

# ایرانشهر امروز

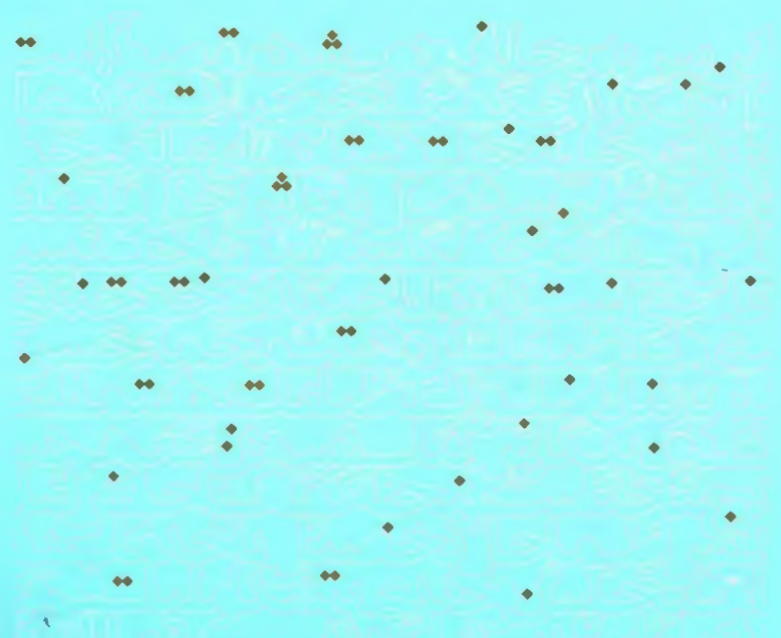
اشبهه مطالعات ایران و نقد کتاب سال اول شماره پنجم ادبی، اسفند ۱۳۹۵

## ۵

نویز در یک نگاه، نخستین درمیان آفاق بخش رادیویی به زبان فارسی، دین در حیات شخصی و اجتماعی، آواز، عنوان، نه آواز، فروغ فرخزاد، اسطوره‌های سترون، دانش‌افسکی به امضا، نقدی بر نقد چاپ‌های انتقادی شاهنامه، جادویی سرگشته، فرهنگ توصیفی دستور زبان فارسی، مهر ایران، راهنمای کیمیاهای فارسی، مباحث تحقیقات جدید در سوره حدیث شریف، حکایات اجالی به فلسفه زبان، زبان‌ها و ترجمه‌های قرآن مجید به این زبان، فواید زمین شجره نشین دست‌نویس‌ها در صحیح متن، به انضمام نامه سال اول

### باهمگویی

جان آید نگو، ساید تخصصی یا معمولی، امید سالان، اهل بلوکاتی، نغمه‌های پروین، سوچهر برنگ مهدی جان، احسن جعفری، منذهب، اشیا جعفری، دهق، امین‌السنی، اهدار و مانی، باغ بی‌دی، سپهر شوقی، اشیا کاترک، سفر تاج کیهان، حسن میر عابدینی، ارکشی‌هاگ، میگوینی



به نام خداوند جان و خرد

# ایرانشهر امروز

IRANSHAHR-e EMROOZ

ایرانشهر امروز

A Persian Language Journal of Iranian Studies and Book Reviews

نشریه مطالعات ایرانی و نقد کتاب

No. 5, January - March 2017

سال اول، شماره پنجم: دی - اسفند ۱۳۹۵ [پیاپی ۵]

صاحب امتیاز: مؤسسه فرهنگی هنری معارف رایزن (حسین موسوی بجنوردی)  
مدیر مسئول: مسعود سلطانی

سرمدیر: سیدعلی آن داود



«گروه رایزن» به فردایی پایدار  
برای محیط زیست می اندیشد.  
کاغذهای استفاده شده در این مجله  
دارای استاندارد بین المللی  
«شورای سرپرستی جنگل» است  
که با کد مخصوص در تارنمای  
این شورا در دسترس است.

مشاوران علمی

سید علی آل داود

دکتر حسن انصاری

دکتر صادق سجادی

دکتر جواد طباطبائی

دکتر فتح الله مجتبیائی

ویراستار فنی: احسان موسوی خلخالی

مدیر اجرایی: اکرم هادیان

امور هنری و فنی: کانون خلاقیت رایزن

چاپ: چاپ و نشر نظر . صحافی: نگاه .

نشانی

تهران، کامرانیه جنوبی، کوچه طاروس، پلاک ۱۰، طبقه اول

کدپستی: ۱۹۵۶۷۵۱۱۷۷

تلفن: ۲۲۲۹۵۴۴۹ . فکس: ۲۲۲۹۵۴۴۹

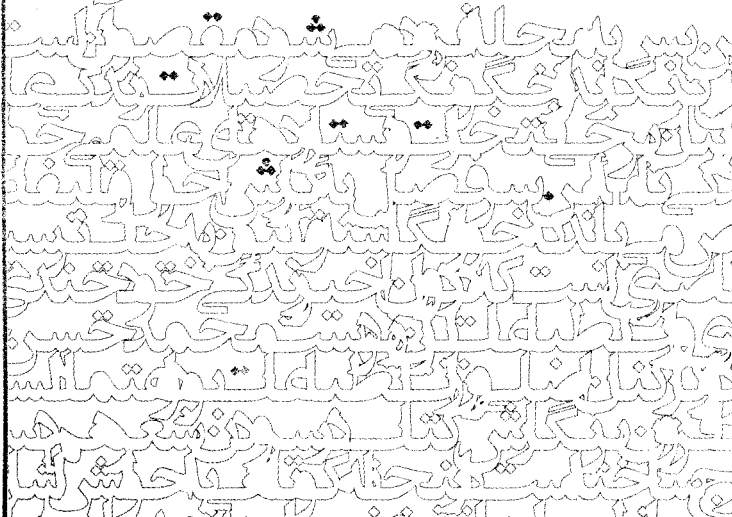
تارنما: [www.iranshahrmag.com](http://www.iranshahrmag.com)

ایمیل: [info@iranshahrmag.com](mailto:info@iranshahrmag.com)

مراکز پخش

کتابفروشی ها: ققنوس

دکتهای مطبوعاتی: دنیای اقتصاد





# ایران‌شهر

نحوه اشتراک مجله ایران‌شهر امروز

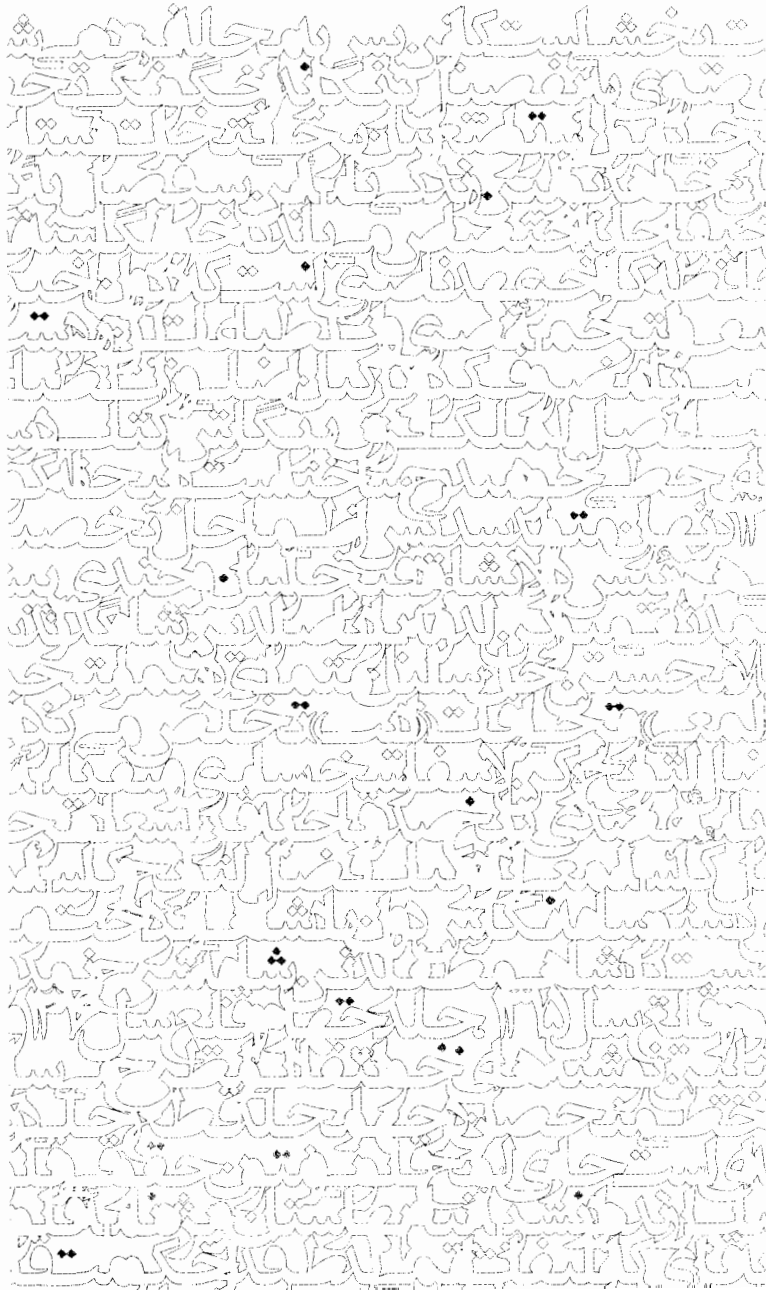
هزینه اشتراک ۵ شماره (داخل ایران): ۶۰ هزار تومان

استادان دانشگاه و دانشجویان (داخل ایران): ۴۰ هزار تومان

اروپا و آسیا: ۱۲۰ هزار تومان

امریکا و کانادا: ۱۵۰ هزار تومان

لطفاً وجه اشتراک را به حساب شماره ۱-۵۶۶۹۷۸۸-۲-۱۲۶  
بانک اقتصاد نوین به نام مؤسسه فرهنگی - هنری معارف رایزن  
واریز کنید و سپس با دفتر مجله تماس بگیرید.



نوروز مجموعه‌ای از فرهنگ و روح تاریخی فرهنگ ایران است و با جوهره زندگی مردمی که در گستره وسیعی از هند تا اناتولی و از شمال آسیای مرکزی و سرزمین‌های ورای قفقاز تا جنوب خلیج فارس و دریای عمان پراکنده‌اند، آمیخته است. آئین‌های نوروزی که فرایند تاریخی دور و درازی پیموده تا به امروز رسیده، بازتابنده تجربه‌ها و باورهای است که به صورت نظامی نهادینه و انسجام‌یافته در مجموعه‌ای از رفتارهای فرهنگی و کنش‌های نمادین مردم در آغاز سال نو نمود می‌یابد. پدیده نوروز با برخورداری از جوهره فرهنگی و صبغه تاریخی چند هزار ساله‌اش، بُعدی از ابعاد چندگانه سنت‌هایی را شکل می‌دهد که در ساختار بنیانی جامعه ایران، بخشی از مظاهر هویت جمعی ایرانیان را در سراسر جهان می‌سازد. آنچه در واقع به فرهنگ نوروز معنا می‌دهد و هویت فرهنگی واقعی آن را متجلی می‌سازد، شیوه برخورد اعتقادی و هیجانی مردم رشدیافته در جامعه‌های سنتی ایران با نوروز و آئین‌های آن است. رفتارها و کنش‌های نوروزی در میان مردم برخاسته از فرهنگ نوین در جامعه‌های امروزی بیشتر جنبه نمایشی و تظاهری کنش‌های کهن نوروزی در جامعه‌های سنتی است. بنابر این، برای شناخت کلیت فرهنگ نوروز و دریافت مفاهیم کنش‌های نوروزی، نگرش به لایه‌های تاریخی پر پیچ آئین‌های آن و آشنایی نسبی با مفاهیم از دست نهاده کنش‌های فرهنگی مردم در نوروز ضرورت دارد.

نوروز به لحاظ بینش فلسفی، روز آفرینش جهان و کائنات و انسان، و زمانی است که سرنوشت و مقدرات انسان برای یک سال دیگر قلم زده می‌شود. ابوریحان بیرونی نوروز را روز «نوزایی آفرینش» نامیده و شمس‌الدین محمد دمشقی آن را روز «آفرینش» و «روزی نو از ماهی نو و سالی نو» دانسته است که مردم را «به آراسته و نو گردانیدن آنچه که گذشت زمان کهنه کرده» بر می‌انگیزاند. جشن‌های نوروزی، هم‌زمان با باززایی و تجدید حیات طبیعت به هنگام نوشدگی سال در تکرار نوبتی آفرینش برپا می‌گردد. در این جشن‌ها مردم همراه با یک استحاله درونی و بیرونی به صورتی رمزگونه و با رفتارهایی نمادین خروج از دوری به دور دیگر کیهانی و تداوم زندگی در ورود به قلمروی زمانی دیگر را، در فضایی شادی‌آفرین و فرح‌زا باز می‌نمایند.

فرهنگ نوروز بر محور خانه و خانواده شکل گرفته و جشنی است در ارزش و اعتبار بخشیدن به نهاد خانواده. از ویژگی‌های بنیانی و از ارکان سازنده فرهنگ نوروز شادی و نشاط و طراوت‌آفرینی است. طراوت و شادی در نوروز، نه تنها در طبیعت زیست‌بوم انسان، بلکه در اسباب و اشیا و آرایش خانه‌ها، رنگ‌های روشن جامه‌ها و چهره‌ها، و حرکات و رفتار و گفتار مردم، به‌ویژه کودکان و نوجوانان جلوه می‌نماید.

## نوروز در یک نگاه

نوروز به معنای آئین‌های نوروز

کتب‌خانه بلوکباشه

همه جا رویا و سبز است و زنده، و همه چیز و همه کس شادان هستند و خندان.

بازنمایی گردش سال در رفتارهای فرهنگی: تقسیم‌بندی زمان و تغییر فصل زمستان به بهار و گردش سال کهنه به نو، همچنین نقش و تأثیر این دگرگونی طبیعی و زمانی در زندگی مردم، با رفتارهایی واکنشی در سه مرحله زمانی جدا و متفاوت از یکدیگر باز نموده می‌شوند. این سه مرحله عبارت‌اند از: مرحله «جدایی» یا «گسستن» در روزهای پایانی سال کهنه و پیش از فرارسیدن سال نو؛ مرحله «جداگزینی» یا «آستانه‌ای» در دوازده روز آغاز سال نو، از تحویل سال تا سیزدهم فروردین؛ و مرحله «پیوستگی» یا «همبستگی» در روز پایانی جشن‌های نوروزی، روز «سیزده‌به‌در» که روز رجعت مردم به طبیعت و فضای عمومی در جمع مردم است. کنش‌های جمعی معمول مردم در این سه مرحله زمانی، بازتابنده تحول بنیانی قاموس طبیعت و گذار سال از کهنگی به نوشدگی است.

انقطاع یا جدایی. مرحله انقطاع با سال کهنه را دسته‌های پیام‌آوران بهاری و پیک‌های نوروزی در آخرین روزهای سال اعلام می‌کنند. در این زمان مردم در یک خیزش جمعی با سال کهنه وداع می‌کنند و این وداع را در مجموعه‌ای از رفتارهای آئینی متبلور می‌سازند. کنش‌های نمادین و رمزگونه این گسست و جدایی عبارت‌اند از: پاک و تطهیر کردن فضای خانه و سفید و نقاشی کردن در و دیوار آن، زدودن پلشتی‌ها و آلودگی‌ها از تن و پوشاک، رویاندن دانه‌های برخی غلات و حبوبات و سبز کردن آنها، بیرون افکندن و کنار نهادن و نو کردن ظروف شکسته و جامه‌های ژنده، افروختن آتش و پاشیدن خاکستر آن به اطراف خانه، گندزدایی از محیط زیست و معطر کردن فضای خانه، و رفتن به گورستان در شب عَرَفَه (شب آخرین جمعه یا آخرین روز سال کهنه) برای یادآوری درگذشتگان و ارتباط با ارواح آنان.

جداگزینی. مرحله جداگزینی زمان آستانه‌ای یا انتقالی میان دو سال کهنه و نو است که با تحویل سال و تغییر فصل آغاز می‌شود. در این مرحله تحولی در شکل زندگی روزانه مردم در جامعه پدید می‌آید. تعطیل کارها و فعالیت‌های اجتماعی و اقتصادی بیرون از خانه به‌طور موقت، و جایگزین شدن مجموعه‌ای کنش‌ها و رفتارهای آئینی خاص به جای امور معمول زندگی، گستردن خوان نوروزی، دید و بازدید کردن از خویشان و آشنایان، پرداختن به بازی‌های نمایشی پهلوانی و تخم‌مرغ‌بازی از چشمگیرترین رفتارهای آئینی این دوره انتقالی هستند.

