجستگی‌های دیگری دارد از جمله اعتقاد به آزادی اقوام و ملت‌ها. درواقع نادر امتیازات سلب شدهٔ مسیحیان قفقاز را ـ که بخصوص عثمانی‌ها متعرض آن

می‌شدند ـ به آن‌ها برگرداند. احترام به آن‌ها و امنیت‌شان را درنظر گرفت که از برجستگی‌های دیگر شخصیت نادر است. اما آنچه من اکنون با نگاه به نادر به عنوان یک فرد اهل تاریخ و تاریخ‌پژوه ایرانی درمی‌یابم نگاه من (یک ایرانی) به نادر است. بهتر است از منظر هندی‌ها به بررسی نادر بپردازیم. هندی‌ها نادر را در ردیف شخصیت‌های خونخواری چون آتیلا، چنگیز، تیمور و هلاکو قرار می‌دهند. این نکته به لحاظ تاریخی برای ما اهمیت دارد نه از این جهت که از نادر دفاع کنیم، نه از این جهت که به شخصیت نادر بپردازیم، بلکه از لحاظ روابط فرهنگی بین دو کشور، من هرگاه بخواهم در حضور اساتید تاریخ هند در مورد تاریخ ایران صحبت کنم، در پس ذهن آن‌ها مسألهٔ نادر وجود دارد. این مسأله شخصاً برای بنده اهمیت داشته است، از این‌رو جستارهایی در این زمینه فراهم کردم. فرضیه اولیه چنین است که آیا نادر و اندیشهٔ غارتگری او مانند تفکرات محمود غزنوی است که به هند حمله کرد؟ به نظر می‌رسد واقعیت چیزی غیر از این باشد. نادر با مجموعه‌ای از افاغنه روبرو بود که در زمان شاه تهماسب دوم ایران را غارت کردند و به تاراج بردند. وی وقتی فتح‌علی‌خان سیستانی را از میان برمی‌دارد، پیشنهاد شاه تهماسب را نمی‌پذیرد که به سرعت به اصفهان برود چاره اشرف افغان را کند. وی معتقد است اول باید چارهٔ مرزهای شرقی را کرد و مادامی که مرزهای شرقی را امنیت نمی‌بخشد (هرات و قندهار)، به مرکز و غرب توجه نمی‌کند. چرا نادر این‌چنین حساسیت نشان می‌دهد؟ به نظر می‌رسد او به این نکته پی برده که گورکانی‌ها مشوق اصلی افغان‌ها برای هجوم به ایران بودند. در آن زمان افغانستان بخشی از ایران بود. آنچه باعث شد میرویس و پسرش محمود شورش کنند و به ایران مرکزی و پایتخت کشور خود هجوم بیاورند، تحریکات گورکانیان هند بود. گورکانیان همیشه به این منطقه توجه داشتند و نادر نیز متوجع این مسأله بود. وی افغان‌ها را آلت دست گورکانیان می‌دانست. بنابراین به حل این مسأله مبادرت ورزید و بعد از حل و فصل مسألهٔ افغان‌ها، نمایندگانی به دربار سلطان گورکانی فرستاد و از او خواست دست از تحریکات بردارد؛ اما سلطان گورکانی سفرای نادر را به قتل رساند. البته این قتل سفرا نبود که

باعث حملهٔ نادر به هند شد، بلکه احساس نگرانی از تحریکات مجدد او را ناگزیر به سوی هند برد. برخلاف آنچه نوشته‌اند، نادر در هند دست به اعمال خشونت‌آمیز نزد، پادشاه را از قدرت ساقط نکرد و درباریان را از مسند قدرت برنینداخت. حکومت را حفظ کرد و برگشت. طبیعت لشکرکشی است که کشتارهایی هم در آن اتفاق می‌افتد. در تأیید این مسأله که گورکانیان در این زمینه محرک بودند و انگیزه حمله نادر به هند یک انگیزه تدافعی برای حفظ امنیت مرزهای شرقی است، من اشاره می‌کنم به این که در سال ۱۱۵۷، ـ یعنی بعد از حملهٔ نادر به هند و بازگشت به ایران و زمانی که در حال جنگ با عثمانی‌ها بود، سلطان محمد گورکانی به سلطان عثمانی پیشنهاد اتحاد نظامی علیه نادر را می‌دهد. به زندگی و اقدامات نادر از این بعد هم باید توجه کرد. نزد مردم و مورخان هندی، از نادر تصور حمله و ویرانی وجود دارد. مورخان ما باید به این مورد توجه نکند. نه از این جهت که آن را تأیید یا تکذیب کنند، بلکه از این نظر که آن را تبیین و تفسیر کنند تا نوعی همگرایی در این زمینه پدید آید.

ططری: با تشکر از آقای دکتر زرگری نژاد و سخنان ایشان، تاریخ‌نگاری دوره افشاری کمبودها و ضعف‌هایی دارد از جمله کمبود منابع، متن‌های مبالغه‌آمیز، و تعدادی ویژگی کلی که برای این دوره ترسیم کرده‌اند اما مهم‌ترین ویژگی این است که، چهره سیاسی و نظامی نادر سایه بر بخش‌های فرهنگی و اجتماعی می‌انداخت، با این تفاصیل، از دکتر حسنی خواهش می‌کنیم جایگاه این کتاب را در تحقیقات دورهٔ افشاریه تبیین کنند.

حسنی: بسم الله الرحمن الرحیم. چون نویسنده استاد عزیز من هستند و تمام آموخته‌های خودم را در این چند سال اخیر مدیون ایشان هستم، مطالبی عرض می‌کنم، ولی از این منظر که در نقد یک کتاب، نقد خود نویسنده و نقد موضوعی که به آن پرداخته شده، مسألهٔ مهمی است. ابتدا کمی نویسنده را نقد می‌کنم. دکتر زرگری نژاد و دوستان نزدیک ما این عادت را دارند که به خودشان بیشتر انتقاد وارد می‌کنند تا به دیگران و نسبت به هم هیچ تعارف نمی‌کنند. به همین دلیل ما

می‌دانیم که اولین ضربه و شوک ـ در صورت بروز اشتباه ـ از طرف همین دوستان است و این هشدار که هشیار باشید مبادا راه خطا بروید. استاد عزیز من، آقای دکتر شعبانی مبری از این هستند که مورد نقد منفی قرار بگیرند. اما شناختن شخصیت ایشان و سایه‌ای که شخصیت ایشان بر روی این کتاب انداخته به نظر من سودمند است. آقای دکتر شعبانی پیام دارند و در هر تحقیقی که انجام می‌دهند به آن پیام انسانی ـ ایرانی خودشان وفادارند. در سطر به سطر کتاب، با این پیام مواجه می‌شوید.

آقای دکتر شعبانی نصیحت‌گرند و این ناشی از تجربه و آموخته‌های ایشان است در طی سالیان دراز. ایشان خود را در مقامی می‌دانند و می‌بینند که می‌توانند اکنون دیگران را نصیحت بکنند تا از تجربیات تاریخی استفاده کنند. لابلای متون تحقیقاتی ایشان، به نصایح ایشان ـ که به نحوی در ارتباط با آن مطلب قرار می‌گیرد و به نوعی گریز از آن مطلب هم هست ـ برخورد می‌کنید. دکتر شعبانی به نظر من قهرمان‌جو هستند همان‌طور که حافظ دنبال رستم بود:

سوختم در چاه صبر از بهر آن شمع چگل

شاه ترکان غافل است از حال ما کو رستمی

ایشان هم گاه در چنین شرایطی قرار می‌گیرند و وقتی تاریخ را می‌کاوند، به دنبال شخصیت‌های شاخص و برجسته و اثرگذار که چهرهٔ جهانی مطلوب، انسان‌دوست و تساهل‌گرا دارند، می‌گردند. مثل داریوش، کوروش، نادر. یعنی ایشان شخصیت‌های برجسته را انتخاب می‌کنند، روی شخصیت آن‌ها مانور می‌دهند و اقدامات و نتایج اقدامات آن‌ها را که می‌تواند به فرهنگ و تمدن ایران اسلامی ما شاخصیت بدهد و ما را در دنیا به عنوان یک مملکت شاخص و مطرح نگاه بدارد، مطرح می‌کنند. دکتر شعبانی تمایلات احساسی خودشان را نسبت به این شخصیت‌ها پنهان نمی‌کنند. به همین دلیل وقتی به نادر می‌پردازند، با انواع صفات مثبت و برگزیده و شاخص از وی یاد می‌کنند. همین‌طور هنگامی که در مورد کوروش و داریوش کتاب می‌نویسند. همهٔ این موارد مثبت است، اما گاهی این تردید

را به ذهن می‌آورد که ما چه هنگام از ایشان باید طلب آثار کنیم؟ ایشان آثار تحقیقی تولید می‌کنند. در آثار تحقیقی تمایلات نویسنده، مکنونات قلبی نویسنده، ایده‌آل‌ها و آمال نویسنده حتی‌الامکان نباید سایه بر تحقیق بیاندازد. به عقیدهٔ من کار دکتر شعبانی، چه در این کتاب و چه در کتاب‌های دیگر، آگاهانه رفتاری دوگانه است. به این صورت که از طرفی، کار تحقیقی انجام می‌دهند و ابعاد منفی و مثبت پدیدهٔ مورد بررسی و بحث را ـ تا جایی که سند و مدرک و آثار گذشتگان اجازه می‌دهد ـ مطرح می‌کنند و از یک طرف تاریخ تعلیمی می‌نویسند و نه تاریخ تحقیقی صِرف. در تاریخ تعلیمی ما به دنبال شاخصیت دادن به وجوه فرهنگی و تمدنی خودمان هستیم که بتواند به فرزندان ما اعتماد به نفس بدهد، آن‌ها را دربرابر بحران‌های روزگار مسلح کند و به آن‌ها توان پایداری و مقاومت بدهد و از وضع افعال منفی گذشتگان ناامید نکند. این یکی از وجوه و شاخصیت‌های کار دکتر شعبانی است، که من به عنوان دانشجوی ایشان معتقدم در شرایط خاص زندگی ما در جهان و در بین سایر واحدهای سیاسی ارزنده است. شاید کسی به عنوان اینکه یک محقق چه ویژگی‌هایی داشته باشد از بعضی این نکات رنجیده‌خاطر بشود و دوست داشته باشد بگوید که ما باید سایه مورخ را از موضوع تاریخی و متن تولیدی او بیرون بکشیم و متن را پیراسته کنیم از وجود مورخ، از ایده‌آل‌ها و آمال و آرزوهای امروزی و آینده‌نگر مورخ، ولی چون ایشان هدفمند عمل می‌کنند، تحقیق و تعلیم را در کنار هم می‌بینند، پیام برای شخصیت جهانی ایران دارند، در نتیجه کارهای خودشان را در موقعیتی قرار می‌دهند که نکات برجسته شخصیت‌های موردنظر و مطلوب ایشان بیشتر در کتاب‌هایشان به چشم می‌آید. می‌توانیم این نکته را هم نشانه‌ای از نقد رفتارشناسی ایشان در تحقیق بدانیم و هم می‌توانیم گامی مثبت در ارائه یک تاریخ تحقیقی ـ تعلیمی خوب قلمداد کنیم.

زرگری‌نژاد: چون آقای دکتر شعبانی درمورد خودشان کمتر حرف می‌زنند، می‌خواهم از ایشان دفاع کنم. سخن آقای دکتر حسنی در بنیاد درست است، یعنی در نوشته‌های دکتر شعبانی درواقع باورهای پیشینی خود ایشان موجود است و انتقال

این باورها یا برجسته شدن این باورها در آثار و صفحات کتاب موج می‌زند. دکتر حسنی می‌فرمایند نادر در کتاب دکتر شعبانی نادر است از نگاه ایشان نه نادر واقعی، افشاریه هست نه افشاریه‌ای که در واقعیت هست، بلکه افشاریه‌ای که دکتر شعبانی می‌بینند. این یک نقد روش‌شناسانهٔ جدی است. اما من می‌خواهم بگویم که این نقدی است نه متوجه دکتر شعبانی بلکه نقدی متوجه هر کسی که دست به قلم می‌برد و تاریخ می‌نویسد. آن واقعیتی که ما فکر می‌کنیم، واقعیتی از ذهن دکتر شعبانی است. تاریخ ایران در قرون اولیه اسلامی، عاری از ذهن اشپولر نیست؛ یا تاریخ ساسانی مردم ایران که دکتر زرین‌کوب نوشته است. این تاریخ ساسانی ، قرون اولیه و افشاریه مستقل از ذهن مورخ کجاست؟ وجود دارد؟ ما هر گزارشی از یک واقعیت بیرونی ارائه می‌کنیم در واقع با واقعیت سروکار نداریم با گزارش سروکار داریم.

ططری: بنابراین حضرت‌عالی به همه تعمیم می‌دهید.

زرگری‌نژاد: بله این نقدی است که متوجه دکتر شعبانی نیست، بلکه متوجه هرکسی است که تاریخ می‌نویسد. من وقتی وصف دریای خلیج فارس را می‌کنم، خلیج فارس از نگاه من اصلاً خلیج فارس واقعی نیست. این نقد روش‌شناسانه به اعتقاد من نقدی جدی است که که تنها به دکتر شعبانی اختصاص ندارد. به طور طبیعی هر کسی وقتی می‌نویسد و می‌نگارد و بیان می‌کند، گمان‌ها، برداشت‌ها، رهیافت‌های خود را، آنچه می‌تواند انسان‌ها را در نگاه‌ها دقیق بکند، وارد نوشته می‌کند. در نقد نباید از میزان بیان واقعیت در یک کتاب بگوییم، بلکه باید از روش و شیوهٔ جدید در نشان دادن واقعیت بگوییم. بنابراین تفاوت تاریخ‌پژوهان در این است که چقدر روشی که برای ارائهٔ یک جستار به کار می‌برند، دقیق است؟ اشاره‌ای هم به این نکته داشته باشم که ما سه اصطلاح در حوزهٔ تاریخ و نگارش آن داریم. مورخ، تاریخ‌پژوه و اهل اخبار. آنچه ما اهالی تاریخ دربارهٔ تاریخ قاجاریه، تاریخ صفویه و هر سلسله‌ای که در گذشته بوده‌است، می‌نویسیم کاری مورخانه نیست، ما مورخ نیستیم بلکه تاریخ‌پژوهیم بنابراین بین تاریخ‌پژوه و مورخ باید تمایز قائل شویم

و آثار تاریخی و آثار تاریخ‌پژوهی را از یکدیگر متمایز کنیم. میرزامهدی‌خان‌استرآبادی مورخ بود، دکتر شعبانی تاریخ‌پژوه‌اند. طبری به یک بیان مورخ است، اما دکتر زرین‌کوب تاریخ‌پژوه است. خلط این مفاهیم در بحث‌های روش‌شناسانه خیلی از مشکلات را پدید آورده و موجب بروز ابهام در تعریف تاریخ و جایگاه تاریخ و کاربست و راهبرد تاریخ در میان غیراهل‌تاریخ شده به این معنا غیراهل‌تاریخ و شاید برخی از اهل تاریخ فکر می‌کنند که تاریخ یعنی علم شناخت گذشته. حال اینکه هیچ مورخی در طول تاریخ به گذشته کاری نداشته است. همه مورخان به اکنون می‌نگریستند و به آینده.

حسنی: گذشته از دسترس ما اساساً خارج است ما با واسطه به گذشته مرتبط می‌شویم. آنچه ما را به گذشته متصل می‌کند، گزارشی است که از ذهن یک مورخ تراویده است. در نتیجه ما با واقعیات تاریخی فاصله داریم.

ططری: آیا ما می‌توانیم سبک مشخصی در تاریخ با ویژگی‌ها و اسلوب مشخص داشته باشیم؟

حسنی: یعنی چطور؟

ططری: سبک به عنوان چیزی که تعریف تاریخی دارد مثلاً سبک توصیفی، سبک تحلیلی؟

زرگری‌نژاد: سبک‌ها می‌تواند متنوع باشد. گاهی اوقات کرونولوژیک، گاهی تاریخمند و گاهی سلسله‌ای یا محلی است.

حسنی: بسته به نوع نگاه نویسنده است.

زرگری‌نژاد: سبک مورخ و تاریخ‌پژوه را از یکدیگر تفکیک نمی‌کند. من در روزشمار تاریخ قاجاریه، درواقع یک تاریخ‌پژوهی کرونولوژیک انجام دادم. اما تاریخ‌نویس نیستم و در این زمینه مورخ نیستم.

ططری: پس چیزی که تولید می‌شود چیست؟

زرگری‌نژاد: در واقع یک جستار جدید، یک تحقیق جدید است. تاریخ‌پژوه در آثار مورخان تحقیق می‌کند، بازنویسی می‌کند، بازشناسی می‌کند و تدوین می‌کند.

حمدالله مستوفی وقتی تاریخ صدر اسلام یا طاهریان را می‌نویسد، آثار پیشینیان را می‌خواند و دوباره طاهریان را از نگاه خودش می‌نویسد، او یک تاریخ‌پژوه است، مورخ نیست. نمونه بارز مورخ در دورهٔ معاصر کسروی است. احمد کسروی در تاریخ مشروطه آنچه را می‌بیند و آنچه را از اشخاص بی‌واسطه می‌گیرد، می‌نگارد. کرمانی نیز این‌چنین است. درحالی‌که ملک‌زاده در تاریخ مشروطه ایران تاریخ‌پژوه است مورخ نیست.

حسنی: چون هدف ما این است که معرفت تاریخی به دست بیاوریم و یک پدیده را بشناسیم، شناختن یک پدیده یا با ارتباط مستقیم با آن پدیده امکان‌پذیر هست یا با تجزیه و تحلیل گزارش‌هایی که از آن پدیده باقی مانده است و چون ما اساساً ـ به اصطلاح دکتر زرگری‌نژاد ـ به عنوان تاریخ‌پژوه با گزارش‌ها مواجه هستیم، نه با خود پدیده، معرفتی که به دست می‌آوریم یک معرفت دست دوم است. مثلاً هم‌اکنون پدیدهٔ نمایشگاه کتاب مسأله‌ای است که به‌طور مستقیم آن را حس می‌کنیم؛ اما وقتی از نمایشگاه خارج می‌شویم و از طریق رادیو یا نهادها از اخبار اینجا مطلع می‌شویم، به یک معرفت باواسطه دست می‌یابیم. دیگری اطلاعات را به ذهن خود منتقل می‌کند و متناسب با پیش‌فرض‌ها و داشته‌های قبلی به صورت برونداد جدیدی تحویل ما می‌دهد، در نتیجه با اندیشه جدیدی روبرو هستیم.

ططری: برگردیم به کتاب حاضر. اگر تاریخ‌پژوه یا مورخ، به یکی از شخصیت‌های دورهٔ تاریخیِ مورد مطالعهٔ خود، علاقمند باشد و حتی در مقالات و آثارش به این موضوع اذعان داشته باشد، همان دلایلی که دکتر شعبانی هم اشاره فرمودند، چنین نگاهی صدمه‌ای را به لحاظ تاریخی متوجه اثر، کتاب یا تحقیق نمی‌کند؟

حسنی: صدمه متوجه کتاب نیست، متوجه تحقیق هم نیست. حتی اگر شایعه‌ای راه بیندازیم و آن شایعه اثر بخش باشد و حرکت و موجی ایجاد کند، خود صحنه‌ای از تاریخ است. بنیان شایعه است، اما حادثه‌ای را رقم زده، این حادثه تاریخ است. اگر کتابی درباره یک دوره نوشته شود، حتی اگر منطبق با واقعیات آن دوره نباشد، خود

یک پدیدهٔ تاریخی است. چرا به حوادث گذشته این‌گونه نگاه می‌کنیم؟ نیاز روز چیست که از گذشته بهانه می‌گیریم و چیزی تولید می‌کنیم و بر دانش تاریخ می‌افزاییم؟ چیزی که درواقع گذشته نیست، اما می‌تواند رنگ و بوی گذشته داشته باشد و مسائل امروز ما را مطرح کند. این جزو پدیده‌های تاریخی است پس یک واقعیت است. واقعیتی که قابل بحث و قابل پیگیری است. اما اینکه آیا این تحقیق با آن واقعیتی که اتفاق افتاده و در اختیار ما نیست انطباق دارد یا نه؟ در این مورد باید بحث کنیم که از چه طریقی فرد به آن پدیده‌ها معرفت پیدا کرده است؟ آن واسطه‌هایی که معرفت تاریخی را به فرد می‌دهند چقدر معتبرند؟ آیا افرادی که در زمان این حوادث بودند و این منابع را تولید کردند تحت شرایط خاص فرهنگی ـ اجتماعی نبودند؟ آیا شرایط زمانی اثری بر آن‌ها نگذاشته که موجب شود از یک زاویه خاص به پدیده نگاه کنند و زوایای دیگر پدیده‌ها مغفول‌عنه بماند؟ ممکن است این اتفاق افتاده باشد، در این صورت زمانی که ما می‌خواهیم معرفت تاریخی به دست بیاوریم، چون در آن زمان و در کنار آن حادثه نیستیم، معرفتی باواسطه به دست می‌آوریم. پس هر دانش‌پژوه و هر تاریخ‌پژوه ناگزیر است از منابع استفاده کند. به همین دلیل است که ما ناچاریم در اعتباریابی داده‌هایی که جمع‌آوری می‌کنیم، گام نخست را برداریم. ابتدا باید دریابیم که این داده‌ها چقدر معتبرند و چقدر می‌توانیم با اتکاء به آن‌ها حکم صحیح منطبق با واقعیات بیرونی به دست آوریم. بنابه گفتهٔ ابن‌عربی درک ذات مطلوب، علم است. اما آیا ما ذات مطلوب را از طریق این واسطه‌ها درک کردیم یا نکردیم؟ اگر نکردیم، چیزی را به دست آورده‌ایم که دال بر وجود پدیده‌ای است نه عین خود پدیده و فقط ما را دلالت می‌دهد که چنین چیزی وجود داشته. اما آیا منطبق با اصل هست یا نیست؟ پاسخ به این سؤال را باید از طریق منابع و روش و خیلی مسائل دیگر بررسی کرد. اما مسألهٔ دوم موضوع مطالعه است. دکتر شعبانی درخصوص موضوعی کار کردند که از سال‌ها قبل به آن علاقمند بودند. این موضوع در تاریخ ما جایگاه ویژه‌ای دارد، ما بعد از قرن‌ها کشمکش فرهنگی برای هویت‌یابی مجدداً توانستیم در دوره صفویه یک واحد

سیاسی ـ فرهنگی مستقر داشته باشیم. متأسفانه غرور و خودمداری و خودکامگی، دولت‌مردان عصر صفوی را به سمت و سویی کشیده بود که با کوچکترین ضربه از جانب ضعیف‌ترین حلقه رعیتی خودشان از هم پاشیدند. چیزی که در دوردست‌ها غیر این تصور می‌شد این سلسله در نزد دیگران چنان عظمتی ایجاد کرده بود که باور نمی‌شد با یک تلنگر شکسته شود.

زرگری‌نژاد: سردمداران صفوی هم گمان نمی‌کردند. در همان زمان بسیاری می‌گفتند به‌زودی این حکومت فرومی‌پاشد. گزارش سفیر پطر کبیر از ایران، در آستانهٔ شورش افغان‌ها، بیان می‌کند که دورهٔ اضمحلال و نابودی نظام صفوی فرارسیده است. اما صفویان خوش‌خیال معتقد بودند که بر اسب مراد سوارند و هرگز سقوط نخواهند کرد. گویی تا آخر دنیا می‌خواستند حکومت کنند. اما چند ماه بعد سقوط کردند.

حسنی: این یکی از مصائب تاریخی ماست که در اوج قدرت فروپاشی را می‌بینیم و نه در ذلت. صفویه روز به روز از نظر تمدنی، امکانات، تأثیرات بیرونی افزایش قدرت داشت، ولی هیچ‌کس نمی‌دانست که رفتارهای آن‌ها باعث شد از درون بپوسند. تلنگر از جانب یکی از رعایای ایشان بود و نشان داد صفویه بسیار شکننده بودند. اما این رعیت عاصی که حق دارد عصیان کند علیه حکومتی که درد او را نمی‌فهمد، فقط می‌تواند ۷ سال بخشی از مملکت را در دست خود نگاه دارد و بلافاصله توسط نیرویی که همان زمان به قهرمان ایران معروف می‌شود، مجبور است موقعیت را ترک کند و قدرت سیاسی را به کسانی که خودشان را محق می‌دانند، برای ادامه حکومت پس بدهد آیا در این ۷ سال نسل نوین پدید آمد؟ آیا در این ۷ سال ما تجهیزات نظامی جدیدی را فراهم آوردیم؟ همان انسان‌هایی که زمان صفویه حاضر نبودند به جنگ محمود بروند ـ نه این‌که نمی‌توانستند حاضر نبودند، می‌توانستند ولی نمی‌خواستند ـ همان انسان‌ها احساس کردند کسی دلسوز سر راهشان قرار گرفته که می‌تواند توانمندی‌های خودش را در جهت رفع نیاز ملی به کار بگیرد پس به وی پیوستند. همان انسان‌هایی که نمی‌جنگیدند، حالا جنگیدند

و این امکان را فراهم کردند که مجدداً مملکت نه تنها احیا بشود بلکه همان‌طور که دکتر زرگری‌نژاد فرمودند، فراتر از مرزها، کسانی که چشم طمع به مملکت ما دوخته بودند و عملاً طرح اضمحلال این مملکت را در سر داشتند، دست بردارند و سرجای خود بنشینند و مرزهای ما به مرزهای تاریخی‌اش نزدیک شود. این برای ما باعث افتخار است که چنین فردی در موقعیتی پیدا می‌شود و این وضعیت را فراهم می‌آورد. اما یک درس هم به ما می‌دهد و آن این است که امکان بازسازی و احیای نیروهای خموده، که حاضر نیستند برای حفظ یک موقعیت سرمایه‌گذاری کنند، توسط یک مدیر دانا وجود دارد. در هر زمانی از تاریخ می‌توان از این تجربه درس گرفت و از آن برای حفظ استقلال، تمامیت و توانمندی مملکت استفاده کرد. ولی من در نادر یک ضعف می‌بینم که این ضعف شاید صفت تاریخی ملی ماست، و آن این است که ما همه تقصیرها را به گردن گذشتگانمان می‌اندازیم و فکر می‌کنیم دیگران هیچ تقصیری ندارند. خودی را مقصر قلمداد می‌کنیم. نادر وقتی که ـ همان‌طور که دکتر زرگری‌نژاد به درستی مسألهٔ اتحاد جهان اسلام را مطرح کردند ـ به این مسأله توجه کرد، گفت شاه اسماعیل بود که بهم‌ریختگی مذهبی و آشفتگی منطقه‌ای را پدید آورد و ما باید آن را جبران کنیم. در صورتی‌که شاه اسماعیل مبری از این تهمت است. این مسأله جای تحقیق دارد. چرا باید در مقدمه وثیقه‌ای که به عنوان اتحاد اسلام نوشته می‌شود، شاه اسماعیل برای موردی که نیافریده است، زیر سؤال برود؟ اختلافات شیعه و سنی قبل از شاه اسماعیل هم وجود داشته است؛ ما در این منطقه همیشه اصول ثابت سیاست خارجی داشتیم و می‌دانستیم باید از مرزهای این کشور محافظت کنیم. این را زمان برخورد با یونانی‌ها داشتیم، زمان برخورد با رومی‌ها و بیزانس و عثمانی‌ها نیز داشتیم. همسایه با همسایه گاهی مشکل پیدا می‌کند و این مسأله‌ای طبیعی است. امر جدیدی در زمان صفویان واقع نشده که مسألهٔ عثمانی و ایران را در آن زمان به پدید آمدن مذهب شیعه در ایران به عنوان مذهب رسمی ارتباط دهیم. درواقع بهانهٔ جدیدی پیدا شده. این بهانهٔ جدید دستمایه سوءاستفاده همسایگان جاهل ما قرار گرفت. چطور می‌شود کشوری با

دنیای کفر علیه همسایهٔ مسلمان خود دست به اتحاد بزند؟ و به تصمیم آن رضایت دهد؟ عثمانی و روسیه این کار را علیه ایران کردند. خوب این همسایه می‌فهمد چه می‌کند و به دنبال مطامع سیاسی است نه وحدت دنیای اسلام و یا رفع مشکلات و اختلافات مذهبی. نیمهٔ اول صفویه هنوز به پایان نرسیده بود که با مشت محکمی که این همسایگان از شاه عباس خوردند، سر جای خود نشستند. به‌طوری که صفویان مظهر عالی، سلطان عالی، همسایهٔ متعالی شدند و انواع القاب دوستانه و سخاوتمندانه و برادرانه به هم دادند. مگر صفویان همان شیعیان و عثمانی‌ها همان سنی‌ها نبودند؟ پس مسألهٔ ما هیچ‌وقت مسألهٔ شیعه و سنی نبوده و مسألهٔ مذهب در این دوره، بهانهٔ جدیدی برای بسیج نیروها علیه همسایگان بوده است. من این را ضعف مشاوران نادر می‌دانم که او را تحت تأثیر قرار دادند و در پدید آوردن مقدمهٔ آن وثیقه چنین استنادی را به مردمی و ملتی دادند که اصلاًدر این زمینه مقصر نبودند. حتی می‌بینیم بعد از دورهٔ شاه اسماعیل، که دورهٔ مذهبی صِرف نیست و سمت و سوی مذهب آن دوره بیشتر تصوف است، در دورهٔ تهماسب که مذهب سلطهٔ بیشتری پیدا می‌کند، به شاه تهماسب ایراد می‌گرفتند که پایتخت تو قزوین پر از اهل سنت و مذاهب دیگر است، چرا آن‌ها را بیرون نمی‌کنی؟ و شاه تهماسب واکنشی به سود این ایرادگیران انجام نمی‌دهد. چون سیاست، سیاست اقلیت‌کشی و اقلیت‌ستیزی نبود. من نمی‌توانم این مسأله را به عنوان یک واقعیت تاریخی بپذیرم که نادر و مشاوران او چنین تهمتی را به پدران خود در عصر صفویه منسوب کرده باشند و ایشان را مقصر بدانند. باید در این مورد تحقیقی جامع و دقیق انجام گیرد و ابعاد مختلف آن شناخته شود.

ططری: برمی‌گردیم به سؤال قبلی درخصوص علاقه و تعلق‌خاطر تاریخ‌پژوه به مسأله‌ای که در مورد آن کار می‌کند، این علاقه چقدر می‌تواند بر اثرش تأثیر داشته باشد؟

زرگری‌نژاد: وقتی ما با عینک به دیواری می‌نگریم، لاجرم دیوار را به رنگ عینک خود می‌بینیم. تغییر رنگ عینک‌ها واقعیت بیرونی را در نزد ما متفاوت

می‌کند. ساده‌ترین و ملموس‌ترین مثالی که در زمینه معرفت‌های گوناگون از ذهن خود، در ادبیات پیشین ما موجود است مثالی است که مولانا در مورد کوران و فیل مطرح می‌کند. در تاریک‌خانه‌ای هر کسی به هر قسمتی از بدن فیل که دست می‌زند، فیل را از زبان خود توصیف می‌کند. در نزد یکی فیل به صورت مجسمهٔ سنگی، در نزد دیگری ستون و غیره است. بنابراین به‌طور کلی ما هرگاه عامداً و عالماً مسلح به احساسات ناسیونالیستی باشیم، مسلح به احساسات شیعه‌گری باشیم، مسلح به باورهای متعصبانه سنی‌گرایی باشیم، مسلح به باورهای متعصبانه مارکسیستی باشیم، ماتریالیسم دیالکتیک را مبنا قرار دهیم و تاریخ را با این دید بنگریم، لاجرم تاریخ را آن‌گونه درمی‌یابیم. اما پرسش این است که آیا می‌توان تاریخ‌پژوهی کرد و مسلح به هیچ چارچوب نظری نبود؟ من فکر می‌کنم این هم جزو ادعاهای بی‌بنیادی است که ما توصیه می‌کنیم اما در عمل اتفاق نمی‌افتد. هر انسانی دستگاه فکری‌ای دارد. هر انسانی در نگاهش پس‌زمینه و پیش‌زمینهٔ فکری دارد. مسلح و متأثر از نظریه‌ها و ایدئولوژی‌ها و نگره‌هاست. بنابراین خواه‌ناخواه تحت‌تأثیر این نگره‌ها قرار می‌گیرد. این‌که عمداً و آگاهانه یک دستگاه فکری انتخاب کنیم و به کمک آن دستگاه نظری، به تاریخ نگاه کنیم، اظهرمن‌الشمس است که از نظر روش‌شناسی پوچ و بی‌معناست و تحقیق تاریخی درست هم انجام نمی‌گیرد. کاری که مارکسیست‌ها طی سالیان گذشته کردند. نگاه **پتروشفسکی** به تاریخ اسلام و تاریخ شیعه و درواقع همهٔ نویسندگانی که از این منظر نگاه کردند، این‌گونه است. ما مغول را از منظر پتروشفسکی می‌شناسیم. این تاریخ مغول نیست، نگاه و چارچوب‌های اوست. همین امر در نگاه مورخین سرمایه‌دار هم صادق است. نگاه‌هایی که آشکارا مسلح هستند، بی‌شک از نظر روش‌شناسی نادرستند. اما آیا می‌شود بی‌هیچ زمینه ذهنی یا با لوح سفید مغزی به واقعیت نگاه کرد؟ این هم در حقیقت سخنی است گزاف و بی‌اساس. آنچه در تاریخ‌پژوهی و روش‌شناسی اهمیت دارد و عالم باید به آن مقید باشد، این است که هیچ تعلق آشکاری نسبت به موضوع نداشته باشد و سعی کند با خودکاوی مطمئن شود تعلق پنهانی نیز ندارد. برای اینکه

آثار تعلقات پنهانی را هم بزداید، روش خود را کنترل کند. روش‌شناسی و التزام دقت در روش برای این است که فرد به واقعیت برسد ـ البته واقعیتی که باید در خصوصش بحث شود، زیرا رسیدن به واقعیت مطلق در این زمان دیگر مورد پذیرش نیست ـ به هرحال این‌که ما نمی‌توانیم واقعیت را عیناً بیابیم، مانع از این نیست که افراد کوشش نکنند به معرفت نزدیک شوند. می‌توانیم با به‌کار گرفتن ابزارها، تکنیک‌ها، روش درست و کنترل روش یعنی در پرتو یک سری بحث‌های روش‌شناسانه، روش را آزمون و نقد کنیم. تاریخ‌پژوهی با این معنا جستاری است در میان نوشته‌های تاریخی که ارزش این جستار و تاریخ‌پژوهی موکول است به متد و روش، آنچه در کشور ما به آن کمتر توجه می‌شود نقد متد و روش است. آنچه رایج شده و ما به‌عنوان الفبای تحقیق رعایت نمی‌کنیم، عدم تمییز و تفکیک بین استناد و اعتبار است. متأسفانه در تحقیقات دانشگاهی و پایان‌نامه‌ها به این امر توجه نمی‌شود، تأکید زیاد در استفاده از منابع دست‌اول درست است، اما اعتبار این منابع دلیل به ارجاع نمی‌شود .ما تصور می‌کنیم هرگاه ادعای خود را به چیزی مستند کردیم، لاجرم کار بزرگی انجام دادیم. تصور می‌کنیم که تعداد زیاد منابع به خصوص استفاده از منابع دست اول و معتبر و نسخ خطی و منابع لاتین، کار بزرگی است. در صورتی که چنین نیست. استناد زیاد برای تحقیق اعتبار نمی‌آورد. در بحث روش‌شناسی ما می‌کاویم تا ببینیم کجا یک جستار تاریخی و تحقیق روش‌مند است و اعتبار این جستار به چه چیز موکول است. چگونه باید به صورتی روشمند جست-وجو کرد و بر اساس چنین روشی به معرفت نزدیک شد، نه این‌که آن را به‌طور کامل بیابیم و اگر نتوانستیم به معرفت جدی برسیم، این تقید علمی را داشته باشیم که تحقیق عالمانه انجام بدهیم حرکتی عالمانه، عاقلانه و سنجیده فایده‌مند است.

