گفتگوهای جنگل

شروین وکیلی- امیرحسین ماحوزی: جنگل گلستان، خرداد ۱۳۹۸

ویرایش صوتی گفتگوها: آیدا محمدی

پیاده‌سازی و ویرایش متن: شروین اولیایی

گفتگوهای جنگل

شروین وکیلی - امیرحسین ماحوزی

انتشارات داخلی موسسه‌ی فرهنگی-هنری خورشید راگا

خرداد ۱۳۹۸

شابک: ۵-۹۴-۶۶۵۷-۶۲۲-۹۷۸

بهره‌برداری از مطالب این کتاب با ذکر مرجع آزاد است.

شیوه‌نامه

کتابی که در دست دارید هدیه‌ایست از نویسنده به مخاطب. هدف غایی از نوشته شدن و انتشار این اثر آن است که محتوایش خوانده و اندیشیده شود. این نسخه هدیه‌ای رایگان است، بازپخش آن هیچ ایرادی ندارد و هرنوع استفاده‌ی غیرسودجویانه از محتوای آن با ارجاع به متن آزاد است. در صورتی که تمایل دارید از روند تولید و انتشار کتابهای این نویسنده پشتیبانی کنید، یا به انتشار کاغذی این کتاب و پخش غیرانتفاعی آن یاری رسانید، مبلغ مورد نظرتان را حساب زیر واریز کنید و در پیامی تلگرامی (به نشانی @sherwin_vakili) اعلام نمایید که مایل هستید این سرمایه صرف انتشار (کاغذی یا الکترونیکی) چه کتاب یا چه رده‌ای از کتابها شود.

شماره کارت: 6104 3378 9449 8383

شماره حساب نزد بانک ملت شعبه دانشگاه تهران: 4027460349

شماره شبا: IR30 0120 0100 0000 4027 4603 49

به نام: شروین وکیلی

همچنین برای دریافت نوشتارهای دیگر این نویسنده و فایل صوتی و تصویری کلاسها و سخنرانی‌هایشان می‌توانید تارنمای شخصی یا کانال تلگرام‌شان را در این نشانی‌ها دنبال کنید:

www.soshians.ir

(https://telegram.me/sherwin_vakili)

دیباچه

در اواخر بهار سال ۱۳۹۸ فرصتی دست داد و با دوست و برادرم دکتر امیرحسین ماحوزی سفری چند روزه داشتیم به جنگل گلستان و بخشهایی از مناطق همسایه‌ی آن. سفری که در آن جای بسیاری از دوستان دیگرمان به ویژه برادر دیگرمان پویان مقدم بسی خالی بود. جنگل برای سالها در دهه‌ی هفتاد و هشتاد خورشیدی پاتوق و خلوتگاه من بود و این نخستین بار بود که پس از حدود ده سال به بخشهایی از آن می‌رفتم که دیرزمانی خانه‌ی دومم محسوب می‌شد.

در جریان این سفر گپ و گفتهایی میان ما دو همسفر رد و بدل شد که بنا به تصادفی امکان ضبط کردن‌اش برایمان فراهم آمد. نتیجه به نظرمان چندان جدی نبود، تا آن که دوستان سازمان خورشید به انتشارش تشویق‌مان کردند و یاران‌مان –خانم آیدا محمدی و آقای شروین اولیایی– ویرایش صوتی و متنی آن را بر عهده گرفتند. نتیجه متنی شد که می‌بینید. گفتارهایی گاه گسیخته و پراکنده، که امیدوارم معنایی در دل دوستان و یاران پدید آورد.

جنگل گلستان، چهارشنبه، پانزده خرداد هزاروسیصد نود و هشت

شروین: تجربه‌ی رویارویی جهان و دیگری دو چیز متفاوت است.

امیرحسین: ولی تو تفکیک می‌گذاری. دیگری یک بخشی از جهان است.

شروین: ولی عرصه دیگری با عرصه جهان فرق می‌کند. منظورم نوع رویارویی است. یک بار رویارو با دیگری هستی که دیگری هم جزئی از جهان است. یک بار با جهان رویارویی ولی ممکن است در آن دیگری هم باشد. ما که اکنون اینجا و در جهانیم ممکن است دیگری هم باشد، وقتی تنها به جنگل می‌روی ممکن است شکاربانی آنجا باشد.

امیرحسین : می‌دانم، منظورم جنس تجربه است. اولا چرا یکی را بر دیگری اولویت می‌دهی و اینکه جنسش چه تفاوتی دارد؟

شروین: اولویتی نمی‌دهم. ولی دو چیز متفاوت هستند که هر دو مهم‌اند. همه ما تجربه‌ی با دیگری را داریم و همه با دیگری زندگی می‌کنیم.

امیرحسین: ولی جنس‌اش متفاوت است، اینطور نیست؟

شروین: آره، ولی همه‌اش دیگری است. کل تجربه‌ای که ما در نظام اجتماعی، معاشرت و حضور دیگری می‌کنیم، آخرش از یک جنس است. ما چون خودمان را در فضای دیگری محصور می‌کنیم، فرصت رویارویی با جهان را از دست می‌دهیم. رویارویی سومی هم هست رویارویی من با من که فکر می‌کنم خیلی به رویارویی من با جهان چفت است.

امیرحسین: دقیقا، اتفاقا این نکته که چقدر هر سه‌شان به هم وصلند بسیار مهم است. یعنی آنچه درعرفان می‌بینیم خیلی متمرکز روی دیگری است که می‌تواند من را مثل آینه نشان دهد و این جهان است که می‌تواند من را نشان دهد. ولی جنس این دو با هم متفاوت است. آن وقت اتصال من و من چگونه می‌تواند در من، جهان و دیگری بازتاب پیدا کند.

شروین: تفاوتی وجود دارد. به نظرم عرفان ایرانی رویارویی من و جهان را بصورت رویارویی من و دیگری ترجمه می‌کند. جهان در عرفان ایرانی دیگری‌گونه است و به عشق و مهر وصل می‌شود. عرفانِ دیگری که همیشه برایم جذاب بوده، عرفان خاور دور است، مانند **ذن**. چیزی که من آنجا می‌پسندم این است که نگاهش به خود جهان است، که هنوز دیگری‌واره نشده است. عرفان شرق مشتق از نگاه بودایی‌ست که از شرق ایران زمین به آنجا رفته. در عرفان بودایی نیز اینگونه است و سعی می‌کند دیگری‌زدایی کند و به لحاظ فلسفی این کار را انجام دهد. من فکر می‌کنم نکته مهمی در آن است. چیز دیگری که در **ذن** روی آن تاکید می‌شود، این است که حقیقت زبانی نیست و ما این را در عرفان خودمان هم داریم، اما بیان صوفیانه‌ی خودمان

آخرش شعر است و به صورت زبان در می‌آید. ولی بیان در **ذن** در واقع سکوت است و متن نداریم. فقط یک سری داستانک یا اشارت است و **هایکو** که به تازگی مشهور شده، و واقعا مهم نیست. سبک هنری‌ایست که در حاشیه به وجود آمده و روایت اصلی تجربه عرفان شرق دور نیست. اما واقعیتش این است که شعر ما روایت تجربه‌ی عارف است و ما آن را لمس می‌کنیم و هنگامی که می‌خوانیم، می‌فهمیم چه می‌گوید، چون دیگری را خطاب می‌کند. به هر صورت رویارویی با جهانی که دیگری‌واره نشده ضروری است تا من با من روبرو شود و این طبیعی است. رکن ضروری دیگر رویارویی من با دیگری است. اما این رکن را نادیده می‌گیریم.

امیرحسین: فکر می‌کنی در عرفان ایرانی نادیده گرفته شده است.

شروین: جالب است که در بخشی از عرفان ایرانی خروج به جهان وجود دارد. مثلا **روزبهان بقلی** بقالی‌اش را تعطیل می‌کند و برای هفت سال به بیابان می‌رود. **بابا کوهی شیرازی** و **بایزید بسطامی** هم چنین کاری می‌کنند. همه‌شان تجربه‌ی رفتن به درون برهوت را دارند. جالب است این رفتن به طبیعت خالی از انسان باعث می‌شود که حالت اولیه‌ی خود از دست بدهند، وحشی می‌شوند و بعد برمی‌گردند. به تعبیری تمدن‌زدایی می‌شوند. پس به نظرم عرفا به گونه‌ای این تجربه را داشته‌اند و می‌شناخته‌اند که باید چنین کاری کرد. اما این بخش برایشان مهم بوده که بعدا آن شخص چه برای جمع می‌آورد...

امیرحسین: دقیقا، مثل زرتشت که از کوه پایین می‌آید.

شروین: آره، آنچه بعد از برگشتن می‌گفت، مهم بود. یعنی در عرفان خودمان، تجربه‌ی عرفانی را بعد از تجربه شدن در جمع شروع می‌کردیم.

امیرحسین: بعد از تجربه شدن یعنی چه؟

شروین: یعنی بعد از اینکه تجربه‌ی شخص به پایان رسید و پخته شد و برگشت در موردش حرف زد. به این شکل ما روایت تجربه‌اش را داریم و از خود حادثه‌ای که اتفاق افتاده چیزی نمی‌دانیم. به ویژه این اتفاق را در دنیای مدرن نادیده می‌گیریم. در قدیم شخص پیری داشته و می‌دیده که هفت سال به مکانی رفته –البته عدد هفت اساطیری است– برای چله نشستن به جایی می‌رفته و تجربه‌ای می‌کرده که همان بازی با خلوت و جلوت است.

امیرحسین: آره خوب، ولی به نظرت خلوت فاصله گرفتن از جهان نیست؟

شروین: به نظرم بیشتر فاصله گرفتن از دیگری است

امیرحسین: ولی از هر دو گوشه می‌گیرند. تو در فضای جلوت است که با آسمان و طبیعت و دنیا روبرویی و به قول حافظ به خانقاه می‌روی.

شروین: درست، ولی آخرش جلوت در حضور دیگری است و خلوت درغیاب دیگری. حتا در زبان روزمره هم این طور است. در خلوتِ خانه، همه دیگری‌اند.

امیرحسین: کاملا درسته، ولی به معنی بودن در جهان نیست.

شروین: اصل خلوت رویارویی من با من است و خیلی متمرکز برجهان نیست، اما نمی‌توانی جهان را از آن حذف کنی.

امیرحسین: البته که حذف نمی‌کنم، بحثم این است که چگونه کدگذاری می‌شده مثلا:

والله که شهر بی تو مرا حبس می‌شود آواره‌گی کوه و بیابانم آرزوست

زین همرهان سست عناصر دلم گرفت شیرخدا و رستم دستانم آرزوست

این یک جورهایی در مقابل شهر است و می‌خواهد برای دیگری برود. اگر دیگری بود، نمی‌رفت.

شروین: ولی همین جا هم همچنان پایه‌ی تجربه‌ی عرفانی با دیگری است.

امیرحسین: جهان را چه کار می‌کردند؟ نمی‌توانستند نادیده‌اش بگیرند، داستان‌شان با جهان چه بوده؟ همه‌شان دوران ریاضت و خلوت داشتند. ولی اینکه تاکید داشتند، مثل پیامبران به کوه یا به بیابان بروند، جالب است.

شروین: نکته همین جاست. به این دلیل سخنان پیامبرانِ قلمرو ایران زمین جهانگیر شد زیرا با دیگری حرف می‌زنند. موسی به کوه طور می‌رود و با دیگری حرف می‌زند و کلیم‌الله می‌شود. زرتشت برای هم‌پرسگی به کوه می‌رود و از اهورامزدا جواب می‌شنود. بسیار خوب است که یک نفر بتواند با خداوند حرف بزند. اما چنین تجربه‌ای که شخص در خلوت از جهان داشته، تجربه‌ی خالص و ناب رویارویی با جهان نبوده، بلکه به دیگری ترجمه شده است. شاید به این خاطر سخنان پیامبرانی که در قلمر ایران زمین می‌زیسته‌اند مورد توجه قرار می‌گرفته، چون به زبان دیگری بوده و به پیوند با دیگری ترجمه می‌شده است. در فرهنگ‌مان هم این طور است که معمولا همه عناصر جهان به دیگری ترجمه می‌شود. درختها، گلها و پرنده‌ها همگی جهان‌اند. ولی آنها را به عناصر دیگری ترجمه می‌کرده‌اند.

امیرحسین: منظورت به شکل شخصیت‌بخشی یا استعاره و نماد است؟

شروین: مثل استعاره‌ی چشم نرگس.

امیرحسین: این گونه، به خودمان وصلش می‌کنیم.

شروین: بعد از آن هم ادامه پیدا می‌کند مثلا انگار که آن چکاوک دارد فلان چیز را «می‌گوید». اما برای ما که اینجا نشسته‌ایم، تنها چیزی که واقعا جریان دارد جهان است. (اشاره به خواندن چکاوکی در جنگل)

امیرحسین: برعکس‌اش هم وجود دارد. آن چه مربوط به خودمان است را به آن می‌دهیم و آن چیزی که مربوط به اوست به خودمان وصل می‌کنیم. دوطرفه است. شاید به خاطر درخواست یگانه شدن با طبیعت باشد.

شروین: موافقم، ولی من فکر می‌کنم باید بتوانیم سه رکن را مرزبندی کنیم و بعد یگانه شویم. یک خطای عمومی خیلی بنیادی داریم که ابهام در مرزبندی زیست‌جهان، یعنی من و دیگری و جهان است. مرزبندی مغشوش جهان ممکن است منتهی به چیزهای ناجوری شود. البته که ممکن است چیزهای خلاقانه‌ای هم از درونش متولد شود. همین بحثی که می‌کنیم یک جورهایی دچار چنین خدشه‌ای است. تا جایی که استعاری و شاعرانه است و می‌دانیم یک روایت خلاقانه‌ی معنازاست، خوب است. اما ممکن است جدی گرفته شود. مثلا برای خود من همه جاندارانی که دستگاه عصبی دارند و درد و رنج را می‌فهمند دیگری‌اند. یعنی آن گراز که اینجا بود و این پرنده که می‌خواند دیگری است. (اشاره به جانوران حاضر در محل بحث) منتها دیگری‌هایی هستند که در جهان حل شده‌اند. اما تو در جهان حل نمی‌شوی تو در مقام انسان دیگری ناب هستی.

امیرحسین: اگر بشود چه؟ وقتی معتقدی جانور با جهان یکی می‌شود، چرا آدم نشود؟ شاید شخصی در یک حوزه‌ای قضیه را این شکلی درک کند؟

شروین: این شکلی درک نمی‌کنند و برعکس است. وقتی جانور و گل همچون دیگری فهمیده می‌شوند در موردش حرف می‌زنند و زبان در می‌آورند. با دیگری‌واره شدن زبان به اینها تحمیل می‌شود. زبانی که ویژگی دیگری است.

امیرحسین: ولی تو باور کن که تجربه‌های آنها در این قلمرو این گونه باشد و یگانه شدن با جهان را دیده باشند.

شروین: من قبول دارم که چنین تجربه‌هایی بوده است. اما وقتی این تجربه ماهیت زبانی دارد، بیشتر به یگانگی من و دیگری ارجاع می‌دهد تا یگانگی من و جهان. من فکر می‌کنم بنیاد همه‌ی اینها یگانه شدن من و من است. مشکل اصلی شکاف بین من و من است. شکاف بین منِ درونی‌ام و منِ اجتماعی، شکاف بین من موجود و من مطلوب. مشکل اصلی پراکندگی من است. تلاش عرفان به گونه‌ای معطوف به یک پارچه کردن من است. به همین دلیل برای عرفان بسیار ارزش قایلم. ولی اگر این یکپارچه کردن از راه زبان رخ دهد، به این معنی است که خود به خود از ابتدا اتصالی بین من و دیگری را به جای رابطه من و من مبنا

گرفته است. رابطه من و جهان یک ویژگی مهم دارد و آن هم این که غیرزبانی است و از این نظر به رابطه من و من می‌ماند.

امیرحسین: تمام فریاد عرفا این است که زبانی نیست.

شروین: این را می‌گویند، ولی بعد درباره‌اش حرف می‌زنند!

امیرحسین: چاره‌ای ندارند البته می‌توانند اشاره کنند این گونه نیست و ساکت باش!

شروین: چرا، می‌توانند بگویند، استادهای **ذن** همین کار را می‌کنند. **کوان** این گونه است. منطق زبانی را می‌شکند. به عقیده من چیزی که این طرف داریم به دلیل زبانی بودن، غنی‌تر است، اما به شکلی ارتباط من و جهان را با دیگری‌واره کردن تحریف می‌کند.

امیرحسین: یک بخش بسیار جدی در جهان مهر است.

شروین: اقامتگاه مهر بین من و دیگری است ولی آنچه برای من تکان دهنده است، چگونگی نشت مهر به جهن است. امروز در جنگل درخواست کردم درختی را بغل کنی. فکر می‌کنم نسبت به درخت مهر داشتی و حس‌اش کردی.

امیرحسین: بله، مسلمه

شروین: درخت کاملا جهان است. برای من هم جهان است ولی نسبت به درخت مهر دارم. آن کارتنکی هم که دیدیم (اشاره به جانوری در همان نزدیکی) برای من مثل دیگری است چون دستگاه عصبی دارد ولی نمی‌دانم تو چقدر نسبت به آن مهر داشتی.

امیرحسین: مهر داشتم ولی نه به آن شدت. وقتی درختی را در سیستان سه نفری در آغوش گرفتیم و سه‌تایی نتوانستیم کامل بغلش کنیم، انگار شیره‌اش داشت به درونمان می‌رفت. یادم نمی‌رود چقدر دوستش داشتم.

شروین: بنابراین می‌شود به جهان مهر داشت. من به من هم می‌تواند مهر داشته باشد و همچنان معتقدم مهرِ من و دیگری است که نشت می‌کند به جهان و به من.

امیرحسین: برای اینکه تو پیش فرض می‌گیری که مهر مربوط به رابطه‌ی من و دیگری و یک چیز اجتماعی است چرا این طور می‌گویی؟

شروین: فکر نمی‌کنم اجتماعی باشد. مقیم یک مرزی بین لایه‌ی روانی و اجتماعی است. مبنای آن ارتباط بین دو نفر است: یک من و یک دیگری.

امیرحسین: وقتی می‌گویی بین من و من قاعدتا سطح روانی می‌شود و از این طرف مهری که میان من و جانور اتفاق می‌افتد، پای دیگری می‌گذاری. اما پهلوان به سلاحش مهر دارد این رابطه چگونه است؟

شروین: این خودش جالب است. مثلا رابطه‌ی بین رستم و رخش و زال و سیمرغ از نوع دیگری است. این جانوران حرف می‌زنند و حرف می‌فهمند و در فرایندهای هوشمندانه مشارکت دارند.

امیرحسین: درست، اما سلاح که حرف نمی‌زند، رستم با او حرف می‌زند و بی‌شک بخشی از جهان است.

شروین: شالوده‌اش همان رابطه من و دیگری است که به جاهای دیگر نشت می‌کند. اگر تکاملی نگاه کنیم مهر همان رابطه‌ی (زن و مرد) و (والد و کودک) است که تکامل پیدا می‌کند. مبنایش همیشه رابطه‌ی بین یک من و دیگری است.

امیرحسین: قاعدتا اگر بخواهی این را مرکز بگیری، گسترش‌اش می‌دهی. یعنی اگر این را علت آفرینش کائنات بدانی، در این حد منحصرش نمی‌کنی.

شروین: من موافق نشت مهر هستم. اما قصه این است که باید توجه کنیم که نخست مهر در جایی مقیم است و بعد از آنجا به بقیه‌ی عرصه‌ها تعمیم پیدا می‌کند. هر کدام از اینها از یک نقطه شروع می‌کنند و به جاهای دیگر پخش می‌شوند. آن چیزی که من را متمرکز و منسجم می‌کند در انتها رابطه من و من است. چون رابطه‌ی من و جهان غیر زبانی و به یک ترتیبی رویارویی بیشتری در آن است و رابطه من و من را تسهیل می‌کند. رابطه من و دیگری هم تسهیل می‌کند ولی واسطه‌ی زبانی دارد و به شکل دیگری است. اما به نظرم انسجام از من و من شروع می‌شود و نشت پیدا می‌کند.

امیرحسین: تو فکر می‌کنی رابطه‌ی من و دیگری همیشه زبانی است؟

شروین: نه همیشه، ولی رکن آن زبان است. بهتر است این طور بگویم که زبان همیشه در رابطه من و دیگری وجود دارد.

امیرحسین: به نظرم ممکن است، نباشد یک چیزی که عرفان می‌شکند همین رابطه زبانی است.

شروین: درعرفان به درستی معتقدند که رابطه من و دیگری فربه‌تر از زبان است. ولی هرجا زبان هست رابطه من و دیگری هم وجود دارد.

امیرحسین: بعضی جاها این گونه نیست. مثلا با جهان رابطه زبانی داری.

شروین: جهان به مثابه دیگری چنین است. وقتی با سلاح‌ات حرف می‌زنی به مثابه دیگری با او ارتباط برقرار می‌کنی. سلاحت به دیگری نشت کرده است. وقتی درباره زبان حرف می‌زنیم رابطه من و دیگری است که با نشانه‌هایی تبلور پیدا می‌کند. تمام رابطه من و دیگری زبانی نیست ولی همه‌ی امور زبانی رابطه من و دیگری یا کمی شده‌ی آن است. مهر هم رابطه من و دیگری است به نظرم مهر خیلی زبانی نیست، مثل شعر که ترجمه زبانی می‌شود ولی معنای جوهری‌اش لزوما زبانی نیست. مهر آن تکه غیرزبانی بین رابطه‌ی من و دیگری است.

امیرحسین: این را از کجا می‌گیری که مهر رابطه‌ی میان من و دیگری است؟ چون مهر می‌تواند خیلی گسترده‌تر باشد.

شروین: این شکل گسترده‌اش را چگونه تعریف می‌کنی؟

امیرحسین: مثلا، مولانا می‌گوید:

دور گردون‌ها زدور عشق دان گر نبودی مهر بفسردی جهان

شروین: این یک مدل کیهان‌شناختی و یک نگاه ایرانی کهن است. اضداد با مهر به هم پیوند می‌خورند و با کین از هم جدا می‌شوند. مهر، اهورایی و کین، اهریمنی است. بنابراین عقلانیت کائنات بر مهر است. این نگاه کهن به یونان منتقل شده و **امپدوکلس** نیز همین را می‌گوید. همان جاذبه و دافعه که کین و آفند ترجمه شده و ترجمه‌ی خوبی هم هست. اما سوال اینجاست که احساس مهرآمیز را مراد می‌کند یا یک مفهوم کیهان‌شناختی است؟

امیرحسین: به تجربه زیسته شرق توجه کن. مثلا در داستان سیذارتا، احساس مردی که از رودخانه یاد می‌گیرد، نسبت به رودخانه چیست؟

شروین: می‌تواند مهر باشد...

امیرحسین: منظورت این است که رودخانه از جنس دیگری است؟

شروین: رویارویی پایه‌ی تو با رودخانه در آن هنگام که می‌آموزی، مهر نیست. جاهایی شبیه مهر می‌شود که در همان جا عنصر جهان مثل دیگری نمود پیدا می‌کند. تو به آن کارتُنک کمتر مهر داری چون به نظرت نسبت به درخت کمتر شبیه دیگری است.

امیرحسین: دلیل مهرم ابهت و عظمت درخت است. شاید به یک کدو خیلی مهر نورزم ولی همین قدر شبیه دیگری باشد.

شروین: همین شکوهی که به درخت نسبت می‌دهی یعنی چه؟ شکوه درخت از منظر زیباشناسی یا شبیه تجربه‌ی انسانی عظیم است...

امیرحسین: به نظرم بزرگ، عظیم و با عمر پانصد ساله پر از تجربه است.

شروین: پس شبیه تجربه انسانی می‌بینی‌اش. مثل دماوند که بزرگ، عظیم و تکان دهنده است. ولی آن مهر را نسبت به دماوند نداری. من دماوند را دوست دارم ولی توجه دارم که با مهرم به دیگری فرق می‌کند. فکر می‌کنم مهر آن جایی‌ست که جهان را شبیه دیگری می‌بینیم.

امیرحسین: اگر بگویم وقتی می‌آموزی هم برای تو مثل دیگری است، قبول می‌کنی؟

شروین: منظورت از آموختن چیست؟ اگر همچون آموزگار از او می‌آموزی، دیگری است.

امیرحسین: خودِ آموختن. آیا وقتی از طبیعت می‌آموزی به مثابه دیگری است؟ مرادم این است که همان حالت است. مثلا، وقتی می‌گویی از درخت می‌آموزم، می‌شود این را زبانی تفسیر کرد و به‌سان آموزگار توضیح داد؟ یعنی آنجایی که از آن می‌آموزی را بسان فرآیندی که دیگری به تو آموزش می‌دهد تفسیر کرد. وقتی به گزاره‌هایی تقسیم می‌کنی، یاد می‌گیری. وگرنه چگونه می‌توان از طبیعت آموخت؟

شروین: به نظر من آن چه از جهان یاد می‌گیریم زبانی نیست و به همین خاطر شبیه دیگری نیست. دریافتی است شهودی که ناگهان رخ می‌دهد.

امیرحسین: جهان به مثابه دیگری لزوما به معنی زبانی نیست. طبیعت را به دیگری تفسیرش می‌کنی. ما فقط از دیگری به شکل زبان یاد نمی‌گیریم

شروین: چرا، معمولا زبانی است. همین تبدیل به گزاره‌ای که گفتی فرآیندی زبانی است و اتفاقی زبانی بین من و دیگری رخ می‌دهد. چون باید درباره معنا با دیگری توافق کنیم برای همین رمزگذاری‌اش می‌کنیم و به همین خاطر فربه‌تر از خود تجربه است. البته معانی‌ای وجود دارد که زبانی نمی‌کنیم اما توافق می‌کنیم و با روشی شهودی فکر می‌کنیم معانی‌اش یکی است، مثل مهر. من با دیگری نسبت به مهری که به او دارم خیلی توافق نمی‌کنم. احتمالا مهری که از طرف مقابل می‌گیریم یک چیز متفاوتش است. چون نمی‌توانیم در موردش حرف بزنیم. اما آنجا که حرف می‌زنیم، می‌توانیم توافق کنیم. ان چیزی که از طبیعت یاد می‌گیریم از جنس رویارویی است و به این راحتی زبانی نمی‌شود. شبیه هفت خان است که فکر می‌کنم از جنس رویارویی با جهان است. از گفتارت به این فکر افتادم که هفت خان رستم، رویارویی با جهان و هفت خان اسفندیار رویارویی با دیگری است.

امیرحسین: چرا این گونه فکر می‌کنی؟

شروین: خیلی چیزها درباره‌اش می‌شود گفت. یکی این که اسفندیار نسبت به حریفانش کین دارد و جنگیدن‌اش کینه‌توزانه است اما رستم این گونه نیست.

امیرحسین: درعوض رستم مهر دارد.

شروین: نه، به همه هم مهر ندارد. مثلا به اژدها و شیر مهر ندارد.

امیرحسین: ولی به رخش مهر دارد.

شروین: تنها به رخش دارد.

امیرحسین: به این سبب که با شیر کاری ندارد، مهر نیز ندارد.

شروین: با آنها کار دارد. شیر و اژدها و زن جادو را می‌کشد ولی ابتدا به ساکن کین ندارد.

امیرحسین: رخش شیر را می‌کشد و مهر عجیبی بین رخش و رستم وجود دارد. وقتی کین را می‌گیری مهر را نیز باید بگیری.

شروین: رخش حریف رستم نیست.

امیرحسین: ولی خود را برای میشی که راه را نشان‌اش می‌دهد به کشتن می‌دهد.

شروین: در اینجا می‌توان گفت در مقابله با زن جادو هم برعکس‌اش اتفاق می‌افتد. در ضمن به اولاد هم خشم دارد.

امیرحسین: در رابطه با اولاد می‌توان گفت طبیعت نیست دیگری است.

شروین: اینها همه‌اش یک ایده است که باید دید چگونه از آب در می‌آید. الان به کل‌اش شک کردم! بیا هفت خان را کنار بگذاریم. نکته مهم این است که رویارویی من با جهان، من را دگرگون می‌کند بدون اینکه گزاره‌ای باشد.

امیرحسین: شبیه رویارویی من و من است ؟

شروین: بله

امیرحسین: تو داری تفکیکی می‌گذاری. معتقدی (من و من) و (من و جهان) شبیه هم‌اند و من و دیگری را به خاطر زبان جدا می‌کنی. حالا بیا و این کار را نکن. بگو هر سه‌شان می‌توانند عرصه‌هایی شبیه هم داشته باشند. یعنی یک بخشی که رویارویی (من و من) و (جهان و من) و (من و دیگری) را یگانه می‌کند.

