

حجاب ماییم، باید که از میانه برخیزیم

نقدی بر کتاب «بازیگری در باغ هویت ایرانی؛ سرزمونی
حافظ» فرهنگ رجایی

۲۸۱-۲۹۵

چکیده: «بازیگری در باغ هویت ایرانی؛ سرزمونی حافظ» تازه‌ترین نگاشته آقای دکتر فرهنگ رجایی استاد دانشگاه کارلتون کانادا، درباره حافظ است که دغدغه اصلی نگارنده آن «بازیگری ایرانیان و قواعد بازی آن» در طول تاریخ است و اینکه چرا ایرانیان با داشتن تمدنی بزرگ و ورود به عصر تمدن‌ساز صفوی، از بازیگری و نقش‌آفرینی در عرصه جهانی بازماندند و به جای آن با هوراکشی، نظاره‌گری، مصرف‌کنندگی، و برهم‌زندگی در حاشیه تاریخ ماندند و اینک آیا می‌توان با الگو قرار دادن بنیان اندیشه و نظام فکری حافظ، ایران و ایرانی را برای ورود به دنیای مدرن و خلق جهانی نو آماده کرد و اینکه می‌توان این نظام را به عنوان سرزمونی موفق برای بازیگری و نقش‌آفرینی ایران‌شهریان عرضه کرد؟ در این مقاله به برخی از دیدگاه‌های مؤلف این کتاب درباره حافظ و سرزمونی وی و پاسخ به پرسش‌های مطرح‌شده و نیز برخی دلایل نقش‌ناآفرینی ایرانیان پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: بازیگری، سرزمونی، حافظ، ایرانیان.

بازیگری در باغ هویت ایرانی؛ سرزمونی حافظ، فرهنگ

رجایی، تهران: نشر نی، ۱۳۹۶، ۲۸۲ ص. ۲۲۰۰۰۰ ریال.

We are the Veil, that Must be Removed from the Middle

A Review of the Book «Acting in the Garden of Iranian Identity; Hafiz's Role Model» by: Farhang Rajaei
Amir Shafaghat

Abstract: »Acting in the Garden of Iranian Identity; Hafiz's «Role Model» by Dr. Farhang Rajaei, a professor at Carlton University in Canada, is a book about Hafiz, the main concern of the author is «Iranian acting and their rules» throughout history, and why Iranians with a great civilization and entering the age of Safavid civilization was left out of acting and role-playing in the world arena, and instead remained on the margins of history. The question is: whether it is possible to prepare Iran and Iranians to enter the modern world and create a new world by modeling the foundation of Hafiz's thought and intellectual system, and that this system can be used as a successful guide for the acting and role-playing of Iranians? In this article, some of the views of the author of this book about Hafiz and his leadership and the answers to the questions raised as well as some reasons for the lack of Iranian role-playing are discussed.

Keywords: Acting, Role-modeling, Hafiz, Iranians.

العقبة هي نحن، يجب أن ننهض ونتجاوز العقبات
ملاحظات نقدية على كتاب
(اللعب في بستان الهوية الإيرانية، نموذج حافظ) لفرهنگ رجائي
أمير شافغات
الخلاصة: بازگری در باغ هویت ایرانی؛ سرمنوی حافظ (= اللب
في بستان الهوية الإيرانية؛ نموذج حافظ) هو أحدث كتابات الدكتور
فرهنگ رجائي الأستاذ في جامعة كارلتون الكندية حول الشاعر
الإيراني حافظ. والهدف الأصلي للمؤلف هو معرفة (أداء الإيرانيين
والقواعد التي توجه هذا الأداء) على مدى التاريخ، ويتساءل عن
أن الإيرانيين رغم أنهم كانوا يمتلكون حضارة عظيمة وأتمهم شهدوا
العصر الصفوي الذي امتاز بتأسيسه الحضاري، لكنهم مع ذلك
عجزوا عن أداء ما يليق بهم من دور وتأثير في الساحة العالمية،
واكتفوا بدلاً من ذلك بالصراخ والتفريح والاستهلاك والانعزال في
زوايا التاريخ؟
ويتساءل المؤلف عن مدى إمكانية الاقتداء بالبنیان والمنظومة
الفكرية لحافظ وتمهينة إيران والإيرانيين للدخول في الحياة المعاصرة
وإيجاد العالم الجديد؟ وهل أن هذا النظام يمكن اتخاذه كمنال
ناجح لأداء المواطنين الإيرانيين وإبداعهم؟
وهذا المقال يتضمن بعضاً من آراء مؤلف الكتاب حول حافظ
ونموذجه مع الإجابة على التساؤلات المطروحة، مع بيان بعض
أسباب عجز الإيرانيين وانعدام تأثيرهم.
المفردات الأساسية: الأداء، النموذج، حافظ، الإيرانيون.

معرفی کتاب

این کتاب با درآمدی با عنوان «نقش آفرینی و باغ هویت» درباره «بازیگری ایرانیان و قواعد بازی آن» آغاز می‌شود و شامل چهار گفتمان و هشت گفتار است و هر گفتمان با سرمقاله‌ای، آغازی است برای ورود به گفتارها. گفتمان نخست با عنوان «باغ ایرانی در عصر عربسک - عربیت» زمینه را برای بیان زمانه تاریخی - سیاسی و فرهنگی عصر حافظ از لحاظ زبان و ادب و عرفان فراهم می‌کند. گفتمان دوم «کیستی حافظ» را به بحث و گفتگو می‌گذارد. گفتمان سوم اندیشه بازیگری حافظ را بر مبنای مواضع نظری و سلوک عملی توضیح می‌دهد و در نهایت گفتمان چهارم که به نوعی نتیجه مباحث قبلی است، بازیگری و سرنمونی حافظ را در باغ هویت ایرانی مشخص و معلوم می‌کند. در زیر مواردی که به نظر راقم این سطور قابل نقد و بحث و بررسی است، بیان می‌شود:

یک جابجایی تاکتیکی در تاریخ (صفویان یا سامانیان؟)

آقای رجایی در بخش درآمد این کتاب از «بازیگری ایرانیان و قواعد بازی آن» بحث می‌کند و پرسشی درباره اینکه «چرا ایرانیان پس از عصر تمدن ساز صفوی دیگر نتوانستند بازیگری و نقش آفرینی کنند و به جای آن با هورا کشی، نظاره‌گری، مصرف‌کنندگی و برهم‌زندگی در حاشیه تاریخ ماندند و همچنان در «تعطیلی تاریخی» به سر می‌برند» (ص ۹) مطرح می‌کند و معتقد است عصر صفوی نمونه‌ای از الگوی بازیگری و نقش آفرینی برای ایرانیان است. بنابراین اگر آنها تصمیم به بازیگری و نقش آفرینی دوباره دارند، باید همین راه آشنا را با سرنمون قرارداد نظام فکری حافظ ادامه دهند. (ص ۱۰ و ۱۹)

اگر دوره تاریخی - سیاسی ایران را از حمله اعراب به حدود ایرانشهر تا به امروز، به دو دوره خردگرایی تا حدود قرن چهارم و بعد از آن دوره «حجیت ظن»^۱ و پیدایش تصوّف و عرفان تقسیم کنیم، آنچه برجسته خواهد شد ظهور و حضور سامانیان به عنوان پیشاهنگ تشکیل یک حکومت کاملاً ایرانی در عصر خردگرایی ایرانیان و تشکیل حکومت صفوی به عنوان قدرتی چند ملیتی و استبدادی در دوره حجیت ظن است. با مروری کلی و سریع و بازنگری خصوصیات بارز دو دوره سامانی و صفوی، نظر مطرح شده آقای رجایی در بالا را با یک جابجایی تاکتیکی در تاریخ، نقد و بررسی می‌کنیم.