ططری: قدری به فصول کتاب بپردازیم. یکی از فصول شش‌گانهٔ کتاب دربارهٔ تاریخ اجتماعیِ عصر افشاریه است و حدود ۸۵ صفحه از کتاب را به خود اختصاص داده است. با توجه به ضعفی که منابع تاریخ افشاریه در ترسیم تاریخ اجتماعی آن

دوران دارند، مؤلف کتاب بیان می‌کند که هدف از نگارش این فصل بررسی احوال عمومی مردم کل مناطق ایران است و اضافه می‌کنند ما تنها می‌توانیم به تحلیل‌های جزئی در این خصوص بپردازیم؛ اما هین مسائل جزئی را به کل تعمیم می‌دهیم و نتیجه می‌گیریم احوال جامعه ایران در این دوران چگونه بوده است. سؤال بنده این است که مؤلف تا چه حد در ترسیم شرایط و احوال کلی جامعه ایران در آن دوران با استفاده از این روش موفق بوده است؟

حسنی: در مورد تعمیم نمونه‌های کوچک به نمونه‌های بزرگ صحبت می‌کنید و احتمالاً این شک ذهنی را دارید که این تعمیم با یک استقراء ناقص انجام شده، در نتیجه تعمیم‌پذیر نیست. در حقیقت موضوعی که با آن مواجهیم متفاوت است. وقتی شما در یک فضای فرهنگی زندگی می‌کنید، این فضا ساختاری را فراهم می‌آورد که بازیگران ناگزیر در درون آن ساختار حرکت می‌کنند و ناگزیر به‌گونه‌ای رفتار می‌کنند که سایر مهره‌ها آسیب نبینند. پس هر نوع بازی مطلوب سایر مهره‌هاست، اگر شما نمونه‌ای از رفتارها را پیدا کنید، می‌توانید حدس بزنید این یک رفتار عمومی است، چون نمی‌تواند نابهنجاری رفتاری و عقیدتی داشته باشد و دیگران بپذیرند و او را تقبیح نکنند. به این دلیل اگر اینجا حتی استقراء ناقص به کار رفته باشد، امکان تعمیم وجود دارد. برای این‌که ما می‌دانیم آن ساختار و فضا بر مجموعه حاکم است، به‌گونه‌ای که امروز این را تجربه می‌کنیم. رفتارهای ما، رفتارهای ارادی محض و آزادانه نیست که بخواهیم هر رفتاری را به دلخواه انجام دهیم. برای هر رفتاری ارزشی وجود دارد و این رفتار باارزش، باید مطلوب همسایگان و افرادی که با فرد در تماس هستند باشد والا از جامعه کنار زده می‌شود. بنابراین شما با شناخت رفتار من می‌توانید پی به رفتار دیگران ببرید چون این ارتباط منطقی وجود دارد. بنده از این جهت سخنان دکتر شعبانی را تأیید می‌کنم و معتقدم امکان چنین تعمیمی وجود دارد. اما از بُعد دیگر، شما چندین بار به ضعف منابع اشاره کردید، ما هنگامی که تاریخ را نگاه می‌کنیم درواقع رفتار انسان را بازآفرینی می‌کنیم. انسان‌ها در دوره‌های مختلف چگونه رفتار می‌کردند؟ از این رفتارشان چه قصدی داشتند؟ ورای این

رفتارها چه ارزش‌هایی وجود داشته است که انگیزه‌ای برای تولید چنین رفتاری بودند؟ در این صورت حوزهٔ علوم انسانی سیاست، اقتصاد و غیره و همین‌طور علوم غیرانسانی همه این موارد رفتار گذشتگان ما و درنتیجه بستر تاریخ محسوب می‌شوند. ضعفی که شما متوجه منابع می‌کنید از این بابت است که گمان می‌کنید حتماً برای تحریر تاریخ اجتماعی، باید متکی به چندین منبع معتبر تاریخی باشیم. حال این‌که در تحریر تاریخ اجتماعی باید از منابع متنوع و به‌ویژه منابع ادبی استفاده کرد. دکتر زرگری‌نژاد اخیراً طرحی ذهنی پیدا کرده‌اند. این طرح این است که دورهٔ بازگشت ادبی ما نمی‌تواند متأثر از تاریخ اجتماعی آن دوره و زاییدهٔ آن شرایط نباشد. مردم به شرایط موجود عصیان می‌کنند و به دوره‌ای قبل‌تر که مطلوب آن‌ها بوده است، بازمی‌گردند. همین مسأله نشان می‌دهد که ادبیات آیینهٔ جامعهٔ ماست و ما می‌توانیم بخشی از رفتارهای گذشتگان را در نظم و نثر و متون ادبی گذشتگان جست‌وجو کنیم. از آن‌جاکه شاعر یک فرد حساس به جامعه است و زودتر از دیگران شرایط را درک می‌کند و وقتی تخیل خود را به کار می‌اندازد گویی می‌گوید که ملت من انتظار دارند به شرایطی مطلوب دست یابند و این انتظارات و آمال را به صورت یک شعر در اختیار افراد قرار می‌دهد، درواقع شاعر آسیب‌شناسی اجتماعی انجام می‌دهد. در نتیجه اگر منابع تاریخی را به‌علاوهٔ منابع ادبی و سایر منابع موجود اعم از پزشکی و غیره بکنید، در این‌صورت می‌توانید یک جامعیت تاریخی به یافته‌های خود بدهید و معرفت کامل‌تری از دورهٔ مورد مطالعهٔ خود کسب کنید و از این بابت آقای دکتر شعبانی نادرست عمل نکردند و نمونه‌هایی را که از منابع آورده‌اند، شایسته توجه است.

زرگری‌نژاد: من دوست داشتم فرصت بیشتری برای پاسخ به این سؤال بود ولی فرصت کم است و خیلی کوتاه عرض می‌کنم که آقای دکتر شعبانی در نگاه به تاریخ اجتماعی فتح‌باب کردند و نه کاری کامل. که البته همین فتح‌باب کاری بس عظیم است برای اینکه شاگردان ایشان دریابند که این راه‌گشایی چگونه انجام شده است و این کار بین شاگردان ایشان امتداد پیدا کند. خاطره‌ای به یادم آمد که عرض

می‌کنم. در شورای انقلاب فرهنگی، من به عنوان نمایندهٔ دانشگاه تهران، به همراه دکتر اشراقی، دکتر حسنی، دکتر شعبانی، دکتر حائری و دکتر خواجویان (که از مشهد می‌آمدند) در شورا حضور داشتم. برخی دوستان دیگر هم بودند. در این شورا تصمیم گرفته شد در برنامهٔ دورهٔ لیسانس تغییراتی انجام گیرد. پیشنهاد شده بود که عنوان دروس را به تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی ایران در دوره‌های مختلف مانند ماد، هخامنشی و غیره تغییر دهیم ـ همین برنامه‌ای که در حال حاضر هست . یکی از اساتید همان شب با من تماس گرفت و اظهار نگرانی کرد که شما در تاریخ دستکاری می‌کنید. ما تاریخ اجتماعی نداریم. اگر در عنوان، تاریخ اجتماعی را بیاوریم دانشجو از ما توقع تاریخ اجتماعی دارد، در این صورت چه کنیم؟ ببینید این عصر مرحوم عباس اقبال نیست که تاریخ خشک سیاسی را می‌نگارد بدون توجه به مسائل اجتماعی، در حقیقت این عصر، زمان ماست وقتی استادان ما در مورد نوشتن تاریخ اجتماعی دغدغه دارند، نگارش این کتاب توسط دکتر شعبانی و پرداختن به تاریخ اجتماعی، به نظر من راه‌گشایی بسیار مؤثر و کاری برجسته است. کافی است به کتاب‌های تاریخ افشاریه بنگرید. هیچ‌کدام به تاریخ اجتماعی نپرداخته‌اند. درست است که روس‌ها در این زمینه و هر زمینه‌ای که نوشتند اساساً بحث را بر مسائل اجتماعی گذاشتند، ولی این تاریخ اجتماعی نیست، بلکه تاریخ ایران بر مبنای ماتریالیسم تاریخی است. بنابراین پاسخ بنده به فرمایش شما این است که آقای دکتر شعبانی در این زمینه کار برجسته‌ای کردند اما در حقیقت کار تمامی نیست. پیشنهاد بنده به تمام عزیزانی که می‌خواهند کار اجتماعی کنند این است که مسائل اجتماعی را به مسائل جامعه و مالکیت ارضی و حقوق محدود نکنند. بخش عظیمی از تاریخ اجتماعی ما تاریخ تملق و فرصت‌طلبی است. تاریخ نگون‌بختی و هراس است. بخش عظیمی از قدرت‌ها در طول تاریخ ما توسط متملقین از بین رفتند. بخش زیادی از قدرت‌ها به زوال رفتند، زیرا نتوانستند انسان‌های زبون و فرصت‌طلب اطرافشان را بشناسند. این نکات در تاریخ ما بسیار است. این بخش از تاریخ ما یک واقعیت است که باید به آن بپردازیم. بنده شعری را از تاریخ‌ادبیات

دورهٔ دبیرستان به خاطر دارم. شاعری به نام امیر معزی در دربار سلطان سنجر بود. روزی همراه او به شکارگاه می‌رود و سلطان در آن روز زمین می‌خورد و گل‌آلود می‌شود. ابتدا خود را از سلطان پنهان می‌کند تا سلطان از زمین برخیزد و خود را از گل‌ولای زمین پاک کند. سپس به نزد شاه می‌آید و می‌خواند:

شاها ادبی کن فلک بدخو را / کاسیب رسانید رخ نیکو را

گر گوی خطا کرد به چوگانش زن/ گر اسب خطا کرد به من بخش او را

این تملق تاریخ ماست. شاه اسب را به او می‌بخشد. امیرمعزی دوباره می‌گوید:

رفتم بر اسب تا به جرمش بکشم / گفتا بشنو نخست این عذر خوشم

من گاو زمینم که جهان بردارم / یا چرخ چهارمم که خورشید کشم

شاه را تبدیل می‌کند به کرهٔ ارض. این عناصر متملق، این عناصر زبون، که پیرامون قدرتند و مسئولیت می‌پذیرند و سکان‌دار مسائل اجتماعی و فرهنگی هستند، درواقع جامعه‌خوارند. مانند موریانه بنیان‌های قدرت‌ها را جویدند. درواقع بخشی از تاریخ اجتماعی ما تاریخ تملق و چاپلوسی است که باید به آن پرداخته شود.

ططری: با تشکر از دکتر زرگری‌نژاد. آقای دکتر حسنی اگر صحبت پایانی دارید بفرمایید.

حسنی: من عرضی ندارم. تشکر می‌کنم از اینکه این فرصت را در اختیار من گذاشتید.

ططری: آقای دکتر شعبانی، شما صحبت پایانی خود را بفرمایید.

شعبانی: بیشتر دوست می‌داشتم که همکاران دانشمند و عزیز من، بی‌اعتنا به حضور بنده، نظرهای خوب و عالمانهٔ خود را بیان کنند. چنین هم شد و من از آنان که فرزندان علمی گرانمایه‌ام هستند، تشکر می‌کنم. ولی دو سه نکته‌ای نیز به ذهنم می‌رسد که ناگزیر باید به آن‌ها اعتنا کنم و دست‌کم از دیدگاه احترام به آرای همکاران اشارتی داشته باشم.

الف) این‌که محمدشاه گورکانی و در کلیت، سلاطین گورکانی هند، تحریکاتی علیه ایران داشتند، امر مسلمی است. همین قندهار که در سال ۱۱۳۴ کانون فتنهٔ غلزائیان شد، در عصر صفوی پانزده بار دست به دست گشت. یعنی سران دهلی با استفاده از هر فرصتی تحریکاتی می‌کردند و حکام قندهار را به جانب خویش متمایل می‌ساختند. این نکته را هم نادر و هم دیگر درباریان تاریخ‌دان او می‌دانستند که کانون اساسی حمایت از طغیان غلزائیان، هندوستان است و اگر بدان صوب عزیمتی انجام نگیرد، با بازگشت مجدد فراریان افغان، مشکلات مرزهای جنوب شرقی فلات، پایان نمی‌پذیرد. ذهن بافراست نادر هم مطلب را خوب و صریح درک کرد و برای قطع تشنجات و عصیان‌هایی که شاید در تمامی تاریخ ایران، از دوران کوروش و داریوش تا زمان نادر، تداوم داشته، اقدامات مؤثری انجام داد. تقریباً سه سال وقت فاتح بزرگ، صرف سرکوب اغتشاش‌ها شد.

ب) حملهٔ نادر به هند، هرچند که از دیدگاه مردم آن منطقه واقعه‌ای سخت ناخوشایند است و حقاً هم وقایع اتفاقیه، به‌خصوص فاجعهٔ قتل‌عام دهلی، جان هر آدمی را در هر دوره‌ای می‌سوزاند؛ اما همه نیز به ارادهٔ نادر انجام نگرفت. بنده برای درک کیفیت سانحهٔ شوم مزبور و تحقیق در این نکته که حقیقتاً چندکس از نفوس بی‌گناه هندی و ایرانی به قتل رسیدند، شخصاً در سال ۱۳۵۶، به دهلی رفتم و با بررسی دقیق منطقه و تعیین طول و عرض صحنهٔ وقایع و تکیه بر همهٔ اسناد ممکن، مدلل ساختم که نادر در پیدایش این فاجعه دخیل نبود و حتی تلاش‌های متعددی برای گریز از تلخ‌کامی‌ها به کار آورد؛ ولی درنهایت قریب به بیست و پنج هزار کس هندی و دوازده هزار نفر سرباز ایرانی در فاصلهٔ کوتاهی از پای درآمدند. خود نادر، که وسواس عظیمی برای خاموش کردن بحران داشت، سه بار مورد حمله قرار گرفت و اگر نبود تدبیر قاطع او برای ترسانیدن چشم محرکان، شاید نه نادر و نه از هشتادهزار سپاه همراه او، یکی نیز زنده نمی‌ماند. امروز هم قلب هر ایرانی برای پیش‌آمد سانحهٔ اسف‌بار مزبور رنجور است و غمناک. اضافه کنیم که در حد اطلاع من، شاه گورکانی سفرای سابق نادر را نکشت. ولی رخصت بازگشت نیز به

ایشان نداد و این خود در عرف سیاست آن روز، نوعی نمود غیردوستانه بود و موجب بدگمانی نادر می‌شد.

ج) این که استادان گران‌مایه از اتحاد اسلامی سخن به میان آوردند، فی‌الواقع حق‌شناسی از زحمات همین مرد سادهٔ کوه‌نشین ایرانی است که نه ادعای مکتب رفتن داشت و نه خطنویسی. اما ذهنی سیاس و کیاس داشت و به اعتبار نبوغ انسانیش می‌دانست که ادامهٔ اختلافات، دو ملت ایران و ترک را به جایی نمی‌رساند. با این‌که در آن اوقات، بحث گستردگی جهان اسلام از اندونزی تا اندلس هنوز چندان مطرح نبود، ولی نادر این جودت ذهنی را یافته بود که ادیان الهی از منشأ واحدی سرچشمه می‌گیرند و قادر متعال، خالق همهٔ پدیده‌های عالم است، پس دستور داد که انجیل و تورات را هم ترجمه کنند و به صحابت میرزا مهدی خان منشی و یقیناً ملا علی‌اکبر ملاباشی، جلساتی در قزوین (سال ۱۱۵۴هـ ق) فراهم سازند تا مایهٔ نفاق درمیان ادیان و ملل از میان برود یا کاستی پذیرد. نظریهٔ اتحاد اسلام که بعدها در قرن نوزدهم میلادی قوت گرفت، امتداد منطقی همین تفکر صحیح و سالم یک ایرانی نامدار و البته همراهان عقلی و دینی اوست.

د) به نکتهٔ دیگری نیز اشاره کنم که آیا اساساً می‌توان تاریخ بدون جانبداری نوشت؟ مطئمنم که اگر بنده بخواهم همین امروز با وجود پنجاه سال شناسایی غرب آن هم از نزدیک و در کنار خود آن‌ها، تاریخی دربارهٔ هانری هفتم پادشاه انگلستان یا حتی لویی شانزدهم پادشاه فرانسه بنویسم، باز هم نمی‌توانم بدون تکیه بر ذهنیات خودم به عنوان یک ایرانی، که به غارتگران پنج قرن اخیر غرب به دیدی نقدگونه می‌نگرد، چیزی بنویسم. بحث دربارهٔ اسکندر مقدونی یا چنگیز خان مغول و هلاکو خان و امثال آنان که جای خود دارد. اصولاً هیچ‌کس در دنیا نتوانسته است و نمی‌تواند چنین کاری بکند. حتی تاکنون یک مورخ غربی که خاطرهٔ حمله خشایارشا به آتن را ندیده گرفته باشد، با همهٔ دقت علمی و وسواس‌گونهٔ غربیان اعم از آلمانی، انگلیسی، فرانسوی، روسی و... پیدا نشده است. آن‌ها هنوز بعد از دوهزار و پانصد

سال، چشمان خویش را می‌بندند و در مورد ایرانیان کتاب می‌نویسند، فیلم تهیه می‌کنند، گزارش می‌دهند و هرکار دیگری که از دستشان برآید، انجام می‌دهند.

بنده در عین تلاش صادقانه برای ملاحظهٔ کلیهٔ مدارک و اسناد موجود برای نگارش تاریخ عصر افشاریه و کوششی که به‌جد برای دست‌یابی به هر سندی در هرجایی به کار آورده‌ام، کتمان نمی‌کنم که غرضم از نگارش تاریخ افشاریه، این است که دربادی امر این سلسله و شخص نادر را بشناسانم و او را ایرانی کامل‌عیاری معرفی کنم که درکنار تمناهای بلندپروازی و جاه‌طلبی، وطنش را و مردمش را دوست داشت و برای اعتلای وطن می‌کوشید و دیگر این‌که نقاط ضعف و نکات قوت روح و اقدامات او را نیز به‌گونه‌ای توضیح دهم که برای همگان درس عبرتی باشد. چه آن‌ها که ایران و ایرانی را نمی‌شناسند و از ظن خود به نادر و عصر او می‌نگرند (که متأسفانه کم هم نیستند) و دیگر این‌که هم‌وطنان نادر بدانند که مام میهن آن‌ها عقیم نیست و در همارهٔ تاریخش توان مردزایی داشته است و دارد.

جبهه‌گیری انسانی به شرط این‌که از این حقیقت پا بیرون نگذارد و متکی بر خیال‌بافی و غرض‌ورزی‌های غیرمنصفانه و بی‌پایه نباشد، این فایده را هم دارد که تکلیف دیگران را با صاحب اثر روشن می‌کند. این که مردم عالم بدانند که ما مشکلات خودمان را در هر زمینه‌ای نادیده نمی‌گیریم یک سخن است و این که هر فردی را که در ایران به دنیا آمده است، ایرانی می‌دانیم و به فحص و بحث در علل و نتایج اقداماتش می‌پردازیم، آن هم از دید عینی و اندکی هم استشهادی خودمان، نکته‌ای دیگر است. ضمن این‌که به قول دوستان، این کار در کلیات مضامین مورد بررسی، فتح بابی است و خداوند ارادهٔ من و اصحاب عالِم و واقع‌بین تاریخ را برای تصحیح اشتباهات و تدوین تاریخ حقیقی همهٔ ایران استوار نگاه بدارد.

هـ) یک نکتهٔ دیگر را هم بنده باید اضافه کنم که در طی سال‌ها تدریسِ درسی به نام *اصول و مبانی تاریخ‌نگاری* در ایران، قریب پنجاه فقره خمیره‌های تاریخ‌نگاران ایرانی را تهیه و تنظیم کرده‌ام که به دانشجویان عزیزم ارائه داده‌ام. هنوز هم فکر می‌کنم که در تدوین نهایی کتابی که به همین عنوان در دست تهیه دارم،

سرفصل‌های تازه‌ای باشد که بدانها رجوع می‌کنم و می‌پردازم. خلاصه این است که تاریخ‌نگاران ایرانی در طی قرون و هزاره‌ها شاید مشکلات مخصوص خود را برای تبیین و تحصیل پیشامدها داشته‌اند و «نظام موانع» در کشور ما تأثیرات بارزی بر دماغ فردفرد کسانی که به این علم و فن شریف وقوف دارند، نهاده است، که طبعاً جای بحث دیگری را می‌طلبد.

بنده، صرف‌نظر از محبت و رأفتی که همکاران عزیزم و دانشجویان گرامی سابق و لاحقم دارند، یک معلمم و از این دریچه به تاریخ وطن می‌نگرم که درس‌های آن را، آن مقدار که می‌فهمم، خاضعانه و فروتنانه در معرض نقد و نظر اصحاب علم تاریخ و پویندگان راه قرار دهم. متوجهم که در منابع ما، دربارهٔ مسائل اجتماعی و زندگانی توده‌ها، سخن کمی رفته است و کسانی که به‌واسطهٔ استغراق در تاریخ وطن و درک روح «تاریخی‌گری» مطالبی را عنوان و عرضه می‌کنند بیشتر درصدد آنند که ارائهٔ راه و به همان تعبیر روشن دکتر زرگری‌نژاد فتح بابی کنند. درمجموع نگارش تاریخ اجتماعی ایران، به‌واسطهٔ فقر منابع تحقیقی کار مشکلی است و تا آن‌جا که دیده‌ام و می‌بینم تلاش کم‌نتیجه‌ای را مانند است. اما این باور را هم دارم که در هر حالتی اطلاعات ذهنی و عینی ما، بسی بیشتر از اظهارنظرهای بیگانگانی ارزش دارد که دستی از دور بر آتش دارند و یا به شیوهٔ بلشویک‌ها، می‌خواهند مردم و ملت‌ها را تابع قوانین خاص خود قرار دهند. بحثش را هم زین‌پیش آقای خنجی در نقد *تاریخ ماد* دیاکونوف کرده است.

ططری: با تشکر از اساتید محترم و وقتی که در اختیار ما گذاشتند.

۲۰. مفاهیم قدیم و اندیشهٔ جدید[1]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۲۲ نشست نقد و بررسی کتاب *مفاهیم قدیم و اندیشه جدید*، اثرشایستهٔ تقدیر نهمین دورهٔ جایزه کتاب فصل با حضور نویسنده و آقایان دکتر داریوش رحمانیان، آقای حامد زارع و خانم منیر قادری در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید گزارش نشست یاد شده است.

قادری: بسم‌الله الرحمن الرحیم. با عرض خیر مقدم خدمت اساتید و دوستان عزیز شرکت‌کننده در این جلسه. امسال غرفهٔ دیدار در بیست و سومین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران، همانند سال گذشته، از نویسندگان برای نشست‌های نقد و بررسی کتب دعوت به عمل آورد. اغلب کتب مطرح در این غرفه، در سال گذشته، کتب برتر فصل، سال و یا جشنواره‌های دیگر بوده‌اند. در حوزهٔ تاریخ، سال گذشته کتاب مفاهیم قدیم و اندیشهٔ جدید، نوشتهٔ دکتر حسین آبادیان، کتاب برتر فصل پاییز اعلام شد. به همین مناسبت جلسهٔ امروز برای بررسی این کتاب با حضور استاد محترم دکتر داریوش رحمانیان برگزار می‌شود.

---

۱. تألیف حسین آبادیان، تهران: کویر، ۱۳۸۸. گزارش این نشست پیش از این در شماره ۱۴۷/ مرداد ۱۳۸۹ کتاب ماه تاریخ و جغرافیا منتشر شده است.

ابتدا از آقای دکتر آبادیان خواهش می‌کنم مختصری در مورد مفاد کتاب توضیح دهند تا حاضران هم آشنایی اجمالی با کتاب پیدا کنند.

آبادیان: بسم‌الله الرحمن الرحیم. کارهای مقدماتی این کتاب مربوط می‌شود به تحصیل من در دورهٔ کارشناسی رشته تاریخ، زمانی‌که در دانشگاه شهید بهشتی مشغول به تحصیل بودم. به دلیل علاقه‌ای که به حوزهٔ تاریخ اندیشه داشتم، از همان زمان مباحث تاریخ مشروطه و مقولات فکری آن جنبش را پیگیری می‌کردم. سرانجام در دورهٔ تحصیل در مقطع کارشناسی ارشد بود که موفق شدم روایتی جدید از مشروطه ارائه دهم، یعنی رساله‌ای نوشتم با عنوان «مبانی تئوریک مشروطه-خواهی و مشروعه‌خواهی در ایران»، نگارش این رساله از ۱۳۶۷ تا ۱۳۷۰ طول کشید، سرانجام بخشی از آن با عنوان «مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه» در سال ۱۳۷۴ توسط نشر نی منتشر شد و من حتی بعد از آن نیز تاکنون این کار را ادامه دادم. هدف اصلی این بود تا ببینم در مقام نظر، روشن‌فکران، روحانیون و علما درک متوازنی از مشروطه داشتند یا نه؟ من واژه درست و غلط را در تاریخ اندیشه به کار نمی‌برم و هدفم این نبوده است که بگویم چه کسی درست یا نادرست گفته است. هدف درواقع این بوده که دریابیم، ماهیت نظری مشروطه ایران چه بوده است؟ عناصر و اجزاء تشکیل‌دهندهٔ مشروطیت چه بود؟ و این مشروطیت بر پایه کدام سابقهٔ فکری وقوع یافت؟ از حدود بیست و پنج سال قبل تاکنون این پرسش‌ها دغدغه و مشغولیت اصلی فکری من بوده است. من معتقدم تاریخ اندیشه یا تاریخ خاص هر قومی منطبق است بر آن‌چیزی که ریشه در گذشته تاریخی همان قوم دارد. یعنی من به عنوان ایرانی همواره چیزی از گذشته به ارث برده‌ام و حال باید دید با این سنت و فراداده خودم چه کاری می‌توانم بکنم؟ در دورهٔ مشروطه نیاکان من با این سنت چه دستاوردی توانستند ارائه دهند؟ در رسالهٔ محلاتی به نام *اللئالی المربوطه فی وجوب مشروطه* اشاره خیلی جالبی شده به این‌که مشروطه انگلیس یا ژاپن منطبق است بر روحیات و الزامات خاص ژاپنی‌ها و انگلیسی‌ها، و به همین دلیل با مشروطه ایران متفاوت است. این مقوله، من را به این فکر انداخت که در

خصوص ماهیت مشروطهٔ ایران به تأمل بپردازم. یکی از نتایج آن تأملات همین کتاب *مفاهیم قدیم و اندیشه جدید* است. در این کتاب به این مسأله توجه دارم که دستگاه مختصات فکری ما، یعنی آن چیزی که مردم عادی در دورهٔ قاجار و مشروطیت با آن زندگی می‌کردند و به تعبیری حوزهٔ عمومی فرهنگ ایران است، همان احکام شرع بود. از آن به بعد به صورت پراکنده به جاهای مختلف رفتم و مطالعاتی کردم تا اجزای تشکیل‌دهنده این مختصات فکری را دریابم، می‌خواستم ببینم احکام فقه و به خصوص فقه شیعه تا زمان مشروطیت چه تحولاتی پیدا کرده بود. منظور من از مفاهیم قدیم دقیقاً احکام شرع است. یعنی آن‌چه که مردم عادی با آن زندگی می‌کردند، بنابراین کلیه تحولات فکری ایران از دورهٔ صفوی به بعد را باید با توجه به این شریعت مستقر تحلیل کرد. من در کتابی دیگر که در دست نگارش دارم، به این پرسش اساسی پرداخته‌ام که شریعت شیعه چگونه در ایران استقرار یافت. در همین کتابی که موضوع گفت‌وگوست ابتدا راجع به حوزه‌های مختلف فکری ایران عصر قاجار توضیح داده‌ام. در دورهٔ قاجار ما گروه‌های مختلف فکری داشتیم. عده‌ای فیلسوف مشرب، عده‌ای صوفی و عده‌ای متشرع بودند، اما متشرعین، حوزهٔ نفوذ فکری، سیاسی و اجتماعی بیشتری از سایرین داشتند. من معتقد به این هستم که هنوز در قرن بیست و یکم وضعیت به همین صورت است و این موضوع فرایندی است که از ادوار گذشته شکل گرفته و دستگاه مختصات فکری ما را رقم زده است، برجسته‌ترین ویژگی این دستگاه، نحوهٔ استقرار شریعت است در مذهب شیعه. من کمابیش به بررسی این موقعیت فکری و بازتاب‌های آن در ایران دورهٔ قاجار و به طور خاص مشروطه پرداخته‌ام. مشروطه ایران را نمی‌توان شناخت مگر این‌که این موقعیت فکری را تحلیل کرد.

قادری: با تشکر از دکتر آبادیان. آقای دکتر رحمانیان، بحث خود را دربارهٔ این کتاب شروع فرمایید.