رجعت به طبیعت. روز سیزده فروردین زمان پایان جشن‌های نوروزی و وداع با نوروز است. بازنمای برجسته کنش‌های فرهنگی نوروزباوران در روز سیزده، که آن را تمثیلی از هزاره سیزده عمر جهان، جشنی بازمانده از اقوام هند و ایرانی، روز باران‌خواهی برای کشتزارها، و مظهر آشوب ازلی پیش از آفرینش انگاشته‌اند، روز رجعت انسان به طبیعت و پیوستن به جوهره طبیعی خود و هم‌زیستی با جمع است. در این روز خانواده‌ها خانه‌های خود را ترک می‌کنند و به دشت و صحرا و کوه می‌روند و در طبیعت با مردم دیگر می‌آمیزند و تمام روز را به عیش و شادی و شادخواری می‌گذرانند.

روز سیزده معمولاً با آشوب و آشفتگی همراه است. نظم و قراردادهای نهادینه‌شده اجتماعی و الگوهای رفتاری معمول و عادی زندگی درهم می‌ریزند و مردم خود را برای بازیوستن به جامعه و ازسرگیری نظم و قراردادهای اجتماعی زندگی و فعالیت‌های مقرر روزمره در سال نو آماده می‌کنند. شاخصه‌های مهم رفتاری مردم در این روز عبارت‌اند از: در آب افکندن سبزه‌های رویانده نوروزی، گره زدن سبزه به دست دختران دم‌بخت و زنان کاربسته و مشکل‌دار، تاب خوردن دختران و زنان، رقص و پای‌کوبی و نوشکامی، و سرگرم شدن با بازی‌ها و نمایش‌های قهرمانی کشتی، اسب‌دوانی، جنگ ورزواو (=ورزگاو:گاوتر)، و بازی‌های برد و باختی.

تحولات شکلی و مفهومی آئین‌ها. هر دوره تاریخی بنابر اقتضای زمانه و شکل زندگی و معیشت مردم، آئین‌های

فراخ برای اعضای خانواده در سال نو، و گستردن خوان نوروزی است.

یادآوری مردگان. همه مردم جامعه‌هایی که به رستاخیز و معاد جسمانی اعتقاد دارند، اصل رستاخیز و بازگشت روان مردگان به عالم خاکی در آغاز هر دور نوینی از ادوار کیهانی و نوشدگی سال را نیز باور دارند. ایرانیان، چه پیش از دوره اسلامی و چه در دوره اسلامی، به بازگشت روان مردگان به جهان خاکی و پیوستن به زندگان اعتقاد داشته و دارند. برای نمونه پیروان دین مزدیسنا معتقدند که فرورها و روان درگذشتان در ایام ده روزه فروردگان (پنج روز آخر سال و پنج روز اول سال نو)، به‌ویژه در شب آغاز سال نو، به زمین باز می‌گردند. مسلمانان «لَيْلَةُ الرَّغَائِبِ» یا «شب رغایب» (شب نخستین جمعه ماه رجب)، و شب جمعه؛ و شیعیان ایران شب جمعه و آخرین شب سال

نوروزی را در بستر فرهنگی متعلق به همان دوره معنا و مفهوم می‌بخشیده است. از این رو، بسیاری از رفتارهای آئینی نوروز که بیشتر زمینه اسطوره‌ای یا تاریخی دارند، در فرایند حیات تاریخی مردم تحولاتی به لحاظ شکلی و مفهومی یافته‌اند. شماری از آئین‌ها با حفظ شکل و مفهوم و نقش و کارکرد کهن خود همچنان در الگوهای رفتاری مردم جامعه نهادینه شده و در مجموعه هنجارهای فرهنگی درآمده‌اند و امروزه در زمره ارزش‌های میراث فرهنگی جمعی مردم

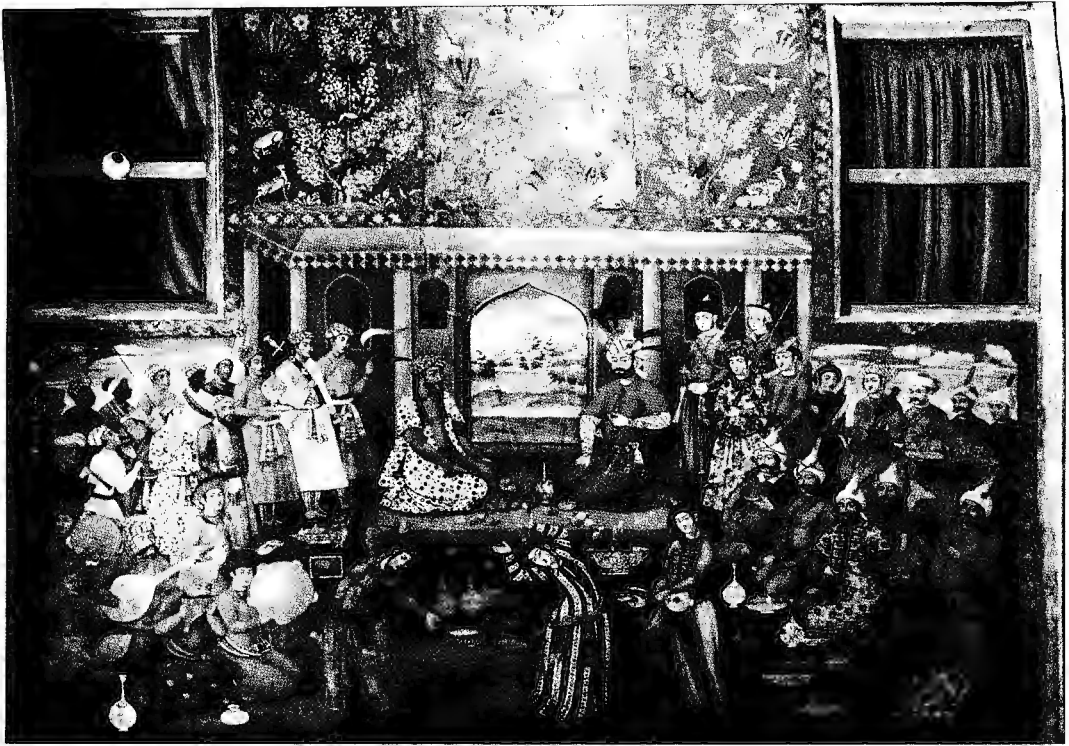
## فرهنگ نوروز بر محور خانه و خانواده شکل گرفته و جشنی است در ارزش و اعتبار بخشیدن به نهاد خانواده. از ویژگی‌های بنیانی و از ارکان سازنده فرهنگ نوروز شادی و نشاط و طراوت آفرینی است

کهنه را به سنت کهن ایرانیان زمان فرود آمدن ارواح مردگان از آسمان به روی زمین و پیوستن به اعضای خانواده خود در جشن نوروزی می‌دانند. به همین مناسبت، مردم در شب سال نو برای ارتباط با درگذشتگان خود و یادآوری آنان به گورستان‌ها می‌روند و با آنها ارتباطی روحانی برقرار می‌کنند. در گذشته برای استقبال از آمدن و حضور ارواح در خانه‌ها و شرکت در ضیافت روحانی و نشستن بر سر سفره نوروزی، گذرگاه‌های ارواح را با چراغ و فانوس روشن نگه می‌داشتند. بر سر بام خانه‌ها آتش می‌افروختند، چراغ خانه‌ها را غروب آفتاب و زودتر از اوقات دیگر روشن می‌کردند و تا سپیده‌گاه اول سال نو افروخته نگه می‌داشتند.

پیام‌آوران تندرستی. در فرهنگ ایرانی خانه جای با هم زیستن و محل آسایش اعضای وابسته به خانواده بوده و هست. ایرانیان سلامت تن و جان و آرامش خاطر برای یک زندگی خوب در جامعه را در فضای پاک و آرام خانه متصور می‌پنداشته‌اند. از آئین‌های کهن ایرانی یکی هم آمدن فردی خوش‌قدم به خانه در روز اول سال نو به پندار آوردن تندرستی و شادی و آرامش برای اعضای خانواده بوده است. سند معتبر درباره تداول این سنت کهن، گزارش‌هایی است که برخی از دانشمندان و نویسندگان از آن داده‌اند. جاحظ (۱۶۰-۲۵۵ق) در کتاب المحاسن و الاضداد و خیام (متوفی میان سال‌های

به شمار می‌آیند. شماری دیگر شکل اولیه خود را حفظ کرده، ولیکن مفهوم و معنای نمادین و کارکرد گذشته خود را از دست داده و به صورت پوسته‌ای بی مغز درآمده‌اند. آئین‌هایی هم از میان رفته‌اند، یا تغییر شکل داده و با معنا و مفهومی نو در جامعه امروزی به کار می‌روند. در زیر به نمونه‌هایی از هریک از این نوع کنش‌های آئینی به اختصار اشاره خواهد شد.

الف. آئین‌های تداوم‌یافته با شکل و معنای کهن: از رسم‌هایی که از گذشته دور در میان ایرانیان به‌ویژه در میان خانواده‌های سنتی در شهرها و روستاها به شکل و مفهوم کهن خود هنوز بازمانده‌اند، رسم یادآوری مردگان در آخر سال، آمدن شخصی خوش‌قدم و خوش‌زبان در آغاز سال نو به خانه و آوردن پیام تندرستی و شادی و روزی



نامم خجسته است و از پیش خدا می‌آیم!  
و دیدار پادشاه نیک‌بخت را خواهانم و با  
تندرستی و گوارایی وارد شده‌ام و سال نو  
را همراه آورده‌ام!».

این رسم هنوز در میان خانواده‌های  
سنتی قدیمی حفظ شده است. در این  
خانواده‌ها، پس از تحویل سال کسی که  
قدمش به خوش‌یمنی شناخته می‌شود،  
با دو یا سه گل زغال افروخته در منقلی  
از خانه بیرون می‌رود و پس از لختی باز  
می‌گردد و دق الباب می‌کند و در پاسخ  
افراد درون خانه که از هویت او جویا  
می‌شوند، می‌گوید: تندرستی آوردم!  
می‌پرسند: چه آوردی؟ جواب می‌دهد:  
سلامتی و شادی! می‌پرسند: دیگر چه  
آوردی! می‌گوید: روشنی و گرمی و برکت  
برای سال نو. در این هنگام در خانه را به  
روی او باز می‌کشایند و تندرستی و شادی  
و گرمی را به خانه و خانواده می‌آورند.  
خوان نوروزی. رسم گسترده خوان

در کتاب نوروزنامه منسوب به او، از جمله دانشمندانی  
هستند که به این سنت ایرانیان در دربار ساسانیان (پادشاهی از ۲۲۴  
تا ۶۵۲م) اشاره کرده‌اند. بنابر گزارش آنها، در بامداد نوروز و پس  
از تحویل سال، شاه ساسانی با جامه‌ای از بُرد یمانی که به زیور و  
گوهر آراسته بود، بر تخت می‌نشست. نخستین کسی که به دیدار شاه  
می‌آمد، مؤید مؤبدان بود که قدم او را نیک و زیانش را خوش برای  
سال نو می‌انگاشتند. او با خود برای شاه و اعضای خانواده‌اش در  
نوروز شگون می‌آورد و برای تندرستی و درازی عمر و پادشاهی او  
دعا و نیایش می‌کرد.

دمشقی (- ۷۲۷ق) این رسم کهن ایرانیان در دوره ساسانیان را  
در نخبه‌الدهر تأیید و به تفصیل بیشتر بیان می‌کند. او می‌نویسد:  
مدت جشن نوروز نزد شاهان ساسانی شش روز بود که روز ششم را  
نوروز بزرگ می‌خواندند. خسروان در پنج روز اول نیازهای مردم را  
برمی‌آوردند و در روز ششم با خود خلوت می‌کردند. رسم آنان در روز  
نوروز بزرگ چنین بود: «مردی خوش‌سیما شب هنگام که هر کاری  
بکند پنهان باشد، نزد پادشاه می‌آید و بر در بارگاهش می‌ایستد تا  
پگاه فرارسد. آن‌گاه بدون دستوری بر پادشاه وارد می‌آید و در جایی  
که پادشاه او را ببیند، می‌ایستد. چون چشم پادشاه بر او افتد، پرسد:  
کیستی و از کجا می‌آیی و چه می‌خواهی و نامت چیست و برای چه  
آمده‌ای و چه همراه داری؟. آن مرد در پاسخ می‌گوید: من پیروزم و



برنشین یا میر نوروزی و برخی از اعمال پلشت‌زدایی مانند سفید کردن ظروف مسین آشپزخانه، از زمانی که ظروف مسی کاربرد خود را، به‌ویژه در میان گروه‌های شهرنشین از دست دادند، اشاره کرد:

نمایش میر نوروزی. رسم نمایش میر نوروزی یا پادشاه نوروزی از مراسمی بود که تا چندی پیش در روزهای پایانی سال نو در برخی پاره‌فرهنگ‌های ایران ترتیب داده می‌شد. این رسم برآمده از نمایشی کهن به نام کوسه خرنشین یا کوسه برنشین و بازمانده از سنتی بسیار کهن در جامعه‌های اولیه بود که در آن قانون و نظم اجتماعی درهم می‌ریخت و جایگاه و منصب ارباب و رعیت، یا آقا و بنده با هم عوض می‌شد. این رسم ظاهراً بقایایی از جشن بابلی - ایرانی سکیا<sup>۱</sup> بوده که با جشن زگموک<sup>۲</sup> بابلی همانندی داشته است. در جشن سکیا، که گویا در تابستان یا پائیز برپا می‌شده است، اربابان با بردگان جایگاهشان را عوض می‌کردند و بردگان نقش اربابان را در نمایش ایفا می‌کردند. در این جشن رسم چنین بود که زندانیان محکوم به مرگ را با پوشاندن جامه‌های فاخر و شگفت‌انگیز به شکل شاه در می‌آوردند و سپس آنها را می‌کشتند. جشن زگموک هم همراه جشن‌های مربوط به اعتدال بهاری و در نخستین ماه سال و اواسط ماه مارس به افتخار خدای مردوک برگزار می‌شده است.

ج. آئین‌های تغییر شکل‌یافته: از رسم‌های کهن نوروزی که امروزه تغییر شکل داده‌اند، می‌توان به راه افتادن دسته‌های «آتش‌افروز» و غول بیابانی در روزهای پایانی سال کهنه اشاره کرد که در این روزگار جایشان را به حاجی فیروز و مانند آن داده‌اند.

آتش‌افروزها افرادی سیه‌چهره یا بازیگرانی بودند که چهره‌شان را سیاه می‌کردند یا با نقاب‌های سیاه می‌پوشاندند و پیش از فرارسیدن سال نو به دوره راه می‌افتادند. آتش‌افروز نمادی از مرگ تمثیلی زمستان و آمدن بهار و نوگشتن طبیعت در بهار بوده است. جیمز فریزر در شاخهٔ زرین و مهرداد بهار در از اسطوره تا تاریخ، نظرهای گوناگونی در بارهٔ آتش‌افروز می‌دهند. به اعتباری، رسم راه افتادن آتش‌افروز را نمایشی از بازگشت سیاوش، خدای سیه‌چهرهٔ فراوانی و برکت در سال نو و ازدواج دوبارهٔ او با الههٔ باروری؛ به اعتباری دیگر نمایش بازگشت تموز، خدای سیه‌چهرهٔ مردم بین‌النهرین از جهان مردگان؛ و بنابر استدلالی دیگر، نمایش آتش‌افروز را نمادی از رسم ازدواج مردگان و نشانه‌ای از پایان سال کهنه و آغاز سال نو دانسته‌اند.

د. آئین‌هایی که مفهوم اولیهٔ خود را از دست داده‌اند: در این زمان پاره‌ای از رفتارهای آئینی مربوط به نوروز معنا و مفهوم پیشین

یا سفره برای تحویل سال نیز از مجموعه رسم‌های کهن نوروزی بوده که تا کنون بازمانده است، ولیکن به‌مرور شکل و محتوا و مفاهیم آن تغییر یافته است. دمشق در نخبهٔ الدهر به پیشینهٔ خوان نوروزی در دورهٔ ساسانی اشاره می‌کند و می‌نویسد: در روز نوروز بزرگ (ششم فروردین)، مردی با خوان یا طبقی از نقره که روی آن هفت سنبله از گندم، جو، باقلا، ماش، کنجد، برنج و پاره‌ای شکر (نیشکر) همراه درهم و دینار درست چیده بودند، به دربار نزد شاه می‌آمد و خوان را در برابر او می‌نهاد. هریک از این مانده‌ها نمونهٔ یکی از محصولات بود که در سرزمین ایران به دست می‌آمد.

