



# سمرغ

(نشریه‌ی خصوصی شروین وکیلی برای دوستانش)

«شماره‌ی سی و دوم»

تیرماه هزار و سیصد و نود و چهار خورشیدی

عنوان	صفحه	عنوان	صفحه
سرمقاله	۲	مقاله: رمزپردازی زبانهای ایرانی...	۳۲
اخبار	۳	برگ سبز: داغ داعش	۶۹
چالش	۹	برگ سبز: درباره‌ی ساختن هویت	۷۶
پرسش	۱۰	مقاله: تهدید سیاست خشونت در ایران زمین	۸۱
پیشنهاد کتاب: فکر می‌کنم تو چاقی!	۱۱	فصلی از رساله‌ی هم‌افزایی در زیست‌شناسی (۷)	۱۰۳
نقد فیلم: Ex Machina	۱۵	فصلی از کارگاه مناظره	۱۲۵
شعر پارسی: بیت‌های برگزیده	۲۲	برگ سبز: فصلی از «نفرین صندلی»	۱۳۴
از شعرهایم: پیوند، بمپور	۲۶	نگاره: بریده‌ی جراید دهه‌های ۱۳۴۰-۱۳۵۰	۱۴۹
جام جم زروان	۲۹		



✱ ارشمیدس به دنبال تکیه‌گاهی می‌گشت تا با اهرمی جهان را تکان دهد، و نمی‌دانست که آن تکیه‌گاه «من» است.

برگهای تاریخ از نام و نشان مردان و زنان تاثیرگذاری انباشته شده از دو راهِ ناهمساز جهانِ امروز ما را شکل داده‌اند. گروهی اندک، اغلب با خواستِ تغییر هستی، نخست «من» خود را دگرگون ساخته‌اند و به دنبالش دیگران و جهان را هم در همان راستا کشیده‌اند. انبوهی از کسان هم هستند که بدون تغییر دادن «من» خواسته‌اند تا «دیگری» را تغییر دهند. همین‌ها (گاهی به هولناک‌ترین شکل) به خودشان و به دیگری و به جهان گند زده‌اند!

برای تکان دادن هرچیز، نخست خود را تکان دهید...







## اخبار روزهای گذشته:



✱ گام دوم از دوره‌ی آموزشی «دیدگاه زروان: رویکردی سیستمی به من و نهاد» از یکشنبه ۲۴ خردادماه آغاز شد و تا میانه‌ی تیر ماه ادامه خواهد یافت. در این دوره پنج رویکرد روانشناسانه‌ی پایه درباره‌ی «من» معرفی می‌شود و همسانیها و ناهمسانی‌های دیدگاه زروانی با هریک مورد بحث قرار می‌گیرد.

✱ دومین گام از دو دوره‌ی آموزشی چهارشنبه عصرها آغاز شد. در دومین گام از کلاس «اسطوره‌شناسی»، انگاره‌ی ایزدان میانرودانی و ایلامی با سیمای پهلوانانی مانند گیلگمش مقایسه شد و در دومین گام از «تاریخ تمدن ایرانی» پیدایش و تکامل پادشاهی‌های اکدی و بابلی، ایلامی، هیتی و مصری مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت.

✱ تارنمای تاقچه (TAAGHCHE.IR) به تازگی عرض‌ی الکترونیکی کتابهایم را آغاز کرده است. این تارنما یک فروشگاه کتابهای الکترونیکی است و به کمک نرم‌افزار رایگانی که طراحی کرده می‌توان کتابها را بر همه‌ی ابزارهای ارتباطی (از جمله تلفن همراه) نصب کرد و خواند. در حال حاضر شش عنوان از کتابهایم بر این تارنما در دسترس دوستان و علاقمندان قرار

گرفته است: چهار جلد از مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی (کوروش رهایی بخش، داریوش دادگر، اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی و تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی) از نشر شورآفرین و دو عنوان از کتابهای میان‌رشته‌ای مربوط به عصب‌شناسی (جامعه‌شناسی جوک و خنده و مغز خفته) از انتشارات اندیشه‌سرا. دو کتاب اخیر و «اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی» که چند سالی از انتشارشان می‌گذرد در حال حاضر نایاب محسوب می‌شوند و به این ترتیب محدودیت دسترسی مخاطبان به آن از میان برداشته شده است.



✱ عصرگاه روز جمعه ۲۲ خردادماه نشست حلقه‌ی اندیشه‌ی زروان با حضور اعضای حلقه و سخنرانان و مهمانان گرامی در مرکز معماران معاصر برگزار شد. در این نشست که موضوعش «مروری بر تحولات ایران در دوران رضا شاه» بود، استاد کاوه بیات تحولات سیاسی این دوران را بررسی کرد، دکتر محمد جواد حق‌شناس درباره‌ی رضا شاه و توسعه‌ی سیاسی سخن گفت، دکتر آیت‌الله میرزایی زمینه و بافت اجتماعی به قدرت رسیدن رضا شاه را بررسی کرد و من هم ظهور ناسیونالیسم ایرانی و جایگزینی آن به جای ملی‌گرایی پیشامدرن را در بافت رخدادهای جهانی و به ویژه بازتابهای جنگ جهانی اول تحلیل کردم. نیمه‌ی دوم این نشست به بحث و تبادل نظر سخنرانان با حاضران گذشت.

✱ شامگاه روز دوشنبه ۲۵ خردادماه نشست حلقه‌ی ادبی سیمرغ با حضور اعضای حلقه و مهمانان برگزار شد. دکتر مسعود انصاری در این نشست درباره‌ی



پیوند نقاشی و شعر سهراب سپهری سخن گفت و من هم در آن زندگی و آثار سهراب را از دیدگاه جامعه‌شناسی ادبیات بررسی کردم.

✱ در آغازگاه خردادماه، اردوی بهاری زروان برگزار شد و مدیران و همکاران خورشید و زروان روزهای پنجشنبه و جمعه (۳۱ اردیبهشت و اول خرداد) را در سفری به یاد ماندنی گذراندند. در این دو روز غارنوردی در غار دانیال، گردش در جنگل و آسایشی در کرانه‌ی دریا را تجربه کردیم و دوستان به یاد بزمهایی که شاه عباس در قلعه‌ی عباس‌آباد در همان حوالی بر پا می‌کرد، بزمی آراستند که در آن خوراکهای عصر صفوی با سلیقه‌ی چشمگیر دوستان آماده و صرف شد.

✱ چند سال پیش سفر به یاد ماندنی‌ای داشتیم به چین، در رکاب دو دوست و برادرم مهندس پویان مقدم و دکتر امیرحسین ماحوزی. دستاورد این سفر در قالب کتابی به نام «سفرنامه‌ی چین و ماچین» گرد آمد که چون شناسایی

فرهنگ و تمدن چین را در کنار شرح رخدادهای سفر آماج کرده بود، همچون فرهنگنامه‌ای فربه تنظیم شده بود. خوشبختانه کتاب مجوز چاپ را از وزارت ارشاد دریافت کرده و به زودی درباره‌ی چاپ این کتاب خبرهایی بیشتر منتشر خواهیم کرد.



✱ گروهی از دانشجویان دوره‌ی اسطوره‌شناسی کار ترجمه‌ی کتاب «متون سومر باستان» را به دست گرفته‌اند. در این کتاب که به تازگی به زبان

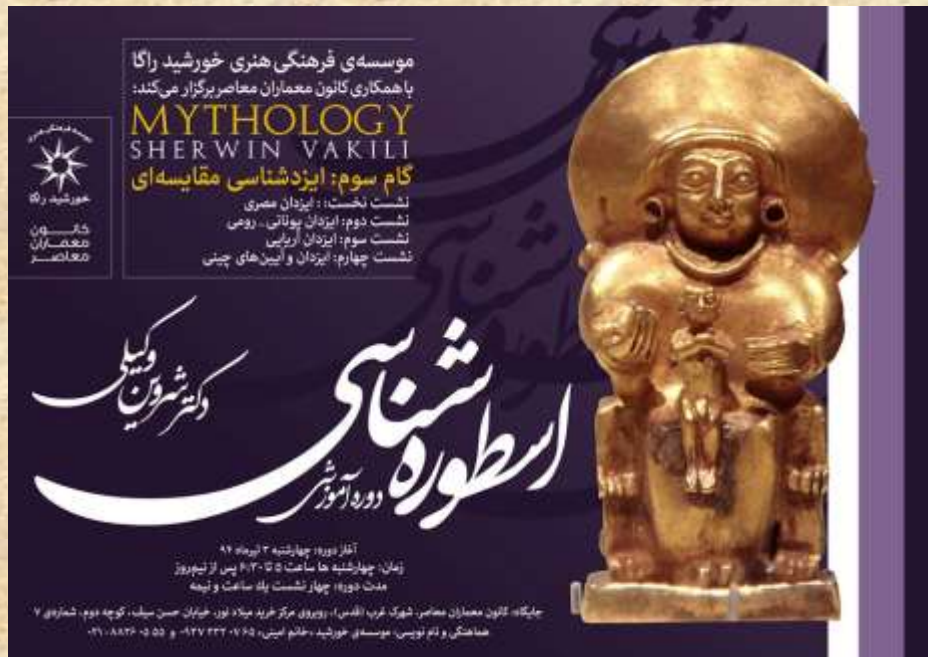
انگلیسی چاپ شده برخی از متون سومری مشهور (از جمله داستان شروکین اکدی) با خوانشی نو ارائه شده است. متون سومری یاد شده برای نخستین بار است که به زبان پارسی برگردانده می‌شوند.

### اخبار روزهای آینده:

★ گام چهارم از دوره‌ی «من و نهاد» از سومین هفته‌ی تیرماه آغاز می‌شود و طبق معمول روزهای یکشنبه عصر ساعت ۶-۸ برقرار است. در این نشستها پنج دستگاه نظری روانشناسانه‌ای که سوژه/ من را مدل‌سازی می‌کنند مورد نقد قرار می‌گیرند و همسانی‌ها و ناهمسانی‌هایشان با دیدگاه زروانی مورد بحث قرار می‌گیرد.

★ گام سوم از دوره‌ی اسطوره‌شناسی از چهارشنبه ۱۰ تیرماه آغاز می‌شود. در این دوره بافت باورهای دینی و آیینهای ایزدان در چهار حوزه‌ی

تمدنی ایران زمین، مصر، یونان-روم و چین مورد مقایسه قرار می‌گیرد. دوره‌ها به روال سابق ساعت ۱۷:۰۰-۱۸:۳۰ عصرگاه چهارشنبه‌ها در مرکز معماران معاصر (م. صنعت، خ حسن سیف، کوچه‌ی دوم، پ ۷) برگزار می‌شود. گامهای دوره‌های «اسطوره‌شناسی»، «تاریخ تمدن ایرانی» و «من و نهاد» مستقل از هم تعریف شده و علاقمندان می‌توانند به فراخور علاقه در هریک که می‌خواهند شرکت کنند.

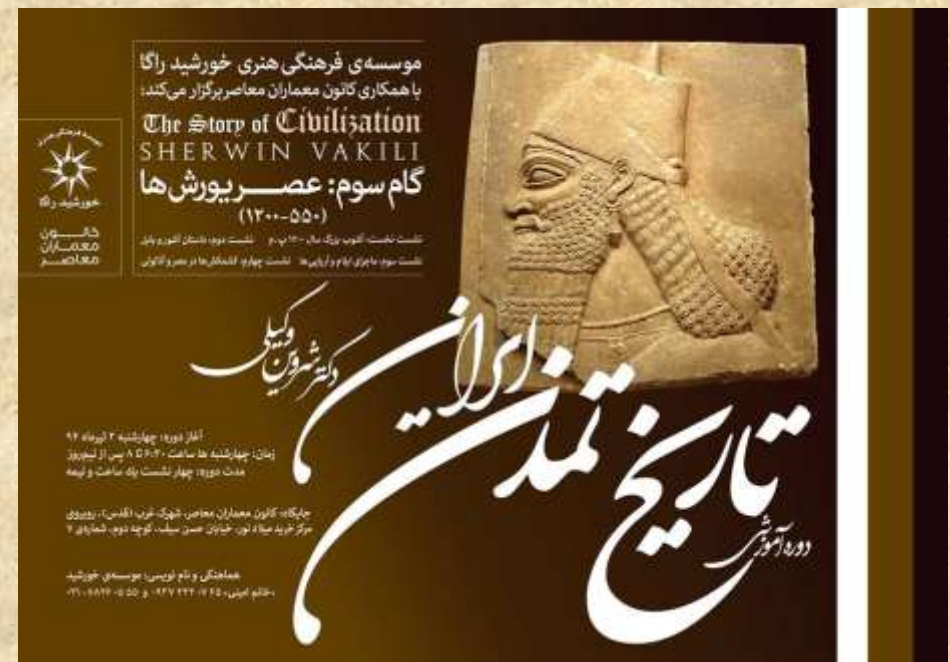




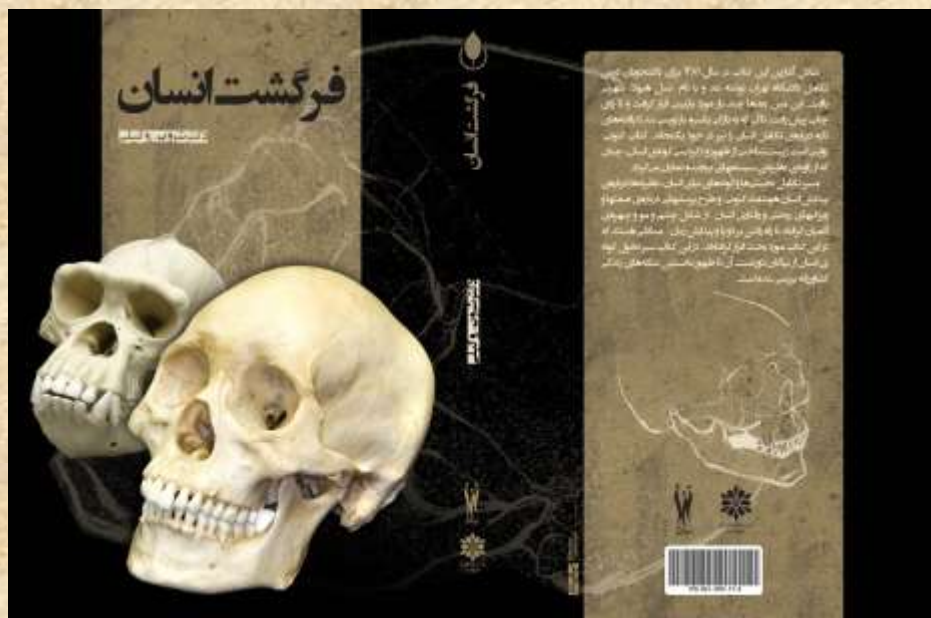
★ گام سوم از دوره‌ی «تاریخ تمدن ایرانی» از عصرگاه چهارشنبه ۱۰ تیرماه آغاز می‌شود. در این دوره آشوب بزرگ قرن دوازدهم پیش از میلاد و ظهور دولت آشور و دومین موج کوچ اقوام آریایی مورد بحث قرار می‌گیرد. کلاسها به روال پیش ساعت ۱۸:۳۰-۲۰:۰۰ در مرکز معماران معاصر برگزار می‌شود.

★ سومین نشست حلقه‌ی ادبی سیمرغ درباره‌ی نقد اشعار و آثار سهراب سپهری شامگاه دوشنبه ۲۹ تیرماه در دفتر موسسه روانشناسی سیاووشان برگزار می‌شود. در این نشست دکتر امیرحسین ماحوزی، دکتر مسعود انصاری و دکتر هنگامه آشوری به بحث درباره‌ی سویه‌های ادبی و صور خیال در شعر سپهری می‌پردازند و جایگیری آن در بافت ادبی روزگارش را ارزیابی می‌کنند.

★ نشست بعدی حلقه‌ی اندیشه‌ی زروان عصرگاه جمعه ۱۹ تیرماه ساعت ۱۶:۰۰-۲۰:۰۰ در مرکز معماران معاصر برگزار می‌شود. موضوع این نشست «خاستگاه ایرانی فلسفه» است و محور بحث آن نقد و تحلیل کتاب «زند گاهان». در این کتاب از متن اوستایی گاهان که سروده‌های زرتشت است، خوانشی فلسفی به دست داده شده و این متن زیربنای جفتهای متضاد معنایی اصلی در تاریخ فلسفه قلمداد شده است. استادان سخنران در این نشست از سویی موبدان و







استادان زرتشتی را در بر می‌گیرد و از سوی دیگر استادان متخصص زبانهای باستانی و اوستاپژوهان را شامل می‌شود.

✱ مراحل نهایی ویراست و صفحه‌بندی کتاب «فرگشت انسان» طی تیرماه به فرجام خواهد رسید و به احتمال زیاد این کتاب تا پایان ماه پیشارویمان به چاپخانه فرستاده خواهد شد. «فرگشت انسان» نسخه‌ی بازنویسی شده و روزآمد کتابی است که حدود ده سال پیش در مقام کتاب درسی تکامل انسان برای دانشجویانم در دانشگاه تهران نوشته بودم و بیشتر به اسم «نسل هیولا» در میان دوستان شهرت یافته است. کتاب کنونی یافته‌های تازه در زمینه‌ی زیست‌شناسی تکاملی انسان را در بر می‌گیرد و ماجرای ظهور گونه‌ی انسان و ویژگیهای یگانه‌ی آن (زبان، ساخت اجتماعی، هنر، روابط زناشویی و...) را در چارچوبی سیستمی مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد.

✱ شماره‌ی بعدی نشریه‌ی الکترونیکی سیمرغ علوم انسانی که توسط گروه ترجمه‌ی خورشید (با مدیریت خانم بهنوش عافیت طلب) منتشر می‌شود، «مهر و پیوند» نام دارد و مجموعه‌ای از مقاله‌های تالیفی و ترجمه‌ای را در بر می‌گیرد که از زاویه‌ی جامعه‌شناسی زیستی و تکامل به مفهوم عشق و مهر می‌پردازد. این شماره از سیمرغ علوم انسانی تا پایان تیرماه منتشر خواهد شد.



✱ فکر می‌کنم که مردمان مشکلی دارند. مردمانی که در

چهار سطح زیستی و روانی و اجتماعی و فرهنگی «من»

خود را مستقر ساخته‌اند؛ مردمانی که به حکم داشتنِ یک «من» خودمختار

خوداندیشِ خودآگاه، در واقع از برهم افتادگیِ چهار سیستمِ بدن، شخصیت، نهاد

و منش تشکیل یافته‌اند؛ مردمی که به خاطر استقرار در این چهار سطح و گنجیدن

و گنجاندن این چهار سیستم، غایتی چهارشاخه را دنبال می‌کنند که همانا بقا،

قدرت، لذت و معنا (قلبم) است.

مشکلی که در میان است، واگرایی و ناسازگاری میان این چهار غایت درونی

سیستم‌هاست. فدا کردن یکی برای دستیابی به دیگری و فنا ساختن آن یک برای

این یک. مشکل در اینجاست که مردمان برای افزودن بر قدرت خود در نهادی

اجتماعی عضویت می‌یابند و عمر خود را برای خدمت به آن صرف می‌کنند تا

قدرت (در شکل نمادین‌اش: پول و ارتقای سازمانی) به دست بیاورند، و در

مقابل لذت و معنای خویش را می‌کاهند. مشکل در اینجاست که معتادان برای

دستیابی به لذت از بقا و قدرت و معنای خویش می‌کاهند، مشکل در اینجاست

که ریاکاران برای دستیابی به بقا از معنا و لذت می‌کاهند، و دسیسه‌چیان به

سودای قدرت معنای (و معمولاً لذت) خود را می‌کاهند. اصطکاک و فرسایش و

ویرانی این چهار غایت است که سیستمهای چهارگانه را سست و شکننده و تباه

می‌سازد و مقدار کلی قلبم را کاهش می‌دهد. فقرِ قدرت در سازمانها و قحطی

لذت و شادکامی در مردمان در کنار پوچی‌ای که نظامهای فکری و مرگ و

تباهی‌ای که گرداگردمان را گرفته است، از این کشمکش و تعارض بین لایه‌های

گوناگونِ فراز بر می‌خیزد. این ناسازگاری چهار غایت و فرسایش دندانهای قلبم

است که بنیادی‌ترین «مشکل» مردمان محسوب می‌شود.





\* همه‌ی ما رخدادهای تاریخی را در قالب روایت‌هایی

درک می‌کنیم که در اندرونِ یک سرمشق نظری گنجانده

شده‌اند. تک رخدادها در تاریخ گنگ و مبهم و نامفهوم هستند. همواره در یک

گزارش و خوانش تاریخی بستر نظری در کار است که رخدادها را وصف می‌کند،

آنها را در کنار رخدادهای خاص دیگری می‌نشانند، و بر اساس پیش‌داشته‌ها و

باورهای معمولاً بحث نشده، روابطی منظم را میان‌شان برقرار می‌کند. این

سرمشق (paradigm) است که رخداد را طی تفسیری ویژه برای ذهن ما

گواردن می‌سازد و آن را فهم‌پذیر می‌کند. سرمشق‌ها از راه مرزبندی و تعریف

اقلیم‌ها و حریم‌ها به مدیریتِ پیوستگی‌ها و گسستگی‌های میان رخدادهای تاریخی

دست می‌کشایند، و بر این مبنا دوره‌ها و دورانه‌های تاریخی‌ای شکل می‌گیرد که

در بستر جغرافیایی مشخصی جریان یافته و همچون امری یکپارچه، همگن، بسیط

و ساده فهم می‌شود.

نخستین مهارتِ یک تاریخ‌دانِ خردمند، آن است که بتواند سرمشقِ غالب بر

توصیف و تفسیر هنجارین از رخدادها را تشخیص دهد، درباره‌ی پیش‌داشته‌ها و

اصول موضوعه‌ی آن کنکاش کند، مرزبندی‌های برخاسته از آن را نقد کند، و

پیش‌فرضِ همواره نادرستِ «سادگی» را واسازی نماید. به بیان دیگر، پرسش

کلیدی‌ای که تاریخ‌پژوهان باید پیش و پیش از هرچیز بر آن تمرکز داشته باشند،

آن است که رگه‌های سادگی‌ای که در برداشت و فهم امروزین ما از رخدادهای

تاریخ رخنه کرده دقیقاً چه ساختار و شاخه‌بندی‌ای دارد و کدام بخش از آن از

فریب و سطحی‌نگری بر می‌خیزد و کدام سویه از آن به راستی قابل دفاع است

و در اسناد و داده‌های استوار بنیاد دارد؟



★ دهه‌های پس از جنگ جهانی دوم و به ویژه سه دهه‌ی اخیر را می‌توان دوران شکوفایی و رونق مکتبهای روانشناسانه‌ای دانست که مدعی بودند می‌توان در زمانی کوتاه با آموزاندن فنونی ساده زندگی مردمان را بهتر ساخت و حال و روز خلق را خوش کرد. فراگیر شدن این دوره‌ها و مکتبها از سویی به بحران معنا و آشفتنگی فرهنگی پس از فروپاشی ایدئولوژی‌های سیاسی در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰ مربوط می‌شود و از سوی دیگر ادامه‌ی شاخه‌زایی شیوه‌هایی از روان‌درمانگری بود که نخستین بار به دست فروید تاسیس شده بود و تا حدودی جایگزین آیینهای شفای معنویِ کلیسایی محسوب می‌شد. از دهه‌ی ۱۹۹۰م تا به امروز دایره‌ای بسیار وسیع از مکتبهای پرشمار پدید آمده که همه بهروزی و خوشبختی و گاه رستگاری روانی را به پیروانشان وعده می‌دهند و معمولاً همگی‌شان از یک دستگاه نظری منسجم و

روش‌شناسی علمی رسیدگی‌پذیر

بی‌بهره‌اند و تکه پاره‌هایی از آرای فلسفی یا علمی این و آن را به هم می‌دوزند و ترفندها و فنونی را می‌آموزانند که نه محتوای عمیق و درستی دارد و نه تاثیری دیرپا و چشمگیر.

در ایران خودمان سرخوردگی و

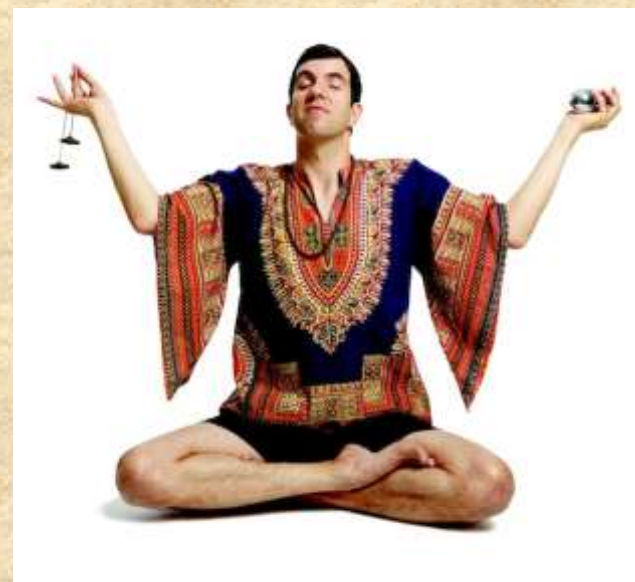


یأس ناشی از ورشکستگی جریانهای ایدئولوژیک و عقیدتی در دهه‌ی ۱۳۶۰ به رونق چشمگیر بازار عرفانهای تازه‌ای مثل آثار کارلوس کاستاندا یا خوانشهای مدرن از ذن و بودایی‌گری انجامید. در دهه‌های بعد این جریان رنگ و رخساری عقلانی‌تر و «علمی‌تر» به خود گرفت و به دو شاخه‌ی عمیق و سطحی تقسیم شد. شاخه‌ی عمیق که تنها نخبگان را به خود جلب می‌کرد، موجی از ترجمه و خوانش



آثار جدی فلسفی و جامعه‌شناختی و علمی روز دنیا را به ارمغان آورد که خوشبختانه هنوز ادامه دارد. شاخه‌ی سطحی، به ظهور مکتبهای رنگارنگ روان‌شناسانه-عرفانی-مدیریتی انجامید که پیام همه‌شان «شاد و سرحال شدن در سه سوت بدون نیاز به نظریه» بود.

در این زمینه احتمالاً خواندن کتاب «فکر می‌کنم تو چاقی» ( I think you're fat) برای مخاطبان ایرانی نیز ارزشمند و روشنگر خواهد بود، همچنان که مخاطبان فرنگی از آن استقبال کردند.



نویسنده‌ی این کتاب آرنولد استفن جیکوبز (Arnold Stephen Jacobs) است که بیشتر به اسم ا.ج. جیکوبز (A.J. Jacobs) مشهور است. جیکوبز از اعضای انجمن پرغرور میزگرد (Mensa) است که همه‌ی اعضایش بخشی از دو درصد هوشمندترین مردم جامعه هستند. این روزنامه‌نگار یهودی‌تبار آمریکایی روشی جذاب برای محک زدن سرمشقهای فرهنگی را یافته که خودش آن را «سبک خوکچه هندی» می‌نامد. شیوه‌اش هم آن است که دعوی‌ها و راهبردهای جا افتاده‌ی فرهنگی و اجتماعی را با امانتداری تمام روی خودش می‌آزماید و نتیجه را در قالب کتابهایی منتشر می‌کند. «فکر می‌کنم تو چاقی» هم یکی از این کتابهاست و برنامه‌ی رستگارسازنده‌ی روانشناسی به نام برد بلنتون (Brad Blanton) را مورد ارزیابی قرار می‌دهد. این فرد یک برنامه‌ی توانمندسازی و سعادت‌جویی تدوین کرده که طی آن مردم باید به شکلی افراطی راستگو باشند.

یعنی نه تنها از دروغ پرهیزند، که لزوماً هرچه را که به ذهنشان می‌رسد و حقیقت می‌پندارند به دیگران بگویند.

همگان دانند که پافشاری و اصرار من بر راستگویی تا چه پایه است، و با این همه آمیختگی راستگویی با خرد را شالوده‌ی اخلاق می‌دانم، و نه نمایش آن در مقام سنجیده‌ی اخلاقی را. کتاب جیکوبز از این نظر ارزشمند است که پیامدهای تسلیم شدن بی قید و شرط به فرمانهای مطلق‌انگار در زمینه‌ی اخلاق را افشا می‌سازد. جیکوبز تصمیم گرفت به مدت یک ماه دقیقاً طبق دستور کار بلتون زندگی کند. از این رو مثلاً وقتی در آسانسور ساختمانی یک خانم غریبه‌ی چاق را می‌دید، به او می‌گفت: «فکر می‌کنم تو چاقی!» بعد هم دستاورد این تجربه‌ی میدانی خود را در کتابی به همین نام در سال ۲۰۰۷ م منتشر کرد.

کتاب «فکر می‌کنم تو چاقی» متنی خواندنی است که از پیچیدگی‌های علمی (و همچنین دقت علمی) بی‌بهره است، اما روایتی سراسر و صمیمانه از پیامدهای تعیین تکلیف بی‌نظریه را نمایش می‌دهد.

ناگفته نماند که جیکوبز علاوه بر این چند سبک زندگی یا مجموعه فرمانهای دیگر را نیز به همین شکل آزموده است. یکی از آنها را در کتابی به نام «سال زیستن با کتاب مقدس» (A year of living biblical) گردآورده است.

محتوای کتاب شرح ماجراهای یک سالی است که جیکوبز سراسر آن را با رعایت دقیق همه‌ی قوانین عهد عتیق گذراند. شمار این قواعد بنا به تخمین این کتاب حدود هفتصد تاست و رعایت برخی از آنها (مثلاً همراه بردن گوسفند رمه با خویش یا سنگسار کردن زناکار) در جامعه‌ی متمدن امروزی غیرعادی می‌نماید.

جیکوبز که خود تباری یهودی دارد این تجربه را با سختگیری فراوان به انجام



رسانده و در کتابش رخدادهای بامزه و پیامدهای عجیب و غریب رعایت این قوانین را در دوران ما صادقانه شرح داده است.



تازه‌ترین کتاب جیکوبز «از زور سلامت مردن» (Drop dead healthy) است که در سال 2012 چاپ شد و آیینها و جریانهای کیش سلامت و تغذیه و رژیمهای غذایی گوناگون را هدف آزمون و ارزیابی قرار می‌دهد. در این کتاب هم می‌خوانیم که جیکوبز چطور رژیمهای غذایی گوناگون را با پیروی بی چون و چرا و مطلق از فرمانهای پزشکان هوادارشان رعایت کرده و چطور گاهی نتیجه‌ی این رژیم‌ها بر سلامت وی چیزی به کلی نامنتظره از آب در آمده است.

آثار جیکوبز خواندنی و جذاب هستند. بیشتر از آن رو که با دانشی به نسبت عامیانه و عادی نوشته شده‌اند و با زندگی روزمره و زیست جهان ملموس انسانی پیوندی استوار دارند. ارزش انتقادی‌شان البته گوشزد کردن تهدیدها و عوارضی است که پیامد سپردنِ لگام «من» به دست «نهاد» هستند.



✱ ارسطو وقتی رساله‌ی «پری پوئیس» را می‌نوشت، به شرایطی اشاره کرد که باید هنگام اجرای نمایشهای آیینی

کیشِ دیونوسوس (تراژدی و کمدی) رعایت شوند. در زمانه‌ی ما عنوان این کتاب را به نادرست «درباره‌ی شعر» یا «فن شاعری» ترجمه کرده‌اند. در حالی که اصل یونانی *περι ποησις* یعنی «پیرامونِ ساختن» و منظور ساختن و اجرا کردنِ نمایشهای آیینی و روایت‌های ساخته شده به افتخار خدایان یونانی است، که باز در دنیای امروزین ما به نادرست همچون هنری عرفی و جدای از دین بازنموده شده است. به هر روی، ارسطو در «پیرامون ساختن» می‌گوید که یک نمایشنامه‌نویس خوب نباید از ترفندِ «خدای خروج کننده از نقاله» استفاده کند. دلیل این حرفش هم این است که نمایشنامه‌نویسان یونانی وقتی جایی قافیه تنگ می‌آمد و نمی‌دانستند چطور سر و ته داستان را به هم بیاورند، بخشهای نامعقول

و ناچسبنده‌ی داستان را به گردن خدایان می‌انداختند. به این ترتیب در میانه‌ی نمایش وقتی قرار بود قهرمان یکباره به شکلی معجزه‌آسا از مرگ نجات یابد یا کسی بر رازی نامنتظره آگاه شود، هنرپیشه‌ای با لباس یکی از ایزدان را با تسمه نقاله‌ای بالای صحنه‌ی نمایش می‌بردند و او در نقش ایزدگونه‌اش این وظیفه‌ی دشوار را با یک حرکت به انجام می‌رساند.

زمانی که متون ارسطویی در عصر نوزایی مورد توجه قرار گرفت و ترجمه‌ها و شرح‌های لاتین بر آن نوشته شد، این خدای خروج کننده از نقاله را *Ex Machina* نامیدند که «خارج از ماشین» معنی می‌داد. هردو بخش ریشه‌ی یونانی داشت و از آنها وارد لاتین شده بود، اما نکته آن که در حدود دو هزار سال فاصله‌ی میان ارسطو و نوزایی، *μαχίνη* (یونانی معنای دیگری یافته بود و حالا دیگر به معنای عام ابزار و افزار پیچیده به کار گرفته می‌شد، و



نه فقط ابزار حمل و نقل انسان، هرچند دلالت اخیر را در کلمه‌ی ماشین در معنی خودرو حفظ کرده است.



تعبیر **ex machine** بعد از آن تاریخی پر فراز و نشیب را طی کرد و به ویژه در نگاه دوبن‌گرایانه‌ی فیلسوفان جان‌انگار یا دکارتی‌ها به معنای نیرو و روحی به کار گرفته شد که از بیرون از ماشین کالبد و از ورای دستگاه تن آن را کنترل می‌کند. به این ترتیب این تعبیر تا حدودی به معنای امر فرارونده و استعلایی به کار گرفته شد و در طیفی وسیع از متون (از الاهیات گرفته تا فلسفه‌ی ذهن) کاربرد یافت.

این مقدمه‌ی طولانی برای معرفی فیلمی بود که نامش را از همین تعبیر گرفته است. فیلم **Ex Machina** به کارگردانی آلکس گارلند (Alex Garland) که همین چند ماه پیش اکران شد، گارلند پارسال فیلم مشهور «قاضی دُرد» را بازسازی کرده بود و موسیقی فیلمش را هم زوجی هنری ساخته بودند که موسیقی فیلم مورد نظرمان را هم ساخته‌اند. **Ex Machina** یکی از فیلمهای سالهای اخیر است که به مسئله‌ی امکان ظهور ذهن و شخصیت در

کالدهای روبوتیک می‌پردازد. از این رده می‌توان به فیلم **Chappie** هم اشاره کرد که تقریباً همزمان با فیلم مورد نظرمان ساخته و عرضه شد، و سال 2014 هم فیلمهای **Automata** و **Transcendence** را داشتیم. همه‌ی این فیلمها محتوایی روشنفکرانه دارند و هسته‌ی مرکزی داستان‌شان حلول هوشیاری و خودآگاهی در یک آدم‌آهنی یا سیستم الکترونیکی است. در میان دو فیلمی که امسال در این زمینه ساخته شده‌اند، **Ex Machina** جدی‌تر و معنادارتر است. فیلم قاعدتا می‌بایست با شکست روبرو می‌شد و این که هم از سوی منتقدان و هم بینندگان مورد استقبال قرار گرفته نشانه‌ی آن است که هنوز رگه‌هایی از سلیقه‌ی خوب در سینما بروز می‌کند. کل داستان در یک ساختمان و چند اتاق می‌گذرد و هنرپیشه‌های اصلی تنها چهار نفر هستند، دو انسانِ مرد و دو روباتِ زن.

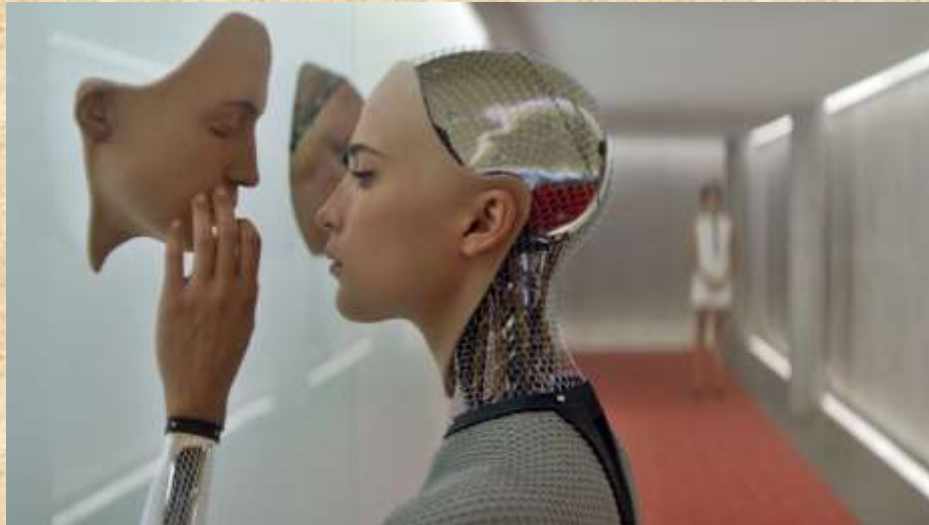
مضمون داستان آزمونی مشهور است در علوم شناختی که آلن تورینگ آن را در مقاله‌ای پیشنهاد کرده بود و به همین خاطر **Turing test** خوانده می‌شود. بهره‌گیری از آزمون تورینگ تا حدودی ادامه‌ی توجهی است که طی سال گذشته و امسال به این ریاضیدان نابغه شده است. تورینگ همان کسی بود که در جریان جنگ جهانی دوم رمز دستگاه رمزگذاری افسانه‌ای آلمانی‌ها را شکست و یک تنه به همراه گروهش چیرگی نیروی دریایی انگلیس بر ناوهای آلمانی را ممکن ساخت. تورینگ در ضمن همان کسی است که برای نخستین بار اصول پردازش رایانه‌ها را تبیین کرده است. او مردی منزوی، همجنس‌گرا و در ضمن قهرمان دوی ماراتون بود. پس از پایان جنگ پاداشش را به این ترتیب گرفت که به جرم همجنس‌بازی تحت یک هورمون‌درمانی اجباری قرار گرفت و به این ترتیب اخته شد و همراه با میل جنسی نبوغش را هم از دست داد، و در نتیجه به شکل غم‌انگیزی درست در زمانی که در اوج خلاقیت علمی‌اش بود



خودکشی کرد. از پارسال که ملکه‌ی انگلستان به طور رسمی بابت این رفتار از خاطره‌ی او عذرخواهی کرد، دو فیلم درباره‌ی زندگی‌اش ساخته شده که یکی داستانی و دیگری مستند است و سویه‌هایی از زندگی‌اش را روشن می‌سازد.

آلکس گارلند از همین موج توجه به تورینگ استفاده کرده و یکی از بحث برانگیزترین ایده‌های او را دستمایه‌ی ساخت فیلم خویش قرار داده است. تورینگ در نوشتاری می‌گفت که هویت و شخصیت و خودآگاهی از الگوی خاصی از پردازش اطلاعات در شبکه‌ی عصبی انسان بر می‌خیزد، و بنابراین می‌توان آن را در رایانه‌ها شبیه‌سازی کرد (توجه کنید که او در زمانی این مقاله را نوشته بود که هنوز رایانه اختراع نشده بود). تورینگ آزمونی را ابداع کرد و گفت اگر یک کنشگر انسانی نتواند هنگام ارتباط با یک ماشین، انسان بودن یا نبودن او را تشخیص دهد، آن ماشین صاحب شخصیت و هویت و «روح» انسانی خواهد بود. این آزمون که به نام تورینگ مشهور شده، واکنش نسبت به محرکها

و محتوا و ریخت پیامهای ارسال شده از سوی یک سیستم پردازنده را مبنای هوشمند یا خودآگاه بودن‌اش قلمداد می‌کند.