شروین: چنین عرصه‌ای وجود دارد. بحثی نیست، هر سه به هم شباهت‌هایی دارند. هرسه رویارویی است اما تفاوت هم دارند.

امیرحسین: درباره من و جهان تو معتقدی من و من گسترش پیدا می‌کند به من و جهان یا برعکس؟

شروین: می‌تواند گسترش پیدا کند. اما باید حواسمان باشد کجا تعمیم پیدا می‌کند. وقتی گسترش پیدا نمی‌کند و تو با خود جهان رویارو می‌شوی، نه به مانند امری دیگری‌واره و زبانی، اینجا اتفاق دیگری می‌افتد که نباید حمل بر دیگری شود. چون نیازی ندارد، خودش به اندازه کافی مهم است. درباره من و من هم همین موضوع صادق است. من هنگام رویارویی با من، با خودش به مثابه دیگری برخورد می‌کند. آن هنگامی که من با خودِ من رویارو می‌شود، تجربه‌اش زبانی و گزاره‌ای نیست. اتفاق مهمی است و نباید اجازه داد دیگری در آن نشت کند. مرزها مهم است. شکی نیست که شباهت‌هایی بین این سه عرصه وجود دارد و اینها را متحد می‌کند، ولی مرزهایی هم میانشان هست و باید آنها را دید.

امیرحسین: موضوع این است که چگونه تفکیک‌شان می‌کنی. یک طرف ماجرا من است. یعنی رابطه من با جهان و من با من و من با دیگری. وقتی یک طرف من است واتصالی با من وجود دارد. تفکیک را مشکل می‌کند.

شروین: فکر می‌کنم تعریف محور مفهومی کمک کند. محور مفهومی من و دیگری، زبان است. محور مفهومی من و من یک‌پارچگی است و شاید محور مفهومی من و جهان رویارویی یا دو قطب درون و بیرون باشد. می‌توان هرسه را به دو قطب تقسیم کرد و جفت‌های متضاد معنایی تعریف کرد.

امیرحسین: فکر نمی‌کنی این کار همان قدر خراب‌اش کند؟

شروین: سعی‌مان بر این است که تعریف زبانی از آن به دست دهیم. می‌شود این گونه گفت: درون/ بیرون برای بین من و جهان؛ یکپارچه/ پراکنده برای من و من و زبانی/ غیرزبانی برای من و دیگری...

امیرحسین: این تفکیک خوبی است. حالا فرض کن ممکن است زمانی تو با جهان یکپارچه و به عنوان عضوی از جهان باشی.

شروین: بله، می‌شود. اما بازی با همان درون و بیرون است.

امیرحسین: انگار آن یکپارچگی‌ای که بین من و من بود را بین من و جهان قرار دهیم.

شروین: اما از جنس یکپارچگی نیست.

امیرحسین: چرا؟

شروین: بیشتر از جنس درون و بیرون است.

امیرحسین: اگر از این پیش فرض صرف نظر کنی، شاید بتوانی با جهان یکپارچه شوی. مگر گاهی این اتفاق در عرفان شرق و **ذن** رخ نمی‌دهد؟

شروین: از این تجربه سخن می‌گویند ولی باید بررسی کرد واقعا این اتفاق می‌افتد یا نه؟ من با توجه به تجربه‌ی زیسته‌ی خود می‌گویم که به این شکل نیست. یعنی شاید برای آن اتفاقی که من با خودش و اتفاقی که من با جهان تجربه می‌کند از یک کلمه استفاده شود و بگوییم یکپارچه می‌شویم، ولی همان اتفاق نیست. من با خودش یک چیز یکپارچه‌ی تکینه می‌شود. ولی با جهان انگار مرز درون و بیرون فرو می‌ریزد، انگار که غریبه‌ای آشنا بشود و با حریفی آشتی کنی. می‌توان گفت یکپارچه می‌شوی، ولی با آنچه بین من و من رخ می‌دهد فرق می‌کند و بیشتر شباهتی لغوی است. این چیزی است که من می‌فهمم شاید یکی ادعا کند شباهت لغوی نیست.

امیرحسین: مثلا در سیدارتا چگونه است؟

شروین: بحث سیذارتا این است که می‌خواهد «من» را از بین ببرد.

امیرحسین: در جاهایی از عرفان شرق این اتفاق می‌افتد. این به معنی از بین رفتن من نیست بلکه حل شدن و استحاله‌ی من در جهان و وحدت با جهان است.

شروین: اما عرفان بودایی مخالف من است و این استحاله منتهی به مرگ من می‌شود. دیگر من نداریم. به این دلیل عرفان خودمان را می‌پسندم. چون وزن من در آن زیاد است. وقتی که من با جهان یکی می‌شود همه چیز شبیه به من می‌شود. من در تمدن ایرانی بسیار مهم است.

امیرحسین: به خاطر بر کشیده شدن مهر در تمدن ایران است من قوی است.

شروین: آره، من تنها نیرویی است که می‌تواند مهر بورزد

امیرحسین: یک بخشی از اهمیت به جهان در شرق منجر به انهدام من می‌شود و تاکید تو این است که باید تفکیکی انجام پذیرد

شروین: چون دو تجربه‌ی متفاوت رخ می‌دهد: تجربه یگانه شدن من یک فرایند است و آشتی کردن با طبیعت و چفت شدن با جهان یک تجربه‌ی دیگر. اینها روی هم تاثیر می‌گذارند و یکدیگر را تشدید می‌کنند، اما یکی نیستند. دو تجربه متفاوت‌اند. آن بودایی که ادعا می‌کند تجربه‌ی من با جهان منتهی به اضمحلال من می‌شود، اشتباه می‌کند. از آن طرف فردی در عرفان خودمان هم ممکن است بر روی همین تجربه تاکید کند. به نظرم باز هم نادرست است. به تجربه چیزی که دیده‌ام این بوده ...

امیرحسین: ممکن است تجربه‌ها فرق کند. وقتی از تجربه حرف می‌زنی آدمها می‌توانند از تجربه‌های شخصی‌شان حرف بزنند..

شروین: بله، و بسیار هم خوب است.

امیرحسین: مساله این است وقتی سه‌تای اینها را از جایی می‌گیری، چه اتفاقی برای خودت می‌افتد. آیا به یک انسجامی می‌رسد؟

شروین: سوال اصلی همین است، که آیا زیست‌جهان‌ات یکپارچه می‌شود؟

امیرحسین: به نظرم کماکان یک تفکیک خیلی راحت‌طلبانه‌ایست که بگویی من و جهان به آن شکل و رویارویی من و دیگری با زبان و ارتباط من و من با یکپارچگی. این گونه به خیلی از اصلی‌ترین روابطی که می‌تواند بین من و دیگری به غیر از زبان وجود داشته باشد، چشم می‌بندی و بقیه چیزهایی که می‌تواند تو را به جهان و دیگری وصل کند را نادیده می‌گیری.

شروین: منکر آنها نیستم. مرادم این است که این سه مفهوم رکن‌اند. باید دید چه چیزی را اگر برداری این ارتباطها از بین می‌رود؟ اگر زبان را برداری رابطه‌ی من و دیگری فرو میریزد.

امیرحسین: چرا فرو می‌ریزد؟

شروین: من فکر کنم ما گونه‌ای هستیم که بر محوریت زبان اجتماعی تکامل پیدا کرده‌ایم. زبان در رابطه من و دیگر بسیار جدی است و اگر زبان برداشته شود، رابطه فرو می‌ریزد. البته که فقط زبان هم نیست. مثلا یک نمونه‌ی غیرزبانی‌اش مهر است که مقدس هم هست. اما اصل زبان است. اگر زبان را برداری شالوده فرو می‌ریزد. مهر خداوند گوشه‌نشین است. گاهی وقت‌ها آدم‌ها بدون مهر زندگی می‌کنند، ولی بدون زبان نمی‌توانند زندگی کنند. انسان خالی از مهر فراوان دیده‌ایم، اما انسان بدون زبان ندیده‌ایم.

امیرحسین: منظورت از خالی از زبان چیست؟

شروین: یعنی از زبان بهره نمی‌برد و با کسی رابطه‌ی زبانی برقرار نمی‌کند.

امیرحسین: خیلی‌ها هستند که از زبان بهره نمی‌برند. از کرو لال‌ها تا تجربه‌هایی که در عرفان ذکر شده است.

شروین: اینها یک تک تجربه‌ی جداست. منظورم آدم‌هایی است که در ارتباط با دیگری کلا زبان به کار نمی‌برند. شخصی را می‌بینی که کلا مهر ندارد و کل زندگیش بطور جدی و عمیق تجربه مهر نداشته است.

شروین: آدمها بدون مهر نمی‌توانند زندگی کنند. مهر به مادر، برادر و...انسان با اینها ساخته می‌شود و به نظرم اهمیتش از زبان بیشتراست. از منظر روانشناسی بدون مهر نمی‌شود.

شروین: بی مهر انسان آشفته‌ای بوجود می‌آید. ولی این انسان آشفته، هنجارین و رایج است و فقط تئوریک نیست. انسان عاری از مهر در دنیا فراوان می‌بینی...

امیرحسین: انسانی که مطلق عاری از مهر باشد نداریم.

شروین: تعبیر مطلق همه چیز خراب می‌کند، چون هر جمله‌ای با آن غلط می‌شود. منظورم مطلق نیست. هیچ چیزی مطلق نیست. انسان ممکن است یک ماه به هیچ کس مهر نداشته باشد، ولی نمی‌شود با هیچ کس ارتباط زبانی نداشته باشد.

امیرحسین: اینکه بگویی به هیچ کس مهر نداشته باشد، نمی‌شود. مهر سطوح مختلف دارد از مهر به گربه تا مهر به خانواده که به هر کدام میزانی مهر دارد

شروین: خوب، خیلی از آدمها همین مهر را ندارند. تنها نمایش و ابراز که نیست. منظورم خود حس مهر است. به گربه که هیچ، گاهی زن و مرد همخانه هم نسبت به هم مهر ندارند.

امیرحسین: این درست است که گاهی به بعضی از آدمها مهر نداری

شروین: نه، بعضی نه، انسانی که کاملا مهر ندارد.

امیرحسین: اگر به کل مهر نداشته باشد، خیلی چیز عجیبی است.

شروین: نه، به نظرم مهر تجربه دشواری است و عمومی نیست

امیرحسین: پیچیده است ولی لایه‌های مختلف دارد. اما رکن زندگی است. بچه با مهر پرورده می‌شود و بر این اساس ساخته می‌شود.

شروین: چرا؟ گاهی کودک با مهر بزرگ نمی‌شود.

امیرحسین: بیش از حد مهر ندارد، یا آن میزانی که باید نیست ولی وجود دارد به هر حال آن کس که به کودک شیر می‌دهد با مهری این کار را انجام می‌دهد. یا استنباطش این است.

شروین: نه لزوما. خیلی از بچه‌ها با دایه بزرگ می‌شوند. در قدیم هم خیلی رایج بوده. دایه لزوما مهر ندارد، بلکه شغلش پروردن بچه است. کمی مواضع‌مان شفاف شد. سخنم این است: بین من و تو درباره مفهوم مهر تفاوتی وجود دارد. به نظر من مهر، دیریاب است و خیلی عمومی نیست، و صد البته که خیلی مهم و بنیادی است. درضمن مهرِ خیلی رقیق وجود ندارد. چیزهایی را نمی‌توان مهر نامید. مثل وظیفه و منافعی که در یک جاهایی انسانها نسبت به هم دارند، مهر نیست. مهر یک چیز مشخص، یعنی ترکیب داد و دهشی است. خواست بی‌دریغ قلبم برای دیگری است. یک ویژگیهایی وجود دارد که به مهر می‌رسد. خیلی

وقتها مادرها به بچه‌هایشان شیر می‌دهند، چون احساس وظیفه می‌کنند و گاهی مدت طولانی شیر نمی‌دهند و دایه شیرشان می‌دهد.حتا خیلی وقتها مهر دایه از مادر بیشتر است. قدیمها ممکن است کودکی شازده بوده و مادر اصلا بچه را نمی‌دیده است. یعنی حتا مهر مادرانه هم بدیهی نیست.

امیرحسین: آن کس که بچه را نگه می‌دارد، بالاخره گرفتن مهر به طریقی از یک جایی است.

شروین: بستگی دارد، در وضعیت بهینه این است، اما لزوما تحقق پیدا نمی‌کند. البته با این موضع‌ات موافقم که خاستگاه تکاملی مهر این است و بر اساس تولید مثل زن و مرد شکل گرفته. زن و مرد جفت شده و بچه‌دار می شنوند و به هم و به بچه مهر می‌ورزند. ولی بحث من امر واقعی است. زیاد آدمهایی می‌بینی که عاری از مهر باشد و در عمرش مهر عمیقی را تجربه نکند.

امیرحسین: تو درباره‌ی مهر عمیق می‌گویی ولی منظور من تجربه‌ی کلی مهر است و به نظرم نمی‌شود آدمی بدون مهر وجود داشته باشد.

شروین: چرا، نمونه‌اش شخصیت‌های ضداجتماعی[1] است که مرکز مهر و همدلی در مغزشان خراب است. اینها عادی زندگی می‌کنند و کسی هم نمی‌فهمد چه اختلالی دارند. اکثرا هم آدمهای باحال و باهوشی‌اند. ولی مهر را درک نمی‌کنند، ممکن هم هست که قاتل سریالی و آدم‌کش بشوند.

امیرحسین: آنها اختلال جدی دارند و به همان دلیل معضل و استثنا است.

شروین: اختلال‌شان جامعه شناختی است. اختلال رفتاری نیست. طرف زندگی‌اش را می‌کند و دیگران پی نمی‌برند. تابلوی دراماتیک‌اش هانیبال لکتر در سکوت بره‌هاست.

[1] Psychopaths

امیرحسین: دقیقا، خودشیفته‌ها و ضداجتماعی‌ها جزء رده‌هایی‌اند که این مشکل را دارند، ولی نمی‌شود گفت مهر ندارند. اختلالی در این حوزه ایجاد شده است.

شروین: اختلال جدی دارند. کسی که خودشیفته است به دیگران مهر ندارد

امیرحسین: دقیقا اختلال است.

شروین: یک سری آدم‌ها این گونه‌اند و زندگی‌شان را هم می‌کند. ولی آدمی یافت نمی‌شود که زبان نداشته باشد. یعنی زبان بدیهی است، ولی مهر بدیهی نیست و دیریاب است. اگر زبان نباشد، «شخص» نیست و به عنوان عضوی از اجتماع از اول وجود ندارد

امیرحسین: چرا می‌گویی نیست، این همه کرو لال وجود دارند.

شروین: **آنها** زبان یاد می‌گیرند.. کر و لالی که اصلا زبان نداشته باشد، شخص نیست ، چنین موردی دیده‌ای؟

امیرحسین: منظورت از زبان شیوه‌ی ارتباط است؟

شروین: بله، زبان طبیعی، یعنی نظامی گشتاری-زایشی از نمادهای معنادار. کر و لالها هم در کلاس‌های زبان ASL[2] یاد می‌گیرند. هلن کلر هم قدری دیر ولی بالاخره یاد گرفت. تا زمانی که یاد نگرفته بود، می‌گفت مثل حیوانی ناخوداگاه بوده... که البته به نظرم اشتباه است و ناخوداگاهی بحث جدایی است. ولی دست کم خود را این گونه می‌دیده که عضو جامعه نیست و مثل جانور است. مهر ولی چیزی بسیار پیچیده‌تر و در ضمن بسیار کمیاب‌تر است. به همین خاطر مهر اینقدر برای من مهم است. چون منجر به

[2] American Sign Language

سطحی تازه از پیچیدگی در زیست‌جهان می‌شود. همین باعث می‌شده مقدس فرض شود. عرفا مهر را شالوده‌ی کل هستی می‌دانستند، که گفتمانی به لحاظ اخلاقی درست است، اما نه به لحاظ هستی‌شناختی. عرفا به لحاظ هستی‌شناختی و با تکیه به چارچوب فلسفه‌ی زرتشتی که پشتوانه‌اش بوده، مهر را تعریف می‌کرده‌اند. مثلا قدیمها مفهوم هستی‌شناختی مهر به صورت گرانش و نیروی جذب بین دو چیز تفسیر می‌شده که به نظر من مهر نیست، استعاره‌ای بر مبنای آن است.

امیرحسین: به نظرم برایشان مفهومی خدایی بوده و فکر می‌کرده‌اند علت آفرینش، مهرِ آفریننده به خودشان است و این سبب به وجود آمدن‌شان است.

شروین: پیش فرض بسیار پیچیده و بحث برانگیزی است. به این سادگی‌ها نمی‌شود این فرض را پذیرفت.

امیرحسین: درست، بحث برانگیز است، ولی سخنم این است که به نظرشان آفریننده به سبب عشق، خلق‌شان کرده است.

شروین: دقیقا، اما بر چه مبنایی؟ به همین خاطر با تفسیرهای کیهان‌شناختی مهر، موافق نیستم. به نظرم مهر آنقدر مفهوم مهمی بوده که همه جا پخش شده و مورد استفاده قرار گرفته است. گرانش و رابطه‌ی اتمها در مولکول ربطی به مهر ندارد. زمانی این طور فکر می‌کردند که آب با آهن به سبب مهر ترکیب می‌شود و فلز زنگ می‌رند؛ یا به سبب آفند است که ضدها از هم جدا می‌شوند، مثلا آب به سبب کین آتش را خاموش می‌کند.اما هیچ کدام از اینها ربطی به این مفاهیم روانشناختی ندارند. مدل روانشناسیِ در رابطه با کیهان‌شناسی، اسطوره‌ای است و واقعیت بیرونی ندارد. به همین خاطر مهر را تنها در آنجا که هست باید نشان داد. در رابطه با زبان هم همین کار باید صورت پذیرد. هریک از اینها را باید در جای خود نشاند تا ارج و کارکرد واقعی‌اش

را پیدا کند. جهان با انسان حرف نمی‌زند. تجربه‌ی من این است که طبیعت حرفی نمی‌زند. ممکن است از طبیعت یاد گرفت یا با آن یکی شد یا در آن ژرف‌نگری کرد. اتفاقهای بسیار تکان‌دهنده و بزرگی در مواجهه با طبیعت رخ می‌دهد، اما طبیعت هرگز حرف نمی‌زند. این تجربه‌های عمیق زبانی نیست. از آن طرف، انسان هم با طبیعت حرف نمی‌زند، اگر حرف بزند کار بیهوده‌ای انجام داده است و سرشت طبیعت را به مثابه جهان درک نکرده است. در گذشته پیش فرضی داشتند و می‌گفتند جهان از جنس کلمه است. مثلا حروفیه معتقد بود کل جهان از کلمه و حروف است. حرفی که به نظرم نادرست است، اسطوره‌ایست و قصه‌ای...

امیرحسین: تو از جهان چه می‌آموزی؟ مگر یک سری فرمول نیست؟

شروین: نه، ماجرا این گونه نیست. به همین خاطر می‌گوییم رویارویی با جهان شبیه هفت خان است. انسان با جهان رویارو می‌شود، بعد در درون خودش فرقی می‌کند. اصولا زبان‌پذیر نیست که بگوید فلان جور فرق کرده‌ام. دو شبانه روز در کوه می‌مانی، بر که می‌گردی، می‌بینی و می‌بینند که فرق کرده‌ای. تغییری که جهت‌مند است، یعنی این طوری نیست که تصادفی تغییری کرده باشی. اگر پنج بار این عمل را تکرار کنی در یک امتداد پنج قدم حرکت کرده‌ای و قلبم (لذت، قدرت، بقا معنا) در تو و پیرامونت زیاد می‌شود. یک ماهیتی دارد که به نظرم از جنس آموختن و یادگیری است، اما زبانی نیست. اینطور نیست که طبیعت چیزی بگوید یا تو چیزی بگویی و بشود اینطوری رمزگذاری‌اش کرد. نمی‌شود آن آموخته را در قالب گزاره‌هایی تقطیع کرد تا درباره‌شان به توافق رسید، این کار مربوط به رابطه با دیگری است.

امیرحسین: اگه رفتی خلوت و آمدی بیرون و همین تغییر را احساس کردی. آیا جنس‌اش را با تغییری که در مواجهه با جهان اتفاق افتاده یکسان می‌دانی؟

شروین: من فکر می‌کنم از همان جنس است.

امیرحسین: لزوما ربطی به جهان ندارد

شروین: چرا، قدری به جهان وصل است. تعریف اصلی خلوت، رویارویی من و من است. اما اگر همچنان فکر می‌کنم ارتباط من با جهان با رابطه‌ی من و من فرق می‌کند

امیرحسین: دلیلش این است که تو برای تفاوت من با دیگری زبان را خیلی برجسته می‌گیری اما میان (من و من) و (من و جهان) مرز مشخصی وجود ندارد. حالا میان من و دیگری هم زبان را بردار چه پیش می‌آید؟

شروین: بیا به خلوت نگاه کنیم ببینیم چه اتفاقی می‌افتد؟ برای من خلوت دو نوع است. خلوت با جهان و جلوت با زبان که همان دیگری است.

امیرحسین: یعنی من و من را حذف می‌کنی؟

شروین: به نظرم خلوت و جلوت این گونه در ارتباط با جهان و دیگری اتفاق می‌افتد. از آن طرف رابطه ناب من و من زیبایی‌شناختی است. زیبایی شناختی خلوت و جلوت ندارد و در هردو عرصه می‌تواند جاری شود.

بامداد پنجشنبه، شانزدهم خرداد هزار سیصد و نود و هشت

جنگل گلستان، کنار رودخانه‌ای در دره‌ی گلزار

امیرحسین: به نظرم مهمترین نکته‌ی بحث دیروز این بود که رابطه این‌ها (اشاره به عرفا و اساتید ذن و... که تجربه‌های عرفانی وغیرقابل بیانی با طبیعت دارند) با جهان به شکل متفاوتی است و تاکیدی که روی جهان می‌گذارند از جنس استعاره و نماد است که معمولا به نیرویی وصل می‌شود و انگار بیشتر با جان جهان کار دارند تا خود جهان و این جالب است و آنچه پشتش وجود دارد سوال برانگیز است.

شروین: دقیقا نقطه‌ای است که دیگری‌شدگیِ جهان رخ می‌دهد.

امیرحسین: کانت هم چیزی شبیه به این می‌گوید یعنی من نمی‌تواند اتصال مستقیمی با جهان برقرار کنید و بالاخره ذهن است که جهان را می‌بیند.

شروین: مرادت **نومن** و **فنومن** است.

امیرحسین: آره، و این اندیشه رمانتیسم و حرکت بعدش سمبلیسم را بوجود می‌آورد.

شروین: البته رمانتیک‌ها ادعا می‌کردند که می‌شود با جهان ارتباط مستقیم برقرار کرد. اتفاقا نظرشان شبیه بعضی از عرفای ما بوده... رمانتیک‌ها معتقدند نابغه‌ی هنرمند به جهان پل می‌زند.

امیرحسین: پل واسطه‌ای است که تو و جهان را به هم متصل می‌کند وقتی شخصیت‌بخشی معنی پیدا می‌کند که قبول کنی رودخانه می‌تواند حزن‌انگیز عبور کند و تو بتوانی احساس خود را در جهان بریزی.

شروین: اگر به رمانتیک‌ها اشاره می‌کنی. یک بخش این است و بخش دیگر اینکه برای جهان تشخص قائل بودند و از مسیر کانت انحراف پیدا کردند. البته این قاعده‌ایست که پس از ایده‌ی بنیانگذاری عده‌ای با واژگونه کردن‌اش از آن منحرف می‌شوند و این درباره‌ی کانت هم بحث مهمی است. حتا می‌شود وارد خط دیگری از اندیشه شد. مثلا، در اندیشه مدرن غرب، من و جهان چگونه صورت بندی شده است؟ به اعتقادم تفکیکی که کانت بین **نومن** و **فنومن** می‌گذارد، بدین معنی که جهان اصولا قابل‌درک نیست، حرفی جدی است. اتفاقا ما هم شبیه این مفهوم را داریم و اشخاصی مثل **ابن سینا** و **ملا هادی سبزواری** همین را می‌گویند. ملا هادی بند تکان دهنده‌ای دارد که چنین مفهومی را به عربی بیان می‌کند و ادامه می‌دهد چون جهان قابل درک نیست و ما با حرف جهان را می‌فهمیم پس حرف مهم‌تر است و اصالت وجودی را بر مبنای شناسایی می‌دهد و چون شناسایی بر مبنای حروف است پس زبان مهم تر است که اشاره جالبی است.

امیرحسین: همین مفهوم را می‌توان در عرفان خراسان دنبال کرد که می‌گویید: چون من است که درک می‌کند و شاخص است پس من مهم است.

شروین: به تعبیری من آفریدگار است و انسان–خدامداری‌اش به این گونه است. اگر شکل قدیمی و زرتشتی‌اش را در نظر بگیریم با تشخص‌بخشی همراه بوده به نظرم شکل اولیه‌ی تشخص‌بخشی در عرفان کلاسیک خودمان، زرتشتی است. اما این نکته در دین زرتشتی فلسفی شده است. در اسطوره هم جهان تشخص پیدا می‌کند. تعبیر جالبی که زرتشت صورت داده و ایده‌اش را فلسفی و از اسطوره‌ای خارج می‌کند، این است که می‌گوید جهان معقول است پس بر آمده از یک دیگریِ عقلانی است که همان اهورامزداست.

این تفسیر به جهان تشخص می‌دهد ولی یک قدم فاصله بین جهان و دیگری ایجاد می‌کند و جهانی که قبل از آن بند به مردوک یا تیامت بوده را لغو می‌کند.

امیرحسین: لغو می‌کند ولی این که می‌گوید جهان معقول است پس به او شخصیت بخشیده است.

شروین: دقیقا، اما صورتبندی عقلانی‌ای از آن به دست می‌دهد و می‌گوید جهان قاعده یا **اشه**‌ای دارد که عقل‌پذیراست پس آفریدگاری عاقل دارد.

امیرحسین: آیا **ذن** نیز این را می‌گوید؟ یعنی قانونی جهانی و کیهانی را بیان می‌کند؟

شروین: نه، چنین چیزی نمی‌گوید.

امیرحسین: **ذن** نیز می‌خواهد من را با مفاهیمی که بیان می‌دارد تنظیم کند و اعتقاد خود را درست می‌داند و پیشنهاد می‌کند.

شروین: ماجرا این است که در ذن من منحل شده است.

امیرحسین: پس چون من وجود ندارد، آنچه مهم است جهان است اما جهان معقول است.

شروین: در **ذن**، جهان انسان‌ریخت نیست به همین دلیل نمی‌توان درباره‌اش حرف زد و به همین دلیل به لحاظ متن فقیر است. اکنون کتاب‌های زیادی درباره‌ی فلسفه ذن می‌نویسند ولی به نظر من ذن آن نقطه از بودایی‌گری –البته فلسفی– است که آنقدر در پیش‌فرض‌های خودش ورود می‌کند که از فلسفه بیرون می‌زند و توانایی فلسفیدن و تفکر درباره‌ی جهان را از دست می‌دهد. به این دلیل فلسفه‌ی ذن برایم جالب است که صادقانه تا انتها می‌رود. به عبارتی اگر پیش‌داشت‌های بودایی را تا انتها بروی به برهوت ذن می‌رسی. من‌زدایی و درعین حال دیگری‌زدایی می‌کنی و به جهانی می‌رسی که هم گنگ است و هم نمی‌توانی چیزی

درباره آن بگویی به همین خاطر هر آنچه درباره‌ی هستی در ذن وجود دارد اشارت است آن هم نه اشارتِی به صورت جمله که در عرفان ما وجود دارد، خودِ حرکت اشاره کردن. حکایت جالبی در **کوان** است. شاگردی می‌پرسد هستی چیست؟ استادش پاسخ می‌دهد: **مااا** و صدای گاو در می‌آورد. **مااا** یک کوان مشهور است. در واقع پاسخ چرندی می‌دهی و می‌گویی سوالت معنایی ندارد و در جوابت تکه‌ای از هستی را بازتولید می‌کنی که تبدیل به متن نمی‌شود.

امیرحسین: آیا آن قسمتهایی که جذاب شده بخش‌هایی است که فلسفیده‌اند و زبان پشت آن آمده، یا بخشی است که فقط نشان می‌دهند و اشارت می‌کنند؟

شروین: البته تحریف‌های بسیاری صورت گرفته است. کسی که کتابی درباره فلسفه ذن نوشته مفاهیم را تفکیک و تبدیل به «گوشت ذن و استخوان ذن» (اسم کتابی) کرده است. چیزی که ذن می‌گوید گوشت و استخوان ندارد بلکه یکپارچه است. منتهی آنچه رایج شده، یک سری متون درباره ذن است. مثلا، شاملو درباره **هایکو** چیزهایی نوشته و در میانه‌اش درباره ذن سخن گفته است. وقتی می‌خوانی‌اش روشن است که اصلا موضوع را نفهمیده، و تازه همکاری مثل ع. پاشائی هم داشته است. این مشکل فقط مربوط به شاملو نیست درباره دیگران هم صدق می‌کند.