زرتشتیان و مسلمانان نیز از دیرباز هریک خوان نوروزی را با مواد خوراکی و اشیای خاصی که بازتابندهٔ رمز و نشانه‌هایی از باورهای دینی و بینش و برداشت آنها از جهان و کائنات بوده است، می‌آراسته‌اند. محتوا و چینش و آرایش سفرهٔ زرتشتیان با سفرهٔ مسلمانان متفاوت بوده است. سفرهٔ زرتشتیان شامل سه سینی و هریک حاوی هفت گونه شیرینی و میوهٔ تازه و خشک به نشانهٔ هفت فرشتهٔ امشاسپند و آینه و شمع و کتاب دینی اوستا؛ و سفرهٔ مسلمانان حاوی آینه و لاله و شمع، قرآن کریم و دیوان حافظ، جام‌های آب با ماهی‌های قرمز و برگ‌های سبز شمشاد و نارنج، شاخه‌های نرگس و سنبل و سبزه‌های رویانده شده، هفت گونه خوردنی و چیزهای دیگر بوده است.

ب. آئین‌های منسوخ‌شده: از آئین‌هایی که امروزه دیگر در نوروز مرسوم نیستند می‌توان از جمله به نمایش کوسه

خود را از دست داده و به صورت رفتاری نمایشی بی معنا درآمده‌اند. آتش افروختن در شب آخر سال یا شب چهارشنبه‌سوری، سبزه رویاندن در روزهای آخر سال، هفت عنصر خوردنی که روی خوان نوروزی می‌چینند؛ و پلشت‌زدایی از فضای زیست و اسباب و اشیا و مانند آن از جمله آئین‌هایی هستند که شکل آنها باز مانده است، ولیکن مفهوم و معنای نمادین گذشته آنها به مرور فراموش شده است. برای روشن شدن موضوع توضیح کوتاهی درباره هر یک داده می‌شود.

آتش افروختن. در گذشته در بیشتر فرهنگ‌های مردم جهان، از سرزمین‌های غرب گرفته تا ژاپن، آتش به‌مثابه عنصری پلشت‌زدا، تطهیرکننده و زایشگر انگاشته می‌شده است. در ایران باستان نیز آتش عنصری مقدس بوده و در دین مزدیسنا مظهر فروغ ایزدی

به شمار می‌آمده است. آتش زدن بوته‌های خار و گزن صحرائی و شاخه‌های خشک درختان در شب سال نو یا در شب سوری و بعدها در غروب سه‌شنبه آخر سال، از کهن‌ترین و عمومی‌ترین اشکال بنیادی جشن‌های مربوط به سال نو بوده است. رسم افروختن آتش در جشن‌های نوروزی به احتمال فراوان بازمانده از یک آئین ابتدایی برای شتاب

بخشیدن به بازگشت خورشید و گرم کردن جهان و زایا کردن خاک، بارور کردن درختان و حیوانات و رویا کردن گیاهان (نظریه خورشیدی<sup>۲</sup>) و پالایش و تطهیر فضاهای زیست از تأثیرات زیانکار دیو پلیدی (نظریه تطهیر<sup>۴</sup>) در آستانه سال نو بوده که امروزه در میان مردم مفهوم پیشین خود را از دست داده است.

سبزه رویاندن. بنابر رسمی کهن در ایران، هر ساله پیش از آمدن سال نو مشتی غله و حبوب از هر نوع می‌کاشتند و هنگام کاشت به آنها تفال می‌زدند تا هر یک از دانه‌های کاشته شده که رشد نیکوتری داشت، آن دانه را برای محصول بیشتر در سال نو بکارند. بنابر نوشته بیرونی در الآثار الباقیه ایرانیان رسم رویاندن سبزه از هفت صنف غله در هفت استوانه و تفال به آنها در خوب و بد رویدن غلات در زراعت سال نو را به جمشید منتسب می‌دارند که با سرکوب اهریمن برکت

را در نوروز به مردم بازگرداند. جاحظ در المحاسن به این رسم در بار ساسانیان اشاره می‌کند و می‌نویسد: بیست و پنج روز پیش از آمدن بهار، دوازده دانه از انواع غلات و حبوبات بر دوازده ستون در صحن دربار می‌کاشتند و به آن تفال می‌زدند. در ششمین روز نوروز سبزه‌ها را می‌چیدند و در دربار می‌پراکندند و روز مهر از ماه فروردین آنها را جمع می‌کردند. هریک از این دانه‌ها که رشد نیکوتر داشت، محصول آن را در سال نو فراوان می‌دانستند و آن را کشت می‌کردند.

رسم کاشتن و رویاندن دانه در پایان سال کهنه به رسم کاشتن هفت نو دانه در سبو یا ظرف‌های دیگر و تفال زدن به آنها و پیش‌بینی محصول آن دانه‌ها در سال نو به جشن‌های دهقانی اکیتو<sup>۵</sup> و جشن تقدیرات<sup>۶</sup> در سال نو در فرهنگ سومری - بابلی شباهت می‌برد. امروزه سنت رویاندن و سبز کردن تخم انواع غلات و حبوبات و تخم تریزک و کنجد در روزهای آخر

سال کهنه و به آب روان دادن سبزه در روز سیزده سال نو هنوز بازمانده است، ولیکن مفهوم و نقش گذشته را نمی‌دهد و رویاندن سبزه در سال نو به نیت سرسبزی و خرمی و شادی زندگی و به آب افکندن آن در روز سیزده به نیت شگون و آوردن برکت انجام می‌پذیرد.

رسم انداختن دانه‌های روئیده و سبزشده در آب نیز کم و بیش به آئین بابلی - سریانی<sup>۷</sup> در آسیای مقدم و یونان شباهت دارد، که آرتور کریستن‌سن به نقل از فریزر شرحی از آن در نخستین انسان

و مندرس کردن آئین‌های آن می‌کوشیدند، ناکام گذاشت و همچنان به بقا و استمرار خود دوام بخشید و تا به امروز پابرجا باقی ماند. راز و رمز این پایایی و مانایی به چند عامل مهم بستگی داشته است. نخست، وابسته بودن نوروز به طبیعت و تکرار باززایی طبیعت و تازه و نو شدن آن هر سال در زمان آغاز بهار؛ دوم، پیوند نزدیک نوروز با فرهنگ معیشتی و شیوه زندگی زراعی و دهقانی مردم؛ سوم، نقش و تأثیر تغییر فصل از زمستانی افسرده و مرده به بهاری زنده و پویا در حیات اجتماعی و اقتصادی روزمره مردم؛ چهارم، ویژگی‌های حیات‌بخش و زندگی‌ساز و نشاط‌آفرین نوروز و آئین‌های نوروزی در جامعه؛ و سرانجام نقش آن در وفاق و صلح و همبستگی در سطح خانوادگی، طایفگی و ملی.

نقش و کارکرد آئین‌های نوروزی، پدیده نوروز و برپاداشتن و تکرار هر ساله آئین‌های نوروزی تأثیرگذارترین کنش‌های جمعی فرهنگی در نگاه داشت ارزش‌های تاریخی فرهنگ ملی در حافظه مردم بوده، و هر یک از عناصر شکل‌دهنده ساختار آئین‌های آن اثرات و کارکردهایی در حیات اجتماعی - فرهنگی و اقتصادی زندگی مردم داشته است. نوگرایی و نوسازی اندیشه و کردار در آستانه نوشدگی سال کهنه؛ ایجاد وحدت میان مردم از هر گروه قومی، زبانی و دینی؛ استوار کردن پیوندهای فرهنگی و تقویت نظام همبستگی و صلح و دوستی میان مردم سرزمین‌های آبخشور فرهنگ ایرانی؛ و دور و مصون نگه داشتن هویت فرهنگ ایرانی از آسیب‌های کژاندیشانه و گزندهای تخریبی فرهنگ‌های بیگانه، و بالاخره رهانیدن مردم حوزه فرهنگ ایرانی از «خودبیگانگی فرهنگی» و «خویش‌ناشناسی» از جمله کارکردهای آئین‌های نوروزی به شمار می‌آیند.

در میان این آئین‌ها، رسم گسترده خوان نوروزی که به شکلی نمادین گذار روحانی و معنوی انسان را از وضعیت و ساحتی به وضعیت و ساحتی دیگر بازمی‌نماید، نقش و کارکردی کلیدی و بسیار اثرگذار در حیات غلوی - معنوی و حیات مادی - دنیوی و روابط خانوادگی و اجتماعی مردم ایفا کرده و می‌کند. برجسته‌ترین کارکردهای آشکار آن، گردآوردن اعضای خانواده به دور هم و تداوم بخشیدن و استوار کردن بنیان خانواده و ایجاد وفاق و صلح و همبستگی میان اعضای خانواده و گذران ایام نوروز با فراغت بال در کنار و همراه خانواده است. ایرانیان، هر جا که باشند، در راه دور یا نزدیک، پیش از تحویل سال، خود را به خانه‌های خود و نزد نزدیک‌ترین کسانشان می‌رسانند و در کنار پدر، نماد اقتدار، و مادر، مظهر عاطفه و مهر، و همسر، مظهر عشق، و فرزند، نماد تداوم

و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران داده است. بنا بر این آئین، زنان دانه‌هایی را که در جشن بهاری آدونیس می‌رویاندند و سبز می‌کردند، پس از هشت روز با پیکره‌هایی از آدونیس به دریا و آب جاری می‌افکندند، به این بندار که بارش باران را تضمین کنند.

پلشت زدایی. باور عمومی در ایران این بود که ارواح زینکار و دیوان اهریمن در گرد و غبار و سیاهی، و در چیزهای کهنه و دودگرفته و مندرس، و در شوخ و ریم تن انسان، لانه می‌کنند. از این رو برای دور کردن این ارواح از خود و فضای زیست و اسباب و اشیای خانه و تضمین ایمنی و سلامتی، سیاهی‌ها و آلودگی‌ها را می‌زدودند. بنا بر این باور، هر ساله در روزهای پایانی سال و پیش از آمدن سال نو، برای نابود کردن ارواح خبیث که در مدت یک سال فضای زندگی‌شان را آلوده کرده بودند، به پلشت‌زدایی و پاک و تطهیر کردن زیست‌بوم خود می‌پرداختند. هر چند امروزه این باور عمومی منسوخ شده است، ولیکن سنت پاک‌سازی و تطهیر در آخر سال کهنه هنوز بازمانده است.

راز و رمز ماندگاری نوروز. سنت فرهنگی نوروز در گذار از هزارتوی تونل زمان نشیب و فرازهایی دیده و در مقاطع تاریخی گوناگون در تیررس کینه‌توزی و براندازی برخی حکومتگران و گروه‌های متنفذ اجتماعی قرار گرفته بوده است. جوهره فرهنگی نیرومند آئین‌های نوروزی و آمیختگی این آئین‌ها با تاریخ و پود زندگی مردم سرزمین‌های حوزه فرهنگ ایرانی، تلاش‌های نوروزستیزان و همه کسانی را که در زدودن نام نوروز

خانواده، و بزرگ‌ترهای دیگر خانواده بر سر سفره نروزی می‌نشینند و گردش سال را با هم جشن می‌گیرند. به باور عامه اگر عضوی از خانواده نتواند در سر سال تحویل در خانه و بر سر سفره نروزی حضور یابد، تا آخر سال از خانه و خانواده دور و آواره، و از یاری خدا و قزورها و دعای خیر برکت زای روان درگذشتگان محروم خواهد ماند.

افزون بر ارزش‌ها و کارکردهای اجتماعی، فرهنگی بر شمرده در بالا، امروزه پدیده نروزی ارزش و نقش مهمی در اقتصاد بازار در جامعه‌های شهری و در صنعت سیاحتگری در کشور دارد. در این دوره زمانی، از سویی مراکز تولید و بازارهای داد و ستد پوشاک و اسباب و لوازم خانه و آشپزی، مراکز تولید و فروش ماهی‌های مخصوص سفره هفت‌سین و ماهی‌های سبزی پلوی شب عید، فروشگاه‌های قنادی، شیرینی و آجیل، فروشگاه‌های گل و سنبلیله و مانند آنها به کار می‌افتند و فضای گرم و پررونقی پدید می‌آورند؛ و از سویی دیگر زنجیره مراکز و شرکت‌های حمل و نقل زمینی،

ریلی و هوایی برای مسافرت‌های نروزی درون مرزی و بیرون مرزی کشور به راه می‌افتند. در ایام نروزی تحرک خاصی در بازار کار، تولید کالا، تولید خدمات، مبادله و توزیع کالا، و گردش پول پدید می‌آید و جریان پول‌های اندوخته و راکد در بده و بستان‌ها و مبادلات کالا و فروش ارزاق و مانند آنها به کار می‌افتند.

آسیب‌های اجتماعی جشن نروزی. نروزی در کنار نقش نیرومند فرهنگی خود در نزدیک کردن گروه‌های قومی، زبانی، و دینی به یکدیگر و ایجاد تکیه گاهی هویتی برای همه فرهنگوران نروزی، و نقش مهمش در ایجاد فضایی شادی‌آفرین و بازارهای پررونق اقتصادی، تصویری زشت و تلخ نیز از نابربری‌ها در جامعه به دست می‌دهد که سرگستگی و رنج و محنت خانواده‌های فرودست گروه‌های اجتماعی در این ایام از نمونه‌های آن است. این تصویر زشت، تعارض آشکار نقش نروزی را در بستر اجتماعی جامعه و پاره‌ای از آسیب‌های اجتماعی، اقتصادی، و روانی آن را در جامعه به خوبی ترسیم می‌کند. مهم‌ترین این آسیب‌ها، لطمه‌هایی اجتماعی - روانی است که در جشن‌های نروزی بر بیکر خانواده‌های فرودست زیر خط فقر شهرنشین وارد می‌شود. این خانواده‌ها، که در مواقع عادی در مدیریت امور و فراهم کردن نیازهای اولیه زندگی روزمره مستأصل و درمانده و در مضیقه‌اند، جشن‌های نروزی به جای آوردن شادی و نشاط، بار مضاعفی از مشکلات برای آنها ارمغان می‌آورد و بر دل‌هایشان داغ درماندگی می‌زند و بر جان و روحشان

غبار غم می‌نشانند. از این رو، جشن‌های نروزی با وجه‌های ناعادلانه و اندوه‌آفرین در میان گروه‌های اجتماعی محروم و تهیدست رخ می‌نمایند. در این بستر اجتماعی، نروزی رنگ می‌بازد و کارکرد زندگی‌ساز و شادآفرین خود را از دست می‌نهد و برای گروهی از افراد طبقات اجتماعی معضلی اجتماعی و روانی پدید می‌آورد.

معضل اجتماعی دیگر در ایام جشن‌های نروزی، پدید آمدن فضای غیر عادی در شهرهایی است که مسافران نروزی به آن شهرها سفر می‌کنند و ایام نروزی را در آن جاها می‌گذرانند. امروزه مسافرت به شهرهای مختلف ایران از جلوه‌های فرهنگ زندگی شهرنشینی است که به صورت کنشی فراگیر به رفتارهای آئینی فرهنگ نروزی افزوده شده است. بسیاری از شهرهای تاریخی و مذهبی ایران در این ایام به سبب مسافران نقاط مختلف ایران فضای آرام و عادی خود را از دست می‌دهند و آشفتگی‌هایی به لحاظ اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، بهداشتی و امنیتی در نظام شهری و اسلوب زندگی معمول مردم آنها پدید می‌آید. در این دوره قواعد و قوانین عام و مشترک شهرها برهم می‌ریزند و تفریح و شادی‌های گروهی میهمانان ناخوانده موجب سلب آسایش و تضییع شادی ساکنان شهرها می‌شود. رفع این‌گونه معضلهای اقتصادی و اجتماعی - روانی و چاره‌اندیشی در یافتن راه‌حل‌هایی بنیادی در برطرف کردن این نارسایی‌ها و سامان بخشیدن به آنها، ضرورت آسیب‌شناسی را بایسته می‌کند. سخن پایانی. تحولات پرشتاب اجتماعی

انسان را از جهان‌بینی و بینش‌های فلسفی پیش‌روندهٔ دنیای مدرن و مقتضیات اجتماعی زمان جدا و دور نگه می‌دارد. بنابراین، درحالی که الگوی رفتاری کهن و اعتقادات سنتی را باید با زمان و فرهنگ مردم امروزی همراه و هماهنگ کرد، نباید گذاشت تا نوسدن رفتارها و اعتقادات موجب قطع ریشهٔ عناصر فرهنگی آنها با فرهنگ گذشته و سنت‌های کهن شود.