رحمانیان: به نام خدا و با سلام و عرض ادب و احترام خدمت دکتر آبادیان و مجموعهٔ خانه کتاب، بنده کتاب را البته غیر از فصل ششم یعنی *تحریر محل نزاع در*

گفتار دینی مشروطه خیلی دقیق خواندم. دکتر آبادیان پیشینهٔ نسبتاً طولانی در نوشتن در مورد مشروطیت دارند. همانطور که اشاره کردند در سال ۱۳۷۴ کتاب مبانی نظری حکومت مشروطه و مشروعه ایشان توسط نشر نی منتشر شد. در کنار آن کتاب‌های دیگری راجع به جنبش رژی، راجع به **محمدامین رسول‌زاده** و فرقهٔ دموکرات داشتند. آخرین کتاب دکتر آبادیان در خصوص مشروطه به طور اخص، کتاب بحران مشرطیت بود که مؤسسهٔ پژوهش‌ها و مطالعات سیاسی در سال ۱۳۸۳ منتشر کرد. پس از آن کتاب دیگری همان مؤسسه منتشر کرد که تاریخ پس از مشروطه را تا کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ش شامل می‌شد. در نهایت این دو کتاب اخیر که جلد اول *بحران آگاهی و تکوین روشنفکری* در ایران و جلد دوم، *مفاهیم قدیم و اندیشه جدید* است، منتشر گردید. با این حساب می‌توان گفت که دکتر آبادیان به‌طور خاص یک مشروطه‌پژوه و مشروطه‌شناس هستند. با این مقدمه برویم سر بحث اصلی: جنبش مشروطیت ایران سرفصل تاریخ معاصر ماست. در عرفِ اهل تحقیق و تاریخ، مبداء تاریخ معاصر را، مشروطه می‌دانند؛ مسائلی که ما در تاریخ مشروطه داشتیم، در حال حاضر نیز زنده است و کانون اصلی آن، اندیشه و آرمان آزادی و مردم‌سالاری است. فرض براین است که این اندیشه و آرمان در دورهٔ قاجار از غرب وارد شد و سپس به‌تدریج با منظومهٔ تفکر سنتی ما درهم‌آمیخت و مهم‌ترین نتیجهٔ حاصل از آن جنبش مشروطیت شد. اما بعد به دلیل ناسازگاری این آرمان و اندیشه با منظومهٔ تفکر و معرفت سنتی و کهن ما، مشروطه و تجدّدخواهی ایرانی به مشکل یا بحران دچار شد و شکست خورد. مفهوم شکست، و در پیوند با آن مفهوم بحران، از مفاهیمی است که در ادبیات مشروطه‌پژوهی ما فراوان به‌کارگرفته می‌شود. اما بنده ترجیح می‌دهم این دو مفهوم بحران و شکست را با دقت و احتیاط به کارگیرم. در مورد این‌که این بحران در مشروطیت چگونه و چرا ایجاد شد و گسترش پیدا کرد و در نهایت به رژیم دیکتاتوری رضاشاه و یا به اصطلاح بازگشت به استبداد منجر شد، با احتیاط عمل می‌کنم، و پاره‌ای دیدگاه‌های ویژه دارم. در کتاب دیگر دکتر آبادیان، که درواقع جلد دوم کتاب بحران مشروطیت است، عنوان

سقوط مشروطه به‌کار رفته است. کسانی که این مفهوم یعنی بحران و شکست را پذیرفته و در خصوص علت‌شناسی آن نظریه‌پردازی کرده‌اند، به گمان بنده به چند گروه تقسیم می‌شوند: یکی گروهی که طبق نظریهٔ توطئه به مسأله می‌نگرند. یعنی معتقدند مشروطه آشی بود که انگلیس برای ما پخت و از اساس توسط انگلیس مقدمه‌چینی و برنامه‌ریزی و جهت‌دهی شد و خود انگلیس نیز آن را به سمت دیکتاتوری رضاشاه سوق داد. این گروه علت اصلی پیدایش و شکست مشروطه را بیرونی می‌دانند و علل درونی را ندیده می‌گیرند و یا تأثیر علل درونی را تابع علل بیرونی می‌دانند و فرعی و کم‌اهمیت می‌انگارند. گروه دیگر بالعکس بر علل و عوامل درونی تأکید می‌کنند که این گروه خود به چند زیرمجموعه تقسیم می‌شوند: یکی کسانی که عمدتاً و اساساً به شرایط مادی و ساختاری تکیه و تأکید دارند؛ جامعهٔ ایران در آن زمان به گونه‌ای بود که ۱۵ درصد مردم شهرنشین بودند و ۸۵ درصد آن را روستاییان و ایلات و عشایر تشکیل می‌دادند و جمعیت شهرنشین ایران نیز شهرنشینان استقلال‌یافته از روستا نبودند؛ بلکه شهر زیر سلطه دولت و ملاکین و زمین‌داران و یا به اصطلاح زیر سلطهٔ فئودال‌ها بود. درواقع شهر سنتی شرقی بود و مفهوم مردم به معنای سیاسی و جدید کلمه و مفهوم شهروند در آن نمودی نداشت، اصناف مستقلی وجود نداشت. آن‌چه داشتیم رعیت بود، نوکر بود که شاه و حکومت بایستی آن‌ها را چوپانی می‌کرد و ارباب یا ربّ زمینی آن‌ها بود. در واقع جامعه مدنی و civil society که پیش‌شرط جامعهٔ دموکرات بود، وجود نداشت. بنابراین در چنین وضعیتی اندیشه و آرمان مشروطه در تحولات پیشامشروطیت تبدیل به جنینی شد که زود زاده شد و چون خیلی ضعیف و نحیف بود، زود از بین رفت. به‌عبارت دیگر، شرایط مادی جامعهٔ ایران اجازهٔ رشد این اندیشه و آرمان را نمی داد. آثار و نوشته‌ها و پاره‌تحلیل‌های کسانی چون **احمد اشرف**، **جان فوران**، **سهراب یزدانی** و... هریک به‌نوعی در زمرهٔ این گروه قرار می‌گیرند. گروه دیگر روی شرایط و علل و عوامل فکری و فرهنگی تکیه و تأکید می‌کنند. درواقع دکتر آبادیان در این دو کتاب اخیر چنین موضعی دارند. به عبارت بهتر، این گروه از نظریه‌پردازان

مفهوم بحران و شکست را تکیه‌گاه و نقطهٔ عزیمت برای تحلیل سرشت و سرنوشت مشروطیت قرار می‌دهند و تأکید می‌کنند بر این‌که در ایران مردم‌سالاری و مشروطیت بد فهمیده شد و حتی فراتر از آن تجدد و مدرنیته به شکل خیلی ناقص و خیلی فروکاسته شده به مفاهیم سنتی وارد شد. بنابراین تعارض‌های شدید ایدئولوژیک در مشروطیت ایران بروز پیدا کرد و سپس بحران آگاهی گسترش یافت و سرنوشت مشروطه این شد که شد. این گروه معتقدند که بحران مشروطه بحران اندیشه و آگاهی است، دکتر آبادیان و **آجودانی و طباطبایی** و...، علی رغم همهٔ تفاوت‌های بزرگ مهمی که با هم دارند، از این گروه هستند. دکتر آجودانی از افسانهٔ **ملکم** سخن می‌گوید و معتقد است که میرزا ملکم خان و **مستشارالدوله** و امثال این افراد مفهوم مشروطیت، اندیشهٔ آزادی و مردم‌سالاری را فروکاستند به مفهومی چون امر به معروف و نهی از منکر در حالی که این، آن نبود و در واقع یک این‌همانیِ ناروا صورت دادند و مسألهٔ اندیشهٔ حکومت دینی و استفاده از نیروی روحانیون را درمیان کشیدند؛ که این مسائل با هم ناسازگار بودند؛ مانند عضو پیوندی که نمی‌تواند با بدن سازگار شود و وبال گردن می‌شود و به مرگ کل اندام می‌انجامد. در این میان گروه دیگری هستند که اراده‌باورانه با این مسأله برخورد می‌کنند، علل عوامل را به ارادهٔ افراد و اشخاص و اصناف فرومی‌کاهند. اما برگردیم به آثار دکتر آبادیان. در آثار ایشان و به‌ویژه در همین کتاب اخیر که موضوع بحث امروز ماست، تقریباً یک نوع بدبینی و سیاه دیدن مشروطیت دیده می‌شود. البته بنده تیرگی‌ها و نقایص مشروطیت و حتی بحران و شکست را انکار نمی‌کنم؛ اما معتقدم این مفاهیم را نباید به‌گونه‌ای به کارگرفت که جنبش مشروطه و به‌ویژه اندیشه‌ها و آرمان‌های برآمده در آن و از آن و در پی آن‌را فقط در حکم یک «درخشش تیره» در نظر گرفت و از جنبه‌های اصیل درخشان آن که برای ملت امروز ایران بسیار امیدآفرین و نشاط‌دهنده هستند یا می‌توانند باشند غافل شد. اجازه بدهید اینجا مفهومی را از **مارتین‌هایدگر** برای بیان مراد و منظور خودم به استخدام بگیریم. مارتین هایدگر می‌گوید کسانی که دست به اکتشاف حقیقت می‌زنند، در همان حال حقایقی را

مکشوف می‌سازند، حقایقی را نیز در حجاب می‌برند. وقتی بر یک حقیقت نور می‌تابانیم، با اندیشه و تعقل، یک قسمت را روشن می‌کنیم و قسمت دیگری را تاریک. این مفهومی است که به آن که نور ظلمت‌زا می‌گویند. نوری که بخشی را روشن می‌کند و بخش دیگر را در حجاب و تاریکی فرومی‌برد. من بر این باورم که مفهوم بحران و شکست اگر به نحو افراطی و یک‌سویه در نظر گرفته شود، ارزش‌های جنبش مشروطیت ما را زیر سؤال می‌برد و در حجاب قرار می‌دهد و کل تاریخ اندیشه و تلاش و مبارزهٔ معاصر ما درواقع سراسر سیاه و تاریک و بحران و بحران‌زا تلقی می‌شود، کما این‌که دکتر آبادیان در نتیجهٔ همین کتاب در مورد اندیشه و به‌ویژه روشن‌فکری ایرانی تقریباً به همین صورت داوری می‌کنند. در بخشی از کتاب چنین عنوان می‌کنند: «با این وصف به‌صورت ماتقدم این‌گونه به نظر می‌رسد که تاریخ اندیشه‌های جدید در ایران تاریخ یک خطاست، خطا در فهم ماهیت دوران جدید و ابتنای دانش خود بر این خطای تاریخی که منجر به بحران‌های عدیدهٔ فکری و عملی در کشور شد تاریخ این خطا با حیرت‌زدگی آغاز گردید، با اظهار فهم تاریخ جدید به شکل نوینی مطرح شد که پیشگامان آن ملکم‌خان و مستشارالدوله بودند و با تحولات بعدی که فهم این تاریخ را بدیهی می‌شمردند و حتی تلاش می‌کردند صورت سنت را ماده‌ای برای درک آن تاریخ نمایند، به اوج خود رسید. موقعیت جدید که مشروطه یکی از مظاهر آن بود، محاط در فضای غیرقدسی و متافیزیکی بود که در آن هرگونه سخن گفتن از الهیات غیرممکن به شمار می‌رفت. زیرا هر سخنی در این زمینه گفته می‌شد، لاجرم در کسوت اندیشه‌های بشرانگارانه محقق می‌گردید. با این توصیف چگونه ممکن بود با این فضا که ماهیتاً غیرقدسی بود، با معیارها و ضوابط قدسی وارد گفت و گو شد؟ مواردی از این دست در اثر دکتر آبادیان به فراوانی موجود است و به تکرار آمده‌اند تکراری که خود نشان از اصرار در القای نقطه نظرات خاص نویسنده دارد. من معتقدم اول این‌که تعبیر و مفهوم بحران و شکست را حتماً باید با احتیاط به کار برد و به اعتقاد من چه‌بسا بهتر است که بگوییم رکود یا ایستایی یا حتی انحراف و

عقب‌گرد. به‌گمانم این واژه‌ها از واژهٔ بحران و شکست بهتر است. به این دلیل که این واژه‌ها «بحران و شکست» نوعی یأس و ناامیدی را به دنبال می‌آورد و روی دیگر سکه را که روی پیروز جنبش مشروطه است، در محاق و در حجاب می‌برد. به‌ویژه کسانی که به مسائل اشراف ندارند و خیلی عمیق نیستند، از جمله جوانان و دانشجویان، ممکن است تصور کنند که تمام تاریخ ما انحراف و خطاست و ما اصلاً هیچ هنری نداشتیم، درست مسائل را نفهمیدیم و به هیچ عنوان توان گفت و گوی با غرب و تجدد را نداشتیم و نخواهیم داشت و بنابراین ناچاریم که در وضعیت انحطاط و عقب‌ماندگی درجا بزنیم. به این دلیل بنده معتقدم که این مفاهیم را باید با احتیاط تمام به کار گرفت و ضمناً یک اعتقاد اساسی دیگر دارم و آن این است که نمی‌شود تاریخ را تک‌عامل‌بینانه و مبتنی بر فرضیهٔ رابطهٔ یک‌سویهٔ علل با معلول‌ها تحلیل کرد. به عبارت بهتر ما نمی‌توانیم صرفاً با تکیه بر یک علت‌العللی به نام اندیشه و عقل، به عنوان یک زیربنا، کل تاریخ را تبیین کنیم. بنده اندیشه و عقل را در بطن و متن تاریخ به شکل، انضمامی می‌بینم و نیز در پیوند با مسائل دیگر مانند ساختارهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، دین، فرهنگ و خیلی مسائل دیگر. بنابراین براین باورم که صرفاً با تکیه بر مسائل و شرایط فکری و معرفتی نمی‌توان سرشت و سرنوشت مشروطیت ایران را فهمید. همان‌طور که معتقدم نه صرفاً با تکیه بر علل بیرونی و نه صرفاً با تکیه بر علل درونی، نمی‌توان مشروطیت را فهم کرد. در جهان انسانی و در جهان تاریخی مسائل در ارتباط و پیوند با یکدیگرند. رابطه دو طرف ماده و معنا در مسائل انسانی مانند رابطه ی دو طرف یک رودخانه است که پلی آن‌ها را به‌هم ارتباط داده. هر تحولی در یک طرف رودخانه طرف دیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در جهان تاریخی انسان برخلاف جهان طبیعت، هیچ رابطهٔ یکسویه‌ای میان علت‌ها و معلول‌ها وجود ندارد و نمی‌توان از رابطهٔ زیربنا و روبنا و یا رابطهٔ تقدم و تأخر سخن گفت. از نکات دیگر این کتاب این است که چند شخصیت را دکتر آبادیان برای نخستین بار مطرح کردند مثل حاجی آقا شیرازی و شیخ محمدحسین یزدی. آن‌چه که راجع به این افراد نوشتند قابل تأمل است.

تحلیل‌هایی که در این کتاب در مورد نائینی، محلاتی و شیخ فضل الله نوری و نیز تحلیل‌هایی که در جلد اول این کتاب درمورد میرزا ملکم خان و مستشارالدوله و **میرزا آقاخان** نوشتند قابل بحث و تأمل است.

آبادیان: منظور بنده از مفهوم بحران درواقع امری بد و منفی نیست. اساساً فکر می‌کنم اندیشه اگر وجود داشته باشد، همیشه در بحران است، چنان‌که در غرب این‌گونه است. هیچ‌کس حرف آخر را نمی‌زند، متفکران به صورت تسلسل‌وار و پشت‌سرهم پا به عرصه می‌گذارند و به‌قول دکتر جواد طباطبایی متأخرین پا بر شانهٔ متقدمین می‌گذارند. بنابراین وقتی من می‌گویم مشروطیت ایران حاوی بحرانی بود در نظر؛ مقصودم این‌است که مشروطهٔ ایران فاقد یک دستگاه مختصات فکری منسجم بود، به عبارت بهتر اندیشهٔ مشروطهٔ ایران حاوی تناقضات و تعارض‌های جدی بود. در غرب اندیشمندانی چون جان‌لاک و توماس فرگوسن و غیره مثلاً درباب جامعهٔ مدنی نظریه‌پردازی کردند و البته این نظریات در خلأ شکل نگرفت و مبتنی بود بر سنتی از اندیشه که خاص غرب بود. سایر متفکران غرب هم از این قاعده مستثنی نیستند، مثلاً هگل تأملات خود را از اندیشه درباب مذهب مسیح، تاریخ و قانون اساسی آلمان آغاز کرد و سپس فهمی را که از تاریخ آلمان یا تاریخ اروپا یا تاریخ جهانی داشت، در قالب مفاهیم بیان کرد. به عبارتی هگل بحران آلمان در دورهٔ حیات خویش را تئوریزه کرد. در کشور ما بسیاری فکر می‌کنند اندیشیدن یعنی اینکه تقلید بی‌وجه از برخی متفکران غرب. اما من به طریق اولی ابتدا حوادثی را که در کشور خودم اتفاق افتاده موضوع اندیشیدن قرار می‌دهم، و البته هیچ چیزی را پیش‌پا افتاده نمی‌انگارم. از نظر من هر مسأله‌ای مهم است، در زندگی آدمی هر چیزی اهمیت دارد؛ چیز بدون ارزش وجود ندارد، مهم‌ترین موضوعی که می‌تواند محل تأمل ما قرار گیرد، تاریخ خاص ماست. یکی از این تاریخ‌ها، تاریخ مشروطه است. به نظر من در زمان وقوع مشروطه اساساً فکری منسجم وجود نداشت که بر مبنای آن بتوان در مفهوم مشروطه تأمل کرد. سخن من این است که اگر در جامعهٔ ما اندیشهٔ مشروطیتی وجود داشت، وضعیت روشن‌فکران‌مان در حال حاضر به

گونه‌ای دیگر بود، یعنی اگر مشروطیت به معنی دقیق کلمه فهم شده بود، علی القاعده روشنفکری ما باید چیزی برای پرسیدن می‌داشت. من اصلاً به مفاهیمی مثل شکست مشروطه اعتقادی ندارم و در هیچ‌جا هم نگفته‌ام که مشروطه شکست خورد. من معتقدم که به لحاظ اجتماعی ـ سیاسی در جامعهٔ ایران چند خط متقاطع و متقارن وجود داشت. فی‌المثل ریشهٔ تحولات دورهٔ رضاخان هم به یکی از آن خطوط مشروطه بازمی‌گشت. رضاخان که خلق‌الساعه سربرنیاورد، ظهور امثال او مولود وضعیتی خاص بود که عبارت بود از تعارض نظر و عمل، دقیق‌تر بحران نظر و عمل در مشروطه ایران. من معتقدم با اینکه رضاخان را انگلیسی‌ها آوردند، اما آمدن رضاخان یک عقبهٔ فکری، سیاسی و اجتماعی داشت که این عقبه فکری سابقه‌ای بیشتر از مشروطیت ما دارد. بنابراین من اصلاً به چیزی به نام انحراف مشروطه یا شکست مشروطه اعتقاد ندارم. ظهور رضاخان مولود تداوم جریانی خاص در تاریخ معاصر ایران است. اما بحث من در کتاب مفاهیم قدیم و اندیشه جدید چیزی دیگر است، من در این کتاب این نکته را گفته‌ام که ما مشروطهٔ ایران را باید درون‌کاوی کنیم و در مورد کسانی که نظریه‌پردازی کردند، تحلیل ارائه نماییم که مثلاً آیا آراء این شخصیت به اصطلاح نظریه‌پرداز، با هم متعارض و متناقض است یا خیر؟ از درون مباحثی که اغلب ما دربارهٔ مشروطه می‌کنیم، فکر به مفهوم دقیق کلمه نمی‌تواند شکل بگیرد. البته که من هم معتقدم آزادی و مساوات مفاهیم خیلی خوبی هستند، ولی در فرانسه این مفاهیم مابه‌ازاء خارجی داشته و دارد. آن‌ها روسو را دارند، اصحاب دایره‌المعارف را دارند، کندیاک و کندورسه را دارند، عصر روشنگری دارند، حال باید پرسید ما چه داریم؟ یعنی در مورد همین مشروطه ما بر چه اساسی صحبت می‌کنیم؟ نائینی وقتی از آزادی صحبت می‌کند، از واژهٔ حریت استفاده می‌کند. حریت دقیقاً به مفهوم آزادی نیست، هرچند شاید تصور شود واژهٔ عربی حریت به مفهوم لیبرته است. درواقع جدید بودن بحث من در کتابی که در مورد آن بحث می‌کنیم، در همین است. نائینی می‌گوید ما قائل به مساوات هستیم و مساوات یعنی این‌که «مسلمانان»، «در اجرای احکام شرعی» از بالا تا پایین با هم برابرند.

یعنی همان‌طور که اگر حکم رعیت جامعه دربرابر یک عمل خلاف شرع مثلاً حد است، حکم پادشاه نیز باید همین باشد. در صورتی که مفهوم برابری اصلاً این نیست. مثلاً برای فرانسه برابری‌ای که روسو از آن سخن می‌گوید یا برابری‌ای که متفکران لیبرال اروپا می‌گویند، برابری عموم شهروندان در مقابل قوانین موضوعه‌ای است که خود مردم وضع کرده‌اند. از این‌جا می‌رسیم به آن فقره‌ای که دکتر رحمانیان قرائت کردند. مهم نیست که من فلان مفهوم را دوست دارم یا نه، مهم این است که من آن مفهوم را از کجا آورده ام و چه نسبتی با تاریخ و فرهنگ من دارد؟ بحث من در باره سوءفهم Misunderstanding است از مفاهیم رایج در غرب از جمله مشروطه، نه اینکه حسن و قبح مشروطه چیست؟ انسان محصور و محاط در تاریخ و فرهنگ خود است، اگر می‌خواهید بحثی ریشه‌دار باشد، باید نسبت آن را با فرهنگ خود مورد تأمل قرار دهید. اجازه بدهید مثالی بزنم از ژاپن دورهٔ حکومت ژنرال **مک‌آرتور**، حاکم نظامی آمریکایی در این کشور بعد از جنگ جهانی دوم. اندکی بعد از جنگ، مک آرتور قانون اساسی ژاپن را تغییر داد، اختیارات امپراتور و هیأت دولت را محدود کرد. وزارت جنگ ژاپن را از بین برد و حقوق زنان را افزایش داد. بعد از این تغییرات، اولین گروهی که در خیابان‌های توکیو علیه این اصلاحات اعتراض کردند، زن‌ها بودند؛ چون معتقد بودند طبق آیین شینتو زنان چنین حقوقی ندارند و اگر این قوانین اجرا شود، مثلاً نهاد خانواده از بین می‌رود. این موضوع دلیل دارد. نه این‌که به نظر زن ژاپنی حقوق زن و برابری مفاهیم غلطی هستند، بلکه نظام سیاسی، فرهنگ، آداب و رسوم و مناسبات اجتماعی ژاپنی‌ها ریشه در فرهنگ به‌خصوصی دارد که حتی ژاپن را از چین و کره هم متمایز می‌کند. اجازه بدهید بگویم در روح قومی ژاپن این کشور ساخته دست شخص خداست و امپراتور هم چنان قداستی دارد که با قدسیت پروردگار پهلو می‌زند. بحث من در کتاب مفاهیم قدیم و اندیشه جدید این است که ما به عنوان یک ایرانی، تاریخ و روح قومی خاص خودمان را داریم که ما را از سایر ملت‌های دنیا متمایز می‌کند. خوب یا بد بودن این موضوع مسألهٔ مورد نظر من نیست، من معتقدم که روح قومی

ما از دورهٔ صفویه به بعد به شکلی خاص رقم خورده است، بـه همـین دلیـل تقـدیر تاریخی ما هم شکل خاص خود را دارد. فرهنگ ما در آداب و رسوم دینی و به طـور خاص شریعت ریشه دارد و درواقع مشروطیت ما با این فرهنگ توجیـه شـده اسـت، «توجیه شده» یعنی تلاش گردیده تا چیزی که در فرهنگ مـا وجهـی نـدارد، دارای وجه شود. نتیجه چنین فرایندی نائینی است که *تنبیه الامه و تنزیه الماله* را نوشـت و از طرفی چندی بعد از مدافعین پروپاقرص رضاخان سردارسپه شد. من نمی‌گویم کـه نائینی اشتباه کرد ـ زیرا اهل سیاست این‌گونه بحث مـی‌کننـد- بلکـه مـی‌گـویم در منظومهٔ فکری نائینی مشروطیت هیچ معنا و مفهومی نمی‌توانست داشته باشد. مهـم نیست شما چه می‌خوانید و یا می‌گویید، مهم این است که چگونه عمل می‌کنیـد. در همین نمایشگاه کتاب اگر دقت کنید، شلوغ‌ترین غرفه‌ها، غرفه‌هایی هستند که آثـار بودریار، میشل فوکو و هایدگر را می‌فروشند. ما کتاب‌های این افـراد را مـی‌خـوانیم، زیرا خواه‌ناخواه در درون تاریخ جهانی زندگی می‌کنیم، اما واقعیت این اسـت کـه در عین حال مختصات قومی خود را هـم حفـظ مـی‌کنـیم، چـون نمـی‌تـوانیم از ایـن مختصات فاصله بگیریم. فرهنگ چیزی نیست که بتوان آن را بـه راحتـی کنـار زد؛ بلکه چیزی است که ما با آن زندگی می‌کنیم. ارزش‌ها، آداب، رسوم و پیش‌داوری‌ها جزو مختصات فرهنگی هر قومی هستند، این ارزش‌ها قبل از اینکه یک انسان حتی فرصت انتخاب داشته باشد، با او و در او هستند.

قادری: یعنی شما می‌فرمایید اصلاً مشروطه‌ای نبوده که بخـواهیم در مـوردش مطالعه کنیم؟ پس شما اسم آن جنبش را چه می‌گذارید؟

آبادیان: من نمی‌گویم مشروطه‌ای نبوده، بلکه مـی‌گـویم اندیشـهٔ مشـروطه بـا ساختارهای فکری رایج تعارض داشـت، مشـروطه‌خواهـان مـا دربـارهٔ ایـن تعـارض نیندیشیدند و برای حل آن چیزی در خور توجه عرضه نکردند، این مقام نظـر اسـت. اما در مقام عمل آنچه در لفافهٔ مشروطه تقاضا شد، چیزی بود بسیار نازل که نیازمند آن همه هیاهو نبود.

قادری: این سخن جنابعالی دقیقاً به همان معناست که بگوییم مشروطه‌ای وجود نداشت و مثلاً مردم فقط خواهان عدالت‌خانه بودند. یعنی مشروطه نبود و چیزی بود در لفافهٔ مشروطه.

آبادیان: بله، در آن زمان بی‌عدالتی بیداد می‌کرد، مؤدیان مالیات‌های زیادی از مردم می‌گرفتند، اجحاف می‌کردند، در برخی از منابع موجود است که برای این‌که از برخی افراد مالیات بگیرند، نعلشان می‌کردند. طبیعی است مردم نمی‌خواستند به آن‌ها ظلم شود، همین! در دورهٔ ناصری و مظفری گروهی از روشنفکران حرف‌هایی می‌زدند که بعد به آن قالب و عنوان مشروطه دادند. مسأله جامعهٔ ما مشروطیت نبوده است.

رحمانیان: بنده در مباحث دکتر آبادیان، چنان‌که در این گفت و گو مطرح شد و چنان‌که در دیگر آثار و نوشته‌هایشان نیز بروز و ظهور تام و تمام دارد، چند اشکال اساسی بینشی و روشی می‌بینیم. ایشان مثال‌های فراوانی آوردند و سپس به میل خود، با یک رویکرد کاملاً قیاسی و یا شبه قیاسی، نتایجی را که می‌خواستند تحمیل کردند. مقدمه و نتیجه یا کبری و صغری در گزاره‌ها و احکام ایشان با هم ناسازگارند. ایشان می‌فرمایند که هر قومی روح قومی خاص خودش و هر فرهنگی نیز مختصات و مفاهیم خاص خودش را دارد ـ که البته چنین چیزی تا حدودی مورد تأیید بنده نیز هست ـ و سپس از این مقدمه چنین نتیجه می‌گیرند که پس گفت و گو میان اقوام و فرهنگ‌ها کاملاً ممتنع و ناممکن است یعنی من به شرطی می‌توانم با قوم فرنگی و فرهنگ خاص غربی که دموکراسی و آزادی و دیگر شاخصه‌های تجدّد از دل آن بیرون آمده است، گفت و گو کنم که مثل ایشان باشم روح قومی و مختصات فکری و فرهنگی خودم را کاملاً رها یا فراموش کرده باشم. البته بنده نیز در این‌که من در قالب فکر و فرهنگ پارادایم سنتی نمی‌توانم با تجدّد و با عصر جدید گفت و گو کنم، حرفی ندارم اما در این حرف دارم که نتوانم از آن قالب به‌درآیم و یا این‌که تنها راه به‌درآمدن من از آن قالب پیروی تام و تمام و مطلق از دیگری باشد. اگر چنین نگرشی داشته باشیم، خواه‌ناخواه به دام نتایج و تبعات منطق

جدال و ستیزه گرفتار می‌آییم که از دل آن تفکر امثال **ساموئل هانتینگتون** به‌درمی‌آید، یعنی ستیز و جنگ فرهنگ‌ها و تمدن‌ها. پس تا زمانی که تنوع و چندگونگی فرهنگ‌ها وجود داشته باشد، جنگ و ستیز هم وجوددارد و باید داشته باشد و گفت‌وگو محال است! اما منطق بین‌الاذهانی و تفاهمی خلاف این را می‌گوید و می‌خواهد. تفاوت هست، تنوع هم هست و هرکس و قوم و فرهنگی نیز می‌تواند و باید مختصات خود را داشته باشد و حفظ کند؛ اما در عین حال توانایی و امکان تفاهم و گفت‌وگو با دیگران را نیز داشته‌باشد. اجازه بدهید منظور و مراد خویش و تفاوت نگرش خود را با آقای دکتر آبادیان به نحوی دیگر بیان کنم و امیدوارم که غلط‌انداز نباشد و مورد سؤتفاهم قرار نگیرد. می‌دانیم که در دورهٔ معاصر پاره‌ای از مورخان و فلاسفهٔ علم، مثل **توماس کوهن** و **پل فایرابند** و دیگران، مفاهیمی چون پارادایم و انقلاب‌های علمی و اصل قیاس‌ناپذیری و... را مطرح کرده‌اند و گفته‌اند که ما به‌جای حقایق علمی پارادایم‌های علمی داریم. ما همواره واقعیت جهان بیرونی را در درون پارادایم‌ها می‌نگریم و بیرون از پارادایم‌ها نمی‌بینیم و نمی‌اندیشیم. اصل قیاس‌ناپذیری نیز می‌گوید پارادایم‌ها چارچوب‌های کاملاً بسته و محکمی دارند که نفوذ ناپذیرند یعنی این‌که پارادایم‌ها همدیگر را نمی‌فهمند و هر یک با زبان کاملاً ویژه‌ای سخن می‌گوید و در جهان دیگری زندگی می‌کند که برای دیگران ـ برای پارادایم‌های دیگر ـ مطلقاً بیگانه و غیرقابل فهم است. افرادی که در درون پارادایم‌ها فکر می‌کنند، فقط در چارچوب مفاهیم و منطق خاص همان پارادایم می‌توانند ببینند و بیندیشند و سخن بگویند.بنابراین این گفت‌وگو و مفاهمهٔ میان افرادی که در درون یک پارادایم ـ مثلاً پارادایم سنتی ـ زندگی می‌کنند با افرادی که درون یک پارادایم دیگر ـ مثلاً پارادایم جدید ـ هستند منتفی ناممکن است. چگونه ممکن است کسی که در پارادایم بطلمیوسی جهان و رابطهٔ زمین و آسمان را می‌بیند و می‌فهمد با کسی که در پارادایمی زندگی می‌کند، که در پی انقلاب کوپرنیکی و نیوتنی برآمده، گفت‌وگو و مفاهمه کند؟! به‌همین قیاس چگونه است کسی که درچارچوب آموزه‌ها و احکام اسلامی و شرقی می‌اندیشد، بتواند با

کسی که در چارچوب تجدّد یا مدرنیتهٔ غربی می‌اندیشد گفتگـو و مفاهمـه کنـد؟! در پارادایم یا سامانهٔ معرفتی اسـلامی جـایی بـرای دموکراسـی و مشـروطه و آزادی و مردم‌سالاری نبوده و نیست و نمی‌تواند باشد. این دقیقاً همان چیزی است که جنـاب دکتر آبادیان به زبان خاص خود و با ایهام و اشاره و عبارات مغلق و پرابهـام در ایـن کتاب به دفاع از آن برخاسته‌اند. به نظر می‌رسد جناب دکتر آبادیان ایـن کتـاب را در چارچوب گفتمانی تولید کرده‌اند که فقط یک قرائت از اسلام و آموزه‌ها و احکام آن‌را درست و ممکن می‌پندارد و آن قرائت نیز صد البته و بـه هـیچ‌وجـه مـن‌الوجـوه، بـا دموکراسی و مشروطه و لوازم آن جور درنمی‌آید. منتقدان متجدد و سـکولار جریـان روشنفکری دینی نیزکه به ظاهر در طیف مقابل قرار دارنـد، همـان حـرف را امـا بـا اهداف و اغراضی دیگر بیان می‌کنند. خلاصه این‌که به زعم هر دو طیـف، اسـلام و اندیشهٔ سیاسی اسلامی فقط و فقط همان است که قرائت سنتی می‌گویـد و آن نیـز مطلقاً با مردم‌سالاری و مشروطه‌خواهی بیگانه اسـت و قطعـاً نیـز نمـی‌توانـد بـا آن گفت‌وگو و مفاهمه کند. در گفتمـانی کـه کتـاب اخیـر دکتـر آبادیـان، بـه ظـاهر و تاحدودی، در درون آن تولید است که اگر بخـواهیم از زبـان حـافظ یـاری بگیـریم، ایرانیِ شیعهٔ مسلمانِ صد و اندی سال است که «حلقهٔ اقبال ناممکن» را می‌جنبانـد. یعنی حلقهٔ اقبال ناممکن مردم‌سالاری و آزادی را. اما نواندیشان دینـی مسـلمان بـر این‌باورند که ایرانیان و مسلمانان می‌توانند و باید از چارچوب قرائت یا پارادایم سنتی به‌درآید و بدون این‌که لازم باشد مطلقاً و کاملاً از فرهنـگ و اندیشـهٔ غربـی جدیـد پیروی کنند، دربارهٔ مفاهیمی چون آزادی و مردم‌سالاری و حقوق بشر و... گفت‌وگـو کند و بیندیشد و یک مدل بومی و اسلامی از دموکراسـی را بیافرینـند. از ایـن نظـر چالش و بحرانی که جنبش مشروطه آفرید، نه‌تنها بد و منفی یاغیرطبیعی نبود، بلکه کاملاً خجسته مبارک بود و ما را به راهی درانداخت که هنوز هم در آن قرار داریم و برای رسیدن به مقصد و مقصود نباید عجله کنیم. باید منتظر ماند و دید که سرانجام حق با کدام طرف است؟! که می‌داند شاید سرانجام بتوانیم بدون نیاز به غربی شـدن مطلق از شرایط سنّتی‌مان گسست حاصل کنیم و پارادایم جدیدی بیافرنینم.

آبادیان: قطعاً من اعتقاد دارم شیخ فضل‌الله نوری بهتر می‌دانست مشروطه چیست، حال هرکس هرچه می‌خواهد بگوید! اما اولاً بحث من در مورد اسلام و غرب نیست، من تحریر محل نزاع می‌کنم در مورد آنچه تاریخِ یک خطا می‌نامم، منظور من تحلیلی از یک نوع سوءفهم یا همان Misunderstanding است از مفهوم مشروطه. شما نمی‌توانید هرطور دلتان می‌خواهد به این عنوان که دمکراسی و آزادی چیز خوبی است، این مفاهیم را من عندی تفسیر کنید تا مثلاً به غربیان بگویید من نه تنها با دمکراسی موافقم بلکه سابقه‌ام در این باب از شما هم بیشتر است، همان کاری که در دورهٔ مشروطه ما اتفاق افتاد. مفاهیم ازجمله برابری و آزادی بار معنایی خاص خود را دارند و برای اجرایشان هم الزامات نظری و عملی خاص آن‌ها مورد نیاز است. ثانیاً کجاست این «پارادایم یا سامانهٔ معرفتی اسلامی» مورد ادعای شما که «نواندیشان دینی» برساخته‌اند؟ اگر پارادایمی وجود می‌داشت، این‌همه تناقض از درون آن سر بر نمی‌آورد. مدل نواندیش دینی شما کیست؟ آیا هرکس حوزه‌های مختلف فکری را با بسترهای فکری و فرهنگی گوناگون با توجیهی دینی به هم آمیخت، نواندیش است؟ خیر! نواندیشی آن نیست که شما می‌گویید، این همان چیزی است که من تاریخِ یک خطا می‌نامم، خطایی که از میرزاملکم خان و مستشارالدوله شکل گرفت و هنوز ادامه دارد. نواندیشی یعنی این- که شما چگونه سنت را نوآیین کنید به شکلی که جوابگوی نیازهای زمان باشد، نه اینکه به فیرابند و کوهن و دیگران متوسل شوید تا نشان دهید روشنفکر هستید، بدون اینکه به الزامات سخنان آن‌ها توجهی داشته باشید. از درون این نواندیشی دینی مورد نظر شما چیزی جز اسلامیزه کردن دیدگاه‌های برخی روشنفکران غربی مثل کارل پوپر بیرون نیامده است که عصر آن هم سپری شد، زیرا پوپر روشنفکر دورهٔ جنگ سرد بود. اما اسلامیزه کردن فوکو، دریدا، بودریار و عده‌ای دیگر با تفاسیر من عندی ادامه دارد تا زمان این‌گونه تفاسیر هم خاتمه یابد. این‌ها نواندیشی نیست، اینها تقلید بی‌وجه از چیزی است که ماهیتاً به ما ربطی ندارند. اندیشیدن مد نیست که بتوان هر روز تعویضش کرد، برای نواندیشی هم به قول سهراب سپهری

«چشم‌ها را باید شست» و «جور دیگر باید دید.» به قول حافظ «عالمی دیگر بباید ساخت وز نو آدمی.» ما بحث معرفتی می‌کنیم، نه این‌که بخواهیم دل خودمان را به موهومات خوش کنیم. من و شما در دو عالم به کلی متفاوت به سر می‌بریم.