امیرحسین: مواجهه‌ی سهراب سپهری هم با جهان پر از شخصیت‌بخشی است. جهان را انسان‌ریخت و من و دیگری را بسیار کمرگ می‌کند ولی جهان برایش به مثابه‌ی دیگری است.

شروین: اگر جهان را به مثابه‌ی دیگری نپنداشته، دست کم انسان‌ریخت کرده است. به همین خاطر شعرهایش خیلی ایرانی است و چون پیشینه داشته، در ایران مورد توجه قرار گرفته است.

امیرحسین: برای ایرانی رابطه مهر، من و دیگری برجسته است منتهی چنین رابطه‌ای در اشعار سهراب وجود ندارد.

شروین: نگاه سهراب اصیل و نزدیک به ذن است و نمایان است که چیزهایی را در آن قالب فهمیده و بر مبنای تجربه‌ی شخصی بیانشان می‌کند. مانند دیگران نیست که بر مبنای شنیده‌های پراکنده یک حرفی می‌زنند. با این که به جهان تشخص می‌دهد اما من و دیگری‌اش به گونه‌ای تهی‌اند. من‌اش چیزهایی را که انتظار داریم، ندارد. دیگری‌اش هم به همین گونه و انگار کد است به همین خاطر به نظرم در مواقعی شبیه ذن است. در زبان قدیم خودمان **شطحیات** را داریم که شبیه کوان است. در عین حال همان قدر که بعضی از اشارات در کوان، پوک و ساده‌گرایانه است در عوض شطحیات بسیار لایه‌لایه است. به این دلیل که من و دیگری در تمدن ما مهم است. ویژگی اصلی تمدن ما مهم بودن من و دیگری است. آموختن همه این‌ها کنار هم بسیار مهم است. آن مفهوم مهمی که در ذن وجود دارد این است که جهان من‌زدوده و دیگری‌زدوده و پیشینی است و نمی‌شود حرف قطعی‌ای درباره‌اش مطرح کرد. در کنارش مهم است به فرهنگ ایرانی خودمان هم توجه کنیم که می‌گوید مهر، مهم است و مهرورزیِ بین من و دیگری را می‌بیند و به رسمیت می‌شناسد. باید بتوانیم این‌ها را با هم جمع کنیم و پیشنهاد من نیز همین است. به همین خاطر در بحث دیشب تاکید داشتم که بین این سه باید مرزبندی کرد، چون به این ترتیب هر کدام سرِ جایِ خودش می‌نشیند و ارتباط‌هایشان معلوم می‌شود و به یکپارچگی جهان می‌انجامد.

امیرحسین: ممکن است، همان قدر آنها را جدا کند.

شروین: به نظرم اصولا جدا هم هست. اما پیش‌فرض تو این است که جدا نیست.

امیرحسین: تو هم جدا بودن را پیش‌فرض می‌گیری و هر دو بر اساس پیش‌فرضی حرف می‌زنیم. اما هدفم از مطرح کردن ایده‌ی کانت این بود که آیا درکی از جهان بدون مخلوط کردن این دو امکان‌پذیر است؟

شروین: نه امکان پذیر نیست. به نظرم تفاوتی در دیدگاه‌های ما وجود دارد. تو فرض می‌گیری وقتی شروع به درک جهان می‌کنیم -که کانت هم به این معتقد است- جهان را زبانی و بعد درک می‌کنیم؛ یعنی دیگری‌واره و بعد درک می‌شود. اما گمان من این است ابتدا جهان را من‌واره و بعد درک می‌کنیم و زبانی نیست ذن هم مشابه همین است.

امیرحسین: انگار ذن هم شبیه به این هست، هم نیست. چون من وجود ندارد.

شروین: به سبب مخالفت‌اش با زبان این چنین است. زیرا دو قدم باید طی شود. یعنی هم باید من را قبول کنی و هم دیگری که زبان است. **فنومن** کانتی اندکی این گونه و زبان‌ریخت و زبان‌مدار است. اما اگر تحلیل علمی‌اش را مراد کنیم، طبیعتا هنگامی که جهان را لمس می‌کنیم به وسیله‌ی دایره‌ی حواس و پردازش حسی آن را درک می‌کنیم و **من** این کار را انجام می‌دهد.

امیرحسین: در تجربه‌ی عرفان ایرانی که به گمان من برجسته است. مثل این بیت مولانا که می‌گوید:

وقت تنهایی خمُش باشند و با مردم به گفت کس نگوید راز دل را با در و دیوار خود

در جایی که رابطه تو و دیگری وارد قلمرو راز می‌شود ارتباط دیگر زبانی نیست به همین سبب جنسی که از ماجرای دیگری در قلمرو راز و ارتباط‌شان می‌دیدند همگی به یک شکل و جهانمند است.

شروین: این گونه است و به همین دلیل عرفان ایرانی عمیق است و برای من بسیار جدی. اگر خودم را تعریف کنم در انتها در چارچوب عرفان ایرانی تعریف می‌کنیم. آن چیزی که ما در عرفان بودایی داشتیم

به چین رفت و اوج گرفت تا در آخر خودش را نقد کرد و به ذن تبدیل شد. البته چیزی که ما از آن حرف می‌زنیم در اصل **چان** است. **ذن** نسخه‌ی ژاپنی **چان** است که ساده و راحت‌تر است. شبیه همین را در عرفان خودمان داریم مثلا، **شطحیاتی** که اشاره به کل هستی دارد.

امیرحسین: می‌توانی مثالی بیاوری؟

شروین: همین که می‌گویند انسان خداست. یا (**لیس فی جُبتی سَوی الله)** که یگانگی من، دیگری و جهان در آن وجود دارد. این همان نقطه‌ای است که شخص می‌گوید: خودم زیست‌جهانم را می‌سازم که در این زیست‌جهان دیگری، من و جهان نیز وجود دارد. این حرف را خیلی‌های دیگر مثل حلاج، مولانا و...هم بازگو می‌کنند.

امیرحسین: درست است. این را بارها گفته اند. مثلا: این جهان زاید جهان دیگری/ از چنین جانی شود حامل جهان (مولانا)

شروین: به نظرم درست است، منتهی در کدام نقطه‌ها این سه با هم متحد می‌شوند. یک نقطه آفرینش زیست‌جهان است که هر سه در آن تجلی پیدا می‌کنند.

امیرحسین: من جایی تقابل این‌ها را دیده‌ام. قلمرو راز در اشعار مولانا که می‌گوید:

باغ جهان سوخته باغ دل افروخته سوخته اسرار باغ ساخته اسرار من (مولانا)

شروین: دقیقا. من و جهان را حتی با همان کلمات تفکیک می‌کند. مثال‌ات بسیارعالی بود.

امیرحسین: اما درحال سوختن است. جهان در او محو می‌شود.

شروین: اما میان‌شان تمایز قایل می‌شود و من و دل، جان و جهان را یکی گرفته است.

امیرحسین: به همین دلیل یک حدس است که برای مولانا راز جهان مهم نیست. نمی‌بینی درباره راز جهان حرف بزند. هنگامی که از رازِ من حرف می‌زند انگار از رازِ جهان هم حرف می‌زند. اما برای حافظ مهم است و مرتب درباره‌اش حرف می‌زند و انگار به نظرش راز جهان دست نیافتنی است. مثلا «حدیث از مطرب و می‌گوی و راز دهر کمتر جو». باورش بر این است که با عقل نمی‌توان به آن رسید و باید با عشق به آن دست یافت و یا به وسیله‌ی چیزی شبیه تجربه‌های ناخوداگاه می‌توان به آن رسید. در هر حال این سطح از هشیاری را به چالش کشیده و بیان می‌کند با این سطح هوشیاری نمی‌توانی راز جهان را پیدا کنی. اما انگار راز را فهمیده و انگار سخن‌اش درباره راز جهان نیست و عشق آن راز بزرگ است.

شروین: من در جایی بیشتر به حافظ نزدیکم و تو به مولانا. تمایزی وجود دارد این که آیا ماهیت راز اپیستمیک است یا اُنتولوژیک. یعنی هنگامی که درباره راز جهان سخن می‌گوییم، درباره‌ی امری هستی‌شناسانه و یا امری شناخت‌شناسانه حرف می‌زنیم. به نظرم بیان مولانا هستی‌شناسانه است و چون محور

هستی را مهر و عشق می‌داند هر دو مفهوم را درهم ادغام می‌کند. اما از منظر حافظ راز امری شناخت‌شناسانه است: «که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را». این ها فرایندهای شناساییِ حساب و کتاب‌دارعقلانی است. از دید حافظ تو باید شیوه‌ی پردازش‌ات را کنار بگذاری و جور دیگری فکر کنی. بالاخره راز از جنس پردازش است اما تاکیدش براین است که به این گونه که همیشه پردازش می‌کنی نیست.

امیرحسین: قبول دارم این دو با یکدیگر هم‌داستانند که در قلمر راز است و عقل و زبان هر دو ناتوان‌اند.

شروین: اما ماجرا این است که در بیان چه چیزی ناتوان‌اند. مولانا راز جهان را هستی‌شناسانه و حافظ شناخت‌شناسانه می‌بیند. به نظرم راز در قلمرو شناسایی است نه در قلمرو هستی‌شناختی و چون مولانا مهر را هستی‌شناسانه می‌بیند به کل مفهوم راز تعمیم می‌دهد. من مهر را هستی‌شناسانه نمی‌بینم و به نظرم حافظ هم در جاهایی این گونه نمی‌بیند.

امیرحسین: اما خیلی جاها هستی‌شناسانه می‌بیند.

شروین: تفکر حاکم این بود و باید هستی‌شناسانه می‌دید. ولی در جاهایی خیلی نزدیک به رابطه‌ی من و دیگری است. جالب آن که سعدی هم این گونه است انگار شیرازی‌ها این چنین می‌اندیشیدند. عشق در اشعار سعدی نیز بر مبنای رابطه‌ی من و دیگری است.

امیرحسین: به نظرم این گونه نیست مثلا «در ازل پرتو عشقت از تجلی دم زد/ عشق پیدا شد و آتش بر همه عالم زد». عشق برای او مرکز فلسفی است و در بیشتر مواقعی که حافظ از راز جهان حرف می‌زند، جهان بارِ منفی دارد.

شروین: آره، این نکته‌ی جالبی است. چند گواه برایش می‌آوری؟ می‌توانیم بیدل را هم کنارش بیاوریم و با هم مقایسه کنیم.

امیرحسین: فریب جهان قصه‌ی روشن است همان منزل است این جهان خراب (حافظ)

مطرب بگو که کار جهان شد به کام ما (حافظ)

فریب چشم تو صد فتنه در جهان انداخت؛ یعنی سایه‌ی او که می‌افتد جهان خوب است.

مرا به کار جهان هرگز التفات نبود رخ تو در نظر من چنین خوش‌اش آراست (حافظ)

سخنم این که دستگاه نظری‌ای است که مدام بر بار منفی جهان تایید کند.

شروین: این با حرف من سازگار است و جهان را به عنوان مفهومی هستی‌شناختی منتفی می‌کند و من و دیگری یا همان مهر میانشان مهم است که از جنس شناسایی است. مثلا، خوشش آراست که از جنس بازنمایی است و برخلاف حافظ برای مولانا بازنمایی مهم نیست.

امیرحسین: این گونه نیست برای مولانا هم مهم است. شاید منظورت این است که تعبیر منفی‌ای ندارد.

شروین: به نظرم بازنمایی برای مولانا به مانند حافظ مهم نیست. بازنمایی از جنس شناسایی است. برای مولانا جهان همان گونه که هست فهمیده می‌شود و هستی‌شناسانه است.

امیرحسین: درمواقعی که جهان به دیگری وصل است بار مثبتی دارد. اما وقتی جهان تنها می‌آید یکسره جهانی خراب است.

هر که آمد به جهان نقش خرابی دارد (مولانا)

چمن‌آرای جهان خوش تر از این غنچه نبست؛ یعنی چمن‌آرا که می‌آید همه چیز درست می‌شود.

شروین: نکته همین است. آراستن و جلوه در اشعار حافظ مهم است که هر دو شناختی است.

امیرحسین: جلوه‌ی معشوق است که به هستی می‌آید و به آن رنگ دیگری می‌دهد.

شروین: بازهم بازنمایی تغییر می‌کند. آراستن و جلوه از جنس بازنمایی است و به امر شناخت‌شناسانه اشاره می‌کند.

امیرحسین: مولانا در مثنوی تاکید زیادی دارد که جهان نازیباست. ولی بستگی به این دارد که جهان بالا را چکار می‌کنیم. اگر زیبا باشد، جهان نیز خوب است و آن را زیبا می‌بینیم. یعنی زمانی که عشق و دیگری می‌آید و این در تمامی عرفان ایرانی وجود دارد.

مجو درستی عهد از جهان سست نهاد که این عجوزعروس هزار داماد است

حافظا ترک جهان گفتن طریق خوشدلی است تا نپنداری که احوال جهان‌داران خوش است

عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده به جز از عشق تو باقی همه فانی دانست

می بیاور که ننازد به گل جهان هر که غارت‌گری باغ خزانی دانست

باده پیش آر که اسباب جهان این همه نیست (حافظ)

شروین : درست است چنین دیدی دارد. دست کم اشعار زیادی در این باره دارد. حالا مفهوم راز را در بیدل بررسی کنیم تا دریچه جدیدی باز کنیم.

«در عشقم من خلوت گه رازم وطنم محو او گشتم و رازم به ملا طوفان کرد»

«هرگز ندارد هیچکس پروای فهم خویشتن رازی و گرنه اینقدر نا محرم رازی چرا» (بیدل)

جالب است اشاره‌ی اندکی به راز دارد. به همین خاطر به عقیده‌ی من راز را در من می‌بیند.

امیرحسین: دیگری در اشعار بیدل که به نظرم بخشی به سبب هندی بودش است آنقدر مهم نیست و من مهم است. دیگری را حذف می‌کند به نظرم جهان هم برایش اهمیت ندارد.

شروین: «غافل نتوان بود از این منتخب راز» (بیدل)

امیرحسین: به نظرم تفاوت بیدل در این است که مرکزش مهر نیست.

شروین: چرا هست، مهر را در من تعریف می‌کند. مولانا هم به جای من و دیگری مهر را در جهان تعریف می‌کند.

امیرحسین: اتفاقا با دیگری تعریف می‌کند. شمس معشوقش و دیگری است.

شروین: شمس مفهوم دیگری ندارد. مفهومی هستی‌شناسانه است.

امیرحسین: قبول دارم رابطه شمس با مولانا بسیار گسترده است. اما همان رابطه‌ی من و پیر است.

شروین: «معنیِ رازم جبین‌ها بر زمین مالیده است» (بیدل)

امیرحسین: در مصرعی که خواندی راز را من می‌داند. این را ببین: «گر زبان در کام باشد راز دل پوشیده است» (بیدل). این بیت بسیار عجیب است. بر خلاف عرفان ایرانی است که می‌گوید اگر سکوت کنی راز دل آشکار می‌شود، مانند این مصرع مولانا که می‌گوید: «همه شراب تو نوشم چو لب فراز کنی» یعنی زبان را که می‌بندم راز آشکار می‌شود.

شروین: به نظرم باید کل غزل را بخوانیم تا نتیجه‌گیری کنیم.

عالمی را بی‌زبانی‌های من پوشیده است　　شمع خاموش انجمنها در نفس دزدیده است

بسکه از شرم تماشایت به خود پیچیده است　　عکس در آیینه پنهان چون نگه در دیده است

از سپندِ من زبانِ شکوه نتوان یافتن　　اینقدر هم سوختن بر عجزِ من نالیده است

حلقه‌ی زنجیر تصویرم، مپرس از شیونم　　ناله‌ای دارم که جز گوشم کسی نشنیده است

دانه را نشو و نمای ریشه رسوا می‌کند　　گر زبان در کام باشد راز دل پوشیده است

ناکجا انجامد آخر، ماجرای داغ دل　　بر کباب خام‌سوزم، اخگری چسبیده است

زندگی تعمیرش از سیل خرابی کرده‌اند　　این که می‌گویی نفس، گردی ز هم پاشیده است

ناتوانی بس بود بال و پر آزادی‌ام　　موج صدرنگ از شکست خویش دامن چیده است

کار سهلی نیست درهستی تماشای عدم　　بر تحیر ناز دارد هر که ما را دیده است

دین و دنیا چیست تا از الفتش نتوان گذشت　　پیش همت این دو منزل یک ره خوابیده است

کُلفتی از امتیاز زندگانی می‌کشیم　　بر رخ آیینه‌ی ما هم نفس پیچیده است

عمر ما بیدل به طوف کعبه‌ی دلها گذشت　　گِرد چندین نقطه یک پرگار ما گردیده است

حالا مشخص می‌شود که همان مفهوم را می‌رساند.

امیرحسین: درست است. آن بیت متفاوت بود. مولانا هم بیتی مشابه دارد:

آنک ضمیر دانه را علت میوه می‌کند راز دل درخت را بر سر دار می‌کشد

اما در بیت بیدل، اسلوب معادله را می‌بینی که حاضر است برای این تمثیل معنی را قربانی کند.

شروین: چرا؟

امیرحسین: در مصرع اول دانه نشر و نما کرده و راز دل را آشکار می‌کند. در واقع چون دانه راز دل را پنهان کرده با حضورش راز را آشکار می‌کند. ولی در مصرع دوم چون زبان در کام گرفته راز دل پوشیده است. در اینجا مفهوم قربانی شده است. چون همه‌ی اشاره‌هایی که دارد مربوط به خاموشی است و خاموشی سبب بیان راز است.

شروین: این مصرع نیز همان را تکرار می‌کند.

امیرحسین: می‌گوید: اگر زبان در کام باشد راز دل پنهان است. ولی دانه نشر و نما کرده و راز را آشکار کرده است.

شروین: برعکس این است انگار. می‌گوید: تا وقتی دانه نشر و نما نکرده راز پنهان است؛ و او هم بیان نکرده پس اسلوب معادله نساخته است.

امیرحسین: داستان این است که ماهیت راز به گونه‌ای است که وقتی زمانش برسد بیرون زده و آشکار می‌شود. اما بیدل می‌گوید دانه نباید بیرون بزند.

شروین: فکر نمی‌کنم این را بازگو کند. او بر دو نکته تاکید می‌کند، از طرفی اگر نشو و نما کند راز آشکار می‌شود و طرف دیگر این که نباید دست به چنین کاری بزند. یعنی باید زبان در کام گرفت و راز را بازگو نکرد.

امیرحسین: به این دلیل می‌گوید این کار را نکن، چون رسوا می‌شوی. اما در مثال دیگران تمثیل به شکل دیگری است. مولانا در تمثیلِ دانه که بهترین مثال‌اش است و می‌داند که راز به دار می‌رود اما معتقد است اگر راز زودتر آشکار شود همه چیز خراب می‌شود.

شروین: درهر صورت از جنس رسوایی است و در انتها مانند اشک کباب طنین منفی دارد و رسوا می‌کند. حتی باد صبا نیز مهر را رسوا می‌کند.

امیرحسین: ولی عاشق، باد صبا است.

شروین: کباب شدن نیز به این گونه است و دل، کباب می‌شود. مرادم این است که نمی‌شود کاملا مثبت یا کاملا منفی قلمداد کرد.

امیرحسین: اما این بیت بسیار منفی است.

شروین: چرا؟ بخاطر کلمه رسوایی؟

امیرحسین: آره، دانه را نشو و نمای ریشه رسوا می‌کند. یا در این مصرع: «زندگی رنگ تعمیرش از سیل خرابی کرده‌اند». تناقضی وجود دارد که قبل از آبادیِ هر چیزی باید ویرانش کنی. من زبان ساده‌تری را می‌پسندم. البته این بیت به نسبت زبان ساده‌ای دارد.

شروین: به نظرم بیت ساده و خوبی است.

امیرحسین: حالا چگونه می‌توان این مصرع را به «گر می‌گویی نفس، گردی ز هم پاشیده است» مربوط کرد؟

شروین: باید هر دو بیت را با هم مقایسه کرد.

امیرحسین: «کار سردی نیست در هستی تماشای عدم» این مصرع خوبی است.

شروین: «موج صد رنگ از شکست دامن خویش برچیده است» مصرع بعدی هم خوب است و همان مفهوم را می‌رساند. سیل را با موج آورده و همان تصویر را می‌دهد.

امیرحسین: بیت خوبی است. اما تصویر بدیعی نیست ولی آن را پیچانده است. اما در مصرع «کار سهلی نیست در هستی تماشای عدم» مفهوم را رسانده ولی بیان شیواتری دارد.

شروین: تو زبان خراسانی دوست داری.

امیرحسین: به شدت.

شروین: من هم به زبان خراسانی علاقه‌مندم ولی زبان هندی را نیزدوست دارم و این بیت برایم زیباست: «کلفتی از امتیاز زندگانی می‌کشیم/ بر رخ آینه‌ی ما هم نفس پیچیده است»

امیرحسین: وقتی همان ابتدا کلمه کلفت می‌آید، زیبا نیست.

شروین: اکنون کلفت رایج نیست، اما در آن زمان رایج بوده است.

امیرحسین: در همان دوره هم زیبا نبود. مثلا، کثافت رایج است اما نباید در شعر آورد. یک جایی دوست داری از یخ و سیخ استفاده کنی اما نشسته و تصویر زیبایی به دست داده اما در این‌جا احتیاج نیست از واژه‌ی کلفت استفاده شود.

شروین: چون در آن زمان کلمه‌ی رایجی بوده استفاده کرده است.

امیرحسین: مرادم رایج بودن واژه نیست، نحوه استفاده از کلمه زیبا نیست.

شروین: شاعران دیگری مانند سنایی نیز از این واژه استفاده کرده‌اند.

امیرحسین: منظورم این است از این خطاها یک دانه هم در شعر سعدی نمی‌بینی.

شروین: به این سبب است که زبانش فرق می‌کند و در آن دوره و این زبان رایج بوده است. استفاده از خودِ واژه اشکال ندارد بلکه باید واژه را در بافت‌اش دید.

امیرحسین: به نظرم بافت‌اش نیز زیبا نیست.

شروین: چرا زیبا نیست؟ اگر کلمه کلفت این میزان غریب به نظر نیایید. مفهوم را بازگو می‌کند. اکنون کلمه کلفت با خدمت کار یکی شده است.

امیرحسین: مرادم همان معنی دشواریست.

شروین: با این معنی با واژه‌های غفلت، حکمت و... همراه است که حافظ هم از آن استفاده می‌کند.

امیرحسین: باید کلمات را در زبان دید. اگر آنها از غفلت استفاده می‌کنند در بستر موسیقیاییِ مناسبی استفاده می‌کنند که در بافت‌اش می‌نشیند. اما در اینجا نه لام و نه موسیقی‌ای می‌بینی... به نظرم شاید در هند رایج بوده اما زیبا نیست.

شروین: اکنون به گوش ما ناخوشایند می‌آید.

امیرحسین: در آن زمان رایج بوده ولی ممکن است درباره رودکی هم بگویم که اکنون واژه‌ی **الفغده** در مصرع «وآمد آن خرگوش را الفغده پیش» برایم زیبا نیست.

شروین: عمر ما، بیدل، به طوفِ کعبه‌ی دلها گذشت/ گرد چندین نقطه یک پرگار ما گردیده است». این تراکم تصویرها زیباست. با توجه به این که این از شعرهای خوب بیدل هم نیست.

امیرحسین: تمام مشکلش تزاحم تصاویر است.

شروین: همه‌اش دارد یک تصویر را به بیان می‌کند.

امیرحسین: منظورم این است که پشت سر هم تصویر می‌کند

شروین: بسیار خوب و زیباست و تصاویر به هم متصل است. مثلا بیست تصویر می‌دهد اما یک مفهوم است و پراکنده‌گویی نمی‌کند.

امیرحسین: جاهایی احتیاج نیست این همه تصویر بیاوری یا تصویر تکانات دهد و باید در روال عادی خود باشد. اما بیدل در جاهایی تصویر را بی‌دلیل پیچیده می‌کند به جای آنکه تصویر را برای آشنا کردن به کار گیرد.

شروین: مثلا کجا؟ در همین بیت «عمر ما بیدل...» همه چیز روشن است و هر دو مصرع یک چیز را می‌گویند.

امیرحسین: یک مورد اینکه اسلوب معادله در آن زیاد است.

شروین: حتی اگر اسلوب معادله باشد، اشکالی ندارد. به نظرم یک دشمنی شفیعی‌گونه‌ای با اسلوب معادله وجود دارد. (اشاره به دیدگاه دکتر شفیعی کدکنی به اسلوب معادله در شعر هندی)

امیرحسین: شفیعی کدکنی درباره اسلوب معادله چیز بدی نگفته، آن را مطرح کرده و خوشحال است که من این نام را روی آن گذاشته‌ام و در جای دیگری به آن اشاره نکرده است. جالب است به نظرم اولین جایی که کسی به رواج اسلوب معادله اشاره می‌کند، من بوده‌ام.

شروین: منم موافقم که تو گفته‌ای.

امیرحسین: وقتی مولانا را بررسی کردم به این نتیجه رسیدم. اسلوب معادله‌ی برجسته‌ای ندارد. بعدا دیدم حق شناس هم مطلب جالبی درباره سیر تکاملی اشعار حافظ نوشته و اشعار را به چند مرحله تقسیم کرده است. در مرحله دوم غزل‌هایی وجود دارد که در آنها از اسلوب معادله استفاده شده است و در مرحله سه و چهار که حافظ پیچیده‌تر می‌شود، اسلوب معادله کمرنگ‌تر می‌شود و نماد پردازی‌های مخصوص حافظ شروع می‌شود.

شروین: سبک‌های متفاوتی است و هر کسی گرایشی دارد.

امیرحسین: این گونه نمادپردازی که در جاهای لازم از تصویر استفاده می‌شود در شعر بیدل نیست. خلاصه‌ی جمله‌ام این است که بیدل تصویر را برای آشنا کردن نمی‌آورد.

شروین: خیلی جاها برای آشنایی نمی‌آورد و تصویر را تنها به دلیل کارکرد زیبایی‌شناسانه بکار می‌گیرد. به نظرم سبک هندی این گونه است و در جنبه‌ی زیبایی شناسایی به این منوال است که از تصاویر زیاد استفاده می‌شود.

امیرحسین: در سبک هندی استفاده از تصویر جنبه‌ی تفریحی دارد.

شروین: به نظرم تعبیر غیرمنصفانه‌ای است. استفاده از تصویر برایشان زیبایی‌شناسانه است.

امیرحسین: شبیه آن است که در جایی می‌نشستند و می‌گفتند چه کسی می‌تواند از این (شی، گیاه، منظره و...) تصویر فوق العاده‌ای بیرون بیاورد. فرد در جایش نشسته و می‌گردد تا از آن چیزی بیرون بیاورد.

شروین: یک بخش‌اش این گونه است.

امیرحسین: به این ترتیب اتفاقی نمی‌افتد.

شروین: این خودش اتفاق است.

امیرحسین: اما خیلی هوشیارانه است.

شروین: این موضع‌گیری شخصی تو است.

امیرحسین: همین طور است و من سعی می‌کنم توضیح دهم که چرا روی من کار نمی‌کند. به نظرم زبان متکلفی است که خیلی جاها خواننده را از مفهوم دور می‌کند.

شروین: آن جا با شعر خوبی مواجه نیستی که در همه جا دیده می‌شود.

امیرحسین: غزل برای من یک نوع حماسه است من دوست دارم با تجربه، مستقیم رابطه برقرار کنم. در حماسه اگر تصویر شبیه به تصاویر نظامی شود خرابش می‌کند. تو می‌خواهی سیر حماسه را بفهمی اگر زمان زیادی در تصویر روز و شب سیر کنی جریان را از دست می‌دهی.

شروین: اشکالی که به بیدل می‌گیری به این سبب است که غزل را در دامنه‌ی محدودی تعریف می‌کنی و تعریف غزل این نیست.

امیرحسین: تعریف غزل بیان احساسات شخصی است.

شروین: اگر به تاریخ غزل نگاهی بیاندازیم، حجم عظیمی از اشعار این کار را نکرده و دست به کارهای دیگری زده‌اند.

امیرحسین: آن کس که به غیر از بیان احساسات شخصی از غزل استفاده کرده استثناست.

شروین: نه، بخش عمده‌ای از غزل‌ها، غزل‌های عرفانی است.