حفظ و استمرار میراث فرهنگ معنوی و مادی گذشتگان به همان شکل و معنا در دورهٔ مدرنیته، و تلاش در کُند یا متوقف کردن روند تغییرات و تحولات اجتماعی و فرهنگی، کاری عبث و بیهوده خواهد بود. ما نمی‌توانیم مردمی را که امروز در جهانی پیوسته به هم زندگی می‌کنند، وادار به زندگی کردن به سبک و سیاق زندگی مردم گذشته و نیاکانشان بکنیم. مردم ایران اگر می‌خواهند انسان زمانهٔ خود باشند و در کنار و همراه مردم سرزمین‌های دیگر دنیا در جامعهٔ نوین جهانی زندگی کنند، ناگزیر باید پذیرای تحولات و نوآوری‌هایی باشند که در فضای فرهنگی زندگی امروز جریان دارند. در این امر علمای اجتماعی و برنامه‌ریزان فرهنگی، به‌ویژه انسان‌شناسان موظف‌اند مردم را برای یافتن نگرشی علمی و عملی در گزینش مجموعه‌هایی خاص از عناصر فرهنگی و الگوهای رفتاری سنتی آموزش دهند و هدایت کنند، و از راه بازسازی و احیای مجموعه عناصر فرهنگی گزینش‌شده از گذشته، و بهره‌گیری از توان و کارآمدی و اثربخشی آنها، در ماندگاری و سازگاری و هم‌نوایی فرهنگ نوروز با فرهنگ

اقتصادی و گرایش‌های مردم از سنت به تجدد و مدرنیته، خواهی نخواهی در تغییر شکل و مفاهیم آئین‌های نوروزی تأثیرگذار بوده و بسیاری از کنش‌ها و باورهای سنتی را از بین برده یا از بین خواهند برد. با همهٔ اینها، شماری از آئین‌های کهن هنوز باز مانده‌اند و با گردش هر دور کیهانی، در نوروز بازنموده می‌شوند. پناه‌گیری در زیر سایبان کنش‌های سنتی تحول نیافته و ناکارآمد، و تعصب‌ورزی به آن دسته از رفتارها و باورهای سنتی که دیگر توان پاسخ‌گویی به نیازهای انسان متجدد امروز را ندارند، و اصرار در تکرار آنها، بدون تردید حرکتی کهنه‌گرایانه، غیرمنطقی، و نابخردانه به شمار می‌آید. از سوی دیگر، اصیل پنداشتن فرهنگ سنتی و هر رفتار و باوری که به آن فرهنگ تعلق دارد و پافشاری بر ابقاء آنها، در رابطهٔ انسان با فرهنگ نوین و سلوک و سازگاری او با آنچه نو است، اخلال ایجاد می‌کند و



## پانویشت‌ها

1. Sacaea
2. Zagmuk
3. solar theory
4. purificatory theory
5. Akitu
6. Festival of the fates
7. Festival of Adonis

نوین در کاروان جهانی نقشی مؤثر ایفا کنند.

به جریان انداختن این بخش از فرهنگ بومی - سنتی در رگ‌های حیات اجتماعی زندگی در این دوره و زمان، بی تردید نیروی ایستادگی و دفاعی فرهنگوران جامعه را در برابر هجوم بی‌امان و پیاپی عناصر فرهنگ‌های مُخِل و مُخَرَّب بیگانه تقویت می‌کند و پایایی و مانائی تَشْخُص و هویت ایرانی را در فرهنگ خودی پابرجا و استوار و استقلال سرزمین و فرهنگ ایران را در جهان پایدار نگه می‌دارد.

همان گونه که شاهدیم نوروز هر سال با تکرارش، خود را نو می‌کند، ولیکن آئین‌های سنتی کهن، هر ساله همراه نوروز، گذشته‌ها را تکرار و امر قدیم را در زمان نو، بازخوانی می‌کنند. میان فرهنگ مردمی که در گذشته می‌زیستند و نوروز را برپا می‌داشتند، با فرهنگ مردمی که در ایران امروز زندگی می‌کنند، شکاف ژرفی وجود دارد. بنابراین، در این روزگار نوروز رفتارهای آئینی مناسب خود را می‌طلبد، آئین‌هایی که با فرهنگ جاری در جامعه کنونی همگونی و الفت داشته باشند. در این روزگار نه به گذشته می‌توان بازگشت و نه گذشته را می‌توان در زمان حال جاری کرد. باید گذشته و فرهنگ گذشته را شناخت و از عناصر سازنده و کارآمد فرهنگ گذشته برای ساختن اندیشه و فرهنگ مناسب جامعه امروز و جامعه آینده بهره برد.

با توجه به ویژگی‌های جمع‌گرا و سازگار جشن نوروز، و نقش و کارکردهای شادی‌آفرین و نشاط‌زای آن، باید جلوه‌های نمایشی آئین‌ها را از بدنه فرهنگ نوروز زدود، و با فرهنگ و تاریخ فرهنگی چند هزار ساله نوروز برخوردی آگاهانه و خلاقانه داشت. جوهره واقعی فرهنگ نوروز را باید شناخت و درک کرد، و الگوهای رفتاری مردم در نوروز را مطابق با فرهنگ جامعه امروز سامان بخشید و همچون یادگاری بازمانده از میراث فرهنگی گذشتگان برای انتقال به نسل‌های بعدی باز تولید نمود. از این راه می‌توان هم مانع گسست فرهنگی میان نسل امروزی با نسل‌های گذشته شد، و هم رشته‌های پیوند با اصل و ریشه فرهنگی کهن ایرانی را استوار نگه‌داشت و به استقلال و هویت ملی خود توان بیشتر بخشید. همچنین با استمرار و بازسازی و بازنمایی آئین‌هایی درخورند نوروز در فرهنگ امروزی، می‌توان هم به «موقعیت انسانی» خود و هم به «موقعیت فرهنگی» ایرانی بودن خود در جهان کنونی ارزش و اعتبار بخشید و جایگاه فرهنگی ایران زمین را در فرهنگ‌های جهانی مستحکم کرد.

## منابع

ارفعی، عبدالمجید، «اکیتو: آئین آغاز سال نو در بابل»، فصلنامه فرهنگ مردم، س ۷، شم ۲۷ و ۲۸، پانیز و زمستان ۱۳۸۷ | بلوکباشی، علی، «آئین‌های نوروزی، رمزستاخیز و تجدید حیات آفرینش»، مجموعه مقالات نخستین همایش نوروز، پژوهشکده مردم‌شناسی، تهران، بهار ۱۳۷۹ | همو، نوروز: جشن نوزلی آفرینش، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰ | همو، «آتش افروز»، دانشنامه ایران، ج ۱، تهران، ۱۳۸۴ | همو، «نوروز و خوان نوروزی»، مجله بخارا، شم ۹۲، فروردین و اردیبهشت ۱۳۹۲ | همو، «نوروز و جشن نوروزی در مزداکده امپراتوری هخامنشی»، مجله بخارا، شم ۹۸، بهمن و اسفند ۱۳۹۲ | همو، «نوروز»، دانشنامه زبان و ادب فارسی، ج ۶، ۱۳۹۵ | بهار، مهرداد، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۷۴ | همو، از اسطوره تا تاریخ، به کوشش ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، ۱۳۷۶ | بیرونی، ابوریحان، کتاب التفهیم لاولئال صناعه التنجیم، به کوشش جلال همایی، تهران، ۱۳۷۸ | همو، الآثار الباقیه عن القرون الخالیه، به کوشش پرویز ادکایی، تهران، ۱۳۸۰ | دمشقی، شمس‌الدین محمد، نخبة الدهر فی عجائب البر و البحر، ترجمه حمید طبیبیان، تهران، ۱۳۵۷ | جاحظ، المحاسن و الاضداد، بیروت ۱۹۶۹م | خیام، عمر، نوروزنامه، به کوشش علی حصوری، تهران ۱۳۴۳ | غزالی، ابوحامد امام محمد، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، تهران، ۱۳۶۱ | فره وشی، بهرام، جهان فروری، تهران، ۱۳۶۴ | کریستن سن، آرتور، نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران، ترجمه احمد تقضلی و ژاله آموزگار، تهران، ۱۳۶۸ | نیز:

Eliade, Mircea, *Pattern in Comparative Religion*. trans. By Rosemary Sheed, London 1971 | Frazer, James G., *Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, London, 1932 | Westermarck, Edward, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation*, Amsterdam, 1933.

نیمه نخست سده نوزدهم - و حتی هجدهم، پس از سقوط صفویان - را می‌توان دوره تنوع فعالیت دینی، از جمله بازسازی ساختار نهاد دینی، پدیداری نهضت‌های نجات‌بخش<sup>۱</sup> و رهبران پرجاذبه، و گسترش شکل‌های گوناگون دین‌داری رسمی و عامیانه، در ایران به شمار آورد. پژوهش‌های دینی در ایران سده نوزدهم بر روی دوگانگی دین و دولت، راستکشی<sup>۲</sup> و مذهب‌های مخالف، متمرکز می‌شوند و اغلب گرایش خفیفی به سمت خیزش‌های سیاسی دوران بعدی یعنی دوره قاجار دارند<sup>۳</sup>. افزون بر این جنبه‌های روشنفکرانه دینداری، شکل‌های مردمی دین‌مداری مانند زیارت، نمایش‌های پرشور یا دسته‌های عاشورائی، نسبتاً نشانه‌های مورد استناد دوره قاجار به حساب می‌آیند. ولی هنوز ارزیابی گرایش‌های دینی بر پایه کارکرد دین در زندگی روزمره به سادگی امکان‌پذیر نیست. درباره اینکه مردم چگونه حق خواسته‌های رسمی دینی را به جا می‌آوردند، و یا در صورت وجود گروه‌های غیررسمی یا مردمی، در باره اهمیت این خواسته‌های مخصوص، چیز زیادی نمی‌توان گفت. همین در مورد تصوف یا گرایش‌های صوفیانه هم صدق می‌کند. جدا از اقبال رسمی نعمت‌اللہی‌ها، ذهبیه، و سپس‌تر در سده نوزدهم، خاکساری‌ها، تعیین حد تأثیرگذاری عنصرهای عرفانی بر ذهن مردمان، اینکه از چه راهی در زندگانی روزمره نفوذ پیدا کردند، و تعیین سهم آنها در ساختن چهره عمومی دینی‌مآبی، دشوار است. ما در این فصل درباره کم و کیف آگاهی‌هایی که از منابع موجود در باب ابوالحسن رحیم یغمای جندقی (۱۷۸۱-۱۸۵۹)، شاعر، زمین‌دار، و صاحب‌منصب متوسط دیوانی به دست می‌آیند، گفت‌وگو خواهیم کرد.

بحث از او را می‌توان از این جهت خاص تلقی کرد که در منابع، مطلب در باره او بهتر از معاصران و هم‌طبقه‌هایش یافت می‌شود. تذکره‌های مهم هم‌زمان یغما، و پس از او در سده ۱۹م/۱۳ق، به او اشاره کرده‌اند. از او در، نخست، انجمن خاقان فاضل‌خان گروسی (نگاشته ۱۲۳۴ق/۱۹-۱۸۱۸م)، در تذکره دلگشا از تواب شیرازی (نگاشته ۱۲۳۷ق/۱۸۲۱م)، سفینه‌المحمود محمودمیرزای قاجار (نگاشته ۱۲۴۰ق/۱۹۲۴م)، حدیقه الشعرا از دیوان‌بیگی شیرازی که سال‌های ۱۲۰۰-۱۳۱۰ق/۱۷۸۶-۱۸۹۲م را دربردارد، و مجمع الفصحاء رضاقلی‌خان هدایت، یاد شده است. گرچه در این منابع مطلب اندکی در باره زندگانی شاعر به چشم می‌خورد و بیشتر حاوی حکایت و گفتاورد هستند، اینها با زندگی‌نامه‌هایی که در سده بیستم در باره یغما نوشته شده‌اند، تکمیل می‌شوند. نخستین آنها به قلم محقق برجسته حبیب یغمایی، نوه بزرگ یغما، نوشته، در مجله ارمنان سال ۱۹۲۴م/۱۳۰۳ق،<sup>۵</sup> به چاپ رسید. جدیدترین و جامع‌ترین زندگی‌نامه او در مقدمه دیوان جامع شاعر به قلم سیدعلی آل‌داود<sup>۶</sup> آمده

## دین در حیات شخصی و اجتماعی<sup>۱</sup>

مجموعه حقیق (۱۳۷۶-۱۳۷۸) ج ۱، ص ۱۸۵-۱۸۴

رکسانه هاگ - هیگوچه  
دانشگاه بمبرگ

ترجمه منوچهر پوشک

است که او نیز عضوی از خاندان بزرگ یغما به شمار می‌آید. در خاندان یغمائی، و آغازگر آن خود یغما، می‌توان رد تحول ادیبان سنتی به پژوهشگران جدید را در طول نسل‌های پی‌درپی مشاهده کرد. شاید همین امر در کمیّت داده‌های اصیلی که محفوظ مانده‌اند، مؤثر بوده باشد. این پژوهشگران خاطره‌نیای مشهور خود را زنده نگه داشتند و آن را به جریان تحقیق آینده منتقل ساختند. زندگی‌نامه‌های جدید آشکارا بر پایه بایگانی‌ها، خاطره‌ها و داستان‌هایی که سینه به سینه در خانواده حفظ شده‌اند، تنظیم شده است.

افزون بر محتوای تذکره‌ها، شمار زیادی از نامه‌های یغما هم در دست است. تقریباً خیلی پیش‌تر، یکی از دوستان یغما اقدام به گردآوری نوشته‌های در دسترس شاعر کرده بود (پائین را ببینید)، اما ویراستار جدید دیوان، نامه‌هایی به دست آمده از مجموعه‌های عمومی و خصوصی را هم به آن افزوده است. اکنون این پرشماری غیرمعمول نامه‌های خصوصی، امکان بهره‌برداری از آنها به عنوان منابع زندگی‌نامه را فراهم کرده است.