رحمانیان: در این باره ما با هم بحثی نداریم مسألهٔ سؤفهم یا بدفهمی هم به هیچ‌وجه مورد انکار بنده نبوده و نیست اما مشکل این است که شما آن‌را مطلق می‌کنید و تعمیم می‌دهید و چنان پررنگ و برجسته‌اش می‌کنید که گویی هیچ چیز دیگری غیر از آن وجود نداشت هر چه بود بدفهمی بود و کژفهمی بود و انحراف بود و بحران بود و شکست. حرف بنده خیلی ساده و شفاف این است که گفتمانی که شما در درون آن سخن می‌گویید، به هیچ وجه نمی‌خواهد گزاره‌ها و احکام دیگری غیر از این‌ها صادر کند و هر کس غیر از این کند ساده‌اندیش و سطحی‌نگر تلقی می‌شود. من از شما می‌پرسم مگر سوءفهم و ضعف و بحران غیرطبیعی بود؟ این کاملاً طبیعی بود که ما در مشروطه و پس از آن به چالش‌ها و گرفتاری‌ها و بحران‌هایی دچار آییم. به هر حال نظمی کهن و فروپاشیده و نظمی نوین در حال پیدایش است و در این گذار وقوع بحران طبیعی است. برمی‌گردم به بحث مثال‌ها، دکتر آبادیان فرمودند ژاپنی هنوز هم در قرن بیست‌و یک امپراتور را خدا می‌انگارد. ولی من ژاپنی‌های زیادی را می‌شناسم که این‌گونه فکر نمی‌کنند. از یاد نبریم در همین ژاپن که تا دیروز امپراتور را خدا می‌دانست و هرکس که آن‌را انکار می‌کرد محکوم به اعدام بود، امروز دموکراسی و مردم‌سالاری حاکم است.

آبادیان: منظور من فرهنگ و روح غالب و گفتار Discourse مسلط جامعه است، نه اشخاص به صورت مجزا. برای فهم این روح شما باید با آن قوم زندگی کنید، من بیست سال پیش مشخصاً در مورد ژاپن اینکار را کرده‌ام و بر اساس کتاب‌هایی که خوانده‌ام قضاوت نمی‌کنم، برای فهم فرهنگ یک قوم به رفتار مردم عادی نگاه کنید و نه کسانی که تحصیل‌کرده خوانده می‌شوند. روح قومی در حیات روزمرهٔ مردم عادی متجلی می‌شود. در ضمن به شما بگویم دمکراسی و مردم-سالاری با هم متفاوتند، شما باید بین این لغات تمیز بگذارید، اصلاً این نظر شما

درست نیست که دمکراسی یعنی مردم‌سالاری؛ دمکراسی حکومت نخبگان است به نمایندگی از مردم، برخلاف مردمسالاری که حکومت عوام‌الناس است. الکسی دوتوکویل این دو مفهوم را توضیح داده است، ما باید در به کار گرفتن لغات دقت کنیم.

رحمانیان: به هر حال بنده این حرف را که روح قومی و ملی ما با دموکراسی و آزادی ناسازگاری ازلی و ابدی داشته باشد، به‌هیچ وجه قبول ندارم. فرهنگ و روح قومی یک پدیدهٔ سیّال و پویاست. اما در خصوص نائینی، من نائینی دورهٔ بعد را به هیچ‌وجه به‌عنوان یک شخص، به اثرش یعنی تنبیه الامه و تنزیه الملـه تحمیل نمی‌کنم. من این اثر را یک متن تلقی می‌کنم که افق معنایی ویژه خود را داراست، جدای از گویندهٔ آن. درواقع اینجا ما با نائینی سروکار نداریم، تنها با یک متن به عنوان تنبیه الامه و تنزیه الملـه سروکار داریم و این متن را در افق حیطهٔ دانایی خود تأویل می‌کنیم تا دریابیم که چیست؟ اعراض فرد از اندیشهٔ قبلی خود، باعث از بین رفتن خود اندیشه نمی‌شود. دکتر آبادیان از اعراض نائینی به نفع اندیشه خود استفاده می‌کنند. در حقیقت اندیشه باید بررسی شود نه شخص. گیریم که نائینی مطلقاً استبدادطلب شده باشد، این چه اهمیتی دارد؟! مگر برگشتن من از یک عقیده و فکر به‌معنای نادرستی و بطلان آن عقیده است. من تعجب می‌کنم شما که در این کتاب مدام از گفتار یا گفتمان حرف می‌زنید، چگونه محوریت را به اشخاص می‌دهید؟ چرا از خود گفتمان تحلیل ارائه نمی‌دهید؟ تناقض بین رفتار و گفتار شخص نائینی دورهٔ مشروطه و دورهٔ رضاشاه چه ربطی به اندیشهٔ مطرح شده توسط وی دارد؟ آن‌ها معتقد بودند که بین اسلام و مشروطه رابطه این‌همانی نیست ولی تناقض کامل هم نیست. به عبارت بهتر امکاناتی در اسلام نهفته است، ویژگی‌هایی در آموزه‌های اسلامی هست، ازجمله امر به معروف و نهی از منکر که می‌تواند در مشروطه به کار رود. و یا به عبارت بهتر برای دفاع از مشروطه و ستیز با استبداد به‌کار آید. انتقاد بنده به شما و آقای آجودانی و... این است که شما چطور معتقدید که امر به معروف و نهی از منکر چون به معنای آزادی به آن شکلی که در غرب هست، نیست ـ قبل از شما

مرحوم حائری در نقدی اشاره‌وار به یک *کلمهٔ* مستشارالدوله نیز این نکته را متذکر می‌شوند که امر به معروف برخلاف نظر مستشارالدوله همان آزادی نیست ـ به این معناست که در بطن و متن این آموزه هیچ امکانی برای پیشبرد آزادی‌خواهی و مردم سالاری و ستیز با استبداد مسلط وجود ندارد؟ من اشاره می‌کنم به کتاب دوجلدی **مایکل کوک** راجع به امر به معروف و نهی از منکر این کتاب را باید خواند. این آموزه درست است که با آزادی غربی یکی نیست و به قول شما نباید این را همان تلقی کرد یا به قول آجودانی نباید این را به آن فروکاست، اما این‌طور نیست که ما بگوییم در اسلام و آموزه‌ها و احکام آن هیچ امکانی برای حرف زدن از مردم‌سالاری و آزادی وجود ندارد. و بنابراین اسلام فقط با استبداد جور درمی‌آید. آیا شما مثل افرادی فکر می‌کنید که معتقدند در ایران امتناعی مطلق برای مردم‌سالاری وجود دارد؟ ما به هیچ عنوان نمی‌توانیم این‌گونه تصور کنیم که چون اسلام و دموکراسی غربی یکی نیستند، پس چنین امکانی نیست و مطلقاً وجود ندارد. مگر فقط یک مدل از دموکراسی وجود دارد؟ البته بحث من دربارهٔ ممکن بودن یا ممکن نبودن دموکراسی دینی نیست. من دربارهٔ دین اسلام بلکه دربارهٔ مسلمانان سخن می‌گویم اسلام در نگاه و اندیشه و فهم و معرفت مسلمانان وجود دارد و وجهی تاریخی و انضمامی دارد و این امکان کاملاً وجود دارد که دموکراسی و آزادی در زندگی مسلمانان و در تاریخ آنان تجربه شود و به عینیت درآید. آقای دکتر در سراسر این کتاب اصرار دارند که بگویند امتناع گفتگو وجود دارد و معتقدند که چون ما در خودمان نمی‌توانستیم تأمل کنیم، خودشناسی نداشتیم، بنابراین نمی‌توانستیم غیرشناسی داشته باشیم. من در این‌باره بحثی ندارم. آسیب‌ها و ضعف‌ها و کاستی‌ها را حتماً باید دید. اما ظاهراً از نظر شما ایرانی اگر با غرب برخورد نمی‌کرد، تا ۸۰۰۰ سال دیگر هم استبداد ناصری را تحمل می‌کرد. درست است یا نه؟ ظاهراً در اندیشهٔ شما و افراد موافق با شما که در یک گفتمان ویژه حرف می‌زنند به هیچ عنوان امکانی برای تحول درون‌زا در ایران و اندیشه سیاسی ایران وجود نداشت و ندارد

اندیشه سیاسی ما مختصاتی داشته که هیچ امکانی بـرای تحـول و دگرگـونی در آن موجود نبوده. اما بنده مثل شما فکر نمی‌کنم.

آبادیان: شما تلاش می‌کنید چیزی را به من الصاق کنید که واقعیت ندارد. مـن کی گفتم در اسلام مطلبی دال بر مبارزه بـا اسـتبداد و آزادی‌خـواهی وجـود نـدارد؟! نواندیشی دینی به روایت شما همین است، هرگاه لازم شد نواندیش می‌شوید و گـاه دیگر دیندار! بستگی دارد طرف بحث شما کیست و چه می‌گوید. در این شیوه بحـث کردن به قول هایدگر شما همه چیز می‌گویید و درواقع هیچ چیز نمی‌گویید.

قادری: آقای زارع اگر شما هم نظری دارید بفرمایید.

زارع: بنده دانشجوی اندیشه سیاسی هستم. در اندیشهٔ سیاسی تاریخ اندیشـه از جایگاه مهمی برخوردار است و نوشتن تاریخ موقعی اهمیـت پیـدا مـی‌کنـد کـه بـه مفاهیم توجه شود. دکتر رحمانیان فرمودند که مـا بایـد بـا احتیـاط از واژه بحـران و شکست استفاده کنیم. به نظر می‌رسد که اگر افلاطون راهی را گشود، در بحران بعد از اعدام سقراط بود. یا اگر هگل راهی را گشـود، در بحـران آلمـان آن روزگـار بـود. اصلاً اندیشه و بحران پیوسته هستند و به قول طباطبایی دو روی یک سکه هسـتند پس بحران وجود دارد و اگر بحران نباشد تأملی وجود ندارد.

رحمانیان: من خیلی کوتاه می‌گویم که منظورم صِرف بحران نبود، بلکه بحرانی بود که به شکست و سقوط می‌انجامد من تأکید کردم که این مفاهیم را در پیوند بـا هم و در خصوص مشروطه و ایران معاصر مطرح می‌کنم. من هم با بحرانی که شما یا دکتر آبادیان گفتید، موافقم در این‌که بحران در سرشـت اندیشـه و تفکـر فلسـفی هست و باید باشد هیچ حرفی ندارم. خود افلاطون می‌گوید کـه درد، بایـد بـر ادراک آدمی تأثیر بگذارد. دردی که از مشروطه آمد، اگر ادراک ما را بالا ببـرد، خیلـی هـم خوب است. توماس اسپریگنز می‌گوید تمـام تـاریخ اندیشـهٔ سیاسـی را بـا تکیـه بـر بحران‌ها می‌توان درک کرد. اگر بحران ایتالیـا در قـرن پـانزدهم و اوایـل شـانزدهم نبود، **ماکیاولی** زاده نمی‌شد اگر بحران آتن و بحران ناشی از شـهادت سـقراط نبـود، افلاطون پدید نمی‌آمد، این کاملاً درست است. خواهش مـی‌کـنم توجـه کنیـد کـه

منظور من بحرانی بود که به موازات آن مفهوم شکست و مفهوم بن‌بست و امتناع و یا شرایط بن‌بست و امتناع مطرح می‌شود. یعنی از دل آن امتناع تفکر بیرون و به تبع آن امتناع تجدّد و پیشرفت و تغییر بیرون می‌آید. دکتر آبادیان نمی‌گوید بحران، می‌گوید امتناع تفکر، دکتر طباطبایی می‌گوید بن‌بست اندیشه، دکتر آبادیان بارها اشاره کرده به کتاب‌های آرامش دوستدار که می‌گوید تاریخ اندیشهٔ ما تاریخ سه هزار سال اندیشهٔ دین‌خویی است و ایرانی هیچ‌وقت نمی‌توانسته بیاندیشد، و هر تابش و درخشش هم داشته است تیره و تاریک بوده‌است: «درخشش‌های تیره». من با این سخن مشکل دارم. بحث من بر سر خوبی و بدی بحران نیست. از کتاب‌های دکتر آبادیان این برمی‌آید که ایرانی صد سال است به خطا رفته و از دل این مشروطه تنها خطای بزرگ و بحران سیاسی و شکست و هرج و مرج خارج شده است.

باز هم تأکید می‌کنم من به دردها و کاستی‌ها و مشکلات و بیماری‌های جامعهٔ ایرانی توجه و به نوبهٔ خود تأکید دارم، نمی‌گویم که منکر درد و بیماری بشویم، می‌گوییم در درمانگری و آسیب‌شناسی خود چنان نکنیم و به راهی نرویم که به جای نجات بیمار او را هلاک کنیم. من باشیوهٔ آسیب‌شناسی دکتر آبادیان و امثال او مشکل دارم. در این که غده‌ای هست و بایستی جراحی شود و بیرون آورده شود حرفی نیست. حرف در این است که آن غده را چطور خارج کنیم که کمترین آسیب‌ها و کم‌ترین هزینه‌ها را داشته باشد و خدای ناکرده به مرگ بیمار نینجامد.

کاستی‌ها و معایب و آسیب‌های مشروطه را بایستی در عرصهٔ عمل و نظر دقیقاً شناخت و بررسی کرد و برای اکنون و آینده درس گرفت و راه پیشرفت و بالندگی ایران را باز و هموار کرد؛ امّا اگر این‌گونه آسیب‌شناسی چنان یأس و ناامیدی به بار آوَرَد، که به‌طور کلی راه را ببندد، دیگر آسیب‌شناسی و درمانگری نخواهد بود!

آبادیان: من اصلاً هیچ جا نگفته‌ام امتناع تفکر، بحث در شرایط امکان است و امتناع؛ حال باید دید وضعیت ما چیست؟ اصلاً امتناع تفکر یعنی چه؟ بحث در شرایطی است که امکان و یا امتناع تفکر به ارمغان می‌آورد، این مباحث جدی است و نمی‌شود به سادگی از کنار آن‌ها گذشت. همین بحث نشان می‌دهد امکان گفت-

وگو بین دو روشنفکر ایرانی تا چه میزان نازل است، تا چه رسد بـه ایرانـی و غربـی؛ گفت‌وگو امکانات می‌خواهد، به صرف اینکه من بگویم آقا بیاییـد گفـت‌وگـو کنـیم، چون گفت‌وگو چیز خوبی است، مشکلی از ما حل نمی‌شود. برای گفـت‌وگـو کـردن باید مبانی مشترک داشت.

زارع: بحث دیگری که به ذهن بنده رسیده این است که اگر بحـران را بایـد بـا احتیاط به کار ببریم خیلی چیزهای دیگر را هم باید با احتیاط بـه کـار ببـریم. مثـل سنت و تجدد، در آن زمان بحث سنت و تجدد پیش روی مشـروطه‌خواهـان نبـوده، باید در تاریخ مفاهیم، طوری گام برداشت که الزامات مفـاهیم بـر تـاریخ‌نویسـی مـا تحمیل نشود که این مسأله را می‌توان گاهی در این کتاب دید. در کل به نظـر مـن کتاب دکتر آبادیان به نوعی ادامـهٔ اندیشـه دکتـر طباطبـایی اسـت و دکتـر آبادیـان کارشان را از جایی آغاز می‌کنندکه آقـای طباطبـایی تمـام کردنـد آقـای طباطبـایی شرایط امتناع را تا زمان ملاهادی پی گرفت و دکتر آبادیـان از آن زمـان تـاکنون. از نکات مثبت در این کتاب این است که مفاهیم خیلی واضح به کار رفتـه اسـت؛وقتی از اصلاح دینی، تجدد، رنسانس و رفورماسیون صحبت می‌شود، این‌گونه نیسـت کـه همه در یک مجموعه کلی غرق باشند؛ بلکه هر کدام به صورت مجزا هستند. این را از این جهت عرض می‌کنم که آثار حائری و حتـی آدمیـت کـه تـاریخ‌نگـار اندیشـه بودند، اینگونه نیست. دکتر آبادیان در واقع هم ذهن روشنی در ایـن زمینـه دارنـد و هم خواننده را خیلی خوب متقاعد می‌کنند راستش این تصویر که چگونه می‌شود که امکان گفتگو فراهم نباشد بین اسلام و غرب مسأله‌ای است که من هم زیاد دربـارهٔ آن فکر کردم به نظرم می‌رسد که وقتی در مشروطیت هم افرادی مثل ملکم خان و هم مراجعی مثل آخوند خراسانی و علمـایی مثـل نـائینی مشـروطه را عـین اسـلام می‌دانند، از همین‌جا امکان گفتگو از بین می‌رود.

رحمانیان: اصلاً عین اسلام نمی‌دانند چه کسی مشروطه را عین اسلام می‌داند؟ و یا حتی اگر چند نفر این را گفته باشند مگر می‌شود گفتهٔ آن‌هـا و مواضـع آن‌هـا را تعمیم دارد؟

آبادیان: آقانورالله نجفی اصفهانی می‌گوید مشروطه عین اسلام است و قیام امام حسین (ع) هم برای مشروطه بوده است. زمانی که رضاخان برسرکار آمد، سربازی اجباری شد ـ همان‌طور که می‌دانید سربازی در نظام مشروطه یعنی در نظامی که جامعه مدنی وجود دارد یکی از الزامات اولیه است، یعنی هر فردی که به سن قانونی رسید باید به سربازی برود ـ زمانی که سربازی اجباری شد حاج آقا نورالله مخالفت کرد.

رحمانیان: نباید حرکت حاج‌آقا نورالله را، به واکنش دربرابر نظام اجباری و سربازگیری فروکاست. حرکت حاج‌آقا نورالله معنا، اهداف و خواسته‌های دیگری هم دارد که خود شما بهتر از من می‌دانید.

آبادیان: خیر من اطلاعی ندارم! اما می‌دانم اهداف ایشان چیزی بود که مخالفت با سربازی هم در درون آن جا می‌گرفت. حال شما بفرمایید اهداف ایشان چه بود؟

رحمانیان: واقعاً چرا باید آن را به مسأله سربازی و نظام اجباری فروبکاهیم؟ حاج آقا نورالله دربارهٔ روند اقداماتی که رضاخان برای نوسازی مملکت انجام داد، حساسیت نشان می‌دهد. به‌عنوان یک روحانی روی مسائل فرهنگی، اجتماعی، اداری، سیاسی و قضایی تأمل می‌کند و سربازی هم فقط یکی از همین‌هاست.

آبادیان: بالاخره این مسائل فرهنگی، اجتماعی، اداری، سیاسی و قضایی چیست؟ ما مورخین خیلی کلی حرف می‌زنیم، از درون این مطلب شما من متوجه نشدم حاجی آقا نورالله چه می‌خواست؟ و اما قاعده‌ای وجود دارد که می‌گوید: الاعمال اولی کشف من الاقوال. این مهم نیست که من چه می‌گویم، بله من در مقام حرف شاید دموکرات‌ترین آدم دنیا باشم، اما مهم این است که در مقام عمل چه می‌کنم؟ یعنی عمل من نشان‌دهندهٔ اندیشهٔ من است. حرف من مبین و معرف من نیست، بلکه عمل من مبین و معرف من است. بنابراین من به رفتار و کردار و اعمال انسان‌ها که در مقاطع مختلف زندگی انجام می‌دهند توجه دارم. رساله تنبیه الامه و تنزیه المله نائینی یا لوایحی که ایشان دادند نقش خیلی مهمی در احیای

مشروطیت داشت، حکم آخوند خراسانی نیز همین‌طور، وقتی ایشان حکم می‌دهد که الیوم دفع این سفاک جبار در حکم جهاد در رکاب امام زمان (عج) است ـ و منظور از سفاک جبار هم محمدعلی‌شاه قاجار است ـ و مردم به اطاعت از ایشان تفنگ دست می‌گیرند و خون‌ها ریخته می‌شود ما نمی‌توانیم و نباید از کنار این مسائل به سادگی بگذریم. در مشروطه خون‌های زیادی ریخته شده، نمی‌شود یک نفر خیلی راحت بگوید من حرفم را پس می‌گیرم، عرض بنده این است که چگونه منِ نوعی، در یک شرایط تاریخی بخصوص حرفی می‌زنم و در شرایط دیگر حرفم را پس می‌گیرم؟ شما خودتان در جریان هستید که شیخ عبدالله مازندرانی صراحتاً می‌گوید اشتباه کردیم. در هر نظام مشروطه و انقلابی، بحران، هرج و مرج و حق و ناحق هست. این یک واقعیت است. اما اگر کسی که حکم نافذی دارد، وقتی دستوری صادر می‌کند و تعداد زیادی از مردم وارد عرصه می‌شوند، بگوید من اشتباه کردم؛ مسأله‌ای است که نمی‌توان به راحتی از آن گذشت. بنابراین برای من مهم نیست که فلان شخصیت چه می‌گفت. مهم این است که آن حرف را بر چه اساسی می‌گفت. حرف باید مبنا داشته باشد وقتی کسی می‌گوید حکومت باید مشروطه شود و میگوید دفع محمدعلی‌شاه عین جهاد در رکاب امام زمان (عج) است، من می‌پرسم گوینده این حرف را بر چه مبنایی می‌زند؟ این مباحث و احکام تبعات داشته است، شما نمی‌توانید به سادگی آن را با مباحثی مثل مرگ مؤلف و پست مدرنیسم توجیه کنید، چون آن مباحث حتی به جامعه کنونی ما ربطی ندارند تا چه رسد به ایران عصر مشروطه. به عبارت قرآنی کل نفس بما کسبت رهینه؛ انسان در گرو اعمال خویش است، باز هم می‌گویم الاعمال اولی کشف من الاقوال، برای من مهم نیست یک نویسنده چه می‌گوید، مهم این است که چگونه عمل می‌کند.

رحمانیان: چه کسی می‌گوید مشروطیت عین حکومت امام زمان است؟

آبادیان: آخوند خراسانی میگوید الیوم دفع این سفاک جبار در حکم جهاد در رکاب امام زمان است.

رحمانیان: این حکم است، ببینید این یکی دیگر از آن مثال‌هایی است که شما به کار می‌برید. و سپس به میل خود از آن نتیجه‌گیری می‌کنید. چون گفته حکم، پس یعنی مشروطه عین حکومت امام زمان است؟ بنده قدری شگفت زده‌ام که شما چطور این جمله را این‌گونه استنباط می‌کنید.

آبادیان: من می‌گویم که ایشان حکم می‌دهد و می‌گوید الیوم دفع این سفاک جبار در حکم جهاد در رکاب امام زمان است، حکم یعنی دستوری که اجرای آن برای کلیه مقلدین واجب است، حال یا واجب کفایی است یا عینی.

رحمانیان: و معنای این را چه استنباط کردید؟

آبادیان: دفع این سفاک جبار برای چیست؟ معلوم است برای استقرار مشروطه است، به نظر من یعنی تلاش برای استقرار مشروطه در حکم جهاد در رکاب امام زمان است. مشروطه از اصناف حکومت‌های دنیایی است، این حکومت با جهاد در رکاب امام زمان (عج) چه ربطی دارد؟

رحمانیان: نه‌خیر. معنای این لفظ و کلام این نیست که مشروطه عین حکومت امام زمان است شما در این نتیجه‌گیری مشکل دارید.

آبادیان: نه من چنین چیزی نگفتم، من بیست سال پیش نوشته ام علمای مشروطه خواه می‌گویند مشروطه از اصناف حکومت غصبی است که من هم در کتابم به سال ۱۳۷۴ آورده ام؛ پس مشروطه قطعاً عین حکومت امام زمان (عج) نیست. با استفاده از باب تراجیح در علم اصول می‌گفتند ترجیح حکومت مشروطه به استبداد ترجیح افسد به فاسد است، فاسد است چون حق الله یعنی حق امامان معصوم و حق امام غائب را زیر پا می‌گذارد فقط حق الناس را اعاده می‌کند. درست است که مشروطه من باب دفع افسد به فاسد باید مورد حمایت واقع می‌شد، اما تلاش برای استقرار آن در حکم جهاد تلقی می‌شد؛ اولاً پرسیدنی است جهاد چه کسی علیه چه کسی؟ ثانیاً من می‌گویم درست است که ما در اسلام بحث حق الناس داریم، اما حق الناس مقوله‌ای است درون دینی و با مشروطه و حقوق بشر که

اموری برون دینی هستند، تفاوت دارد. من معتقدم اگر کسی مساوات را مساوات در برابر احکام شرع بداند فهم او از مشروطه درست نیست.

رحمانیان: خیلی ببخشید اما مواضع خود را تغییر ندهید و شفاف سخن بگویید. آیا این افرادی که در دورهٔ مشروطه می‌گفتند و می‌نوشتند همه گفتند آموزه‌های اسلام عین حقوق بشر غرب است؟ آیا شما در سخنان نائینی و آخوند خراسانی چنین چیزی می‌بینید؟ من نمی‌گویم که آن‌ها خطا نداشتند و مشروطه را درست و کامل و دقیق فهمیده بودند، ولی این استنباط شما را که می‌فرمایید این‌ها همه در یک بحران آگاهی به سر می‌بردند و مطلقاً نمی‌فهمیدند مشروطیت چیست، نمی‌پذیرم.

آبادیان: اصلاً نمی‌توانستند در فهم این موضوع توقف بکنند چون امکانی که در اختیارشان بود این اجازه را به آن‌ها نمی‌داد؛ این بحث فلسفی است و نه سیاسی. اصلاً حقوق بشر برای آخوند خراسانی موضوعیت نداشت، اما همان نواندیشان دینی مورد نظر شما بحث حقوق بشر را به دهان آخوند می‌اندازند. آخوند تلقی شرعی از مشروطه داشت، به همین دلیل می‌گفت دفاع از مشروطه در حکم جهاد در رکاب امام زمان است. سخن من درست همین‌جاست، جهاد در رکاب امام زمان چه ربطی به نظام مشروطه دارد؟ شیخ الرئیس در مجلس دوم می‌گوید ما به لحاظ شرعی کسی را که ظاهرالصلاح باشد متشرع می‌نامیم. یعنی کسی که ظواهر را رعایت کند. بحثی که من در کتاب مفاهیم قدیم و اندیشه جدید کردم فراتر از نقل حوادث و وقایع تاریخی است، نکته این است که موقف من و شما با هم متفاوت است، شما بحثی می‌کنید در آنچه روی داده، اما من بحث می‌کنم در شرایط ماتقدم آنچه روی داده است. در آن زمان ابزاری که برای فهم قضایا به‌کار می‌گرفتند، منطق صوری بود از جمله همان قیاسی که شما اشاره کردید؛ در منطق ارسطویی قیاس اول که محکم‌ترین قیاس است ـ و من هم در کتابم آورده‌ام ـ این است: سقراط انسان است/ انسان فانی است/ پس سقراط فانی است. نائینی در رساله خود که در پاسخ به شیخ فضل الله نوری است نوشته است مشروطه و الزامات آن از جمله آزادی امری است بدیهی. من می‌گویم این حرف محل مناقشه است. ما در چه زمان مفهوم

آزدی یا مساوات در برابر حقوق موضوعه داشتیم؟ مشروطیت اولین تجربه ما بود. استفاده از واژه‌های «بدیهی»، «معلوم و مبرهن»؛ در منطق صوری کاربرد فراوان دارد. منطق صوری با ظاهر الفاظ کار دارد و در قید محتوا نیست. اما برای روشنفکر هیچ چیز بدیهی و معلوم نیست. روشنفکری به عبارتی یعنی درون‌کاوی مسائل مبهم برای روشن شدن آن‌ها. وقتی شما می‌گویید بدیهی است یعنی واضح است، یعنی خود بخود نور دارد. این که ما چیزهایی را بدیهی تصور می‌کنیم و معتقدیم که حتی تصور آن‌ها باعث تصدیقشان می‌شود، ریشه در آموزه‌های ما دارد در منطق صوری. من معتقدم با این ابزار فکری ما به معرفت نائل نمی‌شویم. بر چه اساس عده‌ای می‌گفتند اسلام با مشروطه مخالفتی ندارد؟ مشروطه که تا آن زمان نظام سیاسی شناخته‌شده‌ای برای ما نبوده است. سخن من این است که ما باید در همین سنت خود، احکام شرع، اصول فقه، منطق صوری، طبیعیات ابن سینا و آن چیزهایی که از گذشته به ما ارث رسیده، تأمل کنیم. ما از نائینی انتظار نداشتیم که مسائل سیاسی روز را کنار بگذارد و به تفکر بپردازد، بلکه در کنار فقهایی چون نائینی، به اندیشمندانی احتیاج داشتیم که به بررسی و مطالعه مسائل بپردازند و مثل متفکران غرب مفهوم‌سازی بکنند؛ اما آیا این کار ممکن بود؟ من نوشته‌ام نائینی کار خود را به عنوان یک مجتهد انجام داد، کار مجتهد این است که مکلفین را در خصوص حکم شرعی در مسائل جدید راهنمایی کند؛ اما مشکل ما فقدان روشن‌فکر به معنای واقعی کلمه است. روشن‌فکرانی که در سخن نائینی در خصوص بدیهی بودن یک چیز و در سخن آقا شیخ نورالله نجفی ـ وقتی می‌گوید قیام امام حسین هم برای مشروطه بود ـ تأمل بکنند و دریابند که پارلمان و قانون‌گذاری یک بحث جدید است و با شور و مشورتی که ما در صدر اسلام داشتیم فرق می‌کند. در غرب نخست تعریفی از انسان ارائه کردند. به نظر آن‌ها این انسان آزاد است و آزاد بودن به این معناست که حتی قیود دینی هم نمی‌تواند او را محدود کند، به شرط این‌که آرا و اعمال فرد مغایرتی با نظم عمومی نداشته باشد پس انسان تا این اندازه آزاد است؛ آیا حقیقتاً ما چنین مفهومی را در فرهنگ خود داریم؟ واقعاً بهتر است کمی با

خودمان روراست باشیم؛ آیا ما با آن فرهنگی که نائینی یا شیخ اسماعیل محلاتی به آن معتقدند، می‌توانستیم چنین چیزی داشته باشیم؟ به هیچ وجه! بنابراین اگر می‌خواهیم چیزی به نام مشروطه در نظام سیاسی ایران تداوم داشته باشد، باید به درون‌کاوی آن بپردازیم و در الزامات نظام مشروطه تأملی بکنیم؛ این بحث با تقسیم کردن امور به خوب و بد تفاوت دارد، اصلاً بحث در خوب یا بد بودن مشروطه نیست، بحث در شرایط امکان یا امتناع تحقق مشروطه است. بله در دوره مشروطه عنوان حق‌الناس به میان می‌آید که آن هم با سد رضاخان روبرو می‌شود؛ من نمی‌گویم که مشروطه شکست خورد، بلکه روشنفکران نسل دوم مشروطه مانند داور، علی دشتی و مشفق کاظمی چنین عقیده‌ای دارند. بحث من این است که مشروطیت ما و مجموعه تاریخ تفکر ما در یک صد و پنجاه سال اخیر کنش‌گر نبوده. یعنی در ماهیت جامعه و فرهنگ و سیاست تأمل نکرده است تا بتواند مفهوم‌سازی کند. ریشهٔ همه این مسائل در ندانستن و سطحی دیدن قضایا است، کمااین‌که آثار مشروطه خواهان ما هم همین را مشخص می‌کند. در آن زمان نمی‌دانستند که پارلمان، روزنامه، تفکیک قوا و نظریه سلطنت در چارچوب قانون ریشه در محتوایی دارد که در جامعه ما وجود نداشت. روشنفکران ما لندن را می‌دیدند و می‌گفتند چقدر خوب است که تهران هم مثل لندن شود، زیرا به قول آن‌ها لندن سرزمین آزادی است. اما این‌که لغت آزادی از کجا آمد؟ یا چرا به این سرزمین آزاد می‌گویند مورد تأمل قرار نمی‌گرفت؛ بحث مشروطیت تا این اندازه که با قدما مناقشه کرد و مسائل جدیدی را عنوان نمود خیلی مسأله جالبی بوده، اما در حد ایدئولوژی باقی ماند. یعنی یک پاسخ عاجل به یک نیاز روز، اما متأسفانه مبدل به تفکر نشد. به نظر من افرادی که بیندیشند مشروطه چیست وجود نداشتند. خلاصه اینکه ما در این باب که مشروطه چیست تأمل نکردیم و این‌که آیا با این امکاناتی که در دست داشتیم می‌توانستیم بفهمیم مشروطه چیست یا خیر هنوز جای تحقیق دارد. باز هم تکرار می‌کنم من اصلاً به خوب یا بد بودن مشروطه کاری

ندارم، منظورم این است که ما نیازمند قشر نخبه‌ای هستیم که در میراث تاریخی ما تأمل کند و به امکان فهم مشروطه و مسائل جدید دیگر بپردازد.

رحمانیان: چون ظاهراً سوءتفاهم شده من لازم می‌دانم که چند نکته را بیان کنم. این‌طور نیست که در مورد وجود ضعف‌ها و کاستی‌های موجود در مشرطه در تفکر مشروطه خواهان نظر بنده دقیقاً عکس نظر دکتر آبادیان باشد. من نمی‌گویم که هیچ بحران و شکست و نقطه‌ضعفی وجود نداشته و همه چیز از مشروطه به بعد درخشش داشته و درست بوده است و ما فقط بَه بَه و چَه چَه بگوییم و برای مشروطه‌چی‌ها کف بزنیم. من هم قبول دارم که در دستگاه فکری ما و در منظومهٔ فرهنگ و ادب و سنت ما نگاه به انسان و تبعات آن مثل آزادی و مردم‌سالاری و حقوق بشر، به‌معنای جدید کلمه، وجود نداشت و بنده هم مانند شما باور دارم که در دورهٔ مشروطه مفاهیمی نادرست به کار گرفته شد و بسیاری از مفاهیم نیز به ناروا به گونه‌ای چالش‌آفرین تقلیل داده شد و یا حتی این‌همانی‌های غلط صورت گرفت؛ و به همین سبب تعارضات ایدئولوژیک بروز کرد؛ اما اختلاف من با شما در همان حلقه ی اقبال ناممکن است. شما امتناع، یا شرایط امتناع را مطلق می‌دانید و معتقدید تاریخ ما بعد از مشروطه صرفاً یک خطا و انحراف است و به هیچ‌وجه امکانی برای گفت‌وگو با غرب وجود نداشته و نخواهد داشت و بنابراین ظاهراً ما جبراً و قهراً مجبور بوده‌ایم که در استارت استبداد باقی بمانیم. بنده هم مثل شما قبول دارم که ما در فلسفه و درتفکر فلسفی بحران داشتیم، فیلسوف و متفکر نداشتیم، بارها در نوشته‌ها و مصاحبه‌هایم از واژه بحران تفکر حرف زدم؛ فصولی از کتاب *علت‌شناسی انحطاط* بنده کلاً برپایهٔ مفهوم بحران اندیشه و عقلانیت است. اما از نظر من وجود همهٔ این بحران‌ها دلیل بر امتناع گفت‌وگو و اندیشه نیست. دکتر آبادیان بر پایهٔ یک هستی‌شناسی دوگانه‌انگار مطلق بین ایران و غرب، شرق و غرب و جهان اسلام و غرب بحث می‌کنند و من درواقع با همین دوقلوهای مفهومی و با این هستی‌شناسی ثنوی مشکل دارم؛ و برعکس آقای دکتر بر این باورم که ما با مشروطیت وارد گذرگاه جدید تاریخی شدیم و در حال طی کردن مراحلش

هستیم. ورود ما به این گذرگاه به معنی پایان همه مشکلات نیست. بلکه دقیقاً برعکس، به معنی آغاز چالش و مشکلات جدید است بنده معتقدم که ایرانی در این صدسال، در گذرگاهی که از مشروطه آغاز شده و ادامه دارد، بسیار خوش درخشیده و دستاوردهای زیادی داشته و ثمرات بزرگی به بار آورده و خواهد آورد دردها و مشکلات و گرفتاری‌ها و بی‌نظمی‌ها و آشفتگی‌های برآمده از مشروطه را هم کاملاً طبیعی و مورد انتظار می‌بینم و حتی آن‌ها را از بابت که حسّ ادراک و آگاهی ما را نیرومند کرده و ما را به جنبش و حرکت واداشته‌اند و بسیار نیک و خجسته ارزیابی می‌کنم و گمان می‌کنم که پیدایش همین بحران‌ها زمینه‌ساز گسست ما از شرایط پیشین خواهند شد و سرانجام ما را به دورانی دیگر از تاریخ‌مان وارد خواهند کرد.