انتساب عنوان استبدادی به حکومت صفوی به چند دلیل قابل بحث است: ۱. تسلط اندیشه تک قطبی حکومت بر خرد جمعی ۲. از بین رفتن فرهنگ و هنر و یا دست کم کمرنگ شدن هنر و هنرمند و پدید نیامدن ذهنی خلاق در جامعه ۳. بروز و ظهور نیافتن اندیشه‌های نواز ترس نهادهای قدرت ۴. اختلافات فرهنگی. قومی در بدنه حکومت به دلیل چند ملیتی بودن و همچنین رقابت به دست آوردن قدرت که خود عاملی است برای حذف رقیب.

۱. عدم قطعیت در دانستن چیزی یا قضاوت بر اساس شک و گمان. (رک به: محمد رضا شفیعی کدکنی، «ساختار ساختارها»،

از این رو ماهیت تشکیلات دولت صفوی و بازرترین صفت آنان که «دینی و مذهبی بودن آن است... و پایه حکومت ملی آنان را وحدت در حول مذهب می‌دانند [و] پایه قدرت دیگران سلسله هم، یعنی تصوف... که پس از استقرار این سلسله بتدریج جای خود را به مذهب داد»،^۲ یکی از عوامل مهم ایجاد شکاف‌های عمیق در جامعه چندفرهنگی ایران محسوب می‌شود. همچنین چندملیتی بودن بدنه اصلی سلسله صفوی از آنجا که «نهادهای تشکیلاتی آن از دو منبع عمده مایه می‌گرفت: نهادهای تشکیلاتی ترکمانان و تیموریان (سلسله‌های رقیب که برای تسلط بر امپراتوری تیمور به مدت یکصدسال به مبارزه پرداخت) و تشکیلات اصلی صوفیانه صفویه و طریقت مجاهدانه شیعی»^۳ دیگر عامل مهم دور شدن اندیشه‌ها و جدایی دسته‌های مختلف اجتماعی از یکدیگر بود. از این رو موجبات افول فرهنگ و هنر را به سرعت فراهم کرد. از سویی «روند کلی در آمیختن تصوف و تشیع در دوره حیات و فعالیت صفویان»^۴ و اینکه «در نظریه شیعه حکومت و سلطنت در اصل از آن امام زمان است»،^۵ به طور کلی اذهان جامعه را بیش از پیش به سمت تک قطبی شدن و انزوای هرورزه آن سوق داد. چنین ساختاری در بدنه دولت مردان و پایه‌گذاران صفوی منجر به «آمدن شیعیان از آناتولی به ایران [شد که] عناصر تعمیم‌دهنده مذهب شیعه در ایران، همان عناصر تشکیل‌دهنده دولت شیعی صفوی در بین ترکان قزلباش آناتولی بود».^۶ از جهتی نیز زندگی فردی صوفیان که در نتیجه همین اندیشه‌های افراطی به ظهور شیخ و مرید انجامید و باعث پیدایش دیر، تکیه، زاویه و خانقاه شد و از طرفی هم آشنایی صوفیان با جهاد یا جنگ مقدس^۷ از جمله عواملی بودند که بر ممانعت نفوذ خردگرایی در کالبد روح و روان ایرانیان دامن می‌زد. هر چه این افراطی‌گری‌ها بیشتر و بیشتر می‌شد، ایران و ایرانی بیش از پیش در اعماق اندیشه‌های موهوم و پوچ فرومی‌رفت. این توهمات سینه‌به‌سینه میان شاهان صفوی می‌گشت تا آنجا که سردمدار این سلسله، «شاه اسماعیل اول خود را تجلی زنده الوهیت، ظل الله فی الارض و نائب امام غایب، بواسطه ذریه مستقیم خود از امام موسی کاظم (ع) هفتمین امام شیعیان اثنی عشری می‌پنداشت».^۸ خرافات و موهومات آن چنان ذهن شاهان صفوی را فراگرفته بود و به عوام انتقال می‌یافت که فضای افراطی شده جامعه آن روزگاران، هر روز پررنگ‌تر می‌شد و در آغاز عصر روشنگری غرب، به جای آشنایی مردم با علم و دانش روز، توهمات و خرافه پرستی ذهنشان را پُر می‌کرد تا آنجا که شاه عباس را در آغاز سال ۱۰۱۰ ق بر آن داشت تا نذر شرعی خویش را با پای پیاده و طی مسیر اصفهان تا آرامگاه امام هشتم (ع) به جا آورد.^۹ طبیعی است هر حکومت جانشین، خلاف

۲. محمد باقر آرام، اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی، ص ۲۹۲.

۳. ر. م. سیوری، تاریخ ایران دوره صفویان، ص ۱۶۶.

۴. محمد باقر آرام، اندیشه تاریخ‌نگاری عصر صفوی، ص ۱۶۸.

۵. ماشاء الله آجودانی، یا مرگ یا تجدد (دفتری در شعر و ادب مشروطه)، ص ۴۳.

۶. فاروق سومر، نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ص ۵.

۷. ر. رویمر، تاریخ ایران دوره صفویان، ص ۱۶۱.

۸. ر. م. سیوری، تاریخ ایران دوره صفویان، ص ۱۶۱.

۹. نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ج ۳، ص ۱۳.

این عادت رفتار می‌کرد، عوام جامعه آن را بر نمی‌تابید و موجبات شکاف بین حکومت و مردم را فراهم می‌کرد. چنان‌که این مسئله بعدها خود موجب به وجود آمدن دودستگی میان حکومت‌های بعدی و مردم شد و در نهایت در دوره مشروطه و بعد از آن بر اساس ساختار مذهبی و اجتماعی‌ای که صفویان شکل داده بودند، «روحانیون ریاست ملت به معنی شریعت و پیروان شریعت را به عهده داشتند و شاه و درباریان به ریاست دولت شناخته می‌شدند»^{۱۰} که چنین امری برای ورود به دنیای مدرن، پذیرفته نیست. هیچ عقل سلیم و خردمندی تسلط چنین اندیشه‌ای را مقارن با صنعتی شدن اروپا نمی‌پذیرد. هرچه اروپا در اوایل قرن هفدهم رو به صنعتی شدن و روشنگری و خردگرایی گام برمی‌داشت، ایران و ایرانی رو به افول می‌گذاشت. کشتار، شکنجه‌ها، قساوت‌ها، قصابی‌ها، سوزاندن، به سیخ کشیدن، پوست‌کندن و سایر جنایت‌های سردمداران این سلسله^{۱۱} نیز بحثی طولانی و دراز دارد.