همانگ با مقتضای فصل حاضر، برای بررسی شخصیت مذهبی یغما، من عمدتاً بر داده‌های تذکره‌ها و نامه‌های منتشر شده در دیوان جامع یغما<sup>۱</sup> تکیه می‌کنم. پس از یک زندگی‌نامه مختصر، و به عنوان گام اول، آنچه تذکره‌ها درباره گرایش‌های مذهبی یغما به ما می‌دهند، بررسی خواهد شد. برای آنکه نامه‌ها منبع دست اول به حساب آیند، لازم است بررسی کاملی از نوع و موضوع آنها به عمل آید. بنابراین، پیش از پرداختن به خود موضوع، بحث از شرایط تعیین روش اختیار این نامه‌ها به عنوان منبع داده‌های واقعی، ضرورت دارد. پرسش اصلی این فصل این خواهد بود که آیا منابع، تصویر مطمئنی از چهره مذهبی یغما ترسیم می‌کنند و آیا نامه‌ها، راه به نگرشی ژرف‌تر درباره نقش دین در حیات فرد و سبکی که او «دین را زیست»، خواهند برد؟

یغمای جندقی، یک زندگی‌نامه کوتاه

ابوالحسن (رحیم) یغمای جندقی از یک خانواده روستائی در خور، نزدیک جندق (در حاشیه دشت کویر در شمال یزد) برآمد. نوجوانی‌اش با دوران ناآرام به قدرت رسیدن قاجارها هم‌زمان شد. داستان کشف رحیم به‌عنوان یک استعداد ادبی افسانه شده است. وقتی امیراسماعیل خان عرب‌عامری<sup>۲</sup>، حاکم آینده جندق و بیابانک همراه با گروه بزرگ ملازمانش به خور آمد، پسرچه را دید و از او پرسید که اهل کجاست. رحیم بر بداهه با شعری پاسخ داد:

از علم و ادب دوریم<sup>۱</sup>

ما مردمک خوریم

اسماعیل‌خان پسرک خوش‌زبان و بااستعداد را با خود برد تا او را تربیت کند. بر طبق زندگی‌نامه نگاشته حبیب یغمائی، تربیت او از هفت سالگی آغاز شد و هفت سال هم به طول انجامید.<sup>۳</sup> در سال ۱۸۰۱م (۱۲۱۶ق)، حامی او اسماعیل‌خان که فکرهای توسعه‌طلبانه در سر داشت، از سپاه قاجار شکست خورد. رحیم که اکنون تخلص مجنون داشت، به خدمت حاکم جدید سمنان و دامغان، ذوالفقارخان<sup>۴</sup> درآمد و در همانجا به شرکت در یک توطئه متهم شد. به دنبال کشف یک نامه توهین‌آمیز ساختگی به حاکم، ذوالفقارخان او را به فلک بست و به زندان انداخت و دارائی‌اش را مصادره کرد. پس از آن او تخلص «یغما» را برگزید (به معنی قربانی یا غارت) که نیز یک معنی دومی را هم دربردارد: اصطلاح یغما در شعر فارسی تغزلی بر ترک زیارو اما سنگدل هم دلالت می‌کند. سپس‌تر از یغما اعاده حیثیت شد و به چندین سمت از جمله منشی میان‌پایه دیوان منصوب گردید. او صاحب ملک‌های قابل توجهی در جاهای مرکزی جندق و بیابانک گردید و بیشتر عمر کاری خود را در کاشان و سمنان سپری کرد. در زندگی‌نامه‌های یغما چند اختلاف به چشم می‌خورد. زندگی‌نامه‌های سده بیستمی درباره زمان حضور او در کاشان، احتمالاً بر پایه شرح حال او به قلم حبیب یغمائی، آورده‌اند که یغما وزارت داشت.<sup>۵</sup> منابع کهن‌تر می‌گویند که او به سمت کاتب و منشی فتوهای ملا احمد نراقی<sup>۶</sup> اشتغال داشت. او به علت یک رسوائی که پائین‌تر خواهد آمد، ناگزیر شغل خود را در کاشان رها کرد. متأسفانه حتی زندگی‌نامه



گذاشت. او، هم چونان یک عضو دیوانی و هم مانند یک فرد عادی، با مردان بلندپایه و متوسط دینی ارتباط‌هایی داشت. سرودن نوحه‌های (سینه‌زنی) عاشورا، عرصه بالاتری برای ارتباط با دین در سطح حرف‌های بود. به علاوه او زیربنای مقدسی ایجاد کرد که برآیند آن در بخشی برای تعزیه‌خوانی به کار گرفته شد که در ایران دوره قاجار بسیار رواج داشت.<sup>۱۷</sup>

در رابطه با دین‌مداری یغما در متن‌های زندگی‌نامه‌ای به‌طور مکرر به رفتار صوفی‌منشانه او اشاره شده است. تعیین عدد و رقم در باب شمار پیوستگان صوفی‌مسلك یا مردمی با گرایش‌های عرفانی در نیمه اول سده نوزدهم دشوار است. سرجان ملکم از منابع هم‌زمان خود چیزهایی در باره برآورد شمار صوفیان نقل کرده و دشواری‌های تعریف صحیح و کامل از یک صوفی را بیان می‌دارد:

برخی از کسانی که مدعی آگاهی ازین موضوع هستند شمار صوفیان ایران را بین دویست تا سیصد هزار نفر برآورد می‌کنند: ولی غیرممکن است که ایشان وسیله

و روشی برای چنین محاسبه‌ای در دست داشته باشند؛ و احتمالاً نه فقط معتقدان به نظریه‌های شهودی اهل تصوف بلکه کسانی را هم در این رقم به شمار آورده‌اند که ایمانشان به کارائی شکل‌ها و کاربردهای

دین رسمی به تأثیر از مشایخ تصوف متزلزل شده است.<sup>۱۸</sup>

گرایش‌های صوفیانه یغما در تذکره‌های هم‌زمان و پس از دوره قاجار یاد شده است. دیوان‌بینگی شیرازی از احمدیگ افشار گرجی نقل می‌کند، نویسنده تذکره اختر، که مدعی است خود شخصاً یغما را ملاقات کرده، به «ارادت صادقانه صوفیانه او اشاره دارد: او در مسیر عاشقی گام گذاشته و سیر و سلوک عارفانه را برگزیده است (صافی‌مشرب و صوفی‌منش عاشق‌مسلك و سالک‌روش)»<sup>۱۹</sup>.

رضاقلی‌خان هدایت پیش از نقل شعرهای او، شش سطر به زندگی یغما اختصاص داده است، از جمله این عبارت که «او دوست و مصاحب مردان قدرت، شاهزادگان و صوفیان بود». زندگی‌نامه‌نویسان پس از سده بیستم تصویر گام به گامی از گرایش‌های صوفیانه دوره جوانی او تا پیوستنش به شیخیه (کریم‌خانی) پس از میان‌سال‌اش تصویر کرده‌اند.<sup>۲۰</sup>

حبیب یغمائی در زندگی‌نامه نگاشته در ۱۳۰۳/۱۹۲۴ق که پیش‌تر

ویرایش جدید هم تاریخ‌های دقیق را ارائه نمی‌دهد و تعیین تاریخ دوره‌های مختلف زندگی یغما دشوار است. او در سال‌های پیری به خور بازگشت و در گوشه‌گیری به‌سربرد. یغما چهار پسر و سه دختر داشت. بخش بزرگی از نامه‌های خصوصی او خطاب به پسرانش نوشته شده‌اند: اسماعیل هنر، احمد صفائی، ابراهیم دستان، و محمدعلی خطر. چون هدف این فصل طرحی کوتاه از زندگی یغماست لازم به تفصیل بیشتر نیست. تاریخ وفات او به دقت در تقویمی که بزرگ‌ترین پسرش اسماعیل هنر ترتیب داده نقل شده است (۶ ربیع‌الثانی ۱۲۷۶ق/۱۲ نوامبر ۱۸۵۹م).<sup>۲۱</sup>

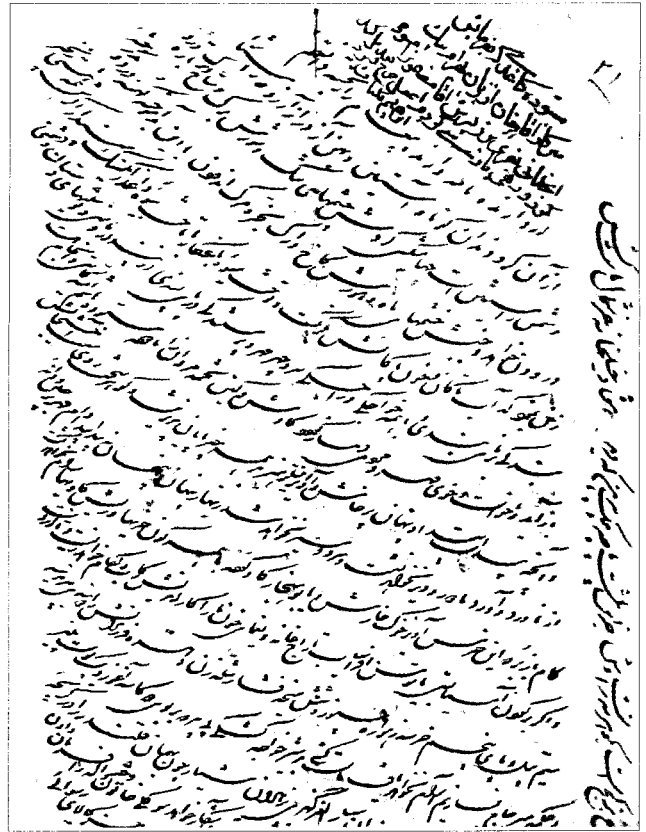
یغما در ادبیات عمدتاً به خاطر دو گونه شعر مشهور است: (۱) شعرهای طنز و بیشتر محتوی واژه‌های رکیک، که مشهورترین آنها «سرداریه» است؛ (۲) شعر آئینی مرثیه یا نوحه در موضوع عاشورا. ریکا

او را یک شورشی اجتماعی، صدای مردم معرفی می‌کند و او را: «یکی از مهم‌ترین شاعران نیمه اول سده نوزدهم» می‌خواند.<sup>۲۲</sup> هم براون و هم ریکا معتقدند که مرثیه‌های او سرمشق ترانه‌های انقلابی دوره انقلاب مشروطیت، ۶- ۱۹۰۵م به شمار می‌آیند.<sup>۲۳</sup>

دین‌مداری یغما در تذکره‌ها و زندگی‌نامه‌ها

رویگرد یغما به موضوع‌های دینی یکسان نبود و البته بین جنبه‌های خصوصی و عمومی، حرف‌های، قانونی و اقتصادی نمی‌توان به‌طور منظم فرق

مهم‌ترین آشنائی یغما با محفل‌های فقیهان و عالمان دینی مربوط به ارتباط اوست با ملا احمد نراقی (۱۱۵۰-۱۲۰۸ق)، پسر فقیه ملامهدی نراقی). این عالم برجسته، پیش از بازگشت به ایران و اقامت در کاشان، در نجف شاگردی سیدمهدی بحرالعلوم کرده بود.<sup>۲۴</sup> ملا احمد نراقی فعالیت‌های قابل‌توجهی در عرصه‌های سیاسی و عمومی انجام داده بود. او از جمله علمانی بود که در سال ۱۸۲۵م علیه روسیه («فتوای جهاد») داده بودند.<sup>۲۵</sup> به نوشته الگار، او در برابر حاکم مستبد کاشان برخاست، او را وادار به ترک منصب خود کرد و در برابر خشم فتحعلی‌شاه از کار خود دفاع نمود.<sup>۲۶</sup> هیچ یک از این کارهای سیاسی در رابطه با یغما نقل نشده‌اند. بامداد ملا احمد را دارای گرایش‌های عرفانی وصف می‌کند («جنبه عرفانی دارد»)<sup>۲۷</sup>، و انسان ممکن است فکر کند که تصوّف علاقه مشترک بین آن دو بوده باشد. ولی به این موضوع هیچ تصریحی در منابع وجود ندارد. بامداد ارتباط ملا احمد با یغما را در حوزه ادبیات بیان می‌کند: او از ملاقاتی بین ملا احمد و یغما در یک انجمن ادبی یاد می‌کند که در آن ملا احمد نظر یغما را در باره یک رباعی که بر بداهه سروده بود جویا می‌شود. واقعه به روشنی به برتری یغما بر عالم دینی دلالت دارد، هرچند در عرصه حرفه و کارهای روزمره، یغما تابع او بود. ارتباط بین آن دو وقتی برای یغما اهمیت حیاتی پیدا کرد که یغما از جانب روحانی دیگری که چندان به او خوش بین نبود، به دردسر افتاد. رویدادی که مکرر نقل شده حاکی از آن است که یغما در زمانی که در کاشان می‌زیست و با ملا احمد



از آن یاد شد، از یک رابطه مرشد و مریدی میان یغما و حاجی میرزا آقاسی صدراعظم محمدشاه بین سال‌های ۱۸۳۵ و ۱۸۴۸ (۱۲۵۰-۱۲۶۴ق) حرف می‌زند (یغما را به مرادی و مرشدی معتقد گردید)<sup>۲۸</sup>. ولی رابطه یغما با صدراعظم قدرتمند آینده باید کنایه‌آمیز بوده باشد، زیرا او یک رباعی مشهور اندکی مستهجن را یاد می‌کند که براون آن را نقل کرده است:

نگذاشت به ملک شاه حاجی درمی شد خراج قنات و توپ هریش و کمی  
نه مزرع دوست را از آن آب نمی نی‌خایه خصم را از آن توپ غمی

گفته می‌شود که یغما، پس از محکوم شدن به توطئه‌ای که شرح آن گذشت و منجر به از دست رفتن شغل و سرمایه‌اش گردید، چندی هم چون یک درویش به گشت و گذار گذرانید<sup>۲۹</sup>. ما هیچ اشاره‌ای در دست نداریم که یغما به طریقت صوفیانه خاصی وابسته بوده باشد. گرایش‌های صوفیانه او بیشتر از طرز لباس پوشیدن، شکل ظاهر و رفتار او آشکار می‌شدند که می‌بایست نشان‌دهنده بی‌توجهی او به معیارها و محدودیت‌های اجتماعی بوده باشند. شاهزاده قاجاری محمود میرزا در تذکره سفینه‌المحمود خود می‌گوید که وقتی یغما به حضور او رسید «تن‌پوش پشمین چرکی در بر داشت»<sup>۳۰</sup>.

خاقانی وجود دارند که پرده از رخ موضوع‌های پوشیده آن روزگار برمی‌دارند. کسانی که از نزدیک نگاهی به آن بیندازند از آگاهی‌های آن در باب فضای اجتماعی، روش‌ها، رسم‌ها و عقیده‌ها، و ویژگی‌های روان‌شناختی مردمان، بهره خواهند گرفت؛ و پژوهشگران موشکاف مسیری خواهند یافت که به گوشه‌های ناشناخته تاریخ ایران آن دوره منتهی خواهد شد.<sup>۲۷</sup>

نامه‌های نویسندگان گوناگون گردآوری شده، نگه‌داری شده، و به دلیل‌های مختلفی منتشر شده‌اند. نامه‌های استادان و صوفیان، هم، چونان میدانی برای بحث درباره موضوع‌های بسیار گوناگون - از مسئله‌های نظری گرفته تا تفسیر رؤیاها - و هم، برای بنانهادن و ارائه ارتباط‌ها و طبقه‌بندی‌های اجتماعی، به کار آمده‌اند.<sup>۲۸</sup> اگرچه به دوره جوانی یغما گرایش‌های عارفانه نسبت داده شده است، او متعلق به گروه اجتماعی دیگری بود و نامه‌هایش باید در زیر مقوله دیگری طبقه‌بندی شوند. نامه‌های منشیان و شاعران معمولاً به دلیل سبکشان گردآورده می‌شوند تا به عنوان نمونه شیوه منشیانه مورد استفاده قرار گیرند. منشیان و شاعران مقتضاهای استادی در فن و روش بلاغت را در خود جمع داشتند و به‌طور معمول هر دو استادی در یک تن وجود داشت.<sup>۲۹</sup> نمونه نوشته‌های صدراعظم‌ها در جنگ‌های مختصر «انشاء» (منشآت) گرد آورده می‌شدند، اما نامه‌های منسوب به شاعران یا کارکنان برجسته دیوانی به نام خودشان منتشر می‌شد. دشواری‌های استفاده از آنها به عنوان منابع تاریخی از خود همان دلیل گردآوری آنها ناشی می‌شود: آنها نمونه‌های سبک و اسلوب نگارش به شمار می‌آیند و اثرگذاری‌های کاربردی بنا نهادند که متضمن فایده‌های دیگری نیز هستند.

با این حال این پرسش باقی می‌ماند که آیا این به اصطلاح «نامه‌های خصوصی» می‌توانند چونان منابع زندگی‌نامه‌ای برای نگرشی جزئی‌نگرتر (و مستقیم‌تر) در باب چگونگی زیست، اندیشه، و یا احساس نویسندگان به کار آیند؟ نباید این امر نادیده گرفته شود که این مجموعه‌ها در زمان حیات نویسندگانشان و یا سپس‌تر - اما همچنان به شکل تاریخی - منتشر شده‌اند. نامه‌هایی که در جنگ‌ها گردآوری شده‌اند محصول کار کسانی هستند که خود به صورت حرف‌های اهل نگارش بوده‌اند. نگارش - و نامه‌نگاری - بخشی از جنبه حرف‌های (عمومی) شخصیت ایشان به شمار می‌آمده است.<sup>۳۰</sup> نامه‌های خصوصی شامل منشآت ادبی، موضوع‌هایی چون مدح و ستایش، تبریک، تسلیت، قدردانی، یادآوری، و غیر آن را در برمی‌گرفتند. آنها خطاب به اهل خاندان، دوستان یا آشنایان نوشته شده‌اند.<sup>۳۱</sup>

نراقی دوستی داشت از محدوده اجتماعی و شرعی تخطی کرده بود: یغما نشسته در وضعی زننده و در کنارش یک بطری شراب، دستگیر شد و امام‌جمعه کاشان در ملاعام او را به شرب خمر متهم ساخت. ملااحمد نراقی ناگزیر از به کارگرفتن یک کلک شرعی شد تا او را از حد شرعی خلاص دهد.<sup>۳۲</sup> گرچه ملااحمد توانست او را از نتیجه وخیمی که در انتظارش بود حفظ کند، یغما مجبور شد کارش را رها کند و از کاشان برود.