امیرحسین: آنها هم حالات شخصی‌شان را شرح داده‌اند.

شروین: بیان حالات شخصی نیست بلکه بیان ادراکات شخصی است.

امیرحسین: کدام شاعر را در نظر داری؟

شروین: عطار

امیرحسین: مدل تجربه فرق می‌کند. یکپارچگی زیادی در آثار عطار است و فلسفی نیست. خیلی استثنایی است که عارفی در قالب غزل جهان بینی‌اش را بیان کند.

شروین: فراوان بیان می‌کردند که عطار نمونه‌ای از آن است.

امیرحسین: در بیشترغزل‌ها تجربه‌های شخصی بیان می‌شود و فلسفه در آن نمی‌بینی. تعریف غزل یا (lyric) در فارسی بیان احساسات شخصی است.

شروین: تعریف (lyric) بیان عواطف و هیجانات مربوط به عشق است که تعریف بین‌المللی غزل است. ولی غزل در فارسی از پیش درآمد ابتدایی قصیده که شاعر احساسات‌اش را در آنجا بیان می‌کرده، جدا شده است. در این تعریفی که تو می‌دهی تجربیات شاعر است و با عواطف و هیجانات متفاوت است. من با تجربه موافقم، فردی تجربیاتی دارد و آنها را در قالب غزل بیان می‌کند. ساختار غزل کوتاه و به اندازه‌ی یک تجربه است پس انتخاب مناسبی است و با بیانیه که در قصیده یا روایت که در مثنوی سروده می‌شود فرق دارد. اما سوالی که پیش می‌آید این است که جنس تجربه چیست؟ تعریف تو این است که جنس تجربه از عواطف و هیجانات است و بیشتر مبتنی برعشق است. من در اینجا با تو اختلاف نظر دارم، حجم زیادی از غزل‌ها تجربه‌ی زیسته‌ی شاعر است. این که خواندی غزل خوبی نیست منتهی تجربه‌ی زیسته شاعر است و اشکالی ندارد. شاعر چیزی را درک کرده و آن را بیان می‌کند. ممکن است ادراک‌اش منطقی و فاقد عواطف و هیجانات باشد ولی تجربه‌اش را به شکل زیبایی شناسانه و با تصاویر بازگو می‌کند. همین قاعده است که به مشروطه می‌رسد و تبدیل به غزل سیاسی می‌شود در این جا هم شاعر تجربه‌ی زیسته‌ای داشته است.

امیرحسین: درست است منتهی رکن‌اش عواطف و هیجانات است. وقتی از غزل سیاسی حرف می‌زنیم، یعنی خونش به جوش آمده و غزل سروده است. وگرنه قصیده یا مثنوی می‌سرود که قالب مناسب‌تری برای بیان اندیشه است.

شروین: نه لزوما. به عقیده من غزل به لحاظ فرم و اندازه برای یک دامنه‌ی بسته‌ای از تجربه‌ی زیسته مناسب است.

امیرحسین: منظورم مطابق همان تعریف اولیه آن است.

شروین: تعریف بین‌المللی‌اش همین است. غزل در بقیه‌ی جوامع مهم نبوده و در اروپا از رمانتیک‌ها به بعد مهم شده است. تعریف غزل در ایران اینقدر مهم است.

امیرحسین: موافق‌ام ایران مهم است. باید ببینیم غزل از کجا شروع شده است. تقریبا قرن پنجم. حال کدام شاعر را می‌شناسی که فوران احساسات نباشد؟

شروین: در سبک هندی که معمولا بیشتر اشعار غزل است.

امیرحسین: مرادم ابتدای شروع غزل است تا روال‌اش را دریابیم. اختلافی که با سبک هندی وجود دارد همین است.

شروین: خاقانی

امیرحسین: تمام اشعار خاقانی احساسی است.

شروین: احساسی با بیان عشق متفاوت است. آن تعریف اولیه مرادش بیان عشق است.

امیرحسین: باز هم اکثر اشعار خاقانی بیان عشق است: «من چه دانستم که عشق این رنگ داشت/ وز جهان با جان من آهنگ داشت»، یا «روزم به عیادت شب آمد/ جانم به زیارت لب آمد»، یا «تیر مژگان چنان زدی بر دل/ که سر تیر بر جگر بشکست» (خاقانی). در تجربه های عارفانه‌اش هم می‌گوید: «ای آسمان تو برو، خاقانیا تو بیا»

شروین: درست است اینها بیان عشق است. اما تنوع تجربه وجود دارد و در یک رده نمی‌گنجند. مثلا فرخی سیستانی غزل سیاسی و جنگی در باره سلطان محمود غزنوی می‌سراید که غزل‌های خوبی است.

امیرحسین: فرخی سیستانی غزل‌های اندکی دارد و آن‌ها هم عاشقانه‌هایی است که برای معشوق‌اش سروده است.

شروین: بطور کلی تعداد غزل‌هایش کم است. اما در همین تعداد اندک، غزل‌های خوبی دارد که در بافتی سیاسی سروده شده است. مانند اشعاری که درباره سلطان محمود سروده است.

امیرحسین: اشعاری که در رابطه با سلطان محمود سروده همگی در قالب قصیده است. فقط در ابتدا درباره کنیزکی عاشقانه‌هایی در قالب قصیده سروده است.

شروین: از همان جا شروع می‌کند و بعد به اشعار سیاسی تبدیل می‌شود.

امیرحسین: این تغزلِ اول قصیده است که آن هم به هیجاناتش وصل است. قصیده می‌تواند کوتاه و بلند باشد یا قطعه‌ای بسرایی که دورنش نصیحت باشد. منتهی از غزل توقع چیز دیگری را داری. در حماسه وقت زیادی نداری که صرف فکر کردن کنی چون اصل آن ماجرا و داستان حماسه است. در این مدل تجربه هم فکر می‌کنم اصل بر این باشد که می‌خواهی اتفاق را ببینی.

شروین: اختلاف نظر ما در این است که من فکر می‌کنم اصل و فرع ندارد. به لحاظ سیر تحول غزل، ابتدا قصیده بوده و بعد تغزل و در انتها به غزل تبدیل شده است. منتهی در همه تمدن‌ها این طور نیست. مثلا در اروپا غزل بعد از دوران رمانتیک شروع می‌شود و در چین این چنین فرمی تقریبا وجود ندارد. غزل مربوط به تمدن ایرانی است و در این فرم چیزهای مختلقی بیان شده است. تو عقیده داری آنهایی که به فرم اولیه وفادار بودند، اصل‌اند و چون سبک هندی وفادار نبوده و چیزهای دیگری مثل معما یا فلسفه را با این قالب بیان کرده اصل نیست و اشعار خوبی به حساب نمی‌آیند و قابل شماتت‌اند. به نظر من این گونه نیست غزل فرمی است که از جایی شروع شده ادامه پیدا کرده و شاخه شاخه شده حتا در شعر مشروطه بخش عمده‌ی اشعار سیاسی در قالب غزل است. یا ابولقاسم حالت در بسیاری از اشعارش غزل را بستری برای بیان طنز کرده است.

امیرحسین: من این را رد نمی‌کنم حافظ هم که غزل می‌سراید چیزهایی را تغییر می‌دهد. غزل عرفانی می‌شود و.... مرادم موضوع و محتوای غزل نیست. در همه این غزل‌ها یک چیزی شاخص است که بیدل آن را تغییر داده است. نمی‌گوییم چرا چون هر کسی هر کاری دوست دارد انجام می‌دهد. اما آن چه سیر غزل را برجسته کرده به گمانم تعادل بین تصاویر و معانی است. حافظ در بخش‌هایی که وادی را عوض می‌کند و سیاسی می‌شود در بیان تجربه به تعادلی بین تصاویر و معنی رسیده و خواننده نمی‌گوید چرا من را گیر انداخته است. حالا در ادامه یک سری غزل‌ها پیچیده یا ساده یا عمیق و لایه لایه وجود دارد.

شروین: سبک است. حافظ از همین فرم استفاده می‌کند و چیز متفاوتی از تغزل می‌سراید. مانند:

«واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند/ چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند» این بیت ربطی به تغزل ندارد و نقدی اجتماعی است. اما غزلی خوب و تجربه‌ی زیسته‌ی حافظ است. دیگران هم این کار را انجام می‌دهند.

امیرحسین: وقتی شور و هیجانی داشته و سیاسی باشد غزل خوبی است مانند «توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند»... این نقد اجتماعی عمیقی است که در ادامه با عناصرغزل آمیخته می‌شود. بهتر است غزل را بخوانیم.

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند　　چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند

مشکلی دارم ز دانشمند مجلس بازپرس　　توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند؟

گوییا باور نمی‌دارند روز داوری　　کاین همه قلب و دغل در کار داور می‌کنند

یا رب این نودولتان را با خر خودشان نشان　　کاین همه ناز از غلام ترک و استر می‌کنند

ای گدای خانقه برجه که در دیر مغان　　می‌دهند آبی که دل‌ها را توانگر می‌کنند

حسن بی‌پایان او چندان که عاشق می‌کشد　　زمره‌ی دیگر به عشق از غیب سر بر می‌کنند

بر در میخانه عشق ای ملک تسبیح گوی　　کاندر آن جا طینت آدم مخمر می‌کنند

صبحدم ازعرش می‌آمد خروشی عقل گفت　　قدسیان گویی که شعر حافظ از بر می‌کنند

به چهار بیت آخر توجه کن.

شروین: چهار بیت آخر دقیقا در امتداد ابیات ابتدایی است و می‌گوید شما حرف بی‌ربط می‌زنید و این گفته‌ی من درست است. همه‌اش بافتی سیاسی دارد، اما همان را در سطحی مینویی و استعلایی بیان کرده.

امیرحسین: درست است، منتهی موضوع عقل وعشق و تقابل میان‌شان است.

شروین: گفتمان عارفانه است اما تغزلی در آن نمی‌بینی: «حسن بی پایان او چندان که عاشق می‌کشد/ زمره‌ی دیگر به عشق از غیب سر بر می‌کشد». بحثش هستی‌شناسی است و می‌گوید پویایی جهان بر محور عشق حرکت می‌کند و دیگری، ابرازعشق و عاطفه هیجانی در کار نیست و جمله‌ای هستی‌شناختی است.

امیرحسین: هستی‌شناسی است اما مرکز آن عشق است. مرکز تغزل یا حسن است یا عشق است.

شروین: رساله‌ی افلاطون درباره عشق موضوعش عشق است، اما تغزل نیست. یا کتاب هلن فیشر درباره عصب‌شناسیِ عشق هم درباره عشق است اما تغزل نیست. در این شعر نیز درباره جهان‌بینی می‌گوید و جهان‌بینی های دیگر را رد می‌کند و آنچه درست می‌پندارد را بیان می‌کند که حول مفهوم عشق است.

امیرحسین: غزل گاهی درباره این است که چرا عشق مرکز و مهم است. و خیلی از غزل‌های عرفانی در این باره است.

شروین: این غزلی که خواندیم غزلی قوی و تاثیرگذار و تکان دهنده است. یا شعر مشهور سیف فرغانی: «در مملکت چو غرش شیران گذشت و رفت/ این عوعو سگان شما نیز بگذرد». شعری قوی و جامعه‌شناختی است که درباره حمله‌ی مغول و تجربه زیسته شاعر است اما قالبش بین غزل و قصیده است. تمام حرفم این است با آنکه من مهر را می‌ستایم اما تنها به این دلیل که موضوع غزل عشق و عاطفی هیجانی است. نشان دهنده خوب یا بد بودن آن نیست. یا تنها میزان تصاویر، مقیاس سنجش نیست و باید شعر را خواند و داوری کرد گاهی اشعار تزاحم تصاویر دارد و غزل خوبی نیست ولی خیلی جاها قوی است. با تو موافقم این که خواندی غزل خوب بیدل نیست.

امیرحسین: پرسش این است که چه چیزی شعر را خوب یا بد می‌کند؟

شروین: یا اینکه زیبایی در شعر از کجا می‌آید؟

امیرحسین: بخشی از این زیبایی به سادگی وصل است.

شروین: با سادگی زیبایی تولید کردن یک سبک است؛ همان‌طور که با پیچیدگی زیبایی تولید کردن یک سبک دیگر است. مانند معماری... گاهی مقرنس‌کاری مساجد است که به سمت پیچیدگی می‌رود مثل مسجد شیخ لطف‌الله که شاهکار است و گاهی بنایی آجری که به سمت سادگی می‌رود، مانند آرامگاه شاه اسماعیل سامانی، که آن هم شاهکار است.

امیرحسین: سلیقه هم در میان است و اینکه تو یکی را بر دیگری ترجیح می‌دهی و بین دو جهانی که شاعر پیش رویت گذاشته یکی را می‌پسندی.

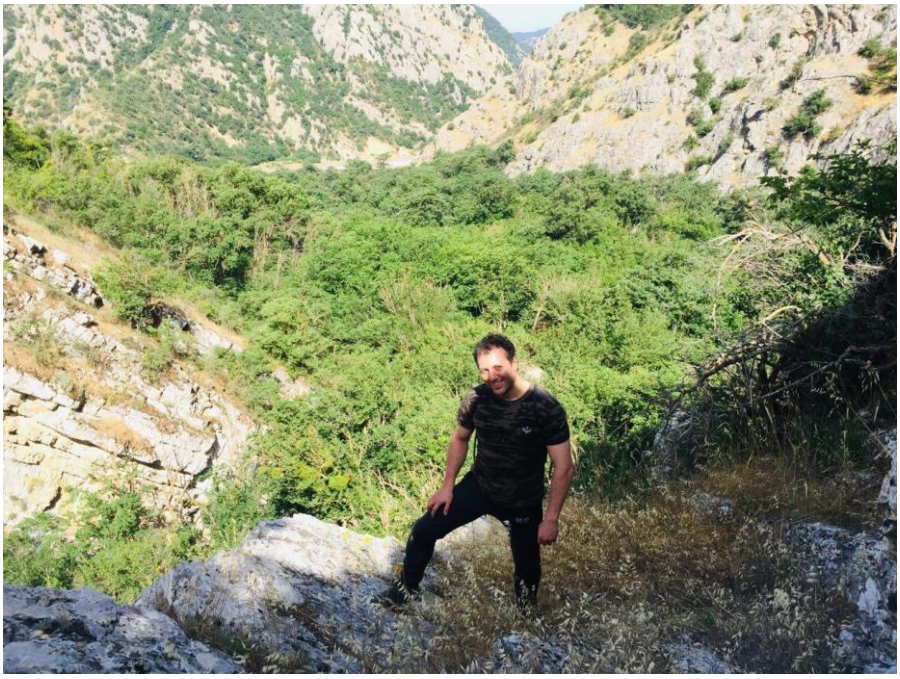
شروین: سلیقه‌ها محترم است. ولب من سعی‌ام صورت‌بندی این ذوق شخصی است تا بتوانیم گپ بزنیم.

امیرحسین: من دلایل‌ام را مطرح می‌کنم و آن روالی که قصد دارم پیش بگیرم تا به آن جهانی که شاعر معرفی کرده برسم.

شروین: معمولا این گونه است که ما با اثری مواجه می‌شویم و آن را زیبا می‌یابیم بعد فکر می‌کنیم که چرا زیباست و یا چه کار دیگری می‌کرد زیباتر می‌شد.

(سکوت و تأمل دو طرف سخن)

شروین: خلاصه این که بیدل زیباست و این نتیجه دوئل من و امیرحسین است و شما را به خداوند مهر می‌سپاریم!



عصرگاه پنجشنبه، شانزدهم خرداد هزار سیصد و نود و هشت؛ جنگل گلستان

پس از بحثی داغ درباره‌ی مفهوم استغنا و آز، وقتی ناگهان ضبط کردن گفتگوها به یاد آمد!

امیرحسین: درباره این بحث می‌کردیم که چرا استغنا برای عطار مهم است و به گونه‌ای برای مولانا مهم نیست. حتی مرکز هفت شهر عشق عطار استغناست و در جاهایی عاشق امید دیدار ندارد و این غزل عطار که این گونه شروع می‌شود:

نه یار هر کسی را رخسار می‌نماید نه هر حقیر دل را دیدار می‌نماید

در آرزوی رویش در خاک خفت و خون خور کان ماه‌روی رخ را دشوار می‌نماید

و این غزل را به تندی ادامه می‌دهد و تجربه دیدار او را آسان نمی‌داند. مولانا به استقبال این غزل می‌رود می‌گوید :

نی دیده هر دلی را دیدار می‌نماید نی هر خسیس را شه رخسار می‌نماید

الا حقیرِ ما را الا خسیسِ ما را کز خاک می‌رهاند گلزار می‌نماید

یعنی مولانا استثنا ایجاد می‌کند، که او خود را به حقیر ما و خسیس ما نشان می‌دهد. باور شروین بر این است که مهم بودن استغنا ممکن است به دوره عطار مربوط باشد.

شروین: من حدسم این است که شاید به تجربه‌ی تاریخی آن دوره مربوط است. اولا تا جایی که من دیدم در دوره عطار مفهوم استغنا مهم است و همه جا تکرار می‌شود و فقط در نگاه عطار نیست. ماجرای دیگر این‌که حمله چنگیز را به وزیدن باد استغنای خداوند تشبیه می‌کنند. برای من همیشه این تشبیه بسیار جالب بود چون به قاعده باید به خشم خداوند تشبیه شود. مثلا وقتی در اروپا طاعون شیوع پیدا می‌کند آن را به خشم خداوند مربوط می‌کردند. از قدیم هم این طور بوده، که مثلا وقتی دجله و فرات طغیان می‌کرده آن را خشم خداوند می‌پنداشتند و نمی‌گفتند استغنای خداوند است. این تشبیه تصویرعجیبی است. حدسم این است بخاطر تجربه‌ی زیسته مردم آن دوره است. مغولان حمله کرده‌اند مردم دربه‌در شده و چیزی ندارند اما در عین حال زندگی ادامه دارد، یعنی ناگهان بی نیازی مهم می‌شود و در این باره گپ می‌زدیم که شاید این اتفاق موثر بوده است.

امیرحسین: اول اینکه چقدر خشم و قهر را شبیه استغنا می‌دیدند و یک پله به جلو برویم و اشعار حافظ که می‌گوید: «برق غیرت چو چنین می‌جهد از مکمن عشق/ تو بفرما که من سوخته خرمن چه کنم؟»

باز هم استغنا، آتش خشم و قهر است یعنی خشم و قهر نشانه بی‌نیازی و به هم متصل‌اند.

شروین: اما دو چیز متفاوتند. یک فرق جدی این است که در خشم الهی، کیفر وجود دارد ولی استغنا بی‌توجهی است. به همین خاطر در عرفان هفت شهر عشق استغنا مهم‌تر است و هم می‌توانی بیاوری در خشم تو همچنان دیگری را می‌بینی و ارتباط عاشق و معشوق برقرار است. منتهی در استغنا دیگری اعتنایی ندارد.

امیرحسین: نکته‌ای در پرانتز اضافه کنم. در اشعار سعدی معشوق بی‌اعتنا بسیار زیاد است. و در حافظ به این میزان نیست.

شروین: جالب اینکه تجربه‌ی زیسته‌اش مربوط به همین دوره است. یعنی تجربه زیسته عطار در ایران شرقی با مغولان در نسل بعدی که دوران هولاکو است به سعدی می‌رسد.

امیرحسین: ولی فکر می‌کنم تجربه‌ی زیسته خود سعدی هم هست. یعنی این را در کمال‌الدین اسماعیل به این میزان نمی‌بینی، البته این را باید دقیق‌تر بررسی کنم.

شروین: کمال‌الدین اسماعیل بسیار شبیه حافظ است این طور نیست؟

امیرحسین: شبیه حافظ است، منتهی سعدی از او بسیار الهام گرفته است.

شروین: حافظ هم بسیار از او استفاده کرده است اما به لحاظ لحن در دسته‌ی حافظ قرارش می‌دهم.

امیرحسین: حالا عطار را بخوانم:

نه یار هرکسی را رخسار می‌نماید　　نه هر حقیر دل را دیدار می‌نماید

در آرزوی رویش در خاک خفت و خون خور　　کآن ماه‌روی رخ را دشوار می‌نماید

بر چار سوی دعوی از بی‌نیازی خود　　سرهای سرکشان بین کز دار می‌نماید

سلطان غیرت او خون همه عزیزان　　بر خاک اگر بریزد بس خوار می‌نماید

گر مرد ره نه‌ای تو، بر بوی گل چه پویی　　رو باز گرد کاین ره پر خار می‌نماید

زنهار تا بپویی بی رهبری درین ره　　زیرا که این بیابان خون‌خوار می‌نماید

گر مردی‌ای نداری پرهیز کن که چون تو　　سرگشتگان گمره بسیار می‌نماید

در راه کفر و ایمان مرد آن بُوِد که خود را　　دایم چنانکه باشد در کار می‌نماید

در کار اگر تمامی در نِه قدم درین ره　　کاحوال ناتمامان بس زار می‌نماید

کو آتشی که بر وی این خرقه را بسوزم　　کاین خرقه در برِ من زنار می‌نماید

اندر میان غفلت در خواب شد دل من　　کو هیچ دل که یک دم بیدار می‌نماید

جمله ز خود نمایی اندر نفاق مست‌اند　　کو عاشقی که در دین هشیار می‌نماید

در بند دین و دنیی لیکن نه دین و دنیی　　سرگشته روزگاری عطار می‌نماید

شروین: دقیقا حال و هوای حمله مغول است.

امیرحسین: حالا جواب مولانا را بخوانیم.

شروین: چقدر زیباست که جواب یکدیگر را می‌دهند گاهی سه قرن فاصله وجود دارد ولی بسیار زیباست.

امیرحسین:

نی دیده هر دلی را دیدار می‌نماید نی هر خسیس را شه رخسار می‌نماید

الا حقیر ما را الا خسیس ما را کز خار می‌رهاند گلزار می‌نماید

دود سیاه ما را در نور می‌کشاند زهد قدیم ما را خمار می‌نماید

هرگز غلام خود را نفروشد و نبخشد تا چیست اینک او را بازار می‌نماید

شیری‌ست پور آدم صندوق عالم اندر صندوق در شدست او بیمار می‌نماید

روزی که او بغرد صندوق را بدرد کاری نماید اکنون بی‌کار می‌نماید

صدیق با محمد بر هفت آسمانست هر چند کو به ظاهر در غار می‌نماید

یکی‌ست عشق لیکن هر صورتی نماید وین احولان خس را دوچار می‌نماید

جمله گُل‌ست این ره گرظاهرش چوخارست نور از درخت موسی چون نارمی‌نماید

آب حیات آمد وین بانگ سیلابست گفتار نیست لیکن گفتار می‌نماید

سوگند خورده بودم کز دل سخن نگویم دل آینه‌ست و رو را ناچار می‌نماید

شمس الحقی که نورش بر آینه‌ست تابان در جنبش این و آن را دیوار می‌نماید

هر طبله که گشایم زان قند بی‌کرانست کآن را به نوع دیگر عطار می‌نماید

پنج شنبه، عصر، در راه بازگشت از خالد نبی به سمت جنگل ناهارخوران

بعد از نجات جان لاک‌پشت..

امیرحسین: نسخه‌های متفاوتی درباره‌ی تولد سه پسر فریدون وجود دارد اما در یکی از نسخه‌های شاهنامه، هنگام شرح ویژگی‌های تولد، هر سیاره‌ای دقیقا در خانه‌اش می‌نشیند. مثلا طالع ایرج چنین است و به فلان برج مربوط است. آنگاه طالع تور، ماه در برج کَشَف است. می‌دانیم که خانه‌ی ماه، سرطان است و در ضمن ادامه می‌دهد، مثلا برجیس در برج کمان است. پس دقیقا هر کدام در خانه‌اش می‌نشیند؟

شروین: بحثی که در کتاب «اسطوره‌شناسی آسمان شبانه» کرده‌ام این است که در میان‌رودان به این صورت فلکی لاک‌پشت می‌گفته‌اند. اما این به متن‌های بابلی‌ای مربوط می‌شود که در دوره‌ی کاسی‌ها نوشته شده. می‌دانی که، حدس من این است که کاسی‌ها از کاشان و قزوین و بی‌شک از ایران مرکزی می‌آیند. البته بعضی‌ها مکان اولیه‌ی کاسی‌ها را لرستان و کردستان می‌دانند که من فکر می‌کنم این طور نیست. منطقه‌هایی

که اسم‌های مشابه با کاسی دارد، کاشان و قزوین است که تمدنی قدیمی و شهرنشین داشته‌اند. به اعتقاد من قلمرو کاسی‌ها (کاشان و قزوین) با قلمرو جیرفت روابط بسیار قدیمی‌ای دارد و اگر به لحاظ هنری بررسی کنیم همین را تایید می‌کند.

نکته‌ی دیگر اینکه در جیرفت علائم شیرِ گاوکش را می‌بینیم که خیلی عجیب است و قدیمی‌ترین نمونه‌ها از این نقش است. آنجا در ضمن پشت شیر، عقرب و کلاغ می‌بینیم. من در حال نگارش متنی در این مورد هستم، که انگار رمزپردازی مهر گاوکش خاستگاهش جیرفت باشد. یعنی ما قدیمی‌ترین علایم تصویری از اسطوره مهر را در جیرفت داریم که هزارو پانصد سال قبل از اوستاست. با این اوصاف احتمالا لاک‌پشت را هم کاسی‌ها به میان‌رودان برده‌اند.

امیرحسین: پس بر خلاف آنچه تا کنون فکر می‌کردیم، تنها متونی درباره‌ی مهر وجود ندارد بلکه نشانه‌های دیگری هم یافت می‌شود که در ضمن خیلی به آریایی‌ها مربوط نیست.

شروین: تمدن جیرفت بسیار قدیمی و پیشاآریایی است به نظرم آیین مهر دست کم در رمزپردازی‌اش ریشه‌های پیشا آریایی داشته است.

امیرحسین: آیا این یافته همه‌ی پیش‌داشت‌ها را بهم نمی‌زند؟

شروین: البته در ایران شرقی و مناطقی مانند مرو و خوارزم همیشه قبایل آریایی حضور داشته‌اند که از همان قدیم با هم تجارت داشتند و شبکه‌های بازرگانی را تشکیل می دادند. قبل از اشاره به مهر در **وداها و اوستا** نشانه‌های تصویری روشنی از مهر داریم؛ حتا قبل از این‌که متون میتانی و هیتی اشاره کنند.

امیرحسین: تو اسطوره‌ی مهر را بیشتر مربوط به ایران شرقی می‌دانی یا ایران غربی؟

شروین: به نظرم اصلش از ایران شرقی است.

امیرحسین: به این سبب که زرتشت از آنجاست؟

شروین: آره، بطور کلی کانون تمدنی آریایی‌ها ایران شرقی است. در میان هیتی‌ها، میتانی‌ها و کاسی‌ها، تقریبا قطعی است که کاسی‌ها و میتانی‌ها از شرق به آنجا کوچ کرده‌اند. فقط کوچ هیتی‌ها را از شمال می‌دانند که در آن هم اطمینانی نیست. اما بعید هم نیست چون مناطق شمالی قفقاز هم آریایی‌نشین بوده است. در کل یک کمربند پهن پایین سیبری را در شمال سه دریای خزر و سیاه و خوارزم در اختیار داشته‌اند. درباره‌ی کوچ کاسی‌ها داده‌های دقیقی داریم. درباره‌ی مسیر کوچ میتانی‌ها با توجه به آمیختگی‌شان با هوری‌ها –که در نوار شمال غربی یعنی از دریاچه‌ی ارومیه تا آناتولی سکونت داشته‌اند– دادها نشان می دهد که مانند کاسی‌ها از شمال ایران مرکزی آمده‌اند. نکته دیگر اینکه میتانی‌ها و هیتی‌ها مدام در حال جنگ‌اند ولی کاسی‌ها و میتانی‌ها هیچگاه نمی‌جنگند و بسیار با هم جفت‌اند. خاندان‌های سلطنتی‌شان هم به هم پیوسته است. بنابراین فکر می‌کنیم از یک سیستم جمعیتی سرچشمه می‌گیرند. متن تکان دهنده‌ای از فردی به نام **کوکولی** در قلمرو هیتی‌ها پیداشده است. (در کلاس تلگرامی «من پارسی» بحثی در این باره داشتیم) متن این طوری شروع می‌شود: «**کوکولی استاد پرورش اسب در قلمرو میتانی**». یعنی این استاد پرورش اسب میتانی آنقدر معروف بوده که متن‌اش تا قلمرو هیتی رفته است. مهمترین متنی که درباره میتانی‌ها داریم، همین متن است. جالب آن که زبان متن مربوط به قبل از جدایی هندی‌ها و ایرانی‌ها ست و قطعا زبان‌اش آریایی است.