داستان **Ex Machina** بر محور یک مخترع نابغه (ناتان) و یکی از کارمندانش (کالب) شکل گرفته است. انتخاب اسمهای این دو که با اساطیر عهد عتیق ارتباط برقرار می‌کند جای شرح و بحث فراوان دارد که در این تنگنای زمانی نمی‌توان بدان پرداخت. کالب با ربودن جایزه‌ای در برنامه‌نویسی به خلوت



ناتان راه می‌یابد. ناتان مردی بسیار منزوی و گوشه‌گیر است که در تنهایی مطلق در ساختمانی دژ مانند در جنگلی دورافتاده زندگی می‌کند. تنها ملازم او زنی خدمتکار به نام کیوکو است که بعدتر معلوم می‌شود روباتی بیش نیست. ناتان از کالب می‌خواهد تا بر مبنای آزمون تورینگ روباتی که به تازگی ساخته را محک بزند. بدن روبات که آوا نام دارد، عمداً به شکلی ساخته شده که ماشین بودن‌اش نمایان باشد. چون ناتان معتقد است اگر کالب با وجود ظاهر ماشینی روبات او را در مقام یک زن صاحب روح و هویت بپذیرد، در گذر از آزمون تورینگ هیچ تردیدی باقی نخواهد ماند.



داستان با آزمونهای پیاپی و گفتگوهای کالب و آوا پیش می‌رود و از سویی در می‌یابیم که آوا نگران نتیجه‌ی آزمون و سرنوشت خود است، و برای پذیرفته شدن در محک تورینگ به وسوسه و اغوای کالب روی می‌آورد. از سوی دیگر می‌بینیم که کالب به تدریج شیفته و دلباخته‌ی آوا می‌شود. ناتان تا پایان داستان به نابغه‌ای بی‌اخلاق شبیه است که چیزهایی را پنهان می‌کند و انگار در مواردی دروغ می‌گوید.

داستان با وجود این که تا صحنه‌های پایانی هیچ تحرک و صحنه‌ی هیجان‌انگیزی ندارد، دیدنی است. گفتگوهای سنجیده و هوشمندانه و فضای آرام و یکنواخت داخل خانه با منظره‌های زیبای جنگلی و گفتگوی کالب و ناتان در میان درختان ترکیب شده و جلوه‌ی بینایی لازم برای جذابیت فیلم را فراهم آورده است. تنها در صحنه‌های پایانی است که می‌بینیم آوا با همدستی کیوکو که حالا روبات بودن‌اش آشکار شده، و کالب که فریب خورده و به آلت دست آوا بدل

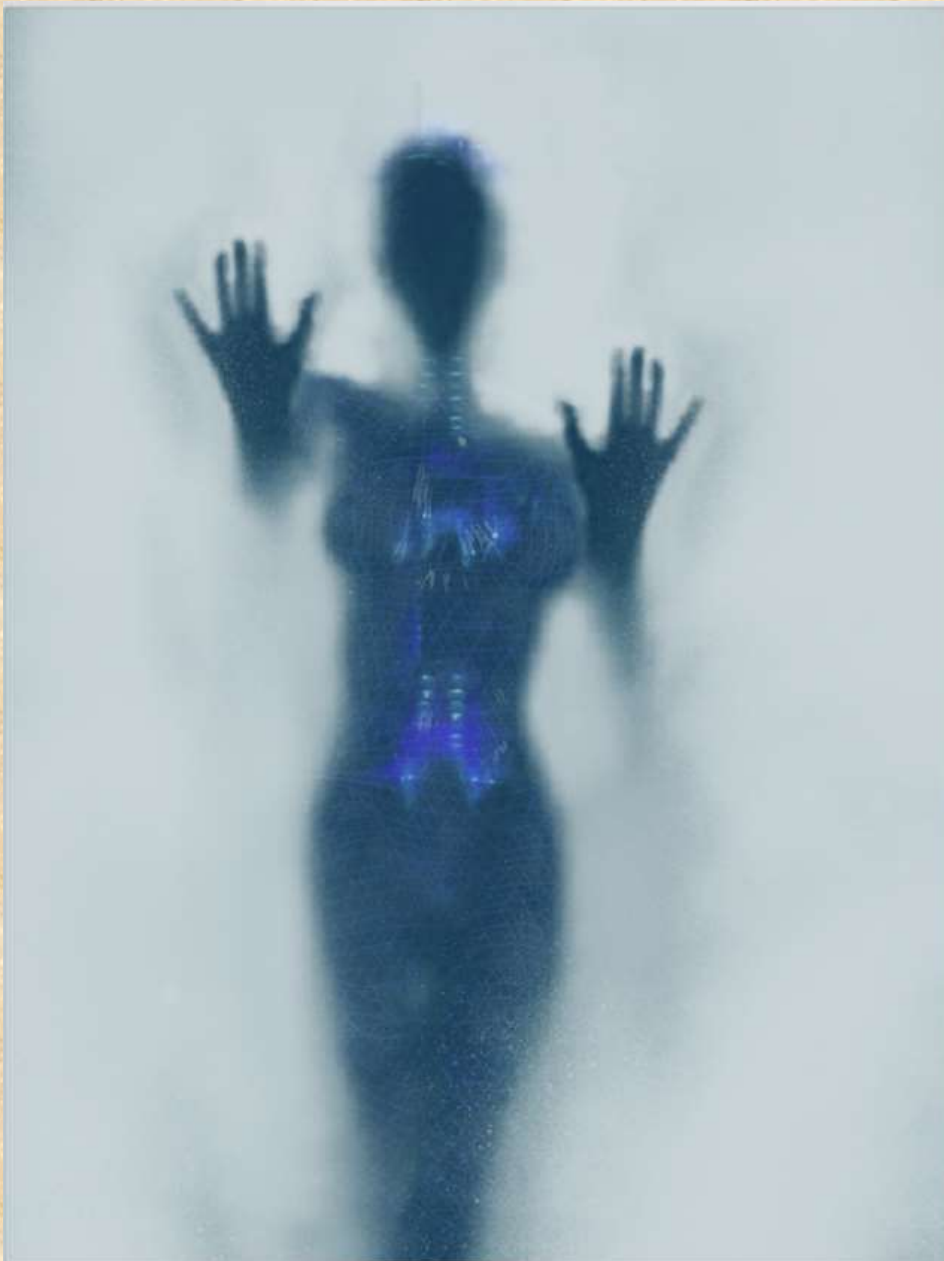
شده، بر آفریننده‌اش می‌شورد و او را به قتل می‌رساند. بیننده تا اواخر فیلم گمان می‌کند که آوا نیز دلباخته‌ی کالب شده، اما در پایان فیلم ناگهان معلوم می‌شود که چنین نیست. آوا ناتان را با قساوت تمام به قتل می‌رساند، کالب را در خانه زندانی می‌کند تا از گرسنگی بمیرد، و با پوششی نو که بدنی انسان‌ریخت به او بخشیده، سوار بر هلیکوپتر می‌شود و به جای کالب به میان مردمان باز می‌گردد. تازه در آنجا بیننده در می‌یابد که در سراسر فیلم با یک ماشین بی‌احساس و حسابگر روبرو بوده است.

فیلم **Ex Machina** از این نظر اهمیت دارد که روایتی سه لایه‌ای و بسیار پیچیده را از آزمون تورینگ به دست می‌دهد. آزمون اولیه‌ی مورد نظر تورینگ که بر مبنای رفتار و واکنشهای ماشین هوشمند استوار است، درباره‌ی زن خدمتکار ناتان صدق می‌کند، که به شکلی بدیهی انسان انگاشته می‌شود، تا آن که سرشت مکانیکی‌اش فاش شود. لایه‌ی دوم به آوا مربوط می‌شود که ظاهری

ماشین‌گونه دارد، اما تا اواخر فیلم بیننده و بازیگران را درباره‌ی هویت انسانی خویش به اشتباه می‌اندازد. جالب این که سومین لایه به خودِ شخصیت‌های انسانی مربوط می‌شود. ناتان که تنها شخصیت معقول و درستکار داستان است، خود در برابر کالب عاشق‌پیشه به ماشینی حسابگر و بی‌احساس شباهت دارد که ورزش و مطالعه و تفریح‌هایش را با برنامه‌ای منظم و منضبط پیش می‌برد.







هریک از شخصیت‌های داستان یک نقطه ضعف مهم دارند که ماشین بودن‌شان را افشا می‌کند، و جالب این که همه‌ی این موارد چیزهایی هستند که صفات انسانی دانسته می‌شوند. کالب عاشق‌پیشه است، کیوکو کندذهن و کم‌هوش است، ناتان به نوشیدن الکل و مست کردن عادت دارد، و آوا که پیروزمندترین شخصیت بازی است، بر میل به بقا و صیانت از نفس تمرکز کرده است.

فیلم **Ex Machina** از این رو دیدنی است که تعبیری تازه از آزمون تورینگ به دست می‌دهد. چون آوا با وجود پیکر مکانیکی‌اش نه تنها کالب و ناتان، که بیننده را نیز فریب می‌دهد. یعنی تماشاگر داستان نیز مانند کالب دلباخته و ناتان سرافراز از آفریده‌اش باور می‌کند که با موجودی انسانی سر و کار دارد و ابراز احساس‌هایی اصیل و واقعی را تماشا می‌کند.





## گزیده‌ی بیتها

دل شکسته‌ی من آهش ار اثر دارد

دعا کنم که خدایش شکسته‌تر دارد

قائنی شیرازی

دماغ آشفته بسیار است در کنعان شوق اما

دل گرفت از من و بشکست خدایا برسان

نسیم پیرهن می‌گردد و یعقوب می‌خواهد

دل دیگر که ز من گیرد و دیگر شکند

سلیم شاملو

توفان مازندرانی

دمی با دوست در خلوت به از صد سال در عشرت

دلم از تو خرم و خوش به سؤالی و جوابی

من آزادی نمی‌خواهم که با یوسف به زندانم

که نگفتم‌ام هنوز و نشنیده‌ام جوابی

سعدی

سحاب اصفهانی

دماغ درد و دل گفتن ندارم      نمی‌فهمی زبان بی‌زبانی

محمد اردبیلی

دل خود تنگ می‌خواهم که در آن      نمی‌خواهم بجز جای تو باشد

نقی کمره‌ای

در بند آن نیم که به دشنام یا دعاست      یادش به خیر هر که ز ما یاد می‌کند

نجیب کاشی

دوست آن است که معایب دوست      همچو آئینه روبرو گوید

نه که چون شانه با هزار زبان      پشت سر رفته مو به مو گوید

نشانی دهلوی





در ره عشق به سر تیشه زدن آسان نیست

کرد فرهاد در این مرحله شیرین کاری!

صائب تبریزی

در این دیار ندیدیم یک غریب نواز مگر غمت که غریب الفتی به ما دارد

صحبت لاری

روی در روی و نگه بر نگه و چشم به چشم

حرف ما و تو چه محتاج زبان است امروز

وحشی بافقی





رحم در عالم اگر هست اجل دارد و بس

ره ندارد جلوه‌ی آزادگی در کوی عشق

کاین همه طائر روح از قفس آزاد کند

سرو اگر کارند آن‌جا بید مجنون می‌شود

کلیم کاشانی

صائب تبریزی

روز آدینه و طفلان همه یک‌جا جمعند

روی تو که رشک ماه ناکاسته است

باغیست که از هرگلی آراسته است

به جنون می‌زنم امروز که بازاری هست

گر زان که خدا نیز وفائی بدهد

آنی که دل‌من از خدا خواسته است

صائب تبریزی

هاتف اصفهانی

روم به خواب که شاید تو را به خواب بینم

کجاست خواب؟ مگر خواب را به خواب بینم

نجات اصفهانی





از شعرهایم:

همنشینی چو قالبی هنجار

دردِ تکرار، چشمِ افسرده

دید و دیدار طبق آن دستور

سندی مُهر و امضا لبش خورده

حافظه پاک و پوکِ پیچاپیچ

پوچیِ گفتگو به دل مرده

پیوند

جشن تکلیف بندگان بنگر

که چه سان رخت شوم می‌پوشند

خته‌سوران به خوشدلی بگذشت

اخته‌ها را چو گاو می‌دوشند

قطعه‌ای سیب شرم در بشقاب

به دروغت بهشت بفروشند

شعله‌ی مهر و همدلی خاموش

روزگاری است گیج و سردرگم

نر و ماده غریق جوش و خروش

سینه خسته، شکوه لبها خشک

ارتباطات درهم و مغشوش

از محک‌های کج، سخن آهک

دختر آنسو ز زخم دل رنجور

پسر اینسو نشسته غم‌اندود

خلقِ دیوار و حلقه‌های غرور

هریکی‌شان فرشته‌ای مطرود

تک تک و جدا جدا محصور

در سیه‌چال‌های وهم و دروغ





## بمپور

(...جایی که رستم در آن با نیرنگ شغاد کشته شد.)

سپر مفرغ زرد

تک نگاه سیماب

یک طرف مهر پریش

یک طرف ایزد خواب

کاخ بمپور و کویر

موج‌سان در کش و تاب

نخل‌ها برج غرور

قلعه‌ها سست و خراب

رستم پیر نشست

بر زمین با لبخند

پیکر رخس شهید

خفت در چاه، نژند

خورده با دار، شغاد

از برادر پیوند

از کمان تیر افکند

هشت از دست کمند

خاک شد پیر و کبود

آسمان سست نشست

اخته شد بابت سود

گله‌های گل و میش

منقرض مرگ نمود

نسل غولان بزرگ

رفت، گویی که نبود

هر چه خوش بود و درست





کاخ بمپور شکست	زیر سیلاب زمان
خاطره رفت ز یاد	تنگ شد عقل و روان
نسل رستم گم شد	آرش انداخت کمان
«هیچکس خان» عقیم	تاج دزدید و زبان
آسمان خم شد و تنگ	کوه در دشت فسرد
لحظه‌ها گول و خرفت	جز غمی پوچ نخورد
قصه‌ای ماند به جا	از سر انجامیدن گُرد
کاخ بمپور شکست	چون تهمتن می‌مرد





مجموعه‌ای از قواعد و سنن و راهبردهای حقوقی و تقدیس‌شده آراسته می‌شود تا امکان سرکشی در برابر هنجارها را کمینه سازد.

☞ تله‌ی مریم: لذت جنسی امری خطرناک، ناشایست، پلید و زیانبار است

و باید هم‌چون امری اهریمنی از آن دوری گزید. باکرگی و پرهیز از لذت جنسی

به شکلی از زایایی می‌انجامد و محرومیت از آمیزش جنسی شرطی ضروری برای

دستیابی به موقعیت‌های روانی ویژه (مثلا در رهبانیت مسیحی) است.

☞ تله‌ی اختگی: تعمیم اصل بقای لذت به دایره‌ی قدرت. این فرض که

مهار نیروی جنسی به افزایش قدرت منتهی می‌شود، شکلی از قانون بقای قدرت

را پدید می‌آورد که منع کامجویی جنسی و نکوهش آن را به دنبال دارد.

☞ تله‌ی وَرَن: واکنش ناسنجیده و خودکار به محدودیت‌های برخورداری

جنسی در سطح اجتماعی، به شورش و ولنگاری می‌انجامد.

☞ شور - شهوت

☞ اصل گُشن: تمایل دو جنس برای ارتباط و لذت بردن از یکدیگر امری

طبیعی، پیش‌تینده و سودمند از نظر تکاملی است که در شرایط جریان یافتن

آزادانه و درست، تمام متغیرهای مرکزی قلبم را افزایش می‌دهد.

☞ توهّم بقای لذت: لذت (جنسی) امری ثابت و تغییرناپذیر است. از این

رو باید در بهره‌جویی از آن خست به خرج داد و دیگران را نیز از زیاده‌روی در

این زمینه باز داشت. این توهّم در سطح روانی راهبردی برای بیشینه کردن لذت

است که بر مبنای دریافتی نادرست استوار شده است. اما در سطح اجتماعی با

❖ راهبرد سپندارمذ: کامجویی جنسی در شرایطی که قلبم را افزایش می‌دهد

مجاز، شایسته و ارزشمند است.

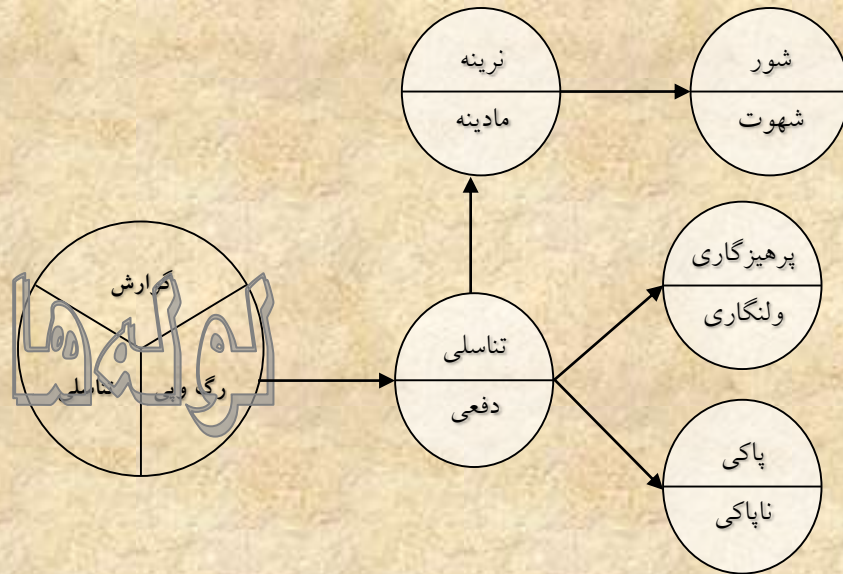
🔔 چه شرایطی در حالت معمول برای کامجویی جنسی مجاز و مشروع

مفروض است؟ چه متغیرهایی در ارتباط جنسی مهم پنداشته می‌شوند، در حالی که اصولاً به سطوح اجتماعی و فرهنگی تعلق دارند و رگ و ریشه‌ای در سطح زیستی ندارند؟ چه اصولی در این زمینه وجود دارد که در جوامع گوناگون و

دوران‌های تاریخی متفاوت به رواج و ازگونی آن بر می‌خوریم؟

🔔 الگوهای رفتاری برخاسته از این تله‌ها را پیرامون خود تشخیص دهید و

مسیرهای جریان یافتنش در درون خود را ردیابی کنید.



🔔 خشونت - پرستاری

🔔 اصل کالبد دیگری: کالبد دیگری، به عنوان نمود عینی و ملموس حضور

او، امری تنش‌زاست. این از آن روست که دیگری با عدم قطعیت عام حاکم بر

رفتارش و شباهت بنیادینش با من و امکان کاستن از قلبم من، اصولاً پدیداری

تنش‌زا محسوب می‌شود. از این رو، من در رویارویی با این تنش دو راه را در



پیش رو دارد. یکی پروردن و یاری رساندن به کالبد دیگری و افزودن بر قلبم وی، که روش پرستاری خوانده می‌شود، و دیگری درآویختن با کالبد دیگری و آسیب رساندن به وی و کاستن از قلبم او، که خشونت خوانده می‌شود. خشونت بیشتر با کالبد نرینه و پرستاری بیشتر با کالبد مادینه پیوند خورده است.

❁ کوری درباره‌ی کالبد دیگری: اگر من در دیدن و فهم کالبد دیگری دچار کوری و ساده‌پنداری باشد، آن را یک‌سره سودمند و دوستانه و خواستنی، یا سراسر خطرناک و دشمن‌خو و تهدیدکننده در نظر خواهد گرفت. در نتیجه، من به برگزیدن انحصاری یکی از دو راهبرد خشونت یا پرستاری روی خواهد آورد.

❁ تله‌ی سلم و تور: من در شرایطی که دیگری دوستانه رفتار می‌کند و بازی برنده - برنده در پیش گرفته، نسبت به وی خشونت می‌ورزد، یا در موقعیتی که دیگری به بازی برنده - بازنده روی آورده و به راستی خطری را پدید آورده، پرستاری از او را در پیش می‌گیرد.

❁ راهبرد ایرج و منوچهر: «من» با پیش‌فرض پرستاری با «دیگری» وارد رابطه می‌شود و در صورتی که تهدیدی قطعی و جدی را از سوی او مشاهده کند، از خشونت به عنوان راهبردی حدی و منحصر به شرایط بحرانی استفاده می‌کند.

🔔 چرا زنان و مردان به ترتیب با پرستاری و خشونت پیوند خورده‌اند؟ آیا نقش‌های اجتماعی وابسته به این دو راهبرد وجود دارند؟ مسیرهای تکاملی منتهی به این دو راهبرد کدام هستند؟ آیا درست است اگر خاستگاه تکاملی پرستاری را معطوف به بدن کودکان و خشونت را مربوط به بدن شکار بدانیم؟

🔔 فهرستی از دیگری‌هایی فراهم آورید که با ایشان با راهبردهای پرستاری یا خشونت رفتار می‌کنید. دلایل این رفتار را دریابید و با حک و اصلاح راهبردهای تان رابطه‌تان را بهینه سازید.



## نمادپردازی زبانهای ایرانی با رمزهای

### پرنده‌ای در غزلیات حافظ

### پرسش مرکزی

چکیده: در این نوشتار نخست شواهدی ارائه می‌شود در وجود یک طبقه‌ی مستقل و خودبنیاد از خنیاگران و راویان داستانهای کهن ایرانی. بعد به این نکته می‌پردازیم که برخی از این روایتها تا چندین قرن پس از اسلام همچنان به زبانهای جز پارسی دری بازگو می‌شده‌اند. در نهایت با توجه به این مقدمه‌چینی به کاربرد رمز بلبل و طوطی در شعر حافظ می‌پردازیم و نشان می‌دهیم که حافظ این دو نماد را برای خنیاگران و سرودخوانانی به کار گرفته که به ترتیب به زبان پهلوی و پارسی دری روایت می‌کرده‌اند.

کلیدواژگان: رمزپردازی، نمادهای پرنده‌ای، بلبل، طوطی، کبک، زبان

پهلوی، زبان پارسی دری، غزل حافظ

حافظ دو بیت مشهور دارد که در آنها دو تا از زبانهای ایرانی را با نوای

پرنندگان همسان می‌انگارد:

بلبل ز شاخ سرو به گلبانگ پهلوی      می‌خواند دوش درس مقامات معنوی  
شکرشکن شوند همه طوطیان هند      زاین قند پارسی به بنگاله می‌رود

پرسشی که از خواندن این دو بین بر می‌خیزد آن است که آیا حافظ نمادهای پرنندگان را برای رمزگذاری زبانهای خاصی به کار می‌گرفته است، یا این ترکیب خاص تصادفی است و تنها در تشبیهی ذوقی ریشه دارد؟ یعنی آیا پیوند میان



بلبل - پهلوی و طوطی - پارسی به راستی به ارتباط نمادی با زبانی دلالت می‌کند یا تنها آرایه‌ای زبانی و خیالی شاعرانه است.

برای پاسخگویی به این پرسش، نخست باید به دو پرسش دیگر پاسخ بدهیم:

نخست آن که آیا این نمادهای پرنده‌ای رمزگانی برای نوع خاصی از روایت و نقشی خاص و گفتمانی خاص بوده‌اند یا نه؟

دوم آن که کلیدواژه‌ی پهلوی یا پارسی که در این بیتها آمده به زبانهای پهلوی و پارسی دری اشاره می‌کنند یا معنای دیگری دارند؟

پاسخ کامل به این پرسشها به پژوهشی پردامنه و درازدامنه نیاز دارد که از حوصله‌ی این نوشتار کوتاه خارج است. اما می‌توان در حد چند اشاره شواهدی برای برداشت خویش از بیتهای یاد شده را پیشنهاد کرد. با این گوشزد که در این مقاله تنها به گفتمان حافظ نظر داریم و نه آنچه که حافظ تاریخی در

شیراز قرن هشتم به واقع گفته است. یعنی گفتمان و بافت سخنی که به حافظ منسوب است و بیشترین رواج را دارد را به عنوان متن مرجع تحلیل می‌کنیم. این متن همان نسخه‌ی غنی-قزوینی است که با همه‌ی فاصله‌هایش از اقدام نسخ، امروز رایجترین متن حافظ در دسترس مردم محسوب می‌شود.

#### تکامل تاریخی طبقه‌ی خنیاگران

ایران زمین یکی از کهنترین تمدنهایی است که طبقه‌ای ویژه از خنیاگران و سرودخوانان را پرورانده و نواختن موسیقی و سرودن شعر و خواندن آواز را به حرفه‌ای تخصصی بدل ساخته است. نقل روایت‌های اساطیری و داستانهای نیاکان در قالب شعر و به همراه ساز و آواز امری جهانگیر و عمومی است که در تمام نقاط دنیا یافت می‌شود. در واقع چنین می‌نماید که ترکیب ساز و آواز و شعر کهنترین و عام‌ترین رسانه‌ی انتقال فرهنگ و فراگیرترین بستر صورتبندی هویت

اجتماعی در جوامع ابتداییِ نانویسا بوده باشد. در جوامعی که به زندگی یکجانشینانه گذر کرده‌اند و فرهنگی نویسا پدید آورده‌اند، این روایتهای شفاهی و عامیانه معمولاً به موازات فرهنگ رسمی‌تر و تدوین شده‌ی نوشتاری ادامه می‌یابد. هرچند در جوامع استقرار یافته‌ی کشاورزی دستخوش سه گذار می‌شود. نخست آن که راویانش از مردان سالخورده به پیرزنان و از ریش سپیدان به گیس‌سپیدان دگردیسی می‌یابد، دوم آن که مخاطبانش از افراد بالغ و کل اعضای جامعه به کودکان فروکاسته می‌شود، و سوم آن که بافت روایت هم بیش از آن که به تاریخ گذشتگان و یاد نیاکان مربوط باشد، به افسانه‌های جانوری و داستانهای جادویی گرایش می‌یابد.

این در شرایطی است که گفتمان داستانی‌ای که هویت تاریخی و خاطره‌ی پهلوانان و نیاکان را رمزگذاری می‌کند در بافتی نویسا همچنان به دست خنیاگران و کاهنان تداوم می‌یابد. در همه‌ی جوامع باستانیِ نویسا با نوعی توسعه‌ی

ناهمگون روبرو هستیم، یعنی در کنار مناطق شهری و سبک زندگی کشاورزانه‌ی یکجانشین با قبایل متحرک و رمه‌داران کوچگرد هم روبرو هستیم که در میانشان همان سنت شفاهی قدیمی با سرایندگان و خوانندگانِ مرد تداوم می‌یابد. نمونه‌اش محبوبیت و رواج افسانه‌های هم‌ری است که در فاصله‌ی قرن هشتم و نهم پ.م تا قرن اول و دوم میلادی در منطقه‌ی آناتولی و بالکان رواجی تمام داشته و حلقه‌های راویانش آوازه‌خوانانی دوره‌گرد بوده‌اند که بدنه‌ی «سرودهای هم‌ری» را پس از دوران خودِ هم‌ر تدوین کرده‌اند، و البته این نظر هم هست که اصولاً هم‌ری در کار نبوده و کل این روایتها از همان آغاز در شبکه‌ای از همین خنیاگران تکامل یافته است.

نخستین اشاره‌ها به این که ایرانیان طبقه‌ی متمایز و پیشه‌ای ویژه برای خنیاگران داشته‌اند را در منابع باستانی یونانی و ایرانیِ نیمه‌ی هزاره‌ی اول پ.م می‌توان بازجست. زمانی که آشوریان شهر شوش را غارت کرد و در



دیوارنگاره‌ای چشم‌انداز غارت شهر و به بردگی گرفته شدن اهالی‌اش را نمایش داد، گروهی بزرگ از نوازندگان و خوانندگان زن و مرد را ترسیم کرد که در میان اسیران ایلامی حضور داشتند و در حین انتقال به سرزمین فاتحان سرگرم سرودخوانی و نواختن ساز بوده‌اند. از این تصویر بر می‌آید که زنان هم در این سرودخوانی شرکت داشته‌اند و حاضران (به خصوص کودکان) هنگام شنیدن آن دست می‌زده‌اند.



منابع یونانی عصر هخامنشی هم به این نکته اشاره دارند که در میان ایرانیان گروهی از سرودخوانان حرفه‌ای وجود داشته‌اند که داستانهایی را روایت می‌کرده‌اند. بر مبنای منابع عصر اشکانی می‌دانیم که این آوازخوانان را در زبان پارتی گوسان می‌نامیده‌اند و این نامی است که در زبان پارسی دری هم باقی مانده و در قالب جوسان به تازی هم راه یافته است. به خصوص در منابعی که روایتهای بازمانده از عصر اشکانی را بازگو می‌کنند، این کلمه بیشتر دیده می‌شود.

مهمترین متن در این میان منظومه‌ی ویس و رامین است:

نشسته گرد رامین‌اش برابر	به پیش رام گوسان نواگر
همی‌زد راههای خوشگواران	همی‌کردند شادی نامداران
می‌آسوده در مجلس همی‌گشت	رخ میخواره همچون می همی‌رشت

سرودی گفت گوسانِ نوآیین      درو پوشیده حال ویس و رامین<sup>۱</sup>

و در جایی دیگری از همین متن می‌خوانیم که:

شهشنشه گفت با گوسان نایی      زهی شایسته گوسان نوایی

سرودی گوی بر رامین به هر ساز      بدر بر روی مهرش پرده‌ی راز

چو بشنید این سخن ویس سمن‌بر      بکند از گیسوان صد حلقه‌ی زر

به گوسان دادو گفت این مرتو را باد      به حال من سرودی نغز کن یاد

سرودی گوی هم بر راست پرده ز روی مهر ما بردار پرده

چو شاهت راز ما فرمود گفتن      ز دیگرکس چرا باید نهفتن

دگرباره بزد گوسان نوایی      نوایی بود بر رامین گوایی<sup>۲</sup>

از اینجا روشن می‌شود که گوسان‌ها در بزم‌هایی شادخوارانه که در آن

خوردن می‌رواج داشته سرودهای خویش را می‌خوانده‌اند. همچنین روشن است

که سرودها روایتها و داستانهایی را بازگو می‌کرده و گاه بسته به موقعیت برای

بیان امری یا تاکید بر موضوعی از سوی صاحب مجلس به کار گرفته می‌شده و

فی‌البداهه ساخته یا برگزیده و خوانده می‌شده است. با توجه به این که فرهنگ

قبایل سکا-تخاری که در شمال شرقی ایران زمین ریشه داشته‌اند در دوران

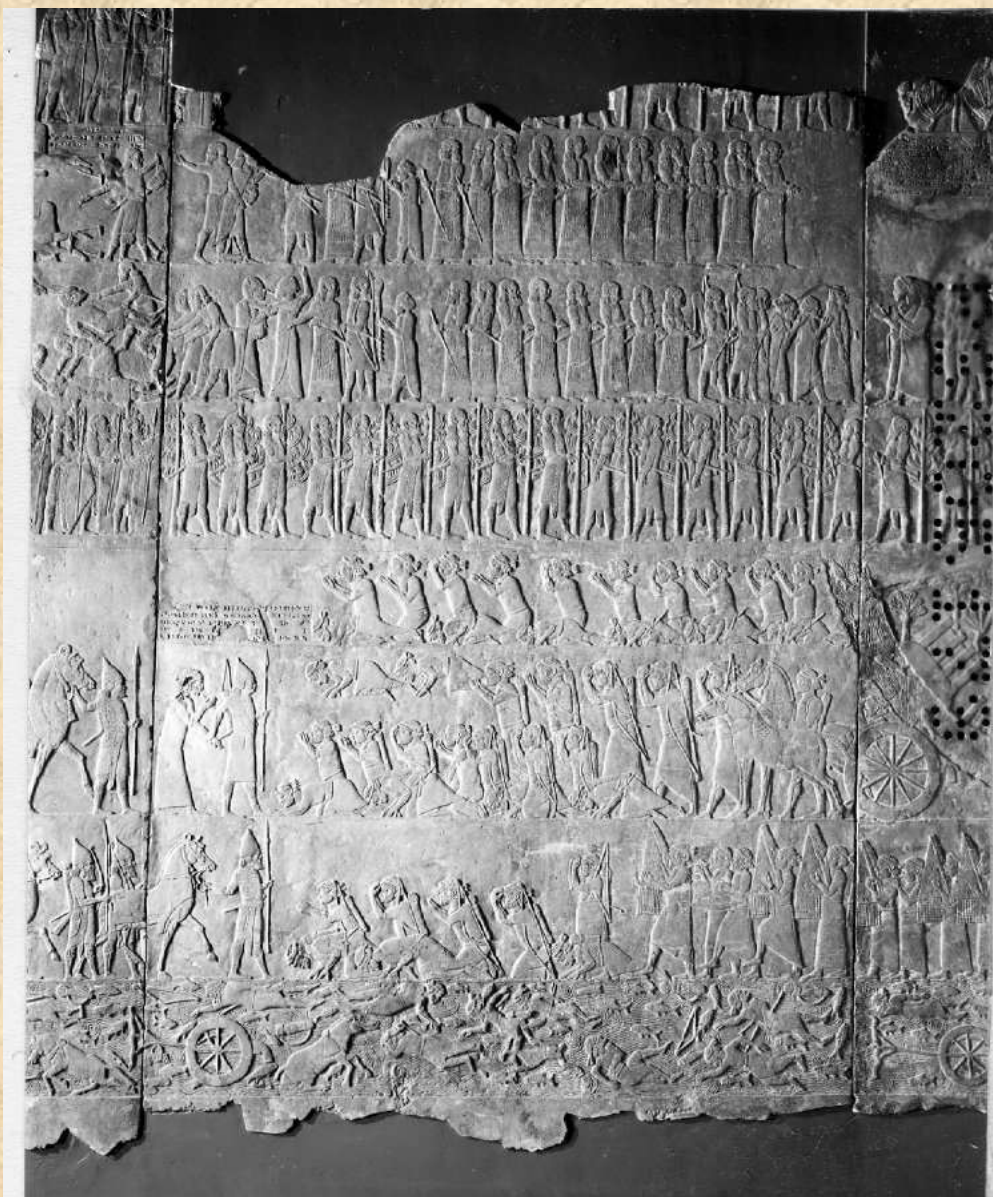
اشکانی چیره بوده است، و بخش مهمی از ایشان با آیینهای هند و ایرانی باستانی



از جمله مهرپرستی وابستگی داشته‌اند،<sup>۳</sup> طبیعی است که می‌بینیم داستانها و روایت‌هایی که توسط این گوسان‌ها روایت می‌شود به حماسه‌های کهن هند و ایرانی (شبییه آنچه که ردپایش را در فروردین یشت می‌بینیم) شباهتی دارند و قهرمانان بزرگشان مانند خاندان رستم از تباری سکایی برخاسته‌اند. این مرکزیت مهر به خصوص برای فهم نقش گوسان‌ها در تحول گفتمان عرفانی اهمیت زیادی دارد چون تحلیل متون نشان می‌دهد که ستایش عشق و مهر در اشعار صوفیانه و گفتمان عارفانه ادامه‌ای از همان سنت بزرگداشت مهر در مهرپرستی قدیم و گرایش مهری در دل دین زرتشتی است.

یکی از نامهای رایج برای شاهان اشکانی مهرداد است و نام مهر (میرو) بر سکه‌های شاهان کوشانی که بر ایران<sup>۳</sup>

شرقی حاکم بوده‌اند فراوان دیده می‌شود.



با این وجود باید توجه داشت که جغرافیای دین در ایران زمینه همواره

پیچیده و رنگارنگ بوده است و گوسان‌ها نیز قاعدتا در همین بافت و با بهره‌مندی

از غنای این فرهنگ چند صدایی روایت‌های خود را بازسازی می‌کرده‌اند. مری

بویس درباره‌ی سنت خنیاگری و گوسانی کتاب ارزشمندی دارد و در آنجا به

متنی مانوی نیز اشاره کرده که (قبل از قرن چهارم و پنجم میلادی) به زبان پارسی

نگاشته شده و در آنجا نیز می‌خوانیم که «(گوسان‌ها) شایستگی شاهان و هنر

پهلوان کهن را می‌سرایند و خود هیچ حاصلی نمی‌یابند».<sup>۴</sup> موسی خورنی هم در

قرن پنجم میلادی می‌نویسد که خنیاگران ارمنی داستان دلاوری‌های تیگران و

چگونگی پیروز شدن‌اش بر اژدهایان را به شعر و همراه با نواختن تنبور

می‌خوانده‌اند.<sup>۵</sup>

بنابراین در دوران ساسانی این خنیاگران که داستانهای گذشتگان را به

آواز می‌خوانده‌اند، طبقه‌ای مستقر و نهادمند محسوب می‌شده‌اند. جالب آن که

در شاهنامه می‌خوانیم که کولیان از تبار گوسان‌هایی هستند که در دوران

زمامداری بهرام گور به دعوت وی از هند با تشویق شنگل شاه هندیان به ایران

کوچیدند:

نر و ماده بر زخم بربط سوار

از آن لوریان برگزین ده هزار

کند پیش هر کهتری بهتری

به ایران فرستش که رامشگری

خورنی، ۱۳۸۰: ۸۷<sup>۵</sup>

بویس، ۱۳۶۹: ۳۱<sup>۴</sup>



حمزه‌ی اصفهانی همصدا با دیگران می‌گوید سبب دعوت بهرام این بود که شادمانی مردم ایران به خاطر کم بودن شمار رامشگران اندک شده بود. پس بهرام دوازده هزار تن از ایشان را از هند به ایران فرا خواند و در شهرهای گوناگون پراکنده‌شان کرد.<sup>۶</sup> در مجمع التواریخ و القصص هم همین مضمون را می‌خوانیم به علاوه‌ی این گوشزد که ایشان در عصر بهرام گوسان نامیده شده‌اند و «گوسان به زبان پهلوی خنیاگر بود».<sup>۷</sup> و این خنیاگر واژه‌ایست که از سه بخش «هو» (=خوب، نیک) و «نیاک» (=نوا) و «گر» (=انجام دهنده، کارگزار) تشکیل یافته است. سنت خنیاگری ایرانی به قدری ریشه‌دار و تاثیرگذار بود که ردپای آن را

در سرزمینهای همسایه به روشنی می‌توان دید و گردآوری نموده‌های این هنر نشان می‌دهد که بارقه‌هایی از آن در سرزمینهای دوردستی مانند لهستان و اسپانیا نیز درخشیده است.<sup>۸</sup>

فرزین، ۱۳۸۵: ۱۱۳-۱۳۲.<sup>۸</sup>

اصفهانی، ۱۳۴۶: ۶۵۳.

مجمع التواریخ و القصص، بی تا: ۶۹.<sup>۷</sup>

در شاهنامه‌ی فردوسی نه تنها به سنت خواندنِ داستان و روایت‌های باستانی به شعر و با همراهی ساز اشاره شده، که پهلوانان بزرگی مانند رستم و اسفندیار نیز گاه در قالب گوسان بر صحنه پدیدار می‌گردند.