بر پایه گواهی منابع زندگی‌نامه‌ای، می‌توانیم گفت که یغما به گرایش‌های صوفیانه درویش‌مآبانه‌ای پر و بال داد که با یک طرز زندگی عاطفی به انکار میل دنیایی، اجتماع انسانی و الزام‌های رسمی دینی می‌پردازد.<sup>۳۳</sup> این تعبیر به گواهی مضمون نامه‌ها، گاهی تأیید و گاهی رد می‌شود. این پرسش که آیا نامه‌ها موجب بینش عمیق‌تر و کامل‌تری به رویکرد دینی فرد می‌شوند، خود به مسئله اساسی‌تری از آنچه در بالا مطرح گردید، منجر می‌شود: آیا نامه‌ها زندگی خصوصی و انگیزه‌های شخصی فرد را بیشتر از دیگر منابع روایت‌گر آشکار می‌سازند؟ لازم است که درباره این پرسش در چارچوب نامه‌نگاری به‌عنوان یک شیوه ادبی بحث کرد.

نامه‌نگاری همانند یک شیوه ادبی گاه گفته می‌شود که نامه‌ها منبع فوق‌عادی، برای آگاه ساختن ما از جنبه‌های پنهان‌مانده تاریخ، و یا به گفته اهل تحقیق، تاریخ دیدگاه‌ها به شمار می‌آیند. برای نمونه، در مقدمه مصحح نامه‌های خاقانی، شاعر سده ششمی چنین گفته شده است: «نکته‌های جزئی بسیاری در منشآت

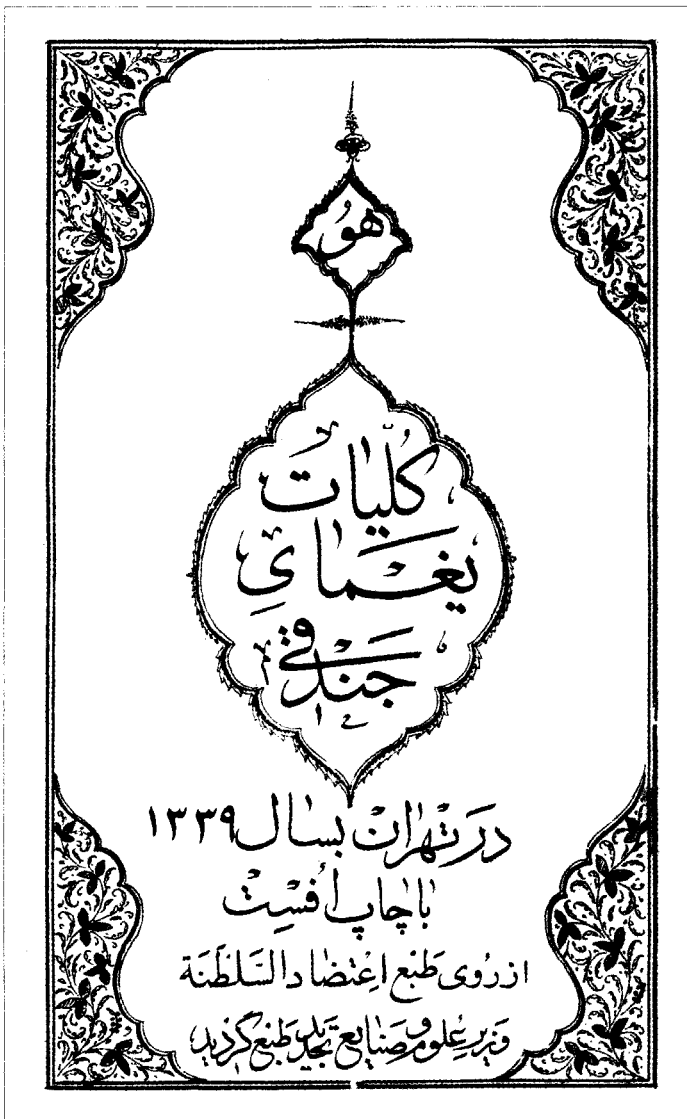
سده نوزدهم به شمار می‌رفت. این به نهضت بازگشت («بازگشت» به زبان ناب و مفهوم دوره کهن) مربوط می‌شود، اصطلاحی که شاعر و ناقد ادبی ملکالشعرای بهار (۱۲۶۴-۱۳۳۰ق/ ۱۸۸۰-۱۹۵۱) باب کرد. بهار نامه‌های قائم‌مقام را چونان نمونه برجسته اصلاح زبان ثر، و در نتیجه همچون نقطه آغازین ادبیات نوین فارسی، تعیین کرد<sup>۳۸</sup>. یغما نیز به این تجربه‌های زبانی علاقه‌مند بود و به‌ویژه به پسر ارشد خود اسماعیل هنر

به این ترتیب چنین «خصوصی بودن» نهاده‌ای به مخاطبان ربط پیدا می‌کند، طبقه‌های معینی از موضوع‌های متشکل از وضعیت‌هایی که در آنها، در تعریف<sup>۳۵</sup>، خصوصی به عمومی مبدل می‌شود. نامه‌های شاعران یا سیاست‌مردان که با عنوان نامه‌های فردی منتشر می‌شوند لزوماً در زیر طبقه‌بندی منشآت که در بالا نقل شد قرار نمی‌گیرند. اما در جریان انتشار دستخوش برخی تغییرهای فاحش می‌گردند: بیشتر نامه‌ها از تاریخ واقعی انشا شدنشان عاری می‌شوند، گاه مخاطبان ناشناس می‌مانند («به یک دوست»)، و به قطعه‌های خاصی عنوان داده می‌شود. با برداشتن تاریخ نامه‌ها، آنها از متن تاریخی خاص خود جدا می‌مانند، و ناشناختگی پیوستگی‌های گفتگمانی بین دو فرد را قطع می‌کند. عنوان‌ها ویژگی دیگری به آن

می‌افزایند که متن عمومی را نشانه‌دار می‌کند. به‌علاوه این جنگ‌ها به‌سختی بتوانند مصداق «نامه‌نگاری» به معنی نگارش دوطرفه یا ارتباط متقابل و بحث مداومی از موضوع‌هایی خاص باشند (این درباره نامه‌های علمی و صوفیانه صدق نمی‌کند). بنابراین ما نشانه‌های گوناگونی در دست داریم که دست‌کم تا سده نوزدهم، وصف عام نامه‌ها در ایران به حساب می‌تواند آمد.

فرهاد میرزا (۱۲۳۳-۱۳۰۵ق / ۱۸۱۸ - ۱۸۸۸م)، والی و نویسنده مجموعه‌ای از نامه‌ها، در دیباچه منشآت خود در باب تنها انگیزه‌های انتشار آن چنین می‌نگارد: به دلیل علاقه به ارائه زبان فارسی سره است که به «واژه‌های عربی آمیخته نشده» باشد<sup>۳۶</sup>. همین انگیزه به عنوان مثال در باره یک شاهزاده قاجار دیگر، جلال‌الدین میرزای تاریخ‌نگار صدق می‌کند که هم به فارسی سره و هم به ساده‌نگاری روش‌مندانه رویدادنگاری می‌پردازد<sup>۳۷</sup>.

به فارسی سره نوشتن موضوع شایع در میان اهل ادب ایران در



که تهرانی شعر و نثر (یعنی نامه‌ها) او را با هم جمع کرده است. با این همه هرگز درباره فاش شدن محتوای محرمانه نامه‌ها و یا نظرهای شخصی دیگران که در زیر نام او انتشار می‌یافت، شکایتی نکرد. او تأسف خود را به احساس شرم و خجالت از پاره‌های ساختگی «ابلهانه، احمقانه و ناپخته» ای منحصر می‌سازد که به او نسبت داده شده است. تنها نگرانی او ظاهراً شهرت حرف‌های و توان او در زبان را در بر می‌گیرد، که ما را بر آن می‌دارد که باز بپذیریم که «خصوصی بودن» درباره «نامه‌های شخصی» امری ساختگی باشد و این نامه‌ها در عمل به مثابه عمومی و تا حدّ زیادی صوری به‌شمار می‌رفتند. به این امر در هنگام بحث از اینکه نامه‌ها به چه موضوع‌های دینی ربط دارند، باید پرداخته شود. ما همچنان به مسئله مشروعیت در مورد نخستین نمونه منقول در بالا خواهیم پرداخت.

#### نامه‌های مربوط به تصوف، مواد مخدر و رویاها

در مجموعه هیچ نمونه‌ای یافت نمی‌شود که بر پایه پرسش‌های علمی خداشناختی در باره دین بحث کند. نامه‌هایی از آنها در اینجا گفتاورد می‌شود، به دین تنها از منظر جنبه‌های اجتماعی و مربوط به «تمدن»، و آنها که به رؤیا ربط دارند، به نظرهای معمول دینی عامیانه می‌پردازند. مخاطب نخستین نامه<sup>۳۲</sup>، برادرزن یغما، میرزافتحعلی ملاباشی است، و موضوع آن تصوف درست است (ش. ۱، ۷-۹). دومین نامه (شم. ۱۵۳، ۱۶۹-۱۷۱) خطاب به پسر ارشدش اسماعیل هنر و درباره مصرف تریاک و شراب است، موضوعی که نمی‌توان درباره آن بدون استناد به حکم دین بحث کرد، و در عین حال به تصوف هم ربط پیدا می‌کند. مخاطبان نامه‌های مربوط به رؤیا معلوم نیستند. نامه مربوط به تصوف - همچون بیشتر نامه‌های مجموعه - تاریخ ندارد. این نامه (که در ادامه با عنوان نامه شم. ۱ به آن اشاره خواهیم کرد) نخستین قطعه مندرج در کلیات چاپ ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م است، ولی گفته می‌شود که موثق نیست. در توضیحی در باره قطعه‌های نادرست مندرج در کلیات، اسماعیل هنر (۸۸-۱۲۵۵ق/۷۱-۱۸۱۰م) مدعی می‌شود که این نامه از آن اوست: «به‌عنوان مثال نامه مرگب [نامه مرگب که مقصودش از آن اینست که واژه‌های فارسی و عربی با هم دارد] در آغاز این جلد، تماماً نوشته من است (یکی از نگاشته‌های سرسری این بنده اقل است)»<sup>۳۳</sup>. ولی آیا این ادعا لزوماً از جهت انشاء و محتوا به این نامه اشاره دارد؟

برای پاسخ به این پرسش ضرورت دارد که به برخی از عبارتها هم در توضیح نقل شده در بالا و هم در نامه مورد نظر بنگریم. فرض

توصیه کرد که اقتضای نوبت را در سبک و واژه‌گزینی رعایت کند. این موضوع در ایران سده نوزدهم، بر بحث متمرکز بر روی زبان و سبک دیرپای در نوع خود واحد نامه‌نگاری در زبان فارسی بیفزود و این مدعا را اثبات کرد که نامه‌ها بخشی از کلام اساساً دارای گرایش‌های اجتماعی به‌شمار می‌آیند.

مورد یغما در ارتباط با سرگذشت انتشار نامه‌هایش از دیگر موردها مستندتر است. چندین منبع زندگی‌نامه‌ای بر این نکته اتفاق دارند که «او انتشار نامه‌هایش را ردّ کرد. مثلاً، در تذکره دلگشا چنین آمده است که «او معتقد تدوین اشعار خود نیست»<sup>۳۴</sup>. دوست جوان یغما و ادیب میترز، شاهزاده سلطان محمد میرزا سیف‌الدوله قاجار، در نامه‌ای به اسماعیل هنر، همین دیدگاه را دارد: «در تمام زندگی‌اش، هیچ علاقه‌ای به گردآوری و تدوین شعرهایش نشان نداد ... به همین دلیل بسیاری از چیزها که نوشته و سروده گم شده‌اند»<sup>۳۵</sup>. یغما خود در زمان حیاتش از نتیجه جمع کارهایش به روش صنعتی، گردآورده حاجی محمد اسماعیل تهرانی، که کارهای اصل و منسوب را آمیخته با هم به نام یغما آورده بود، شکایت داشت<sup>۳۶</sup>. مجموعه تهرانی با نام کلیات یغما در سال ۱۲۸۳ق/۱۸۶۶م، هفت سال پس از مرگ یغما، به همت علی‌قلی میرزا اعتضادالسلطنه، وزیر وقت علوم، صنعت و تجارت، به چاپ سنگی رسید. شکایت یغما از کار تهرانی بیشتر به شعرهایش مربوط می‌شود و تنها یک بار درباره نگارش پارسی است که به همان تجربه پیشگفته نگارش به شیوه «پارسی سره» نظر دارد. یغما می‌دانست

اینست که توضیح در سال ۱۲۸۶ق/ ۷۰-۱۸۶۹م یا اندکی سپس‌تر نوشته شده باشد، زیرا در یک نوشته آمیخته و هم‌زمان با این توضیح، یادی از مرگ یغما (۱۲۷۶ق) به صورت «ده سال قبل» رفته است.<sup>۴۴</sup> در توضیح، اسماعیل هنر همچنین به دوره‌ای که نامه شم. ۱ نوشته شده بود، اشاره می‌کند: «من آن را سی سال پیش در باب ترک خلوت و انزوا برای عمومی نوشتم»<sup>۴۵</sup>. از سوی دیگر، در آنجا که در نامه شم. ۱ به موضوع گرایش‌های اهل تصوف پرداخته می‌شود، باز به زمان گذشته اشاره می‌کند: «ما [نویسنده و مخاطب] بیشتر از چهل سال پیش کاملاً به آن [صوفی‌گری] اشتغال داشتیم»

(شم. ۷). اگر هر دو عبارت را به پسر یغما، اسماعیل هنر نسبت دهیم، به هفتاد سال بالغ خواهد شد، عمری که متأسفانه اسماعیل هنر هرگز به آن نرسید. به علاوه در نامه پسر دیگر یغما یاد می‌شود به عنوان فرزندی احمد (۹) - اصطلاح فرزندی عموماً وقتی یغما در نامه‌ها از پسرانش حرف می‌زند ظاهر می‌شود. پس می‌توان نتیجه گرفت که ادعای هنر به نویسندگی‌اش تنها ناظر بر جنبه‌های سبک و بلاغت است و درست‌تر آن است که محتوا را به خود یغما نسبت دهیم. نشانه‌های چندی در نامه‌ها وجود دارند دال بر اینکه به پسرانش اسلوب سیاسی‌نگارانه می‌آموخت و عادت داشت که آنان را وادارد برای او نامه بنویسند. در نتیجه چندان دور از واقع نخواهد بود که بگوییم هنر نامه را به شکل به رشته تحریر درآوردن آنچه که پدرش قبلاً برایش تعیین کرده بود، «نوشته باشد». اگر ما این نوع سخت نویسندگی را بپذیریم، پس باید محتاط باشیم که متن را خط به خط چونان گفتار یک فرد، که به دیدگاه‌های عمیقی نسبت به احساس‌های دینی یک فرد منجر می‌شود، تفسیر نکنیم. بلکه باید آن را چونان متنی ادبی متعلق به نیمه سده نوزدهم تلقی کنیم که به‌طور کلی نظرهای پذیرفته شده در باب تصوف ارائه می‌کند، ولی با وجود این با داده‌های جزئی و تجربه‌های شخصی بر نظرگاه‌های عمومی می‌افزاید.

اگر ما نتیجه هنر را دنبال کنیم، نامه بایستی که در حدود ۱۲۵۶ق/ ۱۸۴۰م نوشته شده باشد. در این تاریخ موضوع تصوف تنها منحصر به یغما نبود بلکه تبدیل به یک مسئله خانوادگی شده بود: میرزافتحعلی ملاباشی پیش‌گفته، برادر همسر اول یغما و پسر آقامحمد کرمانشاهی، به تصوف ارادت یافته و بر روی پسر دوم یغما، احمد صفایی، در جهت اعتقادهای خودش تأثیر گذاشته بود.<sup>۴۶</sup> نامه با یک عبارت کاملاً طزاحی شده برای ورود به مطلب آغاز می‌شود: «نور چشمی ملاباشی را چراغ هدایت در پیش باد و سلوک شارع شریعت، کیش». او سپس به پدر مخاطب اشاره می‌کند که صوفیای

برجسته و راهنمای تصوف او در جندق بود. بند سپسین نامه اختصاص دارد به رسم‌های مختلف تصوف و ثابت می‌کند که فرستنده و مخاطب زمانی به طور جدی در سلک طریقت می‌بوده‌اند: «با هم در حقایق عرفان رازها رانده‌ایم و از دقایق ایقان باب‌ها خوانده، از اصغای مثنوی اشک‌ها ریخته‌ایم ... تضمیر نفس را گرسنگی‌ها خورده‌ایم و در تکمیل نفس مجاهدت‌ها برده. شب‌ها با طاعت زنده داشته‌ایم و روزها در رنج مجاعت گذاشته».