مشکلات تنها به موارد ذکر شده ختم نمی‌شود، ریاکاری به حدی رسیده بود که حتی در افعال عام به کاررفته در نوشته‌های دوره صفوی که در دوره خردگرایی سامانی جز با فعل «کردن» به کار نمی‌رفت، همگی جانشینانی از قبیل «نمودن» و «فرمودن» پیدا کرد و همگان متصور بودند که اینها همه یک نوع خستگی از تکرار است، در حالی که اگر ژرف‌ترین‌نگریم، خواهیم دید که این‌گونه افعال به دلیل سلطه دیکتاتوری و خودکامگی و ریاکاری است که جانشین فعل «کردن» شده است^{۱۲} و این میراثی بود که از تیموریان یکی از تنه‌های اصلی تشکیلات دولت صفوی به جای مانده بود. حتی «به تعبیر میرزا محمد قزوینی در زمان صفویان و حاکمیت آنها معارف، فرهنگ، شعر و عرفان بالکل از ایران رخت برپست»^{۱۳} و «مدت دو قرن در خلاقیت ادبی نقصانی پدید آمد و شماری از محققان و دانشمندان در محاصره سال ۵-۱۱۳۴/۱۷۲۲ اصفهان از بین رفتند»^{۱۴}. در گذشته‌ای نه چندان دور همگان بر این تصور بودند که دولت صفوی یک دولت کاملاً ایرانی و ملی است در حالی که «امروز از طرفداران نظریه «ملی بودن دولت صفوی» در میان دانشمندان مشهور کسی باقی نمانده است»^{۱۵}.

حال اگر سامانیان را به عنوان حکومتی کاملاً ایرانی و ملی‌گرای به عهد صفوی مقارن با آغاز قرن شانزدهم میلادی ببریم، متوجه می‌شویم که ایران نیازمند یک چنین حکومتی برای «بازیگری و نقش‌آفرینی» و ورود به دنیای علم و صنعت بود و در چنین حالتی دیگر بحث‌های کلیشه‌ای سنتی و شیعی و جنگ‌های مداوم با عثمانی‌ها کمتر و شاید به هیچ وجه مطرح نمی‌شد. «نویسندگان

۱۰. ماشاء الله آجودانی، یا مرگ یا تجدد، ص ۴۲ - ۴۳.

۱۱. نصرالله فلسفی، زندگانی شاه عباس اول، ج ۲، ص ۱۲۱-۱۴۱.

۱۲. محمد رضا شفیع‌ی‌کدکنی، این کیمیای هستی (جمال‌شناسی و جهان‌شعری حافظ)، ص ۴۷ - ۴۸.

۱۳. ه. ج. وینتر، تاریخ ایران دوره صفویان، ص ۲۸۲.

۱۴. همان.

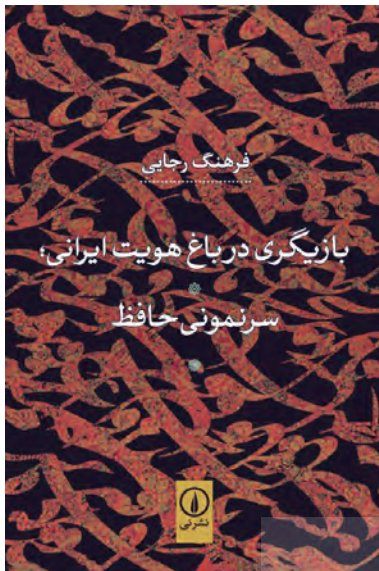
۱۵. فاروق سومر، نقش ترکان آناطولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی، ص ۵.

مسلمان عموماً دولت سامانیان را به خاطر دادگری و دین پروری ستوده‌اند.^{۱۶} البته دین پروری دولت سامانی با دولت صفوی زمین تا آسمان متفاوت است؛ زیرا در دوره سامانیان «علاوه بر مذاهب اسلامی امکان حیات سایر ادیان و مذاهب نزد قلمرو این حکومت وجود داشت»،^{۱۷} در حالی که در قلمرو صفوی به زور شمشیر، شیعی‌گری تسلط عام داشت و به همین دلیل است که «سامانیان با احیا و ترویج فرهنگ آریایی و زبان پارسی دری، نه تنها در ایجاد وحدت قومی در میان آریاییان فرارود که با لهجه‌های گوناگون سخن می‌گفتند، تلاشی موفق داشتند، بلکه با این اقدام به حفظ هویت فرهنگی و قومی ساکنان دیگر اجزای قلمروی خود توفیق یافتند»^{۱۸} و این خود یکی از ارکان ورود به دنیای نو و جدید است.

یکی دیگر از موفقیت‌های سامانیان، ایرانی بودن صرف آنان بود و آنها «اولین حکومت ایرانی بودند که نظام اداری ساسانیان را که توسط دهقانان و دبیران تداوم یافته بود، احیا کردند».^{۱۹} اداره دولت سامانی بر عهده فرهیختگان و دبیران و وزرایی دانا مانند: ابوطیب مصعبی، ابوالفضل و ابوعلی بلعمی و خاندان جیهانی بود.

یکی از عالمان و سیاحان مسلمان به نام محمد مقدسی قلمرو سامانیان را یکی از «باشکوه‌ترین سرزمینها، مرکز علم و عالمان و پایگاه اسلام دانسته که امیری سرآمد، سپاهی خوب و مردمانی نیرومند و صاحب‌رأی و نامدار داشت».^{۲۰} همچنین او در ادامه توضیحات و تفاسیرش از دولت سامانی توضیح می‌دهد که امنیت و رفاه و رونق اقتصادی در شهرها و روستاها برقرار بوده و با جدیت از دانشمندان حمایت می‌شده است و شاهان سامانی را یکی از خوش‌رفتارترین، نیک‌نظرترین و دانش‌پرورترین شاهان خوانده است.^{۲۱} برای صحت‌گذاشتن بر این سخن مقدسی، سمعانی تاریخ‌نگار برجسته خراسانی یکی از ویژگی‌های دولت سامانی را عدالت و رعیت پروری و بسط آن در قلمروی خویش عنوان می‌کند و این نوع اندیشیدن را در گرو علم و فرهنگ و آزادی‌های سیاسی-اجتماعی آن روزگاران می‌داند.^{۲۲} ثعالبی شاعر و تاریخ‌نگار عرب زبان قرن چهارم و پنجم هجری «آنان را در شکوه و عزت به کوههایی مانند کرده است»^{۲۳} و عنصری شاعر قرن چهارم هجری گفته است: «بساطشان از

۱۶. محمدرضا ناجی، فرهنگ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان، ص ۳۰.
۱۷. زهرا برسیم و هاجر بهبودی و مسعود ولی عرب، «بررسی اوضاع مذهب و اقلیت‌های مذهبی در دوره سامانیان»، ص ۱.
۱۸. سید ابوالقاسم فروزانی، «ترویج فرهنگ ایرانی در عهد سامانی»، ص ۳۲.
۱۹. سامان ستاریان، هوشنگ خسروبیگی، جمشید نوروزی و سیدحسن قرشی، «میراث اداری ساسانیان در ایران دوره سامانی»، ص ۸۹.
۲۰. محمدرضا ناجی، فرهنگ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان، ص ۱۵۹.
۲۱. همان.
۲۲. جواد هروی، تاریخ سامانیان (عصر طلایی ایران بعد از اسلام)، ص ۵۳.
۲۳. محمدرضا ناجی، فرهنگ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان، ص ۱۵۹.