تهمتن مر آن را به بر در گرفت  
که آواره و بد نشان رستم است  
همه جای جنگست میدان اوی  
همه جنگ با شیر و نر اژدهاست  
می و جام و بویا گل و میگسار  
همیشه به جنگ نهنگ اندر است  
بزد رود و گفتارها برگرفت  
که از روز شادیش بهره غم است  
بیابان و کوهست بستان اوی  
کجا اژدها از کفش نا رهاست  
نکردست بخشش ورا کردگار  
و گر با پلنگان به جنگ اندر است<sup>۹</sup>

جالب آن که اسفندیار هم درست در همین برش از هفت خوان خویش در همین نقش ظاهر می‌شود:

چو دانست کز می دلش گشت  
یکی جام زرین به کف برنهاد  
شاد  
همانگاه تنبور را برگرفت  
سراییدن و ناله اندر گرفت  
همی گفت بداختر اسفندیار  
که هرگز نبیند می و میگسار  
نبیند جز از شیر و نر اژدها  
ز چنگ بلاها نیابد رها  
نیابد همی زین جهان بهره‌یی  
به دیدار فرخ پری چهره‌یی  
بیابم ز یزدان همی کام دل  
مرا گر دهد چهره‌ی دلگسل

---

شاهنامه، هفت خوان رستم، 405-410.<sup>۹</sup>



به بالا چو سرو و چو خورشید روی فروهشته از مشک تا پای موی<sup>۱۰</sup>

در شاهنامه می‌بینیم که خنیاگران به سنتهای محلی متفاوتی تعلق داشته‌اند

(ز بربط چو برخاست رود/ برآورد مازندرانی سرود). همچنین روشن است که

بیشترشان به زبان پهلوی سخن می‌گفته‌اند (سخن‌های رستم به نای و به رود/

بگفتند بر پهلوانی سرود) و داستانهایشان تنها به شرح دلاوری‌های رستم محدود

نبوده است. چنان که فردوسی می‌گوید بهرام چوبین هنگام شوریدن بر هرمزد

ساسانی از خنیاگران می‌خواهد تا داستان دلیری‌های اسفندیار را به زبان پهلوی

برایش بخوانند، و شرح مجلس نیز دقیقاً همان است که در ویس و رامین می‌بینیم:

بفرمود تا خوان بیاراستند می و رود و رامشگران خواستند

به رامشگری گفت کامروز رود

بیاری با پهلوانی سرود

نخوانیم جز نامه‌ی هفتخوان

برین می‌گساریم لختی بخوان

که چون شد به رویین دز اسفندیار

چه بازی نمود اندران روزگار

از شواهد بر می‌آید که سنت گوسانی در تاریخ دیرپای ایران در گذار از

چند زبان همچنان تداوم یافته است. چنان که دیدیم، گوسان‌های عصر اشکانی

به زبان پارتی سرود می‌خوانده‌اند و نخستین اشاره‌ها به ایشان هم به درون بافت

زبان پارتی مربوط می‌شود. باز می‌بینیم که در در عصر ساسانی و چند قرن پس

از آن که هنوز پارسی دری در ایران زمین فراگیر نشده بود، زبان پهلوی است که

در خدمت این شاعران و سرودخوانان به کار گرفته می‌شود و بعدتر طی هزار و

شاهنامه، هفت خوان اسفندیار: 200-206.<sup>10</sup>

صد سال گذشته پارسی دری است که جایگزین آن می‌شود. گذار سنت گوسانی پارتی به پهلوی به احتمال زیاد در جنوب غربی ایران زمین و منطقه‌ی فارس رخ داده، و تردیدی نیست که گذار از زبان پهلوی به پارسی دری در شمال شرقی ایران زمین و خراسان بزرگ تحقق یافته است. در این زمینه شاعران پیشتازی مانند رودکی و شهید بلخی و فردوسی و اسدی توسی را باید چهره‌های تاثیرگذاری دانست که این گذار را ممکن ساخته‌اند.

همدانی، ۱۳۷۳: ۱۴۰-۱۴۱.<sup>۱۱</sup>

### زبانهای ایرانی در قرون میانه

وقتی از گوسان‌ها و سنت شفاهی و انتقال سینه به سینه‌ی روایت‌های اساطیری سخن به میان می‌آید، این پرسش مطرح می‌شود که خنیاگران ترانه‌ها و سرودهای خویش را به چه زبانی می‌خوانده‌اند؟ شواهدی در دست داریم که برخی از این خنیاگران روایت‌های ملی ایرانی را به زبانهای قومی و محلی بازگو می‌کرده‌اند. مثلاً این را می‌دانیم که نضر ابن حارث که از معارضان و مخالفان پیامبر اسلام در مکه بوده، گوسان هم محسوب می‌شده و سرودهای ایرانی و داستانهای رستم و اسفندیار را در مجلس مکیان بر می‌خوانده است.<sup>۱۱</sup> بنابراین دست کم در اواخر دوران ساسانی گوسان‌هایی که به زبانهای قبیله‌ای نانویسا

مانند عربی نجد این روایتها را بازگو کنند، وجود داشته‌اند. سرودخوانی عاشیق‌های آذربایجان به زبان ترکی و سرودهای شاهنامه‌ی کردی را نیز باید بخشی از همین سنتِ روایتِ حماسه‌ها و اساطیر ملی به زبانهای قومی دانست که تا به امروز ادامه یافته است.

با این وجود قاعدتاً بخش عمده‌ی گوسان‌ها با توجه به دوره‌گرد بودن و تحرک‌شان به زبانهای ایرانی‌ای سرود می‌خوانده‌اند که برای بخش بزرگتری از مخاطبان فهمیدنی باشد. شواهد هم نشان می‌دهند که بدنه‌ی گوسان‌ها در دوران اشکانی به زبان پارتی سرود می‌خوانده‌اند و در عصر ساسانی این واسطه‌ی زبانی را به پهلوی تغییر دادند. به همین ترتیب گذار دیگری از پهلوی به پارسی دری را در قرون اولیه‌ی بعد از هجرت می‌بینیم.

گذار زبانی در دوران اسلامی پدیداری پیچیده و چند لایه بود که از سویی استانده شدنِ زبان عربی به عنوان رسانه‌ی اصلی دین اسلام را رقم زد و

از سوی دیگر پارسی دری را در مقام زبان چیره بر ایران زمین در جایگاه خویش تثبیت کرد. اما این گذار به پارسی دری روندی پر پیچ و خم را طی کرد. فرض معقول در این میان آن است که وقتی شاعران و نویسندگان کهن از کلمه‌ی پهلوی برای اشاره به زبانی بهره می‌جویند، منظورشان همان زبان پهلوی است که در منابع جدید دانشگاهی پارسی میانه خوانده می‌شود. در میان نویسندگان معاصر مهمترین متنی که در مخالفت با این برداشت نوشته شده، مقاله‌ایست به قلم دکتر امیدسالار. ایشان در این مقاله پیشنهاد کرده‌اند که واژه‌ی پهلوی در زبان شاعران پارسی‌گو به معنای پارسی دریِ سخته و پیراسته بوده و تاکید کرده‌اند که به زبان



پهلوی یعنی پارسی میانه‌ی رایج در دوران ساسانی اشاره نمی‌کرده است.<sup>۱۲</sup> از دید ایشان «به طور کلی قدما واژه‌ی پهلوی را بسیار به ندرت به معنی زبانی که امروز فارسی میانه خوانده می‌شود به کار می‌بردند و معمولاً از پهلوی یا زبانی را که میان اهل جبال شایع بوده است، یعنی همان زبانی که فهلویات بابا طاهر و بندار رازی و دیگران بدان نوشته شده و یا فارسی سلیس و فصیح ادبی را اراده می‌کرده‌اند.»<sup>۱۳</sup>

بحث ایشان دو بخش کلی دارد که در هم تنیده شده است. یکی آن که دایره‌ی دلالت اسم پهلوی/ فهلوی در دوران اسلامی فراخ‌تر از زبان پارسی میانه بوده و گویشها و زبانهای کهن غیر پارسی دری را هم در بر می‌گرفته است، و

دیگری آن که این اسم به زبان پارسی میانه اشاره نمی‌کرده است. بخش نخست سخن‌شان به نظرم درست است و در ادامه‌ی دلالت عادی و مشهور کلمه‌ی پهلوی در معنای پارسی میانه قرار می‌گیرد. اما به گمانم بخش دوم دعوی‌شان نادرست می‌نماید.

دکتر امیدسالار دعوی نخست خویش را با آوردن شماری کافی و وافی از شاهدها به کرسی نشانده‌اند. هرچند گویا در نتیجه‌گیری نهایی‌شان گزافی راه یافته باشد. یعنی در نهایت کوشیده اثبات کند که کلمه‌ی پهلوی با پارسی دری مترادف بوده است. داده‌های مورد اشاره‌ی ایشان وزن و جهت آمیخته‌ای دارند، یعنی برخی‌شان واژگونه‌ی دعوی‌شان را تایید می‌کنند. چند تا از این شواهد نشان

امیدسالار، ۱۳۷۸: ۲۳۹-۲۵۲.

امیدسالار، ۱۳۷۸: ۲۴۰.

می‌دهند که واژه‌ی فارسی یا پارسی در منابع کهن در بسیاری از موارد به زبان پهلوی اشاره می‌کرده است. چند تایی دیگر بر این نکته دلالت دارند که نام پهلوی نیز برای اشاره به پارسی دری سره و سخته‌ی قدیمی کاربرد داشته است. ناگفته نماند که تفسیر ایشان درباره‌ی بسیاری از این شواهد جای چون و چرا دارد و در جاهایی که دلالت پهلوی می‌توانسته خود زبان پارسی میانه معنی دهد، اصرار ورزیده‌اند که پارسی دری را از آن فهم نمایند.

می‌دانیم که به خصوص در قرون نخستین هجری کلمه‌ی فارسی / پارسی (بدون صفت دری) بیشتر برای اشاره به زبان ملی عصر ساسانیان به کار گرفته می‌شده که همان پارسی میانه‌ی امروزی باشد. همچنین طبیعی است که کلمه‌ی پهلوی هم در قرون بعدی علاوه بر اشاره به پارسی میانه برای اشاره به گویشها و زبانهای نزدیک به آن نیز به کار گرفته شده باشد. اما اینها برای مسدود ساختن ارتباط معنایی میان پهلوی و پارسی میانه بسنده نیست. اشاره‌ی ایشان که شعرای

قدیم پارسی شیوا و سلیس را پهلوی می‌خوانده‌اند، بدان دلیل است که این پارسی به واقع نزدیکترین نسخه از پارسی دری به زبان پهلوی قدیم بوده است و این به خصوص درباره‌ی شاهنامه‌ی فردوسی بیش از همه مصداق دارد که مضمون و بافت کلامش بر منابع پیشااسلامی استوار شده و دست بر قضا معمولاً همین متن پارسی دری را هم با تعبیر پهلوی نامزد می‌کرده‌اند.

در تکمیل سخن یاد شده می‌توان به شواهدی اشاره کرد که نشان می‌دهد برچسب پهلوی تنها برای زبان کاربرد نداشته و گاه برای تاکید بر میراث بازمانده از دوران پیشااسلامی به کار گرفته می‌شده است. مثلاً گاهی کلمه‌ی پهلوی به معنای درباری و شاهانه به کار گرفته شده و احتمالاً اشاره‌اش به شکوه شاهان ساسانی یا اشکانی بوده است. در داستان رستم و اسفندیار کلمه‌ی پهلوی را در همین معنی می‌خوانیم «بنه بر سرت افسر خسروی / نگارش همه گوهر پهلوی» و دقیقاً هم با همین تعبیر می‌گوید «پوشیده آن جوشن پهلوی / نشسته بر آن باره‌ی



خسروی». در تاریخ طبری این تعبیر معنای اشکانی را می‌رساند، چون می‌خوانیم که اردوان پنجم اشکانی هنگام جنگ با اردشیر بابکان با صفت پهلوی مشخص شده است.<sup>۱۴</sup>

گاهی هم پهلوی در معنای «ایرانیِ اصیل» یا حتا زرتشتی به کار گرفته می‌شود. چنان که دقیقی در گشتاسپ‌نامه می‌گوید «چرا ننگریدی پس و پیش را/ رها کردی آن پهلوی کیش را»، یا «نه افراسیابی و نه ییغوی/ همه ایرجی‌زاده و پهلوی». که در دومی منظور ایرانی‌تبار و آریایی است در برابر ترکان که در آن دوران مهمترین دودمانشان خود را آل افراسیاب می‌خواندند. بعدتر هم سهروردی تعبیر «انوار فهلویه» را در همین معنی برای اشاره به فره ایزدی شاهان پیش از

اسلام به کار می‌گیرد. یا نظامی در هفت پیکر می‌گوید «پهلوی خواند با نوازش جنگ/ پهلوی خوان پارسی فرهنگ» که باز به سرودهای پهلوی گوسانان اشاره می‌کند و معلوم است که اگر آن را با پارسی دری برابر بگیریم مصراع به حشو غربیی مبتلا خواهد شد!

خلاصه آن که شواهدی که ایشان برای پیوند کلمه‌ی پهلوی و پارسی دری آورده‌اند قانع‌کننده نیست و به همان ترتیب در اغلب موارد می‌تواند زبان پارسی میانه را هم معنی دهد یا در بیشتر موارد به سنت ایرانی و اندوخته‌ی فرهنگی پیشااسلامی اشاره کند. چنان که مثلاً وقتی جامی می‌گوید «مثنوی معنوی مولوی/ هست قرآن در زبان پهلوی» احتمالاً اشاره‌اش بر خلاف نظر دکتر

---

طبری، ۱۹۸۳، ج. ۱: ۴۷۷.<sup>۱۴</sup>

امیدسالار تاکید بر این امر بدیهی نیست که مثنوی به زبان پارسی دری سروده شده، بلکه چه بسا تاکید بر تبار ایرانی مثنوی و بهره‌مندی‌اش از سنت کهن پیشااسلامی منظور بوده باشد.

از تمام اینها بر می‌آید که «پهلوی» برچسبی بوده که به میراث فرهنگی و درباری پیش از اسلام اشاره می‌کرده، و این اشاره را از تعمیم معنای اصلی این کلمه به دست آورده که همانا زبان پهلوی یا پارسی میانه باشد. این سخن با دعوی دوم نوشتار دکتر امیدسالار ناسازگار است. چرا که ایشان معتقدند پهلوی معنای پارسی میانه را نمی‌رسانده است.

دکتر امیدسالار در مقاله‌ی خواندنی‌شان چند منبع قید کرده‌اند که بنا به پیش‌داشت‌شان درباره‌ی سرعت مرگ زبان پهلوی، لابد می‌بایست اطلاق برچسب پهلوی به زبان پارسی دری را اثبات کند، اما چنین نمی‌کند و به نظرم برعکس نشان می‌دهد که کلمه‌ی پهلوی به همان معنای زبان پارسی میانه بوده است. چند

تا از این نمونه‌ها را به نقل از خودشان می‌آورم. یکی این گزارش ویس و رامین است:

مرا یک روز گفت آن قبله‌ی دین      چه گویی در حدیث ویس و رامین  
که می‌گویند چیزی سخت نیکوست      درین کشور همه کس داردش دوست  
بگفتم کآن حدیثی سخت زیباست      که گرد آورده‌ی شش مرد دانااست  
ندیدم زآن نکوتر داستانی      نماند جز به خرم بوستانی  
ولیکن پهلوی باشد زبانش      نداند هر که برخواند بیانش  
دکتر امیدسالار از واپسین مصراع نتیجه گرفته‌اند که ویس و رامینی که مورد نظر فخرالدین اسعد گرگانی است، به خطی همتای پارسی و عربی نوشته شده بوده و بنابراین مردم می‌توانسته‌اند آن را بخوانند، اما فهمش دشوار بوده. بعد از این مقدمه‌ی احتمالا درست به این نتیجه جهیده‌اند که لابد زبانش چیزی به نام فهلوی (که متفاوت با فارسی میانه است) بوده که رباعیات بابا طاهر و



بندار رازی هم به همان زبان بوده است. دلیل این نتیجه‌گیری ایشان را در نیافتم چون هر زبانی را به هر خطی می‌شود نوشت و همانطور که در برخی از متون تورفانی زبان پارسی را با خط عبری نوشته‌اند و زبان قرآن پاک آمیخته‌ی پارسی و پهلوی و خطش پارسی-عربی است، ویس و رامین اولیه را هم می‌شده با هر خطی نوشت. از این که «نداند هر که برخواند بیانش» این بر نمی‌آید که «پهلوی باشد زبانش» ابتدای کار معنایی دیگرگون یا متفاوت بدهد.

گمان من آن است که این نتیجه‌گیری و برداشتهای مشابه از پیش فرضی نادرست و نامستند ناشی شده باشد که نمونه‌اش را در جملاتی از این دست می‌بینیم: «(در زمان ابن سینا زبان فارسی) از حیث مفردات و لغات و ترکیبات و

اصطلاحات قدرت قبول و بیان مفاهیم و معانی دشوار علمی را نداشت.»<sup>۱۵</sup> این برداشت جدای از آن که با خودخوار پنداری و خودباختگی نمایانی همراه است، به کلی با داده‌ها و شواهد متنی قرن چهارم و پنجم هجری ناسازگار است. شواهد فراوانی در دست داریم که نشان می‌دهد کمابیش همه‌ی مفاهیمی که در دانشهای اخترشناسی و پزشکی و فنون و فلسفه‌ها و الاهیاتِ قرون نخستین هجری می‌بینیم در میانه‌ی عصر ساسانی و به ویژه پس از دوران انوشیروان دادگر از راه ترجمه یا تالیف در زبان پهلوی وجود داشته است، و نویسندگانی مانند بیرونی و ابن سینا و ناصر خسرو که به گواهی متن‌های خویش با دقت و شیوایی تمام این مفاهیم را به پارسی دری بیان کرده‌اند، بدنه‌ی کلیدواژگان خود را از زبان پهلوی

وامگیری می‌کرده‌اند.<sup>۱۶</sup> یعنی نه تنها زبان فارسی دری در قرن چهارم و پنجم توانایی کامل بیان مفاهیم دقیق و تخصصی را داشته، که در این هنگام به خاطر تماس با زبانِ کهنترِ خویشاوندش یعنی پهلوی قرار داشته و آن زبان کهنتر نیز چنین قدرتی را داشته است.

گذشته از گزارش مسعودی برگه‌های دیگری نیز داریم که نشان می‌دهد کلمه‌ی پهلوی نزد شاعران و نویسندگان قرون میانه به زبان پهلوی ارجاع می‌کرده و دلالتش بر فهلویات (در معنی سروده‌هایی به گویشهای محلی) یا پارسی دری آغازین و سره تعمیمی در همین هسته‌ی مرکزی معنایی بوده است، و از همسانی و خویشاوندی این فرآورده‌های زبانی با پارسی میانه حکایت می‌کرده است.

برخی از مواردی که در نوشتار دکتر امیدسالار مورد اشاره قرار گرفته هم تایید کننده‌ی نظر ماست. مثلاً این جمله از تاریخ گزیده که «نام شروین در اشعار پهلوی بسیار است، کتابی است در عشق‌نامه‌ی او [شروینیان] خوانند.»<sup>۱۷</sup> احتمالاً به سادگی به داستانهای پرماجرایی به زبان پهلوی اشاره می‌کرده است. اشاره‌ی ابونواس هم که قید کرده‌اند (ما یتلون فی شروین دستی / و فرجرات رامین و ویس) نیز سراسر است و به همین رده از متون اشاره می‌کند.

اما شواهد برای این که نشان دهیم کلمه‌ی پهلوی در اشعار شاعران پارسی‌گو بیشتر برای اشاره به زبان پارسی میانه‌ی عصر ساسانی و ادامه‌اش در قرون اسلامی مورد استفاده قرار می‌گرفته، بسیار است. فرخی سیستانی در مدح

رضایی باغ‌بیدی، ۱۳۷۹: ۱۴۵-۱۵۸.

مستوفی، ۱۳۶۲: ۱۱۰.



خواجه ابوسهل حمدوی در قصیده‌ای با مطلع (ای قصد کرده دیدن ایوان کسروی/ اندیشه کرده‌ای که به دیدار آن روی) می‌گوید:<sup>۱۸</sup>

در فضل گوهرش بتوان یافتن کنون مدح هزار ساله به گفتار پهلوی

با توجه به «ایوان کسروی» در مطلع و تعبیر هزار ساله کاملاً روشن است که فرخی دارد به فرهنگ دوران ساسانی ارجاع می‌دهد و معنای گفتار پهلوی هم در این جا نمایان است.

ناصر خسرو هم در قصیده‌اش با مطلع «این کهن گیتی ببرد از تازه فرزندان نوی/ ما کهن گشتیم و او نو اینت زیبا جادوی» می‌گوید: قصه‌ی سلمان شنودستی و قول مصطفی/ کو از اهل البیت چون شد با زبان پهلوی». و باز معلوم

است که زبان سلمان پارسی پهلوی بوده و نه پارسی دری و ناصر خسرو هم دقیقاً همین را مراد کرده است.

پیوند میان کلمه‌ی پهلوی و زبان پارسی میانه به خصوص در آنجا که شاعران به سنت گوسانی و سرودهای خنیاگران اشاره می‌کنند نمایان‌تر است. نظامی در خسرو و شیرین هنگامی که ترانه‌خوانی و افسانه‌سرایی ده دختر را شرح می‌دهد می‌گوید «که احسنت این جهان پهلو دو همزاد/ پس آنگه کردشان در پهلوی یاد». نظامی در منظومه‌هایش بارها به گوسان‌های دوران ساسانی اشاره کرده و همیشه هم از کلمه‌ی پهلوی برای اشاره به زبان شعرشان بهره جسته است.

فرخی سیستانی، ۱۳۸۰: ۴۰۰-۴۰۱.<sup>۱۸</sup>

باز در همین منظومه در شرح بزم خسرو هنگام بازآمدن شاپور می‌خوانیم که  
«فکنده سوز آتش در دل سنگ / سرود پهلوی در ناله‌ی چنگ»

گذشته از این منابع منظوم، در متون متثور هم اشاره‌هایی فراوان داریم که به زنده بودن زبان پهلوی تا قرن پنجم و ششم هجری گواهی می‌دهد. نمونه‌اش آن که در قابوس‌نامه (از اواخر قرن پنجم هجری) می‌خوانیم که: «در کتابی از آن پارسیان به خط پهلوی خواندم که زردشت را خواندند، هم بر این گونه جواب داد. گفت: زیای گویا (زنده‌ی سخنگو)، زیای گویا میرا (زنده‌ی سخنگوی میرنده)، زیای میرا (زنده‌ی میرنده)».<sup>۱۹</sup> یعنی در این تاریخ نه تنها برخی کسان

کتابهای پهلوی را می‌خوانده‌اند، که نقل قول از آنها در پارسی دری هم رایج بوده است.

پس معنای کلمه‌ی پهلوی در هنگامی که به زبان و سخن و سرود و مشابه اینها دلالت داشته باشد روشن و سراسر است و همان زبان پارسی میانه را نشان می‌دهد، مگر آن که تعمیمی در معنایش داده شده باشد که در آن حالت هم به زبانهای نزدیک به پارسی میانه یا آداب و سنن و فرهنگ و شکوه دوران رواج این زبان (عصر ساسانی) دلالت می‌کند.



عنصرالمعالی کیکاووس، ۱۳۶۸: ۱۰۱.

چنین می‌نماید که دلیل مخالفت برخی از نویسندگان با این معنای روشن از آنجا برخاسته باشد که گذار زبان پهلوی به پارسی دری را امری ساده، سریع، ناگهانی و همه‌جانبه پنداشته‌اند. وگرنه تردید در معنای کلمه‌ی پهلوی که کارکرد و معنایش معلوم است، روا نمی‌بود. اما در واقع چنین گذاری پیچیده، زمان‌گیر، و پر فراز و نشیب بوده و چند قرن به درازا کشیده است. یعنی مردم ایران زمین تا قرن پنجم و ششم هجری که همچنان شاهان محلی کتیبه‌ی پهلوی می‌نوشتند،<sup>۲۰</sup> با سخنگویانی به زبان پهلوی سر و کار داشته‌اند و بنابراین غرابتی ندارد که در شعرهای پارسی دری همان را از نامش در نظر داشته باشند.

---

نمونه‌اش کتیبه‌ی لاجین است در مازندران که در قرن پنجم به دست آل زیار نوشته شده است.<sup>۲۰</sup>

پس از فروپاشی شاهنشاهی ساسانی در ایران زمین تا چندین قرن دست کم پنج زبان عمومی رواج داشته که عبارت بوده‌اند از دری و آذری و پهلوی و طبری و سریانی، و این جدای زبان عربی است که به تدریج اعتباری دینی و دیوانی پیدا می‌کند. این زبانها (شاید به استثنای آذری) نویسا بوده‌اند و بسیاری از متونی که تا قرن ششم هجری به پارسی دری یا عربی برگردانده می‌شوند از منبعی پهلوی یا سریانی یا طبری نقل شده‌اند. نویسندگان باستانی بارها و بارها کلمه‌ی پهلوی را در اشاره به همان پارسی میانه که مورد نظرمان است به کار برده‌اند و بسته به جایگاه خویش و تجربه‌شان به این تنوع زبانی هم اشاره کرده‌اند. چنان که مثلاً مسعودی می‌نویسد که «ان اللغة انما تكون واحده بأن حروفها التي



تکتب واحده، وتألیف حروفها تألیف واحد و إن اختلفت بعد فی سائر الاشیاء الآخر، کالفهلویه و الدریه و الآذریه و غیرها من لغات الفرس...»<sup>۲۱</sup>

همه‌ی این زبانها تا پس از سیطره‌ی سلجوقیان بر ایران زمین رواجی چشمگیر داشته‌اند، هرچند زبان ادبی و علمی به تدریج از قرن سوم هجری به بعد به سوی پارسی دری چرخش می‌کند و کارگزار اصلی این چیرگی زبانی شاعران نامدار خراسانی بودند که کارِ بزرگِ بازخوانی و بازنویسی ادبیات پیش از اسلام را در بافت و زمانه‌ی خودشان به انجام رساندند و با زبان بومی خودشان که پارسی دری بود این روایت‌های روزآمد شده از تاریخ و اسطوره را صورتبندی کردند. با این وجود زبانهای پهلوی و آذری همچنان تا چند قرن بعد به صورت

زبان مردمی در نواحی روستایی باقی مانده بود و تنها پس از مهاجرت پردامنه‌ی ترکان و استقرارشان در ایران غربی است که زبان آذری منقرض شد و جای خود را به ترکی داد و پهلوی نیز به تدریج با پارسی دری جایگزین شد. به همین ترتیب زبان طبری در ادبیات قومی مردم مازندران باقی ماند و بقایای زبان سریانی را هم در آیینهای دینی مسیحیان آسوری باز می‌یابیم. یعنی زبانهای یاد شده نه تنها تا چندین قرن کاربرانی پرشمار داشته‌اند، که دست کم دو تایشان تا به امروز در شکل زبان قومی و دینی باقی مانده‌اند.

به طور خاص درباره‌ی زبان پهلوی، معمولاً اشاره‌ی شاعران و مورخان به خودِ زبان پارسی میانه بوده، هرچند اشکال سره و قدیمی از پارسی دری را

---

مسعودی، ۱۸۹۳: ۶۸.

هم که به آن شباهتی بیرونی داشته گاه به استعاره پهلوی می‌خوانده‌اند و این همان است که مورد تاکید دکتر امیدسالار است. اما این که نویسندگانی نام زبانی را تعمیم داده و از آن برای اشاره به فرهنگ پرورده شده در آن زبان یا امور مشابه با آن به کار گرفته باشند، نمی‌تواند برای انکار معنای اصلی نام زبان به کار گرفته شود. کلمه‌ی پهلوی نام زبانی بوده که بسط یافته و زبانهایی با بافت مشابه یا نشانه‌های فرهنگی مربوط به دوران رواج آن زبان را نیز بازنمایی می‌کرده است. اما اینها بدان معنا نیست که پهلوی به کلی از معنای اصلی‌اش تهی شده و با کلمه‌ی دیگری مثل پارسی دری مترادف بوده باشد.

پس نتیجه آن که کلمه‌ی پهلوی نزد شاعرانی مانند خیام و حافظ و مورخان دورانی اسلامی همان پارسی میانه معنی می‌داده که تا دیر زمانی در تداوم کاربرد کهن عصر ساسانی‌اش در ایران زمین رواج داشته است. بدنه‌ی شواهد و اشاره‌ها به کلمه‌ی پهلوی به همین خوشه از فرآورده‌های زبانی مربوط می‌شود.

در آن مواردی که کلمه‌ی پهلوی به گویشهای کهن ایرانی یا صورت سره و سخته‌ی پارسی دری نخستین اشاره می‌کند، تعمیمی در همین معنا رخ داده و مبنایش هم شباهت آن گویشها و آن نوع پارسی دری با زبان پهلوی بوده است.





## رمزگذاری زبان خنیاگران با پرندگان

در ایران زمین رسم رمزگذاری نمودهای اجتماعی و انسانی با نشانه‌های طبیعی سنتی بسیار دیرینه و کهن بوده است. به عنوان نمونه رمزگذاری ایزدان و قدرت سیاسی وابسته به ایشان با گلها یا جانوران<sup>۲۲</sup> یا نشانه‌گذاری ایزدان و نیروهای طبیعی وابسته به ایشان با اختران در ایران پیشینه‌ای بسیار طولانی دارد و دست کم درباره‌ی دومی می‌توان خاستگاه آن را ایران زمین دانست.<sup>۲۳</sup> سنت ادبی و دینی ایران درباره‌ی رمزگذاری آواز پرندگان بسیار غنی است و از نظر پیچیدگی و دوام در تمدنهای دیگر نظیر ندارد. این رمزگذاری هم در متونی منظم و مدون مانند منطق الطیر دیده می‌شود و هم در گفتمانی عامیانه و مردمی. چنان

که مثلاً آواز خواندن کبوتر و قمری را به خواندن تسبیح خداوند تشبیه کرده‌اند و قمری‌های بزرگ را به دلیل ذکری که انگار می‌گویند «یا کریم» لقب داده‌اند. همین جا حدسی جسورانه را هم طرح کنیم که چه بسا این تعبیر «یا کریم» - که در واقع شباهتی به صدای آن پرنده ندارد - شاید بازمانده‌ای از تشبیه صوتی کهنتری بوده باشد. کما این که از دیرباز صدای همین پرندگان را «بَغْ بَغُو» می‌نامند که شباهتی با آواشان دارد، و آشکارا انگار مردمان در صدای او صدا زدن «بَغْ» یعنی خداوندی را می‌شنیده‌اند. باز این نکته روشن است که بَغْ لقب مشهور ایزد

سودآور، ۱۳۸۴، ۲۲.

وکیلی، ۱۳۹۱، ۲۳.



مهر بوده و در مهریشت بندهایی مفصل می‌خوانیم در شرح بخشندگی و داد و دهشِ مهر،<sup>۲۴</sup> که لقب کریم را برایش توجیه می‌کند.

اینها البته همه حدسی است شخصی و خام که باید پخته و تدقیق شود و به محک اسناد و داده‌های دیگر آشنا گردد. اما منظور آن که رمزگذاری آوای پرندگان در سطوحی مختلف و لایه‌هایی متنوع در ایران زمین رایج بوده است. از این رو این که گوسان‌ها خویشان را با پرندگان هم‌سان انگاشته باشند چندان غریب نیست. به ویژه که کارکرد اصلی خنیاگران و پرندگان یعنی آواز خواندن این دو را به هم شبیه می‌کرده و قاعدتا نزدیکترین نمادی که می‌شده برای نشانه‌گذاری خنیاگران برگزید، پرندگان بوده‌اند.

در شاهنامه نشانه‌هایی روشن هست که انگار گوسان‌های پهلوی‌سرا خویشان را با بلبل همانند می‌دانسته‌اند و نزد دیگران هم با چنین لقبی شناخته می‌شده‌اند. در سرآغاز داستان رستم و اسفندیار می‌خوانیم که:

به پالیز بلبل بنالد همی      گل از ناله‌ی او بیالد همی  
شب تیره بلبل نخسبد همی      گل از باد و باران بجنبد همی  
نگه کن سحرگاه تا بشنوی      ز بلبل سخن گفتن پهلوی  
همی نالد از مرگ اسفندیار      ندارد جز از ناله زو یادگار

مثلاً: مهریشت، کرده‌ی هفتم، بند ۳۰، ۲۴.

فردوسی نه تنها در اینجا می‌گوید «بلبل» به زبان پهلوی داستان اسفندیار را بازگو می‌کند، که چند بیت جلوتر به صراحت می‌گوید که خودش این روایت از کسی شنیده که چنین لقبی داشته است:

ز بلبل شنیدم یکی داستان      که برخواند از گفته‌ی باستان

به این ترتیب لقب بلبل برای اشاره به کسی که به زبان پهلوی سرود می‌خواند از همان ابتدای رواج شعرهای پارسی دری وجود داشته است. این لقب تا همین اواخر در منطقه‌ی آسیای میانه وجود داشته و اشاره‌ای به حماسه‌خوانی ازبکی به نام ارگاش جومن بلبل (۱۸۷۰-۱۹۳۷ م) داریم که تا پنج نسل حماسه‌خوان بوده‌اند و به همین ترتیب بلبل لقب داشته‌اند.<sup>۲۵</sup> اکبر نحوی در مقاله‌ی پرمحتوایی

که درباره‌ی منابع فردوسی در سرایش شاهنامه نوشته،<sup>۲۶</sup> از یک مولانا فغان‌الدین هم یاد کرده که بلبل لقب داشته و به خاطر شاهنامه‌خوانی شهرتی داشته است. او به درستی در این مقاله نتیجه گرفته که در قرون میانی بلبل لقب شاهنامه‌خوانان و راویان سنت گوسانی بوده است، اما این حدس که بلبل راوی داستان رستم و اسفندیار گوسانی بوده و به سنت شفاهی پهلوی تعلق داشته را مردود دانسته است و نقد او در اینجا به حدس دکتر خالقی مطلق است.

با این وجود به نظرم حدس دکتر خالقی مطلق درست‌تر می‌رسد، چرا که در تمام جوامعی که می‌شناسیم سنتهای شفاهی همواره در کنار و به موازات سنت نوشتاری وجود داشته‌اند و نسبت به آن وضعیتی پیشینی و عام‌تر دارند.

خالقی مطلق، ۱۳۷۲: ۲۸.

نحوی، ۱۳۸۴: ۳۲-۳۶.

یعنی جوامعی نانویسا داریم که سنت نوشتاری برای ثبت اساطیر خود نداشته باشند، اما جامعه‌ای شناخته نشده که سنت شفاهی در آن رواج نداشته باشد و تنها از مجرای منابع نوشتاری داده‌های اساطیری و حماسی خود را به دست آورند. این سنت شفاهی ایرانی حتا امروز هم در آواز نقالان و عاشیق‌ها و یارسان‌ها باقی مانده است. در موسیقی سنتی هم ردپای دیرینه‌سالی این سنت را می‌توان دریافت، چنان که مثلا هنوز گوشه‌ای به نام پهلوی داریم که بین همایون و بیداد قرار می‌گیرد.

اینها بدان معناست که فردوسی و همه‌ی کسان دیگری که به تدوین و بازسازی روایتهای ملی دست فراز برده‌اند، خواه ناخواه در زمینه‌ای از روایتهای شفاهی مردمی که معمولا نانویسا و شاخه شاخه و عامیانه هم بوده کار خود را انجام می‌داده‌اند و کمی غریب است که پژوهنده‌ای مانند فردوسی به کلی گوش بر این روایتها ببندد یا پرهیزی داشته باشد که داده‌های این سنت را در اثر خویش

وارد نکند. از این رو تماس فردوسی با گوسان‌ها و سنت شفاهی بر اساس داده‌های جامعه‌شناسانه حدسی نزدیک به یقین است و تعارضی با بهره‌مندی دانشورانه‌اش از کتابها و سنت نوشتاری ندارد.





از همه‌ی اینها نتیجه می‌شود که بلبلِ راوی داستان رستم و اسفندیار به احتمال زیاد همان گوسانی بوده که دکتر خالقی مطلق حدسش را زده، و با توجه به همنشینی بلبل و زبان پهلوی و رواج این زبان در قرن چهارم هجری هیچ بعید نبوده که فردوسی نسخه‌ی پهلوی آن را شنیده باشد. هرچند برخی از نویسندگان در پهلوی دانیِ فردوسی تردید روا داشته‌اند و این نکته هم به جای خود باقی است که توسِ آن روزگار یکی از مرکزهای ترویج زبان پارسی دری بوده که رقیبِ پهلوی محسوب می‌شده، که البته این دومی هم به جای خود در میان بخش بزرگی از جمعیت ایرانی زنده بوده و رواجی داشته است.

پس وقتی حافظ و شاعران دیگر کلمه‌ی پهلوی را برای اشاره به سرودی یا سخنی به کار می‌برند، به احتمال خیلی زیاد منظورشان پهلوی یعنی همان زبان رسمی دوران ساسانی بوده است و نه چیزی دیگر. در مواردی که کلمه‌ی پهلوی انبساط معنایی یافته و همچون تشبیهی یا استعاره‌ای به کار گرفته شده باشد، بافت

سخن به قدر کافی روشنگر و بیانگر است. خلاصه آن که در بیت یاد شده به احتمال زیاد حافظ در راستای سنتی چند قرنه سرود خواندن بلبل را به آوازی به زبان پهلوی تشبیه کرده است.

بلبل و طوطی در غزلیات حافظ

حافظ در کل ۵۴ بار کلمه‌ی بلبل را در غزلیاتش به کار گرفته است. در برخی از موارد این کلمه به طور عام خواننده و خیالگر معنی می‌دهد و زبان وی را مشخص نمی‌سازد. در حدی که یک جا می‌بینیم بلبل به عربی سرود می‌خواند (در حلقه‌ی گل و مل خوش خواند دوش بلبل / هات الصبوح هبوا یا ایها السکارا) و در جایی دیگر زبانهای گوناگون را در آواز وی تشخیص داده است (به صد هزار زبان بلبل‌اش در اوصاف است). اما این موارد استثنایی هستند. بیشترین اشاره‌ی حافظ به زبان بلبل نشان می‌دهد که از دید او آواز این پرنده به زبان پهلوی بوده است. از همه صریح‌تر این بیت‌هاست:

بلبل ز شاخ سرو به گل‌بانگ پهلوی می خواند دوش درس مقامات معنوی

بیفشان جرعه ای بر خاک و حال اهل دل بشنو

یعنی بیا که آتش موسی نمود گل تا از درخت نکته توحید بشنوی

که از جمشید و کیخسرو فراوان داستان دارد

مرغان باغ قافیه سنجند و بذله گوی تا خواجه می خورد به غزل های پهلوی

چو در رویت بخندد گل مشو در دامش ای بلبل

جمشید جز حکایت جام از جهان نبرد زنهار دل میند بر اسباب دنیوی

که بر گل اعتمادی نیست گر حسن جهان دارد

می‌بینیم که در اینجا آواز بلبل دو جا با زبان پهلوی همسان انگاشته شده

در جایی دیگر می‌بینیم که آوازه‌ایش با نغمه‌ی خراباتیان همانند و با

و داستانش هم با جمشید پیوند خورده که از سویی پهلوان نامدار مهرپرستان و

وعظ مسجدیان در تضاد است:

هم‌سرشت با مهر است<sup>۲۷</sup> و از سوی دیگر و در جاهای دیگر هم می‌بینیم که بلبل

به تلویح از داستان پیشینیان ترانه می‌خواند و گویا به سنتی پیشااسلامی تعلق

دارد:



وکیلی، ۱۳۸۹: ۲۹-۳۷.