قادری: تا اختلاف نباشد اندیشه‌ای شکل نمی‌گیرد.

رحمانیان: به قول والتر لیپمن «در جایی که همه یک شکل می‌اندیشند هیچ‌کس نمی‌اندیشد» بنده همیشه از آثار دکتر آبادیان بهره برده‌ام و به نوبهٔ خود کسب فیض کرده‌ام ولی رویکرد بنده در مورد تاریخ معاصر ایران با دکتر آبادیان در برخی مسائل از بنیاد متفاوت است و یا بهتر است بگوییم بسیار بسیار متفاوت است.

قادری: با تشکر از اساتید گرامی که وقتشان را در اختیار ما گذاشتند.

۲۱. مجموعه کتاب‌های نگاهی به آسمان شب[۱]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۱۸ نشست نقد و بررسی کتاب *نگاهی به آسمان شب*، اثر برگزیدهٔ یازدهمین دورهٔ جایزهٔ کتاب فصل با حضور مترجم و آقایان دکتر علیرضا مهدوی‌هزاوه و مهندس محمود سالک در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید، گزارش نشست یاد شده است.

در ابتدای این نشست جناب آقای عمیق به تشریح ضرورت‌هایی که برای ترجمه این کتاب با آن‌ها مواجه بوده است پرداخت و تنوع کتاب‌های گوناگون منتشر شده برای گروه سنی کودک و نوجوان در دههٔ اخیر را مثبت ارزیابی کرد و گفت: «متأسفانه در زمینهٔ آثار علمی، به شاخهٔ نجوم کمتر پرداخته شده است. شاید علت این امر تعداد کمتر علاقه‌مندان به این حوزه در بازار نشر باشد؛ چراکه کودکان به کتاب‌های دیگری مانند «دایناسورها» جذب می‌شوند و بیشتر این‌گونه آثار را خریداری می‌کنند. اما بحث نجوم بحثی جدی‌تر و شناخت نوجوانان در این زمینه کمتر است. البته کتاب‌های اندکی در این حوزه منتشر شده‌اند اما به‌نظر من ویژگی

---

۱. تألیف رزا لیندمیست و آندرو سالوی، ترجمهٔ مجید عمیق، تهران: نشر مهاجر، ۱۳۸۸. گزارش این نشست پیش از این در شمارهٔ دهم/ مرداد ۱۳۸۹ کتاب ماه کودک و نوجوان منتشر شده است.

این مجموعه پرداختن به موضوعاتی تازه‌تر و پرهیز از پراکنده‌گویی درباره مطالب است.»

وی قطع و محتوای کتاب‌های این مجموعه را به نوعی فراسنی خواند و گفت: «به دلیل جدید بودن مطالب علمی این مجموعه علاوه بر نوجوانان، افراد با سنین بالاتر نیز می‌توانند این کتاب‌ها را مطالعه کنند. همچنین به عنوان مثال نوجوانان می‌تواند به پاسخ سؤالات احتمالی‌شان در ارتباط با خورشید در یک کتاب به‌طور جامع دست یابند. از سوی دیگر دربارهٔ موضوع خطر برخورد سیارات با کرهٔ زمین که موضوع جدیدی در کتاب‌های این گروه سنی است، پیدایش هستی، سفر به سیاره‌ها و فاصله آن‌ها تا کرهٔ زمین نیز مبحث‌های مجزایی در این کتاب‌ها اختصاص داده شده است. عنوان مجموعه نیز با تغییر در عنوان اصلی انتخاب شد تا از تکرار پرهیز شود و در جذب مخاطب موثر باشد.»

این مترجم نجوم را مترادف با خداشناسی خواند و توضیح داد: «مطالعه در حوزهٔ نجوم سبب برجسته‌تر شدن صفات نیکوی انسانی و دل کندن از دنیای مادی می‌شود. انسان‌ها همیشه غافل‌اند و فراموش می‌کنند که در فضا شناور هستند. احساس می‌کنم گاه باید تلنگری به انسان‌ها زد تا جایگاه واقعی خود را بازیابند، یکی دیگر از علل انتخاب عنوان مجموعه همین مسئله بوده است. بر همین اساس یک نوع شاعرانگی در عنوان مجموعه دیده می‌شود. سفر به عالم کائنات و هستی لایتناهی به نوعی از عنوان «نگاهی به آسمان شب» استنباط می‌شود.»

وی در ادامه محتوای کتاب‌های این مجموعه را متفاوت از دیگر کتاب‌های منتشر شده در این زمینه معرفی کرد و توضیح داد: «عنوان‌های فرعی کتاب‌ها سبب شد تا این مجموعه از سایر مجموعه‌های مشابه متفاوت باشد. مجموعه ضمن آن‌که از یک سیر منطقی پیروی می‌کرد اما از تنوع موضوعی نیز برخوردار بود. خواننده بی‌آن‌که احساس خستگی کند، با فضاهای جدیدی در کتاب‌ها روبرو می‌شود. از سوی دیگر با وجود مرتبط بودن مطالب کتاب‌ها به یکدیگر تقدم و تأخری در این

مجموعه وجود ندارد و نوجوانان با هر ترتیبی که بخواهند می‌توانند کتاب‌های این مجموعه را مطالعه کنند.»

هر ۶ جلد این مجموعه در یک مقطع زمانی منتشر شده و بر همین اساس نیز در ایران ترجمه و به چاپ رسیده است.

عمیق در بخش دیگر از سخنانش به موضوع ضرورت تجربهٔ عملی در زمینهٔ نجوم اشاره و تصریح کرد: «متأسفانه نه تنها در شاخهٔ نجوم بلکه در تمامی شاخه‌های علمی کودکان و نوجوانان ما امکان تجربهٔ عملی را ندارند. در طول ۱۲ سال تحصیل در مدرسه آن‌چه دانش آموزان با آن آشنا می‌شوند یک سری مباحث تئوری در زمینه‌های گوناگون است بی‌آن‌که علت این مسائل را به‌طور عملی تجربه و درک کرده باشند. شاید افرادی را بشناسیم که در روز حدود ۱۰ ساعت مطالعهٔ جنبی داشته باشند. اما ما علم مطالعه نداریم. از سوی دیگر نباید تنها شهر تهران را در نظر داشته باشیم. امکان تجربهٔ عملی در شاخهٔ نجوم شاید تنها برای برخی از افراد ساکن شهر تهران امکان‌پذیر باشد و سایر نقاط کشور از این امکان محرومند.»

این مترجم در ادامه یکی از مشکلات حوزهٔ نشر را مطرح کرد و گفت: «در نمونه‌خوانی یک‌بار این اثر را بازبینی کردم اما فرصت دوباره‌ای برای آگاهی از این موضوع که آیا اشتباهات تصحیح شده‌اند، نداشتم. بسیاری از اوقات پس از چاپ ترجمه‌هایم متوجه تغییراتی در متن و یا معنی واژگان شده‌ام. گاه اعمال نظر ویراستار و یا ناشر در متن یک کتاب داستانی بافت اصلی را تغییر نمی‌دهد اما در مباحث علمی این امر امکان‌ناپذیر است. تغییر ندادن متن اصلی مترجم یا مولف توسط ویراستار یکی هنرهای ویراستاران به‌حساب می‌آید اما متأسفانه بسیاری از ویراستاران ما این آگاهی را ندارند.»

وی یادآور شد: «در چرخهٔ معیوب نشر وجود اشتباه در متن و غلط‌های تایپی اجتناب‌ناپذیر است اما سعی کردم با تمام انرژی و علاقه وقت خود را صرف ترجمهٔ این مجموعه کنم تا از نقص‌های احتمالی به‌دور باشد.»

سالک: عنوان باید با محتوا همخوانی داشته باشد

سالک، مترجم و منتقد آثار کودک و نوجوان نیز در ارائهٔ نظر خود دربارهٔ این مجموعه و مقایسهٔ آن با مجموعه‌های مشابه گفت: «با نظر «عمیق» در ارتباط با تعداد اندک آثار منتشر شده در شاخهٔ نجوم برای گروه سنی کودک و نوجوان مخالف هستم؛ چراکه در ۱۰ سال گذشته کتاب‌های متعددی در این زمینه منتشر و مسائل گوناگون این حوزه برای این گروه سنی تشریح شده است. به جرأت می‌توان گفت کمبود کار در این زمینه وجود ندارد. از این منظر می‌توان گفت مجموعهٔ «نگاهی به آسمان شب» جوابگوی خلا موجود در بازار نبوده است. اما از نظر نگاهش به موضوع، مجموعهٔ قابل دفاعی است. عنوان‌های انتخاب شده برای موضوع‌ها جذابیت لازم را دارند و حتی مباحث قدیمی یا تکراری با بیانی جدید مطرح شده‌اند. البته باید توجه داشت نگاه جدید مجموعه ناشی از انتخاب مناسب و دقیق مترجم بوده است. یکی از مباحثی که دانش‌آموزان از دورهٔ چهارم و پنجم ابتدایی تا پایان دورهٔ راهنمایی بیشترین توجه را به این کتاب نشان می‌دهند شاخه نجوم و سفر به دیگر سیارات است. کودکان و نوجوانان به همان نسبتی که به آثاری دربارهٔ «دایناسورها» علاقه نشان می‌دهند جذب کتاب‌های نجوم نیز می‌شوند.»

طبق نظر این کارشناس عنوان این مجموعه انتظار محتوای دیگری را پدید می‌آورد. عنوان کاملاً با هدف جذب مخاطب انتخاب شده است اما تناسبی با محتوا ندارد؛ چراکه این عنوان به نوعی حس آموزش ستاره‌شناسی را منتقل می‌کند و بهتر بود عنوان علاوه بر جذب مخاطب با موضوع و محتوا نیز تناسب لازم را داشت.»

وی افزود: «من نیز معتقدم کودکان و نوجوانان هرچه بیشتر با این عظمت آشنا شوند، خصوصیات و ویژگی‌های انسانی در آن‌ها بهتر رشد می‌کند و بارزتر می‌شود. به‌طور اساسی نجوم از شاخه‌های موثر بر روی شخصیت افراد است. خوشبختانه کودکان و نوجوانان به این موضوع علاقهٔ لازم را دارند اما مشکل اساسی در این زمینه قطع شدن ارتباط نوجوانان با این موضوع به دلیل نبودن زمینهٔ مناسب برای تجربهٔ عملی در این حوزه است. تنها تعداد اندکی از افراد می‌توانند به سیستم‌های آموزشی نجوم و رصد ستارگان به عنوان یک سرگرمی یا تفریح دسترسی داشته

باشند. البته برخی از واحدهای کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان در این حوزه اقداماتی را انجام داده‌اند و نوجوانان می‌توانند در این زمینه به فعالیت مشغول شوند. اما این امکانات گسترده نیست و امکان دستیابی همگان به آن‌ها وجود ندارد.»

این منتقد با جذاب خواندن متن کتاب اظهار داشت: «نام مترجم یک سری توقعات را در ارتباط با این کتاب ایجاد می‌کند. متأسفانه در این مجموعه یک شتابزدگی در کل کار دیده می‌شود. البته اشاره به کاستی‌ها به معنای رد محاسن کتاب نیست. شاید گاهی مترجمان مجبور باشند به دلیل نپرداختن حق واقعی آن‌ها از سوی ناشر، کمی محدودتر انرژی خود را صرف انجام کاری کنند. نمی‌توان توقع داشت همیشه مترجم یا مولف از خود گذشتگی داشته باشد و فداکاری کند.»

سالک معتقد است، اشتباهات تایپی، غلط‌های محتوایی و شتابزدگی که در کار وجود دارد که با صرف وقت بیشتر و مرور مجدد متن توسط مترجم قابل رفع بود تا از این مجموعه، مجموعه‌ای بی‌نقص بسازد. مرور چندبارهٔ اثر کاری زمان‌بر، اما در رفع اشکالات احتمالی اقدامی موثر است.

وی در بخش دیگر از سخنانش به تشریح بحث ویراستاری کتاب پرداخت و گفت: «در نشر ما تعریف صحیحی از ویراستاری وجود ندارد و هنوز ناشران تمایزی میان ویراستاری کارهای علمی با کارهای ادبی قائل نیستند. به‌طور اساسی ویراستار باید تجربه و دانشی بیش از نویسنده و مترجم داشته باشد. بسیاری از ایراداتی که در متن کتاب مشاهده می‌شود شاید ناشی از جابه‌جایی اشتباه ویراستار باشد. گاه ویراستار اثر منفی بر کار می‌گذارد و اشتباهات کار را دوچندان می‌کند. زمان و زحمتی که مترجم برای انتخاب کتاب و ترجمه آن صرف می‌کند نباید در چرخه نشر و با چنین اشتباهاتی هدر برود . وجود اشتباه در متن از سوی مترجم اجتناب‌ناپذیر است اما فرایندی باید شکل بگیرد تا چنین لغزش‌هایی در چاپ به حداقل برسد. گاه ناشر متن حروفچینی شده را به مترجم یا مولف نشان نمی‌دهد و یا ویراستاران صلاحیت ویراستاری اثر را ندارند. به‌طور کلی در حوزه نشر ویراستار حرفه‌ای علمی

نداریم و تصحیح در نشر ما مفهوم خود را از دست داده است. در گذشته مصححان از پایه‌های نشر به‌حساب می‌آمدند و با مترجمان و مولفان در ارتباط بودند. اما با ورود سیستم‌های کامپیوتری به حوزه نشر، ناشران بر این باورند که تصحیح اثر به معنای تنها یک‌بار خواندن آن اثر است.».»

وی ادامه داد: «نکتهٔ جالب توجه در این زمینه باقی ماندن این لغزش‌ها و اشتباهات در چاپ‌های بعدی کتاب‌هاست. متأسفانه صنعت نشر تصور می‌کند چاپ کتاب به منزلهٔ پایان یافتن آن کتاب است. ناشران حتی حاضر به بازخوانی آثار برای تجدید چاپ نیستند.»

این مترجم پیش‌تر در حوزهٔ کتاب‌های «علوم و فنون» پیشنهادی مبنی بر استفاده از عنوان «کتاب‌های غیر داستانی» مطرح کرده و معتقد است: «بخش «غیرداستانی» به نقد مداوم و پیگیر نیاز دارد. حتی به نشریه‌ای مستمر در این حوزه نیازمندیم و ما مترجمان آثار این حوزه براساس وظیفه‌ای که بر دوش خود احساس می‌کنیم، حاضر به همکاری با چنین نشریه‌ای هستیم.»

به باور این منتقد جابه‌جایی یک حرف و یا غلط املایی در آثار داستانی دیده نمی‌شود اما چنین اشتباهاتی در آثار علمی منجر به آموزش اطلاعات نادرست به افراد می‌شود که گاه با ترجمه یا تألیف چندین کتاب هم نمی‌توان آن ذهنیت اشتباه جاافتاده را برطرف کرد. این امر مستلزم نقد عریان و بی‌تعارف است تا کتاب‌های «غیر داستانی» به شکلی وسیع و گسترده نقد و بحث شوند. همچنین اگر چنین جریانی صورت بگیرد و حاصل نقدها در اختیار همگان قرار داده شود شاهد کمتر شدن لغزش‌ها می‌شویم.

مهدوی: پرداختن به مباحث روز ویژگی این مجموعه است

مهدوی دیگر منتقد این نشست با تأکید بر این موضوع که در چند سال اخیر تمامی آثار منتشر شده در حوزهٔ علمی برای ردهٔ سنی کودک و نوجوان را مطالعه و پیگیری کرده است، دربارهٔ ویژگی‌های مجموعه «نگاهی به آسمان شب» گفت: «جدید بودن مطالب این مجموعه مهم‌ترین ویژگی آن به‌شمار می‌رود. از سوی

دیگر می‌توان برای این مجموعه ۶ جلدی یک سیر تکاملی در نظر گرفت که از نجوم کلاسیک آغاز و بی‌هیچ اشارهٔ رسمی به تئوری‌های جدید در این حوزه می‌رسد. البته هیچ یک از این مطالب به مطالب دیگر وابسته نیست و به وضوح دربارهٔ مطالب جدیدتر صحبت نمی‌کند. تاکنون کتاب‌هایی که در این حوزه منتشر شده‌اند به تکرار مطالب گذشته اختصاص داشته‌اند. شاید تنها مجموعه‌ای باشد که سیارهٔ پولوتون را طبق نظریه‌های جدید از منظومه شمسی جدا کرده و یا در ارتباط با سیاه‌چاله‌ها صحبت به میان آورده است.»

وی به زنجیرهٔ تئوری‌های علمی و فاصله میان حلقه‌های این زنجیره‌ها اشاره کرد و افزود: «کودک یا نوجوان با یک‌سری مسائل کلی آشنا می‌شود اما باید توضیحی منطقی برای این دغدغه‌ها ارائه کرد تا علاوه بر دریافت پاسخ در این مقطع زمانی در آینده نیز امکان دستیابی به تئوری‌های جدیدتر را به دست آورد. از سوی دیگر در علم فیزیک و به ویژهٔ شاخه نجوم برخلاف علوم زیستی که افراد را به سوی نفی خدا می کشاند، به اثبات وجود خدا کمک شایانی می‌کند.»

وجود غلط‌های تایپی در متن این اثر از جمله انتقاداتی بود که مهدوی مطرح کرد.

در پایان این نشست سالک جذاب بودن مجموعه «نگاهی به آسمان شب»، نگاه جدید این کتاب‌ها به مباحث علمی شاخه نجوم، قالب تازه و تقسیم‌بندی مناسب را از جمله ویژگی‌های تأیید شده این مجموعه از سوی جمع شرکت کننده در این نشست برشمرد و یادآور شد: «برای اثرگذاری بیشتر جلسهٔ نقد و بررسی یک کتاب بهتر است تا ناشر، ویراستار و حتی طراح جلد کتاب نیز حضور داشته باشند تا اگر ایراد و یا انتقادی نسبت به این افراد مطرح شد، امکان و فرصت توضیح دربارهٔ این مسائل را داشته باشند.»

وی همچنین از سوی مترجمان و منتقدان آثار «غیر داستانی» گروه کودک و نوجوان در صورت فراهم بودن فضا و شرایط لازم برای فعالیت در نشریه‌ای که به نقد و بررسی این آثار و مشکلات این حوزه بپردازد، اعلام آمادگی کرد.

۲۲. فرهنگنامهٔ نام‌آوران[۱]

اشاره: درتاریخ ۱۳۸۹/۲/۲۰ نشست نقد و بررسی کتاب *فرهنگ‌نامه نام‌آوران* اثر برگزیده بیست و هفتمین دورهٔ جایزهٔ کتاب سال جمهوری اسلامی ایران با حضور آقایان کاظم طلایی، تصویرگر و ناشر این اثر، جعفر ربانی، سرویراستار، محمود حکیمی و مهدی کاموس در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید گزارش نشست یاد شده است.

به گزارش کتاب ماه کودک و نوجوان، کاموس در ابتدای این نشست نقد را عاملی موثر در بالندگی آثار مکتوب معرفی کرد و گفت: ضرورت تدوین فرهنگ‌نامه‌ها، دانش‌نامه‌ها و دایرةالمعارف‌ها و نیاز به چنین آثاری به ویژه برای کودکان و نوجوانان از دههٔ ۴۰ در ایران توجه اهالی فرهنگ را به خود جلب کرده، اما بالندگی این فرهنگ‌نامه‌ها در دههٔ ۸۰ صورت گرفته است و عمده فرهنگ‌نامه‌ها و دایرةالمعارف‌ها در این دهه تالیف و منتشر شده‌اند. نشر «طلایه» نیز با مجموعه‌هایی که پیش‌تر منتشر کرده است و برنامه‌ریزی آن برای تالیف فرهنگ‌نامه‌هایی از جمله فرهنگ‌نامه ادیان، هنر، قرآن و نوجوان در آینده، نشان

---

۱. تألیف جمعی از نویسندگان، تهران: طلایی، ۱۳۸۷. گزارش این نشست پیش از این در شماره یازدهم/ شهریور ۱۳۸۹ کتاب ماه کودک و نوجوان منتشر شده است.

می‌دهد که این انتشارات به اهمیت و ضرورت چاپ چنین دایرةالمعارف‌هایی به خوبی پی‌برده و آشناست.

وی نشر «طلا» را یکی از سایستگذاران و دست‌اندرکاران چاپ فرهنگ‌نامه‌ها نامید و ادامه داد: از این رو باید «فرهنگ‌نامه نام‌آوران» را از دو منظر بررسی کنیم. یکی اهمیت این اثر و دیگر آن‌که چاپ فرهنگ‌نامه‌های دیگری نیز توسط این انتشارات در دست انجام است. بنابراین بررسی این اثر می‌تواند راه‌گشایی برای کارهای بعدی دست‌اندرکاران آن باشد.

دبیر این نشست با تاکید بر این موضوع که ایران شخصیت‌های نام‌آور بسیاری دارد اظهار داشت: با توجه به جمعیت جامعه نوجوان ما که در حدود ۱۶ میلیون است و از آن‌جا که در این کتاب ۱۰۰۰ شخصیت انتخاب و معرفی شده‌اند احساس می‌کنم این نیاز وجود دارد که دامنهٔ شخصیت‌های نام‌آور کتاب گسترش یابد. با دقت در شخصیت نوجوانان درمی‌یابیم که این گروه سنی دو دسته نیازهای رسمی و غیررسمی دارند. تعدادی از شخصیت‌های این کتاب افرادی هستند که در کتاب‌های درسی نام آن‌ها آمده و بنابراین نیاز رسمی نوجوان پاسخ داده شده است، اما در بحث نیازهای غیر رسمی نوجوانان آن‌ها از سر کنجکاوی و شنیدن یکسری نام‌ها در ارتباط با شخصیت‌های مثبت و منفی به دنبال کسب اطلاعاتی دربارهٔ این افراد هستند.

وی تشریح کرد: نیاز رسمی نوجوان به کسب چنین اطلاعاتی سبب می‌شود تا این گروه سنی از هر طریقی به اطلاعات دست یابد و البته مهم‌ترین منبع آن‌ها رسانه‌ها هستند. به عنوان مثال در ارتباط با شخصیت‌های سیاسی مهم‌ترین منبع برای نوجوان شناخت رسانه‌ای است. از سوی دیگر این گروه سنی نیاز دارند تا با شخصیت‌های علمی و تاریخی نیز آشنا شوند. یکسری نیازها نیز براساس علاقه نوجوانان است. آن‌ها علاقه‌مند هستنند تا دربارهٔ ستاره‌های سینمایی، هنرمندان و ورزشکاران اطلاعاتی کسب کنند. برای تمکیل این فرهنگ‌نامه باید نیازسنجی

مخاطب در دو دسته رسمی و غیر رسمی صورت گیرد تا مجموعهٔ جدید کامل‌تر باشد و طیف وسیعی از شخصیت‌ها را شامل شود.

کاموس به بحث چگونگی سازماندهی اطلاعات و نگارش مجموعه اشاره و تصریح کرد: در بحث چگونگی سازماندهی اطلاعات ذکر دو نکته اساسی است. نخست محتوای مدخل‌ها و دیگر فهرست‌بندی که امری مهم در فرهنگ‌نامه‌ها به حساب می‌آید. در این کتاب ایرادات اساسی در فهرست راهنما به چشم می‌خورد که باید در ویرایش بعدی اصلاح شود. به عنوان مثال در مدخل «ا-آ» نام حضرت علی(ع) جزو اسامی امامان شیعه نیامده است. به‌طور کلی نقدهای جدی به مدخل‌های مذهبی این کتاب وارد و گاه مسائل مشترک در برخی از شخصیت‌ها متفاوت ذکر شده است. همچنین شیوهٔ نگارش اسامی مذهبی براساس تاریخ‌نگاری اسلامی نیست. در تاریخ‌نگاری اسلامی نام‌آوران، تفکر یک شخصیت و سیرهٔ او اهمیت بسزایی دارد و باید درنظر گرفته شود. در این‌جا تنها به بحث شناسنامه‌ای شخصیت‌ها توجه شده و عمدتا سیرهٔ افراد به ویژه دربارهٔ امام علی(ع) و امام حسین(ع) پرداخته نشده است.

وی توضیح داد: در نگارش این کتاب به نظر می‌رسد در یکسری از مدخل‌ها از برخی وقایع تاریخی و علمی گذشته‌اند و روش یکدستی در نگارش رعایت نشده، شاید علت این امر احترام «ربانی»(سر ویراستار) به نویسندگان مدخل‌ها بوده که سبب شده است تا سبک نگارش آن‌ها را تغییر ندهد. در ارتباط با سبک نگارش شخصیت‌های مذهبی نیز گاه این سبک نگارش بسیار پیچیده، همراه با جملاتی طولانی و گاه بسیار ساده است. ساده بودن سبک نگارش در بسیاری از مواقع اشتباهات چشمگیری را به دنبال داشته است.

این منتقد به حذف منابع هر یک از مدخل‌ها اشاره کرد و گفت: نوجوانان با شیوهٔ ذکر منبع به خوبی آشنا هستند و کتاب‌های درسی آن‌ها نیز به همین‌گونه است. از سوی دیگر دست‌اندرکاران این فرهنگ‌نامه معتقدند به دلیل افزایش حجم کتاب، منابع و نام نویسندگان مدخل‌ها حذف شده است. اما به نظرم این امر آسیبی

به کتاب وارد نمی‌کرد. از سوی دیگر منبع‌نویسی نویسندگان را به رعایت یکسری از نکات ملزم و همچنین به نوجوانان چندین منبع دیگر نیز معرفی می‌کند و البته اگر اشتباه و موضع‌گیری در مطلب وجود داشته باشد نوجوان می‌تواند از وجود این موضع‌گیری در منبع اصلی آگاه شود. گاه احساس می‌شود متنی در این کتاب به‌طور کامل از یک منبع آورده شده است ذکر منبع در این مواقع کار سر ویراستار را نیز راحت‌تر می‌کند.

وی صفحه‌آرایی، کیفیت چاپ، ترکیب عکس، نقاشی و گرافیک و نوع فونت این کتاب را در آسان‌خوان کردن این اثر موثر برشمرد و اظهار داشت: به دلیل رعایت تمامی این ویژگی‌ها «فرهنگ‌نامه نام‌آوران» به اثری بسیار جذاب برای کودک و نوجوان تبدیل شده است. هر صفحه حداکثر سه اسم و پنج تصویر دارد. این امر تسلط «طلایی» را به حوزه تصویرگری و گرافیک کتاب نشان می‌دهد. از سوی دیگر در این کتاب با دامنهٔ غنی از تصاویر و عکس‌ها روبرو هستیم. می‌توان گفت در معنای حقیقی کلمه کتاب‌سازی این فرهنگ‌نامه اثری جامع و در حد سایر فرهنگ‌نامه‌ها بوده و تمام ویژگی‌های لازم را داراست.

وی در بخش پایانی سخنان خود با تأکید بر ضرورت وجود مقدمه یادآور شد: هنگامی‌که دربارهٔ یک اثر بیشتر صحبت می‌شود بدین معناست که آن اثر حرفی برای گفتن دارد. همان‌طور که گفتم شرح عکس‌ها و کتاب‌سازی این اثر در حد مطلوب و از سوی دیگر ویراستاری و یکسان‌سازی اطلاعات این کتاب کاری بس دشوار بوده است. اگر در مقدمه توضیحی برای علت حذف منابع و نام نویسندگان مدخل‌ها ارائه شده بود بسیاری از انتقاداتی که مطرح کردم قابل چشم‌پوشی بودند.

در ادامه کاظم طلایی دربارهٔ طرح کلی این فرهنگ‌نامه گفت: در ابتدا طی جلساتی با همکارانم تیمی برای استخراج اسامی تمامی شخصیت‌هایی که در کتاب‌های درسی از اول دبستان تا آخر دبیرستان آمده است تشکیل شد. همچنین اسامی شخصیت‌های مجلات کودک و نوجوان، تمامی افرادی که برای این گروه سنی به فعالیت مشغول هستند و نام آن‌ها زیاد شنیده می‌شود و یا جزو چهره‌های

سرشناس هنرمندان و ورزشکاران به شمار می‌آیند، نیز توسط این تیم استخراج شد که تعداد آن‌ها حدود ۷۰ هزار اسم بود. از این میان بسیاری از اسامی تکراری بودند. تعداد تکرار اسم‌ها به عنوان راهنما برای شناسایی چهره‌هایی به‌کار گرفته شد که نوجوانان بیشتر با آن‌ها سروکار دارند. هدف از گردآوری این فرهنگ‌نامه جوابگویی به نیاز مخاطب بود. بر همین اساس یک شیوه‌نامه برای کار طراحی شد و پس از تفکیک حوزه‌های مختلف و مشخص کردن شخصیت‌ها در هر حوزه این شیوه‌نامه به عنوان یک نمونه در اختیار نویسندگان قرار گرفت.

وی به یکسان‌سازی اطلاعات توسط «ربانی» اشاره و تصریح کرد: سر ویراستار مجموعه طبق شیوه‌نامه طراحی شده به یکسان‌سازی اطلاعات پرداخت. از نظر معماری اطلاعات نیز چگونگی ترتیب آمدن نام، تاریخ تولد، وفات و همچنین موضوع‌بندی شخصیت‌ها و تصویرسازی نیز در شیوه‌نامه مشخص شده بود. پس از بررسی ابتدا برای ۲۰۰۰ شخصیت سفارش متن داده شد، سپس از این تعداد ۱۰۰۰ شخصیت در کتاب جای گرفت. در چاپ دوم نیز از کارشناسان حوزه‌های مختلف درخواست کردیم تا کتاب را نقد و بررسی و نتایج را به «ربانی» اعلام کنند.

مدیر نشر «طلایه» ادامه داد: از نظر ادبی نیز در چاپ دوم، کتاب ویرایش مجدد شد و نقاشی‌های به‌کار رفته در آن بازسازی شدند. همچنین در چاپ دوم تعداد محدودی شخصیت نیز حذف و اضافه شد. فهرست کتاب به دو صورت تهیه و در ابتدا و انتهای کتاب قرار گرفته است. در فهرست ابتدایی کتاب اگر شخصیتی به بیش از یک نام شهرت دارد تمام آن‌اسامی و القاب آمده و البته به عنوانی که معروف‌تر است ارجاع داده شده، اما فهرست انتهایی کتاب فهرست موضوعی است. به عنوان مثال برخی از اشخاص هم شاعر و هم عارف هستند که در هر دو گروه نام آن‌ها ذکر شده است.

وی با تأکید بر این امر که تصویرسازی‌های این کتاب تنها جنبهٔ تزئینی ندارند اظهار داشت: در این کتاب تصویرها تنها بر اساس جلب علاقه و پسند مخاطب انتخاب نشده‌اند. بلکه تصاویر افرادی که در دسترس نبودند تصویرسازی و بازسازی

شده است. همچنین جلسات متعددی با تصویرگران برای انتخاب تصویر روی جلد کتاب برگزار شد. اما از ابتدا که تصمیم به انتشار چنین فرهنگ نامه‌ای گرفته شد از این موضوع که نقدهای زیادی بر آن وارد می‌شود آگاه بودیم.

«طلایی» ادامه داد: به‌طور کلی انتخاب شخصیت‌های مشهور و نوشتن زندگی‌نامه آن‌ها امری دشوار و از هر زاویه‌ای که به آن بپردازیم باز هم قابل نقد است. احساس می‌کنم این کتاب بارها باید بازنویسی شود. از سوی دیگر در تالیف سایر کتاب‌ها سعی می‌شود تمامی منابع و مشخصات نویسندگان ذکر شود اما هنگامی‌که کتاب شخصیت محور است پرداختن به نام‌آوران مهم‌ترین بخش قضیه به حساب می‌آید و به نظرم چندان ضرورتی ندارد تا نام نویسندگان و منابع ذکر شود. البته تمامی منابع به‌کار رفته در نگارش این کتاب و نویسندگان مدخل‌ها به عنوان سند موجود است اما اگر قراربود این مطالب نیز به کتاب اضافه شوند حجمی در حدود ۳۰۰ صفحه به حجم کتاب افزوده می‌شد.

در ادامه نشست آقای ربانی به این موضوع که انتشار چنین فرهنگ‌نامه‌ای سال‌ها در اندیشهٔ او بوده است اشاره کرد و گفت: همیشه احساس می‌کردم کودکان و نوجوانان به منابعی این‌چنینی نیاز دارند تا برای شناخت بیشتر شخصیت‌های گوناگون به‌طور آزاد به این منابع رجوع کنند. البته به‌طور محدود در زمینهٔ کتاب‌های فارسی دوره راهنمایی در دهه ۷۰ کاری انجام داده بودم که با عنوان «دانش‌نامه» منتشر شد. این کتاب سه جلدی که چاپ دوم آن‌را نشر «محراب قلم» راهی بازار نشر کرد تمامی اعلام کتاب‌های فارسی اعم از اشخاص، بناها یا حتی کتاب‌ها را در برمی‌گرفت. براساس چنین سابقه‌ای سرویراستاری این اثر بر عهده من گذاشته شد.