امیرحسین: آن موقع خط داشتند؟

شروین: اره، خط میخی اکدی.

امیرحسین: خیلی قدیمی است.

شروین: حدود۱۶۰۰ پیش از میلاد.

امیرحسین: تقریبا ۳۶۰۰ سال پیش پس خیلی قدیمی است. اما اشاره کردی به خط اکدی می‌نوشتند!

شروین: زبانشان آریایی بود اما از خط میخی اکدی استفاده می کردند هیتی‌ها هم که زبان‌شان آریایی است همین کار را می‌کردند.

امیرحسین: قدیمی‌ترین خط را کدام می‌دانی؟

شروین: خط سومری مربوط به ۳۱۰۰ سال پیش از میلاد است. البته تقریبا با خط پیشا ایلامی، جیرفت و مصر همزمان است. اولین علائم این خطها مربوط به آخر هزاره چهارم پیش از میلاد است، اما دیگر در ۳۰۰۰ پیش از میلاد خط به شکل اولیه‌اش را داریم. بحث جالب این که چرا همگی خط‌ها ناگهان همزمان شکل می گیرند و حدود سه هزار پیش ار میلاد ناگهان خط بوجود می‌آید.

امیرحسین: باید ببینین چه اتفاقی افتاده است؟

شروین: یک گذار سیستمی داشته‌ایم. مثلا در همین زمان شهر هم شکل می‌گیرد...

امیرحسین: یعنی دلیل عمده‌اش را تجارت می‌دانی؟

شروین: تجارت قطعا مهم است، منتهی فکر می‌کنم یک دلیل عمده ظهور طبقه کاهن است. چون اولین دربارها و طبقه‌ی کاهن‌ها در این دوره و پس از شکل‌گیری شهرهای بزرگ به وجود می‌آید. منظورم شهرهایی با جمعیتی حدود دو تا سه هزار نفر است که قبل از آن وجود نداشته. نکته‌ی جالب دیگر با اینکه ما از ۳۰۰۰ پیش از میلاد خط داریم ولی تا قبل از ۲۶۰۰ قبل از میلاد متن جدی‌ای وجود ندارد؛ یعنی متنی

که مثلا روایت کند شاهی رفت جنگید و پیروز شد، یا متنی که داستان اسطوره‌ای را بازگو کند. اینها تازه حدود ۵۰۰ سال بعد شکل می‌گیرند و قبل از آن تنها اسم، مُهر و چیزهایی شبیه این داریم.

امیرحسین: اولین روایت مربوط به کجاست؟

شروین: دوباره همزمان در ۲۶۰۰ پیش از میلاد هم در ایران و هم در مصر روایت داریم. مثلا در ایلام ، سومر و کمی بعد کتیبه‌ی سر پل ذهاب را در سال ۲۳۰۰ پیش از میلاد داریم باید توجه کرد، **لولوبی**ها نانویسا بودند و به خط اکدی می نوشتند پس خط را راحت وامگیری می کردند و برایشان مفهوم هویتی نداشته است.

امیرحسین: خورشیدِ درحال غروب را ببین، چقدر زیباست.

شروین: درضمن برای ثبت در تاریخ ما از میان دشت‌هایی که فراخ‌چراگاه است می گذریم و مهر نیز در حال تاخت و تاز است!

امیرحسین: مهر در حال جمع کردن ارابه‌اش است!.

شروین: البته چراگاهِ مهر به دونیم شده (اشاره به راهی که از میانش گذشته است)

امیرحسین: آن بند را در مهریشت به یاد داری که مهر خود را به شکل ماه نشان می‌دهد؟ فقط همین یک بار هم است...

شروین: خیلی عجیب است. آنقدر که تردید دارم کلمه‌اش درست ثبت شده باشد. به بقیه تصاویر مهر ربطی ندارد.

امیرحسین: نکته‌ی جالب اینکه مولانا عشق را به عناصر متفاوتی در طبیعت تشبیه کرده است و قاعدتا به چیزی که نباید تشبیه شود ماه است.

شروین: به این خاطر که ماه مخالف مهر است می‌گویی؟

امیرحسین: نه، به این دلیل که این شدت عشق در اشعار مولانا برای تشبیه به ماه کم است. از شباهت معشوق به ماه بارها سخن گفته اما حتی یکبار هم عشق را به ماه تشبیه نکرده است. ولی یک مصرع دارد: «عشق او در صورت مه پیش من آمد نشست». خیلی عجیب است و این به شکل ماه در آمدن عشق بسان تجربه‌ای شهودی است و مشخص است تشبیه در کار نیست و عشق را به ماه تشبیه نمی کند بلکه به شکلی ظاهر می شود.

شروین: شاید منظورش دلدار است؟

امیرحسین: در اینجا این گونه نیست البته هزاران بار دلدار را به ماه تشبیه کرده است.

شروین: مرادم این است که دلدار را جوهر عشق کرده است. چون دلدار به ماه می‌خورد.

امیرحسین: نه، مثلا: «شاد باش ای عشق خوش سودای ماه» معلوم است منظورش معشوق است و عشق نیست. در حالی که تکنیک مولانا عشق پرسوداست یعنی با معشوق و صورت‌هایش فرق می‌کند. عشق در جاهایی شبیه است اما بسامدش را که نگاه می‌کنی معشوق بارها به ماه تشبیه می‌شود.

شروین: راست می گویی، شاعر دیگری هم این کار را نمی‌کند.

امیرحسین: آره، ولی تصاویر عشقش در اشعار مولانا خیلی درنده است؛ مانند شیر، اژدها، دریا و خورشید که می سوزاند. البته جفت متضادش را هم می‌آورد. مثلا: دریا تو را غرق می‌کند و معشوق به تو

گوهر می‌دهد و تاکید بر هر دو جفت متضاد دارد و یکسره خشن نیست؛ یا شیری که بچه‌هایش را نوازش می‌کند: «عشق، شیر و عاشقان اطفال شیر/ در میانِ پنجه‌ی صدتای او». ولی آن بیت استثناست و مشخص است در تجربه‌ی شهودی‌اش عشق به شکل ماه در می‌آید.

شروین: یک نکته جالب که البته به سنت مولانا ارتباطی ندارد، این که در میان‌رودان قدیم ماه مهم‌تر از خورشید بوده و خورشید فرزند ماه است. شبانه روز با شب شروع می شود اکنون هم یهودیان این گونه‌اند ما هم این را داریم مثلا می گوییم: «شب جمعه» و نقطه‌ی شروع شبانه روز، شب است. ایزد بزرگ اکدیان **سین** یا همان ماه و یا در سومری **نانا** است. اولین شعری که در تاریخ اسم شاعرش را می‌دانیم، سروده‌ی یک زن است به اسم **اِنهِدوانا** که دختر شروکین اکدی بوده و اشاره‌ای به عشق در آن است. در این سروده عناصر ماه و عشق کنار هم آمده که نشان می دهد در سنت قدیمی زن، عشق، ماه و گاو به هم مربوط بودند. به نظرم چرخش شب به روز و ماه به خورشید و گاو به شیر، آریایی است. انگار صورت پیشا آریایی آن برعکس بوده مانند ایشتار که ستاره شبانه است.

امیرحسین: آره، مفاهیم مردانه می‌شود.

شروین: در بسیاری از متون میان‌رودانی ایشتار مهم‌تر از خورشید است. حتا تا دوران اخیر در بابل و آشورِ حدود هزاره‌ی اول پیش از میلاد، در متون خورشید طلوع می‌کند چون ایشتار که ستاره‌ی صبح‌گاهی است آن را فرا می خواند و **لوسیفر** (آورنده‌ی نور) که ناهید است بعدتر به شیطان تبدیل می‌شود و آن سرود مشهور که لوسیفر (ناهید) روی اورنگ خدا (خورشید) می نشیند اما سرش به تاج و پایش به زمین نمی‌رسد یعنی اورنگ برایش کوچک است و در جایگاهی نابه‌جا نشسته. پس واژگونگی سنت‌های شبانه را داریم، شاید در این بیتی که از مولانا خواندی بارقه‌هایی از آن باقی مانده یا دست کم شهودش بوده است.

امیرحسین: احتمالا گاهی چنین شهودهایی به این شکل ظاهر می‌شده اما به گمانم وقتی در سیر تکاملی‌اش این مفاهیم جایگزین می‌شود، آنگاه بیرون آمدن از جفت متضادش را هم می بینی، بطور مشخص شب و روز.

شروین: اینجا بسیار صریح و مشخصا درباره ماه می‌گوید به همین خاطر باید تمام‌اش را بخوانیم شاید در ابیات بعد خورشید را هم بیاورد و آن گونه که تو می‌گویی فراتر از جفت متصادش برود.

امیرحسین: تجلی با تشبیه فرق می کند. مثلا مهر جاهایی خود را به شکل دیگر نشان می‌دهد.

شروین: به نظرم آن بند از مهریشت که اشاره کردی به این واژگونگی مربوط است یعنی سنت کهن‌ترش اینگونه بوده و شواهدی موجود است که میترا نیز شبانه بوده است.

امیرحسین: به نظرت وارونا بیشتر به شبانه نمی‌خورد؟

شروین: در متون ودایی میترا بیشتر شبانه است. **دائیتی**ها جلوه‌های خورشیدند.

امیرحسین: به نظرم خودت در جایی گفتی وارونا بیشتر شبانه و میترا روزانه است.

شروین: چند شرق‌شناس در این باره نوشته‌اند. مثلا اگر اشتباه نکنم، ویدنگرن می گوید: وارونا روزانه و میترا شبانه است. حدس می زنم ارجاع‌اش به بخشی از **وداها**ست، آنجا که **اَسورَه‌ها** را به ترتیب می‌آورد و مهر را در جایی می‌آورد که قاعدتا شب است. در عرفان خودمان هم خورشید شبانه را داریم و این ایده که در شب هم خورشید هست اما در جهان زیرین می‌تابد و روایت‌هایی از این دست، اما به عقیده‌ی من این‌گونه نیست و مهر در ایران خورشید روزانه است. ولی اولش خود خورشید نیست و بعدا با خورشید یکی می‌شود. در مهریشت هنوز یکی نیست در وداها هم جلوه‌ای از خورشید است نه کلیتش.

امیرحسین: آن بخش میانجی که میان روز و شب است یعنی در دو قلمرو می‌رود را نمی‌توان انکار کرد.

شروین: .آره و این نکته‌ی مهمی است.

امیرحسین: آنچه در فصل مهر از کتاب «اسطوره شناسی ایزدان ایرانی» مرا بسیار هیجان‌زده کرد این است که میانجی بسیار جدی است و در همه جا هست؛ در سال در ماه در شب و روز و در عالم تاریکی و روشنایی.

شروین: بیشترین لحظه‌ای که خورشید جلوه و زیبایی دارد در لحظه‌ی مرزی است. لحظه‌ای که با افق آشتی می کند یعنی طلوع و غروب که همان لحظه‌ی میانجی‌گری است. وگرنه خورشید سر ظهر خیلی محبوب نیست.

امیرحسین: مثل عقل سرخ سهروردی.

شروین: آره، سهروردی چقدر خوب و عمیق است، با آنکه در جوانی در گذشت. اگر بیشتر عمر می کرد چه می‌شد!

...

شروین: ...ولش کن، بیا همین طوری گپ بزنیم

امیرحسین: تو ناگهان در کتاب‌ات (اسطوره‌شناسی آسمان شبانه) مهر را با بخش مسیحی تمام می‌کنی. ابتدا مهر رومی را شرح می دهی بعد تمام لایه‌های مهر ایرانی را می‌شکافی تا به آنجایی که به آناهیتا وصل است. اما بخشی را که من دوست داشتم بیشتر به آن بپردازی، آنجاست که شرح می‌دهی: یک سنت میان‌رودانیِ

خدای شهید و ناجی وجود دارد و یک سنت آریایی مهر و در اینجا داستان بره را می‌آوری و بیان می کنی در بستر دیگری اتفاق می‌افتد. تفکیک این دو را شرح می‌دهی؟ آیا می‌توان این دو را به سنت کشاورزانه و کوچ‌گردانه تفکیک کرد.

شروین: می‌توان چنین کاری کرد. اما نکته‌ای وجود دارد، جوامعی را که کوچ‌گرد می‌نامیم کشاورز هم بوده‌اند. مثلا سکاها شهر هم داشته‌اند؛ مانند بختیاری‌ها که کوچگردند ولی شهرنشین هم هستند و ایران در برخلاف سایر تمدن‌ها این گونه بوده. هم در تمدن چین و هم در تمدن اروپایی نه تنها کوچگردان و یکجانشینان تفکیک جامعه شناختی دارند و با هم دشمن‌اند بلکه دو نژاد متفاوت‌اند. مثلا در اروپا یکجانشینان لاتین و جنوبی‌اند اما کوچگردان معمولا ژرمنی‌اند یا سکا و هون. در چین هم به این گونه است یکجانشینان **هان‌اند** و کوچگردها ابتدا آریایی و بعد ترک و مغول‌اند. اما در ایران به این گونه نبوده و اصلا این دو سبک زندگی در اینجا ابداع شده، بنابرین بند نافشان به هم متصل مانده و درهم تنیده‌اند. کوچ‌گردیِ مبتنی بر اسب‌سواری مختص آریایی‌هاست که منجر به تحولات مهمی می‌شود، اما نادیده گرفته شده است. از جمله تحولاتی که در حوزه‌ی جامعه شناختی و لوازم جنگی صورت می‌گیرد. به نظرم یکی از پیامدهای مهم این تحولات شکل گیری سیاست هخامنشی است؛ یعنی سوارکاری بر روی اسب و الگوی کوچگردی‌ای که چوپان بر روی اسب گله را هدایت می کند. اگر در این بافت بنگریم سنت میان‌رودان درباره خدای شهید و قربانی (که قربانی می کند تا نجات دهد) و ناجی که هر سه به هم متصلند. سنتی است که اگر بخواهیم مثلثی برایش ترسیم کنیم یک ضلع‌اش **دوموزی** یا **تموز** یعنی خدای شهید است و ضلع دومش **آدونای** که هم خدای شهید و هم ناجی است و تحت تاثیر **اوزیریس** مصری شکل گرفته و ضلع سوم پهلوانی که با مرگ می‌جنگد و می‌خواهد بر آن غلبه کند؛ مثل **آداپا** و **گیلگمش** و... پس بنابراین یک عنصر جنگاورانه یک عنصر کشاورزانه‌ی شهید و یک عنصر قربانیِ ناجی دارد که سه ضلع‌اش را تشکیل می دهد. در ایران شرقی و در

سنت آریایی همین تقسیم بندی را داریم اما شکلش متفاوت است. حالا چون پرسیدی، بداهه پاسخ می‌دهم ولی نیاز به بررسی دارد. پهلوانی که با مرگ می‌جنگد سنتی مهری است یعنی سرباز مهری هفت مرحله را طی می‌کند و به پدر یا همان مهر تبدیل می‌شود. به تعبیری همان سنت هفت خوان است که در واقع سلسله مراتب ارتقا روح یا پهلوان را نشان می دهد. این با همان ضلع پهلوانی که با مرگ می جنگد در سنت میانرودان یکی است اما در اینجا با مفاهیم اوستایی **هئورتات** و **امرتات** (خرداد و امرداد: کمال و جاودانگی) ادغام می شود یعنی، با مرگ می‌جنگد و به کمال می‌رسد. اما در میان رودان این گونه نیست؛ گیلکمش فقط با مرگ می جنگد و کمال ندارد و در داستان دو درخت باغ عدن تورات هر دو هست ولی جدا از یکدیگرند؛ به همین دلیل وامگیری از عناصر ایرانی است و عناصر ایرانی در نگارش تورات دخیل بوده است.

امیرحسین: انگار در ایران جاودانگی مرکزیت ندارد و کمال مهم است به همین دلیل پهلوان همان ابتدا می‌میرد.

شروین: جالب است که در ایران این دو مفهوم خرداد و امرداد دوقلواند و همیشه با هم می آیند در گاهان و اوستا هم به این گونه است. پس این ضلع پهلوانی که با مرگ می‌جنگند. حال ضلع خدای شهید، در اینجا اسطوره‌ی خدای شهید، خورشیدی است که غروب می کند و بعدا به رستم و یا پهلوانی که در چاه مغرب می‌افتد تبدیل می‌شود و با میان‌رودان فرق دارد در آنجا شهادت به‌سان گیاهی است که در زمستان می‌میرد، مانند **دوموزی**. مفهوم بسیار مهمی که در ایران غربی وجود ندارد این است که ناجی در ایران شرقی آخرالزمانی و به سوشیانس تبدیل می‌شود و بعدتر با مهر گره می خورد. مرادم این که دو سنت متفاوت‌اند.

امیرحسین: مهر از ابتدا آخرالزمانی بود.

شروین: آره، ولی مهر در روایت‌های کلاسیک میان اهورامزدا و اهریمن داوری می‌کند. اما در یک رده از روایت‌ها شهید هم می‌شود.

امیرحسین: نقش منجی را در آنها نمی بینیم منظورت در روایت رومی این گونه نیست؟

شروین: روایت‌های رومی بسیار ساده شده است. در ضمن در روایت ایرانی و در عرفان وجود دارد.

امیرحسین: مثالی می آوری؟ بیشتر نقش داوری دارد، نقش منجی را به یاد نمی‌آورم!

شروین: سوشیانس‌ها بصورت مهر نموده می شوند. ذبیح بهروز بحثی در این باره دارد با آن‌که بسیاری از حرف‌هایش مستند نیست ولی زیرکانه به نظر می‌رسد و معلوم است درست خوانده است. به این اشاره می کند که ظهور مفهوم مهر مانند مسیح (که می‌دانیم مهری است) به دوران اشکانی باز می‌گردد.

امیرحسین: درست، اما می‌خواهم بدانم به کی برمی‌گردد به مهر رومی یا ایرانی برمی‌گردد. در مهریشت دنبال‌اش گشتم اما نیافتم.

شروین: در مهریشت نیست. سنت اوستایی مربوط به قبل از گره خوردن این سه عنصر که برشمردم است و بعد از زرتشت و گاهان این سه به هم گره می خورند و بدنه‌ی مهریشت و آبان‌یشت پیشا زرتشتی است و جز متون دینی حلقه مهرپرستی قدیم بوده است.

امیرحسین: دنبال شاهد جدی می‌گردم که مهر چگونه بوده است؟

شروین: کجا دنبالش می‌گردی؟

امیرحسین: در متن.

شروین: حدود دوران اشکانیان داریم.

امیرحسین: در کجا؟

شروین: در دوران اشکانیان مفهوم ناجی هم در ایران و هم روم مهری می شود مثلا در کارنامه‌ی اردشیر بابکان که ادعای سوشیانس بودن دارد نمادهایی که به خودش نسبت می‌دهد نماد مهری است.

امیرحسین: اما سوشیانت‌ها خیلی کهن‌ترند.

شروین: آره، ولی سوشیانس مهر نبوده، بلکه پسر زرتشت است و وقتی از دریاچه بیرون می‌آید، تبدیل به خورشیدی می شود که طلوع می‌کند و این روایت متاخر و به اوایل دوران اشکانی باز می‌گردد. یعنی دست کم در حدود سال یک میلادی این سنت را داریم. در متون رومی و یونانی صراحتی در ارجاع به ایران وجود دارد و خود مسیح را سه مغ شناسایی می‌کنند و انگار ارجاع‌شان به شرق است. نرون هم خود را سوشیانس می‌نامد و تصویری که نرون از خودش می‌دهد خورشیدی و مهری است. پس این تحول را در آن دوره می‌بینیم. در متون عرفانی هم وجود دارد که باید مراجعه کنم تا دقیق بگویم ولی می‌بینیم ناجی شبیه خورشید است و شبیه پهلوانی معمولی و پسر زرتشت یا امام دوازدهم نیست بلکه جنبه اختری دارد. پس به نظرم این تکه از حرف ذبیح بهروز درست است.

عصر جمعه شانزده خرداد ۱۳۹۸

امیرحسین: درباره‌ی زبان و راز حرف می زدیم و این که در راز اتفاقی برای شخص می‌افتد. شبیه داستان دانه که مثال زدم. می‌شکافد و بیرون می‌زند و دیگر لاف و ادعایی در کار نیست و نتیجه‌اش هر چه هست فرقی نمی کند و میوه آویزان می‌شود، تجربه از این جنس است. به همین دلیل انگار یک عرصه‌ی زبانی است که از زبان بیرون می زند. این مرز را به خوبی می شناسم و مولانا غزلی دارد، درباره‌ی این تفاوت که زبان کجا وارد کار می‌شود وعرصه‌ی بی زبانی که برای مولانا عشق است چه فرقی با آن دارد و مفصل نشان می دهد:

دل آمد و دی به گوش جان گفت — ای نام تو این که می‌نتان گفت

درنده آنک گفت پیدا — سوزنده آنک در نهان گفت

چه عذر و بهانه دارد ای جان — آن کس که ز بی‌نشان نشان گفت

گل داند و بلبل معربد — رازی که میان گلستان گفت

آن کس نه که از طریق تحصیل — آموخت ز بانگ بلبلان گفت

صیادی تیر غمزه‌ها را　　آن ابروهای چون کمان گفت

صد گونه زبان زمین برآورد　　در پاسخ آنچه آسمان گفت

ای عاشق آسمان قرین شو　　با او که حدیث نردبان گفت

زان شاهد خانگی نشان کو　　هر کس سخنی ز خاندان گفت

کو شعشعه‌های قرص خورشید　　هر سایه نشین ز سایه‌بان گفت

با این همه گوش و هوش مست‌ست　　زان چند سخن که این زبان گفت

چون یافت زبان دو سه قراضه　　مشغول شد و به ترک کان گفت

وز ننگ قراضه جان عاشق　　ترک بازار و این دکان گفت

در گوشم گفت عشق بس کن　　خاموش کنم چو او چنان گفت

شروین: بسیار عالی بود... حالا حرف‌ات درباره راز را پی بگیر.

امیرحسین: یکبار با هم درباره‌اش صحبت کردیم و تحقیقی کردم که چند چیز را شامل می‌شود. یک سوال این که راز دست کیست؟ و در آنجا درباره‌ی راز و اسرار بحث کردم. اسرار یک لطیفه‌ی غیبی است و یکی از درجه‌هایست که دریافت می‌کنی. گاهی با طبع گاهی با نفس گاهی با قلب گاهی با روح و گاهی با سِرات، مفهمی و خیلی جالب است که آنچه در میابی مکانی در آناتومی دارد.

بعد از در سر موسی حق نهفت　　رازهایی کآن نمی‌باید بگفت (مولانا)

عین‌القضات می‌گوید: در سِرِّ سرّ (رازِ رازها، خداوند) به ابلیس گفت سجده نکن و ابلیس به آن سر گوش کرد. و در مصرع «چون چرخ در اسرار من» مولانا تعبیر می‌کند که راز می‌چرخد. تحقیق را از اینجا شروع کردم که راز اتصالی با درون من (از آن چیزی که دریافت می‌کند) دارد. بنابراین «من» اتصالی دارد با آن چیزی که دریافت می‌کند و گاهی اوقات عظمت تجربه باعث می‌شود با آن تجربه یکی شوی.

شروین: تجربه موضوع شناسایی قرار می‌گیرد به جای اینکه موضع شناسایی داشته باشد.

امیرحسین: دقیقا، مارسل قلمرو راز را زمانی که برای خودش اتفاق می افتد این گونه شرح می‌دهد: هنگامی که شناسنده و موضوع شناسایی با پرسشی که طرح می‌شود یکی است. این قلمرو را در اشعار مولانا بررسی کردم و به چند چیز رسیدم یکی این که راز در دیوان شمس دست کیست؟ خیلی جالب است که راز به طرز غریبی بین عشق، عاشق و معشوق و یک جاهایی پیر پخش است و ابیات درخشان را آوردم و اتفاقات رخ داده در این میان را برشمردم. در جاهایی معشوق در گوش عاشق راز می گوید و معشوق پاسخ می‌دهد: فهمیدم. آنگاه معشوق یک جا پر رو می‌شود و می‌گوید رازک همدیگر را می‌دانیم: «برخیز که ما و تو چو جانیم / وز رازک همدگر بدانیم» یعنی مرحله به مرحله فرق می‌کند. در جایی می گوید وقتی حواسم پرت می‌شود، آنها راز را می‌فهمد و معمولا عشق این کار را می‌کند که یک پیمانه را خالی و پیمانه‌ی دیگر را پر می‌کند و این تعبیر را خیلی دارد. رابطه دل و زبان در راز خیلی مهم است. پرسش بعد اینکه راز بزرگ مولانا چه بود؟

شروین: این خیلی جالب است که راز متمرکز بر روی پیر نیست.

امیرحسین: نه، در خیلی جاها روی خودش متمرکز است و در دیوان شمس که اصلا روی پیر متمرکز نیست.

شروین: ولی جالبه که تجلی‌اش معمولا روی پیر است.

امیرحسین: یک دلیل جدی‌اش این است که تو نمی‌توانی شمس و معشوق و پیر و خدا را از هم جدا کنی و در مثنوی پیر راز می‌داند اما متمرکز نیست و عاشق به طرز جدی رازدان است. یک بیت برجسته درباره پیر در دیوان شمس است:

بپرسیدم به کوی دل ز پیری من از آن دلبر　　اشارت کرد آن پیرم که در اسرار جوییدش

بگفتم پیر را: بالله تویی؟ اسرار گفت:　　آری منم دریای پرگوهر به دریابار جوییدش

راز بزرگ برای مولانا وحدت است و فریاد می زند: «این سَرّ بگو که داند» و در این‌جا برای مثال غزلی را آوردم که ماهی و دریا جایشان را عوض می‌کنند.

مر بحر را ز ماهی دایم گزیر باشد　　زیرا به پیش دریا ماهی حقیر باشد

مانند بحر قلزم ماهی نیابی ای جان　　در بحر قلزم حق ماهی کثیر باشد

بحرست همچو دایه ماهی چو شیرخواره　　پیوسته طفل مسکین گریان شیر باشد

با این همه فراغت گر بحر را به ماهی　　میلی بود به رحمت فضل کبیر باشد

وآن ماهی‌ای که داند کان بحر طالب اوست　　پایش ز روی نخوت فوق اثیر باشد

آن ماهی‌ای که دریا کار کسی نسازد　　الا که رای ماهی آن را مشیر باشد

گویی ز بس عنایت آن ماهیست سلطان　　وان بحر بی‌نهایت او را وزیر باشد

گر هیچ کس ز جرات ماهیش خواند او را　　هر قطره‌ای به قهرش مانند تیر باشد

تا چند رمز گویی رمزت تحیر آرد　　روشنترک بیان کن تا دل بصیر باشد

مخدوم شمس دینست هم سید و خداوند　　کز وی زمین تبریز مشک و عبیر باشد

گر خارهای عالم الطاف او ببینند　　در نرمی و لطافت همچون حریر باشد

جانم مباد هرگز گر جانم از شرابش　　وز مستی جمالش از خود خبیر باشد

مگر از این روشن‌تر می‌شود بیان کرد؟

شروین: به عقیده‌ی تو بین رمز و راز در اشعار مولانا تمایز سازمان یافته وجود دارد؟

امیرحسین: تا جایی که به یاد دارم از رمز کم سخن می‌گوید. فقط در مواقعی که اشارتی دست می‌دهد، بیان می‌کند و راز برایش کلی‌تر است. مانند: «چون دانه شد افکنده بر رست و درختی شد / این رمز چو دریابی افکنده شوی با ما»

شروین: حدسی که من دارم، انگار رمز را برای زبان به کار می برد و راز امری فرا زبانی است. رمز مثل معمای جرئی درمقابل راز که دریافت کلی است قرار می گیرد، با این تمایز موافقی؟

امیرحسین: در این بیت اینگونه است اما باید بیشتر بررسی کنم. اما در حافظ رمز خیلی برجسته و جدی است و به اشارت وصل است.

شروین: جالب اینکه رمز کمی جنبه‌ی جادوگرانه دارد. اگر تقابلشان را در نظر بگیریم راز نظری و رمز عملی است. رمز به چیزهای پیش پا افتاده و راز به امور استعلایی و فراروونده مربوط است.

امیرحسین: راز در شعر حافظ مانند : «راز پنهان خواهد شد آشکارا» امری بزرگ‌تر است و رمز را جزیی می بیند.

شروین: همین‌طور است، مثلا از تعبیر «راز جهان» استفاده می‌کند اما رمز امری جزئی و همانطور که اشاره کردم رمز هم درون زبانی است.

امیرحسین: انگار تجربه‌ی آن سمبل است.

شروین: نماد است که نمادهای دیگر را فرا می‌خواند و مانند رمز است مثل کتاب «مرموزات اسدی» که بیشتر جادوگری است و خیلی قدیمی است یا مانی کتابی دارد به نام **کوان** که درباره راز است و کلمه راز هم در آن بکار رفته است. ادبیات مانوی یکی از خاستگاه‌های جدی عرفان ماست راز با همین واژه‌ی راز در آن برجسته و مهم است.