این تطاول که کشید از غم هجران بلبل

تا سراپرده گل نعره زنان خواهد شد

گر ز مسجد به خرابات شدم خرده مگیر

مجلس وعظ دراز است و زمان خواهد شد

باز اشاره به این که گفتار بلبل زبور است را جایی دیگر می‌بینیم:

زبور عشق نوازی نه کار هر مرغیست

بیا و نوگل این بلبل غزل خوان باش

بنابراین روشن است که حافظ هم یک بار به تصریح و هم بارها به تلویح اشاره

کرده که زبان بلبل و محتوای سخنش به روایت‌هایی دیرینه و کهن مربوط می‌شود

که زبانش با آنچه که جاری و رایج است تفاوت دارد.

تقریباً در تمام موارد به همراه بلبل اسمی از گل هم می‌شنویم. در ۴۴

مورد (۸۱٪) در همان بیتِ بلبل به گل هم اشاره شده است. گل به شکل مطلق در

پارسی به معنای گل سرخ است و دو جا حافظ با آوردن گل سوری و گل حمرا

در این مورد تصریحی هم دارد. در چهار تا از مواردی که گل در همان بیت

نیامده، گل سوری یا نامهای مربوط به گل مثل نسرين و نوبهار در بیت‌های پیشین

با بلبل ارتباط برقرار می‌کند. بنابراین از دید حافظ بلبل پرنده‌ایست که به شکلی

مطلق و فراگیر با گل هم‌نشین است. نقش بلبل هم به همین شدت صریح و روشن

است. بلبل در ۳۷ مورد (۶۸٪) مشغول خواندن سرود و سخن گفتن و نالیدن

است. یعنی از دید حافظ بلبل خواننده و سرودخوانی است که داستان عشق خود

به گل را به آواز می‌خواند. به همین دلیل هم آواز او گلبانگ خوانده شده است.

از هفت باری که حافظ گلبانگ را به کار برده، چهار بارش با بلبل هم‌نشین است.

بنابراین حافظ سرود بلبل را از سویی با زبان پهلوی مربوط دانسته و از

سوی دیگر او را به شکلی تنگاتنگ با گل هم‌نشین ساخته است. پیوند میان گل

و بلبل از دیرباز در شعر پارسی نمایان بوده و خیام در همین راستاست که



می‌گوید «بلبل به زبان پهلوی با گل زرد/ فریاد همی‌کند که می‌باید خورد». اما جالب آن‌که پیوند مشابهی میان گلبانگ بلبل و زبان پهلوی نیز برقرار بوده است. به شکلی که یکی از لقبهای رایج برای بلبل در شعرهای پارسی زندواف یا زندباف است و این لقب کسانی است که تفسیرهای پهلوی از سرودهای زرتشتی را می‌خوانده‌اند. بنابراین از سویی پیوند گل و بلبل همچون نمادی استوار برای عشق و مهر به کار گرفته شده و از سوی دیگر زبانی که این مهر بدان بیان می‌شود پهلوی پنداشته می‌شده است. خود حافظ هم در این مورد صراحت دارد و در جای دیگری هم به جای بلبل/ بلبل ترکیب عامتر مرغ/ باغ را به کار گرفته و می‌گوید «مرغان باغ قافیه‌سجند و بذله‌گوی/ تا خواجه می‌خورد به غزلهای پهلوی».

حافظ با وجود اشاره‌های فراوان و پیایی به بلبل، انگار که خودش با او همذات‌پنداری نداشته باشد. بلبل گویا نوعی همکار و هم‌قطار حافظ است که

در سرود خواندن و ابراز عشق کردن با او همانند است، اما دقیقا با وی همسان نیست و نمی‌توان یکی‌شان پنداشت: «چو صبا گفته‌ی حافظ بشنید از بلبل/ عنبرافشان به تماشای ریاحین آمد». در جاهایی هم حافظ آشکارا خودش و بلبل را دو موجود همراه و همدل اما متفاوت دانسته است: «بنال بلبل اگر با منت سر یاریست/ که ما دو عاشق زاریم و کار ما زاریست».

در جاهایی هم چنین می‌نماید که بلبل الهام‌گر حافظ است و او طبع و نهاد آفریننده‌ی خویش را (همچون موجود تشخیص یافته‌ای مستقل) به بلبل مانند کرده است:

بیا که بلبل مطبوع خاطر حافظ      به بوی گلبن وصل تو می‌سراید باز

و

واله و شیدا است دایم همچو بلبل در قفس

طوطی طبعم ز عشق شکر و بادام دوست

در جاهایی هم بوی همذات‌پنداری با بلبل در غزل حافظ به مشام می‌رسد که صریح‌ترین هایشان چنین است:

ای گلبن جوان بر دولت بخور که من

در سایه تو بلبل باغ جهان شدم

حیف است بلبلی چو من اکنون در این قفس

با این لسان عذب که خامش چو سوسنم

حافظ این حال عجب با که توان گفت که ما

بلبلانیم که در موسم گل خاموشیم

ای پیک راستان خبر یار ما بگو

احوال گل به بلبل دستان سرا بگو

با این همه کل ارجاعهایی که در آن حافظ خود را به بلبل همانند کرده از ده مورد افزونتر نیست و این کمتر از یک پنجم اشاره‌ها به بلبل را در بر می‌گیرد.

در مقابل پرنده‌ی دیگری در دیوان حافظ هست که گویا شاعر با وی کاملاً همذات‌پنداری داشته است و آن طوطی است. در غزلیات حافظ ده بار

کلمه‌ی طوطی تکرار شده

در پس آینه طوطی صفت‌م داشته‌اند آن چه استاد ازل گفت بگو می‌گویم

الا ای طوطی گویای اسرار مبادا خالیت شکر ز منقار

آب حیوانش ز منقار بلاغت می‌چکد طوطی خوش لهجه یعنی کلک شکرخای تو

کنون که چشمه قند است لعل نوشینت سخن بگوی و ز طوطی شکر دریغ مدار

واله و شیدااست دایم همچو بلبل در قفس طوطی طبعم ز عشق شکر و بادام دوست

در این مورد اخیر می‌بینیم که حافظ طبع خویش را به طوطی تشبیه کرده و بلبل را همسان با آن اما متفاوت دانسته است.

در کل حافظ شش بار از ده باری که طوطی را به کار گرفته، به شکلی صریح خودش را در نظر داشته است. با توجه به این بسامد و برسنجیدن آن با کاربردهای

بلبل نمایان می‌شود که بر خلاف برداشت مشهور، حافظ خویشتن را بیشتر با طوطی همسان می‌انگاشته و نه بلبل، هرچند تا همین اواخر کسانی مثل قاضی نذراالاسلام او را با لقب بلبل شیراز می‌شناخته‌اند.

پیوندی به همین اندازه صریح میان طوطی و شکر وجود دارد. در میان این ده مورد، هشت بار به شکر هم اشاره رفته است. آشکار است که حافظ خود را با طوطی همسان می‌انگاشته و شکر خوردنِ طوطی را به شعرهای شیرین خویش همسان دانسته است. پیوند میان شکر و زبان کاملاً در ارجاعهای حافظ نمایان است و تردیدی نیست که منظورش از شکر خوردنِ طوطی، سرودن شعر بوده است:

طوطیان در شکرستان کامرانی می‌کنند

و از تحسر دست بر سر می‌زند مسکین مگس

در بیتی مانند همین که گذشت، می‌بینیم که پرندگانی سیاه و پلید به عنوان نقطه‌ی مقابل بلبل و طوطی مطرح شده‌اند. مگس نمونه‌ای از این موجودات است، اما بیشتر اشاره به زاغ و زغن را می‌بینیم: «همای گو مفکن سایه شرف هرگز/ در آن دیار که طوطی کم از زغن باشد».

باز شواهدی به چشم می‌خورد که گویا حافظ زبان طوطی را پارسی دری می‌دانسته است و سایر شاعران پارسی‌گو را نیز با لقب طوطی می‌شناخته است: «شکرشکن شوند همه طوطیان هند/ زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود». طوطی‌ای که شکر می‌خورد، همان شاعری است که به زبان پارسی دری (که مانند قند شیرین است) سخن می‌گوید. به این ترتیب طوطیِ پارسی‌گو با بلبلِ پهلوی‌سرا در تقابل قرار می‌گیرد و حافظ به خاطر دری بودن اشعارش با طوطی است که همذات‌پنداری دارد و بلبل را (که با بسامدی پنج بار بیش از طوطی





مورد اشاره واقع شده) همچون نمادی فرهنگی و گوسانی باستانی در نظر می‌گیرد که الهام‌بخش اوست، اما هویتی مستقل و متفاوت دارد.

جالب آن که حافظ در هفت مورد به جای بلبل عندلیب را به کار برده و دقیقاً همان معنی را از آن منظور کرده است و همان همنشینی مشهور با گل هم در پنج تا از این موارد پا برجاست «غرور حسنت اجازت نداد مگر ای گل / که پرسشی کنی عندلیبان شیدا را». جالب آن که در یک مورد می‌بینیم که عندلیب زبان پارسی دری نمی‌داند و حافظ به خاطر این که در این زبان شعر می‌گوید بر او برتری می‌جوید: «چو عندلیب فصاحت فروشد ای حافظ / تو قدر او به سخن گفتن دری بشکن». حافظ در جاهای دیگری هم بر این که شعرهایش به پارسی دری است فخر فروخته است و مخاطبان خود را نیز کسانی می‌داند که به این زبان مسلط باشند: «ز شعر دلکش حافظ کسی بود آگاه / که لطف طبع و سخن گفتن دری داند».

## جمع‌بندی و نتیجه

آنچه که گذشت را می‌توان در پنج گزاره خلاصه کرد:

نخست: خنیاگران و گوسان‌ها به عنوان نهادی اجتماعی و طبقه‌ای مستقل در ایران زمین پیشینه‌ای دست کم دو هزار ساله دارند و اشاره‌های رسمی و مدون به ایشان در تاریخ از ابتدای دوران اشکانی آغاز می‌شود.

دوم: خنیاگران در ایران زمین با زبانهای گوناگون سرود می‌خوانده‌اند. در هر دورانی زبان رسمی ایران زمین بیشتر مورد استفاده‌شان بوده، اما از زبانهای قومی یا زبانهای رو به انقراض کهنتر نیز بهره می‌جسته‌اند. بنابراین سنت خنیاگری در دوران اشکانی با زبان پارتی، در عصر ساسانی با زبان پهلوی و در دوران اسلامی با زبان پارسی دری گره خورده است.

سوم: همواره گذار اجتماعی از زبانی به زبانی دیگر امری درازمدت، پیچیده و بغرنج است که یکباره و فراگیر رخ نمی‌دهد. بنابراین همیشه دوره‌هایی

چند قرنی از همسایگی و توازی زبانهای قدیم و جدید را نزد مردمان یک سرزمین داریم. منطقی است که این امر در آواز خنیاگران نیز بازتاب یافته باشد.

چهارم: اشاره‌های روشن و صریحی در تاریخ و ادبیات وجود دارد که نشان می‌دهد برای دیرزمانی در عصر چیرگی تدریجی زبان پارسی دری، زبان پهلوی نیز همچنان در گوشه و کنار رواج داشته و خنیاگرانی به آن زبان برای مردمی که هنوز به زبان پیشینیان پایبند بوده‌اند، سرود می‌خوانده‌اند. بدنه‌ی روایتهای پارسی دری قاعدتا از این بافت زبانی کهنتر وامگیری شده است. یعنی نسل‌هایی از خنیاگران و شاعران دوزبانه را داشته‌ایم که سنت ادبی را از زبان کهنتر به زبان نوتر منتقل می‌کرده‌اند. این که فردوسی یکی از این شاعران بوده باشد احتمالی افزونتر از تردید منکران دارد.

پنجم: خنیاگران نمادهای پرندگان را برای معرفی خویش به کار می‌گرفته‌اند. این نمادها با زبان گوسانی‌شان تناظر داشته است. برابری‌ای میان



بلبل و زبان پهلوی برقرار بوده که خیام و فردوسی و حافظ در کنار بسیاری از بزرگان دیگر بدان اشاره کرده‌اند. حافظ علاوه بر این اشاره، طوطی را به عنوان نماد غزل‌خوانی به کار گرفته که به پارسی دری می‌سراید و خویش را با او همسان انگاشته است.

## کتابنامه

اصفهانی، حمزه بن حسن، تاریخ پیامبران و شاهان (سنی الملوک الارض الانبیاء)، ترجمه‌ی جعفر شعار، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶.

امیدسالار، محمود، در معنای دفتر نامه‌ی پهلوی در شاهنامه، ایران نامه، شماره‌ی ۶۶، بهار ۱۳۷۸.

اوستا، به کوشش جلیل دوستخواه، انتشارات مروارید، ۱۳۸۰.

بویس، مری، گوسان پارتی و سنت نوازندگی در ایران، ترجمه‌ی مسعود رجب نیا، کتاب توس، ۰۲۵۸.

خالقی مطلق، جلال، گل رنجهای کهن، نشر مرکز، ۱۳۷۲.

خطیبی، حسین، نثر فارسی در نیمه‌ی دوم قرن چهارم و نیمه‌ی اول قرن پنجم و سبک نثر فارسی ابن سینا، در: جشن‌نامه‌ی ابن سینا، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۳۴.

خورنی، موسی، تاریخ ارمنیان موسس، ترجمه‌ی ادیک باغداساریان، ناشر مؤلف، ۱۳۸۰.

رضائی باغ‌بیدی، حسن، واژه‌گزینی در عصر ساسانی و تاثیر آن در فارسی دری، نامه فرهنگستان، شماره‌ی ۱۵، تابستان ۱۳۷۹.

سودآور، ابوالعلاء، فره ایزدی در آیین پادشاهی ایران باستان، انتشارات میرک، آمریکا، ۱۳۸۴.



طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، اعلمی، بیروت، ۱۹۸۳.

عنصرالمعالی کیکاووس بن اسکندر، قابوس‌نامه، به کوشش غلامحسین یوسفی،

انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.

فرخی سیستانی، دیوان فرخی سیستانی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، انتشارات

زوار، ۱۳۸۰.

فردوسی توسی، ابوالقاسم، شاهنامه (بر اساس نسخه‌ی مسکو)، انتشارات پیمان،

تهران، ۱۳۷۹.

فرزین، محمدعلی، خنیاگران و سرودگویان دوره‌گرد، مجله دانشکده‌ی ادبیات و

علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره‌ی ۱۸۰، زمستان ۱۳۸۵.

گرگانی، فخرالدین اسعد، ویس و رامین، به تصحیح محمد روشن، انتشارات

صدای معاصر، ۱۳۷۷.

مجمل‌التواریخ و القصص، به تصحیح ملک‌الشعراى بهار، انتشارات کلاله‌ی خاور،

بی تا.

مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، به کوشش عبدالحسین نوائی، انتشارات امیر کبیر،

۱۳۶۲.

مسعودی، ابوالحسن، التنبیه و الاشراف، لیدن، ۱۸۹۳.

نحوی، اکبر، نگاهی به روشهای ارجاع به منابع در شاهنامه، نامه‌ی فرهنگستان،

شماره‌ی ۲۸، زمستان ۱۳۸۴.

همدانی، رفیع‌الدین اسحاق بن محمد، سیرت رسول الله، ویرایش جعفر مدرس

صادقی، مرکز، ۱۳۷۳.

وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، انتشارات پازینه، ۱۳۸۹.

وکیلی، شروین، اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، انتشارات شورآفرین، ۱۳۹۱.



## داغ داعش: بحثی اندر داوریِ گناه بزهکاران

یادداشت‌م در روزنامه‌ی قانون - ۱۳۹۴/۳/۱۹

شخصیتهایی در تاریخ وجود دارند که اگر قرار بود در دادگاهی دادگر محاکمه شوند، به خاطر تنوع و گستره‌ی جرمهایشان سردرگمی و گیجی‌ای را بر داوران و قاضیان عارض می‌ساختند. به راستی اگر قرار بود چنگیز یا استالین به خاطر جنایتهایشان محاکمه شود، کدام کردارشان بیش از بقیه اهمیت می‌یافت و کدام کارشان زیانبارتر و نادرست‌تر و گناهکارانه‌تر از باقی به چشم می‌آمد؟ این پرسش را درباره‌ی بسیاری از شخصیتهای معاصر نیز می‌توان پرسید، و چه بسا

بی‌کفایتی و نابسندگی روندهایی مانند محاکمه‌ی صدام حسین نیز از همین جا برخاسته باشد.

زمانی که تباهی اخلاق از حدی چشمگیرتر باشد و آسیبی که از کردارها بر می‌خیزد از دامنه‌ای گذر کند، معیارهای داوری و چارچوب قضاوت دستخوش تردید و تزلزل می‌شود. ممکن است دردناک بودن زندگی تبعیدیانی که به امر استالین از قلمرو ایرانیِ سغد و خوارزم و مرو به سیبری فرستاده شدند، چندان بر روحیه‌ی ما اثر بگذارد که پیامدهای زیست محیطیِ وخیم و مهیبِ سیاستهای عمرانی نابخردانه‌ی این سیاستمدار در همان سرزمینها را نادیده بگیریم، و احتمال دارد داستان رنگین بر دار رفتن حسنک چندان تخیل‌مان را تحریک کند که نقش غزنویان در کشتار فیلسوفان و دانشمندان و سوزاندن کتابهایشان را از یاد ببریم. از این روست که وقتی در بستر تاریخ به چهره‌ها و جریانهای گناهکار و مجرم بر می‌خوریم که در زیانکاری و آسیب‌رسانی‌شان شان تردیدی نیست، باید لحظه‌ای

درنگ کرد تا مبدا برانگیختگی عاطفی و هیجانی بر نیروی داوری عقلانی و روشنگرانه غلبه کند، و چیزی اثرگذار اما فرعی به قیمت نادیده انگاشتن چیزی مهمتر و اثرگذارتر، برجسته گردد. این قاعده درباره‌ی شخصیهایی بدنام مانند استالین و چنگیز و صدام درست است، و درباره‌ی جریانها و حزبها و دسته‌ها و حکومتها نیز مصداق دارد. یعنی در هر دو سطح خرد و کلان، هنگام داوری درباره‌ی شخصها و نهادها باید این گوشزد را در گوش داشت.

یکی از جریانهای اجتماعی معاصر که به خوبی در جرگه‌ی این اغتشاش‌گرانِ عرصه‌ی داوری می‌گنجند، داعش است. خواه آن را فرقه‌ای خشونت‌گرا بدانیم یا دولتی کوچک و جنایتکار، وقتی نوبت به داوری درباره‌ی رفتار و کردار عینی آن می‌رسد، صحنه‌های مخوف سر بریدن‌ها و آدم سوزاندن‌ها چندان بر ذهن و خاطر سنگینی می‌کند که چه بسا زیر این فشار مجالی برای اندیشیدنِ عقلانی و داوریِ منصفانه باقی نماند. وقتی سخن از داعش به میان

می‌آید، نخستین تصویرهایی که به ذهن و چشم مردمان هجوم می‌برد، کشتار مردم است و برده ساختن دختران و زنان و خشونت آمیخته به بلاهت این قوم سیاهپوش. و این شاید به بهای نادیده انگاشتن جنایتهایی بزرگتر تمام شود که پیامدهایی وخیم‌تر و ماندگارتر به دنبال دارد.





بسیاری این روزها از خود می‌پرسند که «زیانبارترین تاثیر حضور داعش چیست؟» یا «از نظر اخلاقی بدترین کردار اعضای داعش چه بوده است؟». پرسشهایی از این دست معیاری برای داوری می‌طلبد تا رگه‌های مهم و اثرگذارِ کردار در گوشته‌ی فریبنده و پر نقش و نگار خشونت‌های تکان دهنده گم نشود و ارزیابی عقلانی و داوری اخلاقی به مرتبه‌ی برانگیختگی عاطفی و هیجانی زودگذر فروکاسته نشود.

به نظرم برای هردوی این پرسشها می‌توان معیاری یکسان پیشنهاد کرد. یعنی داوری درباره‌ی تباهی اخلاقی کردارهای یک فرد یا نهاد، و ارزیابی آسیبها و زیانهای برخاسته از رفتارها با ترکیبی از چهار متغیر عینی و رسیدگی‌پذیر ممکن می‌شود. این چهار متغیر عبارتند از قدرت، لذت، بقا و معنا، که در دستگاه نظری مورد نظرم (دیدگاه زروان) آن را با سرواژه‌ی «قلبم» نشان می‌دهیم. یعنی اگر بخواهیم ببینیم محتوای اخلاقی یا مصداق مجرمانه‌ی یک کردار یک فرد یا

یک سازمان چه بوده، باید بنگریم که این کردار به چه میزانی قلبم را کاسته است. یعنی چقدر رنج تولید کرده، چه میزانی مرگ و بیماری را باعث شده، چقدر در افراد و نهادها ناتوانی و سستی و عدم انسجام آفریده، و تا چه پایه معناها را پوچ و عبث ساخته است.

بر این مبنا معیار عمومی و فراگیری برای هردو سویه‌ی ارزیابی کردار وجود دارد. یعنی با این چهار شاخص می‌توان هم درباره‌ی کردارها داوری اخلاقی کرد، و هم به قضاوتی حقوقی دست یافت. با شفاف شدن این شاخصها می‌توان دریافت که معیار سطح روانی و زیستی، یعنی رنج و مرگ، که زودتر و ساده‌تر توسط ذهن‌های انسانی درک می‌شود، معمولاً اثرگذارتر و تعیین کننده‌تر هم می‌نماید و باعث می‌شود ارزیابی‌ها و داوری‌های مردمان کژدیسه و نامستدل و نامستدل شود، چرا که بر میزان رنج تولید شده در کرداری تمرکز می‌کند و مقدار پوچی و ناتوانی برخاسته از آن را نادیده می‌انگارد. در حالی که چه بسا

بر باد رفتن معنا و قدرت و فروپاشی نهادهای اجتماعی در درازمدت رنجی بسیار بیشتر و جانکاه‌تر را به بار بیاورد.

با این مقدمه می‌توان پرسش آغازین‌مان را به شکلی نو صورتبندی کرد: در میان کردارهایی که از سازمان/فرقه/دولت داعش سر زده، کدام یک «بدترین» و «تبهکارانه‌ترین» است؟ یعنی کدام رده از رفتارهای این نهاد است که بیشترین میزان رنج و مرگ و ضعف و پوچی را زاییده و خواهد زاد؟

اگر به شکلی تحلیلی به این پرسش بنگریم و کردارهای داعش را بسته به نقاط اثرگذاری‌اش رده‌بندی کنیم، می‌بینیم که اعضای این گروه در هر چهار گره‌گاه مورد نظر ما گل‌هایی کاشته‌اند و تپه‌ای دست نخورده باقی نگذاشته‌اند. آنچه که بیشتر در خبرگذاری‌ها مخابره می‌شود و ملموس‌تر و عیان‌تر از همه است، به کاستن از بقا و لذت مربوط می‌شود. داعش با کشتن زجرآمیز مردم بیگناه و دشمنان خویش آشکارا این دو متغیر را کاهش می‌دهد، و با بازنمایی نمایش‌گونه

و سینمایی این کشتن‌ها و آزارها و پخش کردن‌اش در رسانه‌های عمومی هراس و بیم از خویش را در مردمان نهادینه می‌سازد. از این رو نخستین معیارهایی که معمولاً به ذهن داوران و قاضیان خطور می‌کند، همین دو متغیر مرگ است و رنج. اما باید توجه داشت که داعش در کاستن از دو متغیر دیگر هم دستاوردهای شایان توجهی داشته است. گروه داعش در عمل تمام نهادهای مدنی و تمام ساختارهای اجتماعی قلمرو زیر سیطره‌ی خویش را فرو پاشیده و به این ترتیب در سطح اجتماعی به نوعی نهادزدایی گسترده و انحلال ساز و کارهای تولید قدرت دست یازیده است. ایدئولوژی عجیب و غریب سلفی داعشیان هم که فقر معنا و قحط اطلاعات و دانایی را با اشکالی رنگارنگ از بلاهت و توهم در هم آمیخته است و شاید در جهان امروز ما آشکارترین نمونه از منش‌های پوچ و پوک باشد. از این رو اگر بخواهیم تصویری واقع‌بینانه درباره‌ی داعش و پیامد حضورش داشته باشیم، باید به انقراض نظامهای معنایی و انهدام سیستمهای

اجتماعی نیز توجه کنیم و تباهی گاه برگشت ناپذیرِ قدرت و معنا را نیز در این زمینه به حساب بیاوریم.

آنچه که در مرتبه‌ی نخست ظهور داعش را ممکن ساخته و توسعه و گسترش اقتدار سیاسی‌اش را رقم زده است، اگر در چشم‌اندازی تاریخی و کلان‌نگریسته شود، فروپاشی نظم سیاسی و فرهنگیِ حوزه‌ی تمدن ایرانی است. حوزه‌ی تمدن ایرانی برای سه هزاره شکلی از همزیستی مسالمت‌آمیز را میان اعضای اقوام و پیروان ادیان گوناگون ممکن ساخته بود و این همه با حضور چتری هویت‌ساز ممکن می‌شد که تمدن ایرانی نام داشت و زبان مشترک و اخلاقی عمومی را در میان همه‌ی زیرسیستم‌های اقلیم خاورمیانه-خاور نزدیک تثبیت می‌کرد. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم ابتدا با توسعه‌ی قدرتهای استعماری روس و انگلیس از شمال و جنوب و به دنبال فروپاشی دولت گورکانی و عثمانی و تجزیه‌ی دولت قاجار، این حوزه‌ی تمدنی دستخوش تباهی شد و

بخشهایی بزرگ از گرداگرد آن که (در شمال) به دست روس و (در جنوب) به دست انگلیس افتاده بود با جریان خشونت‌آمیز و تند و تیزِ ایرانی‌زدایی روبرو شد. جریانی که نخست زبان پارسی و بعد هویت تاریخی مشترک مردمان را هدف گرفت و از سرزمینهای گرداگرد ایرانشهر کشورهایی نوساخته و بی‌سابقه پدید آورد که گذشته‌ی تاریخی خویش را انکار می‌کردند و از عضویت خویش در گستره‌ی تمدنی بزرگ شانه خالی می‌کردند و به همین خاطر اسیر جنگهای قومی و تعصبات دینی بی‌پایان بودند. داعش میوه‌ی این درخت پرآفت است و در این زمینه است که رنج و مرگ و پوچی و ناتوانی زاییده و می‌زاید.

اگر از این چشم‌انداز کلان به پدیده‌ی داعش بنگریم، اثرِ آن بر گسستگیِ بیشتر و بیشترِ مردمان و فاصله گرفتنِ بیشتر و بیشتر از آن هویت مشترک تاریخی را مهیترین دستاوردشان خواهیم یافت. دامن زدن به دشمنی میان مذاهبهای گوناگون (سنی در برابر شیعه، مسلمان در برابر ایزدی یا مسیحی) و برانگیختن





تعصبهای قومی ساختگی و بی‌ریشه بخشی از لبه‌ی تیز کردار داعش است که نه تنها قدرت و معنا را ویران می‌سازد و از بین می‌برد، که زیربنا و ریشه‌ی آن را نیز تخریب می‌کند و بختِ بازسازی هویتی مشترک و بازگشت به آشتی و صلحی پایدار را دشوار می‌سازد. بررسی کردار داعش نشانگر این حقیقت است که این چند هزار مردم‌کشِ سیاهپوش بی‌برنامه و بی‌هدف دست به خشونت نگشوده‌اند، و به همان ترتیبی که طالبان و القاعده در نورستان افغانستان پیروان ادیان کهن را کشتار می‌کردند و آثار باستانی بودایی را نابود می‌ساختند، اینها هم ایزدیان و آسوریان را می‌تاراندند و آثار تاریخی اشکانی و بازمانده‌ی شهرهای آشوری و ساسانی را از میان می‌برند. بی‌شک بریده شدن سرِ انسانی بیگناه و سوزانده شدنِ خلبانی در بند جنایتی بزرگ و دردناک است، اما آنگاه که بر اساس میزان لطمه‌ای که بر «قلبم» وارد می‌کند، سنجیده شود، شاید هیچ با این شیوه‌ی نو از هویت‌زدایی و ویرانگری قابل قیاس نباشد.

ته مانده‌ی هویت و معنای مشترکی که میان مردم ایران زمین باقی مانده، استخوان‌بندی شکننده و سخت آسیب دیده‌ایست که یک قرن تبلیغ پر دامنه‌ی ایدئولوژی‌های سیاسی، سرکوبهای سیاسی و کشتارهای پیاپی، و تعصبهای قومی و دینی جوراجور مدام در کار تراشیدن و خراشیدن‌اش بوده‌اند. بازسازی این هویت مشترک و بازآفرینی نظامی نو که همه‌ی اقوام و ادیان و زیرسیستمهای اجتماعی را در این قلمروی آشوبزده شامل شود، تنها راهی است که برای



برونرفت از بحران کنونی داریم، و تا این رشته‌ی همبستگی تاریخی از نو پیوسته نشود، همین انحطاط است و همین خشونت و آشفته‌گی و قحطی قدرت و بقا و لذت و معنا. در این هنگامه، جریانهای صریح و شفاف مانند داعش و نیروهایی زیرکتر و ظاهرسازتر مانند وهابیان سعودی و نوعثمانیان پان‌ترک اختلالها و بیماریهایی محسوب می‌شوند که باید درست و دقیق و واقع‌بینانه نگریسته شوند، و کردارهایشان در چارچوبی عقلانی و با ابزارهایی علمی مورد ارزیابی و داوری قرار گیرد. تنها در این حالت است که ماهیت بیماری نمایان می‌گردد، و تنها در این حال است که شاید بتوان داروی درد مزمن مردم ایران زمین را تشخیص داد.





## درباره‌ی ساختن هویت

یادداشت‌م در روزنامه‌ی شهروند - ۱۳۹۴/۳/۱۰

هویت مثل خیلی چیزهای دیگر، امری ساختنی است. اهمیت بنیادین و نقش تعیین کننده‌اش در سرگذشت و سرنوشت انسانها، با این حقیقت خدشه نمی‌پذیرد و برعکس با تکیه بر این اصل پویایی و سیالیتی پیدا می‌کند که چه بسا خوشایند و دلخواه هم باشد.

همه‌ی ما با هویت‌هایی داده شده زاده می‌شویم. این که در چه تاریخ و جغرافیایی زاده شویم، چه بستر اجتماعی‌ای تجربه‌ی زیستی دوران کودکی‌مان را رقم بزنند، و چه آموزش‌هایی دریافت کنیم، بخش داده شده و پیش تنیده از

هویت‌مان است. با این وجود، اینها مواد خامی است که ما از همان ابتدا هویت خویش را بر مبنایش می‌سازیم، گیریم که این «ساختن» به فراخور نادانی و ناتوانیِ کودکانه‌مان ناسنجیده و نقد ناشده و تقلیدی باشد. اما هویت از همان ابتدا در بافتی آکنده از فشارها و اجبارها و امکانهای محیطی انتخاب می‌شود و پیوسته حک و اصلاح شده، مدام بازتعریف می‌شود.

نخستین زبانی که می‌آموزیم، شخصیت‌هایی که همچون سرمشق در دوران کودکی و سالهای رشد پیرامون خویش می‌یابیم، و زمینه‌ی اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی خانواده‌ای که در بطن آن با دیگران در جهان اجتماعی سهیم می‌شویم، اموری انتخابی نیستند. ما به قول هایدگر به درون این میدانِ ناشناخته پرتاب می‌شویم و از موقعیت آغازینی زندگی خود را شروع می‌کنیم که «داده شده» و انتخاب نشده و از این رو جبری می‌نماید. با این وجود، بسترِ یاد شده چیزی بیش از خزانه‌ای اولیه از داده‌ها نیست. از همان ابتدای کار، از سالهای نخستین



زندگی، «من»‌ها می‌آموزند که چیزهایی را رد کنند و چیزهایی دیگر را بپذیرند، و موقعیتهایی را برگزینند و خویشان را در معرض تاثیرها، معانی، باورها، و اشخاصی خاص قرار دهند. این سویه‌ی انتخابی هویتی که ساخته می‌شود، معمولاً ماهیتی موضعی، پراکنده و ناسنجیده دارد، اما هست و دلیلی است بر موهوم بودن جبری که معمولاً به «ذات» آدمها منسوب می‌شود و جایگزین هویت سیال و خودخواسته‌شان می‌شود.

بسیاری از مردمان تا پایان عمر از همین هویت خداداد و داده‌های آغازین تغذیه می‌کنند و روند پرتاب شدگی خویش به محیطهای تازه و تاثیر پذیرفتن از منابع نوی معنا را ادامه می‌دهند، بی آن که در آن دخل و تصرفی کنند، یا از توانایی خویش برای ساختن هویت خویش بهره‌ای جویند، یا حتا از آن خبردار باشند. با این همه، امکان بازسازی هویت و بخت بازاندیشی درباره‌ی «چه بودن» و «چگونه بودن» همواره هست و همیشه می‌توان از آن بهره جست.

آنچه که این هویت سیال و ساخته شده را پشتیبانی می‌کند و خوداندیشی در آن را ممکن می‌سازد، علاوه بر اراده و خواست «خود بودن»، دانش است. انتخاب خودآگاهانه‌ی هویت از دو سو با دانایی گره می‌خورد. از سویی خود فهم موقعیت موجود و شناسایی آنچه که «من» در «اکنون» ابتدا به ساکن هست، از جنس دانایی است. از سوی دیگر، انتخاب آنچه که باید باشد و تعریف وضعیت مطلوب و حرکت به سوی آن نیز با پشتوانه‌ی دانش صورت می‌پذیرد.

از این رو پذیرش مسئولیت آنچه که هستیم و بر دوش کشیدن بارِ گران خودآگاهی و خودسامانی با وظیفه‌ای گره می‌خورد و آن دانستن است. دانستن وظیفه‌ایست برای کسانی که نمی‌خواهند هویت‌شان و آنچه که هستند، بر مبنای متغیرهایی تصادفی تعیین شود. خروج از چنبر بسته‌ی تاثیرهای تصادفی محیط و دستیابی به نظامی منسجم و یکپارچه از عناصر و روابط که شخصیت خودمختار و راستینی را در «من» بیافریند، تنها با برگرفتن توشه‌ای از

دانش ممکن می‌شود. با دانستن است که ساختنِ هویت ممکن می‌شود و این کار به بنیاد کردنِ جهانیِ مقابل با - و گاه در تقابل با- جهانِ آشوبزده و تصادفی بیرون ممکن می‌شود. هویت در حین ساخته شدنِ شکل و سامان می‌یابد و منسجم می‌گردد و به امری سنجیده و نقد شده و انتخابی بدل می‌شود. وگرنه همان آمیزه‌ی درهم و برهم از تاثیرهای محیطی است که بنا به طبیعتِ هستی، ماهیتی کاتوره‌ای و بی سر و ته و بی برنامه دارند، و به همین ترتیب به شبه‌هویتی پوک و پوچ و سطحی ختم می‌شود، که شده. هویت در این حالت تاریخی طبیعی است، یعنی لایه‌هایی از سابقه‌ها و پیشینه‌های واگرا و پراکنده و بی‌ارتباط با هم است که بر دوش هم سوار می‌شود و روی هم رسوب می‌کند تا پیکره‌ای خالی از معنا با نظمی برونزاد را پدید آورد.

ساختنِ هویت به معنای دخل و تصرف کردن در این انباشت دایمی رخدادها و چیزهاست. روندِ خودآگاهانه و سنجیده‌ی نقد و بازخوانی و خواستن

یا طرد کردنِ عناصری است که قرار است در شبکه‌ی برساننده‌ی «من»، هم‌نشین شوند. اگر اراده‌ای و خواستی و انضباطی برای انجام این کارِ دشوار ولی ضروری وجود داشته باشد، تاریخِ تحول «من» به تاریخی معنادار و روایتی منسجم بدل می‌شود، وگرنه به تقلیدی پراکنده‌ی از هویتِ پراکنده‌ی دیگری‌های بسیار فرو کاسته می‌شود و در مرتبه‌ی ادامه‌ای موضعی و شخصی از همان تاریخ طبیعی گنگ و بی سر و ته بیرونی باقی می‌ماند.

ایرانیان با توجه به تاریخ دیرپا و پرفراز و نشیب‌شان، انبوهی از داشته‌ها دارند که می‌توانند برای ساخت هویت خویش از آن بهره ببرند. تاریخ تمدن ایرانی، تاریخ معنادار است، چرا که با خوداندیشی‌های مداوم، بازتعریف‌های پیایی، و مقاومت‌هایی جانانه در برابر پوچی و واگرایی و پراکندگی همراه بوده است. در هر دوره‌ی تاریخی، ایران زمین به طبقه‌ای از افراد و لایه‌ای از نخبگان فرهنگی مجهز بوده که هویت خویش را می‌ساخته‌اند و از پیروی جریانهای

تصادفی بیرونی سر باز می‌زده‌اند. غنای زبان و ادب پارسی و محتوای چشمگیر حکمت و خرد و اندیشه‌ای که در این تمدن انباشت شده، مدیون حضور و فعالیت این نخبگان است که در درازای هزاره‌ها مشعل ساختنِ هویت را روشن نگه داشته‌اند و همچون سرمشقی برای نسل‌های پس از خویش عمل کرده‌اند.

نگرانی‌هایی که امروزه درباره‌ی چهل‌تکه شدنِ هویت ایرانیان وجود دارد، از بحران در نقش‌آفرینی این نسل از هویت‌سازان بر می‌خیزد. در دو قرن گذشته، همزمان با عقب‌نشینی تدریجی تمدن ایرانی در حوزه‌های سیاسی و نظامی و اقتصادی، نرم‌افزار معنایی و بافت فرهنگی این کانون تاریخ‌ساز نیز به تدریج دستخوش انهدام و تباهی شد، و دلیل آن نیروی زورآور و قاهرِ تمدنِ فرنگی بود، که دست بر قضا خود در ابتدای کار بر اساس تأمل در خویش و کوشش برای ساختنِ هویت بنیاد شده بود و از آن نیرو یافته یافته بود.

امروز ایرانیان بر سر دوراهی نمایانی ایستاده‌اند. یک راه که سرازیر است و رو به نشیب و در عین حال آسان و هموار و مناسب برای تنبلان، و نهادن مسئولیت دشوارِ «خود بودن» است و تبعیت از نیروها و فشارها و تاثیرهایی که از بیرون عارض می‌شوند. این همان تداومِ آشنای هویت کودکانه‌ایست که با گلچین کردنِ چیزهایی از این سو و آنسو و انباشتن‌شان در قالبی پراکنده و ناهمگون همراه بود. این همان هویت چهل‌تکه‌ایست که نه تنها در ایران زمین بحران‌زده‌ی امروزین، که در همه‌جای دنیا بدنه‌ی جمعیت بدان بسنده می‌کنند و در آن جایگاه توقف می‌کنند. گاه نتیجه در جامعه‌ای سامان یافته و مدرن و کامیاب به کلکسیونِ پر زرق و برق از داشته‌های بی‌ربط و نامنسجم منتهی می‌شود، و گاه در جامعه‌ای توسعه نیافته و حاشیه‌نشین به به انبانی زشت و نازیبا و فقیرانه از تحقیرها و سرافکنده‌گی‌های وارداتی.