وی توضیح داد: شیوه کار در این فرهنگ‌نامه تقریبا مشخص بود. این کتاب از یک سو کاری جدید است اما از منظر دیگر کاری جدید نیست. در حال حاضر فرهنگ‌نامه‌های متعددی منتشر شده‌اند . شاید معروف‌ترین نمونهٔ آن «فرهنگ معین» باشد. اما تدوین «فرهنگ‌نامه نام‌آوران» ویژگی‌هایی دارد که جلب توجه می‌کند. همین ویژگی‌ها سبب شد تا چاپ نخست این اثر با استقبال خوبی روبرو و

کتاب به عنوان اثر برگزیدهٔ جایزهٔ «کتاب سال» معرفی شود. البته به یاد داشته باشیم اگر بخواهیم کتابی را در فضای فرهنگی- اجتماعی بررسی کنیم آن کتاب می‌تواند محل ایراد و نقدهای بسیاری باشد. به عبارت دیگر یک کتاب عمومی با جهت‌گیری‌های مشخصی که دارد ممکن است خوشایند و مورد قبول بسیاری نباشد. این جهت‌گیری‌ها به‌طور عمده در ارتباط با شخصیت‌هایی است که انتخاب شده‌اند.

سر ویراستار *فرهنگ‌نامه نام‌آوران* با تأکید بر وجود یکسری حساسیت‌ها بر روی برخی اشخاص به ویژه شخصیت‌های مشهورتر تشریح کرد: چنین کتابی که یک اثر عمومی است باید به جامعه عرضه شود اما گاه نگاه‌های منفی نسبت به برخی از چهره‌ها و شخصیت‌ها همچون چهره‌های دینی و مذهبی، اتباع خارجی و یا هنرمندان وجود دارد. بنابراین باید تمامی این مسائل در تدوین کتاب لحاظ می‌شد. همچنین ویژگی اصلی این کتاب پرداختن به تمامی شخصیت‌های درجه یک در تمامی رشته‌ها هنری، دینی، علمی، مذهبی، تاریخی و جغرافیایی است. ویژگی دیگر آن محصول همکاری و همدلی دست‌اندرکاران کتاب است؛ تمامی افرادی که در نگارش این مجموعه فعال بودند از متخصصان این رشته به حساب می‌آمدند.

وی ادامه داد: با دقت‌هایی که در تدوین این «فرهنگ‌نامه» صورت گرفت در چاپ نخست اشتباهات تایپی و املایی دیده نمی‌شد. همچنین برخی از اشتباهات محتوایی نیز در چاپ دوم برطرف شد. به‌نظرم تصاویر به‌کار رفته در این مجموعه از کیفیت بالایی برخوردار است. فهرست راهنمای کتاب نیز کاملا راه‌گشاست. اما معتقدم در سال‌های آینده باید تعداد شخصیت‌های کتاب بیشتر شود. البته از آن‌جا که این فرهنگ‌نامه برای گروه سنی کودک و نوجوان تالیف شده در حال حاضر تا حد زیادی پاسخگوی نیاز این گروه سنی است. پرداختن به بسیاری از شخصیت‌های زنده مانند هنرمندان، ورزشکاران و برخی از مراجع تقلید که نقش و حضور فعالی دارند یکی دیگر از ویژگی‌های این کتاب به حساب می‌آید و از آن‌جا که کتاب

شخصیت مدار است نیاز به ویرایش دقیقی داشت؛ چراکه در غیر این صورت ممکن بود محل بحث بسیاری از چهره‌های کتاب قرار گیرد.

آقای ربانی با تأکید بر کیفیت چاپ کتاب توضیح داد: از آن‌جا که ناشر خود سیاست‌گذاری تدوین چنین فرهنگ‌نامه‌ای را برعهده داشته است در نتیجه یکسری سیاست‌های اقتصادی و همچنین اولویت‌هایی را برای تالیف در نظر می‌گیرد. ازسوی دیگر برخی به ذکر نشدن منابع در این کتاب خرده می‌گیرند. شاید در چاپ‌های آینده نام نویسندگان مدخل‌ها و منابع آن در کتاب گنجانده شود. اما توجه داشته باشیم این کتاب یک اثر تحقیقی نیست. وجود یکسری از اشتباهات اجتناب‌ناپذیر بوده و انتقادات کاملا طبیعی است. اما آن‌چه اهمیت دارد ارزیابی معدل کار است.

آقای حکیمی، منتقد این نشست در ابتدای سخنانش ضمن تشکر از «طلایی» به دلیل انتشار چنین کتابی با وجود تمامی مشکلات حوزه نشر گفت: این فرهنگ نامه دارای نقاط مثبت و تصاویر بسیار زیبایی است. همچنین از نظر صفحه‌بندی و چاپ امتیازات ویژه‌ای دارد. از نظر محتوایی نیز مهم‌ترین ویژگی آن این است که مدخل‌ها تحت تاثیر فضای سیاسی قرار نگرفته‌اند. این اصل اساسی باید همواره در نگارش فرهنگ‌نامه‌ها لحاظ شود. نکته دیگر پرداختن به شخصیت‌هایی همچون علامه امینی و شرف‌الدین است. البته نام بسیاری از شخصیت‌های معروف دیگر همچون میرزا حسن‌خان اعتمادالسلطنه برده نشده است. به عنوان مثال این فرد از جمله شخصیت‌های مهم و تاثیرگذار بوده، بنابراین معتقدم جای بسیاری از اسامی به عنوان نام‌آوران در این کتاب خالی است.

وی ادامه داد: برخی از توضیحات دربارهٔ افراد از صحت کامل برخوردار نیست و بررسی‌های بیشتری را برای معرفی این شخصیت‌ها می‌طلبید. به‌طور مثال از «تیمور لنگ» با وجود آن‌همه جنایاتی که مرتکب شده به عنوان مسلمانی متعصب یاد شده است. از سوی دیگر جهان ما در دههٔ اخیر با بحران‌های عظیمی روبروست که شاید سه دههٔ پیش هرگز چنین مسائلی را پیش رو نداشت. اما در این

فرهنگ‌نامه به شخصیت‌هایی که مسبب بحران در جهان هستند پرداخته نشده است.

این منتقد در پایان به سابقه تدریس‌اش در زمینه مرجع‌شناسی و روش تحقیق اشاره و تصریح کرد: حدود ۱۰ سال در دانشگاه تربیت معلم این واحد درسی را تدریس می‌کردم. این واحد برای آشنایی دانشجویان با فرهنگ‌نامه‌ها و دانش‌نامه‌ها بسیار مفید بود. به ویژه دایرةالمعارف مصائب که در سال ۱۳۳۵ تدوین شده است. همچنین در آن زمان مجله «کیهان فرهنگی» شمارهٔ ویژه‌ای را به چگونگی نقد و بررسی دایرةالمعارف‌ها اختصاص داد که از جمله این دایرةالمعارف‌ها می‌توان «دایرةالمعارف بزرگ اسلامی» و «تشییع» را نام برد. اما متاسفانه در حال حاضر کمتر به بررسی و چگونگی نگارش فرهنگ‌نامه‌ها توجه و واحد درسی آن در ترم آخر دوره کارشناسی ارشد تدریس می‌شود که می‌توان گفت سودمندی کمتری دارد.

اوجبی، نیز در این نشست به ذکر نکاتی دربارهٔ این کتاب پرداخت و گفت: اگر در انتهای هر مدخل اطلاعات دربارهٔ آن دسته‌بندی می‌شد بهتر بود. همچنین از جهت ساختار دایرةالمعارف‌ها باید توجه داشته باشیم که القاب تشریفی را نباید جزو مدخل‌ها آورد. در برخی از مدخل‌ها مانند «ستارخان» نام و نام کامل خانوادگی و یا منابع این مدخل‌ها آورده نشده است. همچنین اگر چند نفر ازیک خانواده مشهور هستند بهتر است نام دیگر اعضا نیز در آن مدخل بیاید.

۲۳. نقد وضعیت کتاب‌های کودک و نوجوان
راهکارها، موانع و اهمیت[1]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۱۵ نشست نقد و بررسی وضعیت کتاب‌های حوزه کودک و نوجوان با حضور آقایان مصطفی رحماندوست، حامد هاتف و خانم انسیه موسویان در دومین غرفه دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید، گزارش نشست یاد شده است.

در ابتدای این نشست، حامد هاتف که اجرای جلسه را عهده دار بود، اظهارداشت: «موضوع نقد کودک و نوجوان و به ویژه ادبیات کودک و نوجوان در ایران، سابقهٔ چندان زیادی ندارد و تجربهٔ آن، دست کم به این شکلی که ما به آن نقد می گوییم، حداکثر به دههٔ ۴۰ خورشیدی بازمی‌گردد. البته سابقهٔ خود ادبیات کودک و نوجوان و آثاری که برای کودکان و نوجوانان ترجمه یا تالیف می شود، بسیار بیشتر بوده و در شکل جدیدترش، تقریبا مربوط به دوران مشروطه است؛ ولی نقد کودک و نوجوان به‌نحوی که بتوانیم بگوییم یک اثر بر اساس یک پارادایم و یک مکتب بررسی شود

---

۱. گزارش این نشست، پیش از این در شمارهٔ دوازدهم/ مهر ۱۳۸۹ کتاب ماه کودک و نوجوان منتشر شده است.

و نقاط قدرت و ضعف آن به‌شیوه‌ای اصولی مشخص شود، حداکثر به دهۀ ۴۰ یا در نهایت به زمان انتشار نشریۀ «سپیدۀ فردا» در سال ۱۳۳۸ باز می‌گردد.»

وی در ادامه با تاکید بر نوپایی نقد ادبیات کودک و نوجوان، نقاط اوج این جریان را برای آغاز بحث مناسب دانست و گفت: «برای ایجاد یک زمینۀ مشترک، اشاره می‌کنم به سه اتفاق بسیار مهم که در نیمۀ اول دهۀ ۴۰ رخ داد. سال ۱۳۴۱ شورای کتاب کودک به عنوان نمایندۀ IBBY در ایران معرفی شد. سال ۱۳۴۳ یعنی دو سال بعد انجمنی به نام «انجمن تهیۀ مواد خواندنی برای نوسوادان» تشکیل شد و بعدها از سوی وزارت آموزش و پرورش، به «انتشارات کمک‌آموزشی» تغییر نام داد. اقدام مهم این انجمن انتشار سلسله مجلات «پیک» است که امروز هم با عنوان «رشد» به کار خود ادامه می‌دهد و قطعا بخشی از بحث ما دربارۀ این‌که نقد ادبیات کودک و نوجوان در ایران چه شرایطی دارد، برخواهد گشت به نشریۀ پیک و سلسله مجلات رشد و مطالب منتشرشده در آن‌ها. همچنین سال ۱۳۴۵ کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان کار خود را آغاز کرد.»

وی افزود: «این روند ادامه می‌یابد تا دهۀ ۵۰. با توجه به شرایط اقتصادی و سیاسی آن سال‌ها، می‌دانیم که نقدها و همچنین خود آثار چه سمت و سویی دارند. این نقدها عموما گرایش‌های مارکسیستی داشته و یا مذهبی هستند. بعد از انقلاب است که «اندیشه و هنر اسلامی» توسط حوزه، نشریات «پویش» توسط جعفر ابراهیمی، «رویش» توسط خسروآقایاری و «کیهان بچه‌ها»، «سروش نوجوان» و مجلات دیگری چون «بچه‌های مسجد» و «گاهنامۀ سوره» توسط عموزاده خلیلی و قیصر امین‌پور و بیوک ملکی منتشر می‌شوند. امروز نیز نشریۀ «روشنان» به‌عنوان نشریه‌ای کاملا تخصصی منتشر می‌شود و «کتاب‌ماه کودک و نوجوان» و «رشد» نیز همچنان به کار خود ادامه می‌دهند.»

در ادامه و پس از پیش‌زمینه‌ای که هاتف دربارۀ موضوع نشست عنوان کرد، رحماندوست اظهار داشت: «فعالیت شورای کتاب کودک به قصد نقد شروع شد؛ ولی تا سال‌های ۵۰ به نقد نمی‌پرداخت و در حدود سال‌های ۵۳ تا ۵۵ نقد را آغاز کرد.

همچنین کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان که آغاز به کار کرد، باز هم برای انتشار آثاری برای کودک و نوجوان به‌وجود آمد و نه برای این‌که نقطه اوجی در نقد باشد؛ همین امر دربارهٔ مجلهٔ خواندنی‌هایی برای نوسوادان که بعدها دفتر کمک‌آموزشی نام گرفت نیز صادق بوده است.»

این شاعر کودک و نوجوان ادامه داد: «به صورت کلی در آن سال‌ها در مجله‌های «پیک» نیز نقدی نمی‌بینیم و حداکثر در آن‌ها به معرفی می‌رسیم. به نظر من نقد جدی در حیطهٔ ادبیات کودک و نوجوان، بعد از انقلاب شکل گرفت. البته می‌توان گفت که منتقدان در آن دوره مذهبی بودند و اعتقادات آن‌ها باعث می‌شد که نقدشان با نگاه مذهبی باشد و جنبهٔ مذهبی پیدا کند. متاسفانه بیشتر نقدهایی که در آن دوره انجام شده، نقد شخصیت است و نه نقد اثر؛ زیرا ابتدا موضع نویسنده را بررسی می‌کردند و سپس تصمیم می‌گرفتند که نقد مثبت بنویسند یا منفی. هر چند همان‌طور که می‌دانید، نقدی با عنوان مثبت یا منفی وجود ندارد. نقد، نقد است. به خودی خود مثبت یا منفی نیست؛ بلکه خودش یک ارزش است. خواننده می تواند از آن نسبت به خود اثر، برداشت مثبت یا منفی کند؛ ولی خود نقد نمی تواند مثبت و منفی باشد.»

رحماندوست سپس گفت: «به اعتقاد من، ما تا پیدایش مجلهٔ «کتاب‌ماه کودک و نوجوان» نقد جدی نداشته‌ایم. وقتی دومین یا سومین شمارهٔ «کتاب‌ماه کودک و نوجوان» منتشر شد، من یک مقاله نوشتم و به سردبیر آن دورهٔ این نشریه که آقای حجوانی بودند، پیدایش این نقد علمی را تبریک گفتم. در این مقاله نوشتم که حالا دیگر شما خارج از این محدوده که یک کتاب کجا چاپ شده، چگونه چاپ شده و به وسیلهٔ چه کسی چاپ شده، به مخاطب می‌گویید که یک کتاب چه ویژگی‌هایی دارد.»

وی همچنین اظهار داشت: «مبنای نقد دو معیار است، یکی معیارهای زیبایی‌شناختی که خواه ناخواه بازمی‌گردد به هنر و فنی که آن ژانر را معرفی می‌کند و دیگری، معیار مخاطب‌شناسی است. در حیطهٔ ادبیات کودک و نوجوان باید این دو

زاویهٔ نگاه وجود داشته باشد و نقد خوب باید بتواند تعیین کند که یک داستان برای گروه سنی خاصی، به دلیل ویژگی‌های روان‌شناختی مشخص، مناسب هست یا نیست. چنین نقدی باید مشخص کند که یک داستان به دلایل زیبایی‌شناختی مشخص، موفق هست یا نیست.»

رحماندوست تاکید کرد: «البته همیشه در حیطه‌های هنری، به‌ویژه در نقد مسائل زیبایی‌شناختی، باید جایی را برای نوآوری و حرکت‌های جدید که اتفاق می‌افتد، باز بگذاریم. اتفاقا این موضوع در نقد کلاسیک و معمول مورد توجه قرار نمی‌گیرد که ممکن است یک قانون جدید بر قوانین زیبایی‌شناختی قبلی اضافه شود.»

وی گفت: «متاسفانه امروز هم مجله‌های کودک و نوجوان دچار نوعی نقد گروه‌گرایانه شده‌اند. آن‌چیزی که امروز نقد ما ندارد، پرداختن به مبنایی‌ست که به آن اشاره کردم – یعنی مبنای زیبایی‌شناسانه و مبنای مخاطب‌شناسانه که به آن مبنای تفکر گروهی نیز اضافه شود. اگر به قول آقای هاتف بخواهیم پارادایم‌ها را بررسی کنیم، شاید این حرف درست باشد که وقتی یک مذهبی یا یک مارکسیست می‌خواهد اثری را نقد کند، محتوای اثر و چند و چون حرفی که با مخاطب دارد، برایش بسیار حائز اهمیت است.»

این شاعر اظهارداشت: «بنابراین شاید ما هیچ‌گاه به «نقد بی‌عینک» نرسیم و عینک‌های خود را همیشه به چشم داشته باشیم. این طبیعی است. ولی به هرحال دنیا به نقدهایی رسیده است که نقد آگاهی‌بخش بوده و بر مبنای ویژگی‌های روان‌شناختی انجام شده است. متاسفانه نقد واقعی ما تازه پس از انقلاب شروع شده و آن هم در ابتدا بر مبنای نقد شخصیت بوده و سپس بر مبنای نقد اثر شکل گرفته است.»

وی ادامه داد: «زمانی‌که نقد ما وارد حیطهٔ نقد اثر شد، شاهد ظهور سه مجلهٔ «کتاب‌ماه کودک و نوجوان»، «پژوهش‌نامه» و «روشنان» بودیم و امروزه توانسته‌ایم به بخشی از این نقد علمی نزدیک شویم.»

رحماندوست گفت: «مشکل امروز ما این است که تعداد منقدان ما بسیار بسیار محدود است. زمانی که نقد جنبهٔ انقلابی و سیاسی داشت، منافعی در نقد کردن بود و فرد این امکان را داشت که این طرف و آن طرف مطرح شود؛ ولی بعدها که نقد کمی علمی شد، تعداد منتقدان کمتر شد. امروز نیز بهانه‌ای به نام نقد علمی در دست بسیاری هست که باعث می‌شود دوباره با همان نگاه گروه‌گرایانه نقد کنند؛ در حالی که برای‌شان چندان فرقی هم نمی‌کند که چه گروهی مبنای نقدشان را مشخص کند.»

وی افزود: «اعتقاد من این است که وقتی نقد رنگ و بوی یک تفکر را گرفت، دیگر نقد سازنده و نقد اعتلابخش نیست. من مخاطب با خواندن چنین نقدی، حداکثر می‌فهمم که گروه لائیک فلان، نسبت به فلان اثر مذهبی چه نظری دارد. یا یک گروه مذهبی نسبت به اثری این نظر را دارند. ولی هدف اولیهٔ یک ناقد این نیست که قصد یک کار را بیرون بکشد؛ زیرا خود کلمهٔ نقد در اصل یعنی جدا کردن مو از ماست. ولی متاسفانه قصد ناقدان ما این نیست که مو را از ماست جدا کرده و ماست را خوردنی‌تر کنند؛ بلکه قصدشان تنها این است که بگویند من و گروه من بهتر از شما این ماست را می‌زند.»

رحماندوست تاکید کرد: «هنوز هم آن نقد آکادمیک و دانشگاهی که بشود از آن برای بالا بردن سطح توانایی های رهروان این راه استفاده کرد، بسیار کم است. نقد ما پس از معرفی‌های صرف، تا مدت‌ها نقد شخصیت بود، زمانی جنبه تفکری یافت و امروز گروه‌گرایانه است. بخشی از این مشکل به ناقدانی بازمی‌گردد که تعدادشان بسیار کم است و روی اصول نقد آکادمیک کار نکرده‌اند و در نتیجه انتظاری بیش از این نمی‌توان از آن‌ها داشت. ولی با تمام این‌ها وضعیت نقد ما، امروز، بسیار بهتر از گذشته است. هرچند، هنگام بررسی می بینم که فقط چهار یا پنج اسم هست که می‌توان در نقد امروز ادبیات کودک و نوجوان به آن‌ها تکیه کرد و دیگر نقدها را به لحاظ آکادمیک باید دور ریخت. این چند نفر نیز کم‌کم دچار تکرار می‌شوند؛ به‌ویژه که وقتی کار منتقد به یک گروه وابسته باشد، خواه‌ناخواه نام او را که می‌بینید،

متوجه می‌شوید و می‌توانید حدس بزنید که برخورد او با چنین کتابی چگونه خواهد بود.»

پس از سخنان رحماندوست، هاتف از انسیه موسویان پرسید: شما در بسیاری از مجلاتی که در این بحث به آن‌ها اشاره شد، در حوزهٔ شعر و داستان کودک و نوجوان، نقد می‌نویسید. به نظر می‌آید که نقدهای شما بیشتر جنبهٔ محتوایی دارد و هرجا که نیاز هست روی فرم نیز کار می‌کنید. شما شاخصه‌های نقد علمی در حوزهٔ شعر کودک و نوجوان را چه می‌دانید؟ وقتی می‌خواهید با یک اثر برخورد کنید، با چه نگاهی با آن برخورد می‌کنید؟ به عنوان برگزیدهٔ جشنوارهٔ نقد، از نظر شما نقد علمی ادبیات کودک و نوجوان چه ویژگی‌هایی دارد؟

موسویان در پاسخ گفت: «اگر آن‌چه شما می‌فرمایید مشهود است، بسیار ناخودآگاه بوده و اگر نقد من بیشتر محتوایی است، آگاهانه نبوده است. حتی من بیشتر سعی کرده‌ام «ساختاری» نقد کنم و هرجا لازم بوده وارد محتوا شده‌ام.»

وی سپس اظهار داشت: «در نشست‌هایی که معمولا برگزار می‌شود، همیشه می‌گوییم نقد ما سنتی است، ما دچار تعصبیم، نقد شخصیت می‌کنیم و نقد علمی نداریم. ولی متاسفانه هیچ‌گاه حرف‌های ما از چهارچوب جمع‌های خصوصی‌مان فراتر نرفته است. همیشه نشسته‌ایم برای خودمان حرف زده‌ایم و مخاطبان ما که کودکان و نوجوانان هستند، فراموش شده‌اند. نمی‌خواهم اهمیت نقد آکادمیک را نفی کنم. نقد آکادمیک و دانشگاهی باید به قوت خود باقی باشد؛ ولی یکی از دلایل معضلات موجود در حوزهٔ نشر این است که ما خودمان برای خودمان صحبت کرده‌ایم و هیچ‌گاه تلاش نکرده‌ایم این نقد آکادمیک را کاربردی کنیم. مثل وضعیتی که در شعر معاصر و شعر جوان داریم. شاعران شب شعر و جشنواره برگزار می‌کنند و خودشان برای خودشان شعر می‌خوانند؛ سپس اعتراض می‌کنند که بحران مخاطب دارند و مردم شعر آن‌ها را نمی‌خوانند. ولی فکر نمی‌کنند که لابد یک جای کار می‌لنگد.»

این منتقد شعر کودک و نوجوان ادامه داد: «باید راه‌کارهایی برای کاربردی کردن نقد آکادمیک پیدا کنیم. این همه نشریهٔ کودک و نوجوان داریم که در اکثر آن‌ها تنها به معرفی کتاب می‌رسیم. در بسیاری از این نشریات که مخاطبان زیادی هم دارند، گردانندگان و مسئولان صفحات ادبی، خود شاعران و نویسندگان شناخته‌شده هستند. چرا سعی نمی‌کنیم اصول و شیوه‌های نقد را از طریق همین نشریه‌ها به مخاطب آموزش دهیم. وقتی ما سطح درک و سلیقهٔ مخاطب را بالا ببریم و مخاطب با شیوه‌های ارزش‌گذاری و تشخیص کار خوب از کار بد آشنا باشد، ناخودآگاه سراغ کار بازاری نمی‌رود و وقتی تقاضای مخاطب نباشد، ناشر نیز آن‌را تولید نمی‌کند. ناشر که تولید نکند، شاعر یا نویسنده نیز به تولید چنین آثاری نمی‌پردازد. این‌ها مثل یک زنجیر به هم مربوط می‌شوند.»

موسویان افزود: «بحرانی که امروز با آن مواجهیم، انتشار کتاب‌های بازاری و سری کارتونی است که بسیار هم از آن‌ها استقبال می‌شود. با وجود این همه نشست تخصصی و بحث‌های تئوریک، چرا ما شاهد این ضعف هستیم. من فکر می‌کنم این وظیفهٔ آموزش و پرورش و استادان دانشگاه است. باید معیارها را ساده و کاربردی کنیم و از همین مدارس و نشریات شروع کرده و سطح سواد و سلیقهٔ مخاطبان‌مان را بالا ببریم؛ ضمن این که فعالیت بخش آکادمیک و دانشگاهی نیز باید برای مخاطبان خاص به قوت خود باقی باشد.»

وی در پاسخ به این پرسش که آیا نقد آکادمیک باید در نشریه‌ها محوریت داشته باشد یا نقد عمومی، توضیح داد: «منظور من این نیست که تمام شیوه‌های نقد علمی را در این نشریات بیاوریم. ما می‌توانیم زمانی‌که کتابی در یک نشریه معرفی می‌شود، از بچه‌هایی که این کتاب را خوانده‌اند بخواهیم نظرشان را دربارهٔ آن بنویسند. می‌توانیم غیرمستقیم به بچه‌ها دیدگاه انتقادی بدهیم تا بتوانند خودشان نقد کنند. بعد کم کم می‌شود این معیارها را به شکل ساده به بچه‌ها آموزش داد. نه این‌که نظریه‌های نقد را به آن‌ها آموزش دهیم.»

سپس رحماندوست در ادامهٔ سخنان موسویان تاکید کرد: «اتفاقا می‌توان به بچه‌ها نظریه‌های نقد را هم آموزش داد. این تصور را فراموش کنید که نمی‌توان با بچه‌ها حرف آکادمیک و علمی زد. هر چیزی را که شما بگویید و هر موضوعی را که مطرح کنید، می‌شود برای بچه‌ها گفت. تجربه ۳۲ سالهٔ من این را می‌گوید. به شرط این‌که تریبون هنری مخاطب‌شناسانه‌اش پیدا شود. اصلا این تصور که «ذهن بچه نمی‌کشد» غلط است. ما هستیم که نمی‌توانیم به زبان آن‌ها سخن بگوییم. من معتقدم نقد آکادمیک را می‌توان به بچه‌ها آموخت. به این شرط که خلاقانه بیاموزیم.»

وی ادامه داد: «بحثی که خانم موسویان می‌کنند – بحث نقد دانش‌آموزی و نقد برای کودکان و نوجوانان – سابقهٔ بسیار کمی دارد و شاید نتوانیم در مجلات، به حد انگشتان دست چنین نقدی پیدا کنیم. این موضوع بسیار مهمی است و شاید بتوان آن‌را به‌صورت یک اتفاق عمدهٔ مورد نیاز برای مطبوعات کشور دانست. ما حدود ۳۲ مجله برای بچه‌ها داریم، شاید لازم باشد که جایی مثل وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی از هر مجله یک نفر را که اهل نقد است، بخواهد و آن‌ها را برای انتقال روحیهٔ نقد به بچه‌ها حساس‌تر کند تا به بچه‌ها منقدانه خواندن آثار را آموزش دهند.»

در ادامه سخنان رحماندوست، هاتف اظهار داشت: «در ادبیات بزرگسال سه راس نویسنده، خواننده و موضوع، هر سه بزرگسالان هستند. مشکل ادبیات کودک و نوجوان این است که نویسندهٔ بزرگسال است و دو راس دیگر عموما کودکان هستند. ولی این‌که شاهکارهای بی‌شمار در حوزهٔ ادبیات کودک و نوجوان، چه در ایران و چه در جهان داریم، به این معناست که بزرگسالان می‌توانند برای کودکان و نوجوانان حرف بزنند، حرف‌هایی که کودکان و نوجوانان دوست داشته باشند و بخوانند. اگر ما می‌خواهیم نقدی بنویسیم، لزوما باید نقدی بنویسیم که برای بزرگسال است. البته نقد ادبیات کودک و نوجوان را نه برای کودک ۷ و ۸ ساله؛ ولی احتمالا برای کودکی در سال سوم و چهارم دبستان به بعد می‌توان به‌گونه‌ای نوشت

که به‌واسطهٔ آن کودک به یک اجتهاد شخصی برسد و وقتی با یک کتاب مواجه شد، بداند که این کتاب با توجه به چند معیاری که می‌شناسد، ویژگی های لازم را برای خواندن دارد یا نه.»

وی سپس با تاکید بر این‌که پدیدهٔ کتاب‌های سری را پدیدهٔ مذمومی نمی‌داند، گفت: «دلایل بسیاری وجود دارد که سبب می‌شود ادبیات فانتزی و تخیلی، در دنیا و از جمله در ایران مخاطبان زیادی داشته باشد. از این‌جا به موضوعی می‌رسیم که به بحث امروز ما مربوط می‌شود و اتفاقا یک مشکل بسیار عمده و اساسی امروز ما است. این که عاملیت کودک بومی در گسترهٔ ادبیات بومی چقدر است؟ ما کارهایی داریم که برای کودکان و نوجوانان ترجمه می‌شود و کودک در آن، کودک بومی نیست؛ ولی آن‌را وارد گسترهٔ ادبیات بومی‌مان می‌کنیم و چنین اثری ترجمه و خوانده می‌شود. یک نمونه از این کتاب‌ها، کتاب «مرگ چیست؟» بود که در کتاب‌ماه کودک و نوجوان هم نقد شد. نویسنده در این کتاب خواسته بود مرگ را برای کودک شرح دهد و بگوید که از مرگ نترس؛ ولی تمام راه کارهایی که ارائه داده بود، خطرناک بود. برای مثال یکی از این راه‌کارها این بود که به کودک می‌گفت «عمو هری مرد، اشکال ندارد، به یاد وقتی که تو را بغل می کرد خودت را بغل کن و او را به یاد بیاور.» با چنین راه‌کاری کودک به مرور دچار اختلال روانی می‌شود و پس از مدتی برای به یادآوردن اطرافیانی که از دست داده، دائما در حال بغل کردن خود خواهد بود و به‌سوی منزوی شدن هر چه بیش‌تر خواهد رفت.»

هاتف همچنین گفت: «در قرن ۱۸ و ۱۹ میلادی، جهان یک مشکل بزرگ را تجربه کرده و آن کالوینیسم در امریکا بود. کالوینیست‌ها معتقد بودند که بچه‌ها به اندازهٔ بزرگ‌ترها و حتی بیشتر از آن‌ها موجودات شروری هستند و باید آن‌ها را هدایت کرد و چیزهای خوب به آن‌ها گفت و تربیتشان کرد. کتاب‌های کودک و نوجوانی هم که در آن دوره در امریکا منتشر می شده، تحت تاثیر آرای «جاناتان ادواردز» در همین راستا بوده است. جالب است که دقیقا همین زمان در اروپا و مشخصا در آلمان، تحت تاثیر اخلاق کانتی و سه نقد کانت، ادبیات کودک و نوجوان

به شدت تحت تاثیر قرار می گیرد. تا قبل از انتشار کتابی به نام «پسر ژولیده مو» اثر هاینریش کوفمن، کل ادبیات کودک و نوجوان آلمان مبتنی بر این بوده که باید آثاری به کودک و نوجوان داد که باعث تربیت عقلی او شود. می‌بینیم که این دو جریان به موازات هم و با دو سرمنشا مختلف(عقاید کالوین و کانت)، در قرن هجده و نوزده، در اروپا و امریکا حاکم بوده‌اند و جالب این‌جاست که امروز عینا همین اتفاق را در ایران نیز شاهدیم؛ ولی باز هم با یک سرمنشا متفاوت.»

وی ادامه داد: «چه اتفاقی می‌افتد که در امریکا و آلمان و سایر نقاط جهان از این روحیهٔ تعلیم و تربیتی زودتر عبور می‌شود و هنر تبدیل می‌شود به چیزی که اگرچه به کودک آموزش می دهد، ولی باعث لذت بردن و سرگرم شدن او هم می‌شود؟ چگونه است که امروز معتقدند لذت هنری می‌تواند فقط برای بزرگ‌ترها نباشد و برای بچه ها هم وجود داشته باشد؛ ولی در ایران اگر هم آثار کودک و نوجوان ما در حوزهٔ شعر و داستان، بعضا برای لذت مخاطب نوشته می شود، نقد ما نقدی تعلیمی و تهذیبی و به قول آقای رحماندوست، نقد نقد شخصیت بوده است؟ پیش از آن هم متاسفانه همین است. برای مثال در «کند و کاو در مسائل تربیتی ایران» اثر صمد بهرنگی، نقد، رسما مارکسیستی است. ولی آیا این نقد در سال ۱۳۴۰ شمسی در دنیا جایگاهی داشته یا نداشته. عده‌ای می‌گویند آن دوره موج دوم توجه به مارکسیسم در کل جهان بوده، یعنی دههٔ ۶۰ و ۷۰ میلادی که ایران نیز از آن متاثر شده؛ درحالی‌که در آن دوره ایران اصلا شرایطی مشابه دیگر نقاط جهان را ندارد.»

این منتقد افزود: «جا دارد که ما دوباره مخاطب خود را تعریف کنیم، مخاطب بومی را. در ترجمه‌هایی که می‌کنیم حواسمان به این مسئله جمع باشد که چه چیزی را ترجمه می‌کنیم و اثری که ترجمه می‌کنیم برای مخاطب خطر دارد یا ندارد. اگر ترجمه شد و دیدیم که خطر دارد، باید آن را نقد کنیم. نقدمان باید بر اساس عاملیت کودک بومی در گسترهٔ ادبیات بومی ما باشد – و نه هر کودکی. هر

کودکی، کودک ایران نیست و هر کدام از چیزهایی که برای کودک غیرایرانی معتدل و بی‌خطر است، برای کودک ما ممکن است خطرناک باشد.»

در ادامهٔ نشست خانم کشایی، کارشناس کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان اظهار داشت: «سال ۸۵ بود که قرار شد بین مربیان کانون، مسابقهٔ نقد برگزار شود. آثاری که ابتدا رسیده بود در سطح بسیار پایینی بود؛ ولی امسال در پنجمین سال، نقدها بسیار اصولی‌تر شده و این مسابقه جرقه‌ای بسیار مفید بین مربیان بوده است. این مربیان با بچه‌ها در ارتباطند و طبیعتا دید انتقادی را به بچه‌ها منتقل می‌کنند. من در مهدهای کودک دیده‌ام که مربیان از کودکان می‌خواهند کتابی را که خوانده‌اند، خودشان نقد کنند. اگر این روند ادامه پیدا کند می‌تواند بسیار مفید باشد.»