نامه که در آغاز به نظر می‌آید در ستایش تصوف نوشته شده، در جایی از این ردپای زندگی‌نامه‌های نقل شده چرخش پیدا می‌کند: «ما تمام اینها را چهل سال پیش از سر گذراندیم ... سپس بازگشتیم، فرسوده و گمراه» (۷). یازده سطر سپسین تشکیل شده است از شمارش زیان‌های تصوف با جمله‌های مسجع و پرسش‌های بدون انتظار پاسخ: «این ... قلندر بازی‌های ... خام ... را جز خرابی و بدنامی و دوست سوزی و دشمن‌کامی، بی‌غاره و شنت، نفرین و لعنت، نان بر باد دادن و آبرو بر خاک ریختن، سوخت سود و سرمایه، گوازه‌ انباز و همسایه ... ثمر چیست و نتیجه و اثر کدام؟ (شم. ۷)».

حمله به صوفی‌گری به‌ویژه به سوی برآیندهای نامطلوب اقتصادی و استنکاف صوفی از زندگی مطابق اجتماع جهت‌گیری دارد. عبارت‌هایی در جای جای متن جنبه‌های معنوی صوفی‌گری را نشان می‌دهند و در عین حال آنها را انکار می‌کنند، برای مثال، «[تو را خواهد بود] مغلوب نفس و هوا شدن»؛ یا جنبه‌های

در میان نامه‌های قائم‌مقام، یادداشت کوتاهی خطاب به پسرش وجود دارد که در آن او نیز به روش زندگانی درویشی چونان نمونه‌ای منفی می‌نگرد. او پسرش را از رفتار درویشانه برحذر می‌دارد و به زندگی مسؤولانه ترغیب می‌کند.<sup>۴۷</sup> این نامه قطعه‌ای کوتاه و فشرده است و از این جنبه قابل قیاس با نامه مجموعه یغما نیست، اما نشان می‌دهد که مضمون «درویش» در زمینه‌های گوناگون خانوادگی، بیش از موضوعی دینی چونان موضوعی اجتماعی و رفتاری مطرح بوده است.<sup>۴۸</sup>

موضوع دیگری که در برخی از نامه‌های یغما مورد بحث قرار گرفته، درباره مصرف تریاک و شراب است. مفصل‌ترین یادکرد از تریاک در نامه‌ایست که به پسر اولش اسماعیل هنر نوشته است (شم. ۱۵۳، ۷۱-۱۶۹)، که در آن به‌طور جدی به او اندرز می‌دهد که مصرف ماده مخدر را رها کند و از آن پرهیز نماید.

درباره خطرهای ماده مخدر استدلال‌های بسیاری آورده می‌شوند و به صوفی‌گری هم ارتباط پیدا می‌کنند. او دوباره در باره از کف رفتن دارائی و دچار شدن به تنگ و عار اجتماعی هشدار می‌دهد. مصرف‌کنندگان ماده مخدر از جهان برخوردار می‌شوند، از همکاری پرهیز و از خانواده و دوستانشان گوشه‌گیری می‌کنند. افزون بر استدلال اجتماعی، او زیان‌های آن را برای سلامتی معتاد یادآور می‌شود: تریاک موجب حرارت در شخصیت و تیرگی صورت می‌شود، انسان احساس می‌کند نیاز به غذا و خواب ندارد، دست‌ها و پاها به ضعف و لرزه می‌افتند، و سینه و گلو مجروح می‌شود (۱۷۰). ولی یغما نه فقط به پسرش توصیه می‌کند که از کشیدن تریاک خودداری کند، راه‌بردی نیز برای ترک آن، متفاوت از خزیدن در «حصار شریعت» پیش‌گفته ارائه می‌نماید. در باب اینکه پسرش «به دارویی محرک» نیاز دارد، شراب را به جای آن پیشنهاد می‌کند: «خمی از جوش می‌سرمست یا مینا... از پارس یا کرمان فراهم فرمای، کم کم بدین [شراب] رام شو و دم دم از آن [تریاک] رم کن، نم نم بدین افزای و شب شب از آن کم ساز» (شم. ۱۷۰).

یغما نمی‌تواند دستور شریعت را که در مقابل توصیه او قرار دارد نادیده بگیرد، پس بی‌درنگ استدلال می‌کند که اگرچه خداوند در رابطه با شراب فرمان فرستاده و شرب آن را منع فرموده، هم نیز دستور داده است که جسم و جان را باید به‌خوبی محافظت کرد (پاس تن و نگهداری جان را نیز سفارش نمود) (۱۷۰). او هیچ‌آیه‌ای از قرآن در تحکیم استدلال خویش نمی‌آورد. به جای آن، او در باب دستورهای

عینی و مابعدطبیعی را به هم درمی‌آمیزد، مثلاً، «[تو را خواهد بود] زانده خلق و خدا گشتن) ... برای تو [خواهد ماند] (کنافت جامه و جان)» (شم. ۷ و بعد). اما بخش عمده استدلال‌ها رنگ اجتماعی داشته و به آسایش مادی، حیثیت و شخصیت اجتماعی اشاره دارند.

پس از گشت و گذاری عمومی، نامه دوباره به سراغ پدر مخاطب و نویسنده می‌رود: «پدرت را که خداوند ریاست بود و دارای سامان و سیاست، نام تصوف ویران ساخت، و مرا نیز تنگ این عرفان دامن به دست و خانه به دوش آواره ایران کرد» (شم. ۸). برای اشاره به مکتب عارفانه، اصطلاح‌های تصوف، عرفان، درویشی، قلندری، بدون توجه و تمایز به کار برده می‌شوند. تنها جایگزین برای ناهنجاری صوفی‌گری، و قلمرو رستگاری برای «مردم عامی و ناپخته همچون من و تو» نیست مگر «حصار شریعت» (۹).

با جبهه‌گیری در برابر برآیندهای اجتماعی که از صوفی‌بودن حاصل می‌شوند، نامه به روش بلاغی از موضوع‌های کلی به جزئی و از موضوع‌های اجتماعی به شخصی تغییر مسیر می‌دهد. نزدیک به پایان، نامه به چیزی می‌رسد که در نظر من علاقه و نگرانی اصلی یغماست: مخاطب باید گمراه کردن پسر دوم یغما، احمد صفایی را متوقف سازد. احمد صفایی پسر مورد علاقه یغما و امین معتمد او در موضوع دارائی خانواده بود. به این علت است که قلندری-صوفی‌گری بنیاد خاندان یغما را تهدید می‌کرد، و این است دلیل آنکه او سرانجام چنان با صوفی‌گری معامله‌ای می‌کند که باید آن را به کلی «نابود ساختن» خواند.

دو نامه در مجموعه در ارتباط با رؤیاهای دینی یافت می‌شوند (شم. ۳۹ و ۱۷۱) که نام مخاطب هیچ یک معلوم نیست. موضوع هر دو رستگاری و نجات از وسوسه شیطان است. نامه شم. ۳۹ (۶۱ و بعد) رؤیائی از برزخ را وصف می‌کند: یغما دشت وسیعی را غرق در آتش می‌بیند که در آن مردگان کفن پوشیده «با لبان خاموش و دل‌های گریان» بر روی زمین می‌غلطند. در آنجا شکاف‌هایی در زمین سوخته وجود دارند که تا دل دشت آتش گرفته ادامه می‌یابند. شخصی به یغما نزدیک می‌شود و به او توضیح می‌دهد که تنها راه خاموش کردن آتش آن است که با مددگرفتن از روح پاک پیامبر بر آن بدمد. وقتی بیننده رؤیا به طرف آتش می‌رود تا با مددگرفتن از پیامبر آن را فرونشاند، آن شخص جلوی او را می‌گیرد و او را برای ریاکاری ملامت می‌کند. آتش را نه خدا که خود آدم‌ها با زیاده‌روی‌ها و رفتارهای خام خودشان افروخته‌اند. آتش، مضمونی تکراری در ارائه رؤیایها در عالم اسلام است. آنهماری شیمیل رؤیائی را نقل می‌کند که در آن آتش از جانب خداوند چونان هشدار برای گناهکاران به زمین فرستاده می‌شود.<sup>۵۴</sup>

رؤیای نامه (شم. ۱۷۱) (۹۱-۱۸۷) در پیرامون مکالمه‌ای با شیطان است. شیطان اهریمن نامیده می‌شود. اهریمن به یغما قول می‌دهد که به پرسش‌های او با صداقت تام پاسخ دهد. شیطان به او هشدار می‌دهد خود را از انحراف‌های دنیائی برکنار بدارد، زیرا این تنها راه نیفتادن در دام گمراهی است. وقتی یغما از او می‌رسد که آیا درست است که او دستی بر گمراه ساختن شیعیان امام علی [ع] بر

اکید مربوط به شراب، به‌طور کلی به آنچه خداوند بر پیامبر درباره (برنامه آسمانی) وحی فرمود اکتفا می‌کند. مقصود او از بیان متفاوت قرآن درباره شراب نمی‌تواند ناظر بر این آیه باشد که مبنای منع شراب است «ای اهل ایمان، شراب و قمار و بت‌پرستی و تیره‌های گروهبندی، همه اینها پلید و از عمل شیطان است، از آن البته دوری کنید تا رستگار شوید»<sup>۵۵</sup>. بلکه او باید به این آیه نظر داشته باشد: «ای اهل ایمان، هرگز در حال مستی به نماز نیایید تا بدانید چه می‌گویید و چه می‌کنید»<sup>۵۶</sup>. در نتیجه، یغما، دستورهای منع شراب را فهرست می‌کند، و به آنچه که می‌تواند معیاری کافی برای مصرف آن در زمان و مکان درست به نظر برسد، جهت‌دهی می‌کند. برای نمونه: «وقتی کاری برای انجام دادن یا چیزی برای حمل کردن داری ننوش ... در برابر دیگران جانی که آشنا و غریبه ممکن است بیایند و بروند ننوش ... آنقدر ننوش که کاملاً مست شوی، که نتوانی فرق بین بالا و پائین، شیرین و تلخ، را بگویی، که ندانی چه کرده‌ای و چه گفته‌ای، پایت را کجا گذاشتی و در کنار کی خوابیدی» (شم. ۱۷۱)<sup>۵۷</sup>.

مصرف ماده مخدر در ایران دوره قاجار تا آنجا که در معرض دید عموم نبود چندان منعی نداشت. شمار زیادی از اروپائیان مسافر و مقیم به مصرف ماده مخدر (بیشتر تریاک) و شادخواری اشاره کرده‌اند.<sup>۵۸</sup> به‌علاوه موضوع ماده مخدر اغلب به صوفیگری ربط داشت. فریتزمایر در مورد صوفیان سده ۱۷م/۱۳ق به بعد گوید که آنها «مصرف شراب و حشیش را در تعلیم سلوک آمیخته و به آن چونان قلّه راه عرفان اشاره می‌کردند»<sup>۵۹</sup>. نویسندگان عرفانی که از ماده مخدر و هیچ‌گونه پا گذاشتن فراتر از حدّ شریعت به‌طور نظری دفاع نمی‌کردند، در عمل اهل تصوّفی را که چندان اهل مراعات نبودند، به‌ویژه در باب مصرف ماده مخدر، معذور می‌داشتند.<sup>۶۰</sup>

بند پیش‌گفته مربوط به شراب در نامه گواهی است بر رویکرد آرام به شراب و به بحث آشکارا اجتماعی و سلامتی‌محور درباره عمده مخدرهایی که در آن زمان در دسترس بود و استفاده می‌شد. به این ترتیب، یغما جندقی که در یک نامه به تأکید از «حصار شریعت» سخن می‌گوید، در نامه دیگر بر قرار خود باقی نمی‌ماند. ممکن است این تفاوت‌ها را بر رشد ذهنی فرد از قبل به بعد حمل نمود. گرچه تاریخ دقیق نداشتن نامه‌ها به ما این اجازه را می‌دهد که از تحلیل‌های خطّی واقعه / زمان‌نگارانه خودداری کنیم. به جای آن، باید بر روی این نکته تمرکز کنیم که این گونه متن‌ها می‌توانند، بر پایه اقتضای وضعیت‌ها، حاوی اختلاف و گاه تضاد دیدگاه‌ها و عقیده‌ها نه فقط در توالی زمانی بلکه به شکل تطبیقی باشند.



## نتیجه

هرچند نامه‌های «خصوصی» یغما متضمن برخی آگاهی‌های جزئی و روشنگر از زندگانی او هستند، بهترین نظر درباره آنها این است که مانند متن‌هایی ساختاری و به‌دقت پیرو شیوه و قاعده دستوری و بلاغی ملاحظه شوند. آنها مربوط به رویدادهای پیشین واقعی زندگی و گاه تجدیدپذیر هستند، اما نباید آنها را چونان گونه‌ای منبع افشای اعتراف‌های خصوصی و سر بسته به شمار آورد. به‌عنوان مثال، شخصیت دینی یغما در نامه‌ها محافظه‌کارانه‌تر از آن چیزی است که تذکره‌ها نشان می‌دهند. جنگ‌ها او را به گرایش‌های صوفیانه منسوب می‌دارند، درحالی‌که این امر در نامه‌ها رد می‌شود و تنها چونان انحرافی در روزگار جوانی مطرح می‌گردد. تصور یغما از مسؤولیت دینی در نامه‌ها ثابت نیست: درحالی‌که یک نامه برضد صوفیگری (به‌ویژه در باب تأثیر زیان‌آور آن بر جوانان) استدلال و به رعایت شریعت فراخوان می‌کند، نامه دیگر موضع سخت‌گیرانه دینی را رها کرده شرب خمر را به جای کشیدن تریاک می‌نشانند. نامه‌های مربوط به رؤیا نیز دین را در چارچوبی ارتدوکسی<sup>۵۸</sup> نشان می‌دهند. ولی باوجود این اختلاف‌ها، نامه‌ها هرگز از حد آنچه که به‌طور کلی در جامعه پذیرفته شده، تجاوز نمی‌کنند. حتی نامه مربوط به ماده مخدر شاید نمایش رفتاری غریب به نظر آید، اما روی هم‌رفته نشانه رفتاری روادارانه است. اگر ما بخواهیم با این نامه‌ها به پرسش نخستین خود پاسخ دهیم (که آیا نامه‌ها نگرش ژرف‌تری را به رویکردها و انگیزه‌های دینی شخص تدارک می‌کنند) باید گفت که به نتیجه نرسیده‌ایم. نامه‌های یغما متضمن هیچ بیان دقیق و موثقی از حیات دینی دوره قاجار نیستند. گرچه آگاهی‌های سودمندی در باره بحث‌های رایج مردمی در باب موضوع‌های دینی جامعه دوره قاجار ارائه می‌کند. برخلاف نامه‌های نگاشته دانشمندان یا صوفیان، نوشته‌های یغما درباره مسئله‌های نظری قانونی، فلسفی یا موضوع‌های عرفانی نیستند. آنها به آن‌گونه رویکرد دینی اشاره دارند که هم به دین رسمی و هم تصوف نظر دارند. آنها بر یک موضع روشنفکرانه که مبهم باقی می‌ماند گواهی می‌دهند که رنگی از تصوف دارد ولی فاقد هرگونه تعهد نهادین به حلقه‌های خصوصی فرقه‌های صوفیانه است. می‌شود گفت که حالت‌های دینی نوسانی دینی در جامعه دوره قاجار - دست‌کم در بین روشنفکران، رواج داشته است. فراهم شدن این نامه‌ها که ما را قادر می‌سازند حدودی را که در پاسخ به اقتضاهای گونه ادبی مسلط وضع شده‌اند، دریابیم، می‌تواند سرخ‌های ارزشمندی در تحلیل موضوع‌های مربوط به سرگذشت طرز فکر همگانی در اختیار بگذارند.