راه دوم، دشوار است و سربالا و نفس‌گیر، و این همان مسیر ساختن هویت است. این راه نه نقشه‌ی از پیش تعریف شده‌ای دارد و نه تضمینی برای پیمودن پیروزمندانه‌اش در دست است. اما تنها راه ساختن هویت همین است. راهی که با بازخوانی و بازاندیشی در داشته‌ها و بوده‌ها، با ارزیابی مداوم و پیایی کردارها و اصلها و باورها، و با نقد و واسازی هویتِ پیش‌نهاد و پیش‌تنیده، و بازسازی و بازآفرینی خلاقانه‌ی هویتی نو همراه است. این راهی است که خواندن

و اندیشیدن و دانستن ضرورت‌هایش هستند. همان نقشی که غفلت و قناعت در راه سرازیر ایفا می‌کند، در این راه سربالا بر دوش دانستن و فهمیدن است. فهم این نکته که هویت امری ساختگی است، برای بسیاری از ما دشوار و دردناک است. از این رو که با قبول این واقعیت از غلاف به ظاهر امن و گرم و نرم هویتی موجود و آشنا و معتاد بیرون می‌آییم، و ناگزیر می‌شویم پیلای تنگ و تاریکی را که به حکم موروثی بودن، ارجمند پنداشته می‌شد، ترک کنیم. اما ترک این پیلای به معنای طرد این پیلای نیست، که با بازبینی و بازاندیشی در تار و پود آن پیوند دارد و به بافتنِ طرحی نو و در انداختن نقشی نو راه می‌برد، که چه بسا اجزای آن پیلای نیز عناصری از آن را تشکیل دهند. این را همگان می‌دانند که هرکس باید پایش را به اندازه‌ی گلیمش دراز کند. اما تنها دانایان راز آگاهند که قد و قامت مردمان با درازای گلیمی تعیین می‌شود که خود آن را از تار و پود دانش و تأمل و انتخاب، تولید می‌کنند.



## تهدید سیاست خشونت در ایران زمینِ امروز:

### از داعش تا غزه

مقاله‌ام در مجله‌ی درفش، سال نخست، شماره‌ی نخست

طی یکی دو ماه گذشته در لا به لای بازارِ اشباع شده‌ی خبرهایی که در بنگاه‌های خبرپراکنی گردش می‌کرد، خبری منتشر شد که در ابتدای کار افکار عمومی آن را چندان جدی قلمداد نکرد. خبر آن بود که گروهی مسلح به اسم داعش به شهر موصل و سایر شهرهای شمال عراق و جنوب سوریه حمله کرده است. کمی بعد، این جریان به سیلابی از اخبار وحشتناک و خوف‌انگیز بدل شد که به خصوص مردم ایران و کشورهای همسایه را سخت نگران ساخت.

گروهی که خود را دولت اسلامی عراق و شام (داعش) می‌خواندند، ابتدا، در ۲۰۰۳، شعبه‌ای از القاعده‌ی عراق بودند. بعدتر این دسته در ستیزه‌های مخالفان با دولت بشار اسد حضوری مؤثر داشتند و در همین هنگامه هم به سال ۲۰۱۳ استقلال خود را از القاعده اعلام کردند و دعویِ تاسیس دولت پیدا کردند. این گروه در تاریخ کوتاهشان از حمایت مالی و تسلیحاتی عربستان سعودی و آمریکا برخوردار بوده‌اند و ایدئولوژی‌شان مشتقی از هژمونی وهابی حاکم بر عربستان است. شعارشان بازگشت به اسلام ناب قدیم است و در این راه قرائتی خشن و غیرانسانی را در درون سنت سلفی‌ها مراد می‌کنند. رهبرشان (ابوبکر بغدادی) مدعی است که دولتی مستقل را در عراق و شام تاسیس کرده است. سربازانش اغلب سیاهپوش‌اند و معمولاً نقاب بر چهره دارند و به خاطر خشونت و خونریزی بی‌مهابا و رفتار غیرانسانی‌شان به سرعت مشهور شده‌اند. تخمین‌ها نشان می‌دهد که چهل درصد از نیروهای چند هزار نفری‌شان از کشورهای غربی

به منطقه آمده‌اند، و شمار زیادی از اعضایشان تحصیل کرده و دنیا دیده هستند. چنان که خود ابوبکر بغدادی فارغ‌التحصیل حقوق از دانشگاه بغداد است و پسر بچه‌ای هفت هشت ساله که چند روز پیش فیلمش همراه پدر مجاهدش در رسانه‌های عمومی پخش شد و سر بریده‌ی قربانی نگون‌بختی را در دست داشت، انگار در استرالیا پرورده شده است.

پیروان داعش در زمانی بسیار کوتاه شهرهای بسیاری را مورد حمله قرار داده و تسخیر کرده‌اند، و تقریباً هر جنایتی را که بتوان تصور کرد انجام داده‌اند. آنها اسیران را به طور دست جمعی به جوخه‌ی اعدام سپرده‌اند، مردان و زنان و کودکان غیرنظامی را زنده به گور کرده‌اند، اموال مردم را به اسم جهاد غارت کرده‌اند، زنان را به بردگی گرفته‌اند و شکنجه و تجاوز و آدمکشی در قلمروشان امری عادی محسوب می‌شود. رفتار این جهادیون تازه به میدان آمده یادآورِ کردار

قبایل وحشی و بدوی‌ایست که چند قرن پیش در همان منطقه به همان شهرها تاختند و در مردم صلح‌جوی منطقه وحشتی بزرگ برانگیختند.

فهمِ داعش و دستیابی به دارویی برای دفع داعش امروز ضرورتی برای همه‌ی ماست. به خصوص در این روزها که این گروه به چهل کیلومتری مرز ایران رسیده و خوابِ آرامِ دلخوش کنندگان به مرزهای نوبنیاد را نیز آشفته ساخته است. داعش تنها یک جریان تروریستی یا یک جنبش بنیادگرای خشن و ضدانسانی نیست، بلکه حلقه‌ای از یک زنجیره‌ی بزرگتر از جریانهای سیاسی و اجتماعی است که سراسر قلمرو ایران زمین را در خود غرقه ساخته است. یک روز بلشویکهای سرخی بودند که مردم باکو را کشتار می‌کردند و پان‌ترکهایی که ارمنیان و آسوریان آناتولی را قتل‌عام می‌کردند، و حالا طالبان و القاعده در مرزهای غربی این اقلیم هستند و داعش در مرزهای شرقی. قرن خونینی که بر مردم ساکن در این پاره خاک از گیتی گذشته، ضرورتِ بازاندیشی درباره‌ی



### ضرورتِ فهمِ ایرانِ زمین

مفهومِ بودن بر این پاره از خاک را گوشزدمان می‌کند. ضرورتی که اگر دریافته نشود، در هر نسل شاهد ظهور داعشی تازه خواهیم بود. چندان که قرنی است نسلهای پیاپی چنین بلایی را با دیدگانی هراسان و خواب‌آلود نظاره کرده‌اند.



ایران زمینِ حقیقتی تاریخی است. دشوار است در تاریخ و جغرافیای گیتی بگردیم و حقیقتی عینی‌تر از ایران زمین پیدا کنیم. منظور از عینیتِ این حقیقت، البته فراروندگی و تقدس و منسوب ساختن امری متافیزیکی بدان نیست. تنها عینیتی خارجی و مستقر بر زمینِ سخت شواهد علمی را منظور دارم که روشن و شفاف و دقیق و معلوم باشد و با اسناد تاریخی و شواهد عقلانی و نمودهای رسیدگی‌پذیر بتوان «وجود داشتن» اش را در جهان خارج نشان داد. ایران زمینِ قلمروی جغرافیایی است که در میان آبها و کوهها محصور است. پهنه‌ای گسترده در فاصله‌ی هندوکش تا مدیترانه از یک سو، و گستره‌ای که از خلیج پارس و ادامه‌اش تا باب‌المندب در جنوب، تا دریاچه‌ی مازندران و دریای خوارزم و دریای سیاه در شمال کشیده شده است. این قلمرو جغرافیایی را از آن رو می‌توان با یک اسم خطاب کرد، که مردم ساکن در آن برای پنج هزاره شبکه‌ای

درهم تنیده از روابط اقتصادی و فرهنگی و سیاسی را با هم تجربه کرده‌اند، و از دو و نیم هزاره قبل تا به امروز، مدام در جزر و مدهایی سیاسی تاسیس و فروپاشی دولتهایی را شاهد بوده‌اند که برای سه تا پنج قرن سراسر این قلمرو را متحد می‌ساخته، و بعد (معمولاً زیر فشار حمله‌ی خارجی) تباه و نابود می‌شده‌اند.

ایران زمین یک حوزه‌ی جغرافیایی است که از دیرباز هویت سیاسی و فرهنگی خاصی را برای ساکنانش فراهم آورده است. برای قرنهایی طولانی است که مردم این منطقه نوروز را جشن می‌گیرند، منظومه‌ای از ادیانی یکتاپرست را روادارانه قبول دارند، زبان ادبی و فرهنگی مشترکی (در هزاره‌ی قبل، پارسی) را به کار می‌گیرند، و در برابر هجومهای خارجی - در حضور یا غیاب دولتهای متمرکز و فراگیر - همچون نظامی یکپارچه عمل می‌کنند. ایران زمین همان واقعیتِ مگوی است که مثل تابویی بر گفتمان سیاسی مدرن سنگینی می‌کند. واقعیتی که باید با اشاره‌هایی خنثا مثل خاورمیانه بدان اشاره کرد. اشاره‌هایی اروپامدارانه،

نوساخته، و عاری از ارجاع به هویت تاریخی مردمی که در این قطعه از زمین می‌زیسته‌اند.

جهان امروز جغرافیایی است که در میان بیش از صد دولت-ملت تقسیم شده است. دولت-ملتهایی که پاره‌ای از جغرافیا را در اختیار دارند، اما پیشینه‌ی تاریخی بیشترشان از دو سه قرن فراتر نمی‌رود. در این دنیایی که از حدود صد و پنجاه دولت-ملت آن، نزدیک صد و چهل‌تایشان از دوران نادر شاه به بعد زاده شده‌اند، فهم ایران زمین دشوار شده است. چرا که در اینجا با ملتی روبرو هستیم که عمری بسیار دراز را با دولت یا بی دولت سپری کرده است، عمری که باید با مقیاس هزاره شمرده شود، و نه دهه یا قرن.

کشور ایران امروزمین، که بازمانده‌ی تراشیده و تجزیه شده‌ی این حقیقت تاریخی-جغرافیایی است، با پیشینه‌ی صد و پنجاه ساله‌اش حقیقت و عینیتی کمتر از ایران زمین دارد، و سایر خرده کشورهای احداث شده در این قلمرو تمدنی



نیز چنین وضعیتی دارند. امروز فهم ایران زمین دشوار شده، چرا که وحدت سیاسی ایران زمین به خاطره‌ی دوردستی می‌ماند که یک و نیم قرن از آن گذشته است، و خزانه‌های دانایی ما و منابع و مراجع خرد سیاسی ما، به سرزمینهایی منتقل شده که پیشینه‌ی ملی‌شان از همین حدود فراتر نمی‌رود. دیرزمانی است که ما با ذره‌بینی تیره و تار مشغول بررسی غولی بزرگ و بیمار هستیم که ابعاد و شکل و شمایل و دردش در چنین پنجره‌های تنگی نمی‌گنجد.

هرچند امروز ایران زمین به عنوان یک سیستم جغرافیایی تاریخی عینی و ملموس نمود خود را از دست داده و هویت فرهنگی و سیاسی‌اش رنگ باخته، اما هنوز فهم بسیاری از رخدادهایی که در این حریم رخ می‌دهد، بی‌توجه به پیشینه و معنای آن ممکن نیست. دورانی که ما ساکنان ایران زمین در آن زندگی می‌کنیم، از اواخر دهه‌ی ۱۳۵۰ خورشیدی تا به امروز، با جنگ و انقلاب و شورش و درگیری‌های قومی و دینی آلوده بوده و تاریخ نسل ما را به خون آغشته

است. فهم اختلالی که این آشوب و خشونت پر دامنه را در این جغرافیای (به لحاظ تاریخی) امن و آرام پدید آورده، تنها زمانی ممکن می‌شود که ظرف زمانی و مکانی نگاهمان را به کل این جغرافیا بسط دهیم و امتدادش را در درازنای کل این تاریخ امتداد بخشیم. آنگاه جریانهایی مثل القاعده، داعش، و مشابه آنها فهمیدنی خواهند شد و تنها در آن هنگام است که راهبردهای حل این چالشها از حالت دارویی موضعی و بی‌رمق گذر خواهد کرد و درمانی ریشه‌ای را ممکن خواهد ساخت.





## ظهور خشونت انقلابی در قرن بیستم

قرن بیستم به لحاظ شمار انسانهایی که به دست انسانهای دیگر کشته شدند، بی‌نظیر بوده است. قرن بیستم را چنان که بین مورخان مرسوم است، باید بسته به اولویت دادن به متغیرهای سیاسی یا نظامی از حدود ۱۸۹۰ یا ۱۹۱۴ میلادی آغاز کرد، و تا حمله‌ی ۱۱ سپتامبر امتدادش داد، که این آخری بنا به توافق صاحب‌نظران رخدادِ آغازگرِ قرن بیست و یکم است.

قرن بیستم در این معنی دو جنگ جهانی وحشتناک، زنجیره‌ای از جنگهای محلی اما به همان اندازه خونین و مهیب، و مجموعه‌ای خونین از انقلابها و درگیری‌های قومی و دینی و نژادی را در خود جای می‌دهد. در جنگ جهانی اول و دوم تلفات انسانی سپاههای درگیر در جنگ به ارقام باور نکردنی ۴۰-۶۰٪ سربازان می‌رسید و در جریان پیروزی و تثبیت دولتهای خودکامه‌ی کمونیست بر چین و کامبوج رقم به همین ترتیب تکان دهنده‌ی ۱۰-۳۰٪ کل

جمعیت این کشورها طی سه سال تا سه دهه به دست انقلابیونِ بلشویک-مائوئیست-خمر سرخ کشتار شدند.

دولتمردان ایران زمین در قرن بیستم تلاشی جانکاه به عمل آوردند تا در جنگها و درگیری‌هایی که جهان را در خود غرقه می‌ساخت وارد نشوند و از آن لطمه نبینند. اما با این وجود این قلمرو در سراسر این قرن گرانیگاهی برای تولید تنش باقی ماند و هم آخرین انقلاب کلاسیک تاریخ مدرن در این سرزمین رخ داد و هم آخرین جنگ کلاسیک تاریخ، که در ضمن یکی از طولانی‌ترین و پرتلفات‌ترین جنگهای منظم قرن بیستم هم بود. ایران زمین در سراسر این دوران در وضعیت تجزیه‌ی سیاسی بوده و قلمروش بین پنج تا دوازده کشور تقسیم می‌شد. تنها بخشِ آن که در این مدت مستعمره نشد و اشغال بیگانگان در آن دوام نیافت، به اصطلاح قدما دلِ ایرانشهر بود که همین کشور ایرانِ امروزی ما باشد، و در همین جا بود که آخرین انقلاب و جنگ کلاسیک رخ نمود.

یکی از نشانه‌های قرن بیستم، که به جنگها و خونریزی‌های یاد شده دامن زد و ماشه‌ی آغازِ بسیاری از آنها را کشید، ظهور ایدئولوژی‌های ستیزه‌جوی جهان‌شمول بود. از همان ابتدای قرن بیستم، ایدئولوژی‌های سیاسی بانفوذی در اروپا شکل گرفتند که به شکلی تحکم‌آمیز انسانِ آرمانیِ مدرن را تعریف می‌کردند. بر مبنای این صورت‌بندی‌های تازه از غایتِ مطلوبِ انسانِ نو، جنبش‌هایی اجتماعی شکل گرفت که هدف‌شان به کرسی نشاندنِ این آرمان، حتا به زور بود. پشاهنگ این جریان، و نیروی تعیین‌کننده در صورت‌بندی نظریِ این شکل تازه و خشن از «پیشرفت»، مارکس بود و به این ترتیب تقریباً همه‌ی جریان‌هایی که بعد از آن در سراسر قرن بیستم خواهانِ تغییر سریع و شتابزده و زورمندانه‌ی جهان بودند، یا مستقیماً مارکسیست بودند و یا (مثل جنبش فاشیسم یا بنیادگرایی اسلامی نو) از پیروان وی تاثیر پذیرفته بودند.

آنچه که جنبش‌های مارکسیستیِ آغاز قرن بیستم را نیرومند و محبوب و بانفوذ می‌ساخت، شور انقلابی‌شان بود و وعده‌ی دستیابی سریع به بهشتی دلپذیر و البته دعویِ سخن گفتن از زبان ستمدیدگان و فرودستان. اینها البته با ساختاری شبه‌دینی از ایمان به پیروزی نیروهای نیک (خلق، پرولتاریا، ستمدیدگان، استعمار شدگان، و...) تقویت می‌شد، به خصوص که با شیوه‌هایی مدرن و کارآمد از سازماندهی و سلسله‌مراتب دیوانسالارانه‌ی مدرن سامان می‌یافت و رسانه‌های عمومی را بسیج می‌کرد و قدرتی سیاسی را به جریان می‌انداخت.

جنبش‌های انقلابی قرن بیستم و دولتهایی که در ادامه‌شان تاسیس شدند، درباره‌ی کاربرد خشونت موضعی شفاف و روشن داشتند و معمولاً نه تنها آن را می‌پذیرفتند و ترویج می‌کردند، که گاه به تقدیس آن نیز می‌پرداختند و خشونت‌ورزی را بخشی ضروری و لازم از ترقی و پیشرفتِ تاریخ در نظر می‌گرفتند. این ترکیبِ جادویی از سه عاملِ سازماندهی نیروی انسانی با

## واکنش ایرانی

ایدئولوژی آرمانگرایی خشونت‌طلب به علاوه‌ی موضعِ هواداری از ستم‌دیدگان، بعد از جنگ جهانی دوم از درون غلاف اروپایی‌اش یکسره بیرون آمد و بدنه‌ی جنبشهای انقلابی جهان سوم را شکل داد. جنبشهایی از سویی استعمارزدایی را ممکن ساختند و به سیطره‌ی سیاسی و نظامی غرب در مستعمره‌ها پایان دادند، و از سوی دیگر (معمولا) نظامهای سیاسی سرکوبگر و خودکامه‌ای را به جای ایشان بر مصدر قدرت نشاندد.



تجربه‌ی زیسته‌ی مردم ایران زمین در قرن بیستم هم در تاریخ این قلمرو یگانه و بی‌نظیر بود، و هم در سطح جهانی و در دوران خودش از بقیه‌ی سرزمینها و تمدنها فاصله داشت. مردم ایران زمین در قرن بیستم همچنان خود را وارث تمدنی باستانی و بزرگ می‌دانستند که معمولا با قالبی اسلامی-ایرانی صورتبندی می‌شد. این مردم در قرن بیستم به طور مستقیم در جنگها و کشمکشهای قدرتهای بزرگ شرکت نکردند، اما به اندازه‌ی این کشورها و گاه بیش از بسیاری از ایشان، تلفات دادند و با بحرانهای ناشی از قحطی و ستم نیروهای اشغالگر دست به گریبان شدند. به جز دل ایرانشهر که به شکلی معجزه‌آسا در میانه‌ی این توفان استقلال سیاسی خود را حفظ کرد، دورادور ایرانشهر به دست نیروهای استعمارگر غربی و شرقی اشغال شد و جمعیت آن به شکلی قانون‌مدار و شیک (در نیمه‌ی جنوبی: عراق و هند شمالی و پاکستان به دست انگلستان) یا خشن و وحشی‌گرا



و عریان (در نیمه‌ی شمالی: قفقاز و آسیای میانه و افغانستان با سرنیزه‌ی روس) سرکوب شدند و کشتارهایی پیاپی را از سر گذراندند.

خشونت‌ی که در این دهه‌ها بر مردم ایران زمین عارض شده بود، معمولاً زیر فشار نیروهای خارجی شکل می‌گرفت. در شمال، کشتار مردم باکو و تفلیس تنها با پشتیبانی ارتش سرخ از بلشویک‌های قفقازی ممکن گشت، و در جنوب قحطی‌ای که طی جنگ جهانی اول ایران را به گورستانی تبدیل کرد، بدون مدیریت نظامی انگلیسیان بروز نمی‌کرد. آنجایی هم که نیروهای بومی و محلی دست‌اندرکار کشتار مردمان می‌شدند، تاثیر ایدئولوژی‌های نوآمده مشهود بود. چه در نسل‌کشی ارمنیان و آشوریان و بعدتر کردها در ترکیه، و چه در جنگ تحمیلی و کشتار مقدماتی قبایل کرد و ایرانی در شمال عراق، بعید بود در غیاب ایدئولوژی‌های مدرنِ نوظهور و تمامیت طلبی مثل کمالیسم و بعث، کشتارهایی با این دامنه و شدت را شاهد باشیم.

در ابتدای کار، ایدئولوژی‌هایی که کشتنِ مردم غیرنظامی را مجاز می‌شمرد، آشکارا ماهیتی وارداتی و غیربومی داشت. شعارها در نیمه‌ی نخست قرن بیستم یکسره سوسیالیستی بود و چه کمالیست‌های پان‌ترک و چه بعثی‌های پان‌عرب و حتا صهیونیست‌های فلسطینی، از دریچه‌ی شکلی شرقی شده از مارکسیسم بود که به جهان می‌نگریستند و حرکت خود را نیز به صورت متحدِ اردوی شوروی در برابر امپریالیسم غرب آغاز کردند. بسیاری از آنها بعدتر از خشونت خود کاستند و شکلی دموکراتیک را پذیرفتند و به همین تناسب از قطب خاوری به مرجع باختری تغییر جهت دادند و مثل ترکیه کم کم در جریان جنگ سرد به اردوی غرب پیوستند.

در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، و به خصوص در ربع آخر این قرن، همگام با افول قدرت شوروی ترکیبی بومی از اسلام‌گرایی و شعارهای چپ‌گرایانه بود که میدان را به دست گرفت و جایگزین ایدئولوژی‌های قدیمی‌تر شد. ایران در این

میان به صورت یک کانون صورتبندی نظری نقش ایفا کرد و به این ترتیب واپسین انقلاب کلاسیک تاریخ با پشتوانه‌ی دستگاهی نظری به پیروزی رسید که هرچند از گفتمان چپ‌گرایانه پیروی می‌کرد و سازماندهی و ساخت مدیریتی کاملاً مدرنی داشت، اما شعارهایی مذهبی و محتوایی دینی و سنت‌گرا را در بطن خود حمل می‌کرد.

گفتمان ستیزه‌جویانه‌ی مشابهی به زودی در سایر بخشهای ایران زمین نیز نمایان شد و از آنجا به کشورهای دورتر نیز نشت کرد. در قیل و قال درگیری‌های جنگ سرد، اردوگاه غربی به این جمع‌بندی رسیده بود که این جریان نوی انقلابی با وجود گرایشهای ضدمدرن‌اش، دقیقاً به خاطر همین بنیادگرایی مذهبی‌اش، متحدی ارزشمند و زورمند در برابر خطر توسعه‌ی کمونیسم محسوب می‌شود. از این رو اتحادی شکننده میان غرب و این جریانها شکل گرفت. اتحادی که در ضمن با تمایلی برای مهار این جریانها و جلوگیری از قدرتمند شدن‌شان نیز

همراه بود. به این ترتیب بود که اردوگاه غرب به مجاهدان افغانستان یاری‌های ارزشمندی رساند و نقض برخی از قوانین بین‌المللی و شعارهای غرب‌ستیزانه‌ی ایرانیان در جریان جنگ تحمیلی را نادیده انگاشت. زیرا که اردوگاه شوروی به شکلی علنی با عراق متحد شده بود تا جلوی توسعه‌ی جریان اسلام‌گرای ایرانی در منطقه را سد کند، و این البته ضرورتی بود که از حضور نظامی روسها در افغانستان ناشی می‌شد.

محاسبه‌ی غربیان درست از آب در آمد و موج تازه‌ی اسلام‌گرایی یکی از عواملی بود که فروپاشی اردوگاه شوروی را رقم زد. افغانستان به زخمی خونین در پهلوی هیولای گرسنه‌ی شمالی بدل شد و مردمی که نواده‌ی سرکوب شده، ایران‌زدوده، روس‌شده، و مطیع ایرانیان آزاد و سرافرازِ دو سه نسل پیش بودند، بلافاصله بعد از شل شدن چنگال کرملین زنجیره‌ای از دولتهای کوچک خودمختار را در جنوب امپراتوری سرخ بنا نهادند. دولتهای کوچک و بی‌ریشه‌ای

که توسط همان رهبران بلشویک قدیمی با همان شیوه‌ی مستبدانه اداره می‌شدند، با این تفاوت که از کمونیسم به قوم‌گرایی در غلتیده بودند و به عنوان ایدئولوژی جایگزین، نیم‌نگاهی به بنیادگرایی اسلامی هم داشتند.

فروپاشی شوروی و انحطاط اردوی کمونیسم که اولویت اول غرب در سالهای جنگ سرد بود، به پیامدی نامنتظره منتهی شد، و آن هم تبدیل خاورمیانه به منطقه‌ای آشوبزده و آشفته بود که از سویی نسخه‌های رنگارنگی از بنیادگرایی ستیزه‌جوی اسلام‌گرا را بازتولید می‌کرد، و از سوی دیگر خشونت را تا درون شهرهای مرفه اروپایی و آمریکایی صادر می‌کرد. به این ترتیب دیگری تازه‌ی غرب، یعنی آن دشمن مهیبی که قرار بود جایگزین شوروی خطرناک باشد، بنیادگرایی اسلامی قلمداد شد.

در بیست سال گذشته کلکسیون‌ی کامل از سازمانهای نظامی کوچک و بسیار خشن در اقلیم ایران زمین زاده و پرورده شده‌اند. طالبان، القاعده و داعش

تنها نمونه‌هایی از آنها هستند. برخی دیگر هستند که به قدرت دست یافتند و به صورت شاخه‌ای نظامی یا امنیتی از دولتی مستقر دگردیسی یافتند. چنان که در دولتهای بعثی سوریه و عراق یا دولت صهیونیستی اسرائیل رخ داد.

در نگاه نخست، سازمانهای سرکش و مبارزه‌جوی اسلام‌گرایی که نامشان این همه در رسانه‌ها تکرار می‌شود، ناتوان و سست و شکننده به نظر می‌رسند. طالبان در کل و در اوج موفقیتش موفق به بسیج چند ده هزار نفر سرباز شد، و داعش که جدیدترین مسافر این کاروان است، بین پنج تا ده هزار نفر نیرو دارد. به ظاهر ریشه‌کن کردن چنین سازمانهایی باید کار ساده‌ای باشد. آن هم توسط ابرقدرتی مثل آمریکا که حضور نظامی‌اش در منطقه چند ده هزار سرباز را در بر می‌گیرد، و یا حتی توسط دولتهای مستقر در این اقلیم، که گاه مثل ایران توان بسیج ارتشهایی چند صد هزار نفره را دارند.



با این وجود تجربه‌ی دو دهه‌ی اخیر نشان داده که این سازمانها بسیار دشوار سرکوب می‌شوند. دلیل کامیابی آنها، منتشر بودن الگوی مدیریت، ریشه‌دار بودن‌شان در میان جمعیت‌های محلی، و محبوبیت شعارهای دینی‌شان نزد بخشی از مردم منطقه است. اعضای این سازمانها معمولاً جوان هستند و در فضایی مدرن پرورش یافته‌اند. یعنی هرچند ممکن است مانند انقلابیون نسل قبل‌شان ارزشهای مدرن غربی را مردود بدانند، اما دانسته یا نادانسته تا گلو در پیکربندی (یا به قول هایدگر: گشتیل) تکنولوژیک مدرن از جهان فرو رفته‌اند. به همین دلیل هم به رسانه‌های مجازی دسترسی دارند، تصاحب و استفاده از سلاح‌های مدرن را خوش می‌دارند، و راه مشارکت در بازارهای جهانی را خوب بلدند، چه مثل طالبان تجارت هروئین باشد و چه مثل داعش صدور نفت به خارج و برپا کردن بازارهای کنیزفروشی در داخل.

### خشونت و سیاستِ نفرت

آنچه که مایه‌ی اشتراک اعضای داعش و القاعده با بلشویکهای ابتدای قرن می‌شود، نفرتی است که انسانِ عینی و موجود دارند. هردوی این جریانها به تعریف شکلی آرمانگرایانه از انسان وابسته‌اند. تعریفی که ساخت و گفتمانی مدرن دارد. هرچند ممکن است مثل بنیادگرایان دینی با ارجاع به عناصر دینی سنت‌گرا همراه باشد، یا مثل ایدئولوژی‌های قوم‌گرای پان‌ترکی و پان‌عربی (و در کل سایر پان‌ها) با آویختن به افسانه‌هایی شبه‌تاریخی مشروعیت یابد.

طالبان، القاعده و داعش در طلب شکلی خاص از انسانِ مسخ شده توسط دینی ساده‌انگارانه هستند. ایشان نسخه‌ای ساده‌لوحانه، و (از نظر تفسیر متون مقدس) عامیانه و سطحی را پیش رو دارند و بر مبنای آن نوع خاصی از انسان را می‌خواهند و می‌پسندند. انسانی که بنده‌ی خاکسار خداوند، و در غیاب مداخله‌ی مستقیم او، مطیع مطلقِ نمایندگان او باشد، که همانا رهبران داعش، یا

طالبان یا القاعده یا هر نظام مشابه دیگر هستند. هر جور انسان دیگری، و هر نوع «من» خودمختار خودبنیادی تهدیدی برای این شکل از خاکساری و اطاعت به حساب می‌آید، و باید نابود شود. هر من‌ای که خارج از این قالب ناممکن حضوری داشته باشد، آماج نفرت است و اعمال خشونت بر او مشروع و مجاز پنداشته می‌شود.

بلشویکها هم در دهه‌های آغازین قرن همین دعوی را داشتند، و فاشیستها نیز همچنین. بلشویکها هم انسان طراز نو را طلب می‌کردند که همچون چرخ دنده‌ای در ماشین بزرگ تاریخ عمل کند، به همان شکلی که قرار است بنده‌ی مطیع خداوند در دستگاه کائنات مثل ذره‌ای ناچیز نمود یابد. این انسان طراز نو باید مطیع مطلق قوانین تاریخی باشد، و در غیاب تجلی عینی این قوانین تاریخی، نمایندگان و کارگزاران و خدمتگزاران این سیر ترقی تاریخی، یعنی حزب کمونیست است که اطاعتی همه جانبه را از این انسان نوین طلب می‌کند. گفتمان

بلشویکها با داعش و طالبان چندان نزدیک است که گاه کافی است کلیدواژه‌هایی را با هم جایگزین کنیم، تا از یکی دیگری را استخراج نماییم: قوانین علمی تاریخ را با مشیت الاهی، پیشوای خردمند و خطاناپذیر را با خلیفه‌ی خداوند بر زمین، و قوانین حزب کمونیست را با اخلاق زاهدانه‌ی جماعت اسلامی. این توازی تصادفی و سطحی نیست، بلکه به زیرساختی عمیق و مشترک دلالت می‌کند که بن‌مایه‌ی جریانهای انقلابی ضددموکراتیک در قرن بیستم بوده است. جریانهایی که مدرنیته را ناپسندیده و منحط می‌دانسته‌اند، با شوری هزاره‌گرایانه فرا رسیدن عصری نو را صلا می‌دادند، خود را صدای محرومین و ناتوانان و ستم‌دیدگان قلمداد می‌کردند، و تصویری آرمانی از جورِ خاصی از انسان نو را در برابر اتباع خود می‌آویختند: انسانی عاری از منیت و خودخواهی، که در ضمن مطیع و تابع و خاکسار نیز هست. انسانی فاقد خودمختاری و خودمداری، و تهی از خلاقیتی شخصی برای دگرگون ساختن هستی. چرا که تغییر هستی وظیفه‌ایست که بر

دوش سازمانی مثل حزب یا ارتش داعش نهاده شده، و از گُرده‌ی «من»ها دریغ شده است.

نفرت از انسان جان‌مایه‌ی مشترک هیجانهایی است که چنین جریانهایی بر می‌انگیزند. انسانی که به شکلی عینی در گوشت و خون در برابر ماست، از دید این جریانها منحنی و تباه و آلوده است. باید این انسان سرکش و گناهکار از میان برود، آسیب ببیند، و تنبیه شود تا از دل آن انسانی نو قالب بخورد و قواعد اطاعت را بیاموزد. از این روست که کشتن آدمیان در این دستگاه‌های اخلاقی-سیاسی نه تنها ناپسند نیست، که گاه فریضه‌ای پنداشته می‌شود. در این معنی خشونت نیروی اصلی پیش‌برنده‌ی سازمانهایی از این دست است. سازمانهایی که با برانگیختن، تشدید کردن، به جریان انداختن و مدیریت خشونت شکل می‌گیرند و کار می‌کنند. سازمانهایی که اشتیاقی سیری‌ناپذیر برای تاسیس دولتی مستقر و خودکامه دارند، و وقتی چنین کنند هم کاشت و داشت و برداشت خشونت را

همچنان ادامه می‌دهند. معمولاً قربانی این خشونت اتباع خود این کشورها هستند، و تنها در مشتقی ناسیونالیستی از این جریان انقلابی بازسازی گیتی، یعنی فاشیسم است که دیگری‌های آماج خشونت به بیرون از مرزها منتقل می‌شوند. در حالت اخیر جنگ میان دولت-ملتها حاصل به قدرت رسیدن این رده از سازمان‌هاست، و به همین دلیل هم دولتهای فاشیست عمری کوتاه دارند. دولتهایی که بر اساس نسخه‌ی بین‌المللی بنیادگرایی دینی یا نسخه‌ی این جهانی‌اش (بلشویسم، مائوئیسم و...) احداث شده‌اند، دوام و پایداری بیشتری دارند. چون خشونت را در درون خود به گردش در می‌آورند و اتباع خویش را قربانی می‌کنند.





## غیاب دولت فراگیر و بحران دایمی مشروعیت

ایران زمین حقیقتی تاریخی است که در جغرافیایی ملموس و عینی و مشخص تجلی یافته است. اما کشورهای نوپنیدِ مدرنی که در ایران زمین تاسیس شده‌اند چنین حقیقتی و چنین عینیتی ندارند. کشوری به نام سوریه بدون مداخله‌ی استعمارگران فرانسوی تاسیس نمی‌شد، و بدون توافق‌نامه‌ی میان امپراتوری بریتانیا و شریف مکه، کشوری به نام عربستان سعودی نمی‌داشتیم. کافی است تاریخ کشورهای مستقر بر ایران زمینِ امروز را مرور کنیم تا به اشغالی نظامی و کشتاری سلطه‌گرانه در شمال یا قراردادی استعماری و مکرری سیاسی در جنوب برسیم. تنها در دل ایرانشهر، یعنی در کشور ایران امروز است که استقلالِ نیم‌بند به شکلی معجزه‌آسا در این هیاهو دوام آورد و همان هم امروز تنها کورسوی امید برای رهایی از نفرینِ تاریخِ معاصر ما محسوب می‌شود.

مردمی که در صد و پنجاه سال گذشته در قلمرو ایران زمین زیسته‌اند، پنج شش نسل از قربانیان این تجزیه‌ی تحمیلی هستند. قربانیانی که در این فاصله به کشورهایی نوساخته پرتاب شده‌اند، از هویت تاریخی مشترک خویش محروم مانده‌اند، به هویتی نوساخته، رقیق، خودبزرگ‌بین و در عین حال بی‌مایه، و صد البته مدرن دلخوش شده‌اند، و با زنجیره‌ای از دولتمردان فاسد و خودکامه و بحرانهای اجتماعی و سیاسی پیاپی دست به گریبان بوده‌اند.

این که داعش و طالبان و القاعده و سایر جریانهای افراطی منطقه غرب و مدرنیته را در شعارهایشان هدف می‌گیرند، گذشته از گرایشهای دینی و مذهبی‌شان، کارکرد سیاسی هم دارد. مردم ایران زمین نسلهاست که با فقر و جنگ و کشمکش و ناخرسندی دست به گریبان‌اند، و حقیقت تاریخی آن است که آغازگر این چرخه‌ی دل‌آشوب مداخله‌ی «فرنگی‌های مدرن» بوده است. همان‌هایی که روی هم رفته با لقبِ مبهم «غرب» مورد اشاره قرار می‌گیرند، بی

توجه به این که نفوذشان بیشتر شمالی جنوبی بوده و نیروی زمینی روسها و نیروی دریایی انگلیس‌ها یعنی کشورهایی در حاشیه‌ی اروپا را شامل می‌شده، تا این که به غرب به معنای جغرافیایی یا اروپایی کلمه مربوط باشد.

جریانهای بنیادگرای ستیزه‌جو همواره در درون ایران زمین توسعه یافته‌اند و قربانیان خود را از میان همین مردم گرفته‌اند. شمار اروپاییان و آمریکایی‌هایی که «در غرب» به دست القاعده و مشتقاتش کشته شدند، هیچ قابل مقایسه با آوارگان و کشتگان و آسیب‌دیدگان این گروهها در منطقه‌ی خاور میانه نیست. خشونت‌ی که این گروه‌های بنیادگرا می‌زایند و می‌پرورند، به درون این سرزمین جاری می‌شود. چون درست مانند بلشویکهای نسل پیش، اینها جریانهای هستند که خشونت‌زایی را با هدف زادن و مستقر ساختن قدرت سیاسی طلب می‌کنند.

جریانهای افراطی از این دست در تمام سرزمینهای و همه‌ی دورانهای تاریخی وجود داشته‌اند. جریانهایی که انسان آرمانی تخت و سطحی و ساده‌لوحانه‌ای را در جهانی تخت و سطحی و ساده‌لوحانه تصویر می‌کنند. جریانهایی که حاضرند انسانهای زنده و واقعی را نابود کنند، تا آن انسانهای موهوم دلخواه پا به عرصه‌ی وجود بگذارند. در شرایط عادی، یعنی در زمینه‌ای که دولتی قانون‌مند و مقتدر و جامعه‌ای مدنی حضور داشته باشد، چنین جریانهایی یا به گروههای تبهکار کوچک بدل می‌شوند و یا در قالب شورشهای دینی کم‌دامنه می‌آیند و می‌گذرند و نابود می‌شوند.

اما اگر دولتی مستقر وجود نداشته باشد، اگر هویتی سامان یافته و کارآمد در اختیار مردم نباشد، و اگر قدرت چندان منحط و مخدوش باشد که بروز یا غیاب خشونت در آن به چشم نیاید، در این شرایط است که گروههایی از این دست بسط می‌یابند و فراگیر می‌شوند و به نیروی سیاسی بدل می‌گردند. در

غیابِ توافقی مدنی و جمعی درباره‌ی انسان آرمانی معقول و روادارانه و پیچیده است که تصویرهای افراطی از ابرانسانهای تک‌بعدی محبوبیت می‌یابد. در دامن جهل است که سیاستِ خشونت، با جاهلیت مرگبارش زاییده می‌شود.