در ادامه جلسه رحماندوست گفت: «بر اساس حرف‌های پیاژه، نباید از بچه‌های زیر ۱۰ و ۱۱ سال انتظار نقد منطقی داشت؛ زیرا هنوز به تفکر منطقی نرسیده‌اند. می‌توانیم معیارهای خوب و بد را به عنوان نقد حسی به آن‌ها بگوییم؛ ولی این اتفاق تا امروز نیفتاده است و خوب است که بر اساس تریبونی با شناخت مخاطب، اتفاق بیفتد. متاسفانه مولفان تازه‌کار از نقدهایی که بر آثارشان می‌شود، خوش‌شان نمی‌آید و مولفان کهنه‌کار نیز به این نقدها توجهی نمی‌کنند؛ به همین دلیل درواقع نقد اثر بی‌فایده است. اما نقد اثر برای کسی که پدیدآورنده نیست، ولی واسطهٔ انتقال اثر به مخاطب است، برای مثال یک مربی و پدر و مادر، بهترین وسیله برای پیدا کردن شناخت نسبت به یک اثر است و مربی با این شناخت می‌تواند عامل انتقال درست‌تر اثر به مخاطب باشد.»

وی در انتها افزود: «شاید لازم باشد ما نقدهایی فقط برای پدر و مادرها و مربیان بنویسیم، برای محافل خصوصی خودمان کار پدیدآورندگان را نقد کنیم تا تاثیر بیشتر داشته باشد و برای بچه‌ها نیز نهضتی به‌وجود بیاوریم که بچه‌ها ناقد باشند. اگر سلیقهٔ بچه بالا بیاید، دیگر من تولیدکننده چاره‌ای جز این ندارم که کیفیت اثر را بالا ببرم؛ ولی در خلق پدیدآورنده، ناقد نمی‌تواند خیلی موثر باشد، زیرا

مولف اثر خود را بی عیب و نقص می بیند، مگر این که ناقد معلم باشد و بتواند از جایگاه معلمی، مولف اثر را نقد کند.»

نشست تخصصی «بررسی راهکارها، موانع و اهمیت نقد کتاب‌های کودک و نوجوان»، ۱۵ اردیبهشت ۸۹ در غرفهٔ «دیدار» بیست و سومین نمایشگاه بین‌المللی کتاب تهران برگزار شد.

۲۴. او همنشین فرشته‌ها بود[1]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۱۶ نشست نقد و بررسی *کتاب او همنشین فرشته‌ها بود*، اثر برگزیده بیست و هفتمین دورهٔ کتاب سال جمهوری اسلامی ایران با حضور نویسنده و آقایان علی محمد رفیعی و محمود حکیمی در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید، گزارش نشست یاد شده است.

در آغاز، سعید روح افزا دربارهٔ چگونگی شکل‌گیری این مجموعه گفت: «از سال ۱۳۸۴ بر مبنای نیاز مخاطب به نظرم رسید که می توانم بخشی از مفاهیم مذهبی را بیابم که در قالب های معمول و مرسوم ادبیات کودک و نوجوان مثل قصه و شعر نمی گنجد و با ارائهٔ قالب و ظرفی مناسب، آن را با مخاطبان کودک و نوجوان مطرح کنم.»

وی در ادامه گفت: «ادبیات دینی کودک و نوجوان در سه دههٔ بعد از انقلاب تمرکزش روی تاریخ معصومین و قصه های انبیاء و اولیاء بوده است. برای این که بتوانیم کار جدیدی ارائه دهیم به نظرم رسید که با استفاده از تجربهٔ روایت غیرمستقیم از محدوده و حیطهٔ تاریخ و قصه‌های انبیاء و معصومین کمی خارج شوم

---

۱. تألیف سعید روح‌افزا، تهران: کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان، ۱۳۸۸. گزارش این نشست پیش از این در شمارهٔ دهم/ مرداد ۱۳۸۹ کتاب ماه کودک و نوجوان منتشر شده است.

و مفاهیمی که بیشتر جنبه نظری و ذهنی دارد را بیابم و با مخاطب در میان بگـذارم . با این هدف طرحی را به کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانـان ارائـه دادم کـه مورد استقبال این نهاد قرار گرفت.»

در سال ۱۳۸۴ طرح سعید روح افزا مورد تأیید وزارت فرهنگ و ارشـاد اسـلامی قرار گرفت و وی از آن سال مجموعه‌ای به نام کتاب‌های اندیشه را نوشت که تا بـه امروز ۱۲ جلد آن به چاپ رسیده است . هر جلد از این مجموعه اختصـاص بـه یـک موضوع دارد. مفاهیمی مثل؛ خداشناسی ، رسالت و نبـوت، امامـت، نمـاز و زیـارت و شیطان از آن جمله‌اند. مجموعه کتاب‌های اندیشه به عنوان یک (مرجـع) در اختیـار کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان قرار گرفته است تا بستر و زمینـه‌ای بـرای سایر نویسندگان کودک و نوجوان باشد.

موضوع اصلی کتاب «او همنشین فرشته ها بود» شیطان اسـت. در ایـن کتـاب سعی شده است با استفاده از مفاهیم و شیوهٔ بسیار هنرمندانه و جذاب شـیطان را بـه مخاطب کودک و نوجوان بشناساند.

سعید روح افزا در ادامهٔ گفت: « منبع اصلی این مجموعه قرآن کریم اسـت. هـر جا که به صورت مستقیم از آیات استفاده کرده‌ام در متن شماره آیـه و سـوره را نیـز درج کرده‌ام تا مخاطبین به آن مراجعه کند. از احادیث کمتـر اسـتفاده شـده و سـعی کرده‌ام مضمون احادیث را در اختیار مخاطب بگذارم .))

حکیمی یکی از منتقدین حاضر در جلسه که داوری کتاب های دینـی کـودک و نوجوان را نیز برعهده دارد، دربارهٔ این کتاب گفت: « از ویژگـی‌هـای نویسـندهٔ ایـن کتاب، نثر روان و پاراگراف‌های کوتـاه اسـت. بـرای نوجـوان پـاراگراف هـای بلنـد خستگی آور و استفاده از واژه‌های ثقیل معمولا از حوصلهٔ آن‌هـا خـارج اسـت و نثـر روان و ساده این کتاب که در حد دبستان و راهنمایی اسـت، امتیـاز ویـژه بـرای آن محسوب می شود . »

وی افزود: «داستان «او همنشین فرشته ها بود» در مورد ویژگی‌هـای شـیطان است و این که انسان چگونه در مقابل وسوسه‌های شـیطان مقاومـت مـی‌کنـد . در

داستان ما با این مسئله رو برو می‌شویم که انسان در هر شرایطی حتی اگـر از نظـر سطح علمی یا شغلی در رتبهٔ بالایی باشد، ممکن است نتواند در مقابل وسوسه‌هـای شیطان مقاومت کند و داستان به خوبی نشان می دهد که شیطان برای فریب انسان از ابزارها و اسلحه‌های مختلفی استفاده می کند. در صـفحات دیگـر کتـاب بـا ایـن مطلب آشنا می شویم که شیطان بـه شـکل واضـح و آشـکار انسـان‌هـا را وسوسـه نمی‌کند بلکه او آرایشگری ماهر و زبردست است که وسوسـه‌هـای خـود را آرایـش می‌کند. هیچ کس در مقابل وسوسه‌های شیطان مصون و در امان نیست. بعد مثـالی آن فرزندان یعقوب هستند که سال‌ها تحت تعلیمات حضرت یعقـوب بـوده‌انـد ولـی همان افراد وقتی که شیطان می‌آید در مقابل وسوسه‌های او توان مقاومـت ندارنـد و برادر خود را به داخل چاه می‌اندازند.»

حکیمی همچنین به نقاط ضعف داستان اشاره کرد و در این باره گفت: « آنطـور که انتظار می رفت داستان به خدایان محلی و ادیان ساختگی که شـیطان در اختیـار انسان ها قرار می‌دهد اشاره‌ای نکرده است و همچنین بـه مقایسـه قـرآن کـریم بـا کتاب‌های دیگر به خوبی پرداخته نشده است.»

محمد علی رفیعی یکی دیگر از منتقدین نشست، دربارهٔ ایـن کتـاب گفـت: « از زمانی که مجموعهٔ کتاب اندیشه به چاپ رسید، من و بقیهٔ دوستان که به نحـوی بـا ادبیات دینی کودک و نوجوان سرو کار داشتیم، احسـاس کـردیم کـه بـا چـاپ ایـن مجموعه از داستان‌ها خلا این ژانر تا حدودی از بین رفته است. خلا موجـود در ایـن ژانر ادبیات کودک و نوجوان پرداختن به علم کلام بود . کتاب های که تا به حال به چاپ رسیده است بیشتر در زمینهٔ تاریخ دینی و تـاریخ اسـلام بـود و در زمینـهٔ علـم کلام تاکنون کتابی نوشته نشده بود و نویسندگان این گونهٔ داستانی توجهی بـه ایـن قبیل داستان‌ها نداشتند.»

رفیعی افزود: « پرداختن به مسائل کلامی به آگاهی نویسنده نسبت بـه مسـائل اعتقادی بستگی دارد و همچنین باید به منابع اصـیل مراجعـه کنـد کـه ایـن گونـه نویسندگان بسیار کم هستند. ساده‌سازی مفاهیم پیچیده یکی دیگـر از ویژگـی‌هـای

این مجموعه کتاب‌ها است. استفاده از ابزار ساده نویسی و تمثیل‌ها هنری است که در این مجموعه به خوبی رعایت می شود. در بعضی از جلدها تمثیل‌های زیادی بکار رفته است و تنوع و تعدد آن در نوع خود کم نظیر و یا شاید بی نظیر باشد.»

این منتقد ادبی گفت: « یکی از نقاط قوت کتاب این است که از هنر، ادبیات ، زبان و تمثیل استفاده شده تا مفاهیم را برای مخاطب بهتر جا بیندازد. مبانی نگارش مجموعه کتاب‌های اندیشه اغلب متون کهن و اصیل دینی بوده است که مهم‌ترین بخش آن قرآن و بخش دیگر روایات و متون عرفانی است.»

رفیعی به کاستی‌های کتاب اشاره کرد و گفت: «خداوند در این کتاب به گونه‌ای معرفی شد که از بندگان عبادت می‌خواهد و وظیفهٔ بندگان فقط عبادت است . این مسألهٔ درستی است اما این موضوع نباید به گونه ای مطرح شود که تو باید به هر قیمتی عبادت کنی حتی اگر چیزی را قبول نداشته باشی. ما باید دقت داشته باشیم که مخاطب ما کودک و نوجوان است و ذهن او پر از پرسش و انکار است و برایش مهم است که به چه دلیل باید از خداوند اطاعت کند.»

رفیعی در پایان اضافه کرد: « نشر این چنین کتاب‌هایی لازم و ضروری است و جای این قبیل از کتاب‌ها همیشه خالی بود . به نظر من این نقطهٔ قوت نویسندهٔ کتاب بوده و باید ادامه پیدا کند. اگر سوژه کم است، می‌توان کمک گرفت و سوژه‌ای مناسب پیدا کرد. این مسیر موفقی بوده است و باید رشد کند.»

این مجموعه کتاب برخلاف باقی کتاب‌های این حوزه دارای خلاقیت‌هایی است که مسائل دینی و عقیدتی را با داستان پردازی و تمثیل برای این ردهٔ سنی معرفی می‌کند. در داستان « او همنشین فرشته ها بود» تمام سعی و تلاش نویسنده بر این بوده که با استفاده از زبان ادبی و داستانی به مخاطب خود این مفهوم را انتقال دهد که خداوند بی‌دلیل و بدون سنجش کاری را انجام نداده است و این که خداوند حکم به باطل و بیهوده نمی‌کند. منتهی نویسنده سعی داشته ریشهٔ موضوع را از دست ندهد و ذهن نوجوان را دربارهٔ موضوعات عقیدتی به چالش بیندازد و در او شک و

تردیدی را نسبت به احکام الهی ایجاد کند و با مبانی صحیح و اصیل دینی این شک و تردید را رفع کند.

سعید روح افزا در پایان جلسه نقد وبررسی دربارهٔ انگیزهٔ انتخاب و پرداختن به چنین موضوعی گفت: « من از مطرح کردن اینکه آیا شیطان فایده‌ای داشته و خداوند هم قصد داشته یک شیطان داشته باشد، پرهیز کردم این موضوع را باید شکل دیگری تحلیل کنیم و این که در بسیاری از کارهایی که بندگان انجام می دهند خداوند بازتاب های متعددی دارد و شیطان یکی از بازتاب های اعمال بشر است و در کل این را بگویم که آفرینش برای انسان است و خدا هیچ راهی را برای شناخت آفرینش بر روی انسان نبسته است.»

۲۵. راهنمای پرندگان ایران[۱]

اشاره: در تاریخ ۱۳۸۹/۲/۲۴ نشست نقد و بررسی کتاب *راهنمای پرندگان ایران* اثر شایستهٔ تقدیر بیست و هفتمین دورهٔ کتاب سال جمهوری اسلامی ایران با حضور نویسندهٔ کتاب و آقایان دکتر اسماعیل کهرم، دکتر خزایی نژاد و مهندس مجنونیان در دومین غرفهٔ دیدار برگزار شد. آنچه در پی می‌آید، گزارش نشست یاد شده است.

منصوری: به نام خدا. کتاب *راهنمای پرندگان ایران* حاصل ۲۰ سال کار در سطح ایران و جست‌وجو و تأیید گونه‌هایی است که در گذشته فکر می‌کردیم در منطقه‌ای وجود دارد یا از منطقه‌ای حذف شده است.

زحمت خیلی زیادی روی آن کشیده شده است؛ هم از نظر چاپ و هم از نظر محتوای علمی. در عین حال نقشه‌ها به انگلیس فرستاده شده‌اند و توسط یکی از معروف‌ترین پرنده‌شناسان به نام آقای دکتر برک اسکات چک شده و اصلاحاتی روی آن‌ها انجام شده است. از طرفی تعداد زیادی از دوستان و علاقه‌مندان که می

---

۱. تألیف جمشید منصوری، تهران: کتاب فرزانه، ۱۳۸۷. گزارش این نشست پیش از این در شماره نهم / دی ماه ۱۳۸۹ کتاب ماه علوم و فنون منتشر شده است.

دانستند مشغول تهیهٔ این کتاب هستم، خیلی لطف کردند اطلاعاتشان را فرستادند و آن‌هایی که قابل تأیید بودند در کتاب آورده شده‌اند.

تا جایی که می‌دانم کتاب از لحاظ علمی هیچ ایرادی ندارد؛ شاید تعداد انگشت شماری از تصاویر جابه‌جا شده باشند یا از آن‌جایی که اسکن شده‌اند، تصویری اضافه درون شکل افتاده باشد، ولی در کل کتاب قابل تأییدی است و مرجعی است برای کسانی که علاقه‌مندند پرندگان ایران را بشناسند. روی قسمت‌های مختلف این کتاب از لحاظ هنری، لیتوگرافی، صحافی و علمی کار بسیاری انجام شده است.

اگر موردی باشد پاسخ می‌دهم، ولی از نظر علمی تا جایی که می‌دانم نمی‌توانید ایرادی پیدا کنید، مگر تعداد کمی از عکس‌ها که آن هم به قول یکی از دوستان‌مان بعضی وقت‌ها جمله‌ای را خیلی می‌نویسیم و جمله‌ای را درست می‌خوانیم ولی غلط می‌نویسیم. از این اشکالات شاید رخ داده باشد که در خدمت‌تان هستم. اگر موردی باشد با کمال میل پاسخ می‌دهم و توضیح لازم را عرض می‌کنم.

کهرم: تألیف این کتاب چند سال به طول انجامید؟

منصوری: برای قسمت اول که چاپ شد، تقریباً ۱۸ سال به طول انجامید. برای قسمت دوم که تقریباً چاپ متفاوتی و تجدید چاپ شد، ۷ سال طول کشید. در این ۷ سال روی شکل‌های جدید و تغییر زیادی از پرندگان و گونه‌ها و امثال این‌ها کار شد.

کهرم: لطف کنید بگویید چرا این کتاب را انتخاب کردید؟

خزایی‌نژاد: علت اصلی نشر این اثر، علاقهٔ عمومی به محیط زیست است. به خصوص مشکلاتی که در این سال‌های اخیر با آن‌ها مواجه‌ایم و مسائلی چه در سطح جهان و چه در سطح کشور خودمان مطرح می‌شود. خیلی دوست داشتیم از طریق چاپ کتاب‌هایی که فکر می‌کنیم سودآورند، کمک ناچیزی در این زمینه کرده باشیم. در این مسیر خوش‌شانس بودیم که آقای منصوری که از دوستان قدیمی و نزدیک ما هستند (از کوچکی با هم هم‌کلاس بودیم) و می‌دانستیم از هر نظر روی کتابی که تهیه کرده‌اند کار شده و می‌تواند مرجع علمی خوبی باشد. بنا بر این

تصمیم به چاپ این کتاب گرفتیم و سعی کردیم که کتاب از لحاظ کیفیت چاپ در حد قابل قبولی باشد و توجه ویژه‌ای به چاپ کتاب داشتیم.

در چاپ کتاب اول یک‌سری مشکلات وجود داشت که در این چاپ سعی کرده ایم همهٔ مشکلات برطرف شوند. به همین دلیل بین چاپ اول و دوم کتاب وقفه ایجاد شد در واقع سعی کردیم که این چاپ بدون اشکال به وجود آید.

سعی کردیم از بهترین لیتوگرافی و بهترین طراحی چاپ استفاده کنیم و حتی برای اندازهٔ کتاب هم، خودمان با آقای دکتر منصوری مشورت کردیم و سعی بر این شد که کتاب به گونه‌ای باشد که در جیب جا شود و تصمیم گرفتیم که با دو جلد نرم و سخت این کتاب را چاپ کنیم. جلد نرم بیشتر برای افرادی است که بیرون می‌روند و می‌خواهند آن را حمل کنند و جلد سخت هم یک مرجع است که درون کتاب‌خانه‌ها جای می‌گیرد. در انتخاب کاغذ خیلی دقت کردیم که تا حد امکان بتواند تصاویر را خوب در بیاورد. بخشی از کاغذها را برای این کتاب ما از خارج از کشور وارد کردیم، بخشی هم از داخل و در قسمت صحافی، در چاپ اول مشکلی که به تجربه دیده شد (چون کتابی است که زیاد مصرف می‌شود و متعاقباً زیاد هم باز و بسته می‌شود) این بود که بعد از مدتی کاغذهایش جدا می‌شوند، بنا بر این در صحافی تحقیقی انجام دادیم که از بهترین صحافی استفاده شود و این کتاب دستی صحافی شد تا خیال‌مان از این نظر راحت باشد که در استفادهٔ مکرر از این کتاب، کاغذهایش جدا نمی‌شوند. هم‌چنین تمام مسائل فنی در ارتباط با چاپ و طراحی در نظر گرفته شدند.

در مورد قیمت‌گذاری هم صحبت‌هایی را با افراد مختلف انجام دادیم. در نتیجه قیمت‌گذاری کتاب بدین شکل صورت گرفت که هزینهٔ تمام شده را بر تیراژ تقسیم کردیم و در چاپ این کتاب مطلقاً هیچ نفع مادی‌ای نداشتیم و این یعنی کاملاً فرهنگی. یکی از دلایل این امر به خاطر محیط زیست، پرندگان و همهٔ مصالح آن بود و دلیل دیگر این بود که می‌دانستیم کتاب خوبی است؛ یعنی سعی و سرمایه را

در راستای استفادهٔ دانشجویان و همهٔ افرادی که در این رشته کار می‌کنند قرار دادیم.

کهرم: بخشی از نقشه‌ها را به انگلستان فرستادید؟

خزایی‌نژاد: بله آقای دکتر منصوری برای تأیید به آن‌جا فرستادند. چون دکتر اسکات روی نقشه‌های ایران کار زیادی انجام داده است، برای تأیید به نزد ایشان فرستاده شد که مفید هم بود؛ زیرا تذکراتی دادند و یک‌سری اصلاحات روی آن‌ها انجام شد که برای این کتاب مفید بودند. در چاپ کتاب اگر یک کلمه هم اصلاح شود بسیار مفید خواهد بود و امیدواریم در چاپ بعدی هم بتوانیم از نظر دوستان یا کسانی که تا به حال تذکر داده‌اند که یک کلمه ممکن است مشکل داشته باشد یا عکسی جابه‌جا یا تکرار شده باشد که کوچک‌ترین اصلاحی صورت پذیرد، بسیار خوب است و قدم بزرگی است. در نهایت دوست داریم که در چاپ سوم این کتاب هیچ اشکالی وجود نداشته باشد. در انگلیس روی پرنده‌شناسی بسیار کار می‌کنند وتوجه خاصی دارند. هنگامی که به آن‌جا می‌رویم کتاب‌خانهٔ عمومی که در آن کتاب های رشتهٔ پرنده‌شناسی وجود دارد، دیده می‌شود.

پرنده‌ای که در انگلیس وجود دارد در اروپا و کشورهای دیگر هم هست، ولی پرنده‌های ایران وجود ندارند. امیدواریم روزی که همهٔ اصلاحات انجام شد کتاب را به انگلیسی ترجمه کنیم و بتوانیم پرندگان ایران را به دیگر کشورها معرفی کنیم. پرنده‌شناسان یا علاقه‌مندان بسیاری در خارج از کشور دوست دارند روی پرندگان ایران به طور موضوعی مطالعه کنند ولی هیچ مرجعی ندارند.

کهرم: پرندگان داخل کشور چه بخشی از کتاب‌هایی که در مورد پرندگان در خارج چاپ می‌شوند را پوشش می‌دهند؟

مجنونیان: دکتر منصوری بهتر می‌دانند، ولی همهٔ پرندگان را پوشش نمی‌دهند.

منصوری: خیلی از پرندگان ما مشترک اند. شاید ۶۰، ۷۰ گونه داریم. به جز آن هایی که اختصاصاً در ایران اند و به قسمت‌های اروپایی نمی‌روند، تعدادی از آفریقا می‌آیند و از سمت شمال به ایران می‌رسند، حاشیه‌های خلیج فارس و دریای عمان

نمی‌روند. تعدادی از قسمت‌های غرب ایران اند که با عراق و قسمت‌هایی از ترکیه مشترک اند و به اروپا نمی‌روند، ولی خیلی از پرندگان مهاجر ما، حدود ۵۰ تا ۶۰ درصد از پرندگان، مشترک اند. پرندگانی که در ایران اند و نقشهٔ پراکندگی‌شان برای خارجی‌ها مهم اند؛ البته آن‌هایی که مشترک اند. یعنی در کجای ایران پیدا می‌شوند، چه موقع پیدا می‌شوند، به چه شکلی زندگی می‌کنند و مطالبی از این دست برای آن ها مهم است و علاقه‌مند به مطالعهٔ این مواردند.

کهرم: سؤالی داشتم که یک بار در دورهٔ راهنمایی برایم اتفاق افتاد یک بار هم در همین سن و سال برای کار پایان‌نامه‌ام. در مناطق یا آبراه‌هایی و درخت‌هایی وجود دارند که پرندگان به صورت تکی اند. چرا گروهی نیستند؟ چرا با جفت‌شان نیستند؟

منصوری: شاید شما یک عدد می‌بینید؛ زیرا یک عدد معمولاً اگر در جایی قرار داشته باشد که جفت‌اش نباشد، پس از مدتی باید بمیرد و این نمی‌شود. ممکن است یکی باشد و می‌آید سری می زند و می‌رود و وقتی ناموفق می‌شود، دوباره برمی گردد.البته من این گونه فکر می‌کنم؛ شاید هم به دلیل تغذیه.

به هر حال پرنده به هر جایی که می رود به دو دلیل است: ۱- غذایش را می تواند در آن‌جا پیدا کند ۲- امنیت کافی در آن‌جا دارد که به آن‌جا می‌رود. البته دلیل دیگری هم دارد که آن هم سابقهٔ تاریخی‌اش است. ممکن است از لحاظ تاریخی مسیری را مهاجرت می‌کردند که هم اکنون هم ادامه می‌دهند. شاید در آن جمعیتی که در آن محل خاص می‌آمده مثلاً از بین رفته و یکی از آن‌ها مانده و بر طبق غریضه و عادت می‌آید یک سری می‌زند و برمی‌گردد. حال اگر به یک جمعیتی بپیوندد، نسل‌اش ادامه پیدا می‌کند ولی اگر خودش تنها بماند بعد از مدتی می‌میرد و آن هم تمام می‌شود.

کهرم: موافق اید که برخی از پرندگان از خارج از کشور آورده شوند و در محیط هایی آن‌ها را آزاد کنند؟

منصوری: یکی از مهم‌ترین کارهایی که در محیط زیست جای سپاس‌گزاری هم دارد و در ارتباط با پرندگان است، این است که از ورود هر نوع پرندهٔ غیر ایرانی، یعنی غیر بومی و غیر ایرانی جلوگیری کردند. به این خاطر که ما نمی‌دانیم اگر یک گونه جدید وارد ایران شود چه می‌شود. زیرا هر گونه‌ای جایگاه خاصی در طبیعت دارد که به آن جایگاه اکولوژیک گفته می‌شود.وقتی یک گونهٔ جدید وارد می‌شود باید جایی را اشغال کند و تمام این جایگاه‌ها اشغال شده است، اگر قرار باشد جایی را اشغال کند باید پرنده‌ای را از جایش بیرون کند و جای آن بنشیند. بنا بر این ممکن است به صورت سلسله مراتب بین گروه ادامه پیدا کند و بالاخره یک گونه یا گونه‌هایی منقرض شوند. نمونهٔ این وضع تأسف برانگیز را نه تنها در پرندگان در پستانداران و حتی گیاهان دیده‌ام. آزولا را وقتی می‌خواستند معرفی کنند و الان هم همه‌گیر افتاده‌اند و نمی‌توانند آن‌ها را از بین ببرند؛ به خاطر این که توانسته جای عدهٔ زیادی از گیاهان بومی را بگیرد و منقرض‌شان کند وخودش سرتاسر را پوشانده است. به این دلیل از ورود هر گونه پرندهٔ خارجی و غیر ایرانی به ایران جلوگیری می کنیم.

تعدادی پرنده به این صورت داریم؛ مثل طوطی و بلبل خرما و بعضی از بلبل‌ها و طوطی هندی. حتی در سفارت آمریکا تعداد زیادی از این طوطی‌ها هستند که آمده‌اند و توانسته‌اند خودشان را با این شرایط سازگار کنند.

تنها آن‌جا نیست. متأسفانه بعضی از این پرندگان قفسی که رها شدند گاهی می توانند خودشان را با شرایط سازگار کنند.بنا بر این می‌آیند و جای یک گونه را اشغال می‌کنند و به این شکل نیست که فقط همین طور مانده باشند.

مجنونیان: خیلی خوشحال هستم که این‌جا هستم و به آقای دکتر منصوری و ناشر محترم خیلی تبریک می‌گویم . ملاحظه می‌فرمایید که در ایران تا به حال به خیلی از علوم پرداخته‌ایم که در دنیا شهرهٔ آفاق است و به خیلی از علوم هم نپرداخته‌ایم. یکی از مواردی که به آن نپرداختیم مسائل مطالعات طبیعی بود.

آقای مهندس اسکندر فیروز در ابتدای کتابی که سال ۵۲ یا ۵۴ منتشر شد، فرمودند که در کل کتاب‌های علمی ایران کتابی وجود دارد به نام نزهۀ القلوب از حمداله مستوفی که در آن نام ۳۳ تا ۳۴ جانور را ذکر کرده و در بارۀ هر کدام یک پاراگراف یا چند خط نوشته شده است. مثلاً نوشته شده که: «راجع به بلبل آن را هزار گویند. در فصل گل از فرط اشتیاق چندان خود را به آب می‌زند و برای گل آواز می‌خواند. اگر چشمش را در بیاریم نمی‌دانم با پای خرچنگ دست بگیری او با تو باشد خواب نمی‌گیری و این کل بزاعت بوده است». این‌ها مطالعه شده‌اند. در مورد ۳۴ گونه عنکبوت و مارمولک در آن وجود دارد. بنا بر این سابقه‌ای به این صورت نداریم.

در زمینۀ پرنده‌ها کاری روسی انجام بود. فردی روسی به ایران آمده بود و ضمن فعالیت‌هایی که داشته، مقداری به مسائل پرنده‌ها پرداخته که الان به زبان روسیه وجود دارد و ترجمه نشده است. خیلی هم پُرکار بوده است و زیاد نوشته است. این را در زمان گذشته اما از حدود سی و هفت، هشت سال پیش تا به حال در زمینۀ پرندگان انجام داده‌اند.

آقای دکتر اسکات مشاور علمی اند و برخی از اصلاحات را انجام داده‌اند. چند سالی هم این‌جا بوده‌اند؛ حدوداً ۶ سال و ما هم در خدمت‌شان بوده‌ایم و سپس ایشان رفته‌اند. هنوز هم که هنوز است از منابع مؤثق پرنده‌شناسی در جهان اند در حالی که سن و سال زیادی دارند (از بنده هم مسن‌ترند). ایشان به طور مداوم در رفت و آمد به کشورهای آمریکای جنوبی اند، حتی به ایران هم چندین بار آمده‌اند. دارای یک واحد پرنده‌شناسی در سازمان هستند. آقای منصوری هم از اولین کسانی بود که به ایشان پیوست و یک گروه ۴ و ۵ نفری تشکیل دادند، بنا بر این پشتوانۀ نه چندان قوی بلکه فقیر از این زوایا داریم.

سازمان حفاظت محیط زیست در سال ۱۳۵۴ اولین کتاب را پخش کرد که در آن باز هم نقشه‌ها در انگلستان چاپ شدند و مطالعاتش بیشتر مطالعاتی بود که دکتر

اسکات و همراهان گروه پرنده‌شناسی سازمان انجام دادند و این نقطه، برای اولین بار آغاز خوبی شد.

حتی ۷ تا ۹ ماه مأموریت در سال می‌رفتیم و در این مأموریت‌ها یک‌سری اطلاعاتی را جمع‌آوری کردیم که به طور قطع در این کتاب مورد استفاده قرار گرفت. ایران کشور وسیعی است. هفتمین کشور جهان است و با این وسعت واقعاً دو چیز رابه من اثبات می‌کند ۱- این که کسی نمی‌تواند پشت میز بنشیند و پرنده شناسی کند یا کتاب راجع به پرنده بشناسد. این بدین معناست که او باید در باتلاق و کویر رفته باشد. این‌ها مقدماتی اند برای این که شخصی ادعا کند که پرنده‌شناس است ۲- ایران کشور وسیعی است و سال‌ها طول می‌کشد تا بتوان گوشه و کنار آن را دید و اطلاعات در بارهٔ جهت حرکت و اقامت انواع مختلف که چگونه است و چه اتفاق می‌افتد، به دست آورد. این که دکتر منصوری می‌فرمایند ۲۰ سال یا ۱۸ سال مطالعات اولیه انجام داده‌اند و بعد کتاب منتشر شد و بعد از ۷ و ۸ سال این چاپ جدیدی که خیلی کامل‌تر است به این دلیل است. با این سابقه‌ای که عرض کردم، کتابی راجع به پرندگان ایران نداشته‌ایم که در سطح جهانی مطرح شود. راجع به گیاهان ایران، فلوریکا آمده‌اند و کار کرده‌اند و ۸۰۰۰ نوع پیدا کرده‌اند،پستانداران هم هرینتون آمریکایی آمد ۳۰ و ۳۵ سال بعد می‌بینیم کتابی روی میز و جلوی ماست که این کتاب می‌تواند در سطح بین‌المللی مطرح شود. با این دورنما که ناشر محترم فرمودند، امیدواریم که کتاب در سطح جهان بتواند منتشر شود. این کتاب را حدود یک سال است که به کار می‌برم. این کتاب در مورد پرندگان ایران جای‌گزین آن، گایدها و فیلدگایدهایی داشتم شد. مثلاً این‌ها جای‌گزین شده با جذب زبان فارسی است که می‌توانم برای دانشجویانم تجویز کنم که کتابی هست و بروید و بخرید یا در کتاب‌خانه بگذارید، وام بگیرید و استفاده کنید. این خیلی امتیاز است زیرا دانشجویان از نظر زبان انگلیسی زیاد قوی نیستند و این اشکال برای معلم‌ها وجود دارد. از نظر مصرف داخلی یک مرجع خیلی معتبر داریم که آن‌چه تا به حال نداشتیم را به ما بدهد. اگر محتویات این کتاب با کتاب سال ۱۳۵۴ که آن هم آقای دکتر

اسکات و همراهان نوشته‌اند را مقایسه کنیم، تفاوت‌های بسیار چشم‌گیری می‌بینید. اولاً گونه‌هایی در این کتاب است که در آن کتاب وجود ندارند؛ نمی‌دانم چند درصد، فرصت نکرده‌ام مقایسه کنم که چند درصد بیش از آن است. گونه‌هایی وجود دارند که اسم‌های لاتینی (اسم لاتین این طور نیست، مثل اسم من و شما که تا آخر عمرمان به دنبال بکشیم. اسم‌ها به دلیل تغییرات ژنتیکی عوض می‌شوند که باعث می‌شود این پرنده را از این گروه در بیاورند و در گروه دیگر بگذارند، بنا بر این به یک باره اسم عوض می‌شود) که در کتاب پرندگان ایران سال ۵۴ می‌بینیم کاملاً با نامی که این‌جاست، متفاوت است؛ به این خاطر به‌روزتر است. آن کتاب اولین کتابی بود که سی و چند سال پیش بسیار کتاب حائز اهمیتی بود، ولی این‌ها باید به‌روز شوند. مثلاً فرض کنید تا سی سال آینده این کتاب باید دو، سه بار به‌روز شود. اطلاعاتش برای این کتاب تغییر می‌کند. این طور نیست که جامعهٔ پرندگان مادر ایران ثابت باشند. استاتیک نیست، دینامیک و متحول است. مثلاً ایشان بلبل گفتند، همین طور طوطیای طوق صورتی یا شاه طوطی؛ آن‌هایی که به تهران آمده‌اند و از تهران هم خاج می‌شوند و نزدیک‌تر می‌آیند. بنا بر این اگر این دو نمونه را مطالعه کنید، تفاوتی دیگری نیز می‌بینید و آن این است که در کمتر کتاب پرنده‌شناسی که در طول این ۳۵ سال که کتاب پرنده‌شناسی دیده‌ام و استفاده کرده‌ام مشاهده کرده ام که یک ویژگی خاص دارد وآن هم این است که وضعیت حفاظت را در پاراگراف آخر گفته است. یعنی دو، سه خط در باره‌اش گفته و سپس از حفاظت نوشته است. این را در کتاب پرنده‌شناسی فیلدگاید تا به حال ندیده‌ام. شنیده‌ام که در یوگوسلاوی کتابی فیلدگاید نوشته شده سپس مسألهٔ حفاظتی هم دارد.