امیرحسین: در ضمن مولانا نتیجه‌گیریِ تمثیلی و نمادینی که کرده را به عنوان راز به کار می‌برد مثلا: «چون دانه شد افکنده بر رست و درختی شد» اینجا رمز است. اما «آن که ضمیر دانه را علت میوه می‌کند، راز دل درخت را بر سر دار می کشد» اینجا راز است.

شروین: این بیت بسیار زیباست و به حلاج هم اشاره می‌کند.

امیرحسین: دقیقا، انگار سیب را شبیه حلاج می‌داند.

شروین: سیب گناه اول است و به شخصیت حلاج می‌خورد.

امیرحسین: برای مولانا گناه اول گندم است اما برای سیب غزل زیبایی دارد.

چوسیب آورد این دعوی که نیکو ظنم از مولی برای امتحان او زهر سو سنگسار آمد

...

خورد سنگ و فرو آید که من آویخته شادم که ای تشریف آویزش مرا منصور وار آمد

که من منصورم آویزان ز شاخ دار الرحمان مرا دور از لب زشتان چنین بوس و کنار آمد

در ضمن می گوید راز لو می رود ولی رمز نه.

شروین: راز افشا می‌شود و رسوایی می‌آورد ولی رمز رسوایی ندارد. عشق آنجا که بدنامی می‌آورد راز است.

امیرحسین: خواهم گرفتن اکنون آن مایه‌ی صور را دامی نهاده‌ام خوش آن قبله‌ی نظر را

دیوار گوش دارد آهسته‌تر سخن گو ای عقل بام بر رو ای دل بگیر در را

اعدا که در کمین‌اند در غصه‌ی همین‌اند چون بشنوند چیزی گویند همدگر را

یعنی دشمنان منتظرند که راز فاش شود...

گر ذره ها نهان‌اند خصمان و دشمنان‌اند در قعر چَه سخن گو خلوت گزین سحر را

ای جان چه جای دشمن روزی خیال دشمن در خانه‌ی دلم شد از بهر رهگذر را

رمزی شنید زین سر زو پیش دشمنان شد می‌خواند یک به یک را، می‌گفت خشک و تر را

یعنی یک چیز کوچکی بصورت رمز از راز می‌شنود و به سمت دشمن می‌رود

زان روز ما و یاران در راه عهد کردیم پنهان کنیم سر را پیش افکنیم سر را

دیگر پهلوی خودش هم باید بپوشاند و فقط من و دیگری نیست خیال دشمن در من می‌آید و ممکن است او را ببرد

ما نیز مردمانیم نی کم ز سنگ کانیم بی زخم های میتین پیدا نکرد زر را

دریای کیسه بسته تلخ و ترش نشسته یعنی خبر ندارم کی دیده ام گهر را

و تاکیدی که روی دیدن گهر دارد...

شروین: بحث جالبی وجود دارد، درباره دیدن و شنیدن راز و این که مولانا می‌بیند و حافظ بیشتر می‌شنود.

امیرحسین: نکته جالبی است و در تحقیق‌ام آورده‌ام مثلا برای حافظ سروش می‌آید و می‌گوید. مولانا درجایی توضیح می‌دهد چرا راز به شکل بینایی است.

شروین: دو چهارچوب متفاوت است: ایده‌ی اشراق، بینایی است و از آن طرف ایده‌ی سروش، شنوایی است.

امیرحسین: جالب‌تر اینکه مهر هر دو است و تشبیه ده هزار چشم و هزار گوش و اینکه بینایی‌اش بیشتر است. مولانا هم می‌گوید «گوشم شنید قصه‌ی ایمان و مسخ شد». [در آن مقاله] بعد از مقایسه‌ها فصلی را به تصاویر اختصاص دادم. مثلا: «مهل تا بر زند بادی برآن اسرار پنهانک» و یا در جایی می‌گوید: «نگذار باد به اسرار بوزد» و در آن جایی که اسرار مست می شود بسیار زیباست.

شروین: نظرت درباره تمایز راز و اسرار چیست؟

امیرحسین: وقتی از اسرار حرف می‌زند بیشتر مکان و جای دریافت است ولی راز آن چیزی است که دریافت می شود و البته در جاهایی هر دو با هم می‌آمیزند.

شروین: آیا **سِرّ** نسبت به **راز** پنهان‌تر است؟

امیرحسین: راز در مقابل روز می‌آید که نهایت پنهانی است اما معنی **سر** پنهان است.

شروین: به نظرم سر پنهان‌تر از راز است. **سر** کمتر فاش می‌شود نسبت به راز که بیشتر فاش می‌شود و رسوا می کند آیا درست می گویم؟ نظرت چیست؟

امیرحسین: درست است. راز بیشتر فاش می‌شود. ولی افشای اسرار داریم، راز با رسوایی و اسرار با افشا می‌آید.

شروین: نکته‌ی دیگر اینکه انگار اسرار فقط شنیدنی است و انگار دیدنی نیست. شعری را به یاد می‌آوری که در آن سِرّ را ببیند؟

امیرحسین: مولانا غزلی دارد که اسرار را به صورت نوشته نشان می‌دهد:

آن ماه کاو ز خوبی بر جمله می‌دواند ای عاشقان شما را پیغام می‌رساند

سوی شما نبشت او بر روی بنده سطری خط‌خوان کی‌است این جا؟ کاین سطر را بخواند؟

نقشش ز زعفران است وین سطر سِرّ جانست هر حرف آتشی نو در دل همی‌نشاند

کنجی و عشق و دلقی ما از کجا و خلقی لیک او گرفته حلقی ما را همی‌کشاند

بی دست و پا چو گویی سوی وی‌ایم غلتان چوگان زلف ما را این سو همی‌دواند

چون این طرف دویدم چوگانْش حمله آرد سوی خودم کشاند این سِرّ بگو کی داند

این غزل درباره راز است اما هم از آن جهت که زبان و نوشته است و هم از این جهت که آن را می‌بینیم و می‌خوانیم و گفتگو نیست و دیداری است، غزل جالبی است. به زیبایی رفتن ماه است که برروی سطر می‌نویسد.

شروین: همین طور است خیلی جالب بود و غزل خوبی را خواندی. حدس دیگرم اینکه به نظر می‌آید راز بین من و دیگری است و سِرّ بیشتر درون من است.

امیرحسین: همین که مکانی در آناتومی دارد یعنی مربوط به من است.

شروین: انگار **سِرّ** یک بخشی از اندام‌های من است. یعنی به همان آناتومی قلب نزد صوفیان مربوط می‌شود که مثلا صدر و دل و فؤاد هم بخشهای دیگرش هستند.

امیرحسین: دقیقا، همین است.

شروین: اما انگار راز بیشتر در زیست جهان است و در خود من نیست.

امیرحسین: یک نگاه این که اسرار آنجاست ولی وقتی **سر** صحبت می کند کمی متفاوت است. البته تمام تمرکزم را روی تفکیک سر و راز نگذاشتم اسرار را جدا کرده و برشمردم. اما این که سر و راز در کجا لایه‌های متفاوت جدی دارد چیزی پیدا نکردم اما چیزهای کلی‌ای داشت مثلا همین که در گوش عاشق اسرار می گوید.

شروین: همین ایده‌ی مخزن اسرار که در اشعار نظامی وحافظ و خیلی‌های دیگر وجود دارد. چیز جالبی است یعنی اسرار را چیزی انباشت شدنی می‌دیدند.

امیرحسین: انباشته و بعد پنهان می‌شود. مثل شمس که می‌گوید سخن را چون نمی‌نویسم در من می‌ماند. باورش این است که اسرار باید گفته شود و به شمس شیخِ سِرّدان می‌گفتند. خیلی‌ها مقالات شمس را اسرارِ شمس می‌گویند، درحالی که گفتاری بیان شده است. می گوید: «سخن را چو نمی‌نویسم در من می‌ماند و هر لحظه مرا روی دگر می‌دهد». معتقد است وقتی به سرعت می‌گویی، ناتمام است.

شروین: بحث دیگر تقابل گفتار و نوشتار است.

امیرحسین: آره، و شمس گفتاری است و می گوید چون نمی‌نویسم در من می‌ماند و وقتی می نویسم خرابش می‌کند، که عجیب است و من پی نبردم چرا اینگونه است؟!

شروین: دیگران هم این را می‌گویند. همین دفتر شستن به آب یک جور مخالفت با نوشتن است. البته یک حدسی دارم که به نظرم دو مسیر رمزگذاری حقیقتِ سلسله مراتبی وجود دارد. مرادم از حقیقت سلسله مراتبی، حقیقتی مانند عرفان است که مرحله به مرحله درک می شود و معمولا احاطه بر آن به پیری نیاز دارد که ممکن است آدم، طبیعت یا جهان باشد و به نظرم دو گونه سنت نوشتاری و شفاهی در موردش وجود دارد و کلا در تمدن‌ها اول سنت شفاهی بوده و بعد نوشتاری شده. حدس من اینکه سنت شفاهی در مقابل تبدیل شدن به نوشتار و در مقابل افشای آنچه در قالب نوشتار می‌آید، مقاومت می‌کند به همین خاطر -که فقط در ایران نیست و در جاهای دیگر هم می بینیم- تاکیدی بر شفاهی بودن و پیوند میان زبان و گوش وجود دارد که در تقابل با نوشتن قرار می‌گیرد. من ابتدا فکر می‌کردم این تقابل میان یکجا نشین و کوچکرد یا طبقات بالا و طبقات پایین است. اما این گونه نیست نمونه‌اش این‌که طلسم‌ها همه نوشتنی‌اند و بخش زیادی از متون مربوط به طبقات عامی و پایین جامعه کتبی است.

امیرحسین: شاید دلیلی که مولانا نمی‌نویسد همین است هم مثنوی هم دیوان شمس را می‌گوید و برایش می نویسند.

شروین: دقیقا، و از آن دورانی که خودش نوشته چیزی نمانده است.

امیرحسین: مرام و مطالبی که مهم بوده را نمی‌نوشته یعنی جاهایی که قلمرو راز بوده است.

شروین: آره، و شمس هم همین را می‌گوید و شاید دلیلی که تو بیدل را دوست نداری این است که می‌نویسند و سنت هندی خیلی نوشتاری است. انگار سبک‌ها هم در این سنت‌ها نوسان می‌کنند و رودکی در شروع سبک خراسانی که با خنیاگری در ارتباط است، کاملا شفاهی است و خود نیز سرود می‌خواند.

امیرحسین: اما برایش می‌نویسند و می‌توانیم راز را ببینیم.

شروین: بعدتر برایش می‌نویسند؛ مهم این است که تجلی اولیه حادثه‌ی ابتدا در زبان گفتاری است.

امیرحسین: شاملو هم متنی دارد درباره‌ی اولین باری که می‌نویسد و همان مشکلی که تو با شاملو داری من با بیدل دارم.

شروین: بیدل هیچ وقت نمی‌گوید من شعر را می‌نویسم، شعر را می‌سراید.

امیرحسین: از بیدل که بگذریم الان که می‌گفتی به نظرم آمد حافظ درباره قلم‌اش می‌نویسد. برایش مثل شاخه‌ی نبات است و به قلمش حس دارد. اما مولانا ندارد، از آن طرف قلم می شکافد وقتی می‌خواهد از عشق بنویسد.

شروین: نکته‌ی بسیار جالبی است. پیروان سبک هندی یک دم قلم به کار می‌برند و جالب این که معمولا خطاط‌اند و با هنر نوشتن مأنوس‌اند؛ مانند بیدل و صائب که هر دو خطاط‌اند. نکته‌ی دیگر راجع به

بحثی که درباره‌ی دو سبک داشتیم. آن سبک که تو دفاع می‌کردی رازگوست و سنت شفاهیِ گفتن راز دارد و معتقد است اگر بنویسیم، خراب می‌شود. در سبک هندی که من از آن دفاع می‌کردم –نه اینکه بیشتر از سبکهای دیگر آن را بپسندم، ولی این را هم در کنار بقیه می‌پسندم – معتقدند که باید نوشت و عشق در سنت‌شان کتبی است. درباره شاملو ماجرای دیگری است چون اصلا چیزهای که می‌نویسد، شعر نیست.

امیرحسین: در عمل باید ببینیم چه فرقی می‌کند.

شروین: وقتی می‌نویسیم سنجیده می‌شود جالب است حافظ با آنکه خنیاگر است. خودش می‌نویسد و ویرایش می‌کند.

امیرحسین: شاید دیداری و شنیداری از اینجا سرچشمه می‌گیرد. آنچه نوشته می‌شود دیداری و آنچه گفته می‌شود شنیداری است.

شروین: شاید این طور بگوییم: آنچه بیان می‌شود شفاهی و آنچه دیده می‌شود کتبی است.

امیرحسین: مرادم این است آنکه نمی‌نویسد دلیل‌اش این است که درک‌اش شهودی است و در حال دیدن است.

شروین: نمی‌توان این گونه گفت. آن کس که می‌نویسد نیز می‌بیند. اما شکل بیانش فرق می‌کند.

امیرحسین: دقیقا زبانی است چون با فکر و شعور همراه است.

شروین: پس هر دو زبانی است. بالاخره بیان زبانی و بصورت شعر است.

امیرحسین: آخر گاهی اوقات به صورت تصویر است.

شروین: اتفاقا تصویر در سنت نوشتاری بیشتر است، ولی فرقشان این است که یک طرف تصویر سنجیده است و طرف دیگر تصویر جوشان. مساله‌ی اصلی ویرایش تصویر است.

امیرحسین: این طرف برق می‌زند و آن دیگری خیلی وقتها دنبالش می‌گردد.

شروین: هنگام نوشتن هم خیلی مواقع برق می‌زند. اتفاقا بیشتر برق می‌زند؛ آذرخش‌گونه بودن دریافت هنگام نوشتن حتما کمتر نمی‌شود چه بسا بیشتر هم بشود.

امیرحسین: وقتی چند بار ویرایش می‌کنی آذرخشی در کار نیست.

شروین: مرادم دفعه‌ی اول است. اگر نظام جهان‌بینی را بگیریم، نظام بیدل عمیق‌تر از مولاناست. البته می‌دانم تو مخالفی اما به نظرم آن دسته از شهودهای بیدل که درباره‌ی چگونگی نگاه به هستی است درخشان‌تر از مولاناست. ولی شکل بیانش سنجیده و کتبی است. سخن کلی‌ام این است که پشت همه اینها شهود است و نمی‌توان گفت چون یکی شفاهی و دیگری ویرایش شده پس شهود اولیه‌اش نیز ضعیف‌تر است. باید شهودها را جدا مقایسه کرد.

امیرحسین: بنابراین به نظرم کاری که باید انجام دهیم این است که ببینیم چقدر می‌شود ملاک‌های عینی مشخص کرد برای سنجیدن این‌که یک تجربه شهودی است یا نیست. یک ملاک، عاطفی بودن زبان است البته به عقیده تو فقط عاطفه نیست. پس باید دنبال ملاک‌های دیگر بگردیم مثلا جاهایی که گوینده و مخاطب عوض می شود و خواب می‌بینی و حرف می‌زنی.

شروین: ممکن است این‌ها تکنیک باشد، که مثلا در سهراب این‌گونه است.

امیرحسین: خیلی‌ها ندارد. فقط در مولانا و یک جایی در حافظ است و با مولانا شروع می شود.

شروین: باید بررسی و تدقیق‌اش کرد. پیشنهاد من این است که در چند لایه‌ی متفاوت مقایسه شود. ابتدا این‌که آن شهود چقدر عمیق است و وقتی محک بخورد، با واقعیت عینی‌ای که می‌بینیم چقدر می‌خواند. چون من فکر می‌کنم نقطه شروع همه‌ی اینها شهود است. یعنی آن **شمن** که در میانه‌ی قبیله ناگهان می‌فهمد سنگی مقدس است، شهودی پیدا کرده است. منتهی اکنون این درک را اشتباه و خطا می دانیم اما برای او شهود بوده است. خیلی از این‌ها ممکن جرقه‌هایی درخشان و به لحاظ زیبایی‌شناسی بسیار تکان دهنده باشد. . **میکل‌آنژ** که من خیلی دوستش دارم و بدیهی است که شهود هنری داشته اما در آثارش اساطیر بدوی مسیحی و خدای انسان ریخت را به تصویر می‌کشد، و می‌دانیم که قطعا جهان به این شکل نیست. یک لایه‌ی دیگری که باید بررسی شود حقیقت است و اینکه این شهود چه پیوندی با حقیقت دارد. لایه‌ی دیگر زیبایی‌شناسی است و اینکه چقدر فلان اثر زیباست که خود ماجرای دیگری است. ممکن است چیزی حقیقت نداشته باشد ولی زیبا باشد و برعکس حقیقت داشته باشد و زیبا نباشد. لایه‌ی دیگر به بحثی که الان داشتیم و یک سری دوقطبی بر می‌گردد مثل قطب جوشان بودن و ویراسته نبودنِ اثر که در مولانا می‌بینیم یا قطب نوشتاری و ویراستگی اثر که در حافظ می‌بینیم و هندی‌ها نیز این گونه‌اند. یا دو قطبی سنت کتبی و شفاهی و اینکه اثر کجای این دو قطبی قرار می‌گیرد.

من در حال تحقیقی بر روی کتاب مقدس هستم. پرسشی همیشه وجود داشته که عهدعتیق به کدام دوره بر می‌گردد می دانیم که متون مختلقی هم وجود دارد اما پرسش دیگر اینکه کی نوشته و تدوین شده است. یعنی آن نقطه‌ی گذار از سنت شفاهی به سنت کتبی. باید توجه کرد هنگامی که نوشتاری می‌شود به ناگاه متن منسجم می‌شود. چون در سنت شفاهی ترتیب گفتار عقب و جلو می‌شود، اما وقتی به صورت نوشته در آید می‌توان ویرایش‌اش کرد و دریافت که بعضی صفحه‌ها به هم نمی‌خورد. قبل از این اتفاق خطابه‌ای که شهودی بوده و بیان می‌شده را کاهن فردا تغییر می‌داده و چیز دیگری می‌گفته و مشکلی نبوده و کسی هم

محتوایش را کنار هم نمی‌گذاشت. اتفاق مهم دیگری که غیر از انسجام متن رخ می‌دهد این است: نوشتار و کتبی شدن متن را همزمان می‌کند. و همه را در یک افق زمانی می‌آورد در حالی که در حالت شفاهی یک محور در–زمانی وجود دارد؛ یعنی عناصر زبانی جایگزین هم می‌شوند و در کنار هم نمی‌نشینند. این که متن را همزمان کنار هم داشته باشی غیرعادی است. **دریدا** کار فوق‌العاده‌ای درباره نوشتن دارد. یکی از اولین مقاله‌هایش، درباره نوشتن و تفاوت است، که ترجمه شده و ترجمه نسبتا خوبی دارد. نقطه شروع مقاله مربوط به ایده‌ی اصحاب دایرالمعارف عصر روشنگری که معتقد بودند همه‌ی متون مشتق و پاره‌هایی از یک متن کلان‌اند که ایده‌ی **داداریاوری** (deism) پشت آن است. پس کل هستی کتابی است که خداوند نوشته و بقیه متون تفسیرهایی بر این متن کلان است. و وقتی در زمانی و همزمانی را به آن بیافزاییم، جالب می‌شود و زمان کرانمند و بی‌کرانه از آن بیرون می‌آید. هنوز در حال در این مورد هستم، اما ایده‌ی جالبی است. در کتاب مقدس داوران و انبیا که پیرو سنت شفاهی‌اند هر یک برای خود چیزی می‌گوید و هر چه رخ می‌دهد واگراست. وقتی کتاب‌ها به میان می‌آیند – مثلا در **عزرا** و **نحمیا**– که نوشته است، معانی متمرکز است و چون یک روایت درباری هخامنشی است؛ معانی گرانیگاه پیدا می‌کنند و به یک سیستم منسجم تبدیل می‌شوند.

امیرحسین: یعنی در عهد عتیق آنجایی که بصورت کتاب است انسجام معانی وجود دارد؟

شروین: به خصوص **عزرا** و **نحمیا** که چگونگی کتاب شدن کتاب مقدس را شرح می‌دهد و بسیار جالب است که این دو داستان کتابتِ کتاب مقدس‌اند. هر دو مامور دربار هخامنشی‌اند و به گمان من و متن هم روشن می گوید که قصد دارند سنت یهود را به متن در آورند و در این کار موفق می‌شوند. به همین دلیل فکر می‌کنم روایتهای کتاب مقدس بیشتر از آنچه پنداشته شده با عناصر زرتشتی پیوند خورده است. مثلا درخت شناخت نیک و بد و درخت جاودانگی در باغ عدن انعکاس **امرداد** و **هئورتات** و مفهومی ایرانی است که در سنت یهود نبوده... وجود این دو درخت در بهشت بسیار غیرعادی است. همه جا تابو یگانه است

و گناهکار با زیر پا گذاشتن آن طرد می‌شود. این که در کتاب مقدس تابو دوتاست، خیلی غیرعادی است. (وانگهی اگر تعداد تابوها دوتاست چرا سه‌تا نباشد؟) حال فکر می‌کنم، با اضافه کردن این متغییرها می‌توانیم بعد جدیدی به بحث بیدل و مولانا اضافه کنیم و از این منظر بررسی کنیم.

امیرحسین: کماکان پرسش اصلی من این است که چرا مولانا در مقابل سنت کتبی مقاومت می‌کرده؟

شروین: فکر می کنم در آن زمان هنوز شالوده‌ی آن سنت زبان گفتاری باقی مانده بود.

امیرحسین: اما مولانا سنتی نیست و در تمام زندگی سنت شکسته است.

شروین: این سنت مدونی نیست و یک لایه از تجربه‌ی زیسته است. یک مثال عملی: من و تو در این سفر شفاهی گپ می‌زدیم، اما هنگامی که صدایمان را ضبط می‌کنیم، گفتمان‌مان عوض می‌شود، انسجام بیشتری پیدا می‌کند و انگار به نوشتار و متن نزدیکتر می‌شود.

امیرحسین: اما بعد از مدتی فرق نمی‌کند، الان برای من هیچ فرقی ندارد.

شروین: بالاخره کمتر شوخی می کنیم.

امیرحسین: منظورم مواقعی است که درباره موضوع گپ می زنیم.

شروین: اما هنگامی که ضبط نمی‌کنیم، در میانش بیشتر شوخی می‌کنیم

امیرحسین: اما درباره خود موضوع جدی بحث، چه ضبط بشود چه نشود، هر بار این گونه بحث می‌کنیم. مرادم این است که مولانا مقاومتی می‌کند که شاید جدی‌تر باشد و به این سبب فریاد می‌زند درونم نمی‌ماند.

شروین: شاید این طور باشد. مرادت این است که شاید نباید نوشت؟

امیرحسین: انگار وقتی می‌نویسی تمامش می‌کنی، اما وقتی می‌گویی، رویه‌های دیگرش درونت باقی می ماند.

شروین: می شود درباره‌اش فکر کرد. شاید وقتی می‌گویی انتظار پاسخ داری و متن ناتمام است و چون مخاطب داری بحث حضور پیش می‌آید.

امیرحسین: انگار وقتی می گویی کامل از تو بیرون نیامده است به همان دلایل وقتی بیان می‌کنی کامل می شود.

شروین: فکر کنم این نیست و همان بحث حضور دیگری است.

امیرحسین: اره، در آرای **دریدا** هم این چنین است.

شروین: حضور دیگری یعنی متن ناتمام است چون دیگری می‌تواند چیزی به متن اضافه کند و آن راز چون بین من و دیگری جاری می شود کامل می‌شود.

امیرحسین: یک نکته‌ی جالب رازی که مال خودت است را نمی‌گویی و آن رازی که مربوط به دیگری است را می‌گویی.

شروین: نه تنها این، بلکه آن چیزی که بین من و دیگری جاری می شود را بیان می‌کنی.

امیرحسین: عملا وقتی با دیگری هستی راز نمی‌گویی.

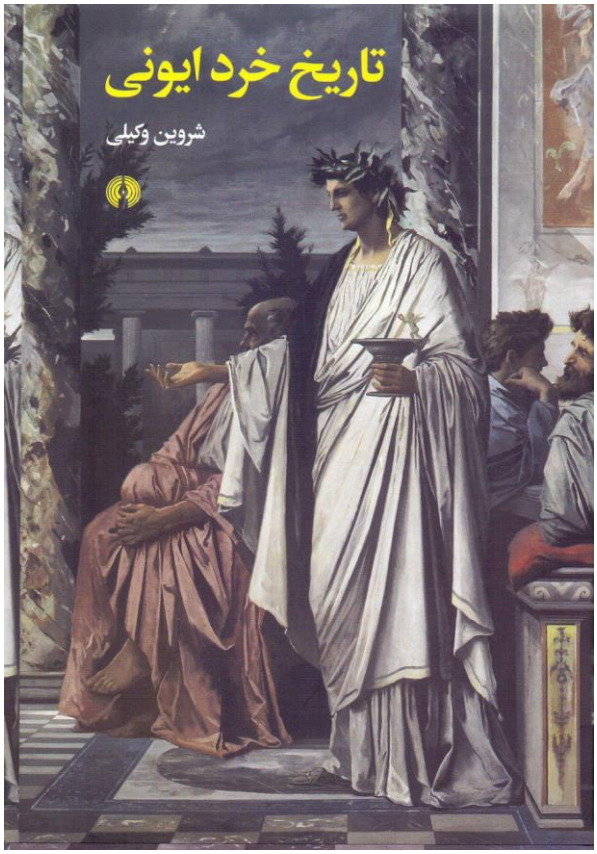
شروین: و نکته‌ی دیگر این که اصلا زبان همین است و بین من و دیگری جاری می‌شود و این که نوشته می‌شود غیرعادی است یعنی آن زبانی که خودم تولید می‌کنم و مخاطبش معلوم نیست.

امیرحسین: و اینکه عملا راز را اصلا نمی‌گویند.

شروین: شاید آن تفکیک بین سِرّ و راز که یکی نوشتنی و دیگری گفتنی است را به این وصل کرد و یک راز شناسی از آن درآورد یا به تعبیری **سرالاسرار**.