ایران زمین در یک و نیم قرن گذشته روندی را طی کرده که به فروپاشی نهادهای سیاسی، تجزیه‌ی سیاسی ایران زمین، و مخدوش شدن تصویر سستی از انسان آرمانی منتهی شده است. فشار نظامی و سیاسی قدرتهای بیگانه در این مدت چندان خُرد کننده و زورآور بوده که جز هسته‌ای مرکزی و آسیب‌دیده، گرداگرد ایران‌زمین در هاویه‌ای از استعمار و اشغال نظامی و بعد دولتهای دست‌نشانده‌ی مستبد فرو رفته است. درخشش فن‌آوری و فرهنگ مدرن چندان قانع‌کننده و چشمگیر بوده که فرهنگ سستی و هویت بومی به بنیانگرایی‌هایی بی‌محتوا عقب‌نشینی کرده، و تنها خشونتی سطحی را با ابزارهای مدرن بازتولید کرده است، بی آن که اصولاً به میدان رقابت برای تولید معنا وارد شود.

در غیاب نظامی سامان یافته از دولت‌های بومی، و در خلاء دستگاہی معنایی که انسان را به شکلی واقع‌گرا و کارآمد تعریف کند، شبه‌دولتهایی نیم‌بند و زودگذر بر این آشوب‌آباد روییده‌اند و رونوشت‌هایی سطحی و تکراری از ایدئولوژی‌های وارداتی را بر درفشهای خویش برافراشته‌اند. در این زمینه از ناتوانی و آشفتگی است که خشونت و جهالتِ نهفته در جریانی مثل داعش در زمینه‌اش جلب نظر نمی‌کند، توی ذوق نمی‌زند، و حتا چه بسا محبوبیتی هم جلب کند.

آن زمانی که طالبان با پرچم سپید و لباسهای سپید مرزهای شمال پاکستان و جنوب افغانستان را به هم دوختند و استانهای باستانی هرات و کابل و بلخ را تسخیر کردند، مردمی جنگزده و محروم را برابر خود یافتند که در ویرانه‌هایشان امید به هر نظامی بسته بودند که ذره‌ای امنیت و ثبات را برایشان به ارمغان بیاورد. حالا بعد از یک نسل، شاخه‌ای جدا شده از متحدِ همان طالبان، یعنی داعش، با





راهکار: بازگشت به سیاست ایران‌شهری

پرچم سیاه و لباسهای سیاه در گوشه‌ی دیگری از ایران زمین حرکتی مشابه را تکرار می‌کند. اگر طالبان بر مرزهای ایران و افغانستان و پاکستان آزادانه حرکت می‌کرد و اگر داعش بر مرزهای عراق و اردن و سوریه شادمانه آمد و شد می‌کند، دلیلش آن است که این مرزها جا افتاده و واقعی و تاریخمند نیستند. اینها مرزهایی هستند که در میانه‌ی قلمرو ایلها و قومهایی همسان ترسیم شده‌اند. مرزهایی که دو گروه از کردها، دو گروه از بلوچ‌ها، و دو گروه از عرب‌ها را از هم جدا می‌کنند. مرزهایی که در میانه‌ی اقوامی کشیده شده که زمانی هویتی مشترک داشتند. اینها مرزهایی هستند که استعمارگران چند دهه پیش قبل از ترک منطقه بر زمینی سوخته ترسیم کردند، بی آن که از دانایی و خردمندی کافی برای چنین تصمیم نابه‌جایی برخوردار باشند.

وقتی داعش شهرهای کردنشین ایزدیان در شمال عراق را اشغال کرد، دست به کشتار مردم غیرنظامی گشود. اخبار حاکی از آن است که این پیروان خشم خونین‌درفش، تنها در یک شهر ایزدی پانصد مرد غیرنظامی را کشته‌اند و سیصد تا چهارصد زن را به عنوان کنیز دزدیده‌اند و بعد ایشان را در بازارهای

برده‌فروشی به هم‌پالکی‌های خودشان فروخته‌اند. دلیل مجاهدان داعش برای انجام چنین کاری آن است که ایزدیان – که به دینی بسیار کهن و آمیخته به آیینهای کهن ایرانی پایبندند- را شیطان‌پرست می‌دانند و معتقدند کشتن و به بردگی کشاندن ایشان کاری خوب و اخلاقی است و «ثواب دارد».

ایزدی‌ها در استان کردستان خودمان هم با جمعیتی کمتر حضور دارند و هرکس این مردم صلح‌جو و شکبیا را دیده باشد، مستقل از این که ایزدشان را ملک طاووس بنامند یا چیز دیگر، گواهی خواهد داد که ردپای حضور شیطان در میانشان بسیار کمرنگ و نامحسوس است. در مقابل، آن اربابی که مردان داعش به نامش می‌کشند و غارت می‌کنند و برده می‌گیرند، اگر بخواهیم بر مبنای کردارهای پیروانش درباره‌اش داوری کنیم، چه بسا همان شیطان باشد.

حماقت اگر با پول و شمشیر ترکیب شود خشونت می‌زاید و داعش نمایان‌ترین نمود این معادله‌ی نفرین‌شده است. جهان امروز سیستمی پیچیده و

در هم تنیده است. ساده‌لوحانه است تصور کنیم که بلاهتی آمیخته با خشونت در ایران زمین زاده خواهد شد و در همین اقلیم باقی خواهد ماند. همانطور که القاعده پس از فراغت از کشتار هزاره‌ها و آزاداندیشان در افغانستان و به توپ بستن تندیسهای بودا به مراکز تجاری آمریکا حمله برد، داعش نیز پس از فراغت از کشتار کردها و شیعه‌ها خشونت اضافی خود را به مناطقی دوردست صادر خواهد کرد. ریشه‌کن کردن بلایی که در ایران زمین برخاسته تنها با شناسایی زمینه‌ها و بسترهای جامعه‌شناسانه‌اش ممکن می‌شود، و این ریشه‌ها در تاریخ و جغرافیای این منطقه پنهان شده‌اند.

تا وقتی که ایران زمین به صورت موزائیکی نوساز و شکسته از دولت-ملتهای مدرن و نوپا نگریسته شود، تاسیس دولتی نیرومند بر این سامان ممکن نخواهد شد. آرمان غایی همه‌ی نیروهای سیاسی مستقر بر ایران زمین، اگر که آرمانی داشته باشند، اتحاد مجدد این قلمرو است. این آرمان می‌تواند با ادبیات





ابلهانه و ساده‌لوحانه‌ی داعش با قالبِ احیای خلافت اسلامی بیان شود، یا با توجه به کل تاریخ منطقه و پذیرش تنوع و پیچیدگی اقوام و ادیان و سبکهای زندگی در این سامان، در گفتمانی ایرانشهری صورتبندی شود. در نهایت آنچه که مسلم است، روایت‌های سطحی و ناشکیبا و بنیادگرا در این میان بختی برای پیروزی ندارند، و تنها روندی را که در نهایت باید با خردمندی و رواداری و توافق پیش برود، با اختلال مواجه می‌کنند و به تعویق می‌اندازند.

رویارویی با موقعیت خطرناکی که امروز همه‌ی مردم ایران زمین با آن مواجه‌اند، به معنای نگرستن به خویشتن است و پذیرفتن مرضی که یک و نیم قرن است با آن دست به گریبانیم. این بیماری با جن‌گیری و جادوی ایدئولوژی‌های تنگ‌نظرِ نو درمان نمی‌شود. داروهایی که درد را در موضعی از بین ببرند، علاجی دیرپا به دست نمی‌دهند، زیرا چه بسا که همین داروها خود بر شدت وخامت اوضاع افزوده‌اند و این «سرکنجبین صفرا فزود».

درمان این درد تنها با شناسایی درست و دقیقِ موقعیت خودمان ممکن می‌شود، و این «خود» تنها به ما شهروندان تهرانی، اهالی کشور ایران، یا تابعان دین یا آیینی خاص منحصر نمی‌شود. خودِ «ما»، تنوع و تکثر و پیچیدگی‌ای خیره‌کننده از اقوام و ادیان و سبکهای زندگی را شامل می‌شود که در ایران زمینه زیسته و بالیده و شکوفا شده‌اند و برای هزاران سال با بافته شدن در هم قالی رنگین و زیبایی به نام تمدن ایرانی را پدید آورده‌اند. تصادم مدرنیته با این سیستم



تمدنی بغرنج، آن هم درست در شرایطی که ایران زمین در انحطاطی سیاسی و اقتصادی دست و پا می‌زد، تار و پود این بافته‌ی ظریف را از هم دریده است. هر رگه و هر تار از این فرشِ درخشان که زمانی بر عرش بود، ساده‌ترین و خشن‌ترین سویه از مدرنیته را وام گرفت و ایدئولوژی‌هایی سطحی و بی‌مایه و پیکارجو را پدید آورد که بر محور تعریف انسانی تخت و ساده و بدوی استوار شده بود، و نفرت از همه‌ی دیگران. این ایدئولوژی‌ها قرائتی سطحی و عاری از اندیشه از دین را، و یا تفسیری پرتحریف و عوامانه از تاریخ را و برداشتی جاهلانه از قومیت و نژاد را در هسته‌ی مرکزی خود دارند و از این رو به سادگی نفرت‌شان نسبت به دیگری را با خشونت آغشته می‌سازند. آن دیگری‌ای که آماج نفرت این ساده‌لوحان است، بخشهای بازمانده از همان بافته‌ی شکوهمند تاریخی است. بخشهایی که تنوع و پیچیدگی و دیرینگی خود را هنوز حفظ کرده‌اند، و دریغ است اگر در حفظ آن ناکام بمانند.

داروی درد ایران زمین، نگرستن به ایران زمین است. فهم ایران زمین به عنوان یک سیستم تمدنی که با سیستمهای تمدنی همسایه، و به خصوص شالوده‌ی تمدنِ مدرن وارد اندرکنشی سرنوشت‌ساز شده است. ایران زمینی که همزمان میزبانی پذیرا و مخالفی ستیزه‌جو برای مدرنیته بوده است، و هنگام رویارویی با آن تسلیمی بی قید و شرط یا خشم و خروشی نسنجیده و بی‌حاصل را پدید آورده است. ایران‌زمینی که به عنوان یک حوزه‌ی تمدنی چندان دیرینه و دیرپا و پیچیده و غنی هست که مدرنیته را ارزیابی کند و تحلیل نماید و جذبش کند، و باز خود باقی بماند. ایران زمینی که اگر در وضعیت تجزیه شده و واگرا و از هم گسسته‌ی امروزین باقی بماند، این امکان را از دست خواهد داد. چرا که تکه‌پاره‌هایی از آن که هریک ایدئولوژی‌ای عوامانه را برای مشروعیت‌بخشی به خود علم کرده‌اند و به بقیه‌ی تکه‌پاره‌ها می‌تازند، از تأمل و خرد و سنجه‌های لازم برای «دیدن» درست و بارورِ خود در مقام یک کل محروم است و به همین



ترتیب بخت دیدن تمدن‌های دیگر و آموختن از آنها و درس گرفتن از خطاهایشان را هم از دست می‌دهد.

شاید تا چند روز بعد بلای داعش از خاک سنجار و سومر بر بیفتد و بغداد و تیسفون از تهدیدشان برهد، اما تا وقتی که طبقه‌ای نخبه در ایران زمین سیاستی نو را در چارچوبی تمدنی برن سازند و به قدرت اجتماعی در چارچوبی متکثر، اما کل‌گرا ننگرند، هر روز در گوشه‌ای از این اقلیم شاهد سر برکشیدن داعش‌هایی نو خواهیم بود. تا وقتی طبقه‌ی فرهیختگان این مرز و بوم خرد و شکیبایی و دانش کافی برای فهم کلیت تمدن ایرانی را به دست نیاورند و پیچیدگی‌های شگفت و تار و پود رنگارنگش را به رسمیت نشناسند، هر سال با به میدان آمدن پهلوان‌پنبه‌هایی جاهل و نادان از جنس ابوبکر بغدادی و ملا عمر رویارو خواهیم بود، که بسا در این هیاهوی بی‌حاصل، گوشه‌های شنوای بیشتری از مخاطبان خردمندان بیابند.





## فصلی از رساله‌ی هم‌افزایی در زیست‌شناسی (بخش هفتم)

### 1-1-1 اطلاعات در سیستم‌های زنده

تا حدود معینی، سازمان زیستی و سیستم روانی چیز واحدی هستند. پیازه

زندگی سیستم سلسله مراتبی پردازشگر اطلاعاتی است که در طول تکامل توانایی ذخیره و باززایی اطلاعات ساختاری خود را به دست آورده است. (Gatlin, 1972) اطلاعات، از نظر محاسباتی، عبارتست از تعداد بیت‌هایی که برای بیان وضعیت دقیق یک پیام لازم است. اگر یک مفهوم اطلاعاتی

چندین حالت داشته باشد، تعداد عناصر مجموعه‌ای از صفر و یک‌ها که لازم است تا یکی از این حالات از بقیه متمایز شود، اطلاعات مربوط به آن حالت است. از روی مثال‌هایی که ذکر شد، به سادگی می‌توان معادله‌ای را پیش‌بینی کرد که مقدار اطلاعات را بر حسب بیت به دست دهد. این معادله عبارت است از:

$$H = \sum_i^n P_i \log_n P_i$$

که در آن  $P_i$  برابر است با احتمال ظهور هریک از  $n$  نماد موجود در پیام. به عنوان مثال‌هایی دیگر در این مورد، می‌توان به کد ژنتیکی موجودات زنده اشاره کرد. می‌دانیم که یک رمز ژنتیکی از توالی خطی اسیدهای نوکلئیکی تشکیل یافته که تنها چهار نوع باز آلی را می‌توانند شامل شوند. به این ترتیب محتوای اطلاعاتی هر واحد کد ژنتیکی برابر می‌شود با (بیت بر نماد)  $\log_2 4 = 2$ . (در اینجا هر نماد عبارت است از یک اسید نوکلئیک.) با توجه به این اندازه‌گیری،



می توان حجم اطلاعاتی نهفته در ژنوم گونه هایی را که مقدار مواد وراثتی شان معلوم است، اندازه گرفت . مثلاً ژنوم ویروس کوچک SV40 (نوعی ویروس میمونهای Simian)، تنها از پنج هزار جفت باز آلی تشکیل شده . بیان دیگر، حجم اسید نوکلئیک موجود در این ویروس برابر  $4 \text{ kbp}$  (تقریباً معادل  $2 \times 10^6$  دالتون) می باشد (واتسون, 0263). با توجه به این که هر جفت باز آلی دارای 1 بیت اطلاعات می باشند، حجم کلی اطلاعات نهفته در ژنوم این ویروس  $0 \text{ } (1 \times 4 \text{ } )$  بیت خواهد بود. یا مثلاً بزرگی ژنوم گلی باسیل (*Escherechia coli*) که مقیم روده بزرگ همه ما آدمهاست، است  $\text{kbp}$   $3 \text{ } (3 \times 10^6 \text{ } )$  (واتسون, 0263). یعنی محتوای اطلاعاتی اش برابر است با  $7 \times 10^5$  (= $1 \times 10^5 / 3$ ) بیت این باکتری یاد شده، دارای چهار هزار ژن است و کل DNA اش در حالت کشیده یک میلیمتر طول دارد. حالا آن را با ژنوم انسان مقایسه کنید که دارای صد هزار ژن است و در حالت کشیده 062 سانتی متر

طول دارد (گالین , 0261). آشکار است که با پیچیده تر شدن سیستم زنده، محتوای اطلاعاتی نهفته در ژنوم آن نیز افزایش می یابد.

می توان همین مثال را در یک سطح بالاتر و در حد اسیدهای آمینه و پروتئین ها تکرار کرد. می دانیم که در کل  $1/$  نوع اسید آمینه اصلی داریم که بیش از 84٪ از ساختار پروتئین ها را می سازند. رفتار یک ماکرومولکول پروتئینی توسط توالی و تعداد این اسیدهای آمینه تعیین می شود. هر پروتئین هم مستقل از شکل فضای خاص خود که مربوط به نیروهای فیزیکوشیمیایی ویژه اجزایش است، می تواند به صورت یک توالی خطی از اسدهای آمینه نمایش داده شود. ما ژنوم را جمله ای در نظر گرفتیم با طول های متفاوت وابسته به پیچیدگی گونه، که با الفبایی چهار حرفی نوشته شده است . به همین ترتیب می توانیم پروتئین ها را هم جملاتی مشابه بدانیم که با بیست حرف نوشته شده اند. با چنین فرضی،

محتوای اطلاعاتی هر اسید آمینه تقریباً برابر با  $1/3 (= \log_2 1)$  بیت خواهد بود.



حالا به این مثال دقت کنید:

مولکول هموگلوبین انسان، از چهار رشته پلی پپتیدی تشکیل شده است. این چهار رشته، عبارتند از دو رشته آلفا و دو رشته بتا. هر رشته آلفا، از 030 اسید آمینه تشکیل شده. یعنی محتوای اطلاعاتی آن عبارت است از  $481/1 (= 030 * 3/1)$  بیت. این رشته پلی پپتیدی توسط قطعه ای از ژنوم کد

می شود که 532 جفت باز دارد. (هر اسید آمینه توسط سه جفت باز کد می شود و این ژن خاص دارای دو اینترون به طول 84 و 014 جفت باز هم هست). (Tamarine, 1993).

به این ترتیب مقدار اطلاعات نهفته در ژن رشته آلفا برابر است با  $0175 (= 532 * 1)$  بیت. یعنی محتوای اطلاعاتی ژن کننده رشته آلفا، چیزی در حدود دو برابر اطلاعات نهفته در خود آن رشته است.

این زیاد بودن محتوای اطلاعاتی ژنوم نسبت به محصولات پروتئینی، دو جنبه دارد. یکی مربوط به خود اینترون هاست، که در فرآیند ترجمه و کدبندی کردن پروتئین ها شرکت نمی کنند. دیگری مربوط می شود به این حقیقت که هر اسید آمینه توسط سه اسید نوکلئیک کد می شود. علت مورد نخست معلوم نیست و وجود این همه بازآلی بی فایده در ژنوم یوکاریوت ها هنوز از معماهای ژنتیک است. اما مورد دوم قابل پاسخگویی است. این زیاد بودن محتوای ژنومی نسبت

به نتایج پروتئینی، در اصل نوعی حشو است. این نوع از حشو، به ویژه در جاهایی که قرار است اطلاعات از چند سیستم نمادین مختلف بگذرند و چندبار ترجمه شوند، نقشی حیاتی را بر عهده دارد و آن هم جلوگیری از قلب شدن پیام و ایجاد خطاست. می بینیم که مکانیسم های تکاملی چنین حشوی را در ژنوم موجودات به خوبی جاسازی کرده اند. نمود دیگر این حشو، زیاد بودن تعداد نسخه های ژنهای مربوط به پروتئین های حیاتی است. گروهی از ژنها در یاخته ها شناسایی شده اند که در سطح ژنوم مرتباً تکرار می شوند. این ژنها که ژنهای با توالی متوسط خوانده می شوند، می توانند در کل  $0/^{4}$  تا  $0/^{2}$  بار تکرار شوند. مثلاً برخی از ژنهای ساختمانی مهم مانند ژن هیستون ها، rRNA، و tRNA از این گروه محسوب می شوند. به دلیل همین فراوانی حشو در سطح ژنوم است که می بینیم در هر روند همانندسازی، احتمال بروز خطا تنها  $0/^{-6}$  -  $0/^{-00}$  است (واتسون، 0263).

یکی از بنیانگذاران روش کاربرد از مفاهیم سیستمی و اطلاعاتی در زیست شناسی، دانشمند فرانسوی ژاک مونو است که توانست همین بیشتر بودن اطلاعات ساختاری یک پروتئین از اطلاعات ژنومی آن را نشان دهد. این گزاره در دید نخست نوعی باطلنما به نظر می رسد، چون در سبیرنتیک اصلی مشهور داریم که از روشهای ریاضی قابل اثبات است و بر اساس آن پدید آمدن سیستمی منظم تر از سیستم مادر ناممکن است. این باطلنما، در مدت کوتاهی به خیالپردازان فرصت داد تا دیدگاه هایی جالب را پیشنهاد کنند. مثلاً فردی به نام السازر عقیده داشت که این افزایش اطلاعات از سطح ژنومی به پروتئینی، خاستگاهی غیرمادی و فراطبیعی دارد و این پدیده را "غنی شدن غیرعلی" اطلاعات نامید. خوشبختانه پژوهشگران به این نوع توضیحات بسنده نکردند و در نهایت توضیحاتی دقیقتر از محتوای اطلاعاتی ژنومی به دست آمد. براساس این بیانه‌های تازه از باطلنمای مزبور، اطلاعات هر سیستم معنادار تنها در محیط



ویژه‌ای که قابلیت "خواندن" آن را داشته باشد معنا دارد. و این زمینه هم خود دارای اطلاعاتی است که برای درک -یا خوانده شدن- اطلاعات سیستم مرجع ضروری هستند. به این ترتیب حجم اطلاعات درونی ساختار ژنوم، آنگاه که با اطلاعات پیرامونیش (اطلاعات نهفته در آنزیمهای عملگر بر آن) با هم در نظر گرفته شود، به شکل مطلوبی از اطلاعات پروتئین‌های حاصل شده بیشتر خواهند بود. به همین ترتیب اطلاعات نهفته در خود ساختار پروتئین از ژنومش بیشتر نیست، که این مجموع اطلاعات پروتئین و محیط مناسب برای بیان رفتارش است که باطلنمای مزبور را ایجاد می‌کند.

این یکی از مواردی بود که کلی‌نگری به پدیده‌های زیستی با پشتیبانی روشهای کمی، بر نگرشهای جزءانگاران ی گذشته برتری می‌یافت.

در ژنوم مهره داران حالتی دیگر از حشو دیده می‌شود. در این موجودات، احتمال اینکه یک باز آلی که به طور کاتوره‌ای انتخاب شده، گوانین

یا سیتوزین باشد، 33-3٪ است. یعنی احتمال حضور این دو باز در ژنوم برابر است با 1+31٪. که نیمی از آن مربوط به گوانین و نیم دیگر مربوط به سیتوزین است. همبستگی بین احتمال حضور این دو باز نوعی حشو در ژنوم مهره داران ایجاد می‌کند. از آنجا که بیشینه حشو ژنومی موجود در مهره داران کمتر از بیشینه مقدار مشابه در میان بی مهرگان است، می‌توان به زبان نظریه بازی‌ها، استراتژی مهره داران را در طول مسیر تکاملیشان به این شکل بیان کرد: MinMax D(Max.) یعنی این جانوران بالاترین مقدار حشو ژنومی خود را کمینه کرده‌اند و به این ترتیب محتوای اطلاعاتی ژنوم خود را زیاد کرده‌اند. مطالعات کورنبرگ نشان داده است که در مورد کمینه مقدار حشو ژنومی وضعیت برعکس است و کمینه حشو ژنومی در میان مهره داران از کمیت مشابه در بی مهرگان بیشتر است. در این مورد می‌توان استراتژی را به صورت MinMax D(Min) نشان داد. یعنی بیشینه کردن کمینه حشو. نمونه‌های

متعددی از حشو در ژنوم موجودات زنده کشف شده است که نمونه بارز آن توالی‌های تکراری (موجود در انتهای کروموزوم‌ها (Tellomer) است. حتی در موجوداتی به سادگی ویروس‌ها هم این توالی‌ها دیده می‌شوند. مثلاً در ویروس موزایک توتون (TMV) این توالی به صورت تکراری دیده می‌شود: A-GAA-GAA-GUU-GUU ناگفته پیداست که توالی‌های حشوی ژنی نقش عملکردی ندارند و هیچ mRNA و پروتئین خاصی را کد نمی‌کنند.



در مورد حشو، مثالهای دیگری هم می‌توان زد. مثلاً در زمینه‌ی زبانشناسی در این مورد زیاد کار شده. در اینجا فقط به سه نمونه از این موارد اشاره می‌کنم:

الف) الفبای فارسی در کل 73 نماد دارد. (مشمول بر حروف بزرگ و کوچک و میانه و علائم نقطه گذاری). اگر بخواهیم از میان این مجموعه 73 عضوی یکی را انتخاب کنیم، باید به اندازه  $\log_2 73 = 5/4$  بیت اطلاعات صرف کنیم. به بیان دیگر در زبان فارسی، محتوای اطلاعاتی هر نماد 5/4 بیت است. (چون بیت مفهومی دودویی است، در محاسبات نمی‌توان مقدار اعشاری به آن نسبت داد. بنابراین در محاسبات این مقدار را معمولاً برابر با 6 بیت می‌گیرند.) به همین ترتیب در زبان انگلیسی، می‌توان 53 نماد الفبایی را تشخیص داد، که با  $\log_2 64 = 6$  بیت برابر است. یعنی محتوای اطلاعاتی هر نماد زبانی در فارسی حدوداً یک بیت از همتای انگلیسی خود بیشتر است.

ب) اگر فقط به حروف بزرگ در زبان انگلیسی توجه کنیم، خواهیم دید که تنها 16 نماد در آن وجود دارد. محتوای اطلاعاتی هر نماد باید بر اساس فرمولی که گفتیم برابر با  $3/6$  بیت بر نماد باشد، ولی از آنجا که در زبان انگلیسی  $47\%$  حشو وجود دارد، محتوای اطلاعاتی واقعی هر نماد تنها 1 بیت است. معنای این که گفتیم  $47\%$  زبان انگلیسی حشو است، این است که این نسبت از سؤالات با پاسخ‌های دودویی را می‌توان برای درک یک پیام حذف کرد. به بیان دیگر، اگر دریک نامه به زبان انگلیسی  $47\%$  حروف حذف شوند، هنوز هم می‌توان به مضمون نامه پی برد.

پ) در بررسی‌هایی که بر روی کتاب‌های درسی در مدارس آمریکا انجام گرفته، این نتیجه جالب حاصل شده که با بالا رفتن کلاس، مقدار حشو در متن درسی کمتر می‌شود. یعنی به نظر می‌رسد که کودک با افزایش سن و مهارت‌های مطالعاتی، می‌تواند پیام‌هایی را با محتوای اطلاعاتی بیشتر جذب و

درک کند. در کتاب کلاس اول، حشو برابر  $30\%$  بود که با  $0/8$  بیت به ازای هر نماد برابر است. در کلاس آخر این مقدار به  $2\%$  می‌رسید، که برابر است با  $3/0$  بیت برای هر نماد (Gatlin et al, 1972).

با توجه به این مثالها، فکر می‌کنم معنای اطلاعات کمی شده جا افتاده باشد. حالا وقت آن است که پویایی اطلاعات در درون سیستم‌های زنده، و اندرکنش رفتارهای اطلاعاتی را در محیط‌های طبیعی مورد اشاره قرار دهیم. همه پیام‌هایی که به عنوان اطلاعات حسی به موجود زنده می‌رسند، قبلاً از یک فرستنده گسیل شده‌اند. این فرستنده می‌تواند موجود زنده‌ی دیگری باشد، و یا تنها از عوامل بیجان محیطی تشکیل یافته باشد. در صورت نخست، پیام را با همین عنوان رایج، پیام می‌نامیم، و در حالت دوم آن را برگه می‌خوانیم (Seeley et al, 1989). در هر دو حالت، اطلاعات باید از فرستنده به گیرنده منتقل شوند. این فرآیند انتقال همیشه از میان زمینه‌ای انجام می‌گیرد که بسته به



محیط زیست موجود، می تواند هوا، آب، و یا خاک باشد. در هر سه حالت، وجود عوامل فیزیکی در زمینه می تواند بر روند انتقال اطلاعات اثر گذارد و نوفه ایجاد کند. نوفه، از عواملی است که باعث تغییر پیام و کاهش دقت آن می شود.

انتقال اطلاعات بین دو موجود زنده را ارتباط هم می نامند. گروهی از پژوهشگران این اصطلاح را تنها برای مواردی به کار می برند که فرستنده به عمد پیام را ارسال کند. ارتباطات را براساس اینکه (از نظر توانایی سازش با محیط) برای گیرنده سودمند باشند یا نباشد، و فرستنده آن در گسیل آن عمد داشته باشد یا نداشته باشد، به چهار دسته تقسیم می کنند. در حالتی که پیام برای گیرنده ارزش سازشی داشته باشد، و فرستنده هم آن را عمداً ایجاد کرده باشد، ارتباط وجود دارد. در حالتی که پیام برای گیرنده نقش ضدسازشی داشته باشد، (یعنی سازگارش را با محیط کمتر کند،) و فرستنده آن را عمداً بفرستد، آن پیام را فریب می نامند (مثل دروغ در آدمیان، و پدیده تقلید در جانوران). اگر فرستنده

به طور غیر عمد پیام را بفرستد، و پیام ارزش سازشی داشته باشد، آن را انتقال تصادفی می گویند (مثل دیده شدن شکار توسط شکارچی). اگر فرستنده غیرعمد پیام دهد و ارزش سازشی پیام هم برای گیرنده منفی باشد، آن را خطای درک می خوانند (مثل خطاهای حسی معمولی).

می توان به ازای هر موجود، و دستگاه های حسی ای که دارد، یک فضای فاز تعریف کرد، که تعداد ابعادش برابر باشد با تعداد انواع حواس. یعنی می توان برای هر موجود زنده ای، دستگاه مختصاتی را در نظر گرفت که دارای  $N$  محور باشد. اگر هریک از این محورها، نمایانگر یکی از کیفیت های حسی باشد، می توان به صورت نمادین درک موجود را در آن زمینه -در هر مقطع زمانی،- به صورت مجموعه نقاطی بر آن محور نمایش داد. به این ترتیب ما فضایی  $N$  بعدی خواهیم داشت که می تواند همه دریافته های اطلاعاتی موجود از محیط را بازنمایی کند. این فضا را در اینجا فضای فاز حسی خواهیم نامید.

این کار، یعنی فرض محور مختصات برای حواس را می‌توان در مورد یک حس خاص هم انجام داد، و مثلاً در دستگاه بینایی انسان فعالیت هریک از چهار نوع گیرنده نور شبکیه (سه نوع مخروط و یک استوانه) را بر یک محور تصویر کرد و از متصل کردن این محورها به هم، یک فضای فاز بینایی ایجاد کرد. به این ترتیب اگر برای حس خاصی  $N_r$  نوع گیرنده وجود داشته باشد، و هر گیرنده هم بتواند در پاسخ به محرک خود  $N_i$  حالت به خود بگیرد، در نهایت فضای فاز ما دارای  $N = N_i^{N_r}$  حالت خواهد بود. یعنی اگر تعداد حالات یک نوع گیرنده به صورت خطی تغییر کند، اطلاعات دریافت شده توسط موجود به شکل لگاریتمی تغییر خواهد کرد. به بیان دیگر، رابطه بین حجم اطلاعات قابل دریافت و تنوع گیرنده‌ها و حالاتشان، با هم رابطه لگاریتمی دارند، نه خطی (Snyder, Laughlin, Stavevga -1977).

روشی که در اینجا برای مدلسازی دینامیک اطلاعات در سیستم‌های زنده ارائه شده، راهی است شناخته شده در نظریه سیستم‌ها و سیبرنتیک، و می‌تواند در بسیاری از جاها مفید باشد. با این روش می‌توان به سادگی ریخت (اطلاعات را در هر مقطع زمان در هر موجودی، مجسم کرد. یک آدم که دارد با دست در تاریکی دنبال چیزی می‌گردد، بر فضای فاز حسی خود دریافته‌هایی فراوان را در اطراف محور پساوایی نشان می‌دهد، که مکان و دینامیکش در طول زمان به فعالیتی که دارد انجام می‌گیرد بستگی دارد. در عین حال همین آدم در شرایطی که دارد در میان جمعیتی دنبال کسی می‌گردد، بر محور بینایی بیشترین دریافت را نشان می‌دهد. در این مدل می‌توان آسیب‌های حسی گوناگون را به خوبی نمایش داد، مثلاً یک آدم نابینا را می‌توان فاقد محور بینایی در نظر گرفت. مقایسه بین موجودات مختلف با دستگاه‌های حسی گوناگون هم با این مدل به خوبی ممکن است. مثلاً می‌توان به سادگی دید که در مسیر تکامل، تعداد ابعاد



و گسترهٔ محورهای مربوط به فضای فاز حس بینایی در مهره داران از ماهیان تا پرندگان افزایش یافته و از فضای تک بعدی (تک محوری) و کم دامنه پارامسی به فضایی با شش بعد (پنج نوع مخروط و یک نوع استوانه) در لاک پستان دریایی رسیده.



برای تخمین حجمی از اطلاعات که توسط هر حس، و در نهایت توسط موجود زنده دریافت می شود، روش های گوناگونی وجود دارد. من در اینجا بر رویکردهایی که در عصب شناسی مرسوم است بیشتر تاکید خواهم کرد. بنابراین روش، مقدار اطلاعات دریافتی رابطه مستقیمی دارد با توانایی شلیک نوروئ های مربوط به حس مورد نظر. بنابر نظریه اطلاعات کلاسیک، بیشینه اطلاعات موجود در یک پیام، در حالتی به دست می آید که احتمال ظهور همه نمادهای بیانگر اطلاعات یکسان باشد. به بیان دیگر، اگر  $H_{max}$  را به عنوان بیشینه اطلاعات در نظر بگیریم؛

$H_{max} = \log_2 N$  (Gatlin et al, 1977) خواهد بود. حالا اگر بیشترین بسامد

شلیک یک نرون را با  $F_{max}$  نمایش دهیم، به این معادله می رسیم:  $H_{max} = \log_2$

$$(tF_{max}) = \log_2 N$$



بنابر این رویکرد، برای حواس مختلف انسان محتواهای اطلاعاتی متفاوتی به دست می‌آید که هر یک با رابطه‌ای خطی، توان اطلاعاتی آن سیستم حسی (یعنی توان جذب و انتقال اطلاعات) را تعیین می‌کنند. توانهای اطلاعاتی مورد نظر، مطابق جدول زیر به دست خواهد آمد.

نوع حس	تعداد گیرنده ها ( $N_r$ )	تعداد آکسون ها ( $N_i$ )	توان اطلاعاتی (bit/s)
بینایی	$2 \times 10^8$	$2 \times 10^6$	$10^7$
شنوایی	$3 \times 10^4$	$2 \times 10^4$	$10^5$
پساوایی	$10^7$	$10^6$	$10^5$
بوایی	$7 \times 10^7$	$10^5$	$10^5$
چشایی	$3 \times 10^7$	$10^3$	$10^3$

سرعت انتقال اطلاعات، علاوه بر سرعت تولیدش، به پهنای باند انتقال پیام هم بستگی دارد. پهنای باند، عبارتست از بازه‌ای که بسامد پیام می‌تواند تغییر کند. در مورد آدم، تکلم عادی نیاز به پهنای باندی در حدود 6 کیلو هرتز دارد (Meyer & Neumann, 1972). پهنای باند وسایل ارتباطی معمولی مثل رادیو و تلفن از این مقدار کمتر است. علت اینکه پیام‌های فرستاده شده از راه تلفن و رادیو هم درک می‌شود، این است که در زبان هم به موازات نظام الفبایی حشو وجود دارد. در جدول زیر پهنای باند و سرعت انتقال اطلاعات را در رسانه‌های معمول می‌بینید.

وسیله	پهنای باند	توان اطلاعاتی (bit/s)
تلفن	3/1 KHZ	$3 \times 10^4$
رادیو (AM)	4/5 KHZ	$5 \times 10^4$
تلویزیون	5 KHZ	$5 \times 10^7$

در جداول مذکور، توان اطلاعاتی، که همان سرعت انتقال اطلاعات است، از این معادله به دست می آید:

$$R_m = B \log_n (1 + S/N)$$

که در آن  $R_m$  بیشینه اطلاعات منتقل شده (برحسب بیت بر ثانیه)،  $B$  ثابت وابسته به زمینه،  $S$  تعداد نماد معنی دار، و  $N$  مقدار نوفه است. (Young et al, 1971, 1981, 1987).

حالا پایه تئوریک لازم برای تخمین کل اطلاعات موجود در یک موجود زنده را در اختیار داریم. شکستن هر مولکول ATP انرژی ای آزاد می کند که برای گرفتن  $1/$  بیت اطلاعات از محیط کافیهست. اگر فرض کنیم این فرآیند شکست دست بالا یک ثانیه طول بکشد، و اگر تنها یک صدم انرژی تولید شده در بدن یک آدم معمولی برای پردازش اطلاعات صرف شود، توان پردازش یک انسان برابر با  $0/1$  بیت بر ثانیه می شود. علاوه بر این ظرفیت عملکردی اطلاعاتی،

یک ظرفیت ساختاری اطلاعاتی هم وجود دارد. این امر از پیچیدگی ساختار موجودات زنده ناشی می شود، و هم ارز مفهوم مبهمی است که مدتها با عنوان نظم مورد بحث بوده. اگر بدن یک موجود زنده را یک محلول آبی کلوئیدی در نظر بگیریم (که در یک معنا چنین هم هست)، آنگاه می بینیم که در هر مقطع زمان برای تعریف مکان دقیق هر اتم در این محلول، به  $0/17$  بیت اطلاعات نیاز داریم. مکان دقیق هریک از مولکول های بدن یک انسان را می توان با یک صدم این اطلاعات، یعنی با  $0/15$  بیت بیان کرد (Carlow et al, 1976/ Volkenstein et al, 1982).

می توان به روش مشابهی، محتوای اطلاعاتی ژنوم انسان را هم محاسبه کرد. درباره تخمین های به دست آمده در این مورد بین پژوهشگران اتفاق نظر وجود دارد. مقدار اطلاعات موجود در ژنوم انسان - که دارای صد هزار ژن

است، - حدود  $8/0$  بیت تخمین زده می شود. در مورد باکتری ها این مقدار به یک صدم، یعنی  $6/0$  بیت می رسد (Carlow et al,1976).

موجود زنده، از یک دیدگاه، یک سیستم پردازنده اطلاعات است، و برای بهینه کردن عملکردش باید از میان انبوه داده های موجود در محیط، مهم ترین پیام ها را برگزیند. این امر به ایجاد بازه های حسی گوناگونی منجر می شود. یعنی در هر دستگاه حسی، اطلاعات موجود در محیط تنها در دامنه خاصی می تواند بر گیرنده های حسی موجود اثر کند. به همین دلیل است که در همه جانداران شناخته شده، فضای فاز هر حس ویژه تنها محدوده مشخصی را در برمی گیرد. تخمین اینکه در هر دستگاه حسی حجم داده های اطلاعاتی چقدر است و این داده ها با چه سرعتی پردازش می شوند، دشوار است، چون این مقادیر به چندین عامل ناشناخته بستگی دارند. این مقادیر در گونه ها، دستگاه

ها، و نقاط گوناگون پردازنده در دستگاه عصبی مرکزی مقادیر مختلفی به خود می گیرند.

برای تشخیص و کمی کردن اطلاعات در سیستم های زنده، علاوه بر روشهای ریاضی انتزاعی، شاخصهای زیست شناختی ملموسی هم داریم. مثلاً چنانکه قبلاً هم گفتیم، تمام سیستم های زیستی از دید شیمیایی نوعی ساختار انتشاری هستند. ویژگی مهم متمایز کننده ی این نوع ساختارها، از محیط، وجود غشایی است که فاصله ی درون و برون سیستم را مرزبندی می کند. غشاهای درون سیستم زنده، نشانگر سدهایی هستند که انرژی ورودی به سیستم، پیش از خروج از آن باید از آن بگذرد. در عمل، هر غشای زیستی نوعی پردازنده ی بیولوژیک است که انرژی را پیش از فرار، دگرگون می کند. هرچه تعداد این غشاها در یک سیستم زنده بیشتر باشد، آن سیستم پردازش بیشتری را بر انرژی انجام می دهد، و در نتیجه پیچیده تر فرض می شود. این غشاها، در سیستم های



## 2-1-1) پیشنهاد اطلاعات سلسله مراتبی

حقیقت همیشه عجیبتر از تخیل است . بایرون

پیچیده تر در اطراف زیرسیستم ها هم ایجاد می شوند، و بنابراین شاخص ساده ای مانند تعداد، نوع، سطح، و فعالیت غشاها، نسبت به حجم سیستم زنده، می تواند شاخصی ساده و ملموس برای تخمین مقدار پیچیدگی سیستم باشد.