زمین فراختر شد و سرایانشان از کیوان درگذشت».^{۲۴} دواداری مؤرخ نیز به نقل از یکی از ادبا دولت سامانیان را از لحاظ مدت فرمانروایی و بی‌همتایی به دولت ساسانیان مانند کرده و به آسمان افراشته بی‌ستون تشبیه کرده است.^{۲۵} برخلاف دوره صفوی که ایران از نظر فرهنگی و علمی بی‌بار و بر بود، در دوره سامانیان «با حمایت امیران سامانی و دولتمردان روشن‌ضمیر آنان بود که شاعرانی سترگ چون رودکی شعر فارسی را وارد مرحله‌ای نوین از حیات خویش کردند».^{۲۶} همچنین شاعر بزرگ حماسه‌سرا «فردوسی، دانشمندان و الامقام مانند ابن سینا و ابوریحان بیرونی که با خلق آثار بدیع خود، نه تنها فرهنگ ایرانی، اسلامی و دنیای اسلام، بلکه فرهنگ و تمدن جهانی را بارور ساختند، بدون تردید پرورده محیط مساعدی بودند که سامانیان در پدید آوردن آن نقشی اساسی داشتند».^{۲۷} در دوران زندگی رودکی، پدر شعر فارسی، محیط ادبی، علمی، اقتصادی و اجتماعی ماوراءالنهر و

خراسان تحوّل شگرفی به خود دید تا آنجا که «دانش پژوهان» آن دوره را دوران نوزایی (رنسانس) ایرانی می‌نامند.^{۲۸} امروز با گذشت سالیان سال از فروپاشی دولت سامانی «زبان پارسی با پشتوانه عظیم فرهنگی خویش، همچنان یکی از مهم‌ترین زبان‌های زنده و رایج دنیا به شمار می‌آید و شاهکارهای ادبی و علمی آن، نه تنها افتخار پارسی‌زبانان به شمار می‌آیند، بلکه خردمندان سایر ملل را نیز مجذوب و متحیر کرده‌اند».^{۲۹} در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که آیا دوران نوزایی ایرانی می‌توانست هم‌پای عصر روشنگری غرب حرکت کند یا اندیشه پس‌رفت‌گرایانه صفوی یا صوفیانه چندملیتی غیرایرانی؟ حال با این مقایسه و جابجایی به نظر می‌رسد اگر ایرانیان قصد «بازیگری و نقش‌آفرینی» و خارج شدن از «تعطیلی تاریخی» دارند و نظام فکری حافظ را الگوی خود قرار دهند، باید راه و روش سامانیان را با دیدگاه‌های مدرن و اندیشه‌های نوتلفیق کنند و باشد که ایران‌شهر دوباره به عرصه جهانی رخ بنمایاند.

شادروان استاد دکتر محمد امین ریاحی شاهنامه تصحیح نکرده‌اند!

آقای رجایی در پاورقی گفتمان یک: باغ هویت ایرانی در عصر عربسک. عربیت، درباره این ابیات شاهنامه (بناهای آباد گردد خراب / ز باران و از تابش آفتاب، پی افکنم از نظم کاخی بلند / که از

۲۴. همان.

۲۵. همان.

۲۶. سید ابوالقاسم فوزانی، «ترویج فرهنگ ایرانی در عهد سامانیان»، ص ۳۲.

۲۷. همان، ص ۳۴ - ۳۵.

۲۸. حجت‌الله تیبانیان، دانشنامه ادب فارسی (آسیای مرکزی)، ص ۴۳۲.

۲۹. سید ابوالقاسم فوزانی، «ترویج فرهنگ ایرانی در عهد سامانیان»، ص ۳۴.

باد و بارانش ناید گزند، برین نامه بر عمرها بگذرد / همی خواندندش هر که دارد خرد»^{۳۰} اظهار کرده‌اند که این ابیات همان طور که «ادعا می‌شود در بخش «اندر ستایش سلطان محمود» آمده است، در نسخه‌ای که ریاحی تصحیح کرده است موجود نیست». (ص ۳۹) نکته نخست اینکه دکتر محمد امین ریاحی اصلاً شاهنامه تصحیح نکرده‌اند و فقط بر چاپی از تصحیح ژول مول (تهران: انتشارات سخن) مقدمه‌ای نوشته‌اند. نکته دوم اینکه این ابیات در داستان جنگ بزرگ کیخسرو و افراسیاب آمده است.^{۳۱}

زبان آذری با زبان ترکی تفاوت دارد!

ظاهراً آقای رجایی با این سخن سیوری، صفوی شناس انگلیسی که ادعا دارد زبان صفویان زبان آذری از نوع ترکی‌ای بوده است که در آذربایجان صحبت می‌شد (ص ۶۸) هم عقیده است. باید گفت که «آذری، نام زبان پیشین آذربایجان [است] که شاخه‌ای از زبانهای ایرانی غربی است... این زبان در نوشته‌های عربی و فارسی، علاوه بر آذری و صورتهای دیگر آن، فهلوی، پهلوی، رازی، راژی، راجی و شهری نیز نامیده شده است».^{۳۲} قدیمی‌ترین منبعی که این مسئله را عنوان کرده از زبان این مقع در کتاب الفهرست ابن ندیم است که زبان آذری از نوع زبان پهلوی است و پهلوی منسوب به پهله که نام پنج شهر اصفهان، ری، همدان، ماه‌نواوند و آذربایجان است.^{۳۳} منابع متعددی درباره زبان آذری در دست است که مشخص می‌کند این زبان از خانواده زبان‌های ایرانی است که در منطقه آذربایجان قبل از گسترش زبان ترکی رایج بوده است.^{۳۴} با چنین شواهدی گویاست که زبان مردم آذربایجان قبل از ترکی شدن آن، آذری بوده که از آن به زبان تاتی نیز یاد می‌شود و آذری یکی از گونه‌های زبان‌های ایرانی بوده است و هیچ سنخیتی با زبان ترکی نداشته و ندارد. جناب آیدنلو در این باره آورده‌اند:

«زبان کنونی مردم آذربایجان (ترکی آذربایجانی) دلیل ترک‌نژاد بودن آنها نیست (همچنان که زبان عربی در مصر) و نباید زبان رایج یک ناحیه، قوم یا کشور را بدون بررسی‌های تاریخی و ادبی و جغرافیایی با تبار دیرین و اصلی ساکنان آنها مرتبط و یکسان دانست».^{۳۵}

آیا می‌توان حافظ را در زمره «اهل وحدت» دانست؟

آقای رجایی با توجه به مفهوم ترکیب و ام‌گرفته‌شده «اهل وحدت» از کتاب کشف الحقایق عزیزالدین نسفی، عارف برجسته سده هفتم هجری، اهل وحدت را در زمره «هروان و روندگان نگرش و راه ذوقی

۳۰. ابوالقاسم فردوسی توسی، شاهنامه، ص ۷۹۳.

۳۱. همان.

۳۲. مدخل آذری، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ص ۲۵۹.

۳۳. محمد ابن اسحاق ابن ندیم، الفهرست، ص ۲۲.