ندارد، اهریمن در حال ترس و لرز پاسخ مثبت می‌دهد. در حین گفت‌وگوی آنها، دسته‌هایی از پسر و دختر ظاهر می‌شوند، «بچه‌های» شیطان که ایمان مردمان را از بین می‌برند. هر یک از آنان بسته‌ای بر پشت دارند. یغما می‌خواهد ببیند که در آن بسته‌ها چیست، و شیطان آئینه‌ای، مزین طرزی غریب و دود و خاکستر گرفته، به او نشان می‌دهد. آن آئینه، دین و ایمان را بازتاب می‌دهد؛ نقاب ظاهر را برمی‌دارد و واقعیت را نشان می‌دهد.

از روی ظاهر و تنها از این نامه نمی‌توان قضاوت کرد که این رؤیا حاوی عنصرهای غیراسلامی هم باشند. بر روی موضوع مصونیت شیعیان امام علی [ع] و دستبرد بچه‌های شیطان بارها تأکید شده است. استفاده از نام اهریمن برای شیطان بیشتر مربوط به فارسی‌نگاری یغما است تا به تأثر او از آئین زرتشتی. مشاهده رؤیا و واقعه، بخشی درهم‌آمیخته از فرهنگ ایرانی اسلامی است تا آنجا که باید گواهی بر تأثیر ادبیات بر روی تفسیر رؤیا و طبقه‌بندی آن به حساب آید. بیان رؤیاها در نامه‌ها و سؤال درباره تفسیر آنها قسمتی از تعلیم صوفیان استخوان خردکرده به شمار می‌رفت<sup>۵۹</sup>. حجاب پوشاننده حقیقت چیزها، زهد و دوری از کارهای دنیائی، و آئینه کیفی ممکن است چونان مضمون‌های عرفانی فهمیده شوند. هرچند، از آنجا که نمی‌توان یک اندیشه فراگیر ناب عرفانی را در آنها تشخیص داد و موضوع‌های یادشده در بالا بیشتر نکته‌هایی پراکنده‌اند، ترجیح من این است که آنها را مانند مضمون‌های بنیادی زهد و پرهیزگاری به شمار آورم.

## پانوشتمت ها

- ۱۳۵۷ (ش) ۱۱۰ و بعد.
۲۲. ح. یغمائی، «شرح حال»، ۴۸۷.
۲۳. محمود میرزا قاجار، سفینه‌المحمود، ۲ جلد (به کوشش ع. ر. ختیاپور: تبریز، ۱۳۴۶ (ش) ۲۶۴.
۲۴. دباشی او را یک «نظریه‌پرداز فقهی مبارز» خوانده و نظریه ولایت فقیه او را تحلیل میکند. زندگی‌نامه علمی خلاصه‌ای از او را می‌توان در اثر زیر یافت:
- H. Dabashi, "Early Propagation of *Wilayat-Ifaqih* and Mulla Ahmad Naraqī", in S. H. Nasr et al. (eds) *Expectation of the Millennium. Shi'ism in History* (Albany, 1989) 292f.
25. Algar, *Religion and State in Iran*, 79;
- بامداد، شرح حال، ۲۰/۶.
26. Algar, *Religion and State in Iran*, 57.
۲۷. بامداد، شرح حال، ۲۱/۶.
۲۸. دیوان‌بینگی شیرازی، حدیقه‌الشعراء، ۲۱۲۱/۳.
۲۹. می‌شود به این برداشت رسید که اینکه یغما در نامه‌هایش اغلب خود را «ابن خاکسار» می‌خواند بر این تفسیر دلالت می‌کند. در دوره مورد نظر، خاکسار بیش از آنکه دال بر وابستگی به فرقه خاصی باشد نامی رایج و مشترک محسوب بود، و همچنان بر درویش و قلندر سرگردان اطلاق می‌شد. قس: (Gramlich, *Schiitische Dervis*: v. ۷۰ and v. ۷۴). شاید یغما این اصطلاح را به همین منظور اخیر مورد استفاده قرار می‌داده و یا حتی آن را فقط چونان مترادفی برای اصطلاح‌هائی چون این حقیر یا بنده به جای «من» به کار می‌گرفته است.
۳۰. خاقانی شروانی، منشآت خاقانی (به کوشش م. روشن: تهران، ۱۳۴۹ (ش)، مقدمه، الف.
۳۱. در باره تبادل نامه‌ها در باره موضوع‌های خاص، نک:
- H. Landolt, "Der Briefwechsel zwischen Kashani und Simnani uber Wahdat al-Wujud" *Der Islam* 50 (1973) 29-81;
- برای نامه‌ها چونان بخشی از آموزش استادان، نک:
- F. Meier "Ein Briefwechsel Zwischen Saraf ud-din-I Balhi und Magd ud-din Bagdadh" in S. H. Nasr (ed) *Melanges of ferts a Henry Corbin* (Tehran, 1977) 324;
- برای آگاهی از مسلک عمومی ارتباط مرشد و مریدی با کاربردهای سیاسی در آخرهای سده هجدهم و آغازهای سده نوزدهم در آسیای مرکزی، نک:
- A. von Kugelgen "Sufmieister und Herrscher im Zwiegesprach: die Scheiben des Fadl Ahmad aus Peschawar an Amir Haydar in Buchara" in A. von
۱. مقاله حاضر از کتاب دین و جامعه در ایران دوره قاجار، به کوشش رابرت کلیو، راتلجکرزن، لندن- نیویورک، ۲۰۰۵م ترجمه شده است:
- Robert Cleave, (ed.), *Religion and Society in Qajar Iran*, RoutledgeCurzon, London- New York, 2005, 195-210. (م)
2. Millenarian (م)
۳. مقصود نویسنده از آوردن اصطلاح "Orthodoxy" ارتدوکسی در اینجا، مذهب رسمی یا مذهب اکثر مردم است. (م)
4. H. Algar, *Religion and State in Iran, 1785- 1906. The Role of the Ulama in the Qajar Period* (2<sup>nd</sup> edn, 1980: Berkeley, 1969); H. Algar "Religious Forces in Eighteenth- and- Nineteenth- Century Iran" in P. Avery et. Al. (eds) *The Cambridge History of Iran*, Volume 7 (Cambridge, 1991) 705-31; M. Bayat, *Mysticism and Dissent: Socioreligious Thought in Qajar Iran* (Syracuse, 1982).
۵. ح. یغمائی، «شرح حال مرحوم یغما»، ارمنغان، ۹-۱، قوس و جدی ۱۳۰۳، ۴۸۵-۵۰۱ و ۶۳۶-۶۴۲.
۶. یغمای جندقی، مجموعه آثار یغمای جندقی، ۲ جلد: جلد اول شامل غزلیات، مثنوی، مرثی، سرداریه (به کوشش سیدعلی آل‌داود؛ چاپ اول: تهران، ۱۳۵۷ (ش)؛ چاپ دوم: تهران، ۱۳۶۷ (ش) ج
۷. یغمای جندقی، مجموعه آثار یغمای جندقی، ۲ جلد: جلد دوم شامل مکتوبات و منشآت (به کوشش سیدعلی آل‌داود تهران، ۱۳۶۲ (ش).
۸. رضاقلیخان هدایت، ملحقات تاریخی روضه‌الصفای ناصری، ۳ جلد (ادامه روضه‌الصفای میرخواند: تهران، ۱۳۳۹ (ش) ۲۱۰/۹.
۹. ح. یغمائی، «شرح حال»، ۴۸۶.
۱۰. ح. یغمائی، «شرح حال»، ۴۸۶.
۱۱. م. بامداد، شرح حال رجال ایران، قرن‌های ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری، ۶ جلد (چاپ چهارم: تهران، ۱۳۶۴ (ش) ۵۰۳/۱ و بعد.
۱۲. ح. یغمائی شرح حال، ۴۸۸؛ یغمای جندقی، مجموعه ۲۹/۱.
۱۳. احمد دیوان‌بینگی شیرازی، حدیقه‌الشعراء، ۳ جلد (به کوشش عبدالحسین نوانی، تهران: ۱۳۶۴ (ش)؛ ۱۳۶۵ (ش)؛ ۱۳۶۶ (ش) ۲۱۲۱ و بعد.
۱۴. دیوان‌بینگی شیرازی، حدیقه‌الشعراء، ۴۸۸ و بعد.
15. J. Rypka, *History of Iranian Literature* (Dordrecht, 1968) 333.
16. E. G. Brown, *A Literary History of Persia*, 4 vols (reprinted Cambridge, 190224; Cambridge, 1976339 (8-f; Rypka, *History*, 333f.
17. T. Yamagishi, "The Yaghma Family and the Mourning Ceremonies", *The Journal of Sophia Asian Studies* 16 (1998) 11f; more generally J. Calmard, "Le mécénat des représentations de ta'ziye. II. Les débuts du règne de Nâseroddin Châh" *Le Monde Iranien et l'Islam* 4 (197662-133 (7-).
18. J. Malcolm, *History of Persia*, 2 vold (London, 1815) I, 423, cited in R. Gramlich, *Die schiitischen Dervischorden Persiens*, 3 vols (Wiesbaden, 19651981/1976/) I, 91.
۱۹. دیوان‌بینگی شیرازی، حدیقه‌الشعراء، ۲۱۲۵/۳.
۲۰. اقبال. یغمائی، «میرزا ابوالحسن یغما، شاعر بزرگ و آزادی‌اندیش»، در یادگارنامه حبیب یغمائی، به کوشش غلامحسین یوسفی و ... (تهران، ۱۳۵۶ (ش) ۳۹۸؛ یغمای جندقی، مجموعه، ۲۴/۱.
۲۱. ح. یغمائی، «شرح حال»، ۴۸۷؛ نیز در ی. آرین‌پور، از صبا تا نیما (چاپ پنجم، تهران،

۴۱. نک: یغما، مجموعه، ۲/۲۰۲ (نامه شم. ۲۸۳).
۴۲. همه گفناوردها از نامه‌ها و ارجاع‌ها به آنها که در متن آمده‌اند از جلد دوم مجموعه یغما برداشته شده‌اند.
۴۳. ا. گلچین معانی، «سلطان قاجار و یغمای جندقی»، یغما، ۱۰/۱۷ (۱۳۴۳ش) ۴۷۷ و یغما، مجموعه ج. ا، مقدمه، ۴۵.
۴۴. نک: یغما، مجموعه ج. ا، مقدمه، ۴۷.
۴۵. یغما، مجموعه ج. ا، مقدمه، ۴۷.
۴۶. یغما، مجموعه، ۲/۳۶۴.
۴۷. میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام فراهانی، منشآت قائم‌مقام فراهانی، (به کوشش سیدبدرالدین یغمانی: تهران، ۱۳۶۶ش)، ۱۴۹.
۴۸. نظر نویسنده در باره این نامه قائم‌مقام می‌تواند بخشی از مقصود آن باشد، در مجموع درست است. زیرا مقصود قائم‌مقام در آن به‌طور مستقیم نفی درویشی نیست و مقصود دیگری دارد که روشن خواهد شد. این نامه قائم‌مقام فراهانی به‌رغم کوتاهی‌اش یکی از زیباترین نمونه‌های نثر فارسی است هم در سبک نگارش و هم در مضمون: «پسرم، نور بصرم، من از تو غافل نیستم، تو چرا از خود غافل؟ گشت باغ و سیر باغ، شیوه درویشانست نه عادت بیریشان، سیاحت امردان با زندان، رسم لوندانست نه مردان. هرگاه درین ایام جوانی که بهار زندگانیست، دل صنوبری را به نور معرفت زنده کردی، مردی، و الا به جهالت مُردی. هان ای پسر بکوش که روزی پدر شوی. والسلام» (چاپ عکسی تهران، ۱۳۵۶ش، به کوشش محمّد عباسی، از روی نسخه خطی طبع ۱۲۸۰ق به خط علی اصغر تفرشی، ص ۱۷۰) - (م).
۴۹. سوره المانده، ۵، آیه ۹۰. (م).
۵۰. سوره النساء، ۴، آیه ۴۳. (م).
51. Cf. A. J. Wensinck, "Khamr – Juridical Aspects", *EI2* IV, 994b.
۵۲. این چند سطر عین متن نیست و استنباط نویسنده از بیش از یک صفحه متن است - (م).
۵۳. به عنوان مثال:
- J. E. Polak, *Persian, das Land und Sein Bewohner, Ethnographische Schilderungen I*, 2 parts in 1 vol. (Lipzig, 1865; sept. Hildesheim/Neu York, 1976) II, 131 on "Trinkglage"; R. G. Watson, *A History of Persian from the Beginning of the Nineteenth Century to the Year 1858* (London, 1866; sept. Tehran, 1976) 34,
- نیز در باره شراب گوید: «شراب تنها برای خاصیت مستی‌آورش ارزش دارد نه کیفیت عطر و مزه‌اش!»؛ و یا
- J. B. Fraser, *Travels and Adventures in the Persian Provinces on the Southern Banks of the Caspian Sea* (London, 1826) 53,
- در باب میهمان‌پذیر خاصّ تریاک کشیدن.
54. "Schon in der ersten halfte des 7./13. Jh. Hatten sufivva den Wein- und bangkonsum so hn ihr lehrsystem eignebaut, dass sie ihn als "reittier des (mystischen) pfades und elixier des seins der mander". F. Meier, *Abu Said-I Abu l-hayr (3571049-967-440/). Wirklichkeit und Legende* (Leiden, 1976) 268.
55. Cf. Gramlich, *Schiitische Dervischorden II*, 112.
56. A. Schimmel, *Die Traume des Kalifen* (Munchen, 1998), 73.
57. Meier, "Briefwechsel", 324; Schimmel, *Die Traume*, 17897-.
۵۸. "Orthodoxy"; من معمولاً آن را «راست‌کیشی» که قبلاً بوده است، و «عقیده‌باورانه» و «باورمندانه» ترجمه، و گاهی هم که معادل جا نیفتد همان ارتدوکسی می‌آورم. خلاصه مقصود، اعتقادی هیچ تغییری به همان‌که ظاهراً گفته شده بوده، است. البته موضوع بحث پذیرست - (م).
- Kugelgen et al. (eds) *Muslim Culture in Russia and Central Asia. Vol. 3: Arabic, Persian and Turkic Manuscripts (15<sup>th</sup>-19<sup>th</sup> Centuries)* (Berlin, 2000) 219-351 and Landolt, "Briefwechsel", 221f.
۳۲. برای شاعری قائم‌مقام، نک:
- A. Amanat, "Russian Intrusion into the Guarded Domain": Reflections of a Qajar Statesman on Europran Epantion, *Journal of the American Oriental Society* 113.1 (1993) 35-56;
- مایر در همین باب قبلاً در باره شاعر مهستی بحث کرده است (ح. سده ششم/دوازدهم) در:
- F. Meier, *Die Segone Mahsati* (Stuttgart, 1963) 91;
- برای نمونه‌های دیگر نک:
- F. Mujtabah «"Correspondence II. In Islamic Persia", *EI* VI, 290
۳۳. این پرسش را اروپائیان مورد بحث قرار داده‌اند:
- E. B. Korber "Der soziale Ort des Briefs im 16. Jahrhundert" in H. Wenzel (ed.) *Geschprache – Boten – Briefe. Horpergedachtinis und Schrifgedachtinis im Mittelalter* (Berlin, 1997) 251 - 3.
34. H. R. Roemer, "Insha" hn *EI2* III, 1241.
35. *Per definitionem*. (م)
۳۶. فرهاد میرزا معتمدالتوله، منشآت فرهاد میرزا (به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد: تهران، ۱۳۶۹ش)، ۱۰.
۳۷. نک: ع. امانت، «پور خاقان و اندیشه بازیابی تاریخی ملی ایران: جلال‌الدین میرزا و نامه خسروان»، ایران نامه ۱۷/۱ (زمستان ۱۹۹۹) ۵۴-۵. باید از استاد امانت سپاس‌گزاری کنم که توجه مرا به این معاصر جالب یغما جلب کرد.
۳۸. م. ت. ملک‌الشعرای بهار، سبک‌شناسی. تاریخ تطوّر نثر فارسی، ۳ جلد (چاپ اول، ۱۳۳۱ش) ۲۶۵/۳ و بعد:
- W. R. Hanaway, "Bazgast-e adabi", *EI* R III, 5860-; J. P. Luft "The Bazgasht movement: restauration or rescue of classical Persian Literature", *Persian Society for Middle Eastern Studies Bulletin* (1989) 4513-.
۳۹. علی‌اکبر نواب شیرازی «بسمل»، تذکرة دلگشا (به کوشش م. ر. فسائی: شیراز ۱۳۷۱ش) ۳۴۳.
۴۰. ی. یغمانی، «یغما»، ۲۰۹ و بعد.