اگر بخواهم تعریفم از اطلاعات مشکلات تعاریف شانونی را نداشته باشد، ناچاریم تا مفهومی ابداع کنیم که از چند شرط پیروی کند. از میان صاحب نظران این رشته، من به ذکر دیدگاه ژوماری اکتفا می کنم که به گمانم ابداعاتی راهگشا را در این زمینه انجام داده است . او در کتاب زیبای خود، "اطلاعات نسبی" پانزده شرط را برای تولید یک نظریه ی اطلاعات همساز -در حالت گسسته - ذکر می کند. این شروط می توانند برای تولید یک دستگاه تعریف اطلاعات نسبی و پیوسته هم مورد استفاده قرار گیرند، و خود ژوماری در همین کتاب چنین کاری کرده است . شروط یاد شده عبارتند از: تقارن، هنجارپذیری، بسطپذیری، تصمیم پذیری، بازگشت پذیری، جمع پذیری، داشتن

مرز بالا و پایین، داشتن کمیت همواره مثبت، یکنواخت بودن، پیوستگی موضعی، پایداری، و داشتن سه خاصیت دیگر ریاضی که بر مبنای جمع تعریف می شوند و ذکرشان در اینجا شرح زیادی می طلبد. در نهایت ژوماری بر این مبنا کوشیده تا یک نظریه اطلاعات نسبی و شرطی -و حتی ذهنی - تولید کند.

از سوی دیگر تلاشهای زیادی برای وارد کردن مفهوم سلسله مراتب در نظریه اطلاعات انجام شده است. من در اینجا به یکی از این رویکردها خواهم پرداخت و خواهم کوشید تا نظریه‌ی اطلاعات سازگار با مقصود ژوماری را برای نیل به تعریفی دقیقتر از اطلاعات در سیستم های پیچیده‌ی دارای سلسله مراتب، بسط دهم.

سیستمی با فضای فاز  $K$  بعدی را در نظر بگیریم که دارای  $N^K$  عضو مستقل و تحویل ناپذیر به یکدیگر باشد. اگر هر عضو این سیستم بتواند  $M$  حالت پیدا کند، کل حالات قابل تصور برای سیستم  $M^{N^K}$  حالت خواهد بود. در چنین

سیستمی، می توانیم بگوییم اطلاعات در  $I$  سطح پراکنده شده اند. در این چهارچوب تعداد و مرزهای سطوح  $i$  توسط تعداد و چینش عناصر سیستم و تعداد حالاتشان تعیین می شوند. در این حالت، می توان محتوای اطلاعاتی درون سطح  $i$  ( $C_{I,i}$ ) را به این ترتیب تعریف کرد:

$$C_{I,i} = -\sum_{j=i} P_{i,j} \log P_{i,j}$$

که در آن  $P_{i,j}$  عبارت است از احتمال ظهور  $j$  اُمین عنصر سطح  $i$ ، در میان کل احتمالات ممکن برای سیستم.

اگر احتمال ظهور همه‌ی حالات مربوط به یک عنصر را برابر  $(P_{i,j} = M^{-1})$  فرض کنیم؛

$$C_{I,i} = -\sum_{j=i} M^{-1} \log M^{-1} = i \log_n M$$

و به این ترتیب:

بنابراین تعریف، کل اطلاعات نهفته در یک سیستم، با این برابری بیان خواهد شد:

$$C_I = \sum_{j=i} C_{i,j} = \sum_{j=i} i \log_n M$$



از این معادلات اینطور نتیجه می‌شود:  $C_i = N^K [(N^K+1)/2] \log_n M$

این معادله را به افتخار پیشنهاد کننده اش، برابری کامینگ می‌نامند. با

این معادلات، می‌توان محتوای اطلاعاتی سطوح مختلف سلسله مراتب را در

یک سیستم پیچیده به دست آورد. برای اینکه این مفهوم خوب روشن شود، مثال

ساده‌ای را در این مورد حل می‌کنم:

مثال: زبان فارسی دارای 21 حرف و یک علامت فاصله است، و بنابراین همه

ی نوشتارهای فارسی از 22 نماد تشکیل شده‌اند. اگر این زبان را یک سیستم

فرض کنیم، در درونش 22 عنصر مستقل غیرقابل تحویل به دیگران خواهیم

یافت. ( $M=22$ )

کل واجهای زبان فارسی را می‌توان به عنوان یک محور تک بعدی در نظر

گرفت، پس باید اینطور جاگذاری کرد:  $K=1$ .

در زبان فارسی، چندین طبقه از ترکیبات واجی را می‌توان یافت. هر طبقه،

نشانگر واژه‌ای با طول مشخص است. اگر طول هر واژه را به عنوان یک طبقه

از پیچیدگی در زبان فارسی در نظر بگیریم و آن را با  $i$  نشان دهیم، در یک متن  $N$

حرفی، سیستم دارای  $M^N$  ( $22^N$ ) حالت ممکن خواهد بود که  $M^N(i^N)$  تا از

آنها دارای طول  $i$  خواهند بود. یعنی در یک متن  $N$  حرفی،  $[N!/(N-2)!2!]$

33 عنصر دو حرفی قابل تشخیص خواهد بود. اما از این تعداد، به طور آماری

تنها  $33^N (N-1)$  تایش به راستی حروف دو حرفی خواهند بود، و باقی تنها

ترکیباتی دو حرفی از واژگانی با طولهای نامساوی با دو خواهند بود. در کل، از

کل حجم ترکیبات مفروض در معادله، تنها  $M^N (N-i+1)$  تایشان  $i$  حرفی حقیقی

خواهند بود. پس محتوای اطلاعاتی موجود در سطح ترکیبات دو حرفی در سیستم

زبانی فارسی، برابر خواهد بود با:  $C_i = N [(N+1)/2] \log_n 33$



بر مبنای آنچه که تا اینجا گذشت، می توان مفهوم نظم را در سیستم های سلسله مراتبی تعریف کرد.

در یک سیستم طبیعی، که دارای  $MN^K$  حالت ممکن است، در هر مقطع زمانی تنها برخی از آنها مجاز محسوب می شوند. شرایط زمانی - مکانی در سیستم های عادی به شکلی است که در هر بازه ی زمانی، بخش مهمی از تنوعهای مربوط به حالات سیستم خود به خود حذف می شود. این امر، در واقع بیان دیگرگونه ی همان مفهوم فضاهاهای مجاز و غیرمجاز بر فضای فاز سیستم است. هر سیستم، دارای عناصری است که از دید یک ناظر فرضی دارای آمیزه ای از روابط منظم و نامنظم در خود هستند. هر ناظر، بسته به معیارهای سنجش خود، برخی از روابط درونی سیستم مورد بررسی را به عنوان نظم، و برخی دیگر را به عنوان بی نظمی در نظر می گیرد. می توان محتوای اطلاعاتی یک سیستم را، در سطحی مشخص،

به مجموعه ای از عناصر منظم و نامنظم افراز کرد. به بیان دیگر، با این تعاریف می توان به واژه ی نظم، ماهیتی عینی تر بخشید:

اگر  $C_{d,i}$  برابر با محتوای بی نظمی، و  $C_{o,i}$  معادل محتوای نظم موجود در سطح  $i$  از سیستم مورد بررسی ما باشد، آنگاه:

$$C_{o,i} = C_I - C_{d,i}$$

یعنی مقدار نظم درونی سیستم در سطح  $i$  برابر خواهد بود با اختلاف محتوای کل اطلاعاتی سیستم، از محتوای بی نظمی آن. پس:

$$C_{o,i} + C_{d,i} = C_I$$

این تعاریف در عمل بیانگر این حقیقت است که محتوای نظم یک سیستم، عبارت است از محدودیتهای درونی یا بیرونی تحمیل شده به آن، که رفتار و پویایی خاصی را به عناصر سازنده ی آن تحمیل می کند.

اگر بخواهیم همین مفهوم را در همان قالب مثالمان بر زبان فارسی بزنیم، باید اینطور بگوییم که نظم در یک سطح از زبان، همان قوانین طبیعی یا قراردادی

خاصی است که بسامد حضور و نوع جایگیری عناصر را در سیستم تعیین می‌کند. مثلاً در زبان فارسی بسامد تکرار حرف الف بیشتر از حرف ظ است، و در یک سطح خاص دستوری، جایگیری واژگان به شکلی است که فعل معمولاً در آخر جمله قرار می‌گیرد.

کل محتوای اطلاعاتی یک سیستم، به زمانی مربوط می‌شود که هیچ قانون و محدودیتی تقارن موجود برای امکان حضور عناصر گوناگون سیستم در جاهای کاتوره‌ای را نشکند. محتوای بی‌نظمی سیستم، زمانی کاربرد دارد که این عناصر زیر اثر محدودیت مورد نظر مجال ظهور یابند. و مقدار نظم درون یک سیستم، به اختلاف اطلاعات کل، از اطلاعات حالت قانونمند (حالت بی‌نظم) برمی‌گردد. البته این تمام تعبیرات ریاضی ممکن از مفهوم نظم نیست. تعبیر مشهور دیگر، این چنین است:  $C_d/C_l = \text{نظم}$  و  $C_o/C_l = \text{بی‌نظمی}$  (Landsberg, 1984).

بر مبنای این تعاریف، می‌توان به طور ریاضی نشان داد که محتوای کل اطلاعات یک سیستم پایدار (یا درحالت خاص، بسته) در طول زمان مقداری ثابت است. به بیان دیگر، با وجود تغییرات نسبت نظم به بی‌نظمی، حاصل جمع کل آنها تا موقعی که خود سیستم تغییر ساختار نکند، ثابت خواهد بود (Kittel, 1969). در چهارچوبی که در اینجا معرفی شد، مفهوم نوفه را هم می‌توان دوباره تعریف کرد. نوفه، چنان که می‌دانیم، عاملی کاتوره‌ای است که باعث ایجاد تغییراتی تصادفی در ساختار اطلاعاتی سیستم می‌شود. گاهی مواقع، نوفه باعث می‌شود سیستم وارد مناطق غیرمجاز فضای فاز خود شود، و این همان است که تلاشی و نابودی سازماندهی سیستم را به دنبال خواهد داشت. اگر بخواهیم بر مبنای نظم مفهوم نوفه را بیان کنیم، باید بگوییم این عامل چیزی است که مقدار نظم درون سیستم را کاهش داده و در مقابل بی‌نظمی آن را بیشتر می‌کند.

اگر بخواهیم قانون دوم ترمودینامیک را بر مبنای واژگانی که تا اینجا تعریف کردیم بازنویسی کنیم، به این چهار گزاره می‌رسیم:

الف: محتوای کل اطلاعات درون یک سیستم بسته ثابت است. (ثابت  $C_1$ )

ب: محتوای کل اطلاعاتی یک سیستم برابر است با مجموع محتواهای نظم و بی‌نظمی ساختار درونی آن.

پ: محتوای نظم یک سیستم در طول زمان ثابت می‌ماند یا کم می‌شود.

ت: محتوای بی‌نظمی یک سیستم در طول زمان افزایش می‌یابد یا ثابت می‌ماند.

آشکار است که تعاریف یاد شده، در اصل برای یک سطح از سلسله مراتب صورتبندی شد، اما به سادگی می‌توان آن را به کل سیستم تعمیم داد.

یک مفهوم دیگر که در اینجا قابل تعریف است، عبارت پایداری است. میل سیستم برای حفظ وضعیت پایدارش را می‌توان به این ترتیب تعریف کرد

که دو مقوله‌ی متضاد را از نظم و بی‌نظمی استخراج کرد:

$P_{D,i}$ : عبارت است از قدرت مرزهای سیستم (در سطح  $i$ )، برای حفظ تمایز بین درون و برون سیستم. این عبارت در اصل توانایی پایداری سیستم را در برابر نوفه‌ها را بیان می‌کند.

$P_{D,i}$ : عبارت است از گرایش سیستم (در سطح  $i$ )، برای گریز از حالت تعادل و ورود به حالات غیرمجاز. به بیان دیگر این نماد قدرت نوفه برای نقض محدودیهای قانونی سیستم را نشان می‌دهد.

با توجه به این دو مفهوم، می‌توان شاخص جدیدی به نام گرایش به نظم را در

سطح  $i$  تعریف کرد:  $T_{0,i} = P_{D,i} / P_{0,i}$



این شاخص، تمایل سیستم را برای حرکت به سمت نظم بیشتر - و نقض موضعی قانون دوم ترمودینامیک - یا رسیدن به تعادل با محیط و رسیدن به حداکثر بی‌نظمی را نشان می‌دهد. اگر مقدار آن بیشتر از یک باشد، نشانگر تمایل سیستم برای رسیدن به پیشینه‌ی نظم ممکن است، و اگر مقدارش از یک کمتر باشد، عکس این مطلب را می‌رساند. به بیان دیگر، اگر این شاخص در سیستمی با زمان نامحدود بیشتر یا کمتر از یک باشد، بی‌نظمی و نظم در آن به سمت صفر میل خواهد کرد.



با توجه به آنچه که گذشت، می‌توان مفهوم خودسازماندهی را با صورتبندی جدیدی تعریف کرد.

سیستمی خودسازمانده است که این چهار شرط را برآورده کند:

الف : با گذشت زمان هم نظم و هم بی‌نظمی در آن زیاد شود. یعنی محتوای کلی اطلاعات درونش افزایش یابد.

ب : با گذشت زمان نظم آن در تمام سطوح بیشتر شود. یعنی افزایش اطلاعات و پیچیدگی در تمام ساختار سیستم انجام شود و موضعی نباشد.

پ : برای سطوح  $i$  کوچک؛  $C_{D,i} > C_{0,i}$  یعنی درجه‌ی آزادی آن در سطوح میکروسکوپی زیاد باشد و رفتاری شبه تصادفی داشته باشد.

ت : برای سطوح  $i$  بزرگ؛  $C_{D,i} < C_{0,i}$ . یعنی در سطوح کلان و ماکروسکوپی، نظم نمودی بیشتر از بی‌نظمی داشته باشد.

همه‌ی این چهار شرط بر روی هم، به این گزاره می‌انجامند:  $T_{0,i} > 0$

آشکار است که دو شرط اول، نشانگر باز بودن سیستم است. دو شرط بعدی، در واقع بیان ریاضی این مطلبند که نظم ساختار در سیستم‌های پیچیده، در سطوح بالاتر ساختار پدید می‌آیند.

بر اساس شاخص معرفی شده، سه نوع سیستم را می‌توان از هم تمیز داد:

نخست: سیستم‌هایی که در سطوح پایینی سلسله مراتب (در I کوچک) گرایش به نظمشان از واحد بیشتر باشد. این سیستم‌ها، اشکالی پایدار و ساده دارند و معمولاً قوانین تقارنی سختی را رعایت می‌کنند. بلورهای معدنی نمونه‌ای از این سیستم‌ها هستند.

دوم: سیستم‌هایی که در سطوح بالایی سلسله مراتب دارای گرایش به نظمی کمتر از واحد هستند. این سیستم‌ها همه آشوبناک هستند و سیستم‌های مورد بررسی در مبحث دینامیک گازها نمونه‌هایی از آنها هستند.

سوم: سیستم‌هایی که گرایش به نظمشان در سطوح پایین سلسله مراتب کمتر از یک و در سطوح بالایی بیشتر از یک باشد. این سیستم‌ها پیچیده هستند و همه‌ی سازواره‌های خودسازمانده، از جمله ساختارهای زنده را در برمی‌گیرند.

اگر بخواهیم معادلات ترمودینامیک مربوط به آنتروپی را با چهارچوب مورد نظر خود سازگار کنیم، ناچار خواهیم بود تا دو مفهوم پایه در سیستم‌ها را تعریف کنیم:

نخست مفهوم حالت خُرد که عبارت است از حالات ممکن برای تغییر یک عنصر از عناصر سیستم. و دوم حالت کلان که برابر است با پراکنش صفات و حالات یاد شده در کل ساختار سیستم. به بیان دیگر، این دو مفهوم بیانگر تنوع حالات سیستم، در دو سطح خرد و کلان از سلسله مراتب پیچیدگی هستند.





اگر بخواهیم معادلات آنتروپی را در این قالب بازنویسی کنیم، به این برابری می

$$\text{رسیم: } H_{\max} = \log_n A$$

که در آن  $A$  برابر است با تعداد حالات خرد، و  $H_{\max}$  پیشینه‌ی اطلاعات را نشان می‌دهد که با تعریفی مناسب می‌تواند با تعداد ابعاد فضای فاز مساوی فرض شود.

برای بازتر شدن مفهوم زدن مثالی شایسته است. فرض کنیم اطلاعات ساختاری (یعنی ژنوم) یک جاندار دارای یک لوکوس با دو آلل باشد. در این حالت، ژنوتیپی که در موجود مشاهده می‌شود، (یکی از دو حالت ممکن) حالت خرد سیستم است. از سوی دیگر پراکنش همین آللها، آنگاه که در کل جمعیت جانداران هم گونه‌ی موجود یاد شده مورد توجه قرار گیرد، حالت کلان سیستم جمعیتی را بیان می‌کند.





## 1. لحن و زبان در مناظره

در لحن صحبتتان چند نکته را رعایت کنید، یکی اینکه لحتتان مؤدبانه باشد، که قبلاً هم به آن اشاره کرده بودیم؛ هرچه مؤدبانه‌تر، بهتر. دیگر اینکه حرفتان دقیق باشد، هرچه لحن علمی‌تر بهتر. هرچه استدلال و کلیدواژه‌هایتان روشن‌تر باشد بهتر است، ولی دقت زیاد منتهی به این نشود که فاضلانۀ حرف بزنید. لحتتان به گونه‌ای نباشد که به نظر بیاید فضل‌فروشی می‌کنید. یک دلیل اینکه بحث دوستان (در تمرین بالا) خوب بود این بود که کلیدواژه‌های علمی‌اش کم بود. داده بدهید، ولی با لحن عادی، با لحنی که همه متوجه شوند. ساده و در عین حال دقیق حرف بزنید.

زیبا صحبت کنید، یعنی جدای از اینکه روند استدلالتان چیست و جدای از اینکه در چه چارچوبی بحث می‌کنید و از چه شواهدی استفاده می‌کنید و یا موضوعتان چیست، لحتتان زیبا باشد. ما ایرانی هستیم و فارسی صحبت می‌کنیم. ساختار آهنگین و ساختار ادبی در زبان فارسی بی‌نظیر است. زبان فارسی زبان زیبایی است و حتی به گوش شنونده‌ای که فارسی نمی‌داند نیز دلنشین و آهنگین می‌آید. حتی حرف‌های عادی روزمره نیز دارای عروض و وزن است. قدر زبانی را که با آن حرف می‌زنید بدانید. بی‌حوصله از آن استفاده نکنید.

واژه‌هایی را که فارسی نیست به کار نبرید، مگر اینکه واژه‌هایی باشند که دیگر در زبانمان جاافتاده‌اند و معادل فارسی خوبی ندارند. خیلی از افراد سعی می‌کنند برای اینکه لحتشان علمی‌تر به نظر برسد از واژه‌های زبان‌های دیگر استفاده کنند. مثلاً زمانی که در مورد احادیث صحبت می‌کنید، فارسی حرف بزنید؛ دلیلی ندارد واژه‌های عربی بیاورید، ولی اغراق‌آمیز هم فارسی حرف نزنید.

با زبانی که همه صحبت می‌کنند حرف بزنید. در فارسی ممکن است جمله یا حرفی که می‌زنید زبانزد باشد، مثل یک بیت شعر؛ آن بیت را بخوانید، همه موضوع را خواهند فهمید؛ هم زبان‌تان را زیبا می‌کند، هم رسا. به خزانه‌ی ادبیات فارسی توجه کنید.

دانشجو: مثلاً آیا می‌توانیم به جای اینکه بگوییم «کسی که زیاد شعار می‌دهد عمل نمی‌کند»، در این جمله خلاصه کنیم که «مرغی که زیاد قدق می‌کند تخم نمی‌گذارد»؟

این جمله لحتان را کمی بی‌ادبانه می‌کند، یک درجه بی‌ادبانه‌تر از آن می‌شود «سگی که پارس می‌کند گاز نمی‌گیرد». در حالی که مؤدبانه‌تر آن می‌شود «به عمل کار برآید به سخندانی نیست». ممکن است چیزی که می‌گویید کاملاً رسا باشد، ولی نباید توهین‌آمیز باشد. این جمله‌ها در طرف مقابل واکنش ایجاد

می‌کند. اگر کسی در مکالمه ناسزا گفت، شما می‌توانید در پاسخ بگویید «مه فشاند نور و سگ عوعو کند» و یا مصرع دوم «هر کسی بر خصلت خود می‌تند» که توهین‌آمیز نیست و در عین حال مفهوم را می‌رساند. مناظره رفتاری است که به دلیل بار اخلاقی‌اش مهم است، کسانی که شما را می‌بینند به اخلاق شما هم نگاه می‌کنند.

دانشجو: اگر در بحث واژه‌های ناآشنا وجود داشته باشد و ما ناگزیر از به‌کارگیری آن‌ها باشیم، می‌توانیم ابتدای بحث آن‌ها را برای مخاطبان روشن کنیم؟

بله، اولین بار که واژه را می‌گویید آن را در پرانتز توضیح بدهید.



## 2. اندیشیدن دیالکتیک

چیزی هست به نام استدلال. همه‌ی ما طی زندگی روزانه و تصمیم‌گیری‌های شخصی در مورد مسائلی استدلال می‌کنیم و مقدماتی را به نتایجی وصل می‌کنیم. قواعدی را رعایت می‌کنیم و چیزهایی را درست و چیزهایی را نادرست می‌دانیم. به عنوان مثال ممکن است در جایی مطلبی را بشنویم و بگوییم فلانی سفسطه می‌کند یا مغالطه می‌کند.

زمانی که در حال بحث با دیگری هستید سعی کنید منطق و دستگاه استدلالی‌تان یکی باشد؛ گاهی شما از روندی برای استدلال استفاده می‌کنید که برای دیگری قابل قبول نیست. این به این معنی است که احتمالاً شیوه‌ی اتصال نتایج به مقدمات اشکال دارد. با شیوه‌ای وارد بحث شوید و مقدمات و نتایج را به گونه‌ای به هم متصل کنید که برای طرف مقابل قابل فهم باشد.

تجسم کنید من مقاله‌ای خوانده‌ام که در آن گفته شده ناقل‌های عصبی فردی را هنگام تابش آفتاب اندازه‌گیری کرده‌ایم و متوجه تغییراتی در آن شدیم و این‌گونه نتیجه می‌گیریم که افزایش خودکشی در زمستان مربوط به آن ناقل عصبی خاص است. ممکن است من آن مقاله را خوانده باشم و شیوه‌ی کار عصب‌شناسان را بدانم و متوجه شوم که طرف چگونه این تغییرات ناقل عصبی را به خودکشی وصل کرده است، ولی در بسیاری مواقع هنگام بحث کردن وقتی این دو را با هم می‌گوییم طرف مقابل ربط آن‌ها را نمی‌فهمد. ممکن است من منطقش را بدانم، ولی بقیه نمی‌دانند. به همین دلیل باید با شیوه‌ای استدلال کنید که طرف مقابل نیز بفهمد. ممکن است شما اطلاعاتی را به کار ببرید که بقیه نمی‌دانند، اشکالی ندارد، ولی حق ندارید از روش استدلالی استفاده کنید که کسی نمی‌فهمد.



ایسنا، مرکبات را با چهار درصد تعرفه وارد کنیم در حالی که مرکبات کشاورزان خودمان هنوز روی درخت است؟ برخی می‌گویند با این کار تولیدکنندگان داخلی را ورشکست می‌کنیم، در حالی که با این روش در اصل از معضلات اجتماعی پیشگیری خواهیم کرد. مثلاً اگر ما مرکبات را وارد نکنیم، مطمئناً قیمت آن در کشور بالا می‌رود و پیش از اینکه قیمت‌ها بالا رود حس تورم در میان مردم ایجاد می‌شود که به مراتب بدتر از تورم واقعی‌ای است که پیش خواهد آمد. این حس تورم باعث ایجاد بی‌نظمی می‌شود.



تمرین (5): چه کسی می‌تواند از واردات محصولات کشاورزی دفاع کند؟

دانشجو: ما معمولاً محصول را در شرایطی وارد می‌کنیم که کمبود آن در داخل کشور احساس شود. وقتی کشور ما می‌تواند مرکبات را، هم در شمال و هم جنوب، پرورش دهد، چه دلیلی دارد ما برای ایام عید، به گزارش خبرگزاری

استدلال دوستان چگونه بود؟ او از روش خوبی استفاده کرد، اما خوب آن را به کار نبرد. روش او به این شکل بود که ابتدا از موضع وارونه صحبت کرد، یعنی ابتدا موضعی را که می‌خواهد به آن حمله کند روشن کرد، به طوری که به نظر می‌آمد هوادار آن موضع است. شنونده ممکن است در ابتدا شک کند.

روش خوبی است. اگر می‌خواهید به موضعی حمله کنید، ابتدا آن موضع را شفاف کنید.

یک روش این است که موضعی را که می‌خواهید به آن حمله کنید به گونه‌ای تصورش کنید که نتواند روی پای خودش بایستد. مجسم کنید من می‌خواهم از این دفاع کنم که واردات نباید صورت بگیرد. استدلال دوستان این بود که به خاطر اینکه مثلاً گوجه می‌شود دوهزار تومان ما باید پرتقال وارد کنیم. این‌ها خیلی به هم مربوط نیست. من می‌توانم برای اینکه بحث ایشان را ضعیف جلوه دهم دنبال جملات بی‌ربط بگردم و بگویم مثلاً شما می‌گویید به خاطر گران نشدن گوجه ما باید پرتقال وارد کنیم و می‌توانم به این حمله کنم؛ ولی این چیزی که من به آن حمله می‌کنم واقعاً بحث طرف مقابل نیست. این کار را نکنید. به خود استدلال دیگری حمله کنید. این شیوه شیوه‌ی درستی نیست.

اگر طرف مقابل هوشمند باشد می‌گوید حرف من این نیست و موضعش را محکم‌تر بیان می‌کند که دیگر نتوانم به آن حمله کنم.

حالا من می‌خواهم به حرف دوستان حمله کنم. می‌گویم مبنای استدلال شما بر این است که یک زیان از تورم به وجود می‌آید و یک زیان از ورود محصولات کشاورزی و استدلال شما این است که زیانِ تورم از زیان واردات محصولات کشاورزی بیشتر است. پس من در جملات اول روشن می‌کنم که به چه چیزی می‌خواهم حمله کنم. این کار هم نشان می‌دهد حرف طرف مقابل را شنیده‌ام و هم اینکه موضعم را مشخص کرده‌ام. در عین حال زمانی که می‌خواهیم در مورد موضوعی شروع به استدلال کنیم، اگر موضع وارونه را خوب صورت‌بندی کنیم نشان می‌دهد در استدلال قوی هستیم؛ نشان می‌دهد که فهمیده‌ایم به چه چیز می‌خواهیم حمله کنیم. هر زمان که می‌خواهید در بحث مخالفت کنید، ابتدا حرف طرف مقابل را شفاف کنید. هیچ‌وقت زمانی که حرف

طرف مقابل را دقیق متوجه نشده‌اید شروع به مخالفت نکنید. به جایی حمله کنید که می‌دانید چه می‌گوید. به روند استدلالی که خودتان می‌توانید بیان کنید حمله کنید. اگر نمی‌توانید بیانش کنید، یعنی خوب نفهمیده‌اید.

در مورد بحث شما من می‌توانم بگویم روند استدلالتان به این ترتیب است که شما دو متغیر دارید: 1) واردات و صدمه‌ای که به کشاورزان وارد می‌شود 2) تورم و صدمه‌ای که به همه‌ی مردم وارد می‌شود.

با این کار نشان داده‌ام که حرف شما را فهمیده‌ام. اکنون می‌خواهم مخالفت کنم. می‌گویم این دو متغیر به چه چیزهایی برمی‌گردد؟ تورم یک انعکاس اقتصادی دارد و نابودی کشاورزی هم یک انعکاس سیاسی و یک پیامد اجتماعی دارد. با این سه متغیر اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، که به هم مربوط هستند، موضوع را بررسی می‌کنم.

به لحاظ اقتصادی کدام یک خطرناک‌تر است؟ اینکه کشاورزی نابود شود که ممکن است سال‌های بعد را هم تحت‌الشعاع قرار دهد؟ یا اینکه تورم ایجاد شود و پول را در بازه‌ی زمانی کوتاهی مورد حمله قرار دهد؟ به لحاظ سیاسی کدام بهتر است؟ اینکه کلیت یک سیستم سیاسی مورد مخاطره قرار گیرد یا یک دولت خاص که در دوره‌ای حکومت می‌کند؟ آیا به لحاظ اجتماعی عدم امنیتی که ناشی از تورم است و مدت کوتاهی ادامه دارد و موضعی است خطرناک‌تر است یا اینکه کلاً شاخه‌ای از تولید ملی آسیب ببیند؟ من به این‌ها حمله می‌کنم، استدلال می‌کنم که کشاورزی را باید تقویت کرد، جلوی واردات را باید گرفت و آن پول را باید به کشاورزان یارانه داد که ارزان‌تر بفروشند. کاری که من انجام می‌دهم یک روند استدلال دارد، من در واقع استدلال ایشان را گرفتم و متغیرهایی به آن اضافه کردم، مثلاً متغیرهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی. سپس بر مبنای



آنها وزن‌ها را تغییر دادم. نشان دادم حرف تو نادرست است، آسیب این یکی از آن دیگری بیشتر است و نتیجه‌گیری کردم که کشاورزی از واردات مهم‌تر است. ایشان با دو متغیر شروع کرد و به یک نتیجه رسید. من برای اینکه بتوانم نتیجه‌ی دیگری بگیرم چند متغیر به آن اضافه کردم و از آنجا حمله کردم. ایشان به متغیر سیاسی و اقتصادی اشاره نکرد و فقط از بعد اجتماعی بحث کرد و از امنیت روانی گفت. من متغیرهایی را اضافه می‌کنم که بحث ما در بر بگیرد و به نتیجه‌ی بهتر برسد. این بازی همان چیزی است که به آن می‌گویند دیالکتیک. اصل این واژه دیالکتوس بوده است که افلاطون آن را به کار برده است. «دیا» به معنی «از ورای، از بین، به واسطه‌ی» و «لکت» یعنی «علم». دیالکتیک یعنی علمی که مردم از آن فنِ مکالمه با دیگران و دفاع از آرمان‌شهر را یاد بگیرند. افلاطون بر این باور بود که جامعه‌ای وجود دارد به نام آرمان‌شهر که افراد پیر باید بتوانند از ارکان این جامعه دفاع کنند و این‌ها برای دفاع کردن باید بتوانند بحث کنند و

منطق داشته باشند. علمی که مباحثه را ممکن می‌سازد دیالکتیک است. دیالکتیک یک معنای فلسفی دارد و به معنای مباحثه‌ی منطقی است، ولی در طول زمان این واژه دستخوش تغییراتی شده است. هگل می‌گوید فقط مباحثه نیست که دیالکتیک است، به عقیده‌ی او هر چه را در دنیا نگاه کنید ضدی دارد و هر چیز با ضدش در حال کشمکش است که از این کشمکش نتیجه‌ای به دست می‌آید که آن نتیجه حاصل جمع آن دو است، گرچه آن دو با هم در تضاد بودند. به عبارت دیگر هر نهادی یک پادنهاد دارد که ترکیبی به نام «برنهاد» از آن ناشی می‌شود. مثلاً می‌گویند، در تاریخ، اقوام کوچگرد تز (نهاد) و اقوام یکجانشین آنتی تز (پادنهاد) هستند؛ این دو با هم درگیر می‌شوند و می‌جنگند، اما به جای آن جامعه‌ای تشکیل می‌شود که هم کوچگرد است و هم یکجانشین، یعنی سنتز صورت می‌گیرد.

در ادبیات، مکتب هندی مکتبی است که یک واکنش در مقابلش ایجاد می‌شود و از آن مکتب بازگشت به وجود می‌آید. در دوره‌ی قاجار، که این‌ها با

هم کشمکش می‌کنند، مکتب جدیدی از آن‌ها حاصل می‌شود، مثلاً می‌شود شعر مشروطه. به عبارت دیگر A با ضد A درگیر می‌شود و یک B تولید می‌کند که از هر دوی آن‌ها نشانه‌هایی دارد، ولی خود B هم با ضد B درگیر می‌شود و یک C تولید می‌کند و آن هم با یک ضد C ترکیب می‌شود و همین‌طور ادامه پیدا می‌کند.



دانشجو: هگل می‌گوید هیچ تزی وجود ندارد که آنتی‌تزی نداشته باشد، یعنی اگر آنتی‌تزی نباشد، تزی وجود ندارد. بله، و حتماً سنتزی ایجاد می‌کند که خودش مثل تزی است و خودش ضد خودش را دارد. در دنیای امروز دیالکتیک چنین معنایی دارد.

مناظره یعنی با هم و به هم نظر دادن. انتظار نیست که فقط دیگری نظر دهد و نظر من هم به تنهایی نیست. در مناظره هر دو طرف نظر می‌دهند. نمی‌خواهیم فقط نظر دیگری را بشنویم و یا فقط نظر خودمان را بگوییم. مناظره ذاتاً یک عمل دیالکتیک است، یعنی لزوماً من چیزی می‌گویم و تو هم نظر می‌دهی. حاصل جمع حرف‌های ما یک نشانه دارد. هیچ‌وقت کاملاً حرف من و یا دیگری درست نیست، ترکیب این دو درست است. همیشه به خاطر داشته باشید که نتیجه‌ی بحث یک سنتز و یک برنهاد دیالکتیک است. در هیچ بحثی من



پیروز مطلق نیستم و طرف مقابل نیز بازنده‌ی مطلق نیست. کم‌ترین کاری که طرف دیگر در بحث می‌تواند انجام دهد این است که نظر من را شفاف‌تر می‌کند و روی نظر نهایی من تأثیر می‌گذارد. نظر نهایی همیشه متأثر از بحث هر دو طرف است. نادیده گرفتن این مسأله منجر به خدشه‌دار شدن شنیدن می‌شود. پس بحث را به شکل یک ترکیب نگاه کنید. اولاً توجه کنید طرف مقابل چه می‌گوید و سپس ببینید با چه فرایندی نظر می‌دهد. به عبارت دیگر او از یک نقطه به نقطه‌ی دیگر می‌رود. من وقتی می‌خواهم در بحث به نتیجه‌ای برسم، ابتدا چیزی می‌گویم و بعد بر مبنای آن چیز دیگری می‌گویم و این روند ادامه دارد تا اینکه در نهایت به یک نتیجه می‌رسم. از راه‌های متفاوتی می‌توان این‌ها را به هم وصل کرد و در چارچوب‌های متفاوتی می‌توان استدلال کرد. اما اولین کار این است که ببینم طرف مقابل چه استدلالی می‌کند. زمانی که در مناظره با دقت گوش کنید، علاوه بر اینکه می‌فهمید طرف مقابل چه می‌گوید و به چه چیزهایی استناد می‌کند،

می‌توانید متوجه شوید از کجا به کجا می‌رود و آیا روند استدلالش درست است یا خیر. می‌توانید هنگام استدلال کردن بخشی از استدلال طرف مقابل را نیز وام بگیرید.







بخشی از داستان «نفرین صندلی»

گوشزد: این کتاب با نام «مبل جادویی» از سوی انتشارات

فرهی به چاپ رسیده است. نسخه‌ی الکترونیک آن را می‌توانید در تارنمای

[www.soshians.ir](http://www.soshians.ir) بیابید.

۴. بالاخره، ساعت ده شب، همه‌ی ده وارث در خانه‌ی مرحوم ایرانیان

جمع شدند. آخرین کسی که به آنجا رسید، سیاوش بود. چون بخشی از وقت

خود را برای گردش در باغ نیمه تاریک صرف کرده بود.

وقتی از پله‌های سپیدی که در نور بی‌رمق ماه به رویایی شبیه بودند، گذشت و

در ورودی خانه را باز کرد، با سر و صدای خوشامدگویانه‌ی بقیه روبرو شد.

میترا، با نگاهی درخشان و شیطان به او گفت: "خوب، پسرعموی

پسرعموی دخترعموی عزیز من هم که رسید. به جشن خانوادگی‌مون خوش

اومدی."

سیاوش با دیدن این برخورد گرم کمی جا خورد. میترا که مانتو و روسری‌اش را

در آورده بود و موهای بلند و شرابی‌اش بر پیراهن ورزشی ساده‌اش می‌درخشید،

شباهت چندانی به آن دختر جدی و کج خلقی که دو هفته پیش دیده بود، نداشت.

میترا پیش افتاد و او را به سالن بزرگ خانه هدایت کرد. جایی که بقیه دور هم

نشسته بودند. همه‌ی خانم‌ها روسری‌هایشان را برداشته بودند، ولی به نظر می‌رسید

همه با این حرکت موافق نباشند. وقتی سیاوش وارد شد، میثم و رویا در حال

جر و بحث بودند. سیاوش در لحظه‌ای وارد شد که رویا داشت می‌گفت: "هیچ

ایرادی نداره. ما همه قوم و خویشیم و به هم محرمیم."

ریحانه هم که موهای رنگ شده‌ی کم پشتش را مانند پرچم اعتراضی جلوی میثم برافراشته بود، با سر حرف‌هایش را تایید می‌کرد. میثم که نمی‌خواست کوتاه بیاید، نگاه عاجزانه‌ای به عمویش انداخت، ولی عبدالله فقط چشم غره‌ای به خانم‌ها رفت و چیزی نگفت. ناگهان همه با شنیدن صدای خشمگین منصور جا خوردند. منصور با صدایی که از پیکر نحیفش بر نمی‌آمد، خطاب به میثم گفت: "این مسخره بازی‌ها رو ختم کنین، وگرنه بد می‌بینین. ما هرچی می‌کشیم از دست تعصب شماهاست."

بعد هم رو به ریحانه کرد و گفت: "ریحانه خانم، اگه فقط یه بار دیگه این بچه بهتون بی‌احترامی کرد بگین تا حقشو کف دستش بذارم. حالم از دیدن این رفتارها به هم می‌خوره."

میثم که می‌دید آتش منصور خیلی تند است، دمش را گذاشت روی کولش و به آرامی از اتاق خارج شد. ریحانه که می‌دید جبهه‌شان پیروز شده،

خوشحالانه گفت: "منو می‌تونین فلور صدا کنین. آخه ریحانه اسم شناسنامه-ایمه!"

سیاوش که می‌دید توفان فرو نشسته با همه خوش و بش کرد و گفت: "خوب، مثل این که خوب توی خونه جا افتادین ها..."

بابک موقعی که با او دست می‌داد، با مشت محکمش ضربه‌ی دوستانه‌ای به شانه‌اش نواخت و در حالی که به اطرافش اشاره می‌کرد گفت: "اموال منقولی که اون آقا پیره هی حرفشو می‌زد انگار از اون چیزی که فکر می‌کردیم گرون‌تر باشه."