۳۴. مدخل آذری، دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ص ۲۵۹-۲۶۲.

۳۵. سجاد آیدنلو، دفتر خسروان (برگزیده شاهنامه فردوسی)، ص ۲۸۴.

عملی یا عرفان مهرورز عاشقانه» (ص ۸۶) قرار می‌دهد و در ادامه تأکید می‌کند که اندیشه‌های حافظ را می‌توان در چهارچوب این عرفان درک کرد و پذیرفت (همان) و «او را سردسته و سرنمون جریان فکری عرفان اهل ذوق و عمل یا اهل وحدت دانست». (همان)

می‌دانیم که عرفان مهرورز عاشقانه از خصوصیات بارز اندیشه‌های جلال‌الدین بلخی است و از هر دری که وارد شویم، عقل سلیم پذیرای در کنار هم قرارگرفتن مولانا و حافظ نخواهد بود. یا باید مولانا را از مشرب عرفانیت خارج کنیم و به گروه شعرای طراز اول از نظرگاه زبانی و هنری درآوریم که در این صورت مقام والای عرفانی او را تقلیل داده‌ایم یا باید نبوغ زبانی و ابزارهای آفرینش هنری حافظ را نادیده بگیریم و تنها به درصد کمی از عرفان‌گرایی وی بسنده کنیم که در این صورت ذات هنر وی را مخدوش کرده‌ایم و جایگاه هر دو را یکی در فرهنگ عرفانی و دیگری در فرهنگ ادبی به خطر انداخته‌ایم. با غور در آثار عرفا این مسئله بر ما آشکار می‌شود که در این‌گونه آثار همیشه مقوله‌ی زبان کمرنگ‌تر از مقوله‌ی اندیشه‌های عرفانی است و ذهن عرفانی بر زبان هنری چیرگی و برتری دارد. اگر بخواهیم نظر استاد خرمشاهی را بپذیریم که حافظ همانند عارفان شاعر نظیر سنایی، عطار و مولانا نیست؛ چراکه آنها عارف شاعرند و حافظ شاعر عارف،^{۳۶} پس گام نخست را در تشخیص چگونگی ذهنیت مولانا و حافظ درست برداشته‌ایم؛ یعنی تا اینجا مشرب هر دو متفاوت از یکدیگر است. حال صحبت بر سر انتساب عنوان عارف است که آیا می‌توانیم حافظ را در گروه عارفان قرار دهیم، ولو حتی شاعر عارف؟! البته به نظر نگارنده این سطور چندان تفاوتی میان عارف شاعر و شاعر عارف نیست؛ زیرا اگر اندیشه‌های عرفانی وجود آدمی را فرا بگیرد، زبان ناخودآگاه میل به آن خواهد داشت و ناگزیر از بیانی دیگرگون خواهد بود. این را از سبک آثار عرفانی به جامانده از عرفا می‌توان به وضوح دید و بررسی کرد و از آنجا که «سبک حاصل انحراف و خروج از هنجارهای عادی زبان است»^{۳۷} و «بین زبان و معنی رابطه مستقیمی است»،^{۳۸} حافظ در دیوان خود، هم از گذرگاه هنجارهای عادی زبان عدول کرده است و هم از گذرگاه معنی در رابطه با هنجارهای عادی جامعه و حتی از پارادایم‌های دینی و مذهبی و عرفانی نیز خارج شده است. ذهن و زبان و معنی در حافظ متفاوت از عارفان است. این خلاقیت ادبی را نه در شاعران قبل از حافظ می‌توان دید و نه در شاعران بعد از او. حال باید بررسی کنیم که چرا نمی‌توانیم حافظ را در جایگاه یک عارف بزرگ بنشانیم یا بالعکس چرا نمی‌توانیم عرفان را از هنروی حذف کنیم؟

گام دوم قول گذشتگان درباره‌ی حافظ است که «آنان تا سده‌های نزدیک به ما حافظ را فقط «اهل عرفان» می‌شمردند؛ یعنی با وجود عادت به ذکر القاب و تعارفات فراوان، علی‌الاصول فرق میان «اهل عرفان»

۳۶. بهاء‌الدین خرمشاهی، حافظ‌نامه، ص چهارده.

۳۷. سیروس شمیسا، کلیات سبک‌شناسی، ص ۳۷.

۳۸. همان، ص ۳۹.

و «عارف» را به طور معمول می‌شناختند... آنان می‌دانستند اگر حافظ را عارف بدانند آن‌گاه امثال عطار و مولانا را باید چه بخوانند.^{۳۹} شاید اولین کسی که به طور قطع نام عارف را بر حافظ گذاشت، رضا قلی خان هدایت در کتابش ریاض العارفین بود که «هر چه لقب در عالم عرفان سراغ داشته در ضمن یک رشته اسجاع پرطمطراق نثار خواجه کرده است».^{۴۰} بعد از این تاریخ است که ذهن و زبان خاص و عام، مَهْرِ مطلق بر عارف بودن حافظ می‌زند و او را در ردیف عرفا قرار می‌دهد. شاید دلیل اظهار تمامی این نظریات در ادوار اخیر، دور بودن از نقد و نظریه‌پردازی به شیوه اروپاییان است. اگر دانش‌زبانی و متن‌پژوهی در علوم انسانی هم‌پای دانشمندان اروپایی پیش می‌رفت، دیگر در دوره معاصر دچار چنین اشتباهات فاحشی نمی‌شدیم. در مقاله «الای آهوی وحشی کجایی؟» که به قلم راقم این سطور نگاشته شده است، نظر آقای ملکیان در رابطه با نسبت دادن عارف به شخص و عرفانی خواندن اثر و اندیشه او در سه جهت: ۱. آموزه یا دکتترین عرفانی (عرفان نظری) ۲. متد عرفانی یا سیر و سلوک (عرفان عملی) ۳. تجربه عرفانی بیان شده و نتیجه حاصله، قرار گرفتن حافظ در این سه جهت و زاویه است؛^{۴۱} چرا که «حافظ اعتقاد مسلمی به مبانی، یا بهتر بگویم به جزئیات عرفان نداشته است و عرفان، جز در کلیات جهان بینی او، هیچ نقشی ندارد»؛^{۴۲} یعنی مجموعه عرفان برای او ابزار است، نه هدف؛ همانند سایر مجموعه‌های موجود در دیوان حافظ که می‌توان به مجموعه اساطیر، موسیقی و سایر مجموعه‌های موجود در کل یک فرهنگ اشاره کرد.^{۴۳} پس اگر هدف در اثر کسی آن چیزی نباشد که در ساخت آن جلوه می‌کند، باید آن را به عنوان ابزار پذیرفت و بیشتر از آن تعمیمش نداد. در بحث اصلی ما و اظهارات آقای رجایی نیز باید به این مسئله توجه خاص نشان داد که اگر حافظ بنا به استفاده از ابزارهای عرفانی بحثی را بازگویی کند، نباید از آن برداشت عرفانی به روش دیدگاه پیشینیان و عارفان کرد و مثلاً اگر در بیت: «گفت آن یار کزو گشت سردار بلند / جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد»^{۴۴} از حال و هوای حلاج خبر می‌دهد، هدف از بیان آن اشاره به صبغه عرفانی اش نیست؛ زیرا حلاج «اقرار به توحید را نالازم و حتی ناصواب می‌دانست و بر آن بود که اصلاً دوگانگی‌ای در کار نیست که به یگانگی بدل شود».^{۴۵} اگر در جایی دیگر تصور می‌رود که خواجه از وحدت وجود سخن می‌گوید، باز ساخت شعری وی چنین ایجاب می‌کند؛ چرا که «باید گفت حافظ از آن وحدت وجودیهای غرق در سُکر نظیر بایزید و حلاج و ابن فارض و ابن عربی نیست و اندیشه‌های توحیدی او صریحتر و افزونتر از بعضی مضمون‌پردازهای اندک‌شمار وحدت وجودی

۳۹. سعید حمیدیان، شرح شوق (شرح و تحلیل اشعار حافظ)، ص ۳۵۲.