کتابهایی دیگر به قلم دکتر شروین وکیلی

مجموعه‌ی تاریخ خرد ایرانی

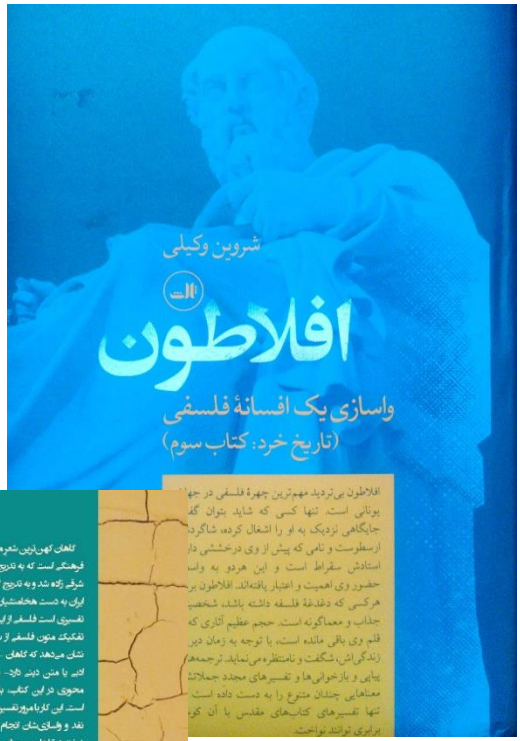


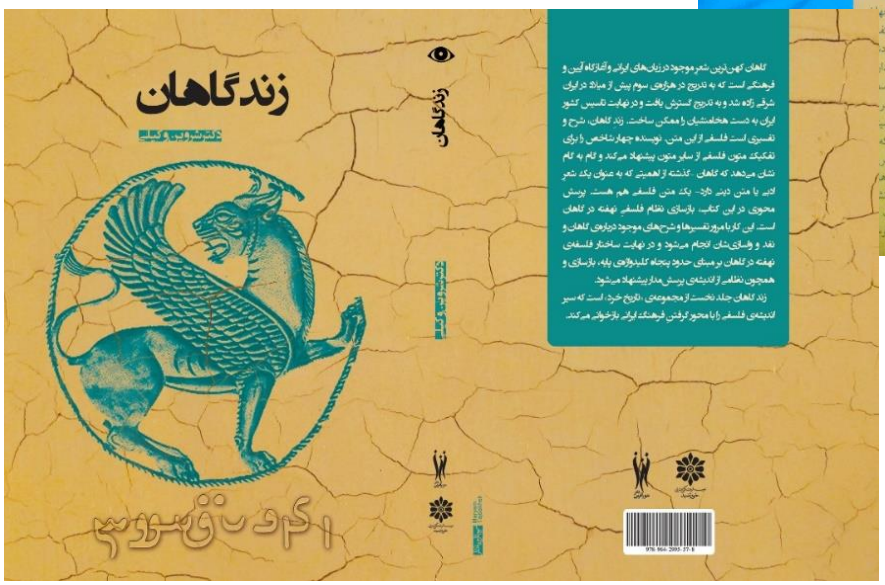
کتاب نخست: زند گاهان، شورآفرین، ۱۳۹٤

کتاب دوم: تاریخ خرد ایونی، علمی و فرهنگی، ۱۳۹۵

کتاب سوم: واسازی افسانه‌ی افلاطون، ثالث، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: خرد بودایی، خورشید، ۱۳۹۵





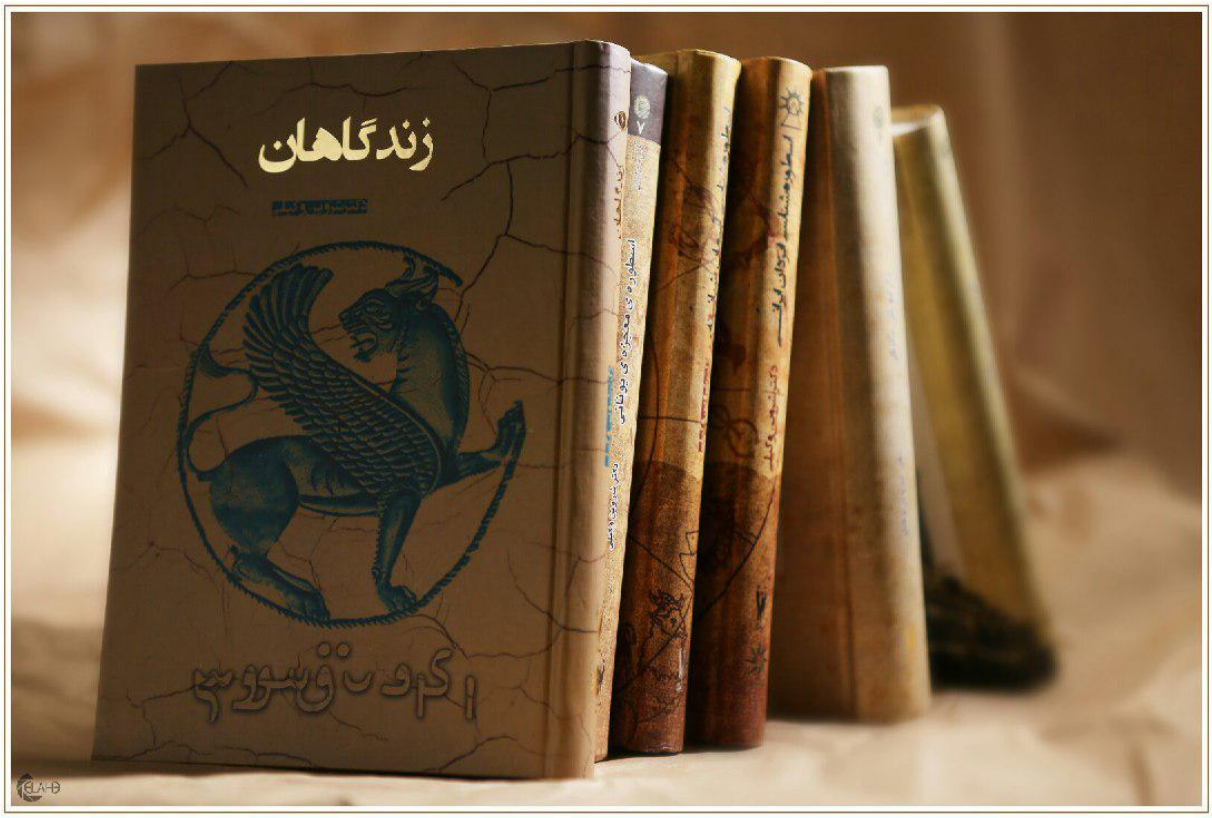
مجموعه‌ی فلسفه

کتاب نخست: آناتومی شناخت، خورشید، ۱۳۷۸

کتاب دوم: درباره‌ی آفرینش پدیدارها، خورشید، ۱۳۸۰

کتاب سوم: کشتنِ مرگ‌ارزان، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: گفتگوهای جنگل، خورشید، ۱۳۹۸



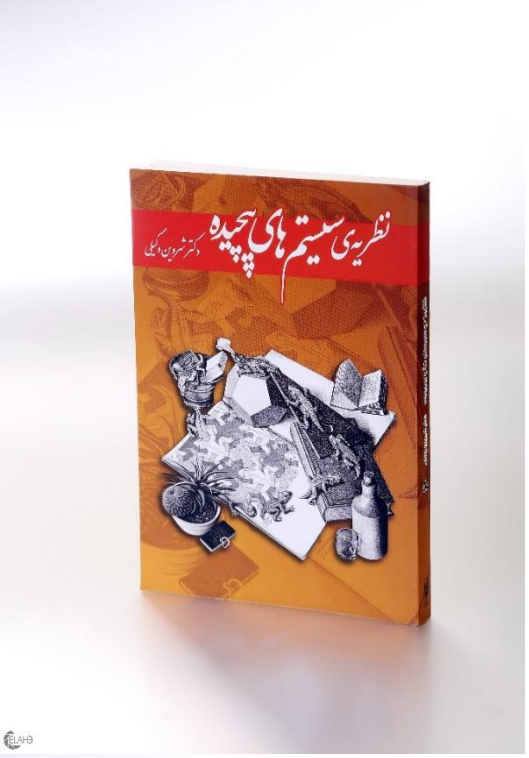
مجموعهی دیدگاه زروان

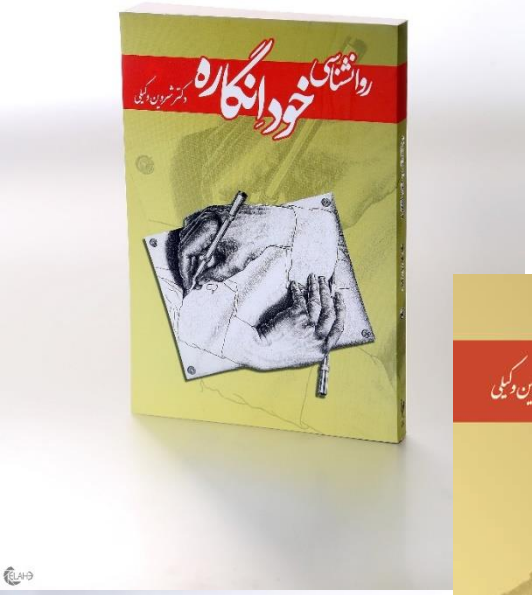
کتاب نخست: نظریه‌ی سیستمهای پیچیده، شورآفرین، ۱۳۸۹

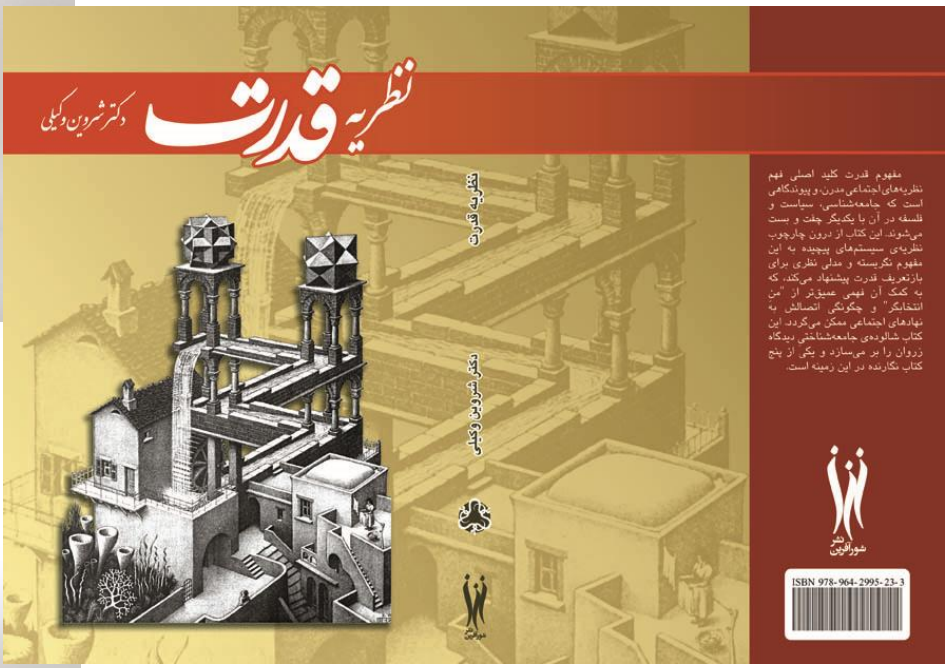
کتاب دوم: روانشناسی خودانگاره، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب سوم: نظریه‌ی قدرت، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب چهارم: نظریه‌ی منش‌ها، شورآفرین، ۱۳۸۹





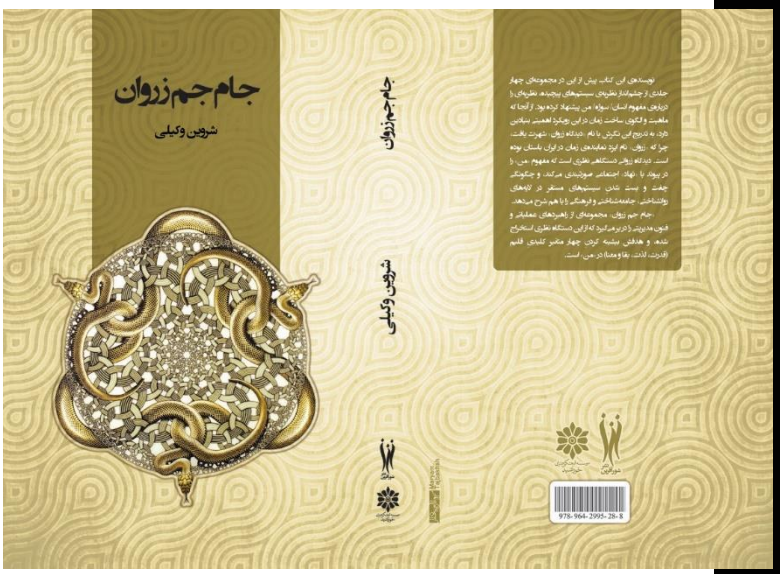


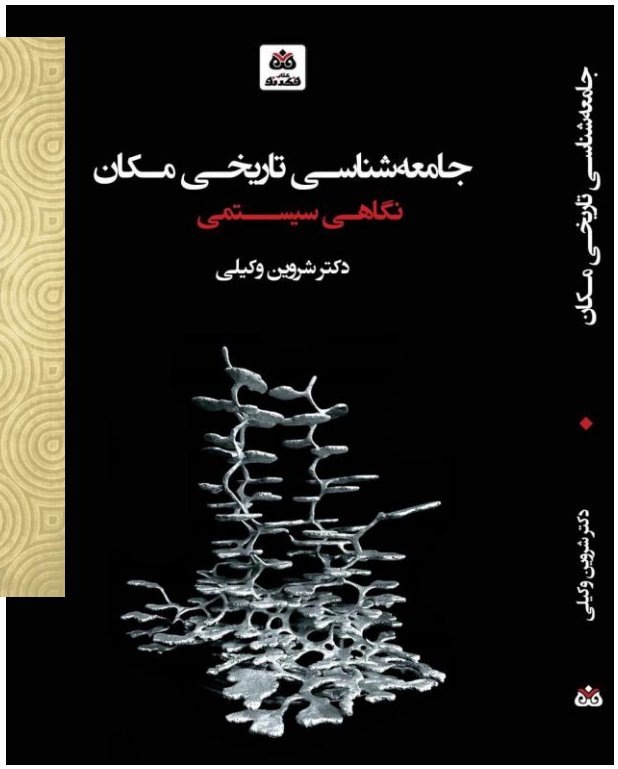
کتاب پنجم: درباره‌ی زمان؛ زروان کرانمند، شورآفرین، ۱۳۹۱

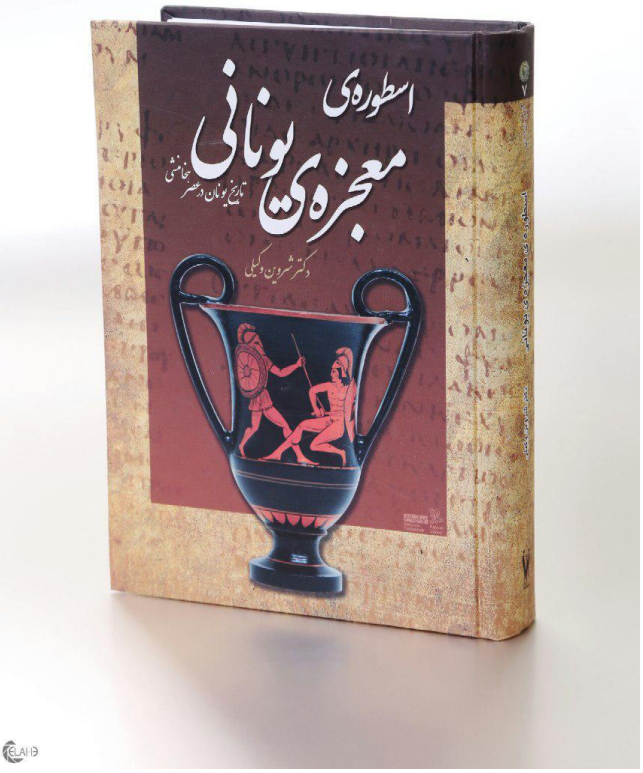
کتاب ششم: زبان، زمان، زنان، شورآفرین، ۱۳۹۱

کتاب هفتم: جام جم زروان، شورآفرین، ۱۳۹۳

کتاب هشتم: جامعه‌شناسی تاریخ مکان، نشر فکر نو، ۱۳۹۷







مجموعه‌ی تاریخ تمدن ایرانی

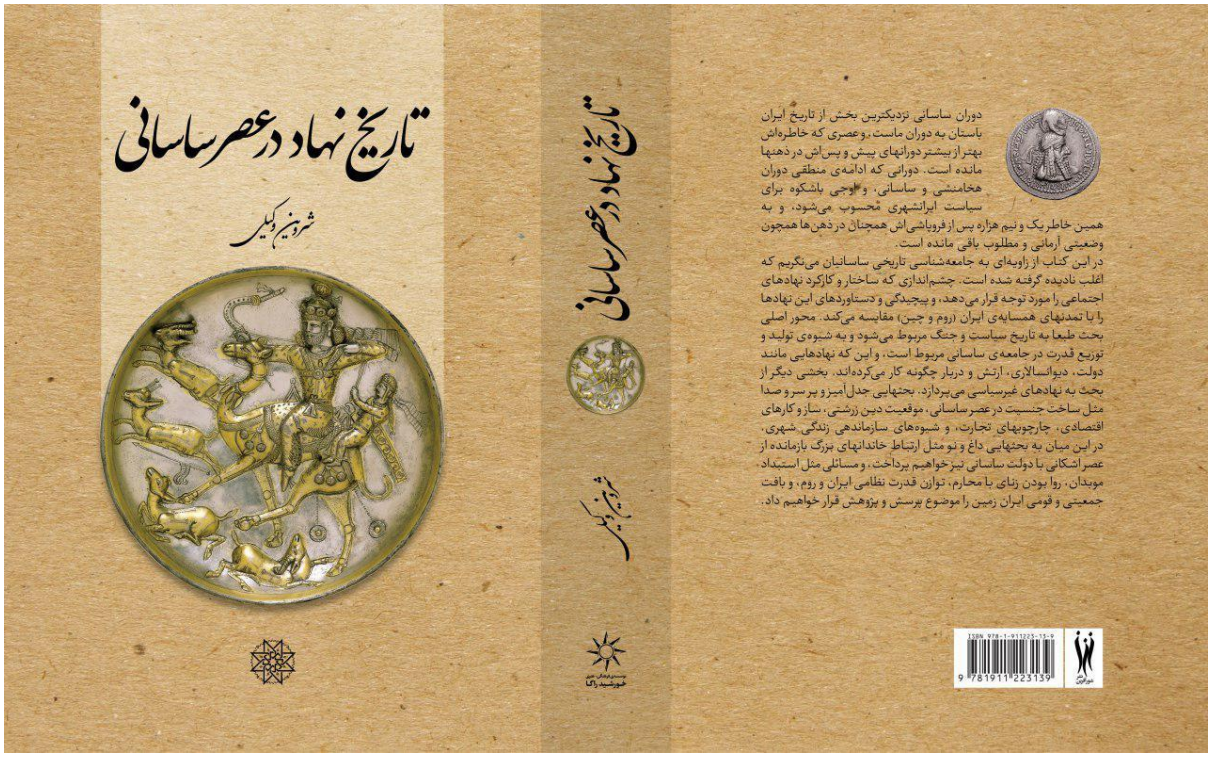
کتاب نخست: کوروش رهایی‌بخش، شورآفرین، ۱۳۸۹-۱۳۹۱

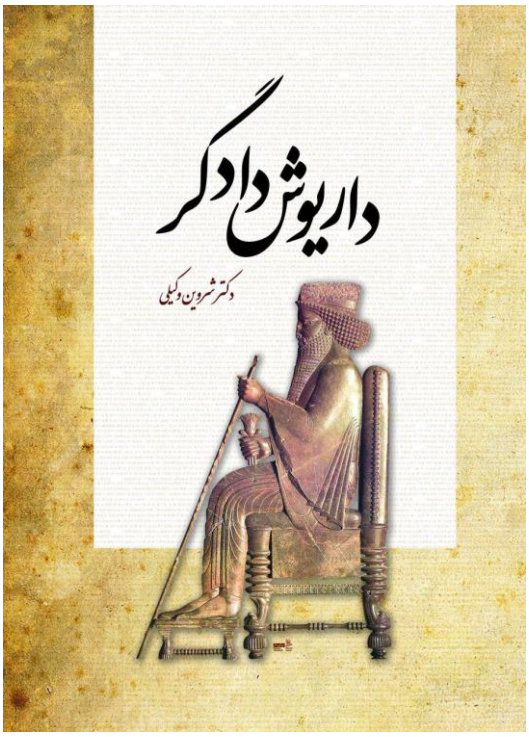
کتاب دوم: اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی، شورآفرین، ۱۳۸۹

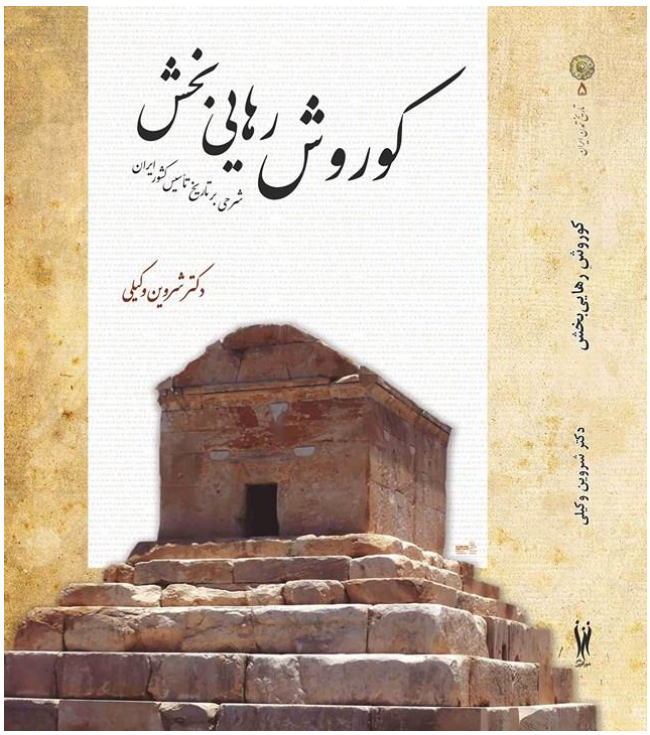
کتاب سوم: داریوش دادگر، شورآفرین، ۱۳۹۰

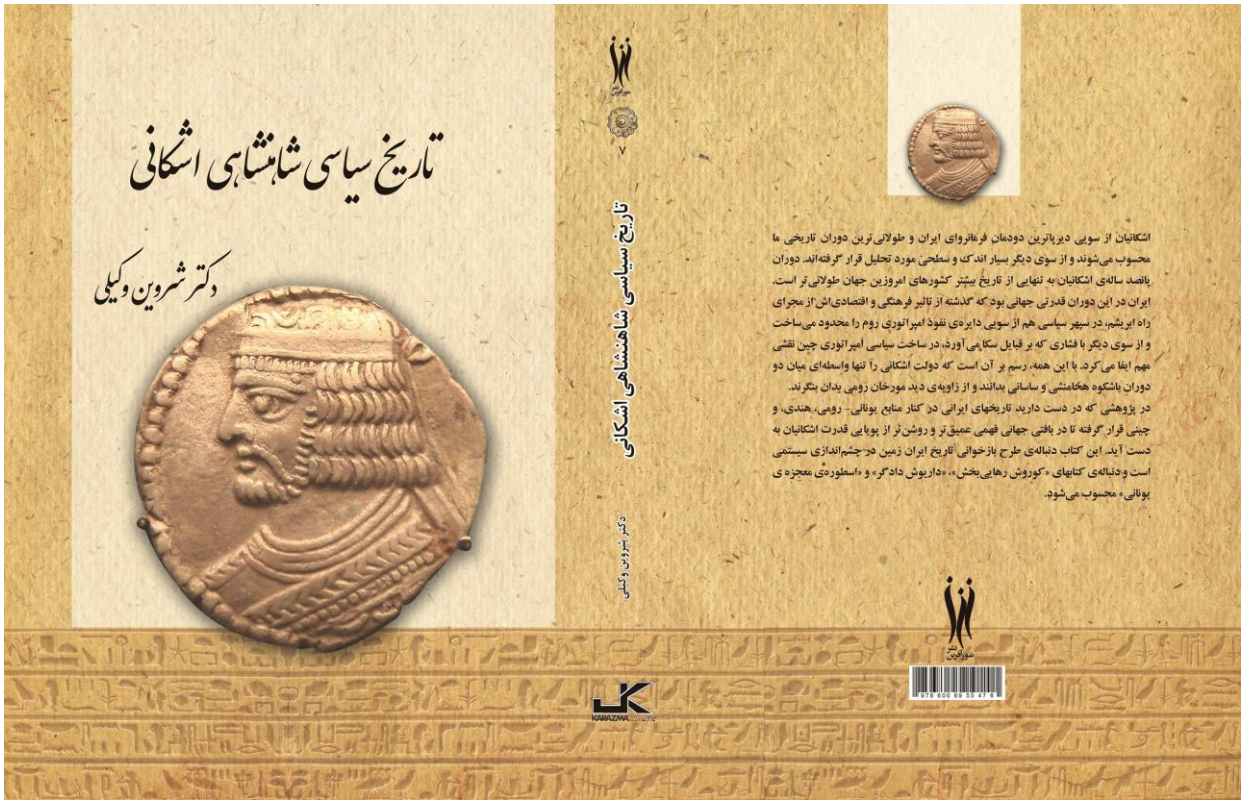
کتاب چهارم: تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی، شورآفرین، ۱۳۹۳

کتاب پنجم: تاریخ نهاد در عصر ساسانی، شورآفرین، ۱۳۹۸




داریوش دادگر
دکتر شروین وکیلی


کوروش رهایی‌بخش
شرحی بر تاریخ عناصر کشور ایران
دکتر شروین وکیلی
۵
کوروش رهایی‌بخش
دکتر شروین وکیلی


تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی
دکتر شروین وکیلی
۷
تاریخ سیاسی شاهنشاهی اشکانی
دکتر شروین وکیلی
اشکانیان از سویی دیرپاترین دودمان فرمانروای ایران و طولانی‌ترین دوران تاریخی ما محسوب می‌شوند و از سوی دیگر بسیار اندک و سطحی مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. دوران پانصد ساله‌ی اشکانیان به تنهایی از تاریخ بیشتر کشورهای امروزین جهان طولانی‌تر است. ایران در این دوران قدرتی جهانی بود که گذشته از تاثیر فرهنگی و اقتصادی‌اش از مجرای راه ابریشم، در سپهر سیاسی هم از سویی دایره‌ی نفوذ امپراتوری روم را محدود می‌ساخت و از سوی دیگر با فشاری که بر قبایل سکا می‌آورد، در ساخت سیاسی امپراتوری چین نقشی مهم ایفا می‌کرد. با این همه، رسم بر آن است که دولت اشکانی را تنها واسطه‌ای میان دو دوران باشکوه هخامنشی و ساسانی بدانند و از زاویه‌ی دید مورخان رومی بدان بنگرند.
در پژوهشی که در دست دارید، تاریخهای ایرانی در کنار منابع یونانی- رومی، هندی، و چینی قرار گرفته تا در بافتی جهانی فهمی عمیق‌تر و روشن‌تر از پویایی قدرت اشکانیان به دست آید. این کتاب دنباله‌ی طرح بازخوانی تاریخ ایران زمین در چشم‌اندازی سیستمی است و دنباله‌ی کتابهای «کوروش رهایی‌بخش»، «داریوش دادگر» و «اسطوره‌ی معجزه‌ی یونانی» محسوب می‌شود.
KARAZWA

مجموعه‌ی تاریخ

کتاب نخست: سرخ، سپید، سبز: شرحی بر رمانتیسم ایرانی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب دوم: گاندی، نشر شورآفرین، ۱۳۹٤

کتاب سوم: تاریخ نژادهای ایرانی، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

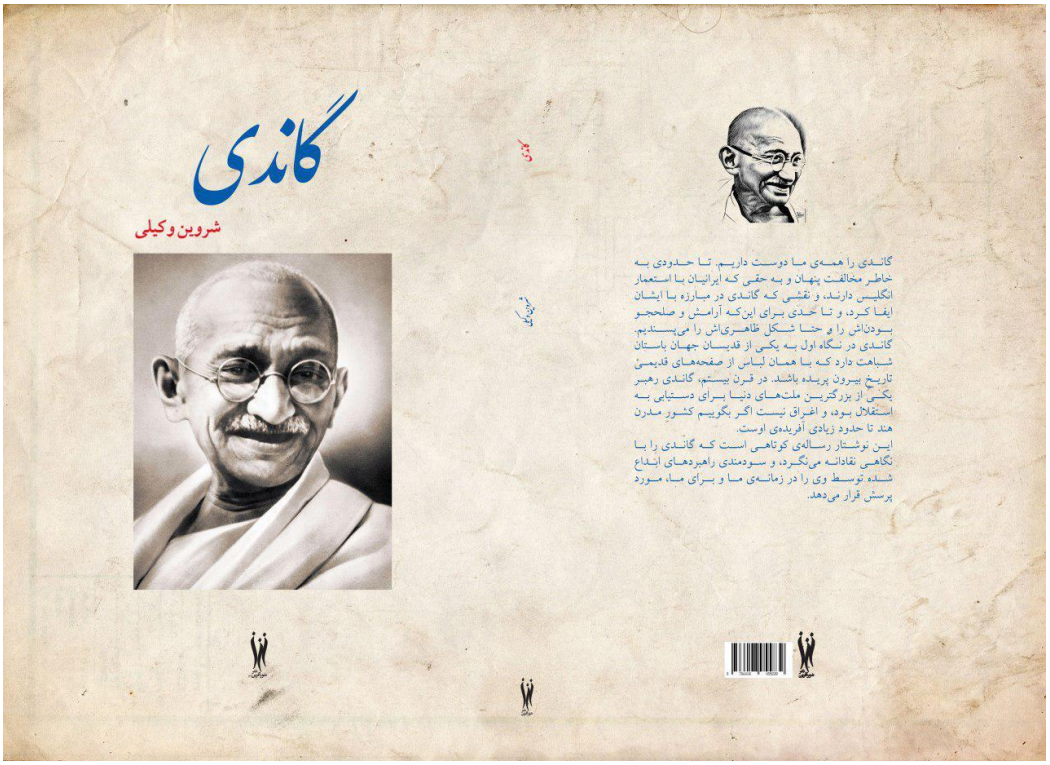
کتاب چهارم: تاریخ اقوام ایرانی در عصر پیشااسلامی، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

کتاب پنجم: تاریخ اقوام ایرانی در دوران معاصر، مرکز پژوهشهای ریاست جمهوری، ۱۳۹۸

کتاب ششم: تاریخ همزمانی؛ عصر مظفری، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب هفتم: رام: روزشمار معنادار ایرانی (٤ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب هشتم: ایران؛ تمدن راهها، خورشید، ۱۳۹۸