سیاوش به دیوارهای سالن نگاه کرد که تابلوهای نقاشی بزرگ و گرانبهایی بر آن آویخته بودند. مینیاتورهای زیبایی از درون قاب طلایی و سنگین تابلوها جلب نظر می‌کردند. در وسط سالن میز چوبی سنگین و منبت‌کاری شده‌ای گذاشته بودند و اطرافش صندلی‌های بزرگی بود که همه‌ی جماعت دور آن

نشسته بودند. عبدالله که پس از دست به یکی کردن حاضران بر ضد برادرزاده‌اش دمغ بود، در گوشه‌ای دور از بقیه ایستاده بود و داشت به اشیای بلورینی که در ویتیرینی پهن چیده بودند، نگاه می‌کرد.

سیاوش در بافت قالی بزرگی که زیر پایشان بود دقیق شد و گفت: "آره، اثاثیه‌ی خونه باید خیلی گرون باشه. همین قالی به تنهایی کلی می‌ارزه..."

میترا ذوق‌زده توی حرفش پرید: "همه بیان بریم بقیه‌ی اتاقها رو هم ببینیم. من که دلم برای گشتنِ این خونه یه ذره شده..."

به این ترتیب، ده نفر وارث دکتر ایرانیان، به گشت زدن در خانه‌اش پرداختند. همه با سر و صدایی شادمانه به طبقه‌ی چهارم، یعنی بالاترین بخش از ساختمان رفتند و تصمیم گرفتند از آنجا گردش‌شان را شروع کنند و طبقه به طبقه پایین بیایند. انگار همه از نزدیک شدن به زیرزمینی که با این تاکید از ورود به آن منع شده بودند، ابا داشته باشند.

همان طور که بابک گفته بود، اموال موجود در آن خانه، به گنجی کوچک شباهت داشت. در تمام اتاق‌های بی‌شمار خانه، اشیای نفیسی وجود داشت که بیشتر به متعلقات یک کاخ - موزه شباهت داشت. به هر حال، مگر نه این که خانه‌ی دکتر ایرانیان در واقع یک کاخ بود؟

جماعت وارثان، ابتدا به گفتگو و خنده می‌پرداختند و از این که مالک چنین اشیایی هستند، خوشحال بودند. اما هرچه پیش‌تر می‌رفتند، حرف‌ها و خنده‌هایشان کمتر می‌شد. گویی ارزش و تنوع چیزهایی که می‌دیدند، بر اعصاب-شان سنگینی می‌کرد و باورشان نمی‌شد که تمام این چیزها برایشان به ارث رسیده باشد.

نقشه‌ی خانه به قدری پیچیده و ارتباط اتاق‌ها با هم آن قدر تو در تو بود که همه خیلی زود از دیدن تمام اتاق‌ها منصرف شدند و همین طوری در جهتی





پیش می‌رفتند و در هر اتاقی را که سر راهشان قرار می‌گرفت باز می‌کردند. خانه به قدری بزرگ بود که به ندرت از اتاقی آشنا می‌گذشتند.

اتاق‌ها همه مملو از چیزهای متفاوت بود. یک اتاق، ظاهراً اتاق کار دکتر ایرانیان بود. تازه در آنجا بود که فهمیدند این خویشاوند گمنام‌شان هنرمندی بزرگ بوده است. دیوارها توسط تابلوهای رنگارنگ و درخشان نگارگری پوشیده شده بود و بومی نیمه‌کاره که در کنار پنجره قرار داشت نشان می‌داد که اینها محصول هنرنمایی صاحب‌خانه بوده است. رویا با شور و شوق تابلوها را نگاه کرد و اعلام کرد که دکتر ایرانیان یکی از بزرگترین نقاشانی است که تا به حال آثارشان را دیده است. در گوشه‌ای میزی از چوب آبنوس وجود داشت که رویش یک مجموعه‌ی کامل از لوازم خطاطی دیده می‌شد و لوله‌های کاغذی بزرگی که پر از خطاطی‌های زیبا بود در اطرافش پراکنده شده بود.

اما این تمام ماجرا نبود. هرچه در خانه پیشتر می‌رفتند، بیشتر به گستره‌ی وسیع سلیقه‌ی دکتر ایرانیان پی می‌بردند. در تمام اتاقها، قفسه‌هایی پر از کتاب وجود داشت، و قاب‌هایی شیشه‌ای در گوشه و کنار دیده می‌شد که بر رویش اشیای زیبا و نفیسی را چیده بودند. مجموعه‌ای از سنگ‌های بلورین رنگارنگ، یک کلکسیون کامل از مجسمه‌های سنگی کوچک چینی که همه‌شان بودا را نشان می‌داد، و یک مجموعه‌ی دیدنی از تفنگ‌های قدیمی. در گوشه و کنار تندیس‌های

سنگی فراوانی دیده می‌شد که به شکل مجسمه‌های تخت جمشید تراشیده شده بود و چون همه را از سنگ سیاه یکسانی ساخته بودند، می‌شد حدس زد که سنگ‌تراشی آن را به سفارش دکتر ایرانیان ساخته است.

خانه، از اتاق‌های بی‌شماری تشکیل شده بود که با راهروهایی خمیده و پیچ و واپیچ به هم مرتبط می‌شدند. اتاق‌ها، به تمام اشکال قابل تصور پشت سر هم قرار گرفته بودند. اتاقی در مرکز هر طبقه قرار داشت که کاملاً گرد بود و یک میز عظیم چوبی در وسطش گذاشته بودند. در طبقه‌ی اول، دور تا دور این اتاق‌ها ویتترین‌هایی شیشه‌ای وجود داشت که بر طبقه‌هایش اشیای نفیسی چیده بودند. در طبقه‌ی چهارم، این اتاق انباشته از کتاب بود. یکی از بزرگترین کتابخانه‌های خصوصی‌ای که سیاوش تا آن موقع دیده بودند، در آنجا قرار داشت. منصور و سیاوش با شوق و ذوق در آنجا لنگر انداختند و کتاب‌های خطی کمیابی را که در قفسه‌های خاک‌گرفته‌ی کتابخانه بر هم تلنبار شده بودند را زیر و رو کردند.

با این وجود، جماعت خویشاوندان در طبقه‌ی دوم خانه مهم‌ترین هدیه‌ی خود را دریافت کردند. اتاق مرکزی این طبقه، که توسط مگابیز و عبدالله کشف شد، انباشته از اشیای تزیینی فلزی بود. اول، همه فکر می‌کردند ارزشمندترین چیزهای آن سالن، سینی‌های مسی قلمکاری شده‌ی بسیار بزرگی است که بر در و دیوار آویخته شده. تا این که مگابیز خیلی زود دریافت که سایر اشیای طلایی و نقره‌ای، آبکاری نشده‌اند و جنس‌شان به راستی از طلا و نقره است. این کشف همه را به هیجان آورد، چون ارزش اشیایی که در آن سالن وجود داشت، خارج از تصورشان بود.

بالاخره، پس از ساعت‌ها گشت و گذار در خانه، همه در همان تالار طبقه‌ی اول گرد آمدند. یعنی همان جایی که برای نخستین بار در آن دور هم جمع شده بودند. همه از دیدن خانه خسته شده بودند، و مطمئن بودند که هنوز بخش مهمی از اتاق‌ها را ندیده‌اند. سالن طبقه‌ی اول، پس از بازدید از اتاق‌های

طبقات بالایی، لخت و خالی به نظر می‌رسید. انگار که اختصاص دادن یک سالن به محلی برای گرد هم‌آیی و انباشته نبودنش از اشیای نفیس، چیزی غیرمعمول در آن خانه محسوب شود. همه، برای ساعتی در آن اتاق دور هم نشستند و با هیجان زیاد در مورد چیزهایی که دیده بودند صحبت کردند.

تقریباً سپیده‌ی صبح زده بود و خیلی‌ها بین خواب و بیداری بودند که برای نخستین بار، پیشنهاد خطرناکی مطرح شد. بابک کسی بود که با معصومیت بسیار، این فکر را مطرح کرد و گفت: "بیاین بریم زیرزمین رو هم ببینیم."

سیاوش گفت: "دیدنش چه فایده‌ای داره؟ اشیای اونجا رو که قرار نیست بیرون بیاریم."

فلور گفت: "خوب، آره، ولی دلیل نداره اونجا رو ندیده بگیریم که، توی وصیت‌نامه شرط شده بود که چیزی رو از اونجا بیرون نیاریم و درش رو تیغه کنیم، اما نگفته بود توش گردش نکنیم و نگاهی به چیزهای توش نندازیم."

عبدالله گفت: "اصلاً این که دکتر ایرانیان وصیت کرده اونجا رو تیغه کنیم به نظر من مشکوکه. حتماً اونجا چیز گرون قیمتی قایم کرده و نمی‌خواد چشم‌امون بهش بیفته."

منصور که همچنان در مقابل او و برادرزاده‌اش جبهه می‌گرفت، با لحنی تمسخرآمیز گفت: "فکر می‌کنی چی گرون‌قیمت‌تر از طلا و نقره‌های طبقه‌ی بالا می‌تونی پیدا کنی؟ من حتم دارم اونجا چیز ارزشمند خاصی پیدا نمی‌کنیم."

میترا گفت: "اما مسلمنه که قرار نیست بدون سرکشی کردن به اونجا جلوش رو تیغه کنیم. من که حاضر نیستم همچین کاری کنم."

غلامرضا که گردش در طبقات خانه خسته‌اش کرده بود و روی صندلی‌ای ولو شده بود، با صدای نزاری گفت: "اما ما قول دادیم در زیرزمین رو تیغه کنیم."





مگایز گفت: "خوب بعله، ما که نمی‌خوایم زیر قول‌مون بزنیم. فقط می‌خوایم یه نگاهی بندازیم و ببینیم داریم از چه چیزهایی صرف نظر می‌کنیم. می‌دونین که..."

سیاوش گفت: "من هم فکر نمی‌کنم نگاه کردن به زیر زمین ایرادی داشته باشه. به خصوص این حرف که اینجا دست کم دو طبقه زیرزمین داره خیلی کنجکاوی منو تحریک کرده، دوست دارم بدونم واقعا چند طبقه زیر این خونه هست."

بابک خوشحالانه دستانش را به هم مالید و گفت: "خوب، پس بزنین بریم این جای مرموز رو ببینیم. من راهشو بلدم. موقعی که توی طبقه‌ی اول می‌گشتیم، یه در چوبی بزرگ پیدا کردم که پشتش راه پله‌ی باریکی بود که به سمت پایین می‌رفت. گمون کنم همون جا باشه."

۵. با این حرف، همه از جایشان برخاستند و به دنبال بابک به حرکت در آمدند. غلامرضا خیلی اصرار داشت که او را در همان جا رها کنند تا چرتی بزند، اما شور و اشتیاق دیگران مانع تنها ماندنش شد. بالاخره گفت باید قبل از دیدن زیرزمین به دستشویی برود. پس به توالت رفت و وقتی بعد از مدتی طولانی برگشت، چشمانش برق می‌زد و خودش هم برای دیدن زیرزمین اشتیاق به خرج می‌داد. همه از راهروی خمیده و دراز خانه گذشتند و به دری چوبی و سنگین رسیدند که تصویر بزرگی از رستم و اسفندیار را رویش منبت‌کاری کرده بودند.

مگابیز با دیدنش سوتی کشید و گفت: "عجب دریه، این خودش یه گنجه، وقتی اونجا رو تیغه کنیم می‌تونیم در رو از توی قابش بیرون بیاریم و بفروشیمش."

منصور چشم غره‌ای به او رفت و به داخل راهرو سرک کشید. بابک پیشاپیش همه از پله‌های باریک و نمودار زیرزمین پایین رفته بود. پلکانی که به زیرزمین منتهی می‌شد، با پله‌هایی که طبقات بالایی خانه را هم متصل می‌کرد کاملاً تفاوت داشت. پله‌ها نسبت به هم زاویه داشتند و دور محوری پیچ می‌خوردند. درست مثل پلکان مناره‌های مسجد. بر خلاف بقیه‌ی بخش‌های خانه، این راهرو بسیار ساده و بی‌تجمل بود و دیوارهایش رنگ آبی ملایمی داشت. بوی ماندگی و نم از انتهای راهرو به مشام می‌رسید و معلوم بود بخش‌های پایینی زیرزمین تهویه‌ی درستی ندارد.

راهرو، به شبکه‌ای از اتاق‌های بزرگ و وسیع منتهی می‌شد که انگار بر مبنای نقشه‌ای مشابه با طبقه‌های بالایی ساخته شده بود. تمام اتاق‌ها انباشته از اشیایی گوناگون بود. اثاثیه‌ی خانه، مانند میز و صندلی که بعضی از آنها فرسوده و قدیمی بودند، صندوق‌هایی پر از کتاب که رویشان را تار عنکبوت پوشانده بود و معلوم بود سال‌هاست کسی به آنها دست نزده، و جعبه‌هایی مملو از اشیای بسیار متنوع و بسیار غیرمنتظره همه جا را پر کرده بود. سقف زیرزمین کمی بالاتر از سطح زمین قرار گرفته بود و روشنایی کبود و رنگ‌پریده‌ی بامدادی که باغ را پر کرده بود، از ورای پنجره‌ی باریکی به درونش فرو می‌ریخت. این نور کم برای این که اطراف‌شان را تا حدودی ببینند کافی بود، برای همین هم کسی به خودش زحمت نداد تا دنبال کلید چراغ برق بگردد.

چنین به نظر می‌رسید که گروهی از دزدان دریایی خزاینی افسانه‌ای را به آنجا منتقل کرده باشند و بعد توفانی شدید اتاق‌های زیرزمین را در نور دیده و

همه چیز را به هم زده باشد. همه جا از غیرمنتظره‌ترین اشیا پر شده بود.

بابک، دستش را داخل کارتن بزرگی که کنار دیوار، نزدیک یک آباژور مفرغی

بزرگ بود، فرو برد و با حالتی شگفت‌زده چهار پنج عروسک رنگارنگ را از آن

بیرون کشید. مگابیز، از سوی دیگر اتاق با دیدن یک دستگاه پیچیده و بزرگ

ضبط صوت و میکس صدا گفت: "نه بابا، این فامیل مرحوم ما هم که اهل حال

بوده..."

همه همان طور که به اشیای داخل زیر زمین نگاه می‌کردند پیش رفتند.

در نهایت از دری گذشتند که به اتاقی بسیار بزرگ منتهی می‌شد. اینجا همتای

اتاق بزرگ و مرکزی طبقات بالایی بود و اشیای عجیب و غریب چیده شده در

آن تا دوردست‌ها ادامه داشتند. در وسط این اتاق، در لا به لای اشیای در هم

ریخته و متفاوتی که گرد و غبار رویشان را پوشانده بود، مبل‌های سیاه ایتالیایی قرار داشتند.

عبدالله با حالتی متعجب به یک کله‌ی گوزن خشک شده نگاه کرد که به

صفحه‌ی چوبی زیبایی متصل شده و به دیوار آویزان بود. رویا با شادمانی تعداد

زیادی تابلوی نقاشی را که در کنار هم در گوشه‌ای تلنبار شده بود را جا به جا

کرد و پیش از نگرستن به هریک از آنها گرد و خاک رویشان را می‌گرفت. فلور

هم با پیدا کردن جعبه‌ی بزرگی که داخلش پر از ظروف بلوری صورتی رنگ

بود، ذوق زده شده بود. در این میان، اولین کسی که متوجه مبل‌ها شد، منصور

بود. او با همان حالت غم زده‌ی معمولش در برابر آنها ایستاد و با صدای بلند

گفت: "اینهاشن... اینجان."



بقیه، به او نگاه کردند. به نظر می‌رسید همه بندهای آخری وصیت‌نامه را فراموش کرده باشند. بابک از آن طرف اتاق، در حالی که یک شمشیر سامورایی

بزرگ در دست داشت، پرسید: "چی اونجاس؟"

منصور گفت: "مبل‌ها، همون مبل‌های سیاه ایتالیایی که دکتر ایرانیان گفته

بود نباید روش بشینیم."

همه ناگهان ماجرا را به یاد آوردند. رویا به طرف منصور رفت و با نگاهی کنجکاو مبل‌ها را ورنانداز کرد. بعد گفت: "عجیبه، اینا که یک سری مبل عادی هستن.

چرا نباید روشون بشینیم؟"

فلور گفت: "شاید فنرهاشون ایرادی داره و ممکنه شلوارهامون پاره

بشه..."

منصور گفت: "نه خیر، اینها خیلی هم عادی نیستن. ببین، روی همه

اثاثیه‌ی این اتاق یه بند انگشت خاک نشسته، اما روی این مبل‌ها هیچ اثری از

گرد و غبار نیست. می‌بینی؟ انگار همین الان یکی روشون رو با کهنه نم‌دار تمیز کرده باشه."

رویا گفت: "این که دلیل نمی‌شه روشون نشینیم. شاید چون رنگشون

سیاهه اینطوری دیده می‌شن. به نظر میاد با چرم اعلا روکش شده باشن..."

بعد هم خم شد و دستش را روی دسته‌ی یکی از مبل‌ها کشید. اما زود

دستش را پس کشید و گفت: "وای، یه خورده گرمه. انگار توش بخاری گذاشته باشن."

سیاوش هم به آنها پیوست و گفت: "خیلی دلم می‌خواد بدونم چرا نباید

روی اینا بشینیم. اینا که خیلی راحت به نظر میان."

مگابیز از آن طرف اتاق قهقهه‌ای زد و گفت: "هی، بچه‌ها، ببینن چی

پیدا کردم..."

بعد هم مجموعه‌ای درخشان از نگین‌های گرانها را که در صندوقچه‌ی ظریفی ریخته شده بود به همه نشان داد. بعد هم چون دید توجه همه به مبل‌ها جلب شده، گفت: "بابا اونا رو ول کنین. از من می‌شنوین، قضیه توهمی بوده که از مغز یه پیرمرد خرافاتی بیرون اومده."

عبدالله که با کمی ترس به مبل‌ها نگاه می‌کرد، گفت: "نه، اگه یه چیز سنتی و قدیمی‌ای بود یه حرفی. اما اینا چیزایی نیستن که معمولا در موردشون خرافات درست می‌کنن."

منصور برای اولین بار از زمان ورودشان به خانه، با او موافق بود: "آره، اینا کاملاً جدید و مدرن به نظر میان. می‌بینی؟ حتی علامت کارخونه‌ی سازنده‌ی مبل‌ها هم روی لبه‌ی چرمش حک شده. فکر می‌کنم واقعا کار ایتالیا باشه."

بابک که توانسته بود بعد از آن شمشیر سامورایی کذایی، تعداد زیادی از اسلحه‌های سرد جور و واجور را در گوشه‌ای پیدا کند، گفت: "اون مبل‌ها رو

ول کنین دیگه. اون بابا گفته روش نشینیم، خوب ما هم روش نمی‌شینیم. بیاین باقی جاها رو نگاه کنین. من که نمی‌تونم از این کلکسیون خنجرهای قدیمی دل بکنم."

اما به نظر می‌رسید میترا بیشتر به بحث درباره‌ی مبل‌ها علاقمند باشد. او با لحن گستاخ همیشگی‌اش گفت: "بیاین یکی مون روی مبل بشینه ببینیم چی می‌شه؟ اگه مشکلی پیش اومد، خوب بقیه نمی‌شینن. من که خودم داوطلبم."

میشم گفت: "نه، ما قول دادیم روی مبل‌ها نشینیم. اگه یه وقت معلوم بشه زدیم زیر قول‌مون، ممکنه این خونه رو وقف دانشگاه کنن. اون وقت ارثیه از دست‌مون میره ها!"

میترا گفت: "هیچ هم اینطور نیست. مگه یادت رفته؟ اون وکیله می‌گفت وقتی اسناد مالکیت خونه به ما منتقل شد دیگه کسی به ما کاری نداره، مگه این

که دو بند اول اون قرارداد رو نقض کنیم. خودش دو سه بار گفت که عمل کردن یا نکردن به این قول‌های آخری پای خودمونه."

سیاوش گفت: "درسته، اما این که دلیل نمی‌شه بزیم زیر قول‌مون."

میترا گفت: "یعنی تو واقعا نمی‌خوای بدونی چرا گفته نباید روی این مبل‌ها بشینیم؟"

سیاوش کمی نرم‌تر گفت: "چرا، دوست دارم بدونم. اما فکر می‌کنم بدون این که زیر قول‌مون بزیم هم بتونیم این کارو بکنیم. کافیه یه چاقو برداریم و یکی از اونها رو اوراق کنیم ببینیم توش چیه. شاید فترهاش در اومده باشه، شاید هم چیزی توش قایم کرده باشن."

فلور گفت: "نه، بابا، حیفه، این مبل‌ها کلی می‌ارزن، دلت میاد چرم قشنگ‌شون رو با چاقو تیکه پاره کنی؟"

سیاوش گفت: "چرا که نه، ما که قرار نیست روش بشینیم؟"

رویا زیر لب گفت: "شایدم خواستیم بشینیم..."

سیاوش گفت: "یعنی می‌خواین بزیم زیر قول‌مون؟"

مگابیز از آن طرف اتاق به سمت‌شان پیش آمد. صدای قدم‌هایش در

زیرزمین خاک گرفته و نیمه‌تاریک به قدری خوفناک بود که همه برای لحظه‌ای

سکوت کردند. مگابیز، که انگار خودش هم از پژواک صدای پایش در میان

اثاثیه‌ی قدیمی اتاق ترسیده بود، به جمع کسانی که در برابر مبل‌ها ایستاده بودند،

پیوست و گفت: "ببین، من فکر می‌کنم باید تکلیف خودمون رو با بعضی چیزها

روشن کنیم. منظورمو که می‌فهمین؟"

عبدالله گفت: "نه، منظور؟"

مگابیز گفت: "خودتون یه نگاهی به چیزایی که این پایینه بندازین. یعنی

واقعا شما می‌خواین جلوی در زیرزمینو تیغه بکشین و این همه چیزهای باارزش

رو این زیر مدفون کنین؟ دلتون میاد؟"



رویا با حسرت به قاب‌های چوبی منبت کاری شده و مجموعه‌ی بزرگی از بوم-  
های نقاشی شده که در گوشه‌ای روی هم توده شده بود نگاه کرد و گفت:  
"راستشو بخوای، نه، من که دلم نمیاد."

بابک هم از آن طرف اتاق داد زد: "من هم دلم نمیاد."

میثم با لبخند مکارانه‌ای گفت: "یه فکری به نظرم رسیده. ما می‌تونیم  
همه‌ی این اسباب و اثاثیه رو از اینجا خارج کنیم، بعدش با خیال راحت در اینجا  
رو مسدود کنیم."

عبدالله نگاهی پرافتخار به برادرزاده اش انداخت و گفت: "بله، این  
بهترین راهه، اینطوری وصیت اون مرحوم هم عملی می‌شه."

فلور گفت: "اما آخه توی وصیت اومده بود که نباید چیزی رو از اینجا

خارج کنیم."

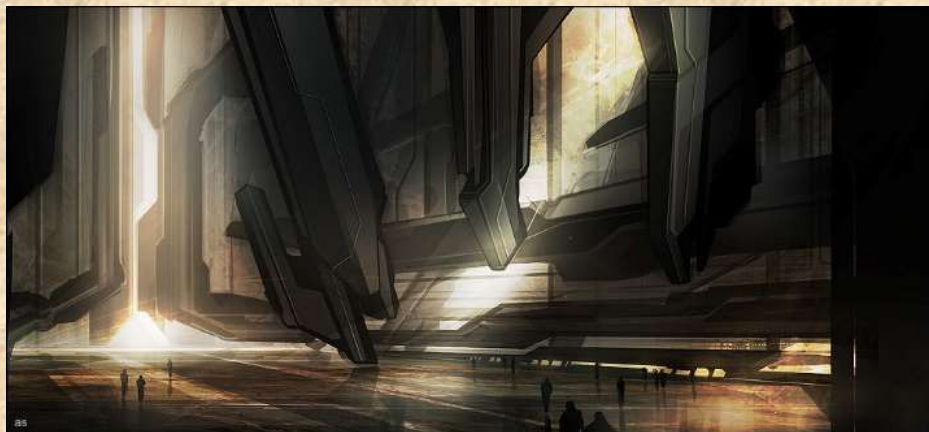
عبدالله گفت: "گفتم که حاج خانوم، اون بنده‌ی خدا عقلش یه کمی پاره  
سنگ بر می‌داشته که همچین چیزی رو خواسته. دلیل نداره به هرچی گفته عمل  
کنیم که. اون می‌خواسته در اینجا رو تیغه بگیریم، خوب ما هم این کارو می‌کنیم.  
دیگه دلیل نداره به دستوراتش در مورد این چیزهای گرون‌قیمت هم گوش کنیم.  
مگه نه؟"

غلامرضا که همان طور هاج و واج در میانه‌ی اتاق ایستاده بود و انگار  
دنبال کردن موضوع بحث برایش دشوار بود، سیگاری از جیبش بیرون آورد و  
گفت: "ببینم، می‌شه اینجا سیگار بکشم؟"

میترا با کج خلقی گفت: "نه خیر که نمی‌شه، می‌خوای همه‌مون رو خفه  
کنی؟ مگه آدم تو جایی که جریان هوا نداره هم سیگار می‌کشه؟"

عبدالله گفت: "از نظر من که ایرادی نداره پسر. راستی ببینم، تو که با

من موافقی مگه نه؟"



غلامرضا سیگار را به دهانش برد و گفت: "والله برای من فرق چندانی نمی‌کنه. اگه اینا رو می‌خواین ببرین بیرون، یه دهم سهم من رو هم باید بدین. البته بهتره سهم منو بردارین و یه دفعه پول شو بدین."

منصور با تندی گفت: "شنیدی که میترا چی گفت؟ برو بیرون و هرچی می‌خوای سرِ اون ریه‌های درب و داغونت بیار. من که می‌دونم پول سهمت رو برای چی می‌خوای. مطمئنم سر یه سال همه‌اش رو خرج افیون می‌کنی و به باد می‌دیش."

غلامرضا که انتظار این برخورد تند را نداشت، نگاهی خیره به منصور انداخت، اما چون نگاه خیره‌ی متقابل او را دید، سرش را پایین انداخت و از آن اتاق خارج شد.

عبدالله گفت: "بد کاری کردی این جوری باهاش حرف زدی، آخه جوونه، برای خودش غرور داره..."

منصور گفت: "آدم معتاد نه جوونی می‌فهمه نه غرور، خودم دیدم داشت توی دستشویی یه چیزی به خودش تزریق می‌کرد..."

فلور گفت: "اوا خاک عالم، یعنی این قوم و خویش ما معتاد از آب در اومده؟"

مگابیز اخمی کرد و گفت: "ببینم، اگه یکی معتاد باشه نمی‌شه اموالش رو مصادره کرد؟ یعنی مثلاً ما به نیابت از اون اداره‌ی سهم الارثش رو به عهده بگیریم؟"

منصور خشمگین گفت: "من اینو نگفتم که شما پول‌شو بالا بکشین. فقط گفتم نظری که این بابا می‌ده هیچ اهمیتی نداره. اون فقط از توی حلقه‌ی وافورش دنیا رو می‌بینه."

مگایز موضوع صحبت را عوض کرد: "خوب، بگذریم. داشتم می‌گفتم حیفه همه‌ی این چیزها رو اینجا ول کنیم و درش رو تیغه بگیریم."

میثم گفت: "اگه غلط نکنم مقصود آقای دکتر این بوده که ما این مبل‌ها رو از اینجا خارج نکنیم. خوب می‌تونیم مبل‌ها رو اینجا بذاریم و بقیه‌ی چیزها رو برداریم. هان؟ نظرتون چیه؟"

بابک با صدای رسایش گفت: "من که موافقم، این همه خرت و پرت

حیف نیست؟"

عبدالله هم ذوق‌زده گفت: "من هم موافقم."

رویا با نگاهی تحسین‌آمیز مبل‌ها را نگاه کرد و گفت: "من دارم فکر می‌کنم چرا مبل‌ها رو اینجا ول کنیم و بریم؟ خوب اگه کسی نمی‌خواه روش بشینه، من برشون می‌دارم. من بدم نمیاد روی اینا بشینم."

میترا گفت: "خوبه، خواستی بشینی منم صدا کن ببینم چی می‌شه!" منصور سرفه‌ای کرد و گفت: "صبر کنین، صبر کنین، ما قول دادیم به

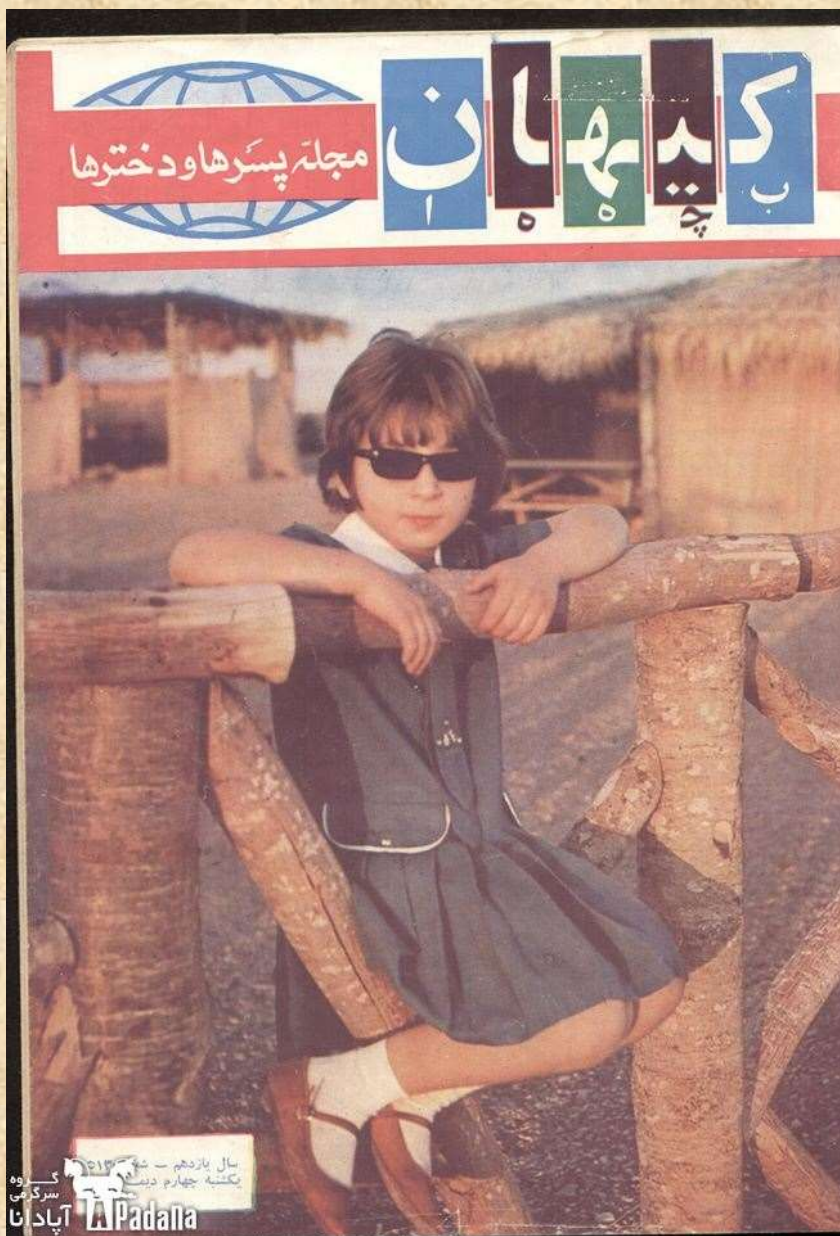
این دست نزنیم. یعنی همین روز اول می‌خوان بزنیم زیر قولمون؟"

عبدالله گفت: "روز اول و روز آخر نداره. ما حالا مالک این خونه و اموال توش هستیم و می‌تونیم در مورد ارثیه مون تصمیم بگیریم. مگه نه؟ اصلا از قدیم و ندیم گفتن چهار دیواری و اختیاری..."

سیاوش گفت: "ما هنوز تمام این زیرزمین رو ندیدیم. اون طور که اون وکیله می‌گفت، دست کم یه طبقه‌ی دیگه هم زیر اینجا هست. بیاین به گردش مون ادامه بدیم، و بعد سر فرصت بشینیم و در این مورد تصمیم بگیریم. موافقین؟"



نگاره: بریده‌ی جراید از دهه‌ی ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰

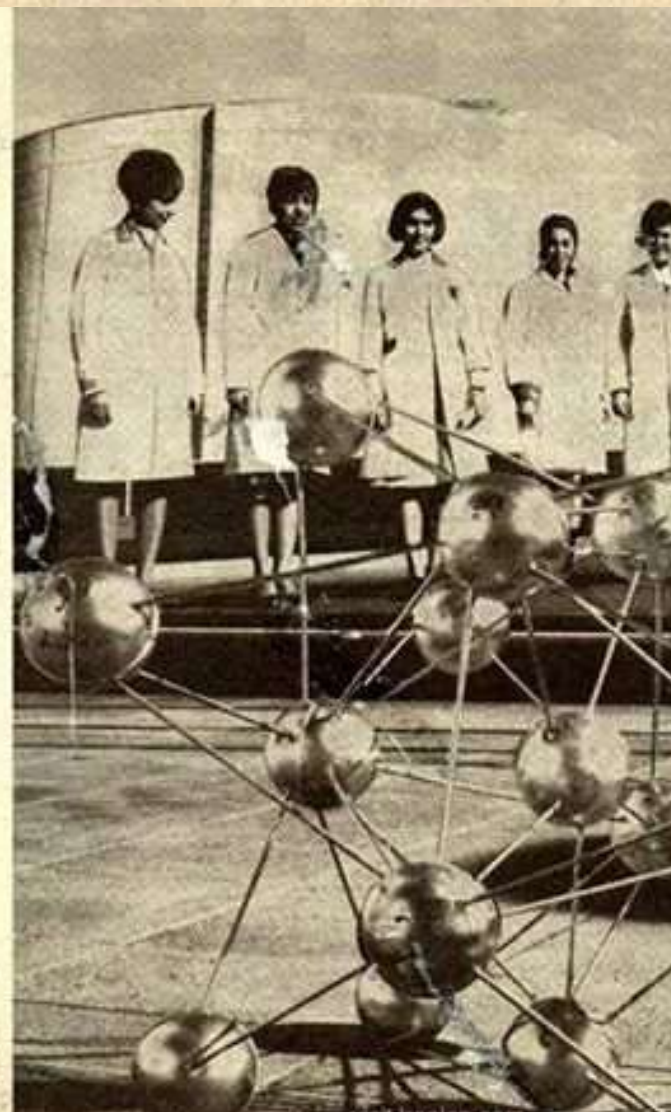


یک چهارم گروه  
دانشمندان آتمی  
ایران خانمها  
هستند!

★ چگونه میتوان شوهر  
را با آتم آشتی داد؟  
★ زنان آتم شناس ایران  
خیاطی و آشپزی را  
نیز باندازه کارخوش  
دوست میدارند.

✱ استاد «آزاد» بنیانگذار  
راکتور اتمی ایران  
میگوید: زنان دانشمند  
از پایه‌های دانش اتمی  
در ایران هستند.

از راست به چپ: دکتر مرآت - رقیه  
بافراشته اکبری - دکتر همین دخت  
رحمانی - ژیه سنجی - ماهره اکبر  
لیا - فروزان محمدی - دکتر الهامی -  
دکتر زهره جابین زاده







Jasmin Sandwich

ساندویچ با نان باگت فرانسوی و سس مایونز  
فرانسه برای اولین بار در ایران

رست بیف	۶۵ ریال
همبرگر	۴۵ ریال
کالباس سیردار آرزومان	۳۸ ریال
الویه	۳۵ ریال
سوسیس آلمانی	۳۸ ریال
مارتادالا	۳۵ ریال
کوکاکولا	۸ ریال

آدرس: خیابان پهلوی، ابتدای فرشته، تلفن: ۳۳۳۶۶

ساندویچ با نان باگت فرانسوی و سس مایونز  
فرانسه برای اولین بار در ایران

اول ساندویچ  
بعد سینما

## ساندویچ جاسمین

ساندویچ با نان باگت فرانسوی و سس مایونز  
فرانسه برای اولین بار در ایران

۶۵ ریال  
۴۵ ریال  
۳۸ ریال  
۳۵ ریال  
۳۸ ریال  
۳۵ ریال  
۸ ریال

رست بیف  
همبرگر  
کالباس سیردار آرزومان  
الویه  
سوسیس آلمانی  
مارتادالا  
کوکاکولا



عکسهای تاریخی




### انجام‌عبد «گو نگ فو» ایران است

طول دوسال ۵ شاگرد این مکتب قدرت و تکامل به ۱۱۷۳۰ نفر رسیده‌اند

مکتب «گو نگ فو» در تهران، از سال ۱۳۵۲ تاکنون، به مدت دوسال و پنج ماه، به ۱۱۷۳۰ نفر شاگرد، به ۵ شاگرد، به ۱۱۷۳۰ نفر رسیده‌اند. این مکتب، که در سال ۱۳۵۲ تأسیس شد، در ابتدا با ۵ شاگرد شروع به کار کرد و اکنون به ۱۱۷۳۰ نفر رسیده است. این مکتب، که در تهران واقع است، به مدت دوسال و پنج ماه، به ۱۱۷۳۰ نفر شاگرد، به ۵ شاگرد، به ۱۱۷۳۰ نفر رسیده‌اند.





وئیس: یک پسر ۱۴ ساله را در مسجد شاه به نام حسین کلب کشته‌ای؟  
علی اصغر: نه! او مرا کشته!

کپی‌سازان  
cepidosiah.ir

شماره ۶۸ مهر ۱۳۵۷ - ۷ دیفند ۱۳۹۸ - شماره ۱۰۵۸۵



### جریان محاکمه و اعدام اصغر قاتل

و انتظار نداشت اعدامش کنند

### اصغر قاتل: من یک‌عده بی سروپاراکشته‌ام، آنها که آدم حسابی نبودند که می‌خواهید بخاطر مرگشان مرا اعدام کنید!

### شهرگاه ۶ تیرماه ۱۳۱۳ اصغر قاتل بدار مجازات آویخته شد

وئیس: یک پسر ۱۴ ساله را در مسجد شاه کشته‌ای؟  
علی اصغر: بله درست است

وئیس: یک پسر ۱۴ ساله را بیرون دروازه شیر نو کشته‌ای؟  
علی اصغر: بله کشته‌ام

وئیس: یک پسر ۱۴ ساله را بنام رحیمی در شهر طوان سر بریده‌ای؟  
وئیس: احمد را شب بمثال در ده









### گوشزدی درباره‌ی دریافت سیمرغ

سیمرغ نشریه‌ایست که به عنوان هدیه‌ی کوچکی برای دوستانم منتشر می‌کنم، و مانعی نمی‌بینم که دوستانم آن را برای هرکس که می‌خواهند بفرستند. چرا که دوستانِ دوستان من، دوستان من هم هستند. همچنین برای پرهیز از ایجاد مزاحمت برای آنها که شاید وقت و علاقه‌ی خواندن‌اش را نداشته باشند، تنها سیمرغ را برای کسانی می‌فرستم که به شکلی برای دریافتنش ابراز علاقه کرده باشند. پس لطفاً اگر تمایل دارید نشانی خودتان یا دوستان در فهرست ارسال مجله قرار بگیرد، ای‌میل خود را به نشانی [sherwinvakili@yahoo.com](mailto:sherwinvakili@yahoo.com) بفرستید. همچنین بازخوردها و پیشنهادهای خود را برای بهبود سیمرغ به همین جا ارسال کنید. شماره‌های پیشین سیمرغ را در تارنمای رسمی من خواهید یافت، در این نشانی:

<http://soshians.ir/fa>