۴۰. همان.

۴۱. امیر شفق، «الای آهوی وحشی کجایی؟»، ص ۱۱۷.

۴۲. محمدرضا شفیعی کدکنی، این کیمیای هستی (جمال‌شناسی و جهان‌شعری حافظ)، ص ۱۳۶.

۴۳. همان، ص ۱۳۶-۱۳۷.

۴۴. شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۹۷.

۴۵. بهاء‌الدین خرمشاهی، حافظ‌نامه، ص ۵۷.

اوست.^{۴۶} طبیعتاً باید فرقی میان «توحید» و «وحدت وجود» قائل باشیم و مفهوم این دورا با هم یکی ندانیم که البته توحیدی بودن اشخاصی چون حافظ در آن روزگاران امری بدیهی و مسلّم است. استاد مرتضوی نیز معتقد است «مسئله «وحدت وجود» و همچنین «فناء فی الله» و «انا الحق گفتن منصور» را می توان مهم ترین مسئله و راز بزرگ عرفان نامید و حافظ از این مسئله با عبارت «اسرار هویدا کردن» یاد کرده است»^{۴۷} که استعمال آن دلیلی بر اعتقاد به مسئله «وحدت وجود» نیست و به نظر نمی رسد بتوان با چنین مواردی حافظ را در عرفان و عارفانگی محبوس کرد؛ مخصوصاً در شرایطی که نویسنده این کتاب می خواهد او را سرنمون و الگوی ایرانیان برای ورود به مدرنیته معرفی کند.

آیا «اهل نظربودن» در مفهوم «نظریه ورز» صادق است؟

آقای رجایی در بخشی به نام «بازیگر نظریه پرداز» از گفتار چهارم: حرفه حافظ، درباره خواهی می گوید: «وی نه تنها اهل نظر و نظریه پردازی است که می خواهم ادعا کنم، یک پله بالاتر، نظریه ورز است. وی نه تنها نظریه خوان، نظریه دان، نظریه پرداز و نظریه نویس است، بلکه بر اساس نظریه ای که می دهد زندگی می کند». (ص ۱۴۵) آقای رجایی در انتساب چنین منصبی به حافظ و اندیشه وی، بحث عرفانی نظر، نظریه پردازی، صاحب نظری و علم نظرها با مقوله نظریه پردازی و مراحل علمی و نظری مباحث علوم انسانی که کاملاً از هم متفاوت هستند و هیچ ارتباطی با هم ندارند یکی می داند.

علم نظرسه معنی دارد: «۱. ذوق نظریه پردازی؛ ۲. مناظره که به آن علم خلاف و جدل و علم النظر گویند و ۳. شاخه ای از علم اصول فقه»^{۴۸} اما شاید تنها بتوان از این سه معنی، معنای اول را آن هم از نظرگاه عرفانی اش در خصوص نظریه پردازی حافظ برگزید. نظریه پردازی «از مهمترین اصول و ابواب نگرش عرفانی است، زیرا اساساً عرفان بر پایه زیبایی بینی و زیبایی ستایی قرار دارد. نظریه پردازی در تعریفی ساده و کوتاه، یعنی مشاهده آثار حق و زیبایی آفرینش او در اشیای جهان عموماً و در زیبارخان و شاهدان خصوصاً»^{۴۹} و آن «یکی از بن مایه های برجسته در سروده های عرفانی، به ویژه عرفان زندانه که نشانگریکی از آموزه ها و آرموده های عارفان نیز هست»^{۵۰} ولی باید به این نکته توجه کرد که حافظ عارف نیست. استفاده از «نظریه پردازی» نیز یکی از ابزارهای عرفانی اوست و برای پیوند زدن با اندیشه های انتقادی خویش در مقابل توتم و تابوها برگزیده شده است. «نظریه پردازی» صفتی است که باید رند در ذات خود داشته باشد تا بتواند در برابر طرف مقابل خویش بازی کند. چه بسا این بازی، بازی زندانه باشد. حافظ برای اینکه بتواند شعر خویش را به تمامی و زیبایی که نشانه نبوغ وی در حوزه زبان و ظرایف آن است، به جایگاه والایش

۴۶. همان، ص ۱۴.

۴۷. منوچهر مرتضوی، مکتب حافظ، ص ۳۶۸.

۴۸. بهاء الدین خرمشاهی، حافظ نامه، ص ۷۳۹.

۴۹. سعید حمیدیان، شرح شوق، ص ۲۴۱.

۵۰. سید محمد راستگو، «نظریه پردازی»، ص ۱۴۵.

برساند، نیازمند بهره‌گیری از ابزارهای عرفانی در بیان جهان بینی و اندیشه خویش، یعنی عشق و رندی بود که آن نیز خود ابزاری برای مقابله با اندیشه‌های زاهدانه و زهدگرایانه و ریاکارانه زاهدان و متشرعان بوده است. از این رو وی با تلفیق و ترکیب آنها با هم توانست نمونه‌الای شعر انتقادی-سیاسی و صورت‌گرا در عین مفهوم‌گرایی در ادبیات فارسی و الگویی برای ادبیات جهان باشد. «قدری جسورانه به نظر می‌رسد ولی از گفتنش پروا و پرهیزی نیست که حافظ نخستین شاعری است که پارادایم‌های عرفانی را سبکوار و عرفی کرده است و به عنوان ابزار هنری صرف آن را در شعر خود به کار برده است».^{۵۱} همچنین «دلیل روشن این‌که پارادایم‌های عرفان در شعر حافظ جنبه تزئینی و هنری محض دارد، صبغه آشکار سیاسی شعر اوست که بر هیچ صاحب نظری پوشیده نیست و اسناد تاریخی عصر او و تغییراتی که خودش در شعرش ایجاد کرده، بهترین گواهان این ویژگی شعر اوست».^{۵۲} اگر حافظ در بیت «از بتان آن طلب ار حسن شناسی ای دل / کاین کسی گفت که در علم نظربینا بود»^{۵۳} «از علم نظر» سخن می‌گوید، «با ایهام و رندی و زیرکی از «نظر» چیزی مثل علم می‌سازد»^{۵۴} و در عین حالی که از بُعد انتقادی آن به عنوان ابزار سود می‌برد، صبغه عرفانی آن را نیز ارتقا می‌دهد. توجه شود که حافظ در بیت «عشق می‌ورزم و امید که این فن شریف / چون هنرهای دگر موجب حرمان نشود»^{۵۵} عشق ورزی را فنّ می‌نامد و هم معنای عرفانی و هم معنای اجتماعی یا زمینی آن را ارتقا می‌دهد. در این صورت آیا باید بگوییم حافظ در اینجا نیز نظریه‌ای در باب علم و فنّ عشق ورزی به لحاظ فلسفی و روان‌کاوی آن داده است؟! پاسخ منفی است و خواجه تنها و تنها ایهامی رندانه در سخن خویش عرضه کرده است. «علم نظر، آگاهی از فن و فوت و رسم و راه نظربازی است و دانستن معانی آن، شیوه‌های آن، چگونگی رسیدن به آن، بایست و نبایست‌های آن، شایست و نشایست‌های آن، آفت و آسیب‌های آن و...»^{۵۶} و نباید با مسائل دیگر خلط شود.