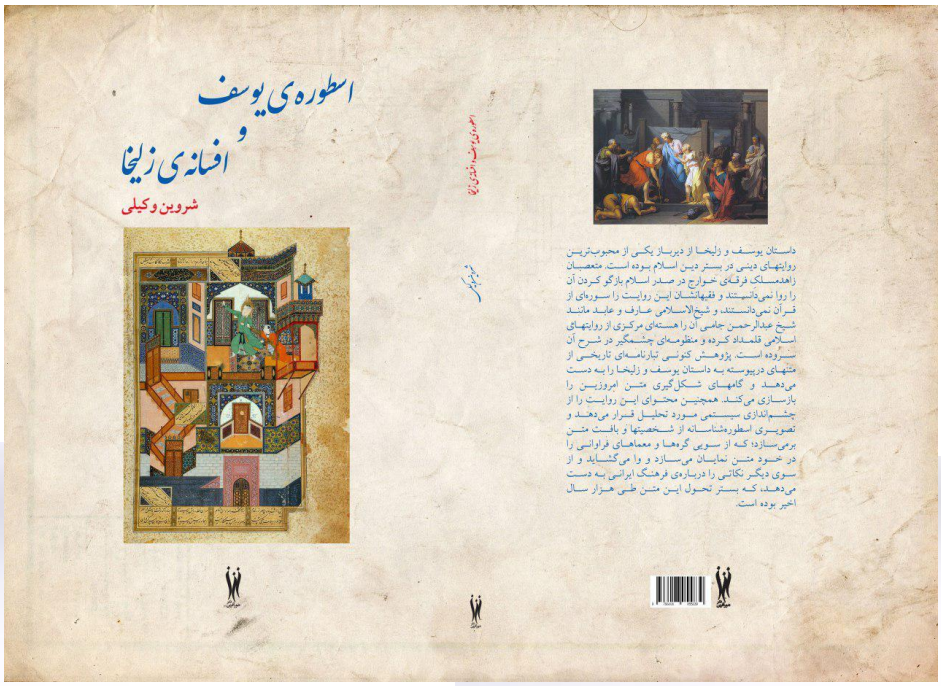


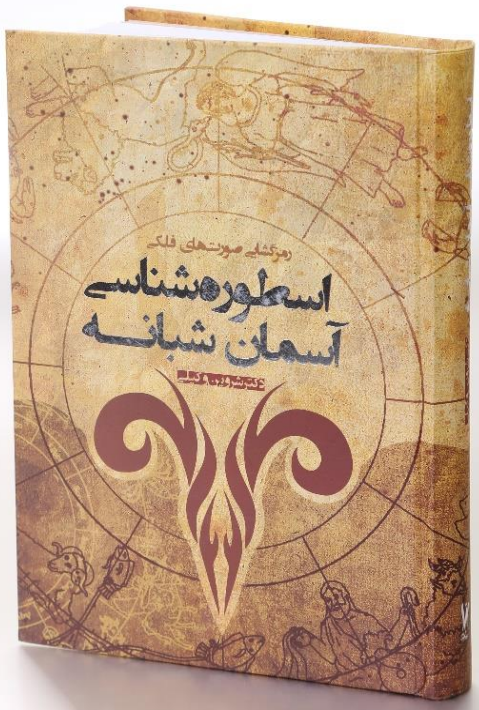
مجموعه‌ی اسطوره‌شناسی ایرانی

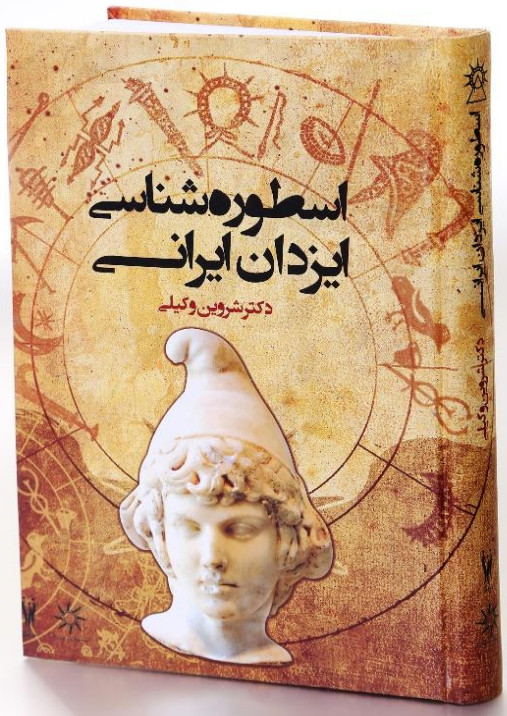
کتاب نخست: اسطوره‌شناسی پهلوانان ایرانی، پازینه، ۱۳۸۹

کتاب دوم: رویای دوموزی، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب سوم: اسطوره‌شناسی آسمان شبانه، شورآفرین، ۱۳۹۱







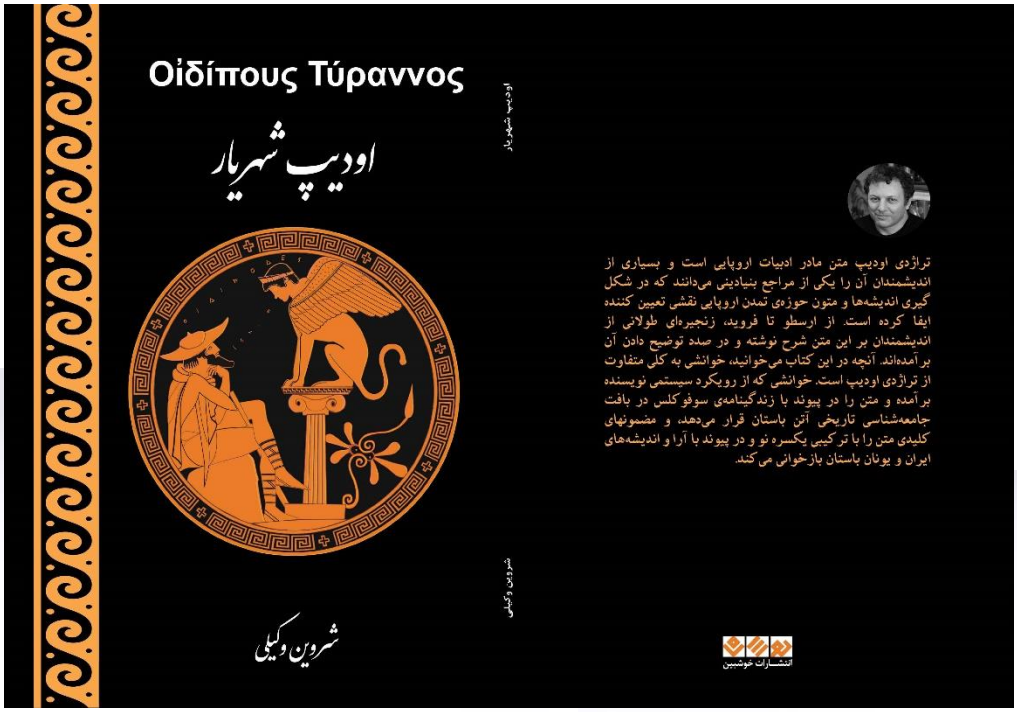
کتاب چهارم: اسطوره‌ی یوسف و افسانه‌ی زلیخا، خورشید، ۱۳۹۰

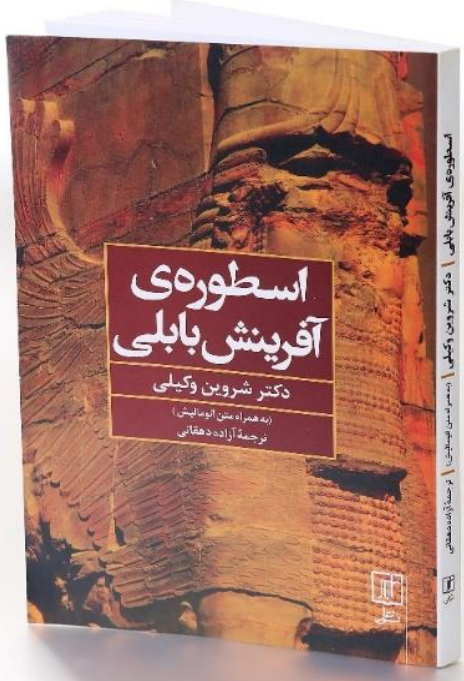
کتاب پنجم: اسطوره‌ی آفرینش بابلی، علم، ۱۳۹۲

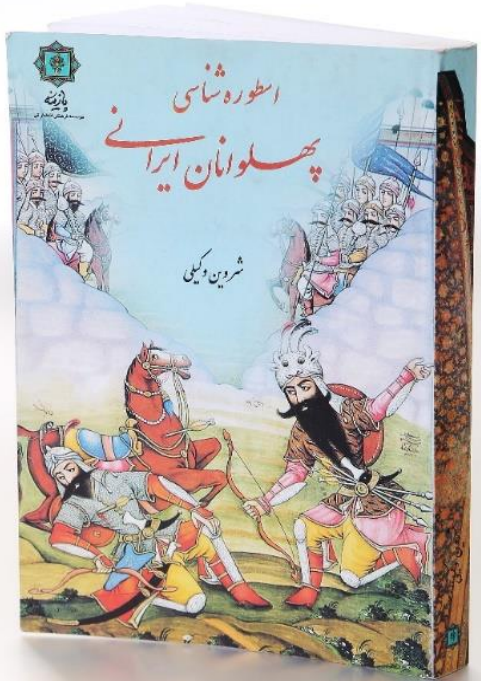
کتاب ششم: پالایش‌های امپدوکلس، خورشید، ۱۳۹٤

کتاب هفتم: اسطوره‌شناسی ایزدان ایرانی، شورآفرین، ۱۳۹۵

کتاب هشتم: اودیپ شهریار، خوش‌بین، ۱۳۹۸







مجموعه‌ی عصب- روانشناسی و تکامل

کتاب نخست: کلبدشناسی آگاهی، خورشید، ۱۳۷۷

کتاب دوم: رساله‌ی هم‌افزایی، خورشید، ۱۳۷۷

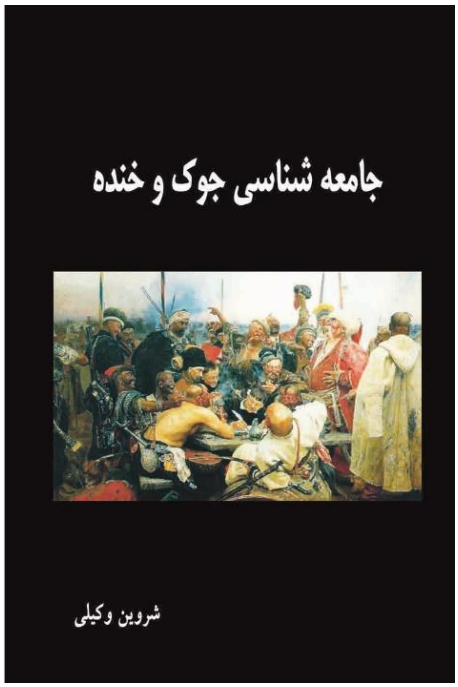
کتاب سوم: مغز خفته، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

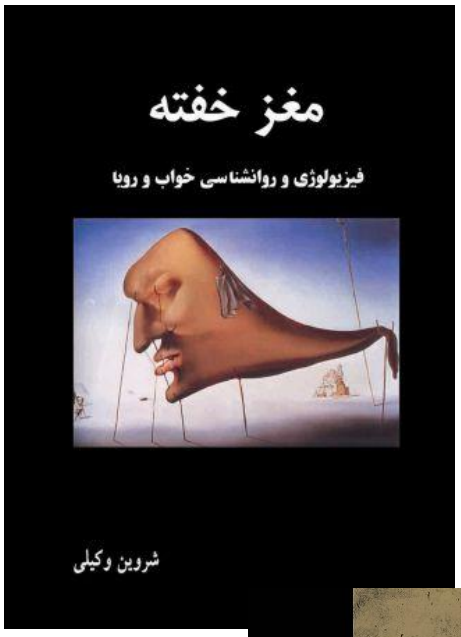
کتاب چهارم: جامعه‌شناسی جوک و خنده، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

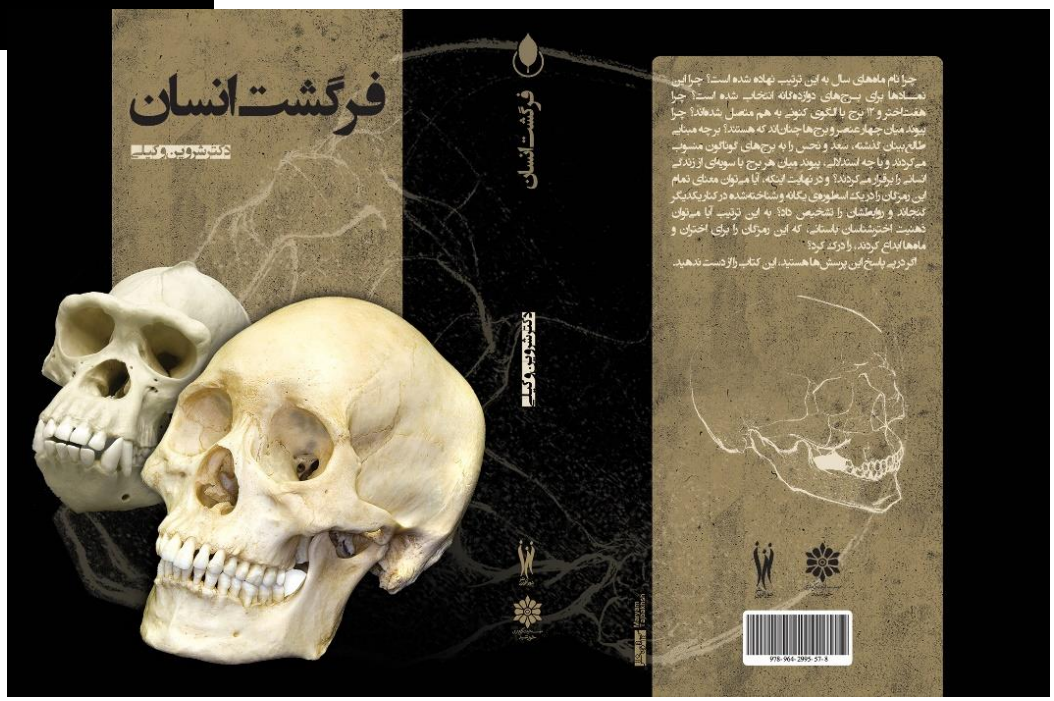
کتاب پنجم: عصب‌شناسی لذت، خورشید، ۱۳۹۱

کتاب ششم: فرگشت انسان، بی‌نا،۱۳۹٤

کتاب هفتم: همجنس‌گرایی: از عصب‌شناسی تا تکامل، خورشید،۱۳۹۵







مجموعه‌ی داستان، رمان و شعر

کتاب نخست: ماردوش، خورشید، ۱۳۷۹

کتاب دوم: جنگجو، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۱

کتاب سوم: سوشیانس، تمدن- شورآفرین، ۱۳۸۳

کتاب چهارم: جام جمشید، خورشید، ۱۳۸۶

کتاب پنجم: حکیم فارابی، خورشید، ۱۳۸۷

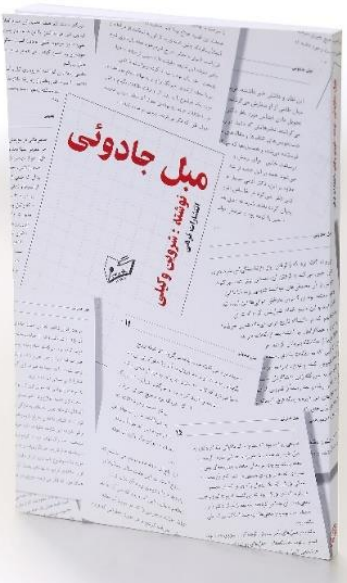
کتاب ششم: راه جنگجو، شورآفرین، ۱۳۸۹

کتاب هفتم: نفرین صندلی (مبل جادویی)، فرهی، ۱۳۹۱

کتاب هشتم: دازیمدا، بی‌نا، ۱۳۹۳

کتاب نهم: فرشگرد، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب دهم: جم، شورآفرین، ۱۳۹۵

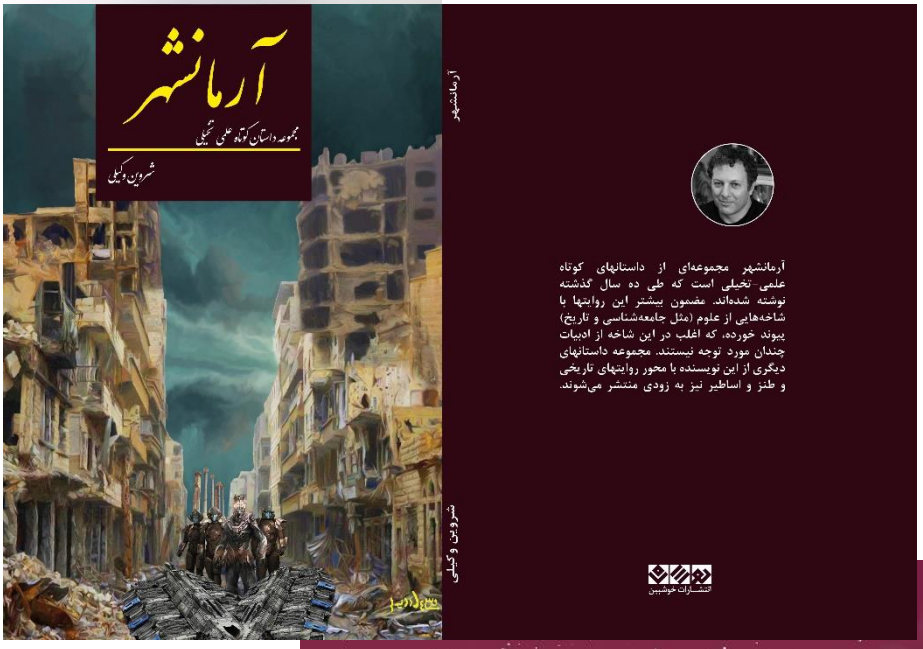


کتاب یازدهم: زریر؛ مجموعه داستان کوتاه تاریخی، خوش‌بین، ۱۳۹۵

کتاب دوازدهم: گرشاد؛ مجموعه داستان کوتاه طنز، خوش‌بین، ۱۳۹۵

کتاب سیزدهم: آرمانشهر؛ مجموعه‌ی داستان کوتاه علمی-تخیلی، خوش‌بین، ۱۳۹۸

کتاب چهاردهم: هشت سرنوشت بهرام، خورشید، ۱۳۹۸



مجموعه‌ی راهبردهای زروانی

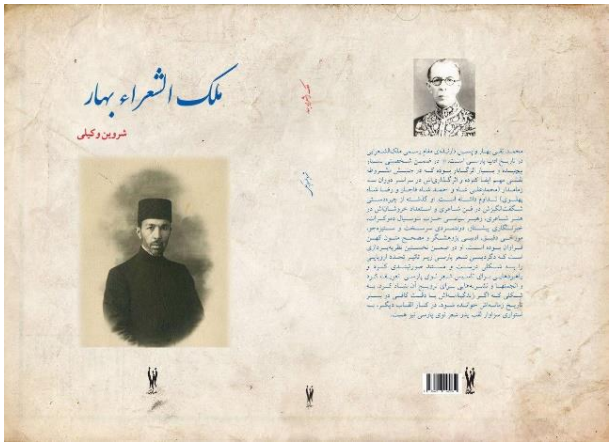
کتاب نخست: خلاقیت، اندیشه‌سرا، ۱۳۸۵

کتاب دوم: کارگاه مناظره، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۹۲

کتاب سوم: بازی‌نامک، شورآفرین، ۱۳۹۵

مجموعه‌ی ادبیات

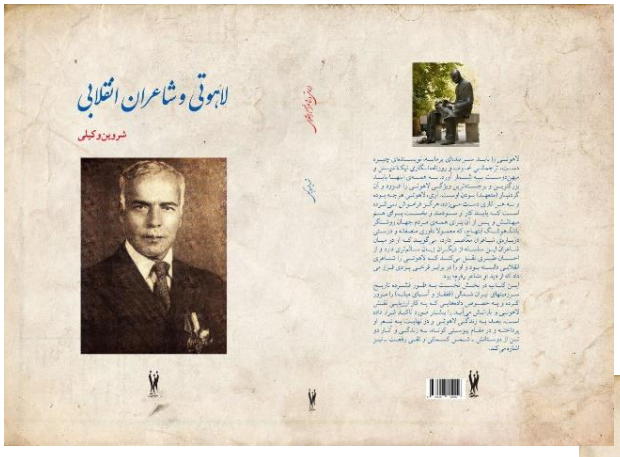
کتاب نخست: ملک‌الشعرای بهار، خورشید و شورآفرین،۱۳۹٤



کتاب دوم: نیمایوشیج، خورشید و شورآفرین ، ۱۳۹٤

کتاب سوم: پروین، سیمین، فروغ، خورشید و شورآفرین،۱۳۹۵

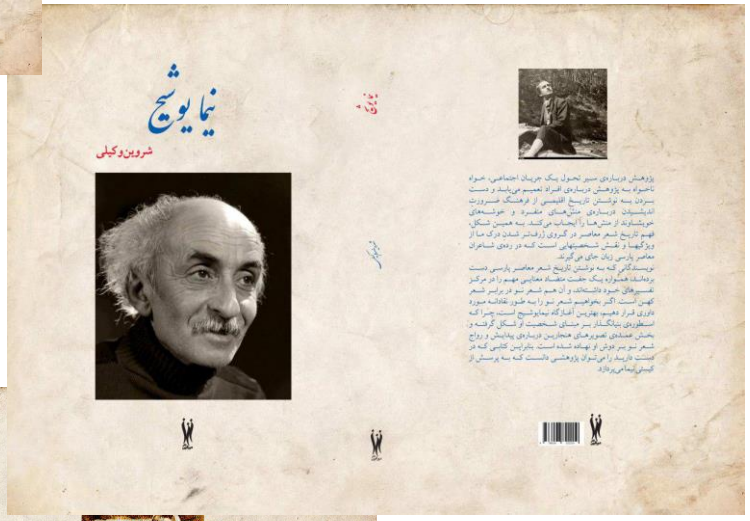
کتاب چهارم: لاهوتی و شاعران انقلابی، خورشید و شورآفرین ، ۱۳۹۵



کتاب پنجم: خویشتنِ پارسی، خورشید، ۱۳۹۵

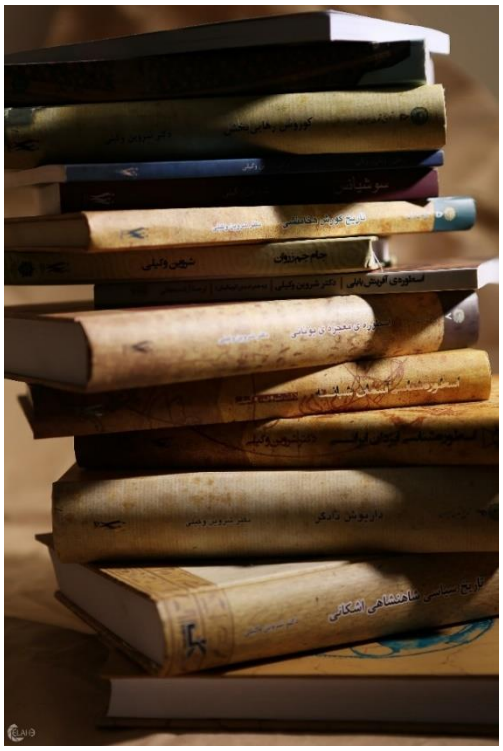
کتاب ششم: عشاق‌نامه، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب هفتم: تپ‌اختر؛ گلچین شعر پارسی (۲ جلد)، ۱۳۹۸



مجموعه‌ی تاریخ هنر

کتاب نخست: رمزشناسی دست و انگشت در ایران، خورشید، ۱۳۹۷

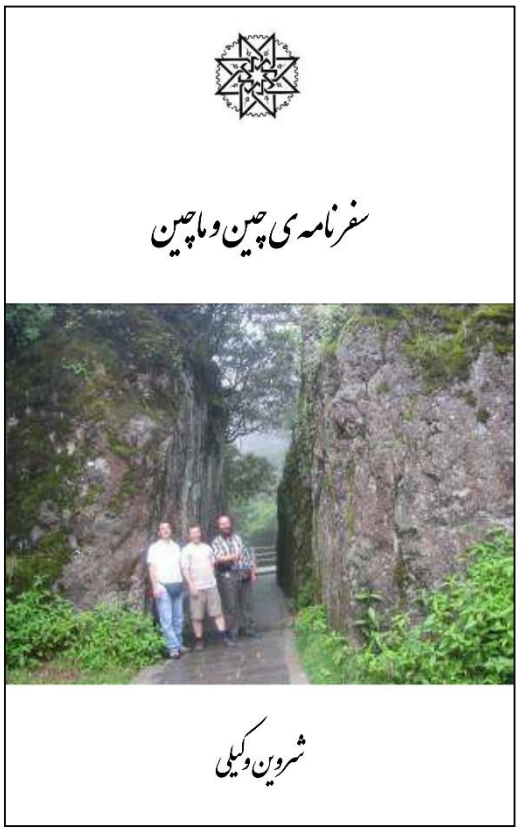


کتاب دوم: نقاشی دو دشمن، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب سوم: تاریخ هنرایرانی: عصر پیشاتاریخی، خورشید، ۱۳۹۸

کتاب چهارم: تاریخ هنر ایرانی: عصر برنز، خورشید، ۱۳۹۸

مجموعه‌ی سفرنامه‌ها



کتاب نخست: سفرنامه‌ی سغد و خوارزم، خورشید، ۱۳۸۸

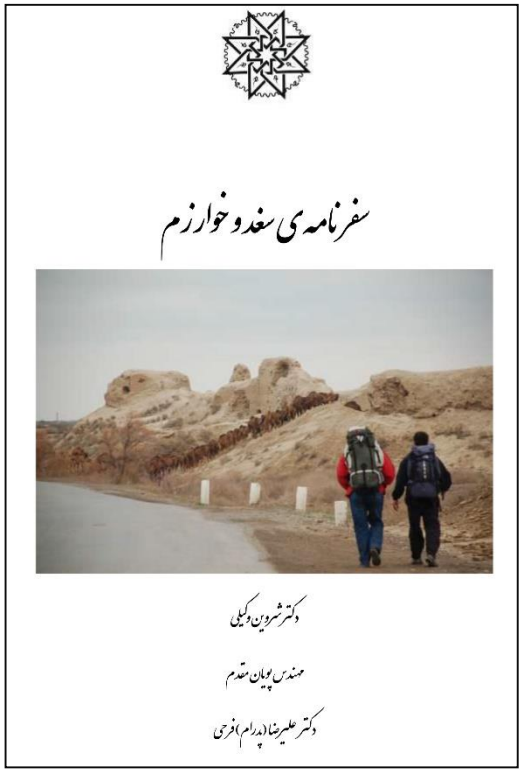
کتناب دوم: سفرنامه‌ی چین و ماچین، خورشید، ۱۳۸۹

کتاب سوم: سفرنامه‌ی ختا و ختن، خورشید، ۱۳۹۷

کتاب چهارم: سفرنامه‌ی مسکو و سن‌پترزبورگ، خورشید،۱۳۹۷

کتاب پنجم: سفرنامه‌ی هند شمالی، خورشید، ۱۳۹۸

کتابهای دیگر



کتاب نخست: نام شناخت، خورشید، ۱۳۸۲

کتاب دوم: کاربرد نظریه‌ی سیستمهای پیچیده در مدلسازی تغییرات فرهنگی، جهاد دانشگاهی دانشگاه تهران، ۱۳۸٤

کتاب سوم: رخ‌نامه: جلد نخست، خورشید، ۱۳۹۵

کتاب چهارم: گفتگوهای منِ پارسی (۳ جلد)، خورشید، ۱۳۹۸

مجموعه مقاله‌ها

جلد نخست: نظریه‌ی زروان، خورشید، ۱۳۹۵

جلد دوم: جامعه‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد سوم: تاریخ، خورشید، ۱۳۹۵

جلد چهارم: اسطوره‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد پنجم: ادبیات، خورشید، ۱۳۹۵

جلد ششم: روانشناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هفتم: فلسفه، خورشید، ۱۳۹۵

جلد هشتم: زیست‌شناسی، خورشید، ۱۳۹۵

جلد نهم: آموزش و پرورش، خورشید، ۱۳۹۵