یعنی شما این کتاب را داخل جیبتان می‌گذارید و به بیابان می‌روید و یک پرنده را دیدید، هم این که توسط این تصاویر بسیار زیبا وگویا می‌شناسید و هم شرح‌اش را می‌خوانید. سپس نقشه‌اش را که کجاها وجود دارد و وضعیت ارزش این چه هست را مطالعه می‌کنید.

در مورد سار آیا چیزی به عنوان ارزش حفاظتی دارید؟ آیا در معرض خطر است؟ آیا نادر است؟ آیا در معرض تهدید است؟ این یک ویژگی بسیار با ارزش است که هر کدام از این‌ها را بنا به آن مشاهدات شخصی ایشان و بنا به جمع اطلاعاتی که این کتاب در جلدی محکم و کاغذ گلاسه، البته باعث سنگینی کتاب می‌شود، باعث وزین بودنش می‌شود به آن پرداخته است. من از فیلدگاید از سال ۵۲ تا به حالا استفاده می‌کنم و این گِلی شده، آبی شده، افتاده درون آب، گم شده و... ولی هنوز این کاغذها به هم متصل اند. این کتاب، این خاصیت را باید داشته باشد. این کتابی نیست که شما بگذارید روی میز یواش بازش کنید و بخوانید. در جیب می‌گذارید، در کاپشن می‌گذارید، در ساک و کوله پشتی می‌گذارید، برمی‌دارید و می‌روید. این است که با این کیفیت و استحکام و با دورنگری نوشته شده است. دو نوع هارد و سافت هم مورد استفاده قرار گرفته که این هم بسیار زیباست. چون هر دو نوع را می‌خواهم داشته باشم که یکی را روی میز باز کنم و آن یکی را درون کت می‌گذارم و می‌روم. تمام این مسائل لحاظ شده است.

نمی‌دانم که چند درصد از پرندگان ما با آن ها مشترک اند. آن‌ها در شمال اروپا پرنده‌های آبزی دارند که نوک تیغی دارند. این‌ها را ما نداریم ولی اکثر پرنده‌هایی را که آن‌ها دارند ما هم داریم. حتی پرنده‌های بزرگ معروف، پلیکان و لک لک را داریم. در نتیجه این اطلاعاتی که این‌جا نوشته شده بومی شده، اطلاعاتی است که در غرب وجود دارد یعنی به‌روز است، ولی وقتی که نقشه را باز می‌کنیم می‌بینیم که چکاوک پنجه کوتاه در ایران آمده شرح داده شده است. این‌ها نقطه‌های قوت این کتاب است که یک مرجع جهانی می‌شود. در مورد کتاب ایران چیزی به زبان انگلیسی نوشته‌اید و آن وقت چون اسم‌ها هم انگلیسی، هم فارسی و هم لاتین است، اگر یک پرنده‌شناس اروپایی – آمریکایی بخواهد این را ببیند، راحت متوجه می‌شود که منظور شما چه هست. اسم لاتین نوشته شده، انگلیسی نوشته شده و فارسی هم نوشته شده و نقشهٔ پراکندگی‌اش نیز آمده است. این گونه را در این نقاط داریم به همراه راهنمای رنگ. بنا بر این برای خارجی‌ها هم قابل استفاده است.

فرض کنید یک نفر در لندن نشسته است و بخواهد کتاب‌های خاورمیانه را بررسی کند و بخواهد ببیند که آیا این در ایران است، اسم لاتین‌اش که بین‌المللی است و اسم انگلیسی آن وجود دارد که در ایران است و در این منطقه زاد و ولد هم می‌کند. بنا بر این برای یک محقق خارجی می‌تواند مورد استفاده قرار گیرد. تبریک دوم را علاوه بر دکتر منصوری به کتاب سال می‌دهم. بنده جزو داورهای کتاب فصل هستم. هر فصل کتاب‌هایی می‌آید و با حجم زیاد اما دانه دانه بررسی می‌شوند و اگر ما در آن‌جا اسم یک نفر را ببینیم که بشناسیم، این وظیفهٔ وجدانی ماست که بگوییم این کتاب را بدهید به کس دیگر و این کار را هم می‌کنیم. البته این کتاب پیش من نیامد مثل این که در قسمت بیولوژی داوری شد. کتاب‌های محیط زیست را بررسی می‌کردم. پس از این مرحله، این حجم کتاب تبدیل به کتاب فصل می‌شود و از کتاب‌های فصل درون فیلتری قرار داده می‌شود و یک کتاب به عنوان کتاب سال برگزیده می‌شود. تیزنگری داورهای محترمی که آن‌ها را نمی‌شناسم و با هم کار نداریم را تحسین می‌کنم که این کتاب برجسته را معرفی کردند. بنا بر این تبریک من از دو طرف است. اما فرمودند برای چاپ‌های آخر به دلیل خواستهٔ دانشجویان ایشان سلیقه‌ای در نام‌گذاری‌ها به کار بردند. مثلاً نوشته‌اند که دم دراز چرخ میخکیان یک روش خاص ایشان است. دانشجویان گفتند ما باید این را دنبال کنیم؟ گروهی این و گروهی آن را درخواست کرد. اگر می‌خواهی کتاب بنویسی، بنویس دم دراز چرخ ریسکیان یا چرخ ریسکیان دم دراز. این یک سلیقهٔ شخصی است و اشکالی هم ندارد، در اسم‌های گونه ایشان تصرفی نکرده‌اند. ولی تیره را وقتی خواستند بگذارند جمعی از چرخ ریسک‌های دم دراز که یک تیرهٔ خاص خودشان اند خواستند بررسی کنند، اسمی برایشان نگذاشتند.

نکتهٔ دیگر که میل دارم به آن اشاره کنم که از ارزش‌های معنوی کتاب نخواهد کاست، این است که فهرست نام ها را برای پرنده‌شناس غیر متخصص سخت دیدم. معمولاً در هم‌چین کتاب‌هایی یا بر حسب الفبا یا اسم‌های لاتین تعیین می‌کنند یا اسم‌های انگلیسی را بر حسب آلفا و بتا می‌نویسند. یعنی اگر اسم لاتین این را بدانم،

راحت این را باز می‌کنم، مثلاً الف اردک سرسبز. این چون طریقهٔ تقسیم‌بندی‌اش فقط و فقط بر حسب خانواده است و بعد فهرست فارسی ندارد یک کمی (بنده اشکالی ندارم این را می‌خوانم) سخت است. ولی اگر در چاپ بعدی فهرستی بر حسب سلیقهٔ مؤلف و ناشر محترم فقط و فقط یک فهرستی را بر حسب زبان انگلیسی یا فارسی اضافه کنند، اگر در انتهایش گذاشته شود، آن وقت حتی گونه را می‌توانیم پیدا کنیم.

اما خودم را برای این آماده نکرده بودم که در این مجلس شرکت کنم این‌جا بنشینم و ناشر بگویند که ما هزینه کردیم، بعد هزینه را بر آمار تقسیم کردیم و قیمت گذاشتیم. نمی‌دانم هم‌چین چیزی دیده‌اید یا شنیده‌اید که مثلاً ۲۰ میلیون تومان هزینه کرده‌ایم و هزار جلد کتاب و هر کدام مثلاً ۲۰۰۰ تومان. من ندیده‌ام، بنا بر این ارزش این کتاب فقط و فقط ارتقای دانش زیست محیطی است. توجه به این ۵۲۰ گونه پرنده‌ای که در ایران عزیز است و قرار است این را به دست آینده بدهیم، این را می‌رساند. یعنی خیلی ارزش این برای ما بیشتر شد. این را فکر می کنم که باید کتاب سال و مطبوعات به مردم نشان بدهند و به مردم بگویند که همه چیز پول و منافع مادی نیست. شاید اگر می‌خواستند منافع مادی داشته باشند، قیمت این کتاب چیزی حدود ۴۰ هزار تومان می‌شد. آن وقت از دست خیلی از دانشجویان و پرنده‌شناسان خارج می‌شد. از تهِ قلب از جناب دکتر منصوری و ناشر محترم و کتاب سال که هم‌چین هدیه‌ای را به مردم دادند سپاس‌گزارم و دستشان را می فشارم.

منصوری: فهرستی که فرمودید، از راسته‌ها داریم سپس این‌جا بر حسب ردیفی که این پرندگان اند، این‌ها را نوشته‌ایم. این که فرمودید کاملاً منطقی و خوب بود که بر حسب الفبا می‌نوشتیم. من هم می‌خواستم همین را بگویم. تذکری که آقای دکتر دادند چقدر به جا بود. خوب این کتاب قاعدتاً در دست دانشجویان یا کسانی که با محیط زیست آشنایی دارند قرار می‌گیرد و یک‌سری افرادی که در این زمینه تخصص ندارند نیز این کتاب را در دست می‌گیرند. یک‌سری از این کتاب‌ها را از ما

تهیه کردند و عمدتاً این را تذکر دادند که فهرست مناسبی ندارد. افرادی که متخصص پرنده نیستند و تازه می‌خواهند آشنا شوند نمی‌توانند استفادهٔ مناسبی کنند. این را یادداشت کرده بودیم که در چاپ بعدی فهرست ساده‌تری را که برای آن‌ها قابل دسترس باشد که راحت‌تر بتوانند پرنده را پیدا کنند در اختیارشان قرار دادیم. دانشگاهیان چنین ایرادی به ما نگرفتند، ولی افراد غیر متخصص این ایراد را گرفتند که حق دارند.

گسترش این کتاب زیاد است و زیاد هم خواهد بود و به چاپ‌های متعدد هم حتماً می‌رسد. افراد متخصص که حرفه‌ای و نیمه حرفه‌ای اند هیچ مشکلی با فهرست ندارند ولی برای کسانی که مبتدی اند سخت است.

البته دوست داشتم آقای دکتر درویش هم حضور داشتند. زیرا قبل از این که کتاب زیر چاپ برود فهرستی فرستادند که اصلاً جایگاه پرندگان بر اساس مطالعات مولکولی جابه‌جا شده بود یعنی مثلاً چپ را کنار درنا گذاشتند و از لحاظ مولکولی یک‌سری مطالعات خیلی به هم ریخته بود. به غیر از آقای دکتر اسکات که نام بردیم، فردی دیگر که در پرندگان خاورمیانه خیلی صاحب‌نظر است، آقای دکتر پورتر هستند. همهٔ نقشه‌ها از زیر دست ایشان رد شده و با نظر ایشان هم بوده است. سپس برای هر دو فرستادم که چه کار کنم؟ اگر بخواهم باید همه‌شان را به هم بریزم. گفتند: نه الان شما بر اساس این فهرستی که به من دادند، این هم دقیقاً فهرست تکامل پرندگان است؛ یعنی پرندگان از کم تکامل یافته تا متکامل‌ترین اند و به این شکل نوشته شده‌اند. گفتند که اصلاً دست نزنید. فعلاً بر اساس این فهرست کار کنید. آن فهرست ناقص است و هنوز مورد تأیید بین‌المللی پرنده شناسان نیست. وقتی آن تکمیل شد و تمام مطالعات مولکولی انجام گرفت، آن وقت می‌توانید بر اساس آن طبقه‌بندی یا رده‌بندی طوری باشد که مفهوم‌تر شود. اما این که آقای دکتر فرمودند الفبای این کاملاً درسته یعنی ما در برنامهٔ آینده حتما این را در نظر می‌گیریم و بر حسب الفبا می‌گذاریم. فقط در بارهٔ کتاب پرندگان ایران که در سال ۵۴ چاپ شد، توضیحی بدهم. اتفاقاً درون این هم اشاره‌ای به این کردم. یکی

از بهترین کتاب‌هایی بود که در آن زمان چاپ شده و علت این که انگیزهٔ من شد که روی آن کار کنم، این بود که یک‌سری کاستی‌ها داشت. مثلاً حدود ۳۸ تصویر از پرندگان داشت و ۲۸۰ نقشه داشت، در صورتی که در آن کتاب ۴۹۰ گونه اسم بود و ما حدود ۵۲۰ گونه پرنده داریم، به همین دلیل شروع به کار روی آن کتاب کردم. آن کتاب، کتاب بسیار خوبی است و خیلی روی آن زحمت کشیده شده است. مجموعه‌ای از کارشناسان روی آن کار کرده‌اند. ولی مشکل آن، این است که وقتی ورق می‌زنید دنبال یک پرنده، پرنده‌ها یک شماره دارند و بعد باید بگردید، چون عکس‌ها هم یک شمارهٔ دیگر خورده و دوباره آخر کتاب هم نقشه‌هاست. نقشه‌ها هم یک شمارهٔ دیگری دارند، یعنی آن قدر باید در این نقشه‌ها بگردید که اسم آن پرنده را بالاخره پیدا کنید. به این دلیل به فکر افتادم مثل اروپایی‌ها که کارشان این طور است که کنار پرنده که هم نقشهٔ پراکندگی‌اش و هم تصویرش را بگذارم و به علاوه اطلاعاتی که این دانش می‌توانست تکمیل‌تر کند.

توضیح دیگری هم بدهم. در کتاب‌های خارجی و حتی ایرانی وقتی به رده‌بندی حیوانات نگاه می‌کنید و به تیره می‌رسید معمولاً کلماتی که آخرشان «ae » است یا هر پرنده‌ای که آخرش «de » است مشکل دار بود. در رده‌بندی که در ایران می شد، قبلاً این به هم ریخته بود مثلاً می‌گفتند چرخ ریسکیان و گروهی می‌گفتند چرخ ریسک‌ها و دم جنبکیان. این‌ها را یک دست کردم. یعنی «یان» آخر همهٔ تیره ها گذاشتیم. بنا بر این تیرهٔ سرخ ریسکیان، تیرهٔ سهره‌ئیان، تیره لک‌لک‌یان و تقریباً آن را یکنواخت کردیم و توضیح لازم را نیز در کتاب دادم.

کهرم: آقای مهندس مجنونیان اگر توضیحات بیشتری دارند بدهند.

در بارهٔ چگونگی کتاب و تهیهٔ آن آقای دکتر خیلی لطف کردند و توضیحاتی دادند و در مورد کتاب در خدمت‌تان هستیم. در مورد کاستی‌هایش مقداری صحبت کردیم و در مورد امتیازات‌اش.

مجنونیان: به جای من بهتر بود که یک پرنده‌شناس می‌آمد. ولی فکر می‌کنم به خاطر این که من در تمام فرآیند تهیهٔ کتاب از همان کتاب قبلی، چاپ اول آن تا

به حال حضور داشتم و دکتر من را انتخاب کردند در حالی که پرنده‌شناس نیستم می‌توانم توضیحاتی بدهم. بیشتر تخصص من مناطق حفاظت شده است ولی در جریان کتاب هستم و آقایان می‌دانند آن کتاب اول (شاید حرف‌های من تکراری باشد) پرندگان ایران که سال ۱۳۵۴ چاپ شد، بدون این که پرنده‌شناسان از آن استفاده کنند، تبدیل به مرجع دانشگاهی شد. یعنی قبل از این که کتاب مورد استفادهٔ کارشناسان پرنده‌شناس باشد، مرجع دانشگاهی شد. دلیل آن هم این است که اصلاً قابلیت کاربردی نداشت. با همهٔ این‌ها در زمستان در سرشماری پرندگان رفتم. هیچ کدام کتاب را با خودشان نمی‌بردند. کتاب دیگری می‌بردند و می‌توان گفت آن کتاب الگوی تقلیدی بود و فکر می‌کنم کم و کسری از این نظر نداشته باشد و همان طور که دوستان صحبت کرده‌اند این فیلدگایدها باید یک ویژگی داشته باشند که آن کتاب پرندگان ایران اگرچه ارزش‌هایش را هنوز حفظ کرده، در زمان خودش بهترین کتاب است. یعنی سازمان واقعاً از بدو تأسیس، بدعت‌گذار یک سری کتاب‌های ناب شد. هیچ وقت دانشگاه آن‌ها را نداشت و هنوز هم می‌شود گفت که رشک برانگیز هم باقی مانده‌اند. هر چه آن زمان چاپ شده، پرندگان ایران، پستانداران آن زمان که یک نقاش خارجی آمده بود، به صورت خاص در آن کتاب نقاشی کرده بود. کتاب پرندگان ایران را بیشتر دانشگاهی‌ها استفاده کرده‌اند ولی سازمان استفاده نکرد. به خاطر این که آن شرایط فیلدگاید را نداشت. مثلاً جیبی باشد، خیلی سریع به پرنده برسد، ببیند این‌جا نقشهٔ پراکندگی‌اش است؟ که آن کتاب پرندگان این‌ها را نداشت. نقشه‌های پراکنش آخرش بود. جلد کتاب تار و پود داشت، مثل کتان و هم سلفون خورده بود. من خودم داشتم و بارها و بارها داخل آب افتاد و هنوز هم استفاده می‌کنم.

چاپ اول این کتاب، این کاستی را داشت. یادم هست چون واقعاً خیلی کتاب ارزشمندی بود و من به طور خاص برای این مقدمه‌اش را خودم نوشته‌ام. الان واقعاً با کتاب‌های خارجی قابل رقابت است و یک برتری هم بر کتاب‌های خارجی دارد. در یک کتاب اروپای شرقی مجارستان که ما به آن رسیدیم تنها کتابی بود که

conservation را مطرح کرده بود. حتی conservation را من در این کتاب دیدم. چقدر جالب است. این اولین کتابی بود که برای اولین بار یک بند اضافه کرده بود و آن conservation بود و با صحبتی که با آقای دکتر کردیم، برای اولین بار در این کتاب وارد کردیم. فکر می‌کنم که حداقل از نظر این مورد بر کتاب‌های خارجی برتری داشته باشد.

ما این را از آن گرفتیم. تقریباً کتابی نبود که ما آن را ورق نزنیم و ببینیم کدام کتاب چه چیزی اضافه دارد. چه چیزی دارد که این کتاب را کامل بکند. به نظرم اگر این چاپ دوم آن کتاب قبلی بود، من روی این ایراد زیاد داشتم. به این دلیل که می‌شد چاپ دوم باید کاستی‌هایش برطرف می‌شد. ولی آن کتاب اول را به خاطر چاپ بد اصلاً کنار گذاشتند، نه نسبت به کتاب‌های مشابه خودش. در واقع می‌توان گفت این چاپ جدیدی است. چون چاپ اول قاعدتاً باید این ایرادها درونش باشد. در چاپ بعدی نباید این ایرادها را ببینیم. اولاً این باید هر سال عوض شود و اطلاعات جدید می‌آید و جمعیت‌های گونه‌ها متفاوت می‌شوند. بعضی از گزارش‌ها مؤثق نیست. به هر حال هم گسترهٔ انتشار تغییر می‌کند و هم زمان آن. بنا بر این روی نقشه‌ها هر سال تغییراتی خواهیم داشت، تغییرات‌مان هم تکاملی است. این امر اجتناب ناپذیر برای همهٔ کتاب‌های دنیاست.

می‌دانید این کتاب برای این که به این فرم در بیاید یعنی عکس، مطلب و گسترهٔ انتشار را با هم داشته باشیم، مجبوریم از کتاب‌های مختلف استفاده کنیم. در کتاب‌های فیلدگاید نمی‌توانید عکس زنده به صورت طبیعی بگیرید، چون جنبه‌های شناسایی آن به عنوان فیلدگاید را از دست می‌دهد. بنا بر این باید از کتاب‌هایی که این دامنهٔ انتشار پرنده از بهترین نمونه‌ها را دارد اسکن کنید. گاهی اوقات این‌ها آنقدر کنار هم اند که در اسکن کردن یک ذره حضور مؤثر نداشته باشد یا یک ذره کنترل خوب نداشته باشد، درست پرندهٔ کناری روی پرندهٔ دیگر را می‌گیرد، مثلاً پرنده‌ای را که در ایران حضور ندارد، به جای پرندهٔ ایرانی چاپ می‌کنید. اشکال این جاست و ما از این نمونه‌ها داریم و امیدوارم که در چاپ بعدی از این اشکالات

نداشته باشیم که بعضی‌هایش جدی است. یک‌سری گزارش‌های مؤثق از افراد مؤثق وجود دارند، مثلاً در مورد آقای درویش آشوری می‌توان گفت که گزارش ایشان از هر گونه پرنده‌ای از هر جا قابل استناد است بنا بر این این‌ها را باید وارد کتاب بکنیم. یک‌سری عکس هاست که در تاریکی گرفته شده‌اند و نمی‌دانم اصلاً برای چه چاپ شده است؟ البته من کتاب را نیاورده‌ام ولی در آن علامت زده‌ام. خیلی بد است. این موارد هم زیرا برای اولین بار انجام شده قابل اقماض است اما در بعدی دیگر نمی‌شود نادیده گرفت و باید از حوزهٔ انتقادی بررسی کنیم. فکر می‌کنم چون آقای دکتر یک پایش در این‌جاست و یک پایش در تمام دنیا، بنا بر این خودشان تأیید می‌کنند که کتابی است که برای خودش موقعیتی کسب کرده است. به نظر من به آقای منصوری جای تبریک دارد. می‌دانید برخی کتاب‌ها مهم می شوند مثلاً کتابی که زمان آقای اسکندر فیروز، پرندگان ایران مهم بود و عبور کردن از آن کار ساده‌ای نبود. اگرچه همه می‌دانستیم ۴۰ تا ۵۰ کلمه کم است ولی نمی توانستیم از آن عبور کنیم و خود جسارت آن آقا که می‌گوید ارزش زمانی خودش را دارد و باید طرح جدیدی ریخت، خودش کار بزرگی است. کتاب اولی که آقای منصوری چاپ کردند به جا یا نا به جا زخم زبان‌های خیلی‌ها را خوردند. همه معتقد بودند که همان کتاب پرندگان است و این ۴۰ و ۵۰ تایی را که دارید، به آن اضافه کنید. عبور از آن کتاب کار سختی بود؛ طرح جدید، جلد جدید و...

به نظرم می‌آید که مهم‌ترین کار آقای منصوری این بوده که از این نوع کتاب‌ها عبور کند و کار بهتری ارائه دهد. این کتاب در واقع دفع کنندهٔ ارزش‌های آن نیست، تکامل کنندهٔ آن است. فکر می‌کنم در نردبانی پا گذاشته است که مقدماتش همان کتاب است بقیهٔ اطلاعات اضافه شده است. یعنی پرنده‌ای را می‌گوید بالش ۵ سانتی متر است و حالا اگر ۴ کتاب خارجی نوشته ۲۵ است، ما می‌گوییم ۲۵ سانتی‌متر است. این اطلاعاتی است که هر کتاب خارجی را هم بخوانید، همین این‌هاست و چیز دیگری نیست.

من جای انتقاد زیادی برایش ندارم و خوشحالم که هم‌چین کتابی درآمد و ارزش هر نوع تحسین را دارد و وارد قسمت‌های تخصصی‌تر نمی‌شوم. آقایان خودشان پرنده‌شناس اند.

آن‌ها اتفاقا قابل رفع است. در واقع مشکل مؤلف نبوده که بگوییم پرنده را نمی شناخته، مشکل اسکن بوده که جابه‌جا شده‌اند. مشکل اطلاعات نیمه مؤثقی بوده که داده‌اند. چه از نظر زمانی چه از نظر ما بعضی از رنگ‌ها باید جابه‌جا شوند. همین. بقیه‌اش را فکر می‌کنم کتاب فوق العاده‌ای است.

واقعیت این است که وقتی مقایسه می‌کنم این یک سر و گردن بالاتر است. نه این که آن‌ها بد باشند ولی این به نظر من بهتر است. دیگر صحبتی ندارم.

کهرم: به عنوان دانشجو چه کتابی را باید بخوانم که بدانم باید از کجا شروع کنم؟ چطور باید باشد؟ چه مواردی لازم است؟ کتابی باید باشد که بدانم باید از کجا شروع کنم. هم‌چین کتابی چرا نیست؟ چطور می‌شود شروع کرد؟ یا مثلاً اطلاعاتی که در دانشگاه می‌دهند باید فلان چیز را داشته باشد، باید استتار کند باید ساعت‌ها منتظر بود تا آن پرنده خودش را نشان دهد. به نظر من کافی نیست باید کتابی باشد که بتوان راه را پیدا کرد که چگونه باشد. در فکر این هم هستید که برای کسانی که می‌خواهند در این راه بروند، هم‌چین کتابی را هم تألیف کنید؟

مجنونیان: پرنده‌شناسی را نمی‌توان با کتاب دنبال کرد. باید پیش‌زمینهٔ خیلی بلندی طی کرد، بعد این کتاب به عنوان ابزار کار شما قرار بگیرد. برای پرنده‌شناسی باید واحد درسی داشته باشید. برای بار اول هم نباید در بیابان بروید پرنده را بشناسید، باید به موزه‌ها بروید زیرا پرنده را می‌گذارند پشت ویترین، در صد حالت بالا و پایین می‌کنند و معلم آن‌جاست و می‌گوید که اگر در بیابان ببینید، اگر در حال پرواز بود به شاخص‌هایش در این‌جا نگاه کن. مثلاً گردنش این گونه است. بعد شما در کتاب پرندگان علامت می‌زنید، یعنی فلش می‌زنید و در حالت پرواز کجای این پرنده را باید ببینیم. برای این مورد کتاب‌های پرنده‌شناسی بریتانیا هم هستند که عکس خود پرنده را گذاشته‌اند و فلش‌هایی را هم زده است که آن فلش‌ها همان

جایی است که موقع تشخیص باید کانون توجهات باشد. مثلاً فرض کنید رفتارها را بعضی از مشخصات هم نمی‌توانید تشخیص دهید، مخصوصاً سری گنجشک‌سانان و سری شکاریان کار هر کسی نیست. بعضی از این‌ها در واحد رفتارشناسی، باید واحد درسی داشته باشید. علاقه خیلی مهم است. این همه آدم زیست‌شناسی می خوانند از آن‌ها تنها یک نفر پرنده‌شناس در می‌آید یا دو نفر پستاندارشناس در می آیند. اگر علاقه نداشته باشید در واحد درسی متوقف می‌شوید، نمره را می‌گیرید و پاس می‌کنید. با این که این‌ها نسل اول کارشناس اند و این‌ها حسن بزرگ‌شان این است که زیر نظر کارشناسان خارجی بار آمده‌اند و ما تمنای این‌ها را می‌کردیم.

خوب برای خود من هم مأموریت نمی دادند من خودم مرخصی می گرفتم ومی رفتم کنار این ها تا ببینم.بعدا کم کم که یاد گرفتم دیگر آنها تقاضا می کردند که من بیایم می گفتند فلانی کار بلده.

یعنی شما هم باید یک سرمایه‌گذاری کنید، بعد یک مدتی به عنوان دستیار و همکار بعد یواش یواش راه می‌افتید. این طور نیست که با ۲ و ۳ واحد پرنده‌شناس شوید.

منصوری: من فقط یک توضیح بدهم. در بحث پرنده‌شناسی دو موضوع داریم؛ یکی شناخت پرنده است و یکی شناخت گونهٔ پرنده. من اتفاقاً در بارهٔ پرنده‌شناسی یک کتاب دیگر هم نوشته‌ام که در آن از اول گفته شده که پرنده چه هست؟ پرش چه هست؟ بالش چه هست، زندگی‌اش چگونه است؟ پروازش چگونه است؟ تخم گذاریش، عادات و رفتارش و تولید مثل‌اش همهٔ این‌ها را حتی استفاده از پرندگان آورده شده است. در آن توضیح دادم شاید آن را هم آدم بخواند یک سرنخ‌هایی به دست بیاید و اطلاعاتی که بتواند راه‌گشا باشد، برای این که برنامه‌ای و پروژه‌ای پیاده کند، مشخص است. مثلاً تولید مثل نمونه‌های مختلفی را گفته‌ایم کجا تولید مثل می‌کنند، چگونه تولید مثل می‌کنند و به چه شکل است؟ جفت‌گیری‌شان و آشیان آن‌ها ممکن است این وسط به سبک چیزی علاقه‌مند شوید و سپس ببینید آن پرندهٔ خاص کجاست.

کهرم: چطور می‌توان به آن مراجعه کرد؟ الان چاپ شده است؟

منصوری: بله توسط دانشگاه آزاد تنکابن به نام پرنده‌شناسی چاپ شده است.

مجنونیان: سازمان هم این را چاپ کرده است. دکتر سازمان آن قبلی را هم چاپ کرد بعد اصلاحاتی رویش انجام شد و تجدید چاپ شد. الان چاپش به ششم آمده و البته تازه بیرون نیامده و دو سال قبل به نام پرنده‌شناسی است.

کهرم: الان در کتاب‌های درسی فقط به ما تئوری می‌گویند یعنی این که به قول معروف نمونه را از نزدیک کار کنند و فقط تئوری را نباید بررسی کرد.

منصوری: دکتر شریعتی مرحوم می‌گوید قبل از گوتنبرگ همهٔ کتاب‌ها جزوه بوده‌اند. بعد جزوه‌ها کتاب شدند. الان ما برگشتیم به زمان قبل از گوتنبرگ. این همه کتاب است، در کلاس جزوه می‌گویند که این بدترین نوع در تدریس است و دانشجو هم از کسوت دانشجویی خارج می‌شود و دانشجو هم به خاطر نمره‌اش اعتراض نمی‌کند. این جزوه دادن برای خود استاد هم خوب است. ۱۵ صحفه جزوه می‌دهد که معلوم نیست این جزوه را ۳۰ سال قبل تهیه کرده است. این یک رابطهٔ ارگانیک است. شما باید بخواهید، معلم هم به شما بدهد. اما همه‌اش را گردن استاد نیندازید. تقصیر بیشتر متوجه دانشجو است. کتاب در مراحل اولیه خوب است. اما این که بخواهید عملی کار کنید تا بیابان نروید نمی‌شود. یعنی باید هر بهانه‌ای را از دانشجو خارج کنید. رابطهٔ خیلی مهمی است. برخی موارد استاد مدیون دانشجو است، یعنی اگر نمی‌خواستند ۵۴ کتاب اصلاً خلق نمی‌شدند.

معلوم است که مشکل است و باید یک‌جوری حل شود. یک موضوع را محور قرار می‌دهیم، ۱۰ مقاله و یک کتاب می‌شود.

مجنونیان: نه فقط برای پرنده‌شناسی، حتی برای انتخاب همین رشته باید المان ها را نشان دهیم. چرا این‌جا و چرا جای دیگر نه؟ این سخت است چون باید ببیند. منتها الان همهٔ کارورزی‌ها در حال جمع شدن اند و بیشتر دانشگاه‌ها در تئوری می روند چون دردسر دارد، باید سرویس بگیرند و برای همین حذف می‌کنند.

سؤال جناب‌عالی یک جنبه‌ای هم داشت. این بود که چطور می‌شود دنبال حیوانات رفت؟ چطور می‌شود مطالعه کرد و منتظر ماند؟

اگر از آن جنبه می‌گویید کتابی به زبان فارسی نداریم. در مدیریت حیات وحش تدریس می‌شود و کتاب حیات وحش این گونه است که چطور به یک پلنگ نزدیک شوید و.. .یک کتاب نیز اخیراً انگلیس چاپ کرده است.

کهرم: در این‌ها واحد درسی داریم؟

منصوری: ببینید در مدیریت حیات وحش یک قسمتی است که نشان می‌دهد چگونه به حیات وحش مراجعه کنید و به یک حیوان نزدیک شوید.۳ روز آن را ببینید بعد از سه روز جانور عادت می‌کرد، بعد سه نفر می‌رفتند در یک گونی بعد یک نفر می‌آمد. پرنده نمی‌تواند بشمارد، می‌گوید آن که رفت دوباره آمد. بعد آن‌قدر به شما نزدیک می‌شود و می‌آید می‌نشیند نزدیک نفر استراحت می‌کند. این جور چیزها را اگر خواستید در بعضی کتاب‌ها هست. بیشتر این است که اگر شما خواستید یک تزی را با یک استادی بگذرانید که این مسائل را می‌داند آن وقت ایشان است که می‌گوید مثلاً می‌روی آن‌جا و منتظر می‌مانید تا درناها بیایند. این‌ها همه کار شده است.

کهرم: برای این کتاب صد در صد هم در مناطق کویری هم رفته‌اید؟ کویر لذت‌بخش‌تر بود یا مناطق شمالی؟

منصوری: یک روز یک شخصی از ما پرسید زیباترین پرنده کدام است؟ ما هر چه فکر کردیم نتوانستیم پاسخ دهیم زیرا که هر چیزی اختصاصات خاص خودش را دارد. کویر اختصاصات خودش را دارد و جنگل هم ویژگی‌های جنگل را دارد. یعنی این نیست که من بگویم از آن‌جا بیشتر خوشم آمده است. ولی معنی‌اش این نیست که جای بدی است یا جنگل بهتر است یا بدتر. این را نمی‌توان مشخص کرد. اولاً سرزمین ما خیلی غنی است و خیلی هم بزرگ. اتفاقاً یکی از ویژگی‌هایش هم این است که در آخر بعضی از مناطق جغرافیایی دنیا قرار گرفته، مثلاً فرض بفرمایید منطقهٔ اتیوپی می‌آید تا ایران ختم می‌شود، اروپا سیبری هم می‌آید به ایران ختم می

شود. بنا بر این تمام خصوصیات آن بالا را این نوار دارد. ولی دیگر بعدش ادامه ندارد تا پایین از اروپا، سیبری، آفریقا و هند و سودان گرفته و از تمام مناطق در ایران داریم. به همین دلیل نمی‌توان گفت این‌جا خوب است و آن‌جا بد است و... به این که کسی علاقه‌اش به کجا باشد و برود آن‌جا کار بکند بستگی دارد وگرنه همه جای ایران به نظر من جالب است.

جنگل که وجود تضادها را در کویر نشان می‌دهد. چون از کویر به سمنان خوش ییلاق و به گلستان می‌روید و می‌بینید دنیای شن را رها کرده‌اید و آمده‌اید در بهشت. آن وقت این گونه‌ها ارزش پیدا می‌کنند که شما کانتراست و تفاوت‌های اقلیمی را دیده باشید و بدانید این‌جا هم یک روزی مثل گلستان بوده است.

کهرم: آیا پستانداران هم مثل پرندگان هستند؟

منصوری: بله هر حیوانی در طبیعت یک قلمرو خاص خودش را دارد. بعضی‌ها قلمروشان را خیلی شدید دفاع می‌کنند و بعضی‌ها کمتر دفاع می‌کنند. ممکن است قلمروشان درخت باشد، حتی بعضی وقت‌ها یک گونهٔ خالی نر و ماده منقارهایشان با هم فرق می‌کند. یک پرنده به نام رؤیا در درخت هست اما برای این که با هم در رقابت قرار نگیرند از یک حشره خاصی تغذیه می‌کنند. این از یک حشرهٔ دیگر و منقارهایشان بزرگ و کوچک شده‌اند.