آیا حافظ به تنهایی می‌تواند الگویی برای ایرانیان در خلق دنیایی نو باشد؟!

دکتر رجایی در اینجا این دو پرسش را مطرح می‌کند: «آیا در زمانه‌ی یک تمدن چندفرهنگی الگو و اسوه‌ی حافظ برای ایرانی کارآمدی دارد یا نه؟» (ص ۲۴۷) و می‌خواهد نتیجه بگیرد که داشتن این الگومی تواند «به فهم ما از وضع بشر و به ویژه بازیگری و نقش‌آفرینی ایرانی، کمک کند؟» (ص ۲۴۸) و در کلیت کتاب خود بدان پاسخ می‌دهد که با توجه به ماهیت حکومت صفوی و تجمیع آن با اندیشه‌ها و نظام فکری حافظ که بر سه اساس: ۱. خوش بینی، ۲. اعتقاد توأمان وی به قدر، موجبیت

۵۱. محمدرضا شفیع‌کدکنی، این کیمیای هستی، ص ۳۶.

۵۲. همان.

۵۳. شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی، دیوان حافظ، ص ۱۵۴.

۵۴. سعید حمیدیان، شرح شوق، ص ۱۰۶۵.

۵۵. حافظ، دیوان حافظ، ص ۱۵۴.

۵۶. سیدمحمد راستگو، «نظربازی»، ص ۱۷۲.

و جبرکل وجود و در عین حال اعتقاد به قضا، اختیار و امریت اندیشه و گفتار و کردار آدمی و ۳. واقع بینی و همه بینی وی تداوم یافته است، می توان زمینه زندگی فرهنگی و فکری ایرانیان را به یک زمینه بازیگری فاخر و واقع گرایانه بدل کرد. (۲۵۸-۲۶۶)

به همین سادگی نمی توان ریشه های آفت زده یک تمدن چند فرهنگی را با بررسی آراء یک شخص و الگو قرار دادن وی در شرایط بیمار ایران بهبود بخشید و به طور کامل درمان کرد. زمان زیادی برای جبران مافات مورد نیاز است و این شاید به تعداد زمان های از دست رفته، نیازمند کار و تلاش و مطالعه و به دست آوردن خرد مدرن باشد. حصول خرد مدرن نیز تنها با خواندن آراء و آثار بزرگان علوم انسانی به دست می آید. با غور در این آثار و تأمل در آن است که می توان بر پیش داوری ها و تعصبات سنتی و کلیشه ای که سر تا پای ایرانیان را گرفته است، فائق آمد. از دیدگاه کندورسه «تعصبات و پیش داوریها در برابر معرفت علمی مقاومت نشان می دهند، اما معرفت عقلانی عقاید عوامانه و فلسفی و اخلاقی و سیاسی را مورد سنجش نقادانه قرار می دهد».^{۵۷} به اعتقاد بیکن، تمامی این پیش داوری ها و تعصبات ناشی از ذهن کسانی بوده است که «ایمان را جان نشین معرفت ساختند و به شک کردن بی میل بودند... و همه این ها موانعی بودند بر سر راه پیوند فرخنده میان ذهن آدمی و ماهیت اشیا و امور که نتیجه آن عجز بشریت از کاربرد دانش خویش برای بهبود بخشیدن به وضع خویش بود».^{۵۸} پس بدون به دست آوردن معرفت عقلانی نمی توان هم پای خرد، منش، پیشرفت علمی و رفاه اقتصادی غرب و ورود به دنیای تجدد قدم از قدم برداشت. دیگر زمان تأثیر گذاری یک شخص بزرگ ملت به پایان رسیده است. خروج ایرانیان از بحران «تعطیلی تاریخی» کار یک نفر نیست. اراده و همبستگی ملّی می خواهد. ناآشنایی فرهیختگان ایرانی با علوم انسانی غرب به خصوص فلسفه و همچنین آشنایی بسیار جزئی و ناکافی آنان با این علوم از طریق سیاست که در دوران مشروطیت و در زمانی که ایران و ایرانی می توانست به دنیای تجدد و پیشرفت و توسعه قدم بگذارد، به وضوح آشکار است. در نتیجه «آنچه به دست آمد، تجددی بی ریشه و به تعبیر شاید بهتر «نیندیشیده» و در جان مردمان نفوذ ناکرده و باز به عبارتی دیگر، «تجدد کاذب» بود. چنین شبه تجددی در کنار سنتی منفعل که فعالیت و اثربخشی خود را از دست داده بود، به پریشانی های فراوانی در حوزه های گوناگون حیات فرهنگی و اجتماعی ما انجامید».^{۵۹} به طور کلی ایرانیان در جریان های اساسی و سوق الجیشی زمانه، فرصت را از دست می دهند و همیشه بدون آگاهی از پیرامون درونی و بیرونی جامعه خویش دست به اقداماتی بی اثر می زنند، از دوره صفوی گرفته، تا قاجار، پهلوی و... صدای فرهیختگان و به ظاهر روشنفکران ایرانی یا بسامد پایینی دارد یا اگر اندک پژواکی دارد، شنیده نمی شود. همیشه صدای خرافات و تعصبات بلندتر بوده است. البته ظاهراً روشنفکری در ایران شهر چه در گذشته و چه در

۵۷. یوسف اباذری، خرد جامعه شناسی، ص ۱۱.

۵۸. تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر، دیالکتیک روشنگری، ص ۱۹.

۵۹. محمّد زارع شیرین کندی، پدیدارشناسی نخستین مراحل خودآگاهی فلسفی، ص ۸.

زمانه ما زیست نمی کرده و نمی کند یا اگر بوده و هست، به تعداد انگشتان دست هم نمی رسد. استاد شفیع کدکنی قائل به نقاب و ریای روشنفکرانه برای مدعیان روشنفکری ما است که گرفتار آند^۶ و معتقد است که «ریای روشنفکری، از ریای دینی، بسی خطرناک تر است».^۱ فرهیختگان یک قرن اخیر ایرانی، خود با مسائل اساسی و پل های ورود به مدرنیته و کندن از سنت، آشنایی کاملی نداشته اند و کسی که به حد غایت به مسائل و مطالب تسلط نداشته باشد، به طور حتم نمی تواند آنها را به دیگران منتقل کند یا حتی می تواند دچار اشتباه شود و کار را از پیش خراب تر کند. خردگرایی، اومانیسم، آزادی، معرفت، سکولاریسم، دموکراسی و غیره مفاهیمی است که متجددان راه تجدد در ایران باید از خود می پرسیدند یا بپرسند که کدام یک از آنها با چنین مقولاتی به طور کامل آشنا بودند یا هستند و می توانند با عرضه دقیق معنا و مفهوم آنها و نوشتن مقالات متعدد و اثربخش و رهایی بخش مردم را آگاه کنند و جامعه را از سقوط نجات دهند؟!

کتابنامه

- آجودانی، ماشاءالله؛ یا مرگ یا تجدد (دفتری در شعر و ادب مشروطه)؛ چاپ پنجم، تهران: اختران، ۱۳۹۳.
- آدورنو، تئودور و هورکهایمر، ماکس؛ دیالکتیک روشنگری؛ ترجمه مراد فرهادپور و امید مهرگان؛ چاپ دوم، تهران: هرمس، ۱۳۹۶.
- آرام، محمد باقر؛ اندیشه تاریخ نگاری عصر صفوی؛ چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۹۳.
- آیدنلو، سجّاد؛ دفتر خسروان (برگزیده شاهنامه فردوسی)؛ تهران: سخن، ۱۳۹۰.
- اباذری، یوسف؛ خرد جامعه شناسی؛ چاپ سوم، تهران: طرح نو، ۱۳۸۹.
- ابن ندیم، محمد بن اسحاق؛ الفهرست؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۱.
- برسیم، زهرا؛ بهبودی، هاجر؛ ولی عرب، مسعود؛ «بررسی اوضاع مذهب و اقلیت های مذهبی در دوره سامانیان»؛ تاریخ نامه خوارزمی؛ سال پنجم، شماره هفدهم، تابستان ۱۳۹۶، ص ۱-۱۲.
- تبیانیان، حجت الله؛ «مدخل رودکی»؛ دانشنامه ادب فارسی (آسیای مرکزی)؛ به کوشش دکتر حسن انوشه؛ جلد ۱، تهران: مؤسسه فرهنگی و انتشاراتی دانشنامه، ص ۴۳۲.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد؛ دیوان حافظ؛ به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی؛ چاپ ششم، تهران: زوار، ۱۳۶۹.
- حمیدیان، سعید؛ شرح شوق (شرح و تحلیل اشعار حافظ)؛ چاپ دوم، تهران: قطره، ۱۳۹۲.
- خرمشاهی، بهاء الدین؛ حافظ نامه؛ چاپ نوزدهم، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۹.
- راستگو؛ سید محمد؛ «نظریاتی»؛ نشریه مطالعات عرفانی؛ ش ۳، بهار و تابستان ۱۳۸۵، ص ۱۴۵-۱۷۷.
- رجایی، فرهنگ؛ بازیگری در باغ هویت ایرانی؛ چاپ اول، تهران: نشر نی، ۱۳۹۶.
- رویمیر، ه. ر؛ «دوره صفویان»؛ تاریخ ایران دوره صفویان؛ ترجمه یعقوب آژند؛ چاپ چهارم، تهران: جامی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۲-۷.
- زارع شیرین کندی، محمد؛ پدیدارشناسی نخستین مراحل خودآگاهی فلسفی ما؛ چاپ اول، تهران: هرمس، ۱۳۹۶.

۶۰. محمد رضا شفیع کدکنی، «وصف های فروغ فرخزاد»، ص ۱۹.

۶۱. همان.

- ستاریان، سامان؛ خسروبیگی، هوشنگ؛ نوروزی، جمشید؛ قرشی، سیدحسن؛ «میراث اداری ساسانیان در ایران دوره سامانی»، مجله پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام؛ شماره ۲۰، بهار و تابستان ۱۳۹۶، ص ۸۱-۱۰۸.
- سومر، فاروق؛ نقش ترکان آناتولی در تشکیل و توسعه دولت صفوی؛ ترجمه دکتر احسان اشراقی و دکتر محمد تقی امامی؛ چاپ اول، تهران: گستره، ۱۳۷۱.
- سیوری، ر. م؛ «نظام تشکیلاتی صفویان»، تاریخ ایران دوره صفویان؛ ترجمه یعقوب آژند؛ چاپ چهارم، تهران: انتشارات جامی، ۱۳۸۸، ۱۶۱-۱۷۹.
- شفقت، امیر؛ «الا ای آهووی وحشی کجایی؟»؛ آینه پژوهش؛ سال سی ام، شماره دوم، خرداد و تیر ۱۳۹۸، ص ۱۱۲-۱۲۲.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا؛ «ساختار ساختارها»، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم تهران؛ شماره ۶۵، پاییز ۱۳۸۸، ص ۷-۱۴.
- _____؛ «تفسیرپذیری شعر حافظ»؛ این کیمیای هستی (جمال شناسی و جهان شعری حافظ)؛ جلد اول، چاپ دوم، تهران: سخن، ۱۳۹۷، ص ۳۶-.
- _____؛ «سفر از صورت به معنی»؛ این کیمیای هستی (جمال شناسی و جهان شعری حافظ)؛ جلد اول، چاپ دوم، تهران: سخن، ۱۳۹۷.
- _____؛ «عامل موسیقایی در تکامل جمال شناسی شعر حافظ»؛ این کیمیای هستی (جمال شناسی و جهان شعری حافظ)؛ جلد اول، چاپ دوم، تهران: سخن، ۱۳۹۷، ص ۱۳۶-.
- _____؛ «وصف‌های فروغ فرخزاد»؛ مجله بخارا؛ شماره ۴۴، مهر و آبان ۱۳۸۴، ص ۱۹-۲۳.
- شمیسا، سیروس؛ کلیات سبک شناسی، چاپ دوم؛ تهران: میترا، ۱۳۹۴.
- فردوسی توسی، ابوالقاسم؛ شاهنامه؛ پیرایش دکتر جلال خالقی مطلق؛ تهران: سخن، ۱۳۹۳.
- فرزانی، سید ابوالقاسم؛ «ضرورت‌ها و هدف‌های ترویج فرهنگ ایرانی در عهد سامانیان»؛ آموزش تاریخ؛ دوره هفتم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۴، ص ۳۱-۳۵.
- فلسفی، نصرالله؛ زندگانی شاه عباس اول؛ جلد دوم، چاپ چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۷.
- مدخل آدری؛ دائرة المعارف بزرگ اسلامی؛ جلد اول، چاپ دوم؛ تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۴، ص ۲۵۹-۲۶۲.
- مرتضوی، منوچهر؛ مکتب حافظ؛ چاپ پنجم، تهران: انتشارات توس، ۱۳۸۸.
- ناجی، محمدرضا؛ فرهنگ و تمدن اسلامی در قلمرو سامانیان؛ چاپ اول، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۶.
- ویبتر، ج. ج. ه؛ «علوم ایران در روزگار صفویان»؛ تاریخ ایران دوره صفویان؛ ترجمه یعقوب آژند؛ چاپ چهارم، تهران: جامی، ۱۳۸۸، ص ۲۸۱-۳۰۴.
- هروی، جواد؛ تاریخ سامانیان (عصر طلایی ایران بعد از اسلام)؛ چاپ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۲.



پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی